

**Mission als Mediation.  
Vermittlung und soziale Transformation als Aufgabe der Kirche**

**Mission as Mediation.  
Mediation and social transformation as a task of christian church**

by

**Horst Sebastian**

submitted in accordance with the requirements  
for the degree of

**Doctor of Theology**

in the subject

**Missiology**

at the

University of South Africa

Promoter: Prof J Reimer

July 2011

## Summary

Mission als Mediation. Vermittlung und soziale Transformation als Aufgabe der Kirche  
(Mission as Mediation. Mediation and social transformation as a task of christian church)

by : Horst Sebastian  
Degree : Doctor of Theology (DTH)  
Subject : Missiology  
Promoter : Prof J. Reimer

This thesis takes as a starting point the societal change in Germany with its concomitant economic risks for substantial parts of the population. Evangelical churches in Germany have yet to react to this change. While the relationship between social work and mission has been a point of widespread discussion within the evangelical movement internationally, it fails to have any impact on local churches. The question is thus: how can a mission-oriented church benefit from Christian social reform movements? Transformative as well as holistic understandings of mission have already yielded an enlarged vision of mission as encompassing social justice. But how about a missiological paradigm which is practically translatable into cultural and social relevance as far as the local church's vision for becoming an agent of societal change/reform is concerned?

When interpreted missiologically, mediation can be such a useful paradigm, as its essence is conflict as a constant anthropological signifier of human/divine distance on the one side and God's purpose of redemption as reflected in the church's mission on the other. Thus mediation could be called a category of the *missio dei*.

This practical implementation into the church's work as being relevant for its community is reached by reverting to the sciences of social work, namely the concept of community development. As mediative community work, this approach will add to the profile of a mission-oriented church as determined to serve a holistic vision of the gospel. At the focus is thus the immediate social environment of a local church, in which it can trigger spiritual, personal, social, cultural and economic processes of transformation.

In the social context of Germany this way of expressing the missiological drive of a local church seems to be a hopeful avenue, since the social and economic risks are likely to remain and are threatening a large percentage of the population with social marginalisation. It is here that the economy of community work will be furnishing useful aspects to help a mission-oriented church develop its mediative-communal thrust into its immediate social context in order to proclaim God's redemptive purpose.

Keywords: community economic development, community development, conflict, ecclesia mediator, economy, homo mediator, intermediate institution, mediation, mediator, missio dei

## Zusammenfassung

Mission als Mediation. Vermittlung und soziale Transformation als Aufgabe der Kirche  
(Mission as Mediation. Mediation and social transformation as a task of christian church)

by : Horst Sebastian  
Degree : Doctor of Theology (DTH)  
Subject : Missiology  
Promoter : Prof J. Reimer

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die Beobachtung des gesellschaftlichen Wandels in der Bundesrepublik Deutschland samt seiner sozialen und ökonomischen Risiken für weite Teile der Bevölkerung. Eine Antwort auf diesen Transformationsprozess ist seitens der evangelikalen Kirchen in Deutschland ausgeblieben. Die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen sozialer Arbeit und Mission ist in der evangelikalen Bewegung zwar international breit diskutiert worden, doch hat sie kaum Wirkung auf die Praxis der örtlichen Gemeinden in Deutschland gezeigt. Bearbeitet wird daher die Fragestellung, wie eine missionarisch orientierte Gemeinde in ihrem Sendungsauftrag Initiativen christlicher Sozialreformen umsetzen kann. Transformative und ganzheitliche Missionskonzepte haben bereits ein erweitertes Missionsverständnis hervorgebracht, welches die soziale Gerechtigkeit als missionarischen Auftrag mit einschließt. Die Frage stellt sich nun nach einem missionstheologischen Paradigma, welches praktisch in eine kultur- und gesellschaftsrelevante Tätigkeit einer missionalen Gemeinde umgesetzt werden kann, durch die sie zu einem Träger einer christlich geprägten Sozialreform wird.

Das Paradigma, das hierfür erarbeitet und missionstheologisch gedeutet wird, ist das der Mediation. Sie offenbart in ihrem Wesen zum einen den Konflikt als anthropologische Konstante und somit die Distanz zu Gott und zum anderen die Heilsabsicht Gottes, die sich im Missionsauftrag an die Gemeinde widerspiegelt. So stellt sich die Mediation als Kategorie der *missio dei* dar.

Die konkrete Umsetzung dieses Paradigmas in eine die Gesellschaft gestaltende Arbeit gelingt durch die Hinzuziehung des Arbeitsprinzips der Gemeinwesenarbeit aus der

Sozialarbeitswissenschaft. In Form einer mediativ-gemeinwesenorientierten Arbeit gibt sie einer missional ausgerichteten Gemeinde die Möglichkeit ihren Sendungsauftrag mit einem umfassenden Heilsverständnis umzusetzen. Dabei steht der unmittelbare Sozialraum der lokalen Kirchengemeinde im Fokus des Interesses, in dem geistliche, persönliche, soziale kulturelle und ökonomische transformative Prozesse eingeleitet werden können.

Bezugnehmend auf den Kontext der Bundesrepublik Deutschland erweist sich diese Art den Sendungsauftrag umzusetzen als hoffnungsträchtig, da die sozialen und ökonomischen Risiken in Zukunft weiter bestehen werden und ein nicht unerheblicher Teil der Bevölkerung bereits als sozial ausgegrenzt ist. Hier gibt insbesondere die Gemeinwesenökonomie Anhaltspunkte, wie eine mediativ-gemeinwesenorientierte missionale Gemeinde in ihrem Sozialraum den Heilswillen Gottes verkündigen kann.

Schlüsselbegriffe: ecclesia mediator, Gemeinwesenarbeit, Gemeinwesenökonomie, homo mediator, intermediäre Institution, Konflikt, Mediation, missio dei, Mittler, Ökonomie

## Statement by the candidate

Student number 3426-375-6

I declare that

Mission als Mediation: Vermittlung und soziale Transformation als Aufgabe der Kirche  
(Mission as Mediation: Mediation and social transformation as a task of christian church)

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'M. Schmidt', written over a horizontal line.

Signature

25.07.2011

\_\_\_\_\_  
Date

# Curriculum Vitae

## Personal Information

Name: Horst Sebastian  
Birthday: 30.04.1971  
Place of Birth: Whyalla (Australia)  
Nationality: German  
Family Status: Married, 2 children

## Education

1977 – 1981 Grundschole Lauterborn  
1981 - 1983 Edith Stein Gesamtschule  
1983 – 1990 Albert Schweitzer Gymnasium (Abitur)  
1993 - 1998 Theologische Hochschule Friedensau (Dipl. Theol)

## Professional Career

1998 - 2004 Youth Pastor at the Seventh Day Adventist Church in  
Hamburg (Grindelberg)  
since 2005 Pastor at the Seventh Day Adventist Church in  
Hamburg (Bergedorf/ Barmbek/ Internationale Gemeinde)

## Danksagung

Zuerst möchte ich meinem Promoter Prof. Dr. Johannes Reimer danken, der mit seinen Hinweisen und Ideen zur Umsetzung dieser Arbeit beigetragen hat und mir den missionstheologischen Raum der Theologie eröffnet hat.

Mein weiterer Dank gilt der Hansa-Vereinigung der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten, die mich in diesem Projekt gefördert hat. Insbesondere möchte ich den Vorsteher der Hansa-Vereinigung, Dr. Heinz-Ewald Gattmann, hervorheben, der mich in dieser Arbeit mit Rat und Tat begleitet hat.

Bei der Textkorrektur haben mir Nicola Berchtold, Miriam Heck, Katrin Molteni-Stephan und Nicole Tiesler große Hilfe geleistet, wofür ich ihnen danke.

Ich danke zum Schluss meiner Frau Urte Sebastian und meinen Kindern Kieron Levin und Laurin Josia für ihre fortwährende Unterstützung und ihre große Geduld bei der Entstehung dieser Arbeit.

Nicht zuletzt möchte ich meinen Eltern Gloria und Horst Sebastian sowie meinen Schwiegereltern Traute und Eckhard Kalkhorst danken, die durch ihre Anteilnahme diese Arbeit mit ermöglicht haben.



## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Anlass und Motivation der Untersuchung.....</b>	<b>1</b>
1.1	Stand der Forschung.....	5
1.2	Die in der Untersuchung angewandte Methode .....	8
1.3	Die für diese Untersuchung vorgenommene Eingrenzung .....	10
<b>2</b>	<b>Zur Theologie der Mediation.....</b>	<b>12</b>
2.1	Der Konflikt.....	13
2.1.1	Konflikttheorien im soziologischen Spiegel .....	16
2.1.1.1	Die klassischen Konflikttheorien – Karl Marx.....	17
2.1.1.2	Die klassischen Konflikttheorien – Georg Simmel .....	19
2.1.1.3	Gegenwärtige soziologische Diskurse zum Konflikt .....	20
2.1.2	Der Konflikt in der Sozialpsychologie .....	22
2.1.2.1	Eskalationsstufen nach Glasl .....	23
2.1.2.2	Interventionsansätze nach Glasl .....	27
2.1.3	Der Konflikt als biblisch-anthropologische Konstante .....	29
2.1.3.1	Der Konflikt in der Urgeschichte (Gen 1-11).....	30
2.1.3.2	Der Konfliktmensch Jesus .....	33
2.1.3.3	Konflikte der jungen Christenheit in der Apostelgeschichte .....	37
2.1.3.4	Resümee .....	40
2.1.4	Annahmen für eine Theologie der Mediation.....	41
2.2	Mediation.....	43
2.2.1	Begriffsklärung Mediation .....	45
2.2.2	Geschichtliche Entwicklung der Mediation.....	50
2.2.3	Gemeinwesenmediation / Community Mediator im deutschen Kontext.....	53
2.2.4	Transformative Mediation nach Bush und Folger .....	59
2.2.4.1	Conflict und Process .....	60
2.2.4.2	Empowerment und Recognition .....	61
2.2.4.3	Die Rolle des Mediators .....	63

2.2.4.4	Transformation und Moral.....	63
2.2.4.5	Transformative Mediation und ihre gesellschaftlichen Folgen .....	64
2.2.4.6	Die besondere Option der transformativen Mediation.....	65
2.2.5	Der Begriff des Konflikts im Kontext der deutschen Mediationsforschung .....	66
2.2.6	Werte der Mediation .....	67
2.2.6.1	Neutralität und Allparteilichkeit.....	67
2.2.6.2	Empathie .....	68
2.2.6.3	Wertschätzung und Anerkennung.....	69
2.2.6.4	Freiwilligkeit .....	69
2.2.6.5	Offenheit.....	70
2.2.6.6	Vertraulichkeit.....	70
2.2.7	Der Mediationsprozess .....	71
2.2.7.1	I. Phase: Einführung und Mediationskontrakt .....	71
2.2.7.2	II. Phase: Themensammlung.....	72
2.2.7.3	III. Phase: Interessen und Bedürfnisse – Konfliktbearbeitung – Optionenentwicklung .....	73
2.2.7.4	IV. Phase: Verhandeln – Entscheiden – Vereinbaren.....	74
2.2.7.5	V. Phase: Inkrafttreten der Vereinbarung .....	75
2.2.8	Das Selbstbild des Mediators .....	76
2.2.8.1	Philosophierer.....	76
2.2.8.2	Partisan.....	77
2.2.8.3	Mitmensch .....	77
2.2.8.4	Mittelsmensch.....	78
2.2.8.5	Unterscheider .....	79
2.2.8.6	Trialogiker.....	80
2.2.8.7	Vertrauter .....	81
2.2.8.8	Schweiger – Hörer – Frager .....	81
2.2.8.9	Macht-Mitspieler .....	82
2.2.8.10	Mitbürger .....	82
2.2.8.11	Demokrat.....	83
2.2.8.12	Menschenrechtler .....	84
2.2.8.13	Der homo mediator als Mensch .....	84
<b>2.3</b>	<b>Mediation als Konfliktvermittlung in der Bibel.....</b>	<b>85</b>
2.3.1	Mediative Konfliktvermittlung im Alten Testament .....	85
2.3.1.1	Der Mittler Mose .....	86
2.3.1.2	Die Richter .....	87

2.3.1.3	Der König .....	90
2.3.1.4	Der Priester.....	91
2.3.1.5	Die Propheten.....	91
2.3.1.6	Der Gottesknecht.....	93
2.3.1.7	Zusammenfassung .....	94
2.3.2	Mediation als Konfliktbewältigung im Neuen Testament .....	94
2.3.2.1	Hinweise auf den Mediationsprozess .....	95
2.3.2.2	Der Mittler im Neuen Testament.....	98
2.3.2.3	μεσίτης.....	99
2.3.2.4	Der Mittler Mose im Galaterbrief.....	101
2.3.2.5	Der Mensch Jesus Christus als Mittler im Ersten Timotheusbrief .....	102
2.3.2.6	Der Hohepriester und Bundesmittler im Hebräerbrief .....	106
2.3.2.7	Zusammenfassung: Mediator und Mittler .....	108
2.3.2.8	Jesus, ein homo mediator? .....	109
<b>2.4</b>	<b>Perspektiven einer Theologie der Mediation .....</b>	<b>112</b>
<b>3</b>	<b>Mediation als Kategorie einer missio dei.....</b>	<b>116</b>
<b>3.1</b>	<b>Die missio dei.....</b>	<b>117</b>
<b>3.2</b>	<b>Mediation und missio dei .....</b>	<b>125</b>
3.2.1	Mediation als Gottes Ruf zur Konvivenz.....	125
3.2.2	Mediation als Interaktion innerhalb der Daseinsbezüge .....	131
3.2.3	Gemeinde als mittelbares Handlungsorgan der Mediation .....	134
<b>3.3</b>	<b>Kirche als intermediäre Institution.....</b>	<b>138</b>
3.3.1	Kirche als intermediäre Institution nach Berger und Luckmann .....	139
3.3.2	Kirche als intermediäre Institution nach Huber .....	141
<b>3.4</b>	<b>Mediativ Mission betreiben.....</b>	<b>144</b>
<b>4</b>	<b>Christliche Gemeinwesenarbeit als Ausgangspunkt mediativen Handelns .....</b>	<b>147</b>

<b>4.1</b>	<b>Gemeinwesenarbeit als Disziplin der sozialen Arbeit in Deutschland .....</b>	<b>149</b>
4.1.1	Gemeinwesenarbeit als Teil des KJHG.....	152
4.1.2	Methoden der Gemeinwesenarbeit .....	154
4.1.2.1	Die radikaldemokratische Gemeinwesenarbeit .....	155
4.1.2.2	Die wohlfahrtsstaatliche Gemeinwesenarbeit .....	156
4.1.2.3	Die integrative Gemeinwesenarbeit .....	157
4.1.2.4	Die aggressive Gemeinwesenarbeit.....	159
4.1.2.5	Die katalytisch-aktivierende Gemeinwesenarbeit .....	160
4.1.2.6	Die integrative lebensweltliche Gemeinwesenarbeit als Netzwerk .....	162
4.1.2.7	Die Gemeinwesenarbeit in der Gegenwart: Von der Methode zum Arbeitsprinzip .....	163
4.1.2.8	Fazit - Gemeinwesenarbeit .....	173
4.1.3	Die christlichen Impulse der Gemeinwesenarbeit .....	175
4.1.3.1	Die Settlementbewegung .....	176
4.1.3.2	Saul D. Alinsky.....	178
4.1.3.3	Hertha Kraus .....	179
4.1.3.4	Das Burckhardthaus.....	181
4.1.3.5	Theologien .....	183
4.1.3.6	Fazit .....	185
<b>4.2</b>	<b>Leitstandards einer christlich-mediativen Gemeinwesenarbeit.....</b>	<b>186</b>
4.2.1	Eine biblische Betrachtung zum Gemeinwesen und zur Gemeinwesenarbeit .....	188
4.2.2	Das Selbstverständnis der Gemeinde als ein Akteur im Gemeinwesen.....	193
4.2.2.1	Die Gemeinde als intermediäre Institution in der Gemeinwesenarbeit.....	195
4.2.2.2	Der Konflikt als anthropologische Konstante .....	197
4.2.2.3	Der homo mediator .....	200
4.2.2.4	Mediation als Konfliktlösungsverfahren.....	209
4.2.2.5	Mediative Gemeinwesenarbeit als Verkündigung des Heilswillens Gottes und als Missionsauftrag.....	214
4.2.3	Christliche Trägerschaft und Leitstandards der Gemeinwesenarbeit .....	217
4.2.3.1	Übertragung der Leitstandards nach Lüttringhaus .....	217
4.2.3.2	Gabenökonomie .....	220
4.2.3.3	Resümee .....	222
<b>4.3</b>	<b>Die Kirchengemeinde als Träger einer mediativen gemeinwesenorientierten Arbeit im bürgerlichen Sozialraum – Fazit und Perspektiven .....</b>	<b>223</b>

<b>5</b>	<b>Die Praxis einer kirchlich getragenen mediativ-gemeinwesenorientierten Arbeit .....</b>	<b>228</b>
<b>5.1</b>	<b>Begründung der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland.....</b>	<b>229</b>
5.1.1	Das Ende der Arbeitsgesellschaft und die Krise der Arbeit.....	232
5.1.2	Der gesellschaftliche Wandel Deutschlands in der Soziologie.....	245
5.1.2.1	Die Erlebnisgesellschaft als neues Leitbild der deutschen Gesellschaft .....	245
5.1.2.2	Die Risikogesellschaft als neues Leitbild der deutschen Gesellschaft .....	247
5.1.2.3	Der Homo Oeconomicus als soziologisches Leitbild .....	249
5.1.3	Der politische Wandel Ende der 90er Jahre .....	252
5.1.3.1	Die Transformation der sozialdemokratischen Politikkonzeption: Der dritte Weg .....	252
5.1.3.2	Bürgerarbeit im ökonomischen Risikoregime .....	255
5.1.3.3	Die Wirkung des Hartz-Konzeptes der Kommission „Moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt“ (2002) .....	259
5.1.4	Gemeinwesen als Ort der Deprivation .....	265
5.1.5	Die Notwendigkeit der weiteren Entfaltung der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland.....	270
<b>5.2</b>	<b>Die sozioökonomische Bedeutung des Sabbats im Hinblick auf die entgrenzte Ökonomie .....</b>	<b>272</b>
5.2.1	Der Sabbat und seine ökonomische Bedeutung .....	273
5.2.2	Das Sabbatjahr und seine ökologische und soziale Bedeutung.....	274
5.2.3	Das Jubeljahr - die Befreiung des Lebens .....	276
5.2.4	Das Neue Testament und der Sabbat im Hinblick seiner ökonomischen Forderungen .....	276
5.2.5	Der Sabbat und seine Kritik an der historischen Praxis .....	278
5.2.6	Die missionale Dimension des Sabbats .....	282
<b>5.3</b>	<b>Die Gemeinwesenökonomie als Antwort auf den Wandel in der Bundesrepublik Deutschland und Ansatzpunkt einer mediativ-gemeinwesenorientierten Kirchenarbeit .....</b>	<b>283</b>
5.3.1	Die Gemeinwesenökonomie als Erweiterung der Gemeinwesenarbeit.....	284
5.3.2	Der mediativ-gemeinwesenorientierte Ansatz kirchlicher Arbeit im Hinblick auf die Gemeinwesenökonomie .....	291
<b>6</b>	<b>Ausblick – Mission als Mediation .....</b>	<b>298</b>
<b>7</b>	<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>310</b>

## Bibeltexte

Die Abkürzungen biblischer Bücher erfolgt nach den Loccumer Richtlinien für Abkürzungen biblischer Bücher. Wenn nicht anders vermerkt, folgen die Bibelzitate dem Text der revidierten Lutherbibel 1984.

## Zitate

Der Nachweis von Zitaten und Literatur erfolgt in der von der UNISA vorgeschriebenen Harvard-Methode nach:

Sauer, Christof 2004. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*. (GBFE-Studienbrief 5). 1. Auflage. Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V.

## Abkürzungsverzeichnis

Abs. - Absatz

AT – Altes Testament der Bibel

BA – Bundesagentur für Arbeit

BGB - Bundesgesetzbuch

BGBl - Bundesgesetzblatt

BRD - Bundesrepublik Deutschland

bsp. - beispielsweise

bzw. - beziehungsweise

CDU – Christdemokratische Partei Deutschlands

DDR – Deutsche Demokratische Republik

EKD – Evangelische Kirche in Deutschland

etc. – et cetara

EU – Europäische Union

EWNT – Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament

G8 – Gruppe der Acht (supranationale Vereinigung der sieben führenden Industrienationen und Russlands)

GWA - Gemeinwesenarbeit

GWM - Gemeinwesenmediation

KJHG – Kinder und Jugendhilfegesetz

OECD – Organisation for Economic Co-Operation and Development

PDS – Partei des demokratischen Sozialismus

PSA – Personal- Service- Agenturen

NATO – North Atlantic Treaty Organisation

NSDAP – Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei

NT – Neues Testament der Bibel

RGG – Religion in Geschichte und Gegenwart

SED – Sozialistische Einheitspartei Deutschlands

SGB – Sozialgesetzbuch

SPD – Sozialdemokratische Partei Deutschlands

s.o. – siehe oben

THAT – Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament

THWAT – Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament

THWNT – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament

u.a. – unter anderem

usw. – und so weiter

vgl. – vergleiche

WASG – Wahlalternative Arbeit & soziale Gerechtigkeit

z.B. – zum Beispiel



# 1 Anlass und Motivation der Untersuchung

Der katholische Missionstheologe Robert Schreier betont in seinem Buch „Abschied vom Gott der Europäer: Zur Entwicklung regionaler Theorien“ (1992a), dass gesellschaftlicher Wandel häufig Grund ist, eine regionalen Theologie zu entwickeln (:76). Das heißt der Kontext, in dem das Evangelium auf die Welt trifft, hat sich durch die veränderte Interaktionsweise der Akteure einer Gesellschaft, eine neue Erscheinungsform gegeben. Dieser neue Kontext hat, wie es die kontextuelle Theologie festgestellt hat auch eine Wirkung auf das Evangelium (:15) und ergibt in vielen Fällen eine regional geprägte Theologie.

In der Bundesrepublik Deutschland hat der bis in die Gegenwart reichende gesellschaftliche Wandel zu mannigfaltigen Formen von sozialer Verunsicherung, Exklusion und Desintegration geführt.<sup>1</sup> Sichtbar wird der Wandel in den sozialpolitischen Reformen, die unter dem politischen Stichwort der „Freiheit“, wie ihn die gegenwärtige Bundeskanzlerin Angela Merkel gebraucht (2005:1), vollzogen werden. Das Risiko „Leben“ wird in die Freiheit entlassen und „individualisiert“ (Beck/ Beck Gernsheim 1994:14)<sup>2</sup> und leidtragende dieses Wandels sind all diejenigen, die nicht die individuelle Ressourcen haben, sich gegen die riskanten Freiheiten abzusichern.

Die gesellschaftliche Frage, die sich daraus ergibt, lautet: Wie kann eine (Re)Integration von Menschen stattfinden, die unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen funktionslos geworden und von einer Alimentierung staatlicherseits abhängig sind?

Die Frage nach der Integration dieser wachsenden ausgegrenzten Bevölkerungsgruppe richtet sich an alle gesellschaftlichen Gruppen und ist daher auch eine Frage, die sich der

---

<sup>1</sup> Insbesondere hat die seit dem Jahr 2008 andauernde Weltwirtschaftskrise die Interaktionsweise der Akteure der deutschen Gesellschaft in ihren sozialen und ökonomischen Grundsätzen stark verunsichert. Der deutsche Sozialphilosoph Oskar Negt hat diese Verunsicherung fast prophetisch vorhergesehen als er feststellte: „Die Kapital- und Marktlogik ist allen menschlichen Eingriffen entzogen; sie ist härtere Materie als Beton, der irgendwann doch der Erosion zum Opfer fällt“ (2001:308).

<sup>2</sup> Die Soziologen Beck und Beck-Gernsheim betonen, dass die Individualisierung eine gesellschaftliche Dynamik ist, die nicht auf die freien Entscheidungen der Gesellschaft beruht, sondern dass der Mensch zur Individualisierung „verdammte“ (:14) ist. Es handelt sich dabei um einen Paradoxen Zwang, da er unter dem Begriff der Freiheit im Sinne einer Selbstgestaltung und Selbstinszenierung des Lebens geführt wird (:14).

Gemeinde Gottes stellt.<sup>3</sup> Es gehört zur meiner alltäglichen Erfahrung als Pastor, dass ich in der Begegnung mit Menschen in ihrem Sozialraum immer öfter auf Bürger treffen, die von der Arbeitslosigkeit betroffen sind oder das Risiko des Verlusts von Erwerbsarbeit tragen. Neben der seelsorgerlichen Tätigkeit, die sich der jeweiligen Lebenssituation, dem lebensgeschichtlichen Hintergrund und der Erfahrung der Arbeitslosigkeit als kritisches Lebensereignis widmet, beschäftige ich mich mit der Frage, ob Kirche, in ihrem missionarischen Sendungsauftrag mehr als nur seelsorgerliche Begleitung anbieten sollte, und ob sie auch zu einem Aktivposten einer Sozialreform bzw. sozialer Transformationsprozesse werden soll, die sich in ihrem Wesen dem christlichen Gebot der Nächstenliebe verpflichtet.

So blicke ich auch auf die Geschichte der Freikirche der Siebenten Tags Adventisten, der ich zugehörig bin, und beobachte, dass sie sich von Beginn an nicht nur der Verkündigung der „Drei-Engels-Botschaft“ (Offb 14,6-13) widmete, sondern stets um Gesellschaftsrelevanz bemüht und an gesellschaftsverändernden Prozessen wie Gesundheitsreformen, Sklavenbefreiung oder Wehrdienstbefreiung stark beteiligt war (Knight 1999:68-86). Dieses soziale Mandat scheint heute jedoch fast nur noch in den Institutionen dieser Freikirche zu leben<sup>4</sup> und kaum mehr in den Ortsgemeinden.<sup>5</sup> Dass diese Situation unbefriedigend und angesichts der Geschichte meiner Freikirche kaum zu erklären ist, liegt auf der Hand.<sup>6</sup> Trotzdem muss jetzt nach Wegen gesucht werden um „die Entwicklung einer evangeliumsgemäßen Grenzüberschreitungspraxis“ (Bünker 2002:16) voranzutreiben. Das heißt für die Adventgemeinde, dass sie insbesondere mit einer Neubesinnung auf ihr soziales

---

<sup>3</sup> Shriter macht deutlich, dass diese Fragestellung typisch für einen kontextuellen Ansatz Theologie zu betreiben ist (1992:15-36).

<sup>4</sup> Wobei an dieser Stelle das organisatorische Dilemma der Überinstitutionalisierung in der Adventgemeinde zum tragen kommt, in der Institutionen die Tendenz zum Selbstzweck haben und nicht mehr Botschafter der Mission Gottes sind (Knight 2004:170f).

<sup>5</sup> So berichtet der Adventistische Pressedienst (APD), dass in den USA nur sieben Prozent aller adventistischen Kirchengemeinden an kommunalen Projekten beteiligt sind oder sich für soziale Anliegen ihrer Nachbarschaft engagieren (2007:9). In Deutschland wird die Zahl entsprechend niedrig sein. An der unter dem Titel Valuegenesis geführten europaweiten Befragung Jugendlicher in Adventgemeinden ist deutlich geworden, dass nur ein Prozent der Jugendlichen sich in ihren Gemeinden an einem sozialen oder humanitären Projekt engagieren (Brunotte 2008:28). Das mangelnde Bewusstsein für die praktische Seite des Glaubens wird auch an der Stelle deutlich, wo der Glaube an die Öffentlichkeit tritt. Dazu konstatiert Spiegler: „Das starke Bekenntnis der Jugendlichen zu ihrem Gottglauben darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser primär im Privat- und Gemeindeleben angesiedelt ist“ (Spiegler 2008:33). Daraus lässt sich schließen, dass gesellschaftlich soziale Fragen sowohl in der Gegenwart und vermutlich auch in der Zukunft in der Glaubenspraxis der Mitglieder der Freikirche der Siebenten Tags Adventisten nur eine untergeordnete Rolle spielen wird.

<sup>6</sup> Anderen Kirchen geht es da ähnlich. Die Compassion Studie „Weltblick: Was Christen über Armut denken“ (Faix & Volke 2010) offenbart, dass dieses große soziale Thema kaum Anklang in den Ortsgemeinden findet und konkrete Hilfestellungen im Sinne von „mehr handeln als reden“ nicht existiert (:44). In diesem Zusammenhang haben 72% der Befragte geäußert, dass sie eigentlich mehr helfen sollten (:49). Es scheint also eine große Verunsicherung zu geben, wie gegenwärtig das soziale Mandat ausgeführt werden kann.

Mandat „die kirchliche kulturelle Entgrenzung der missionarischen Praxis zu gewährleisten“ (Bünker 2002:12) hat.

Trotzdem muss die Frage gestellt werden, ob überhaupt eine Notwendigkeit sozialen Handelns besteht. Ist der gesellschaftliche Wandel tatsächlich so negativ und folgenschwer, dass er zu einem neuen Kontext führt? Der Missiologe Hans Ulrich Reifler konstatiert im „Handbuch der Missiologie“ (2005) eine weltweit zunehmende Ungleichheit in den Lebensverhältnissen, jedoch meint er gleichzeitig, dass dieser Trend für die Bundesrepublik Deutschland nicht zutreffend sei (:36). Folgt man dieser Einschätzung, dann ergibt sich daraus eigentlich keine wirkliche Notwendigkeit einer kirchlichen Intervention in den gesellschaftlichen Korpus der Bundesrepublik Deutschland, da soziale Gerechtigkeit zu einem Gut dieser Gesellschaft geworden ist.

Diese Einschätzung halte ich jedoch für sehr fragwürdig. Die zum 1. Januar 2005 eingeführte Hartz IV Gesetzgebung (BGBI 1. 2003: 2954), die das Arbeitslosengeld und die Sozialhilfe in ein Arbeitslosengeld II umgewandelt hat, welches unterhalb der bisherigen Sozialhilfe liegt, hat zu einem massiven Sozialabbau geführt. Darüber hinaus ist überhaupt die Frage nach der sozialen Sicherung im Hinblick auf Krankheit und Alter ein ungelöstes sozialpolitisches Arbeitsfeld. Armut ist zu einem großen Thema in der Bundesrepublik Deutschland geworden.<sup>7</sup> Die OECD Schulleistungsstudie „Pisa 2000“ hat die mangelnde Förderung bei Schülern mit Migrationshintergrund offenbart (Artelt u.a. 2000) und zeigt damit auf, dass viele Migranten nicht an den Bildungsmöglichkeiten partizipieren. Hiermit wird die Chancengleichheit, die für das Recht auf eine gerechte Verteilung von Zugangs- und Lebenschance steht, in Frage gestellt. Dies ist nur ein kurzer Blick in einige sozialpolitische Hauptthemen in der Bundespolitik, die deutlich machen, dass für einen Teil der deutschen Bevölkerung eine zunehmende Ungleichheit an Lebensverhältnissen zu beobachten ist. Diese lassen sich noch weiter verfolgen, wenn man über die bundespolitischen Diskussionen hinaus sich auch der kommunalen Realitäten annimmt.<sup>8</sup> Damit kann man die Feststellung von Reifler in Bezug auf die soziale Lage der Bundesrepublik Deutschland als obsolet betrachten.

---

<sup>7</sup> Die Bundesregierung Deutschland ist sich dieses Themas sehr bewusst und hat seit dem Jahr 2001 drei „Armut und Reichtumsberichte“ unter dem Titel „Lebenslagen in Deutschland“ herausgegeben. (Bundesregierung Deutschland 2001; 2005; 2008).

<sup>8</sup> Beispielhaft möchte ich hierfür die Stadt Hamburg nennen, die zurzeit eine Elbphilharmonie baut und eine Stadtbahn plant. Demgegenüber steht ein Sparplan, der massive Einschnitte in den sozialen Bereichen vornimmt und u.a. den Eigenanteil der Eltern bei den Gebühren für Kindertagesstätten drastisch erhöht hat.

Dass der Einsatz für soziale Gerechtigkeit und die Suche nach Reforminitiativen gegenwärtig relevant ist, lässt sich in den unterschiedlichen Konflikteskalationen aufweisen, welche die gesellschaftliche Desintegration hervorgerufen hat. Beispielsweise sind hier die jährlich stattfindende Krawalle am 01. Mai in Berlin-Kreuzberg oder beim Schanzenfest in Hamburg zu erwähnen.<sup>9</sup> Desweiteren lassen sich auf viele Demonstrationen und Kundgebungen verweisen, die auf die prekäre soziale Lage vieler Menschen aufmerksam machen, die sich durch Reformen und Sparbeschlüsse verschärft haben. Eine Eskalation dieser Konfliktinteraktion ist zu erwarten, da die sozialen Exklusionsprozesse weiter voranschreiten werden. Diese in Deutschland eskalierende Konfliktinteraktion ist im ganzen europäischen Raum zu beobachten. Beispielsweise finden in aller Regelmäßigkeit gewalttätige Demonstrationen bei den Gipfelsitzungen der obersten Regierungschefs (wie der G8 Gipfel oder dem NATO Gipfel) statt. Mit diesen Protesten soll Widerstand gegen die entgrenzte, deregulierte und globalisierte Ökonomie, die zerstörerisch auf den Menschen und seine Umwelt wirkt, geleistet werden. Die Brisanz dieser Themen drückt die Notwendigkeit einer sozialen, ökonomischen und kulturellen Reform aus. Diese Umgestaltung kann meines Erachtens in einer bürgerlichen Gesellschaft wie in der Bundesrepublik Deutschland jedoch nur in einem mediativen Setting zwischen den Institutionen, ökonomischen Akteuren und Bürgern, die als Konfliktparteien zu betrachten sind, vollzogen werden. Eine dirigistisch allein auf staatliche Reglementierung eingeleitete Reform wird nur weiteren Widerstand hervorrufen.<sup>10</sup> So ist eine Vermittlungsarbeit nötig, die den Maßgaben eines aktivierenden Staates entspricht, welcher an der Beteiligung und Selbstbestimmung der Bürger an den gesellschaftlichen Prozessen interessiert ist.

Die vorliegende Arbeit wird sich dieser konfliktiven Auswirkungen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland annehmen und die konkrete Frage stellen, wie Kirchengemeinden Initiativen christlicher Sozialreform insbesondere im Hinblick auf die missionarische Dimension ihres Sendungsauftrages umsetzen können. Maßgebend ist bei dieser Frage nicht mehr der Versuch einer

---

<sup>9</sup> Diese gewalttätigen Auseinandersetzungen sind europaweit zu beobachten. Exemplarisch lassen sich die Banlieu-Krawalle in Frankreich im Herbst 2005 nennen. Ausgangspunkt für diese Jugendkrawalle ist die mangelnde Perspektive französischer Jugendlichen, insbesondere derer mit Migrationshintergrund, die in den Plattenbausiedlungen der französischen Vorstadt leben. Die sozialen Exklusionsprozesse sowie die Benachteiligungen bezüglich des Zugangs zu ökonomischen, sozialen und kulturellen Chancen haben bei den Jugendlichen zu Gewaltexzessen und Widerstand gegenüber der Staatsgewalt geführt.

<sup>10</sup> Dieser aktive Widerstand, der als Konfliktpartner eine dirigistische staatliche Institution gegen sich weiß, zeigt sich zurzeit im Bahn Milliardendeckungsprojekt „Stuttgart 21“, welches zu großen überparteilichen Protesten geführt hat. Dabei eskalierte am 30. September der Konflikt mit dem massiven Einsatz der Polizei gegenüber den friedlichen Demonstranten indem mit Schlagstöcken, Pfefferspray und Wasserwerfern gegen die Protestierenden vorgegangen wurde.

Verhältnisbestimmung zwischen dem Missionsauftrag und dem sozialem Mandat der Kirche, sondern unter welchem theologischen Paradigma und mit welchem Arbeitsprinzip eine Kirchengemeinde als eine missionarisch und sozial handelnde Akteurin in ihrem Sozialraum auftreten kann.

## 1.1 Stand der Forschung

Berneburg bemängelt, dass die Lausanner Verpflichtung (1974) in Bezug auf die Entwicklung einer missionarischen evangeliumsgemäßen Grenzüberschreitungspraxis, vor allem was soziale Themen betrifft, wichtige Fragen offen lässt (Berneburg 1997:93). Insbesondere stellt er die Frage, wie in dem Zusammenhang der missionarischen Praxis und der sozialen Aktion konkrete „Initiativen christlicher Sozialreform aussehen“ (:93f) sollen. Trotz dieser offen gebliebenen Fragen hat Reimer festgestellt, dass mit der Lausanner Verpflichtungserklärung die „Geburtsstunde der Evangelikalen für Soziale Gerechtigkeit“ (Reimer 2009a:209) stattgefunden hat und seitdem die Verhältnisbestimmung zwischen Mission und dem sozialen Mandat der evangelikalen Kirche zum Mittelpunkt einer großen Kontroverse in der evangelikalen Theologie geworden ist (:209ff).<sup>11</sup> Hardmeier, der die missionstheologische Auseinandersetzung der evangelikalen Kirchen insbesondere aus der Perspektive der „radikalen Evangelikalen“ um die Frage nach einem erweiterten Missionsverständnis,<sup>12</sup> das insbesondere soziale Fragen einschließt, dargestellt hat (2009:19-87), musste feststellen, dass trotz vieler Impulse die evangelikalen Kirchen in Europa bislang keine soziale Agenda entwickelt haben (:49). Sie haben sich resistent gegenüber transformativen Missionskonzepten<sup>13</sup> erwiesen und damit auch den Kontext, in dem ihre Missionstätigkeit geschehen soll, weitgehend ausgeblendet.<sup>14</sup> Mission bleibt ein Auftrag, der sich lediglich auf

---

<sup>11</sup> Zusammenfassungen zu dieser Thematik finden sich bei Berneburg (1997), Hardmeier (2009:19-49).

<sup>12</sup> Meier nennt diese Gruppe „linksevangelikale Theologen und Missiologen“ (2009:72). Es handelt sich dabei um „evangelikale Theologien und ethische Ansätze, die einerseits wertekonservativ sind [...] und andererseits die transformatorische Relevanz christlichen Glaubens im öffentlichen Leben unterstreichen“ (:72).

<sup>13</sup> Hardmeier versteht unter dem Terminus Transformation im missionswissenschaftlichen Kontext: „Transformation bedeutet, dass die Missionstätigkeit darauf abzielt, den einzelnen Menschen und die gesamte ihn umgebende Lebenswirklichkeit umzuwandeln und in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu bringen“ (2009:15). Vgl. dazu die acht Thesen zu Mission und Transformation bei Faix und Stängle (2009:20).

<sup>14</sup> Dass diese Art der Missionstheologie auch nicht unumstritten ist, wird bei Gäckle (2010:7-23) sichtbar. Gäckle kritisiert die, wie er empfindet, unscharfe Terminologie, die mit den Begriffen holistisch, inkarnatorisch, integral oder transformatorisch in der Missionstheologie eingehen (2010:6). Dabei wirft er dieser Form Theologie zu betreiben, den unangemessenen Gebrauch einer paradigmatischen Hermeneutik (:9-10), eine fehlende gelingende Zuordnung zwischen Wort und Tat (:10-15), eine nicht auf biblischem Fundament stehende

die Gewinnung von Gläubigen orientiert und sich im Ruf zum Glauben und der Unterweisung in die Jüngerschaft beschränkt. Trotz dieser gegenwärtigen Situation der evangelikalen Kirchen in Deutschland bleibt der Diskurs um einen erweiterten Missionsbegriff bestehen.<sup>15</sup> Hardmeier hat in diesem Zusammenhang ein ganzheitliches Missionsverständnis entworfen, das entsprechend dem transformativen Ansatz vom ganzheitlichen Heilsverständnis der Bibel ausgeht: „Heil ist persönlich, sozial und kosmisch und schließt die ganze Wirklichkeit mit ein“ (Hardmeier 2009:314).<sup>16</sup> Aus dieser Perspektive gehört zum ganzheitlichen Missionsverständnis der Einsatz für die soziale Gerechtigkeit, durch gesellschaftliches und politisches Engagement (:315).<sup>17</sup> In diesem Sinne beschreibt Meier transformatorische Theologie als eine zeitgemäße „weltliche Theologie, weil sie sich am *cutting edge* der Weltgeschichte bewegt“ (2009:94). Reimer unterstreicht das in seinem Werk „Die Welt umarmen: Theologische Grundlagen gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus“ (2009a), indem er deutlich macht, dass hinter der *missio dei* der Auftrag Gottes an die Gemeinde steckt, sozial- transformativ, ganzheitlich und lokal in der von Gott geliebten Welt verantwortlich zu handeln. Die Art und Weise, wie dies geschehen kann, ist seiner Ansicht nach mediativ: „So wie Jesus zu dem *homo mediator* geworden ist, soll die Gemeinde zu einer *ecclesia mediator* werden“ (2009a:158). Ekklesia ist somit im Auftrag Gottes Mittlerin des ganzheitlichen Heils, die sich ihres unmittelbaren kulturellen Kontextes, in der sie sich befindet, bewusst ist und sich entsprechend darauf sozial-transformativ ausrichtet und in ihrem Sozialraum lokal handelt (:149). So versteht Reimer Gemeindebau als ein öffentliches Ereignis, bei der Gemeinde in die Mitte des sozio-kulturellen Lebensraums des Menschen gehört (:147). Der

---

optimistische Eschatologie (:15-16) und generell die exegetische Überlastung ihrer Belegstellen (:16-23) vor. Dabei bewertet er als wesentliches und zentrales Grundproblem dieser Art und Weise Missionstheologie zu betreiben, die „drohende und bisweilen implizit vollzogene Vermischung der Soteriologie mit der Ethik“ (:22). Demgegenüber stehen die biblisch-theologischen Arbeiten, die sich gerade auch mit dem Problem einer biblischen Plausibilität für einen ganzheitlich- transformativen Ansatz auseinandersetzen (Brecht 2009:54-73; Faix & Weißborn 2009:113-128; Hardtmeier 2009; Reimer 2009a; Weißborn 2009:42-53; Wüch 2009:25-33)

<sup>15</sup> Das Ringen um diesen erweiterten Missionsterminus lässt sich bei Reifler (2010:25-34) nachvollziehen. In seiner Analyse über das ganzheitliche Missionsverständnis begründet er deutlich, dass die soziale Dimension des Missionsauftrages existiert, doch kann er nicht unterlassen eine Wertung der unterschiedlichen Dimensionen des Missionsauftrages zu geben (:34f). Dabei folgt er der dem Konsens von Grand Rapids 1982 „Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment“, der innerhalb der Mission der Evangelisation eine Primatstellung zubilligt (vgl. Brandl 2003:194-196).

<sup>16</sup> vgl. die anschauliche Ausführung über Heil als ganzheitlicher Anspruch der Herrschaft Gottes bei Faix und Weißborn (2009:116-120).

<sup>17</sup> Das ganzheitliche Missionsverständnis teilt auch Michael Herbst (2009:9-33). Herbst hat im Hinblick auf Johann Hinrich Wichern dessen ganzheitliche Mission dokumentiert (2009:15-22), welche Evangelisation und Diakonie zusammenfasst (:16). Auf die Gegenwart bezogen folgert er als Perspektive für eine missionarische Diakonie bzw. diakonische Mission, dass die Kirche ein „ganzheitliches Bild von Mission in Kirche und Diakonie“ (:29) benötigt. Daraus folgert er: „Die Integration von Evangelisation und die Diakonie und die Wiederentdeckung der diakonischen Dimension von missionarischen Gemeinden ist die Herausforderung schlechthin“ (:29). Ulrich Laepple (2009: 35-53) unterstreicht diesen Gedanken und stellt einer missionarischen Diakonie als Aufgabe, dass diakonische Arbeit missionarische Kompetenz braucht (:51).

missionstheologische Terminus den Reimer für diese missionarische Handlungsweise der Gemeinde benutzt ist „missional“ (:221).<sup>18</sup> Er charakterisiert diesen Begriff zum Ersten, dass die Gemeinde Gottes als Gottes Gesandte den Auftrag hat, seine Mission zu verwirklichen, und zum Zweiten, dass die Gemeinde ein besonderes Angebot für ihren bestimmten Kontext ist und zum Dritten, dass sie einen ganzheitlichen Auftrag hat (:221).<sup>19</sup> Dabei betont Reimer, dass sich die missionale Gemeinde an den Bedürfnissen der Welt orientiert (:221f).<sup>20</sup>

Deutlich wird hierbei, dass, ausgehend von der Kritik der „radikalen Evangelikalen“ in der evangelikalen Theologie eine theologische Begründung für ein ganzheitliches Missionsverständnis gelegt wurde, welche unter Rettung auch die Transformation in der Welt in das von Gott ursprünglich gedachte Bild (Reimer 2009a:140), versteht. Was bislang in der theologischen Forschung fehlt, ist eine Grundlagenarbeit für die praktische Ausführung sozialer Transformationsprozesse innerhalb des missionarischen Grundauftrages. Daher widmet sich diese Forschungsarbeit folgenden daraus resultierenden zwei Fragen:

---

<sup>18</sup> Über die Herkunft des missionstheologischen Begriffs „missional“ gibt Reimer Auskunft (2009:221). Hirsch und Frost sehen in der missionalen Kirche eine Begegnung liberaler und evangelikaler Standpunkte: „It is important to note that the emerging missional church combines the concern for community development normally characterized by the liberal churches and the desire for personal and community transformation normally characterized by the evangelical movement“ (2003:27). Bei der Übersetzung dieses Begriffes in die deutsche Sprache ist jedoch immer noch Unsicherheit zu spüren. Wenn Frost und Hirsch über die „missional church“ schreiben (2003:17ff), wird für diesen Begriff in der deutschen Übersetzung ihres Buches das Synonym „missionarisch“ gewählt (2009:41ff).

<sup>19</sup> Meier unterstützt die Haltung Reimers und betont: „Missionale Perspektive betrachtet den Gemeindebau nicht als letztes Ziel, sondern besteht in der Durchdringung des Weltlichen mit dem Heiligen. Sie lebt von der Prämisse, weltliche Bedürfnisse zu analysieren und ihnen auf eine inkarnatorische Weise zu begegnen“ (Meier 2009:94). Dass es sich bei dieser Perspektive nicht um eine utopische sozialromantische missionarische Vorstellung handelt, die von einer letztendlichen Weltverbesserung ausgeht, betont Meier indem er feststellt: „Gesellschaftstransformation bleibt trotz ihrer Orientierung am Reich Gottes fragmentarisch und unvollendet“ (:95).

<sup>20</sup> So konstituiert Reimer: „Die Welt setzt die Tagesordnung für die Gemeinde“ (2009a:221). Dass diese Art und Weise Mission zu betreiben innerhalb der evangelikalen Mission nicht unwidersprochen geblieben ist, zeigt die Diskussion um die sogenannte „emerging church“ Bewegung, die Verweltlichung der Kirche und Anbiederung an die Welt der sogenannten Linksevangelikalen vorwerfen („Wenn sich die Kirche der Welt anbietet“ *idea spektrum* 37/2008:10). Dagegen stehen aber auch positivere Anmerkungen bzw. ausgewogene Betrachtungsweisen (wie z.B. Machel 2004/2005:117-125; „Was der Pietismus von der Emerging Church lernen kann“ *idea spektrum* 41/2008:11; Herbst 2009:22f; Ebeling & Meier 2009). Zu bemerken ist jedoch auch, dass der Begriff „missional“ in Bezug auf die ekklesiologische Auswirkung weiter ausgelotet werden muss. Peyer benutzt hierbei den Begriff Kirche als „Kontrastgesellschaft“ (2009:131) und versteht darunter eine Alternative zur gottfeindlichen und lebenszerstörerischen Tendenzen in der Gesellschaft (:131). Ob diese von Lohfink 1982 eingeführte und besetzte Begrifflichkeit der „Kontrastgesellschaft Gottes“ (:181), mit der er die frühe christliche Gemeinde charakterisierte, die sich als „göttliche Kontrastgesellschaft zu einer korrupten heidnischen Gesellschaft“ (:186) verstand, welches in einer „gesellschaftlichen Verweigerung“ (:188) gipfelte, mit der Begrifflichkeit von Peyer in Bezug auf das Wesen einer gegenwärtigen missionalen Ekklesiologie mit ihrem positivem gesellschaftlichen Transformationswillen auf die in Verbindung bringen lässt ist jedoch sehr fraglich.

1. Wie kann das missionstheologische Paradigma der Mediation der Gemeinde Christi dabei helfen, gesellschaftliche Transformationsprozesse in einer konfliktiv besetzten Welt zu initiieren?
2. Welches Handwerkszeug steht ihr als soziale und lokale Akteurin in ihrem sozialen Raum zur Verfügung?

Die missionstheologische Kategorie, die hier neu in den missionstheologischen Diskurs entworfen und eingebracht werden soll, ist die der Mediation.<sup>21</sup> Sie steht als christliche Haltung, Lebensstil und Verfahrensweise dem konfliktiven Menschen in all seinen Lebensbezügen gegenüber. Ihre Aufgabe ist die (Konflikt-)Vermittlung und ihr Ziel und Wunsch ist Versöhnung und die Wiederherstellung des Heils im ganzheitlichen Sinne.<sup>22</sup> Die praktische Anwendung dieser Kategorie geschieht anhand des sozialarbeiterischen Arbeitsprinzips der Gemeinwesenarbeit, die innerhalb des konfliktiven Sozialraums der Bürger vermitteln will und Transformationen bewirken möchte. Der Friedensauer Missionswissenschaftler Winfried Noack hat die Gemeinwesenarbeit neu in das Handlungsfeld einer missionarischen Gemeinde eingeführt (1995:84-113; 1999a; 1999b).<sup>23</sup> Eine weitere Rezeption des Begriffes erfolgte durch die Missiontheologen Herbst (2007:120-123) und Reimer (2009a:241-269).

## 1.2 Die in der Untersuchung angewandte Methode

Um den Terminus Mediation in die Missionstheologie einzuführen, muss eine Begriffsklärung stattfinden um eine Kategorisierung dieses Terminus für die Missionstheologie zu ermöglichen (Kapitel 2). Dies erfolgt in drei Schritten.

1. Sozialwissenschaftliche Beschreibung des Forschungsfeldes Mediation
2. Biblisch-theologische Reflexion des sozialwissenschaftlichen Befunds

---

<sup>21</sup> Nützel sieht in diesem Bereich eine kirchlicherseits noch zu bewältigende Aufgabe, wenn sie schreibt das Kirche sich für Krisenprävention und Konfliktbearbeitung zu engagieren haben (2003:418).

<sup>22</sup> Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Berichte von der „Christian Community Development Conference 2010“, die unter dem Titel „Konflikt-Transformation und Versöhnung“ stand (Kröck 2010:115-116, 137-141; Großhauer 117-127; Beeken 128-137). Erstaunlicherweise taucht in keinem der Berichte der Fachbegriff Mediation als Konfliktlösungsverfahren auf.

<sup>23</sup> In dem ersten Artikel (1995: 84-113) wendet Noack die Handlungsweise der Gemeinwesenarbeit als missionarisches Aufgabenfeld auf die Sozialpathologien der Gesellschaft an, ohne das Wort Gemeinwesenarbeit zu nutzen. Ab 1999 benutzt er in seiner Fachliteratur diesen Terminus.



### 3. Theologische und missionstheologische Folgerungen

Dieser Vorgehensweise liegt ein Axiom zugrunde, nämlich dass der Konflikt, welcher immer Grundlage der Mediation ist, eine anthropologische Konstante ist. Er ist ubiquitär und Bestandteil jeder sozialen Beziehung. Daher ist zuerst eine sozialwissenschaftliche Untersuchung beider Begriffe (Konflikt und Mediation) notwendig, um mit diesem Befund biblisch-theologische Reflexionen und Folgerungen zu ermöglichen.

Anschließend folgt die Kategorisierung des Terminus Mediation in die missionstheologische Wissenschaft unter Bezugnahme der Kirchensoziologie (Kapitel 3). Das Paradigma, an dem die Kategorisierung sich misst, ist die missionstheologische Theorie der *missio dei*. Es handelt sich dabei um die grundlegende theologische Missionstheorie, die Mission zuerst einmal als ein Wesensmerkmal Gottes versteht. Daher ist zu eruieren, inwieweit sich Mediation als zu diesem Wesensmerkmal zugehörig bestimmen lässt. Darüber hinaus wird ein Blick in die Kirchensoziologie geworfen. Hier bietet die Akteurbeschreibung der „Kirche als intermediäre Institution“ einen Entwurf, in dem die Kategorisierung der Mediation innerhalb des Sendungsauftrages der Kirche einen soziologischen Rahmen findet.

Die Implementierung der Mediation als Mission in die Praxis der Kirchengemeinde braucht Rahmentheorie. Diese wird in Kapitel 4 in dem sozialarbeiterischen Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit beschrieben und anschließend auf die Einbindung in die Kategorie der Mediation als Mission untersucht. Die Untersuchung erfolgt wieder nach dem oben genannten Dreischritt (sozialwissenschaftliche Untersuchung – biblisch-theologische Reflexion – theologische Folgerungen).

Angewendet werden diese Ergebnisse in dem gegenwärtigen sozialpolitischen und kulturellen Kontext der Bundesrepublik Deutschland. Dabei steht das Ende der Arbeitsgesellschaft bzw. die Krise der Arbeit als ein Hauptkonflikt der hiesigen Gesellschaft im Fokus des Interesses. Nach dieser Darstellung folgen eine biblisch-theologische Kritik der gegenwärtigen ökonomischen Praxis sowie anschließend die Darstellung einer mediativ-gemeinwesenorientierten missionalen Gemeindepraxis (Kapitel 5). Die methodische Arbeitsweise folgt der in Kapitel 2 und 4.

Dieser methodische Dreischritt, der in dieser Arbeit praktiziert wird (sozialwissenschaftliche Untersuchung – biblisch theologische Reflexion – theologische Folgerungen), schließt an der Beobachtung Schreiters bezüglich der jüngsten Theologiegeschichte an, bei der er wahrgenommen hat, dass für viele Kirchen theologische Reflexion ohne die vorherigen Erschließung und Analyse des Kontextes undenkbar geworden ist (vgl. 1992a:18f).

Das abschließende Kapitel bewertet in einem Ausblick das Gesamtbild dieser wissenschaftlichen Arbeit und zeigt die Relevanz der Mediation als Kategorie der Missionstheologie (Kapitel 6).

Um dieses Ziel zu erreichen, werden folgende Quellen benutzt:

- Sozialwissenschaftliche (soziologisch, sozialpsychologisch, sozialgeschichtlich und auch kommunikationspsychologisch), sowie theologische wie auch biblisch-exegetische Literatur zum Thema Konflikt und Mediation
- Missionswissenschaftliche und kirchensoziologische Literatur zur Implementierung des Terminus Mediation in die Missiologie
- Sozialarbeitswissenschaftliche Literatur zum Thema Gemeinwesenarbeit
- Soziologische und empirische Studien zur Gegenwartsbeschreibung der Bundesrepublik Deutschland

### 1.3 Die für diese Untersuchung vorgenommene Eingrenzung

Drei Eingrenzungen sollen an dieser Stelle vorgenommen werden. Das Paradigma der vorliegenden missionswissenschaftlichen Untersuchung ist die Mediation. Dass mit der Mediation eine Relation zum Terminus „Versöhnung“ gegeben ist, liegt auf der Hand. Über den Begriff der Versöhnung ist in der Missionstheologie bereits ausführlich diskutiert worden.<sup>24</sup> Insbesondere ist dieser Terminus auch im Hinblick auf die „Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001 – 2010“ des „Ökumenischen Rates der Kirchen“ (ÖRK)

---

<sup>24</sup> Insbesondere Schreiter hat in seinen Arbeiten die Termini Mission mit Versöhnung/ Reconciliation zusammen geführt (1992b; 1996a; 1996b; 2005).

intensiv betrachtet worden.<sup>25</sup> Auffällig ist jedoch, dass die Handlungsweise der Konfliktvermittlung, die Friede und Versöhnung erst möglich macht, kaum reflektiert wurde. Schäfer stellt dazu treffend fest, dass die westliche Theologie versäumt hat:

„ ... nach der Bedeutung des christlichen Redens von der Versöhnung der Welt in Jesus Christus für die Lebensfragen einer in vielen konfliktbeladenen Kontexten der Welt lebenden und leidenden Menschheit zu fragen. [...] Es scheint, dass die (westliche) Theologie wenig Kontakt mit der Realität menschlichen Leidens und der Suche des Menschen nach Versöhnung hat, und es mag deshalb keine Überraschung sein, dass politische und soziale Diskurse zur Versöhnung – wie wir sie etwa im Bereich der Konfliktmediation finden – sich ihrerseits wenig auf theologische Ressourcen beziehen“ (Schäfer 2003:66f).

So soll an dieser Stelle die Untersuchung eingegrenzt werden auf eine missionale Vorgehensweise, die in der Mediation zu finden ist und in ihrer Wirkung friedensstiftend und versöhnend sein kann.

Die zweite Eingrenzung findet in der Kontextualisierung der Konfliktproblematik statt. Im Fokus des Interesses steht die Bundesrepublik Deutschland. Damit orientiert sich auch die Diskussion um das sozialarbeiterische Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit an ihrer Entwicklung im deutschsprachigen Raum. Ebenso wird die mediativ-gemeinwesenorientierte Praxis einer missionalen Gemeinde an einem gesellschaftlichen Hauptkonflikt in der Bundesrepublik Deutschland, der Krise der Arbeit bzw. dem Ende der Arbeitsgesellschaft, entworfen.

Die dritte Eingrenzung betrifft den missionstheologischen Diskurs. Ausgehend von der Frage, wie in dem Zusammenhang der missionarischen Praxis und der sozialen Aktion konkrete „Initiativen christlicher Sozialreform aussehen“ (Berneburg 1997:93f) sollen, findet hier keine weitere Diskussion und Wertung bezüglich der Relation zwischen sozialer Arbeit und Mission statt. Diese Arbeit definiert als Aufgabe von Mission, die in ihrem Handlungsradius auch die Initiierung von Sozialreformen mit einschließt, die ganzheitliche Transformation. Diese Transformation hat neben der gewichtigen geistlichen Dimension auch kulturelle, soziale, ökonomische und ökologische Dimensionen.

---

<sup>25</sup> Exemplarisch nenne ich dafür Enns (2001); Käßmann (2000) und Nützel (2003).

## 2 Zur Theologie der Mediation

Der Konflikt ist eine anthropologische Konstante und nach Bühring-Uhle „one of the fundamental conditions of the human existence and an inevitable and necessary fact of all social interaction“ (Bühring-Uhle 1996:218). Erst diese Grunderfahrung menschlichen Seins lässt die Notwendigkeit einer mediativen Handlungs- und Denkweise überhaupt zu.

Um eine Theologie der Mediation zu entwerfen, bedarf es somit als erstes, das Wesen des Konflikts als soziologische Kategorie, als sozialpsychologische Theorie und als biblisch-theologisches Faktum zu erfassen. Mediation folgt dem Konflikt. Deshalb kann eine Theologie der Mediation erst auf eine Reflexion über den Konflikt folgen.

Eine Theologie der Mediation folgt zum einen der gegenwärtigen Diskussion über die Mediation, die als Konfliktvermittlung verstanden wird, und zum anderen dem biblischen Denken über Mediation. Bei der Darstellung der gegenwärtigen Diskussion der Mediation stehen die *transformative Mediation*<sup>26</sup> nach Bush und Folger (2005), die *community mediation/ Gemeinwesenmediation* und das Konzept des *homo mediator* nach Duss-von Werdt (2005b) im besonderen Fokus des Interesses. Diese Konzepte der Mediation werden für die in den nachfolgenden Kapiteln kommenden missionstheologischen Überlegungen eine wichtige Rolle einnehmen. Bei der biblisch-theologischen Reflektion über Mediation wird zum einen die Person des Mittlers sowohl im Alten sowie Neuen Testament erörtert, als auch die mediativen Konfliktbewältigungsstrategien in beiden Testamenten. Bemerkenswert wird dabei sein, dass das Alte Testament kein Wort für Mittler kennt und dass es sich im Neuen Testament um einen selten vorkommenden Begriff handelt, der lediglich im Corpus Paulinum und im Hebräerbrief zu finden ist (Gal 3,19f; 1 Tim 2,5; Hebr 8,6; 9,15; 12,24). Die Vulgata übersetzt diesen Begriff im Neuen Testament durchgehend mit dem Wort *mediator*.

Vernachlässigen möchte ich jedoch die kirchengeschichtliche Wirkungsgeschichte dieses Begriffes, da er in der frühchristlichen Literatur kaum zu finden ist, was jedoch erst einmal nicht viel heißen mag.<sup>27</sup> Augustinus hebt ihn als erstes wieder hervor (1989:300f). Die

---

<sup>26</sup> Eine kleine Betrachtung dieser Art und Weise Mediation zu betreiben findet sich im Bericht über die „Christian Community Development Conference 2010“ bei Großhauer (2010:124f).

<sup>27</sup> Oepke meint dazu: „Schlüsse auf das Fehlen der Sache zu ziehen, wäre freilich ebenso verkehrt, wie im NT“ (Oepke 1990: 629).

katholische Theologie übernimmt den Begriff des Mediators und versteht ihn in dem Sinn, dass die Kirche mit ihren Organen die mittlerische Funktion Jesu einnimmt. Demgegenüber hat die reformatorische Theologie den alleinigen Mittlerdienst Jesu hervorgehoben, wie es zum Beispiel in dem 21. Artikel der Confessio Augustana steht, die Philipp Melanchton Kaiser Karl V. übergeben hat (Müller 1949).

In dieser Arbeit werden die gegenwärtigen Kategorien der Mediation als Konfliktvermittlung mit dem neutestamentlichen Bild des Mediators Jesus und den Beobachtungen über die biblische, mediative Konfliktvermittlungsstrategie in Korrelation gebracht. Aus diesen Ergebnissen erfolgt der Entwurf einer Theologie der Mediation, der sich seines Ursprungs, des Konflikts als anthropologischer Konstante, bewusst ist, sich der gegenwärtigen Mediationsdiskussion stellt, sich biblisch fundiert und sich am *homo mediator* Jesus Christus entwirft.

## 2.1 Der Konflikt

Der Konflikt (lat. *conflictio*: das Zusammenschlagen, das Zusammenstoßen, der Streit, der Konflikt; vgl. Pertsch 1991:244) lässt sich als ein Phänomen auffassen, das sich in drei Dimensionen entfaltet: „einer kognitiven (Wahrnehmung), einer emotionalen (Gefühl) und einer verhaltensbezogenen (Handlung)“ (Mayer 2007:20). Auch kann der Konflikt generell als ein menschliches Aufeinandertreffen beschrieben werden, das aufgrund der Unterschiedlichkeit der menschlichen Wesen entsteht. Dabei ist die Form der Konfliktführung so vielfältig wie deren Anlässe.

Konflikte sind allgegenwärtig, transhistorisch und eine anthropologische Konstante, sowie universell, kulturunabhängig und in ihrer sozialen Funktion ambivalent. Konflikte haben die menschliche Gegenwart immer begleitet, geformt und vorangetrieben. Diese Allgegenwart von Konflikten wurde erst im Laufe der Moderne zum Anlass und Thema von empirisch-theoretischen Überlegungen. Als Terminus zählt der Konflikt in den Gesellschaftswissenschaften zu dem am häufigsten verwendeten und unverzichtbaren Grundbegriffen (Bonacker/ Imbusch 2010:67).

Den Konflikt als anthropologisch gegebenes Axiom zu sehen, erspart nach Duss-von Werdt „die Illusion, Konflikte könnten immer vermieden werden oder sollten überhaupt nicht sein“ (1995b:20). Dass Konflikte eine Konstante menschlichen Lebens sind, zeigen nicht nur die Reflexion der Geschichte oder der Blick in die Mythen, sondern auch die eigene Erfahrung bzw. die eigene Biographie. Aber insbesondere im Mythos wird deutlich, dass der Konflikt ein strukturgebendes Grundmuster ist, welches Götter, Helden und erst recht auch der Mensch zu durchlaufen haben. Entsprechend folgert Duss-von Werdt, dass Recht, Religion und Moral ebenfalls von der selbstverständlichen Erfahrung ausgehen: „Mitmenschliches sei konfliktbesetzt“ (1995b:21). Und daraus folgert er auch die Existenz von Recht, Religion und Moral, weil diese einen Rahmen geben, wie bei einem Konflikt vorgegangen werden soll (:21).

Weber behandelt den Terminus Konflikt in seinem Aufsatz „Soziologische Grundbegriffe“ (1921) und versteht ihn ebenfalls als kulturanthropologische Konstante. Der Konflikt wird als unvermeidliches, der menschlichen Gesellschaft gegebenes Phänomen gesehen, das zugleich den wichtigsten Antrieb zur gesellschaftlichen Veränderung darstellt und, sofern er kontrolliert wird, zu wesentlichen kulturellen Leistungen führt (Weber 1968:279-340). Das unvermeidliche Phänomen Konflikt muss demnach kontrolliert werden, und so braucht es, wie oben von Duss-von Werdt beschrieben, Religion und Moral, um Kultur zu schaffen, sonst zeigt sich das destruktive und kulturvernichtende Wesen des Konflikts.<sup>28</sup>

Bei der Frage nach dem Ursprung der Konflikte bieten die so genannten Konflikttheorien Modelle, um diesen zu erklären. So ist der Soziologe Giesen der Ansicht, dass, wenn man Konflikte als wechselseitige strategische Beziehung zwischen Akteuren versteht, die Unvermeidlichkeit des Konflikts durch Vergesellschaftung entsteht, welche „zwischen der sozialen Unterdetermination des Handelns in der Anarchie und der sozialen Überdetermination des Handelns in einer perfekten sozialen Ordnung“ (Giesen 1993:93) liegt. Diese Unvermeidlichkeit von Konflikten zwischen der moralischen Utopie vollkommener Geordnetheit und der chaotischen Gewalttätigkeit des Naturzustandes zählt zu den

---

<sup>28</sup> Diese Betrachtungsweise von Konflikt bezeichnen Bonacker und Imbusch als „integrativ“ (2010:76). Er wird hierbei positiv bewertet, weil in ihm eine positive sozialisatorische bzw. systemintegrative Funktion zugebilligt wird. Daneben unterscheiden beide Autoren 3 weitere Funktionseinschätzungen des Konfliktes in den Gesellschaftswissenschaften. Zum ersten Konflikt als „vollständig pathologische Erscheinung“ (:76), die die Funktion eines Konfliktes ausschließlich negativ bewerten und dementsprechend muss der Konflikt auch bekämpft werden. Zum zweiten Konflikt als „dysfunktionale Erscheinung“ (:76), der eine störende Abweichung von einem Idealzustand darstellt, und zum dritten der Konflikt als (Förderer des sozialen Wandels (:77). Hier werden dem Konflikt gänzlich positive Funktionen zugebilligt und als Auslöser und Förderer des sozialen Wandels beschrieben.

paradigmatischen Annahmen seiner Konflikttheorie. Soziale Konflikte, die Giesen als soziale Beziehungen und Prozesse versteht, „in denen zwei oder mehrere Individuen oder Gruppen mit gegensätzlichen Interessen an bestimmten Problemlösungen voneinander unterschieden werden können“ (:92), bilden den „Normalfall gesellschaftlicher Prozesse und geschichtlicher Entwicklung“ (:93). Ihre Allgegenwart steht in engem Zusammenhang mit der Universalität sozialer Ungleichheit, der elementaren Tatsache von Knappheit und der Ausschließung möglicher Alternativen. Konflikte können zwar die Form sozialer Ungleichheit, die Arten der Verteilung von Knappheit, den Inhalt von Normen und die Gestalt der Wertverpflichtung ändern, aber an der Gegebenheit dieser Probleme für alle Gesellschaften ändert sich nichts.

Konflikte können noch breiter definiert werden. Folgt man Hartfiel (1972:347), so steht der Konflikt als anthropologische Konstante, als allgemeine Erfahrung für Auseinandersetzungen, Spannungen, Gegnerschaften, Gegensätzlichkeiten, Streitereien und Kämpfe verschiedenster Intensität und Gewaltsamkeit zwischen einzelnen Personen, Personen und Gruppen oder Gruppen, Organisationen, Verbänden, Gesellschaften, Staaten; unter anderem über Werte, Lebensziele, Status-, Macht- und Verteilungsverhältnisse knapper Güter. Und in diesem Sinne formuliert auch Bühring-Uhle sehr allgemein:

„Conflict might be defined as a situation where interests of two or more persons are opposed in a manner that makes it impossible for all of the respective interests to be fully satisfied“ (Bühring-Uhle 1996:218).

Diese sehr allgemeine Definition von Bühring-Uhle, die sowohl Inkonsistenzen zwischen sozialen Strukturen oder Institutionen mit einbezieht, als auch intrapsychische Spannungen, Krisentendenzen oder semantische Missverständnisse und Widersprüche zwischen symbolischen Äußerungen, macht in Bezug auf Giesen die Frage nach der Begrenzung des Terminus „Konflikt“ deutlich.<sup>29</sup>

Bei Giesen, der für eine Begrenzung des Konfliktterminus steht, wird deutlich, dass die Reflexion über Wesen und Herkunft des Konflikts immer unter dem Postulat eines sozialtheoretischen Modells steht: in diesem Fall dem der Annahme sozialer Ungleichheit, die durch Knappheit hervorgerufen wird und von daher Hauptkonflikt menschlichen Zusammenseins ist. Verknüpft ist dies mit der Darwinschen Evolutionstheorie.

---

<sup>29</sup> Imbusch macht deutlich, dass weit gefasste Konfliktbegriffe aufgrund ihrer Universalität und Ubiquität tendenziell niemals gelöst werden können (2010:150): „Dagegen implizieren enge Konfliktbegriffe durchaus Lösungsmöglichkeiten, die über eine normative Konfliktregelung hinausgehen“ (:150).

Diese, in der wissenschaftlichen Theorie folgenreich und bis in die Gegenwart umstrittene Form konflikttheoretischen Denkens, basiert auf der Idee Darwins, dass die Entstehung der verschiedenen Arten aus natürlichen Auswahlprozessen zu erklären ist, in denen sich die am besten an die Umwelt Angepassten in der Konkurrenz um knappe Ressourcen durchsetzen (Darwin 1986). Diese Erklärung ermöglichte die Plausibilität einer natürlichen Entwicklung, ohne auf die christliche Vorstellung von Schöpfungsakt und Heilsgeschichte zurückgreifen zu müssen, und sie bereitete auch den Boden für eine Betrachtung sozialer Prozesse, die Konkurrenz und Konflikt um knappe Güter zum Ausgangspunkt nimmt und geschichtlichen Wandel und Fortschritt auf die Wirksamkeit von Konkurrenz und Konflikt zurückführt. Besondere Plausibilität erhielt dabei die Anwendung des Prinzips vom „survival of the fittest“ oder der „natural selection“ auf Geschichte und Gesellschaft im ausgehenden 19. Jahrhundert durch den Aufstieg naturwissenschaftlichen Denkens einerseits und der Konkurrenz und Marktorientierung der bürgerlichen Gesellschaft andererseits. In der Debatte über Konflikte ist es nach wie vor umstritten, ob und inwieweit Konflikte als sozial disfunktional, das heißt als fortschrittshehmende Störung und für das individuelle und gesellschaftliche Leben als abträgliche Antagonismen zu betrachten sind. Demgegenüber unterstützt die Darwinsche Sozialtheorie die These, Konflikte seien unabdingbarer Motor und Stimulanz des sozialen Wandels, also der dynamischen Modernität und zeitgemäßen Strukturierung der Gesellschaft, sowie der wettbewerbsmäßigen Förderung zukunftssträchtiger sozialer Kräfte (Hartfiel 1972:349).

Deutlich wird nun hierbei, dass Darwin den Konflikt nicht allein als anthropologische Konstante betrachtet, sondern sie im Naturzusammenhang eingebunden sieht und der Konflikt Merkmal des allgemeinen Lebens ist. Das Axiom der anthropologischen Konstante soll in dieser Arbeit nicht auf die Natur ausgeweitet werden, jedoch wird aus dem konflikttheoretischen Diskurs deutlich, dass die Grundannahme, der Konflikt sei eine anthropologische Konstante, weitgehend geteilt wird.

### 2.1.1 Konflikttheorien im soziologischen Spiegel

Die soziologische Reflexion von Konflikten begann mit Arbeiten von Marx und Simmel in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Beide stehen für zwei fundamental gegensätzliche



Konflikttheorien, die im Folgenden dargestellt werden. Anschließend erfolgt ein kurzer Ausblick auf die gegenwärtigen soziologischen Betrachtungen von Konflikten.

#### 2.1.1.1 Die klassischen Konflikttheorien – Karl Marx

In der klassischen Gesellschaftstheorie des 19. Jahrhunderts ist es vor allem das Werk von Karl Marx (1818–1883), der mit den Begriffen des Klassenkampfes (Marx & Engels 1847/48:462) und des gesellschaftlichen Widerspruchs (:471) die Basis für die konflikttheoretische Tradition in der Gesellschaftstheorie schuf. Dabei hat die Evolutionstheorie Darwins mit ihrem Modell von natürlichen Prozessen, die durch Widersprüche, Unverträglichkeiten oder Konkurrenz angetrieben werden, einen besonderen Einfluss auf die marxische Theorie genommen. Das Besondere ist jedoch, dass Karl Marx diese Erkenntnisse in umfassender Weise auf die Beziehung zwischen gesellschaftlichen Gruppen angewandt hat.

Im „Manifest zur kommunistischen Partei“ (1847/48:459-493) erläutern Marx und Engels, dass sich mit der Entwicklung der Arbeitsteilung und des Eigentums unterschiedliche Klassen innerhalb einer Gesellschaft heraus gebildet haben (:462-474). Das Besondere dieser Klassen ist, dass sie auf Ungleichheit beruhen, die sich zum einen auf ihre unterschiedliche Stellung im Produktionsprozess, und zum anderen auf den Besitz oder Nichtbesitz an Produktionsmitteln wie Rohstoffen, Maschinen oder Land beziehen. Diese Ungleichheit wird zum Anlass unterschiedlicher und antagonistischer Interessen an dem Erhalt oder der Veränderung bestehender Herrschafts- und Eigentumsformen genommen. Diese antagonistischen Interessen können und werden sich, nach Marx, in Kämpfen zwischen der Klasse der Herrschenden und Besitzenden und der Klasse der Produzierenden, die von Herrschaft und Besitz ausgeschlossen sind, äußern. Diese Klassenkämpfe, die auf der Knappheit von Ressourcen und der durch Herrschaft gefestigten Ungleichheit zwischen gesellschaftlichen Klassen gegründet sind, lassen sich zwar verschieben und durch neue Fronten ersetzen, bleiben aber im Rahmen von Klassengesellschaften grundsätzlich unlösbar. Erst die Aufhebung aller Klassengegensätze in einer künftigen Gesellschaft ohne Privateigentum an Produktionsmitteln, ohne Herrschaft und gesellschaftliche Arbeitsteilung wird auch die Dynamik individueller Interessen und sozialer Konflikte still stellen (:474f). Im Mittelpunkt dieser Theorie der Klassenkonflikte, die Marx anhand von Analysen der liberal-

kapitalistischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts entwickelte und vor allem auf die Interessenkonflikte zwischen Lohnarbeitern und Kapitalisten bezog, stehen die Bedingungen und Ursachen von Konflikten, nicht die spezifischen Formen der Konflikte selbst. In diesem Sinne beschreibt Karl Marx, dass die Erfahrung „entfremdeter Arbeit“ (Marx 1844:510ff) ein geschichtliches Kontinuum ist:

„Die entfremdete Arbeit macht also:

3. das Gattungswesen des Menschen, sowohl die Natur als sein geistiges Gattungsvermögen, zu einem ihm fremden Wesen, zum Mittel seiner individuellen Existenz. Sie entfremdet dem Menschen seinen eignen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein menschliches Wesen.

4. Eine unmittelbare Konsequenz davon, daß der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von dem Menschen. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der andre Mensch gegenüber. Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum andren Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des andren Menschen“ (:517f).

Nach Marx ist Arbeit also eine „sich selbst entfremdete Tätigkeit“ (1844, 542f), die, so erklärt Stapelfeldt, „strukturiert ist dadurch, dass dem Menschen andere Menschen, die äußere Natur und die eigene Natur als fremde Mächte erscheinen“ (1998a:178).

Damit verändert sich das Verhältnis von Gesellschaft und Konflikt auf eine grundlegende Weise. Konflikte gelten nicht länger als Prozesse, die extern gesellschaftlicher Strukturen entstehen und auf ihre Zerstörung hinwirken, sondern sie sind das Ergebnis der Gesellschaft und nur in ihrem Rahmen zu erklären. Die Betrachtung, dass der Konflikt ein Prozess ist, der sich zwischen Individuen im mikrosozialen Raum abspielt, zieht Marx nicht in Betracht. Konflikte, oder wie Marx sie präzisiert, Klassenkonflikte, sind immer Konflikte zwischen gesellschaftlichen Kollektiven: der Klasse der Herrschenden und der Klasse der Beherrschten.

Mit dieser Erkenntnis positioniert Karl Marx den Kommunismus als Verwirklichung der Utopien der Menschheitsgeschichte, die den Konflikt als Grundproblem menschlicher Existenz auflöst und damit das oben gesetzte Axiom des Konflikts als anthropologische Konstante in Frage stellt. Marx schreibt so in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahr 1844“ hoffnungsvoll:

„Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung“ (1844:536).

### 2.1.1.2 Die klassischen Konflikttheorien – Georg Simmel

Das besondere Verdienst von Georg Simmel (1858-1918) ist, dass er in seinem Aufsatz „Der Streit“ (1908:186-255) die formalen Merkmale der Konfliktbeziehung, ungeachtet der jeweiligen Konflikthanlässe und Konfliktziele zum Gegenstand seiner Beobachtung gemacht hat und damit auf etwas hinweist, worauf Karl Marx, der die Konflikthanlässe fokussierte, keine große Aufmerksamkeit verwandt hat. Es geht Simmel also nicht um die konkreten Inhalte zwischenmenschlicher Beziehungen und Konflikte, sondern er interessiert sich für die Art und Weise, das „wie“, also die Form, in welcher sich Konflikte vollziehen (Stark 2002:83).

Simmel betrieb Soziologie nicht in historisch-praktischer Intention wie Marx, sondern um aus einer Distanz des Beobachters und in objektiv-wissenschaftlicher Absicht die allgemeinen Merkmale sozialer Prozesse und Beziehungen zu beschreiben. Konflikte waren bei Simmel nicht bloß unausweichliches Ergebnis gesellschaftlicher Strukturen oder notwendiger Motor der Geschichte, sondern zentraler Bestandteil des sozialen Prozesses selbst und eigenständiger Gegenstand soziologischer Analyse (Simmel 1908:186f). Die soziale Wirklichkeit wird, nach Simmel, von dem Nebeneinander assoziativer Prozesse, welche auf Gemeinschaftsbildung, Integration und Systembildung hinzielen, und dissoziativer Prozesse, die eine antagonistische Natur haben und sich in Konflikt und Aufspaltung sozialer Einheiten zeigen, geformt, oder wie Simmel es ausdrückt: „so braucht jede Gesellschaft irgendein quantitatives Verhältnis von Harmonie und Disharmonie, Assoziation und Konkurrenz, Gunst und Missgunst, um zu einer bestimmten Gestaltung zu gelangen“ (:187). Da somit beide gegensätzliche Prozesse gleichermaßen notwendig für den Bestand sozialer

Systeme sind, können Konflikte nicht länger als auf die Klassengesellschaft, wie Marx es bestimmte, begrenzte und grundsätzlich überwindbare Erscheinungen sozialen Lebens betrachtet werden, sondern müssen als fundamentale und universelle Formen der sozialen Beziehung gelten (:187f). Die Universalität der Konflikte führt Simmel weniger auf die Allgegenwart von Knappheitsproblemen, als vielmehr auf einen anthropologischen-universalen Aggressions- oder Feindseligkeitstrieb zurück (:197f). Auch die enge Verbindung zwischen Herrschaft und sozialer Ungleichheit einerseits und gesellschaftlichen Konflikten andererseits, die die Arbeiten von Marx beherrscht, rückt in Simmels Konflikttheorie an den Rand. Seine Perspektive ist individualistisch: nicht Klassen- oder Herrschaftskonflikte, die die ganze Gesellschaft spalten, sondern die Konfliktbeziehungen zwischen Personen stehen im Mittelpunkt seiner Arbeit (:187). Die Art und Weise der Konfliktaustragung fasst Stark im Sinne Simmels folgendermaßen zusammen:

„Sie können dies auf einer unpersönlich-gesellschaftlichen Ebene durch die Dialektik von Konkurrenz und Kompromiß, aber auch auf einer persönlich motivierten Ebene durch die Dialektik von Kampf und Versöhnung“ (Stark 2002:95).

Simmel betont in seiner Konflikttheorie die „Positivität des Kampfes“ (Simmel 1908:186) und macht damit deutlich, dass Konflikte keine Ausnahmen oder Erscheinungsformen sind, welche die Ordnung der Gesellschaft in Gefahr bringen. Konflikte sind Vergesellschaftungsformen, die sowohl destruktive als auch konstruktive Auswirkungen haben (Stark 2002:85). Dabei gilt, dass Konflikte Menschen vergesellschaften und verbinden, ebenso wie sie Menschen trennen.

Simmel hat mit der Darlegung seiner Konflikttheorie und seiner Betonung der positiven Beiträge von Konflikten, die zur Strukturierung sozialer Prozesse führen, sowie durch sein Interesse an den formalen Eigenschaften des Konfliktprozesses, bis heute nachhaltigen Einfluss auf die konflikttheoretischen Diskussionen.

### 2.1.1.3 Gegenwärtige soziologische Diskurse zum Konflikt

Die Konflikttheorien von Marx und Simmel stellen die anfängliche Polarität der Diskussion um den Konfliktbegriff dar, die Mitte des 19. Jahrhunderts ihren Lauf nahm. In der weitergehenden Forschung werden ganze Konfliktfelder (Arbeit, Herrschaft, Familie, Krieg,

Befreiungsbewegungen u.a.) beschrieben, jedoch ist die Perspektive nicht mehr allein eine soziologische, sondern der Konflikt ist ein Thema vieler Wissenschaften „von Mathematik über Psychologie und Verhaltenswissenschaften bis zur Politik- und Militärwissenschaft“ (Balla 2002:283) geworden. So wird der Konflikt heute in der Soziologie zum einen aus der Perspektive globaler politischer, ideologischer oder militärischer Konflikte betrachtet (Aron 1964), oder zum anderen als ein durch Menschen ausgelöster Prozess, wie es z.B. die Spieltheorie von Bühl (1972; 1976) beschreibt. Ausgehend von den Entwicklungen um die soziologische Kategorie des Terminus Konflikt hat Dahrendorf (1974:261) schließlich Soziologie überhaupt als Konflikttheorie charakterisiert und damit die Gesellschaft in sich als konfliktiv bestimmt. Ziel kann nach Dahrendorf (1972:41-46) nicht die Aufhebung der Konflikte sein, sondern das Gewinnen von Verlaufsregelungen, die eine positive Entwicklung befördern.

Ausgehend von diesem Ansatz Dahrendorfs werden heute sowohl im Bereich der Konflikttheorien, als auch in Bezug auf Lösungs- und Begrenzungstheorien der multipolare und multidimensionale Charakter jedes Konfliktes herausgestellt sowie die jeweils unterschiedliche Einbettung von Konflikten in die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen betrachtet. Zugleich werden die unterschiedlichen Weisen der Konfliktaustragung und der Konflikttransformation in produktiven gesellschaftlichen Prozessen untersucht. Daraus ergibt sich, dass mit der Beendigung der bipolaren Sichtweise des Konfliktes und der Ersetzung durch eine multipolare Sichtweise das marxistische bipolare Klassenkampfschema, das bis heute noch teilweise sozialpolitisch verfolgt wird,<sup>30</sup> nur noch einen historischen Wert hat. Dieser abstrakte Versuch der Vergesellschaftung kann der komplexen Wirklichkeit nicht mehr gerecht werden. Was jedoch weiterhin in der Sozialwissenschaft fehlt, ist ein umfassende Theorie sozialer Konflikte (Imbusch 2010:173). Auch wenn den konflikttheoretischen Ansätzen größere Aufmerksamkeit zuteil wurde, erkennt Imbusch weiterhin Defizite in der wissenschaftlich-theoretischen Beschäftigung (:173f).

Demgegenüber beobachtet Hühnermann (1993:18-31) bezüglich der jüngeren hochkomplexen Konflikttheorien zwei anthropologische Grundannahmen. Die erste nennt er die „unbedingte Würde des Menschen, verbunden mit der grundsätzlichen Zusammengehörigkeit des Menschen“, denen „die Betonung der Endlichkeit und

---

<sup>30</sup> Deutlich wird das an den politischen Forderungen der Linkspartei, die sich programmatisch in ihrer Kritik auf den Kapitalismus als Urheber der Missstände fast allein fixiert (Programmatische Eckpunkte – Programmatisches Gründungsdokument der Partei DIE LINKE 2007).

Geschichtlichkeit sowohl in Bezug auf das Erkennen als auch auf das Handeln des Menschen“ (:20f) gegenübersteht. Für den Bereich des Konfliktes bedeutet dies:

„Damit wird das Feld menschlichen Miteinanderseins durch ein Ensemble endlicher gegenläufiger Machtfaktoren bestimmt. Von dort her ergibt sich eine generelle Konfliktivität und das Faktum, daß Konflikte grundsätzlich als endliche und begrenzte angesehen werden. Es resultiert daraus die Präsumption der möglichen Legitimität von Konflikten ebenso wie ihre faktische Allgegenwart. Konfliktfreie Zonen gibt es in der Gesellschaft nicht, Konflikte können höchstens unterdrückt und damit in die Latenz verwiesen sein“ (:21).

Der zweite anthropologische Grundsatz, der insbesondere für die Theologie der Mediation einen besonderen Hinweis gibt, „ergibt sich aus der vorausgesetzten, durch Transzendenz und transzendente Gemeinsamkeit wie geschichtliche Endlichkeit charakterisierten Anthropologie“ (:21):

„Alle Versuche direkter Konfliktlösung sind von vornherein zum Scheitern verurteilt, da Vermittlung von zwei endlichen Sachverhalten immer nur über ein drittes Moment, das des eingeführten Neuen, gelingen kann“ (:21).

Dieses, von Hühnermann unbestimmte dritte Moment, wird im Kapitel 2.4 auf den Menschen und Christus Jesus angewandt, der im immanenten und transzendenten Gefüge des Konflikts gelingend vermitteln kann.

### 2.1.2 Der Konflikt in der Sozialpsychologie

Die in der sozialpsychologischen Literatur vielfach zitierte grundlegende Konfliktdefinition formuliert, dass ein sozialer Konflikt dann vorliegt, wenn eine Partei Verhaltenstendenzen verfolgt, die mit den Verhaltenstendenzen einer anderen Partei nicht zu vereinbaren sind oder mindestens für eine Partei nicht vereinbar zu sein scheinen (Deutsch 1976:18). Der Begriff des Verhaltens ist hierbei so weit gefasst, dass im Sinne der Definition jegliche Unvereinbarkeiten wie Wünsche, Interessen, Ansprüche, Sympathieempfindungen, Meinungen über Personen und Sachverhalte ebenso wie Wertvorstellungen und moralische Normen von Personen in die Bestandsliste der Unvereinbarkeiten hineinpassen.

Im Kontext der deutschen Mediationsforschung wird, wenn es um die Definition des Begriffs Konflikt geht, in der Regel die sozialpsychologische Definition Glasls rezipiert.<sup>31</sup> Sie lautet:

„Sozialer Konflikt ist eine Interaktion

- zwischen Aktoren (Individuen, Gruppen, Organisationen usw.),
- wobei wenigstens ein Akteur
- Unvereinbarkeit im Denken/ Vorstellen/ Wahrnehmen und/ oder Fühlen und/ oder Wollen
- mit dem anderen Akteur (anderen Akteuren) in der Art erlebt,
- dass im Realisieren eine Beeinträchtigung
- durch einen anderen Akteur (die anderen Akteuren) erfolge“ (Glasl 1999:14f).

Diese Definition macht deutlich, dass Konflikte als „Wechselwirkungsgeschäft mit mindestens zwei Beteiligten“ (Schulz von Thun 1981:83) zu verstehen sind. Dabei stehen folgende drei kommunikationspsychologische Elemente im Vordergrund:

- „- Es gibt ein Wollens- oder Handlungskontinuum zwischen den Beteiligten. Sie planen und handeln nicht unabhängig voneinander.
- Zwischen den Beteiligten stellen sich während der Interaktion Unvereinbarkeiten im Denken, Wahrnehmen, Fühlen oder Wollen heraus.
- Wenigstens eine Partei erlebt die Unvereinbarkeit so, dass sie die Gründe für die Nichtverwirklichung der eigenen Interaktion einer anderen beteiligten Partei zuschreibt“ (Pohl 2003:15).

Eine Aufgabe der Sozialpsychologie ist, die soziale Interaktion, die zu den Konflikten führt, zu differenzieren, systematisieren und den verschiedenen Konflikttypen zuzuordnen. Da sich die deutsche Mediationsforschung weitgehend mit Glasl (1999) auseinandersetzt, sollen seine beiden am häufigsten rezipierten Differenzierungen, hinsichtlich des Konflikts, (1.) Eskalationsstufen und (2.) Interventionsansätze, dargestellt werden.

### 2.1.2.1 Eskalationsstufen nach Glasl

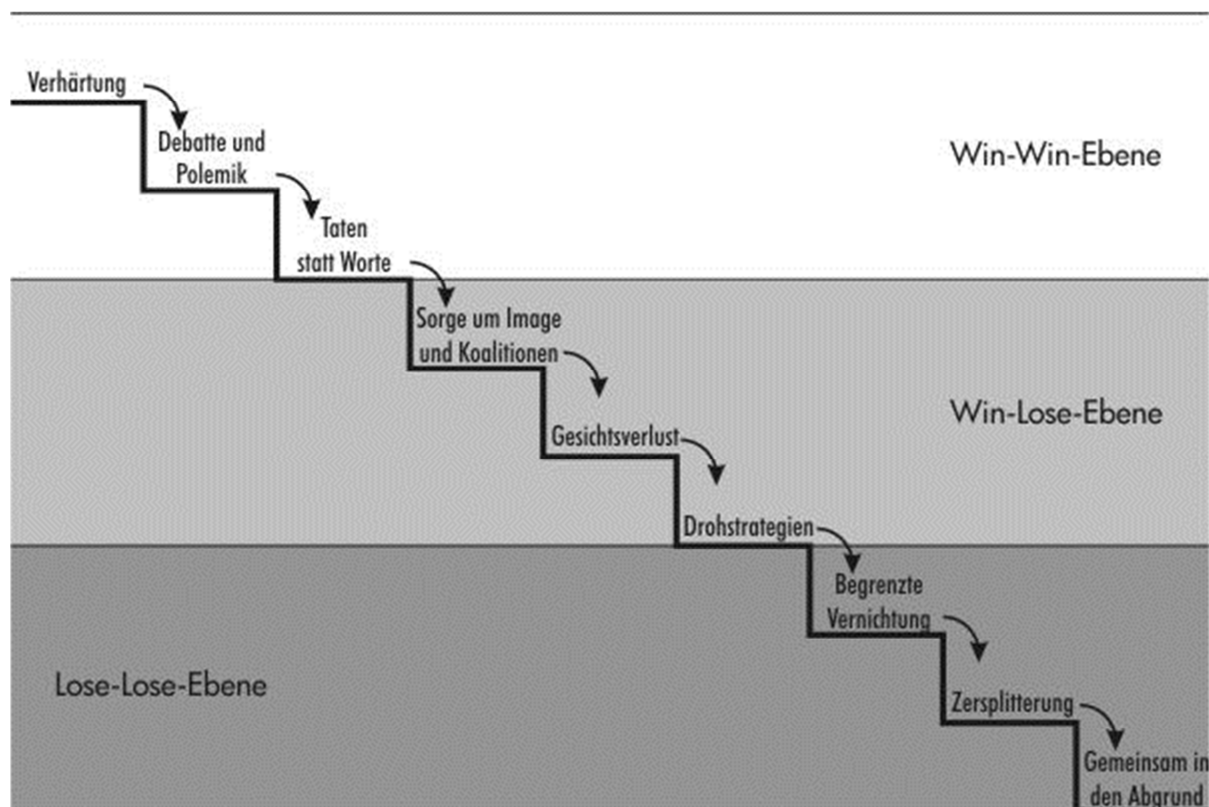
Glasl macht in seinen Betrachtungen deutlich, dass sich jeder scheinbar simple Konflikt, sofern nicht nach einer alternativen Bewältigungsform Ausschau gehalten wird,

---

<sup>31</sup> Die Rezeption der Definition von Glasl findet sich u.a. bei Breidenbach (1998:5), Gielkens (2007:161), Pohl (2003:15) und Müller (2004:16). Mayer (1997:33f) dagegen nimmt als Grundlage seiner Betrachtung über den Konflikt das menschliche Bedürfnis wahr und folgt damit der maslowischen Bedürfnispyramide (Maslow 1981:1-395).

verselbstständigen und eskalieren kann. Er zeigt dies anhand seines Phasenmodells der Konflikteskalation auf. Hierbei unterscheidet er neun Stufen der Eskalation (1999:215ff), wobei jede Stufe durch einen Wendepunkt markiert ist, der von den Konfliktparteien als kritische Schwelle erlebt wird (:211). Mit Betreten jeder weiteren Stufe begibt sich jede Konfliktpartei für sich in ein neues Spektrum an Handlungsmöglichkeiten. Das Verhalten einer Person und das des Gegners werden immer mehr eingeeengt, weil bestimmte Handlungsalternativen ausgeschlossen werden. Glasl bezeichnet den Übergang von Stufe zu Stufe auch als das „Ableiten von einem Regressionsniveau zu einem noch niedrigeren Regressionsniveau“ (:216), bei dem sich die Konfliktparteien „von Denkgewohnheiten, Gefühlen, Stimmungen, Motiven und Zielen leiten lassen, die nicht mehr dem Grad ihrer wirklichen Reife entsprechen“ (:216).

Die Entwicklung einer kleinen Reiberei oder einer Spannung kann sich ohne Intervention oder Schlichtungsversuch wie eine „Treppe in den Abgrund“ (Redlich 1997:7) darstellen. Die folgende Abbildung zeigt diese typische, stufenweise Zuspitzung eines Konfliktes, die Glasl in seinem Phasenmodell der Eskalation dargestellt hat.



(vgl. Glasl 1999:216–220)



Glasl hat neun Eskalationsstufen bei Konflikten beschrieben, die für die situationsgerechte Auswahl des Konfliktbehandlungsansatzes entscheidend sind. Sie sollen im Folgenden benannt und kurz mit ihren Hauptmerkmalen beschrieben werden:

#### 1. Verhärtung

Standpunkte verhärten zuweilen, prallen aufeinander. Zeitweilige Ausrutscher. Bewusstsein der bestehenden Spannungen bewirkt Krampf. Überzeugung herrscht vor, dass die Spannung durch Gespräch lösbar sei (Glasl 1999:216-221).

#### 2. Debatte, Polemik

Polarisieren in Denken, Fühlen, Wollen. Taktiken: So tun, als ob rational argumentiert würde. Über Dritte „Punkte gewinnen“. Zeitliche Gruppierungen bilden sich um Standpunkte herum. Diskrepanz Oberton/ Unterton. Kampf um Überlegenheit (:221-231).

#### 3. Taten statt Worte

Überzeugung: Reden hilft nicht mehr – Strategie der vollendeten Tatsachen. Fehldeutung der Taten. Pessimistische Erwartungen bewirken Konfliktbeschleunigung. Meinungsdruck. Einfühlungsvermögen geht ganz verloren. Konkurrenzverhalten überwiegt gegenüber dem Willen zur Kooperation (:231-238).

#### 4. Images und Koalitionen

Stereotype Images, Klischees bezüglich Wissen und Können und Fachkompetenz, Imagekampagnen, Gerüchte. Parteien manövrieren einander in negative Rollen und bekämpfen diese. Werben um Anhänger. Sich selbst erfüllende Prophezeiungen durch Fixierung auf Feindbilder. Verdecktes Reizen, Sticheln, Ärgern (:238-247).

## 5. Gesichtsverlust

Öffentliche und direkte persönliche Angriffe, Glaube an moralische Integrität der Gegner verloren. Ritualisiert inszenierte Demaskierungsaktionen: Entlarvung als Aha-Erlebnis rückwirkend. Polarisiertes Bild: Engel/Teufel. Ausstoßen, Verbannen. Verlust der Außenwahrnehmung. Kampf um Ideologie, Werte, Prinzipien. Rehabilitation angestrebt (Glasl 1999:247-257).

## 6. Drohstrategien

Das Geschehen wird beherrscht von Drohungen und Gegendrohungen. Selbstbindungsaktivitäten („Stolperdrähte“). Parteien manövrieren sich selbst in Handlungszwang. Stress durch Ultimata und Gegenultimata gesteigert. Rapide Beschleunigung (:257-271).

## 7. Begrenzte Vernichtungsschläge

Denken in „Ding“- Kategorien. Keinerlei menschliche Qualitäten mehr respektiert. Begrenzte Zerstörung als „passende Antwort“. Umkehren von Werten und Tugenden ins Gegenteil: relativ kleiner eigener Schaden wird als „Gewinn“ gewertet (:271-276).

## 8. Zersplitterung

Auf den Zusammenbruch des feindlichen Systems ausgerichtet. Vitale Systemfaktoren des Feindes werden zerstört, wodurch das System unsteuerbar wird. Abschnüren der „Frontkämpfer“ von ihrem „Hinterland“. Ziel ist gänzliche Zerstörung (:276-278).

## 9. Gemeinsam in den Abgrund

Kein Weg mehr zurück. Totale Konfrontation. Vernichtung des Feindes sogar um den Preis der Selbstvernichtung. Lust an Selbstzerstörung. Bereitschaft, mit dem eigenen Untergang die Umgebung bzw. Nachkommen nachhaltig zu schädigen (:278-279).

## 2.1.2.2 Interventionsansätze nach Glasl

Glasl ist sich bewusst, dass sich eine Interventionsstrategie nicht allein von dem aktuellen Eskalationsgrad leiten lassen kann. Sowohl unterschiedliche Konflikttypen als auch die Einbettung des Konflikts in den besonderen kulturellen Kontext haben immer Einfluss auf die Interventionsstrategie (Glasl 2003:106). Trotzdem beschreibt er sechs Interventionsansätze für Drittparteieninterventionen, die ihm je nach Eskalationsgrad für eine Intervention sinnvoll erscheinen:

### A. Moderation

Die Aufgabe des Moderators ist es „die an Ort und Stelle auftretenden Probleme der Interaktion sowie inhaltliche und prozedurale Differenzen mit sofortigen Selbstheilungseingriffen zu korrigieren“ (Glasl 1999:362). Das heißt, der Mediator stützt sich auf die Annahme, dass die Konfliktparteien ihre Konflikte wieder aus eigener Kraft bewältigen können (Glasl 1999:362, 368-370).

### B. Prozesskonsultation (<< Prozessbegleitung >>)

Durch einen längeren und tieferen Beratungsprozess wird an den verzerrten und bereits fixierten Perzeptionen und Haltungen der Konfliktparteien, sowie an ihren Rollen- und Beziehungsmustern gearbeitet (:362f, 371-375).

### C. Sozio-therapeutische Prozessbegleitung

Die Interventionen des Prozessbegleiters brauchen aufgrund des Verlustes gegenseitigen Vertrauens und der Erschütterung der Identität der Streitenden eine therapeutische Vertiefung. Bei der therapeutischen Prozessbegleitung geht es daher „um das Auflösen pathologisch deformierter und fixierter Einstellungen und der daraus folgenden Beziehungs- und Rollenmuster“ (2003:108). Die Drittpartei baut eine intensive Vertrauensbeziehung zu den verschiedenen Konfliktparteien auf (1999:363, 375-380).

## D. Vermittlung

Der Mediator/ der Vermittler bemüht sich um einen akzeptablen Kompromiss in Sachfragen, der gleichzeitig eine gute Koexistenz ermöglichen soll (1999:363, 380-386). „Die Interventionen werden von der Verhandlungsdynamik geprägt“ (2003:108). Der Mediator wirkt dabei in dieser Intervention als Puffer zwischen den Parteien (:109).

## E. Schiedsverfahren

Bei diesem Verfahren werden von den Konfliktparteien keine eigenen Lösungsvorschläge mehr eingeholt. Die Entscheidung liegt ausschließlich bei der Schiedsinstanz, beim „Arbiter“ (Schiedsrichter), der aufgrund eigener Beurteilung entscheiden muss, wie der Konflikt gelöst wird (Glasl 1999:363f, 390-393).

## F. Machteingriff

Machteingriff ist die Intervention der vermittelnden Instanz durch Maßnahmen ihrer Machtüberlegenheit (Glasl 1999:364, 393-396). Gegen den Willen der Konfliktparteien wird durch Eliminierung, Vernichtung und Beherrschung eine Situation geschaffen, welche die intervenierende Instanz langfristig beherrscht (1999:364).

Glasl hat diese sechs Interventionsstrategien mit seinen oben beschriebenen neun Eskalationsstufen in Verbindung gesetzt (1999:360-405). Dabei weist er darauf hin, welche Strategien/ Interventionen für welche Konfliktsituation am meisten Erfolg versprechend sind. Die Korrelation stellt sich wie folgt dar (:361-364):

<b>Interventionsansätze</b>	<b>Eskalationsstufe</b>
Moderation	Eskalationsstufe 1-3: Verhärtung/ Debatte/ Taten
Prozesskonsultation/ Prozessbegleitung	Eskalationsstufe 3-5: Taten/ Images/ Koalitionen/ Gesichtsverlust
Sozio-therapeutische Prozessbegleitung	Eskalationsstufe 4-6: Koalitionen/ Gesichtsverlust/ Drohstrategien/ Images
Vermittlung	Eskalationsstufe 5-7: Drohstrategien/ Begrenzte Vernichtungsschläge/ Gesichtsverlust/

Schiedsverfahren	Eskalationsstufe 6-8: Drohstrategien/ Begrenzte Vernichtungsschläge/ Zersplitterung
Machteingriff	Eskalationsstufe 6-9: Drohstrategien/ Begrenzte Vernichtungsschläge/ Zersplitterung/ Gemeinsam in den Abgrund

(vgl. Glasl 1999:360-405)<sup>32</sup>

### 2.1.3 Der Konflikt als biblisch-anthropologische Konstante

Folgt man dem Ausgangspunkt, dass der Konflikt eine anthropologische Konstante ist, so muss dieser auch ein elementarer Bestandteil des biblischen Berichts sein. Meckenstock erfasst dies, indem er seine Einleitung zur Herkunft des Christentums mit den Worten „Am Anfang steht der Konflikt“ (2008:1) beginnt. Die Aufgabe des kommenden Abschnitts wird darin liegen eine biblische Beschreibung des Konflikts in seinen Grundzügen zu geben. Eine Gesamtschau aller Konflikte ist an dieser Stelle jedoch nicht möglich und wäre eher Aufgabe einer alttestamentlichen und neutestamentlichen Forschungsarbeit. Daher soll an dieser Stelle lediglich exemplarisch der Konflikt in der Bibel betrachtet werden. Fokussiert werden dabei besondere Ereignisse, Situationen und Bedingungen, welche das Wesen des in der Bibel beschriebenen Konflikts erhellen. Zum ersten handelt es sich um die alttestamentliche Erstbeschreibung des konfliktiven Menschen in der Urgeschichte (Gen 1-11). Zum Zweiten wird die Gestalt Jesu als Konfliktmensch beschrieben und zum Dritten die konfliktreiche Welt der neutestamentlichen Gemeinde in der Apostelgeschichte von Lukas. Die aus diesen Beobachtungen gewonnen Erkenntnisse werden im Anschluss zusammengefasst und darauffolgend für die anfängliche Beschreibung einer Theologie der Mediation bewertet.

---

<sup>32</sup> Glasl beschreibt, dass diese sechs Interventionsansätze, die er mit den neun Eskalationsstufen verbindet, vergleichbar sind mit den folgenden sechs Interventionsansätzen von Folberg und Taylor, 1. Scriviner Mediation; 2. Supervisory Mediation; 3. Transformative Mediation; 4. Shuttle Mediation, Structured Mediation; 5. Medarb, Court- connected Mediation, Celebrity Mediation; 6. Power Mediation, Muscle Mediation, (Folberg & Taylor 1984:130-146), die ebenso gut in den Rahmen der Eskalationsstufen hineinpassen (Glasl 2003:113ff).

### 2.1.3.1 Der Konflikt in der Urgeschichte (Gen 1-11)

Das Alte Testament ist reich an Konflikten, die sich in unterschiedlicher Weise ausdrücken. Es werden Konflikte zwischenmenschlicher, gesellschaftlicher und politischer Art beschrieben, mit unterschiedlichen Eskalationsgraden. Angemerkt sei jedoch, dass es das Wort *Konflikt* in der hebräischen Sprache nicht gibt. Am nächsten steht diesem der Begriff „streiten“ (רִיב), der im Kontext von außergerichtlichen, vorgerichtliche und gerichtlichen Verfahren benutzt wird (Liedke 1976:775). Um die Betrachtung des Konfliktes im Alten Testament einzugrenzen, wird an dieser Stelle auf eine umfangreiche Gesellschafts- und Geschichtsschau zu den Konflikten im Alten Testament in all seinen Modi verzichtet. Stattdessen wird mit einer Betrachtung der Urgeschichte (Gen 1-11), dem Ausgangsort des konfliktiven Menschen, der Konflikt in seiner Wesensart beschrieben, aus dem heraus alle weiteren Konflikte im Alten Testament abgeleitet werden können.

Grundlegend bei der Betrachtung der Urgeschichte (Gen 1-11) ist die Darstellung, dass der Mensch zum einen ein Geschöpf ist und zum anderen als Geschöpf immer in seinen Daseinsbezügen betrachtet werden muss. Westermann verbindet diese beiden Aussagen über das Geschöpfsein der Menschen und schließt daraus:

„Wenn man vom Menschen als Gottes Geschöpf redet, kann man nicht nur von den Gaben des Schöpfers an dieses Geschöpf, man muss auch zugleich von den Grenzen reden, die dem Menschen als Geschöpf gesetzt sind“ (Westermann 1978:82).

Die Begrenztheit erweist sich zum einen durch den Tod (:82) und zum anderen durch die „Möglichkeit des sich Verfehlens“ (:82).<sup>33</sup> Das Alte Testament bezeichnet die Verfehlung menschlichen Handelns mit Sünde, wobei das Wort *Sünde* nicht, wie in der griechischen Sprache, nur ein Wort (ἁμαρτία) ist. Stattdessen existieren unterschiedliche Bezeichnungen für verschiedene Vorgänge, wie etwa das Sich-Verfehlen (חטא),<sup>34</sup> das Verkehrt-machen (וָיַעַן)<sup>35</sup> und das Sich-Vergreifen (עָשָׂפ). Gerade mit dem Begriff עָשָׂפ begeht der Mensch eine „Eigentumsbestreitung“ (Bräumer 1986:90) und negiert seine uneingeschränkte Abhängigkeit

---

<sup>33</sup> So kommentiert Westermann Gen 2-3: „Zum Menschsein gehört es, daß der Mensch sich verfehlt; er kann nicht anders Mensch sein als in dieser Fehlsamkeit (1974:378f).

<sup>34</sup> Die Übersetzung von חטא „sich- verfehlen“ im Sinne einer Zielverfehlung wird von Knierim präferiert (1971:543). Koch übersetzt dagegen dieses Wort mit „sich an einer Person vergehen“ (Koch 1977:860).

<sup>35</sup> Die Grundbedeutung dieses Wortes als Verb ist nach Knierim „beugen, krümmen, verkehren, verdrehen“ (1976:244).

von Gott.<sup>36</sup> Dieses „härteste Wort für Sünde“ (:90) ist letztlich die Verneinung Gottes selbst. Das Besondere und immer Wiederkehrende ist jedoch, dass der Sünde immer schon etwas vorausgegangen ist, „nämlich all das Gute“ (:105), was die Menschheit - und in den nachfolgenden alttestamentlichen Berichten, Israel - von Gott erfahren hat. Trotzdem ist die Fehlbarkeit von der Geschöpflichkeit des Menschen nicht abzulösen (Westermann 1978:82). Das macht insbesondere die Geschichte des Sündenfalls in Gen 2-3 deutlich. Diese stellt universal dar, dass die Geschöpflichkeit des Menschen zusammen mit seiner Begrenztheit durch Fehlbarkeit, Leid, Mühsal und Tod gesehen werden muss (1974:379).<sup>37</sup> Die Verortung dieser Begrenztheit sind die Daseinsbezüge des Menschen. Zu ihnen gehören: der Lebensraum (Gen 2,8: Garten), die Lebensmittel (Gen 2,9: Früchte des Gartens), die Arbeit (Gen 2,15: bewahren und bebauen) und die Gemeinschaft (Gen 2,18-25: Mann und Frau). Die Gottesbeziehung zu dem Menschen vollzieht sich in all diesen menschlichen Daseinsbezügen. Und an diesen zeigt sich auch die Krise der Gottesbeziehung in der Urgeschichte. Die Verfehlung der Menschen ist Ausdruck der sogenannten „Ursünde“ (peccatum originale), „die als solche eine Wirklichkeit für die Menschheit als ganze ist“ (Westermann 1974:378).

Der Lebensraum wird dem Menschen durch die Vertreibung aus dem Paradies genommen (Gen 3,24),<sup>38</sup> die Arbeit und damit der Erwerb der Nahrung ist zu einem Fluch geworden (Gen 3,17-20),<sup>39</sup> die Geburt der Nachkommenschaft wird zu einer äußerst

---

<sup>36</sup> So beschreibt Knierim עשׂ im Bezug auf Jahwe, dass der Mensch mit ihm bricht, ihm das Seine nimmt, raubt, es unterschlägt und sich daran vergreift (Knierim 1976:493).

<sup>37</sup> Damit kommt auch das Hauptanliegen der Urgeschichte, wie Rad es erfasst hat, zum Vorschein, nämlich die Freisprechung von Gott und seiner Schöpfung von all dem Leid und der Mühsal, die in die Welt gekommen ist (Rad 1958:81f): „Der Mensch war ganz umgeben von Gottes fürsorglicher Güte. Aber unbegreiflicherweise hat er Gott den Gehorsam aufgesagt. Unwiederbringlich ist das Paradies verloren; geblieben ist ihm ein Leben in Mühsal und im Schatten zermürender Rätsel; ein Leben verstrickt in einen unabsehbaren und durchaus hoffnungslosen Kampf mit der Macht des Bösen und am Ende unweigerlich der Majestät des Todes verfallen (:82).

<sup>38</sup> Der Grund dieser Vertreibung liegt darin dass der Mensch nach Gen 3,22 zu einer Gefahr für sich selbst und den Rest der Schöpfung geworden ist (Soggin 1997:94). Die Entfernung des Menschen aus dem Paradies heißt jedoch nicht die absolute Trennung des Menschen von Gott: „Gott vertreibt ihn aus dem Garten, aber er lässt ihm das Leben, und indem er den Menschen außerhalb des Gartens einen Auftrag gibt, gibt er dem von ihm entfernten Dasein einen Sinn“ (Westermann 1974:377).

<sup>39</sup> Der Kontrast zwischen dem „bebauen und bewahren“ (Gen 2,15) im Paradies und der Mühsal der Arbeit (Gen 3,17-20) kann nicht größer sein. Aus einer sinnvollen Arbeit wird eine, die nur mit Mühsal recht bescheidene Erfolge erringen lässt, wobei am Ende die Sinnhaftigkeit dieser Arbeit auch zu hinterfragen ist (vgl. Scharbert 1983:60). Dieser Kontrast lässt sich auch insbesondere darin erfassen, dass in Gen 2,15 das Arbeiten und Bewahren als Auftrag des Menschen im Garten Gottes nebeneinander stehen. Nach dem Sündenfall kommen beide Verben wieder in enger Nachbarschaft vor. Die Arbeit bleibt Bestimmung des Menschen, jedoch findet sie in der mühevollen Bearbeitung der Natur statt (Dornen und Disteln). Das Bewahren verliert dagegen seine menschlichen Bezüge und wird eine Aufgabe der Kerubem, die nun ihrerseits den Baum des Lebens vor dem menschlichen Zugang bewahren (Ebach 1986:94). Neben diesem Auseinanderfallen des göttlichen Auftrags an den Menschen, ist weiterhin zu beobachten, dass der Fluch sich fast „penetrant um ein Wort“ (Seebaß 1996:127) dreht. Es handelt sich um das Essen, welches dem Menschen im Paradies leichtgemacht wurde und nun hart

schmerzhaften Erfahrung (Gen 3,16),<sup>40</sup> und die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau (Gen 3,16),<sup>41</sup> als auch später die Gemeinschaft aller Menschen (Gen 4; 11,1-9)<sup>42</sup> ist gebrochen. Ursache dieser Krise ist die innere Zerrissenheit, die der Mensch aufgrund seiner Begrenztheit als Geschöpf verspürt. Die Begrenztheit wird zum einen in der Existenz des Todes erfahren (Gen 3,3) und zum anderen in der Möglichkeit des Verfehlens (Gen 3,5). In diesem Sinne formuliert auch die Schlange im Paradies den Wunsch nach Entgrenzung und damit Göttlichkeit, „ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5), und Gott selbst bemerkt das Allmachtsstreben und den Wunsch nach Entgrenzung im Turm- und Stadtbau zu Babel: „Siehe, es ist einerlei Volk und einerlei Sprache unter ihnen allen, und dies ist erst der Anfang ihres Tuns; nun wird ihnen nichts mehr verwehrt werden können von allem, was sie sich vorgenommen haben zu tun“ (Gen 11,6). Und so gehört zur Konstante menschlichen Lebens folgende, von Westermann formulierte Erkenntnis:

„Solange es Menschen gibt, werden es fehlbare Menschen sein. Keine Religion, keine Weltanschauung, keine politischen Programme und keine sozialen Reformen können daran etwas ändern. Unfehlbarkeit wäre Unmenschlichkeit“ (Westermann 1978:82).

Der Konflikt um die Begrenzung und Entgrenzung des menschlichen Seins ist dabei Grundlage der Fehlbarkeit und Sünde, Ausgangspunkt der Distanz zwischen Gott und den Mitmenschen und Fundament der Zerrissenheit aller menschlichen Daseinsbezüge. Angelehnt an die sozialpsychologische Definition des Konflikts nach Glasl (1999:14f; Kapitel 2.1.2) lässt sich der Konflikt mit Gott aus der Unvereinbarkeit im Denken/ Vorstellen/ Wahrnehmen

---

erarbeitet werden muss. Es handelt sich hierbei nach Seebaß um eine beabsichtigte Anspielung auf das Essen vom Baum der Erkenntnis in Gen 3,6 (:129).

<sup>40</sup> So schreibt Scharbert dem Jahwisten den Gedanken zu, dass Schmerzen bei der Geburt mit dem ungestörten Glück der Gottesgemeinschaft in der Urzeit nicht gut zu vereinbaren sind. Daher konnten die Geburtsschmerzen erst auftreten als die ursprüngliche Gemeinschaft zerstört war (Scharbert 1993:59).

<sup>41</sup> Scharbert sieht in dem Verlangen der Frau nach dem Manne die tiefe Lebenserfahrung vieler Frauen, die sich in ihrer Sehnsucht nach Liebe einem Mann ganz hingeben, sich für ihn aufopfern und dann nach der Bedürfnisbefriedigung des Mannes von ihm wie eine Sklavin behandelt bzw. verstoßen werden (Scharbert 1983:59; Soggin 1987:91f). Diese Erfahrung deutet sich schon in Gen 3,12 an. Anstatt sein Handeln zu bereuen oder auch seine Frau in Schutz zu nehmen, reagiert Adam mehr mit „Aggressivität“ (Soggin 1997:87). Deutlich wird, dass Sünde das Band der Solidarität zwischen Mann und Frau zerreißt (:88). So folgert Drewermann: „die Bestimmung zur Gemeinsamkeit der Liebe verkehrt sich jetzt für die Menschen, die sich ihrer Nacktheit voreinander schämen müssen, in ein Verhältnis des Herrschens (mßl) und des Unterdrücktwerdens, und für die Frau, der es vergönnt war, daß der Mann ihr anhangt (2,24), verändert sich jetzt ihr natürliches Verlangen zum Mann bis dahin, daß Gunkel als Sinn der Stelle formulierten kann: das Weib begehrt ihre eigene Sklaverei! (Gu 22)“ (Drewermann 1977:90).

<sup>42</sup> Das Ende der sprachlichen Gemeinschaft steht nach Scharbert für die menschliche Grunderfahrung, dass die Zerstreung der Menschen immer dann erfolgt, wo sie sich im Streben nach Einheit und Überwindung von den Gott gesetzten Grenzen entfernen (Scharbert 1983:115). Darüber hinaus verweist Rad darauf, dass mit der Verortung der Geschichte in Babel auch ein Hinweis auf die menschliche Kulturgeschichte gegeben wird (1958:126). Dabei wird Babylon als Ursprungsort aller Kultur angesehen in dessen Geschichte die Auflehnung der Menschen gegen Gott sichtbar wird und in der sich ein Gericht Gottes ereignet (:126). Kultur wird somit ein Ausdrucksmittel der weiteren folgenden Distanzierung der Menschen von Gott.



und/ oder Fühlen und/ oder Wollen eines Akteurs (Mensch) mit dem anderen Akteur (Gott) verstehen, das er in der Art erlebt, dass im Realisieren eine Beeinträchtigung durch den anderen Akteur (Gott) erfolgt.

Die Urgeschichte beschreibt nach dem Sündenfall die Folgen dieses Konfliktes, welche, angefangen beim Brudermord (Gen 4), derart eskalieren, dass Gott mit Machteingriffen intervenieren muss (Gen 6,5-9; 11,1-9). Im Prolog zur Sintflutgeschichte (Gen 6,5-8) wird gar die Zerstörung der gesamten Schöpfung Gottes in Erwägung gezogen. Grund dafür ist, dass die Sünde ab dem ersten Fall „lawinenartig angewachsen“ (Rad 1958:95) ist, so dass der Schreiber dieses Abschnittes der Genesis als Fazit ein dunkles Menschenbild entworfen hat: „Als aber der HERR sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar,“ (Gen 6,5).<sup>43</sup> Hier wird das Herz als Zentrum menschlichen Denkens zum Ort des Bösen (Rad 1958:96), wobei böse als Seinsform und menschlicher Zustandsbegriff verstanden wird (Westermann 1974:551).

Zusammenfassend lässt sich daher folgern, dass der Konflikt als anthropologische Konstante mit der Werdung des Menschen in der Urgeschichte aufgetreten ist und sich in seinen Beziehungen und Lebensräumen manifestiert hat. Es handelt sich dabei um das Aufeinandertreffen grundlegender konträrer Bedürfnisse, Wünsche und Ziele, die von Seiten der Menschen interaktional mit Verfehlungen bzw. Sünden einher gehen. Dabei zeigt sich, dass die Folgen des Konfliktes nachhaltig sind und sich ohne Gottes Beistand als eskalierend erweisen.

### 2.1.3.2 Der Konfliktmensch Jesus

Konflikte sind im Neuen Testament allgegenwärtig. Sie sind in allen Eskalationsstufen, von den Disputen zwischen Jesus und den Pharisäern, Sadduzäern und Schriftgelehrten (Mt 16,1-4; Mk 9,14-29; u.a.) bis zum letzten Aufstand Satans in Offb 20,7-10, welches die schärfste Eskalationsstufe erreicht, beschrieben und lassen sich auch in allen Relationen erfassen. In

---

<sup>43</sup> Mit dem Dichten und Trachten des bösen Herzens versteht Seebaß das, was Planungen des menschlichen Geistes und Gefühls bewirkt und erschafft (Seebaß 1996:208). In diesem Fall entfaltet sich das Böse, das sich im Falle der Sintflut in seiner besonderen Vielfalt zeigte (:208).

diesem Abschnitt soll ein Fokus auf den Konfliktmenschen Jesus gelegt werden, der als charismatische und streitbare Person den Konflikt zu einem Medium seiner Botschaft gemacht hat.

Die Gegnerschaft der charismatischen Person Jesus, welche die Bibel benennt, waren die Schriftgelehrten, die Pharisäer, die Sadduzäer und die Herodianer. Die Auseinandersetzung mit diesen Gruppen lässt sich im Konfliktpotential der jesuanischen Botschaft vom Gottesreich herleiten. Sie besteht sowohl aus einer verschärfenden Betonung des sozialen Ethos, wie sie in der Bergpredigt (Mt 5-7) zu finden ist (Becker 1996:358-371),<sup>44</sup> als auch aus einer abwertenden Haltung der kultischen Tora, wie es beispielsweise in der Frage um das rechtmäßige Einhalten des Sabbats (Mt 12,1-14; Mk 2,23-3,6; Lk 6,1-11) der Fall ist (Becker 1996:371-387). Dabei ist der Kontext seiner Botschaft nicht außer acht zu lassen. Er trifft auf eine jüdische Gesellschaft, in der die sozialen und ökonomischen Verhältnisse geprägt waren von starken Unterschieden und Spannungen (Dommershausen 1977:90f; Horsley 2007:37-44).<sup>45</sup> Das Judentum befand sich zudem in einer religiös-disparaten Situation. Es herrschte ein religiöser Pluralismus, der sich an den unterschiedlichen Einstellungen zum Erwählungsglauben Israels, zur Tora und zu den Institutionen festmachen ließ (Stegemann & Stegemann 1995:128). In diesem Zusammenhang stand zudem die Frage im Raum, ob oder in wie weit eine Akkulturation zur paganen hellenistischen Kultur Roms geschehen soll.<sup>46</sup> So gab es zur Zeit Jesu eine starke symbolpolitische Auseinandersetzung, die sich u.a. darin zeigte, dass Pilatus Münzen mit heidnischen Kultsymbolen prägen ließ (Mt 22, 15-22; vgl. Theißen 2002:119f).<sup>47</sup> In diesem sozialen, ökonomischen und religiösen Kontext tritt die Jesusbotschaft vom Gottesreich in die jüdische Gesellschaft hinein und führt zu Konfliktsituationen, insbesondere mit den oberen Schichten seiner Nation, die letztendlich in Jesu Kreuzigung ihren Abschluss fanden.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Hier ist anzumerken, dass der Ethos von Jesus ein kontextueller ist, d.h. er wurde innerhalb der jüdischen Symbolwelt und im Kontext der sozialen Institutionen seiner Gesellschaft formuliert (Stegemann 2002:184).

<sup>45</sup> Grundmann erklärt die Spannung unter anderem mit der Armut in Palästina, die im ersten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Jahrhundert zugenommen hat (1965:187). Den Grund dafür sieht er in der Ausbeutung und Aussaugung der Bevölkerung durch die Könige und Statthalter, sowie die Kriege und Plünderungen, die immer wieder in dieser Epoche stattgefunden haben (:187; vgl. Stegemann & Stegemann 1995:97-118)).

<sup>46</sup> Die Vielschichtigkeit der inneren und äußeren religiösen Auseinandersetzungen in Palästina zur Lebenszeit Jesu, erhellen Stegemann & Stegemann (1995:128-167).

<sup>47</sup> Theißen sieht in den Handlungen Jesu eine zeichenhafte Bedeutung, die er im Rahmen der symbolpolitischen Konflikte seiner Zeit bewusst wählt, um im politischen Geschehen „mitzumischen“ (Theißen 1997a:400)

<sup>48</sup> Sowohl die Sadduzäer als auch die Essener lassen sich in der herrschenden Oberschicht Jerusalems ansiedeln (vgl. Stegemann & Stegemann 1995:144-146). Ob die Pharisäer auch dieser Schicht angehörten ist fraglich, jedoch verorten Stegemann & Stegemann sie in der Gefolgschaft der priesterlichen- schriftgelehrten Kreise, die im Dienst der herrschenden Klasse als Bürokraten, Erzieher und Beamten zur Seite standen (1995:144-146).

Neben diesem aus der Zeitgeschichte Jesu abgeleitetem Konfliktpotenzial ist dieses jedoch auch in der Person Jesus zu suchen. Merz und Theißen erklären, dass Jesus ein Charismatiker war,<sup>49</sup> von dem eine schwer erklärbare Ausstrahlungskraft ausging, die sowohl seine Anhängerschaft faszinierte, als auch seine Gegner irritierte (Merz & Theißen 2001:216).<sup>50</sup> Das Besondere einer charismatischen Person wie Jesus ist auf der einen Seite die Ausstrahlungskraft und auf der anderen Seite, die von der Gegnerschaft erbrachten Stigmatisierungen, mit denen sie das Umfeld des Wirkungsbereichs des Charismatikers durchdringen wollen (Mt 9,34; Joh 9,16). Auffällig jedoch an der Person des Charismatikers Jesus ist, dass die Konflikte, die er mit seinen Gegnern hatte, oft einen sehr ambivalenten Charakter hatten (:216f):

„Ein Charismatiker hat Gegner. Sein Charisma besteht gerade darin, Abwertungen durch die Gegner positiv uminterpretieren zu können und möglicherweise sogar unter Gegnern Anhänger zu gewinnen. Jesu Verhältnis zu seinen Gegnern ist in der Tat ambivalent. Er wird als Kontrast zu den Schriftgelehrten erlebt, ist sich aber in einem zentralen Punkt (der Gottes- und Nächstenliebe) mit einem Schriftgelehrten einig (Mk 12,28ff). Pharisäer sind seine notorischen Kritiker in konkreten Verhaltensfragen und Ziel seiner Polemik, aber er teilt ihre religiöse Überzeugung und scheint positive Beziehungen zu einigen Pharisäern zu haben. [...] Auffällig ist, daß in den vorredaktionellen Überlieferungen keine Beziehung zwischen den Konflikten und Streitgesprächen Jesu und der Passion hergestellt wird. Umgekehrt spielen in der Passionsgeschichte die meisten der vorhergehenden Debatten keine Rolle mehr. Sein eigentlicher Gegner war die Tempelaristokratie in Jerusalem, insbesondere die Hohenpriester und die Sadduzäer (unter Priestern und Laien). Die Pharisäer treten als Gegner in der Passion völlig zurück“ (Merz & Theißen 2001:217).

Diese Ambivalenz im Konfliktgeschehen verdeutlicht Theißen in der Art und Weise, wie Jesus zu den damaligen gesellschaftlichen Spannungen und Konflikten Stellung nahm. Dabei steht bei Theißen die Aggressionsverlagerung im Vordergrund, die er tabellarisch darstellt:

---

<sup>49</sup> Zur Begründung und zur Diskussion um das soziologische Modell der Jesusbewegung als „charismatische Bewegung“ siehe Stegemann & Stegemann 1995:171-174.

<sup>50</sup> Stegemann beschreibt den Charismus Jesu im Kontext seiner Zeit (2002:242-244). Dieser ist eine Bewegung der Unterschichten oder Nichteliten, die immer eine Distanz zu den Institutionen, die von den Eliten geführt werden aufweisen (:242). Dschulnigg macht diesen Aspekt in seinem Kommentar zum Markusevangelium deutlich, indem er hervorhebt, dass die Jesusjünger im Markusevangelium weitgehend der Unterschicht angehörten (2007:38f). Charakteristisch im Charismus ist dabei das Verlassen des eigenen Hauses und damit des familiären ökonomischen Rahmens und der Rückzug in die Wüste, die eine außeralltägliche, wirtschaftsfremde Existenz einfordert (Stegemann 2002:242). Diese Existenz wird entweder durch Mäzenentum, Raub oder Bettelei gewährleistet. (vgl. Lk 8,2; Dschulnigg 2007:38f). „Ihr Zentrum bildet eine charismatische Person, die sich auf außeralltägliche Fähigkeiten berief oder stützte, getragen von einer gläubigen Anhängerschaft. Schließlich wurden sie von den römischen und jüdischen Eliten mit Argwohn betrachtet, von ersteren oft auch physisch eliminiert“ (Stegemann 2002:242).

	Eigenaggression	Fremdaggression
Ersatz des Subjekts	Stellvertretendes Subjekt: Der Menschensohn als eschatologischer Richter	Stellvertretendes Subjekt: Gott als Allmächtiger
Ersatz des Objekts	Verschiebung auf ein stellvertretendes Objekt: Aggression gegen die Dämonen	Verschiebung auf ein stellvertretendes Opfer: Der erniedrigte Menschen- sohn (vgl.Theißen 1977b:94).

Diese Aggressionsverschiebung hat Platz geschaffen, der aus den Fugen geratenen jüdischen Gesellschaft, „die unter einem Übermaß an Spannung, Druck und Aggression litt“ (Theißen 1977b:103), eine Vision von Liebe und Versöhnung zu vermitteln, die erklärte, dass die in sich zerrissene jüdische Gesellschaft von innen heraus erneuert werden kann (:103).<sup>51</sup> „Ein großer Teil von Aggression wurde umgelenkt, verschoben, projiziert, transformiert und symbolisiert“ (:103), und mit dem neuen Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43) radikal zur Anwendung gebracht.<sup>52</sup> Dass nach allem die charismatische Person Jesu in einem Akt der Fremdaggression als Märtyrer gestorben ist, hat letztendlich nicht dazu geführt diese Bewegung aufzuhalten. Stegemann und Stegemann stellen dazu fest:

„Für charismatische Bewegungen ist also der gewaltsame Tod des genuinen Charismaträgers keineswegs die Katastrophe, sondern unter Umständen geradezu die Initialzündung für die Entfaltung und Umbildung des Charisma“ (Stegemann & Stegemann 1995:174).

So ist die Konfliktinteraktion Jesu inklusive seines Märtyrertums als Christatiker Ausgangspunkt eines sozialen Prozesses, nämlich der einer Entgrenzung seiner Botschaft vom Gottesreich, die schließlich zur Entstehung des Christentums führte.

<sup>51</sup> Im Gegensatz dazu meint Bultmann, dass Jesus mit Liebesforderung kein besonderes ethisches Programm bzw. eine neue Forderung aufstellen wollte (1965:78). Bultmann sieht in der Rede Jesu über die Liebe den Gedanken des Gehorsams und des Verzichts auf den eigenen Anspruch (:79). Sie ist gedacht als „die Selbstüberwindung des Willens in der konkreten Lebenssituation, in der der Mensch dem andern Menschen gegenübersteht“ (:79).

<sup>52</sup> Deutlich wird dies in der Geschichte vom barmherzigen Samariter. Esler hat dabei erfasst, dass diese Geschichte zur Reduzierung von Gruppenkonflikten (in diesem Fall der zwischen Samaritern und Juden) beitragen sollte, indem zum einen durch eine Neukategorisierung aufgrund einer Neuwahrnehmung der fremden Gruppe, Vorurteile und die Konfliktsituation abgebaut werden (Esler 2002:209f), und zum anderen durch den Kontakt und die soziale Interaktion mit den fremden Gruppen problematische kategorische Grenzziehungen aufgehoben werden (:210f).

Festzuhalten bleiben in der Beschreibung des Konfliktverhaltens Jesu folgende drei wesentliche Merkmale: Zum Ersten, der Charismatiker Jesus, der mit seiner Ausstrahlung eine ambivalente Voraussetzung, sowohl für eine angstfreie Grundstimmung und ein erneuertes Grundvertrauen innerhalb der Bevölkerung geschaffen hat; zum Zweiten sein explosives Konfliktpotential, das er durch seine Predigten und Handlungen dargeboten hat und zum Dritten seine gepredigte und angewandte Aggressionsverschiebung, die den Hörern Hoffnung auf einen gesellschaftlichen Neuanfang gab. Deutlich tritt dabei hervor, dass Jesus den Konflikt als Medium seiner Verkündigung genommen hat, um seine Botschaft vom Gottesreich zu transportieren. Die Konfliktinteraktion wird damit zum Mittler seines Kerygmas.

### 2.1.3.3 Konflikte der jungen Christenheit in der Apostelgeschichte

Konflikte sind in der Entstehungsgeschichte der Christenheit eine allgegenwärtige Erfahrung gewesen. Theißen (2000:283ff) beschreibt, dass sich die junge Christenheit zu einer „internationalen“, „exklusiven“ und „neuen“ Religion entwickelte, die mit diesen drei Charaktereigenschaften gegenüber den paganen Religionen und der jüdischen Religion eine Alternative bot. Im Unterschied zum Judentum und übereinstimmend mit den paganen Religionen hat das Christentum seine Gebundenheit an ein Volk aufgehoben und „entnationalisierte dessen Traditionen“ (:283).<sup>53</sup> Deutlich wird dies in der Diskussion um die Aufnahme der Heidenmission (Apg 10-11). Weder pagane noch jüdische Kulte verpflichteten ihre Mitglieder auf eine neue Lebensweise, welche man in einer bewussten Entscheidung wählen soll. Das Christentum schuf dagegen eine neue religiöse Bindung und forderte die Abwendung von alten Traditionen, Lebensweisen und Kulturen. Dieses „neue“ ist geprägt von der Erfahrung der „Bekehrung“ und „Taufe“. Gemeinsam mit der jüdischen Religion beansprucht das Christentum die Exklusivität und Einzigartigkeit ihrer eigenen Religion. Hierin liegt auch ein Unterschied zu den paganen Religionen, die diese Exklusivität so nicht kennen.

---

<sup>53</sup> Die bestätigt Stegemann indem er meint: „Das frühe Christentum zeichnet sich demgegenüber gerade nicht durch ethnische Kohäsionen aus, sondern durch programmatische Transethnie, und es löst die Verbindlichkeit der jüdischen *identity* und *boundary markers* der Tora durch einen interpretativen Transformationsprozess auf“ (Stegemann 2002:237).

Die Kombination dieser drei Komponenten international, exklusiv und neu, welche für die Entstehungsgeschichte des Christentums grundlegend war, bildet auch die internen und externen Spannungsfelder, in der sich die junge Christenheit bewegt hat, und von denen auch das Neue Testament berichtet. So meint Harnack in Bezug auf das externe Konfliktfeld mit dem römischen Staat: „Erst in der Kombination der Exklusivität und der Organisation mit dem Universalismus erschienen die Christen als Reichsfeinde und waren es vom Standpunkt des Staates wirklich“ (Harnack 1909:132). Hier haben wir die von Theißen genannten drei Komponenten Exklusivität (Apg 2,37-47<sup>54</sup>), Internationalität/ Universalismus (Apg 10-11; 15<sup>55</sup>) und Neu/ Organisation (Apg 9,2<sup>56</sup>), die als externe Konfliktursachen zu betrachten sind und schließlich zur Diskriminierung (Apg 2,13; 4,21; 8,3 u.a.) und Kriminalisierung (Apg 4,3; 5,18; 6,8-15+ 7,59; 8; 16, 23; u.a.) des jungen Christentums führten (Stegemann & Stegemann 1995:272-289).<sup>57</sup>

Ähnliches lässt sich bei den so genannten internen Konflikten entdecken. Die „Hebräer“ und „Hellenisten“ stehen im Fokus der ersten internen Konflikte der jungen Christenheit (Apg 6,1). Beide Gruppen sind, obwohl sie Juden waren, aufgrund ihrer Sprache unterschiedlich kulturell geprägt worden (Stott 1999:166; Weiser 1989:100), „die eine ungeteilte gegenseitige Annahme erschwerten“ (Eckey 2000:149). So bildeten sich in der Stadt Jerusalem zwei faktisch nebeneinander lebende Gemeindegruppierungen, welche trotzdem die Autorität der Apostel anerkannten (:149) Die offene Frage nach der Versorgung der hellenistischen Witwen hat dazu geführt, dass neben dem Zwölferkreis („Hebräer“) ein weiteres paralleles System der Sieben aufgebaut wurde, das hellenistisch geprägt war (Apg 6,3; vgl. Eckey 2000:152). Die Zahlen verdeutlichen dabei, dass unterschiedliche Autoritätsstrukturen aufgebaut wurden. Die Zwölf repräsentiert die Einheit des Volkes Israel, und die Sieben steht für die Repräsentation eines Ortes (Theißen 2000:145).<sup>58</sup> Die

---

<sup>54</sup> Die Gründung der ersten Gemeinde in Jerusalem ist Ausdruck der Exklusivität des Christentums. Die ständige Gemeinschaft, die Taufe, das Abendmahl werden dabei Zeichen einer spezifisch besonderen Gruppe, die sich in ihrer Lebenshaltung und Theologie von ihrer Umwelt separiert. Der Zugang zu diesem exklusiven Kreis ist durch das Bekenntnis zu Jesus in Taufe, Abendmahl und Gemeinschaft gegeben.

<sup>55</sup> Die Geschichte um den Hauptmann Cornelius und der Beschluss des Apostelkonzils verdeutlichen, dass aus einer jüdischen Erneuerungsbewegung eine universale Bewegung geworden ist.

<sup>56</sup> Die Selbstbezeichnung *Weg* (ὁδός) für das junge Christentum ist dabei Ausdrucksform einer neuen Organisation, die sich zur sogenannten „Hodoschristologie“ (Repo 1964:184) bekannte.

<sup>57</sup> Hinsichtlich des externen Konflikts mit dem Diasporajudentum haben Stegemann & Stegemann hervorgehoben, dass dieser jüdischerseits geführt wurde, zum Ersten, um die eigene Gruppe zu schützen (1995:303f), zum Zweiten Konkurrenz, um die einflussreichen Personen des Ortes auf ihrer Seite zu haben (:304), und zum Dritten, um die Gruppenidentität des Diasporajudentums zu bewahren (:304f).

<sup>58</sup> Billerbeck unterstützt diese Analogie, der Siebenzahl mit der Zahl der Mitglieder eines jüdischen Ortsvorstandes (Strack; Billerbeck 1969:641f-643). Schmithals sieht die Zahl der Diakone im Rahmen der von Paulus geprägten „universalistischen christlichen Glaubensfreiheit“ (Schmithals 1982:64) und meint daher: „Der

unterschiedliche inhaltliche Ausrichtung beider Parteien lässt sich an der Märtyrergeschichte des Stephanus ausmachen (Apg 7,54-59), der als Leiter der hellenistisch geprägten christlich-jüdischen Gruppe wegen seiner Tempelkritik gesteinigt wurde (Eckey 2000:161; Lüdemann 1987:98f).<sup>59</sup> Die darauf einsetzende „Christenverfolgung“ beschränkte sich jedoch nur auf den hellenistisch geprägten Teil der Judenchristen (Eckey 2000:184).<sup>60</sup> Betont wird, dass die Apostel als Repräsentanten der „Hebräer“ und wohl auch deren Anhänger von der Verfolgung verschont geblieben sind und sie in Jerusalem bleiben konnten (Apg 8,1).<sup>61</sup> Weitere Konfliktfelder, wie die Frage nach der Aufnahme der so genannten Heidenchristen in die christliche Gemeinschaft (Apg 11,1-26<sup>62</sup>; Gal 2,11-18<sup>63</sup>)<sup>64</sup> oder die Gültigkeit der Tora (Apg 15,5) machen die kontroverse Stimmung und das in der ersten Generation liegende Konfliktpotenzial deutlich.<sup>65</sup> So korrespondieren die Hauptfragen dieser Entwicklung mit den oben von Theißen genannten Komponenten des jungen Christentums auf folgende Weise:

- a) die Frage nach Kultur und Sprache in der Auseinandersetzung zwischen den „Hebräern“ und „Hellenisten“ korrespondiert mit der Frage nach der Exklusivität.
- b) die Frage nach der Heidenmission steht in Relation mit der Frage nach der Internationalisierung des christlichen Glaubens.
- c) die Frage um die Gültigkeit der alten jüdischen Riten (Essen, Beschneidung) steht im Zusammenhang mit der Frage nach dem Neuen.

---

Kreis der »Sieben« war vermutlich ein Leiterkreis der gesetzesfreien und universalistischen Urgemeinde“ (:64) Pesch dagegen äußert sich gegenüber diesen Analogien skeptisch: „Ob die Zahl der Kandidaten jüdischen Vorbildern folgt, bleibt unklar“ (Pesch 1986:228). Zur Auslegungsgeschichte dieser Siebenzahl der Diakone, siehe Neudorfer (1983:103-132).

<sup>59</sup> Dabei ist auffällig, dass die Märtyrergeschichte von Stephanus bewusst Parallelen zur Passionsgeschichte Jesu schafft (Schmithals 1982:68).

<sup>60</sup> Diese historische Deutung bezweifelt Schmithals (1982:63).

<sup>61</sup> Dagegen hält Schmithals diesen Bericht für einen Sammelbericht, der einen größeren Zeitraum voraussetzt (Schmithals 1982:76). Dass die Apostel in Jerusalem ausharren, wird erzählt, um die Leiter der Gemeinden zu ermutigen, trotz der Gefahr des Martyriums, wie die Apostel, an ihrem Lebensort der Gemeinde zu bleiben (:76).

<sup>62</sup> Bei der Kritik, die die gesetzesstrengen Judenchristen gegenüber Petrus äußerten, ging es nicht um den Fakt, dass Petrus Nicht- Juden getauft hat, sondern „um die volle Integration und der Aufhebung der Distanz zu ihnen (Eckey 2000:249).

<sup>63</sup> In dem Konflikt zwischen Paulus und Petrus geht es um die soziale Problematik der „unbeschränkten sozialen Gemeinschaft von Juden und Nicht- Juden“ (Stegemann & Stegemann 1995:232). Dieser wird durch den Rückzug von Petrus aus der Tischgemeinschaft mit den Nicht-Juden hervorgerufen (Gal 2,12).

<sup>64</sup> Offensichtlich wird, dass die Zusammenführung der Heiden und Juden in einer christliche Gemeinde in Antiochia insbesondere eine Rückwirkung auf die Jerusalemer Urgemeinde hatte, denn diese soziale Gemeinschaft (Apg 15) wird nicht nur innerhalb der jungen Christenheit sondern auch im nicht-christusgläubigen Judentum Anstoß erregt haben (Stegemann & Stegemann 1995:221f).

<sup>65</sup> In diesem Konflikt wird die Frage nach der Gültigkeit der mosaischen Rechtsordnung offenbar. Mit Hinweis auf Mt 5,18 und Lk 16,17 haben Judenchristen auf die immerwährende Geltung der Tora bis ins kleinste Detail ohne Abschwächung verwiesen. Daher folgert Eckey: „Judenchristen die diese Position vertreten wehren sich dagegen, daß man das Judentum unter den Völkern unter Berufung auf Jesus Christus wie den Restposten einer Ware zu herabgesetzten Preis anbietet“ (Eckey 2000:327).

Die auf unterschiedlichen Ebenen geführten Konflikte führten trotz Interventionen, wie das Aposteldekret (Apg 16), zur Fragmentierung der ersten Generation von Christen in verschiedene Parteien, welche die neutestamentlichen Briefeschreiber auch offensiv benennen und kritisieren (1 Kor 1,10-17; 2. Petr 2,1; Jud 2; Offb 2,6, 15, 20; u.a.).

Der Anfang der christlichen Religion ist somit konfliktbehaftet. Dies gilt nicht nur für die Selbstidentifizierung nach außen, gegenüber den anderen religiösen Auffassungen und Kulturen, sondern auch für die Formierung nach innen. Beides ist miteinander verwoben. So wird deutlich, dass aufgrund der inneren Positionierung der jungen Gemeinde (international, neu, exklusiv), interne und externe Konflikte jeglicher Art entstanden sind, und dass diese Konfliktivität mit zur Grundgestalt der Kirche gehörte. Das bedeutet zudem, dass die Festlegung bestimmter Überzeugungen nach innen und außen zu Abgrenzungen und Konflikten geführt hat, die sowohl intern als auch extern phasenweise heftig und scharf geführt wurden. Daher ist der Konflikt eine prägende Erfahrung des Christentums in seiner Genese.

#### 2.1.3.4 Resümee

Der Konflikt gehört zu den prägenden Elementen der Berichte im Alten und Neuen Testament. Er wird als Thema in der Urgeschichte eingeführt und als konstantes Merkmal des menschlichen Seins dargestellt. Dabei ist der Konflikt eng verbunden mit dem sündhaften Wesen des Menschen. Der Blick in das Neue Testament hat gezeigt, dass Jesus das Medium des Konflikts als Verkündigungsmittel seiner Botschaft nutzte. Dabei zeigt sich auch, dass er sich in seinem Charisma als Konfliktmensch darstellte, der in seinen Beziehungen und inhaltlichen Aussagen die Auseinandersetzung mit den Menschen seiner Zeit gesucht hat, wobei der Konflikt Auslöser eines sozialen Prozesses geworden ist, der schließlich zur Gemeindebildung geführt hat. Im Verlauf der Gemeindebildung haben interne, sowie auch externe Konflikte unterschiedlichster Eskalationen zu leitenden Erfahrungen der jungen Christengemeinde geführt, die zu ihrer Identitätsfindung beigetragen haben. So weist der biblische Bericht auf, dass der Konflikt in seinen Modi eine bestimmende Kategorie menschlichen Seins ist, an welche die Offenbarung Gottes gebunden ist.



#### 2.1.4 Annahmen für eine Theologie der Mediation

Wenn Theologie über Offenbarung nachdenkt, so ist damit nicht nur eine Reflexion der Gottesoffenbarung gemeint, sondern auch, wie der Mensch sich als *imago dei* in Interaktion zu Gott und zu seinen Mitmenschen offenbart. Dabei lässt sich grundlegend, im Sinne Dahrendorfs, bestimmen, dass sich der Mensch und sein Rahmen, die Gesellschaft, als konfliktiv erweisen. Konfliktiv ist hierbei ein Ausdruck von Weltanschauung und Selbstbeschreibung und daher als Axiom einer anthropologischen Konstante offenbarungsbestimmend. Dabei sind ideologisch bestimmte Konflikttheorien, wie die von Marx, welcher die Lösung der Konflikte durch eine Aufhebung der Klassen formuliert hat, utopisch und historisch gesehen nicht gelungen. Vielmehr bleiben Konflikte, im Sinne Simmels, eine immerwährende Strukturierung sozialer Prozesse mit offenem Ausgang und können sowohl konstruktiv als auch destruktiv wirken.

Die heute aus der Perspektive der Sozialpsychologie erfolgten Wahrnehmungen des Konflikts machen deutlich, dass dessen sozialer Prozess über Interaktion verläuft und Interaktion immer das Medium ist, welches den Konflikt eskalieren oder deeskalieren lässt. Und hier berufen wir uns auf einen gemeinsamen biblischen Befund, welcher Konflikte/Konflikteskalationen als interaktive Geschehen und soziale Prozesse beschreibt. Dabei ist die Offenbarung Gottes in diesen Prozessen in den unterschiedlichsten Rollen (Prophet, Charismatiker, Apostel) sowie in seiner Wortverkündigung vernehmbar. Konflikte erweisen sich daher, nach dem Schöpfungsakt, als grundlegend für die Gottesoffenbarung. Wichtig ist auch die Feststellung Glasls, dass es lediglich eines Akteurs bedarf, um einen Konflikt auszulösen (Glasl 1999:14f). Dieses entspricht dem Sündenfall der Urgeschichte, der den Menschen als die konfliktauslösende Partei beschreibt.

Die von Hühnerman (Kapitel 2.1.1.3) eingebrachten Grundannahmen, dass die Hauptfelder der Konflikte sich um Fragen nach der Würde des Menschen und nach der Zusammengehörigkeit der Menschen drehen, hat er auf transzendente Gemeinsamkeiten ausgeweitet, die im Menschen liegen und sich als konfliktiv erweisen. Die Konfliktfelder, welche sich hier auftun, sind sehr breit. Es können Fragen nach Werten, Normen, Moral, Menschenbild, Eschatologie und Gottesbild sein. Jedoch sind nicht nur transzendente Gemeinsamkeiten Konfliktfelder, sondern die Mitte eines Konfliktes selbst gestaltet sich als etwas Transzendentes. Konflikte drehen sich stets um einen Bezugspunkt – eine Mitte, die

sich immer den Parteien entzieht. Gerades diese „Entziehen“ und „nicht Habhaft sein“ ist konstituierendes Element der Transzendenz. Konflikte drücken daher immer eine Unverfügbarkeit über das Leben aus. In diesem Sinne können auch der innere Konflikt Evas im Sündenfall (Gen 3), der Brudermord Kains (Gen 4), bei dem es um die Nicht-Verfügbarkeit der Opferannahme geht oder die ständigen Konflikte der Entstehungsgeschichte der Christenheit gewertet werden. Diese nicht verfügbare transzendente Mitte des Konflikts offenbart jedoch eine Verheißung, die nach Moltmann wie folgt definiert wird: „Verheißung kündigt eine Wirklichkeit aus der Zukunft an, die noch nicht ist“ (Moltmann 1964:75). Verheißung ist Ausdruck der Offenbarung, die nicht, wie das Wortgeschehen, eine „ihn angehende Wirklichkeit zur Wahrheit und zur Einstimmigkeit bringt“ (:75), sondern:

„Vielmehr entsteht „das Mögliche“ und damit „das Zukünftige“ durchaus aus dem Verheißungswort und geht damit über das Real-Mögliche oder Real-Unmögliches hinaus. Sie erleuchtet nicht eine Zukunft, die irgendwie immer schon der Wirklichkeit inhärent ist. Vielmehr ist „Zukunft“ jene Wirklichkeit, in der die Verheißung sich erfüllt und zur Ruhe kommt, weil sie ihr ganz entspricht und gemäß ist. [...] „Verheißung“ hat insofern nicht in erster Linie die Funktion, die seiende Wirklichkeit der Welt oder des Menschseins zu erhellen, zu deuten, zur Wahrheit zu bringen und im sinnvollen Verstehen das Einstimmen des Menschen in sie zu erwecken, sondern sie eröffnet viel mehr im Widerspruch zur vorhandenen Wirklichkeit ihren eigenen Prozess um die Zukunft Christi zur Welt und zum Menschen“ (Moltmann 1964:76).

In diesem Sinne offenbart die transzendente Mitte des Konflikts, im Lichte der Zukunft Christi, einen ihr eigenen Prozess, der sich der Verfügbarkeit des Menschen entzieht. Dabei schaut die Verheißung auf das, was an Konstruktivem und Destruktivem im Konflikt möglich ist und stimmt sich, im Widerspruch zur immanenten Wirklichkeit, auf die Zukunft Christi ab. Konflikt als anthropologische Konstante ist somit nicht nur eine immanente Geschichtsschau, sondern stets transzendent und eine Verheißung, die im eigenen Prozess über das Denkbare, Wirkliche, Mögliche und Unmögliches hinausgeht.

Die biblisch-theologische und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Konflikt hat somit hinsichtlich einer Theologie der Mediation deutlich gemacht, dass sich der Konflikt als eine anthropologische Konstante offenbart, der sich durch die menschliche Begrenztheit bedingt. Konflikte sind interaktional und lösen soziale Prozesse aus. Dabei rührt der Konflikt mit Gott aus der Unvereinbarkeit im Denken/ Vorstellen/ Wahrnehmen und/ oder Fühlen und/ oder Wollen eines Akteurs (Mensch) mit dem anderen Akteur (Gott), das er in der Art erlebt, dass im Realisieren eine Beeinträchtigung durch den anderen Akteur (Gott) erfolgt. Neben seinem Eskalationspotenzial offenbaren Konflikte auch eine transzendente

Mitte, die sich der Verfügbarkeit der Menschen entzieht. Es handelt sich dabei um eine Verheißung, die im eigenen Prozess im Lichte Jesu eine eigene Wirklichkeit schafft.

## 2.2 Mediation

Glenewinkel hat sich über die heutige breite Anwendung des Fachbegriffes *Mediation* beschwert und meint, dass dieser unbrauchbar zu werden droht, da „Mediation mittlerweile ein Container-Begriff geworden ist: Jeder packt hinein, was er oder sie unter Mediation verstehen will“ (Glenewinkel 2007:92).

Aus dem Blickwinkel des Historikers Kamp, der in seiner wissenschaftlichen Arbeit die Vermittlung bei Konflikten im Mittelalter untersuchte, wird der fluide Charakter der Mediation deutlich:

„Welche Schritte Vermittler unternehmen müssen, um die Konfliktparteien ins Gespräch zu bringen, welche Beziehung sie zu diesen unterhalten, ihre institutionelle Einbindung, die Autorität, die sie geltend machen können, ihre Handlungsspielräume und nicht zuletzt der Formalisierungsgrad des Verfahrens, all das ändert sich je nach Zeit und Kultur, erscheint abhängig von den jeweils vorherrschenden Formen der Konfliktaustragung, den Streitobjekten, dem Stand der Technik und den möglichen Interessengegensätzen“ (Kamp 2001:2).

Mediation ist somit ein variierendes Verfahren, das in allen Bereichen menschlichen Lebens eingesetzt werden kann. Der „Bundesverband Mediation“ (2007:60) hat bisher elf Arbeits-, Fach- und Projektgruppen genannt, in denen Mediation eingesetzt wird, wobei diese Liste noch erweitert werden kann: Gewaltfreie Kommunikation, Mediation und Recht, Gemeinwesenmediation, Mediation in interkulturellen Kontexten, Mediation und Kirche, Mediation in Organisationen, Mediation in Erziehung & Bildung, Planen und Bauen, Familie und Partnerschaft, Online-Mediation und Politik und Internationales.<sup>66</sup>

Diese breite Betrachtungsweise der Mediation erweitert Ansgar Marx (2003:46-53) in seiner Beschreibung der neueren Ansätze der Sozial-Mediation in den USA. Er beschreibt, wie sich dort das professionelle Arbeitsfeld der Sozialarbeit des Themas Mediation angenommen und neue Mediationsfelder für sich erschlossen hat. Neben der bereits seit den

---

<sup>66</sup> Eine weitere Beschreibung von Arbeitsgebiete der Mediation ist bei Haft & von Schlippen (2002: 891-1296) zu finden.

70er Jahren aufgekommenen Gemeinwesenmediation/ Nachbarschaftsmediation, wird Mediation noch als Scheidungs-, Sorgerechts- und Umgangsmediation angewandt, welche zum Teil auch vom Gericht angeordnet werden kann. Des Weiteren entwickelte sich die Stieffamilienmediation, welche auf die neue Konstellation der Patchworkfamilie eingeht, die Eltern-Kind-Mediation, die in der Regel bei Konfliktthemen während der Adoleszenzphase vermittelt, die Mediation bei Adoptionen, welche bei einer sogenannten „offenen Adoption“ die Frage nach der Art und Weise und dem Umfang des Kontakts zwischen den leiblichen Eltern und der Adoptivfamilie verhandelt. Weiterhin beschreibt er die Mediation in der Altenhilfe, bei der oft Familienmitglieder eines pflegebedürftigen Menschen in der Entscheidung über Pflege- und Gesundheitsversorgung überfordert sind und so Konfliktpotenziale entstehen, aufgrund von Schuld und Trauer, sowie divergierenden finanziellen Interessen und Vorstellung über die Pflegebedürftigkeit. Korrespondierend dazu weist Ansgar Marx auf die Mediation im Gesundheitswesen hin, bei der, in der Frage nach der Situation eines Pflegebedürftigen bzw. einer kranken Person, neben den Familienangehörigen auch die Institution des Krankenhauses in Betracht gezogen werden muss. Zum Schluss erwähnt er zum einen die Schulmediation, bei der Schüler die wesentlichen Elemente der Mediation erlernen, um selbst in Konflikten zwischen anderen Schülern zu vermitteln, und zum anderen die Mediation bei interkulturellen Konflikten, welche aufgrund der wachsenden Migration und der Problematik der Integration, Stigmatisierung und Segregation an Bedeutung gewonnen hat (Marx 2003:46-53). Daher ist die Beobachtung von Marx, „dass Mediation in das Leistungsspektrum in den USA weitflächig eingezogen ist“ (:52), eine Entwicklung, die natürlich davon ausgeht, dass Mediation in jeglichem Konfliktfeld eingesetzt werden kann und daher zu Recht als „Container-Begriff“ (Glenewinkel 2007:92) angewendet werden darf.

Neben der Mediation gibt es weitere nicht-gerichtliche Formen der Konfliktlösung, die sich von der Mediation unterscheiden. Trenczek (2005:8) gibt darüber eine Übersicht und ordnet diese nicht-gerichtliche Form der Konfliktlösung in drei Grundformen ein: Zuerst nennt er die Verhandlung, die in Form der *Negotiation* ohne Unterstützung eines neutralen Dritten oder in Form der *Facilitation*, einen Moderator als Begleiter hat (:8). Als zweite Grundform der Konfliktlösung beschreibt er die Vermittlung, die entweder als Mediation, bei der ein unparteiischer Dritter anwesend ist, der sowohl personen- und kommunikationsorientiert intervenieren soll, oder als *Conciliation*, welche häufig von einem Vermittlungsgremium getragen wird, und neben den mediativen Interventionen

gegebenenfalls inhaltliche Alternativen vorschlägt bzw. normative Teilziele in das Verfahren einführt (:8). Als dritte Grundform weist Trenczek auf das Schiedsverfahren hin (:8). Dabei nennt er vier Verfahrensweisen. Zum ersten die *Arbitration*, welches eine Verhandlung mit einem neutralen Schlichter ist. Sollten sich die Parteien während des Verfahrens nicht einigen, fällt der Schiedsrichter einen die Parteien bindenden Schiedsspruch (:8). Zum Zweiten die *Case Appraisal* bzw. die *Non-Binding-Arbitration*. Es handelt sich hierbei um ein Sachverständigenverfahren. Dabei nimmt eine dritte Person am Ende des Verfahrens eine Bewertung des Sach- und Streitstands vor, deren Bewertung (Schiedsurteil) die Konfliktparteien akzeptieren können, aber nicht müssen (:8). Zum Dritten den *Ombudsmann*. Dieser ist ein, von einem öffentlichen Träger oder Wirtschaftssystem, beauftragter Mittler, der Lösungsvorschläge unterbreiten kann, die für die dem System angeschlossene Partei bindende Wirkung haben kann, nicht aber für den Verbraucher (:8). Als viertes nennt Trenczek das *Mini Trial*. Es handelt sich dabei um ein nicht-öffentliches Kurzverfahren unter dem Vorsitz einer dritten Person mit dem Ziel eines Vergleichs (:8).

Auch wenn Mediation ein offenes System ist, das noch Platz für viele Sparten und Spielarten hat, handelt es sich, wie bei Trenczek (2005:8) dargestellt, um eine Verfahrensweise mit einer eigenen Identität, die im weiteren Verlauf dargestellt wird.

### 2.2.1 Begriffsklärung Mediation

Das Wort *Mediation*, das weitgehend im Deutschen mit *Vermittlung* übersetzt wird, hat seine Wurzeln in der lateinischen Wortgruppe *mesos*, *medos*, *medium*, welche ‚Mitte‘ bedeutet. Deutlich wird, dass die ursprüngliche lateinische Grundbedeutung, die aktuelle Begriffsbedeutung *Mediation* prägt (Duss-von Werdt 2005b:26). Im Hinblick auf die mediative Praxis bedeutet das lateinische Adjektiv *medius*, zwischen zwei Ansichten oder Parteien die Mitte halten, einen Mittelweg einhalten, sich neutral und unparteiisch verhalten. Das heißt für die Person der Mediators: „VermittlerInnen gehen in die Mitte, dazwischen, verbinden im Gespräch, rücken Verständigung und Einigung ins Zentrum, versöhnen, dolmetschen“ (2008:12). Der Jurist Breidenbach definiert Mediation, sehr eng angelehnt an die lateinische Herkunft des Wortes:

„Mediation ist die Einschaltung eines (meist) neutralen und unparteiischen Dritten im Konflikt, der die Parteien bei ihren Verhandlungs- und Lösungsversuchen unterstützt, jedoch über keine eigene (Konflikt-)Entscheidungskompetenz verfügt“ (Breidenbach 1995:4).

Im Fokus dieser Mediationsdefinition ist die Rolle des Mediators,<sup>67</sup> welcher neutral, unparteiisch und unterstützend wirken soll und „eine zentrale Figur im Mediationsgeschehen ist“ (Gielkens 2007:157). Das Ziel der Mediation benennt Breidenbach folgendermaßen:

„Ziel einer Mediation ist es, die Parteien bei ihren Verhandlungen in Richtung auf eine Einigung zu unterstützen. Der Mediator wird als Dritter jedoch erst hinzugezogen, wenn die Verhandlungen zum Problem geworden sind, insbesondere wenn sie bereits gescheitert sind“ (Breidenbach 1995:55).

Im Mittelpunkt der Mediation steht, nach Breidenbach, der Mediator somit als Akteur und die Einigung als Ziel. Demgegenüber stehen Folberg und Taylor mit einem anderen Verständnis von Mediation:

„It can be defined as the process by which the participants, together with the assistance of a neutral person or persons, systematically isolate disputed issues in order to develop options, consider alternatives, and reach a consensual settlement that will accommodate their needs. Mediation is a process that emphasizes the participants' own responsibility for making decisions that affect their lives. It is therefore a self-empowering process“ (Folberg & Taylor 1984:7f).

Sinner übersetzt diesen “self-empowering process“ (Sinner 2005:35) mit „einem Prozess, der die Fähigkeit zur Selbstverantwortung stärken soll“ (:35), jedoch meint *empowering* mehr. Neben der Übersetzung *Selbstverantwortung* kann es auch mit *Bevollmächtigung* und *Ermächtigung* übersetzt werden, was die Autonomie des Akteurs im Mediationsprozess stärker in den Vordergrund rückt. An dieser Formulierung von Folberg und Taylor, welche den Fokus der Mediation im „self-empowering process“ (Folberg & Taylor 1984:8) sehen, wird die zeitgeschichtliche Herkunft dieser Definition sichtbar, die nämlich in der *Community Mediation* liegt, und damit im Demokratisierungsprozess der Vereinigten Staaten der sechziger Jahre eine wichtige Rolle gespielt hat, heute jedoch im europäischen Kontext der Gemeinwesenarbeit als Gemeinwesenmediation auf einen neuen Kontext stößt.

---

<sup>67</sup> Aus Gründen der einfacheren Lesbarkeit wird auf die geschlechtsspezifischen Differenzierung, z.B. Mediator/In, Mediatix (Duss-von Werdt 2005b:106-114) im Folgenden verzichtet. Entsprechende Begriffe gelten im Sinne der Gleichbehandlung grundsätzlich immer für beide Geschlechter.

Der Unterschied zwischen den Mediationsdefinitionen Breidenbachs und Folberg und Taylors liegt nun zum einen in der Fokussierung der an der Mediation teilnehmenden Akteure (Breidenbach fokussiert den Mediator, Folberg und Taylor die Mediationsparteien) und zum anderen im Ziel, welches Folberg und Taylor im „self-empowering process“ (1984:8) sehen und Breidenbach in der Vermittlung einer Einigung (1995:55).

Die beiden Mediationsdefinitionen stehen für zwei unterschiedliche Theorien der Mediation. Sinner nennt die nach Breidenbach eine „effizienzorientierte“ oder „ergebnisorientierte“ Mediation (Sinner 2005:40). Bush und Folger nehmen diesen Ansatz wie folgt wahr:

“The first approach, a problem-solving approach, emphasizes mediation’s capacity for finding solutions and generating mutually acceptable settlements” (Bush & Folger: 1994:12).

Die Hauptvertreter dieser Mediationstheorie sind meist Mediatoren, die entweder einen juristischen Hintergrund haben, oder als Wirtschaftsmediatoren tätig sind und dabei, wie Risse und Tenczek, die Pragmatik der Mediation in den Vordergrund stellen:

„Die Mediation stellt sich so insgesamt als ein nüchternes, rationales und rationelles Verfahren dar, in dem die beiden Seiten ohne Vergleichsdruck Einigungsmöglichkeiten eruieren“ (Risse 2003:6f).

„Mediation ist ein informelles, nicht öffentliches Verfahren konstruktiver Konfliktregelung, bei dem die Parteien einen (Rechts)Streit mit Unterstützung von unparteiischen Dritten, den MediatorInnen, einvernehmliche zukunftsorientierte Regelungen suchen, die ihren Bedürfnissen und Interessen dienen. Ziel und Wesensmerkmal der Mediation sind autonome konsensuale Regelungen der Streitfragen, ggf. sogar Konfliktlösung durch die beteiligten Parteien selbst“ (Tenczek 2005:8).

Die zweite Theorie der Mediation charakterisiert Sinner als „bürgerrechtlich orientierte“ beziehungsweise „beziehungsorientierte“ Mediation (Sinner 2005:40). Bush und Folger nennen diese „a transformative approach to mediation“ (Bush & Folger: 1994:12). Beide sind auch Vertreter dieses Ansatzes und erklären ihn folgendermaßen:

„... transformative mediation can best be understood as a process of conflict transformation – that is, changing the quality of conflict interaction. In the transformative mediation process, parties can recapture their sense of competence and connection, reverse the negative conflict cycle, reestablish a constructive (or at least

neutral) interaction, and move forward on a positiv footing, with the mediator's help" (Bush & Folger 2005:53).

Neben diesen beiden Unterscheidungsmerkmalen der Mediationstheorien differenzieren Bush und Folger in ihrem Buch „The promise of Mediation“ weitere vier unterschiedliche Sichtweisen von Mediation, die als Grundhaltung hinter der Mediation stehen (Bush & Folger 1994:15-32; 2005:9-18).

#### A. Social Justice Story

Das Ziel der Mediation bei diesem Ansatz ist, dass größere soziale Gerechtigkeit erreicht wird (2005:11-13). Bush und Folger drücken diese Erwartung an die Mediation, ausgehend von der *Social Justice Story*, wie folgt aus: „Mediation offers an effective means of organizing individuals around common interests and thereby building stronger community ties and structures“ (Bush & Folger 2005:11). Relevant dabei ist, dass die Konfliktregelung nicht mehr dem Staat und seinen Einrichtungen überlassen ist, sondern selbst in die Hand genommen wird. Durch Selbstorganisation und Solidarität werden die Abhängigkeiten von bevormundenden Obrigkeitsstrukturen gelockert und autonome Lebensweisen gefördert.

#### B. Oppression Story

Dieser Sichtweise, die der obigen diametral entgegengesetzt steht, liegt die Einschätzung zugrunde, dass durch die Mediation die Schwachen und Machtlosen übervorteilt und „über den Tisch gezogen“ werden. Mediation ist in der *oppression story* zum „dangerous instrument for increasing the power of the state over individual and the power of the strong over the weak“ (2005:15f) geworden. Notwendige Widersprüche werden durch geschickte Gesprächsführungsmethoden geglättet und dem öffentlichen Protest werden die personellen und zeitlichen Ressourcen entzogen, indem sie in den aufwendigen Mediationsprozess eingebunden werden. Machtungleichgewichte werden dadurch konserviert statt ausgeglichen. Darüber hinaus wird Unrecht als Einzelfall und hinter verschlossenen Türen verhandelt, anstatt es ans Licht der Öffentlichkeit zu bringen und allgemeinverbindlich zu beseitigen (:15-18).



### C. Satisfaction Story

Diese verbreitete Mediationsphilosophie sieht Konflikte nicht als Sieg- oder Niederlage-Auseinandersetzung an, sondern als Gelegenheit, Probleme zum beiderseitigen Nutzen im Sinne einer Win-win-Lösung zu klären (Bush & Folger 2005:9-11). Indem die eigentlichen Interessen der Konfliktparteien in den Mittelpunkt gerückt und Konsenslösungen gefunden werden, sind die Vereinbarungen effektiver und für die Beteiligung befriedigender, als das Gerangel um Positionen. Die konstruktive Art der Auseinandersetzung schont und entwickelt die Beziehung zwischen den Kontrahenten, statt sie zu belasten oder zu zerstören.

### D. Transformation Story

Bush und Folger habe unter dem Leitbegriff der transformativen Mediation eine Art und Weise von mediativer Handlungsweise entworfen, die ihren Focus auf die Transformation der Konfliktinteraktion der Streitparteien legt:

„The unique promise of mediation lies in its capacity to transform the quality of conflict interaction itself, so that conflicts can actually strengthen both the parties themselves and the society they are part of” (Bush & Folger 2005:13).

Transformative Mediation möchte Menschen verändern, indem sie ihnen die Möglichkeit gibt moralisch zu wachsen, und damit vermieden wird, dass ständig neue destruktive Konfliktsituationen entstehen. Deshalb kommt es bei der Mediation darauf an, das Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl der Konfliktbeteiligten zu stärken und ihre Handlungsmöglichkeiten zu erweitern (*empowerment*), sowie Einfühlungsvermögen für die andere Konfliktpartei zu entwickeln und Anerkennung für ihre Bedürfnisse und Interessen hervorzurufen (*recognition*). Eine effektive und befriedigende Lösung der Streitfrage ist dann meist kein Problem mehr. Die Lösungsorientierung ist jedoch zweitrangig, und Mediation kann, im Sinne einer Verbesserung der Konfliktinteraktion, erfolgreich sein, auch wenn keine Übereinkunft erzielt wurde (2005:13-15).

## 2.2.2 Geschichtliche Entwicklung der Mediation

Mediation ist keine Erfindung der Neuzeit, sondern sie lässt sich kultur- und zeitübergreifend nachweisen.<sup>68</sup> Einen Überblick über die Geschichte der europäischen Mediation gibt Duss-von Werdt, der die Praxis der Vermittlung seit mindestens 2600 Jahren dokumentiert sieht (2005b:15), jedoch einschränkt, dass „ihre Tätigkeit nicht immer und überall mit dem identisch war, was wir heute darunter verstehen“ (:15).<sup>69</sup>

Geschichtlich stand Mediation als eine Alternative in der politischen Friedensstiftung zur Verfügung und war somit ein Instrumentarium der Diplomatie. Insbesondere der am 24. Oktober 1648 geschlossene westfälische Frieden, in dem Alvesi Contarini (1601-1648) und der spätere Papst Alexander VII/ Fabio Chigi (1599-1667) in einem fünfjährigen Prozess als Mediatoren vermittelt haben,<sup>70</sup> ist für die nachfolgende Geschichte der Mediation als politische Friedensstiftung zentral.<sup>71</sup>

Eine Bedeutungserweiterung hat die Mediation im 20. Jahrhundert erfahren. Diese Erweiterung kann man anhand von drei Entwicklungslinien aufzeigen, die sich ab den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts vollzogen haben.

Die erste Entwicklungslinie hat ihren Beginn um 1920 in den USA. Im Bemühen um eine klarere Abgrenzung des Begriffs Mediation von formalen diplomatischen Gepflogenheiten haben verschiedene religiöse Gruppierungen den Terminus *Conciliation* (Versöhnung) für Drittparteiintervention eingeführt (Chase 1951). Das Konzept der *Conciliation* ging bewusst über die Beschränkung der klassischen Mediation hinaus, die einfach aufgabenbezogen war (d.h. allein auf den Konfliktstreitpunkt fixiert). Im Interesse nachhaltiger Lösungen war *Conciliation* sowohl um die Suche nach Kompromissen und Verständigungsmöglichkeiten, als auch um ein gutes Verhandlungsklima bemüht. Die

---

<sup>68</sup> vgl. Duss-von Werdt 2005b,19f; 2008:13-16; Folberg & Taylor 1984:1-7. Einen Einblick in die Art und Weise der Streitvermittlung in anderen Kulturen geben Götz und Schäfer (2008:20-33).

<sup>69</sup> So beschreibt Duss-von Werdt, dass der Mediator oder die Mediatrix in Italien als Vermittler, Agent und Kuppler in Liebesdingen tätig war (Duss-von Werdt 2005:98).

<sup>70</sup>Der Westfälische Friedensvertrag würdigt Contarinis Arbeit: „[...] interuentu et opera illustrissimi et excelentissimi legati senatorisque Veniti, domini Aloysii Contareni equitis, qui mediatoris munere procul a partium studio totos pene quinque annos impigre perfunctus est“ (Müller 1949:82).

<sup>71</sup> In diesem Sinne schreibt der Historiker Heinz Durchhardt: „Das Prinzip der Vermittlung eines Friedens durch einen oder mehrere an dem Konflikt unbeteiligte Dritte konnte seit Münster/ Osnabrück als europäische Norm gelten [...] Die bedeutenden Friedensverträge seit 1648 waren in aller Regel mit Hilfe dritter, in den jeweiligen Konflikt nicht verwickelter Staaten zustande gekommen“ (Durchhardt 1979:25).

praktische Umsetzung des Terminus in den USA und später auch in anderen Ländern war die Entstehung von „Conciliation Agencies“. Alternativ zu den vor Gericht ausgetragenen Streitigkeiten, wird dabei mit dem Konzept der *Conciliation* der Streit außerhalb des juristischen Bereiches verhandelt.

Zum Zweiten gab es in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts eine zunehmende Überlastung der Gerichte in den Vereinigten Staaten. Sinner führt dies auf die gesellschaftliche Umwälzung in den USA zurück. Zu jener Zeit kam es „zu einer erhöhten Empfindlichkeit gegen Unrecht aller Art“ und Sinner erklärt weiter:

„Auch ein wachsendes Selbstbewusstsein der Konsumenten sowie die sich entwickelnde Sensibilität für Belange des Umweltschutzes wirkten in diese Richtung. Und da inzwischen auch Scheidung als gesellschaftlich akzeptabel gelten konnte, nahm hier die Fallzahl an den Gerichten ebenfalls zu. Was früher vielleicht der Resignation oder der Vermeidung [...] anheim gefallen wäre, landet nun also vor Gericht ...“ (Sinner 2005:38f).

Die daraus resultierte mannigfache Unzufriedenheit mit dem Rechtssystem, das durch die Überlastung nur noch verzögert arbeiten konnte, hat das Bedürfnis geweckt, Alternativen und Methoden zu entwickeln, die außergerichtliche Konfliktverhandlungen ermöglichen. Mediation als Konfliktvermittlung ist in diesem Zusammenhang erstmals in seinen heutigen Konturen in Erscheinung getreten. Diese in den USA und Australien forcierte Entwicklung hat in Europa erst in den 90er Jahren Fuß gefasst. In Frankreich, England oder Österreich gibt es erst seit jüngster Zeit eine gesetzliche Grundlage zum Mediationsverfahren. In Deutschland, das genauso von der Überlastung der Gerichte betroffen ist (Niedersächsisches Justizministerium und Konsens e.V. 2003:5), hat der Gedanke der Mediation als alternatives Konfliktschlichtungsverfahren erst seit den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen und ist in einem Pilotprojekt in Niedersachsen angewendet und ausgewertet worden. Die Gründe dieses Pilotprojekts werden auf folgende Weise dargestellt: Neben der zeitlichen Überforderung der deutschen Gerichte wurde die Erfahrung zu Grunde gelegt, dass mit einem Gerichtsentscheid zwar ein formaler Rechtsfrieden erreicht wurde, doch damit häufig keine beiderseits tragbare und akzeptierte und für die Zukunft nachhaltige Befriedung beider Parteien erreicht wurde, was zur Folge hatte, dass Parteien und Gerichte mit Folgekonflikten und Folgekosten zu tun

hatten (:2). Die überaus positiven Resümees der gerichtsnahen Mediation aus Niedersachsen<sup>72</sup> lassen hoffen, dass Mediation sich als gerichtsnahes Konflikt-schlichtungsverfahren etabliert.

Die dritte Entwicklungslinie geht einher mit der Bürgerrechtsbewegung (Civil Rights Movement) in den USA. Sie bestand aus politischen Gruppen, die zunächst für die volle Gleichberechtigung der Schwarzen sowie der indigenen Bevölkerungsgruppen eintraten und sich später auch allumfassend der Rechte weiterer benachteiligter Menschen annahmen. Die Bürgerrechtsbewegung hatte verschiedene Gesetze zur Folge, wie beispielsweise den "Civil Rights Act" im Jahr 1964. Es wurde den Bürgern die Möglichkeit gegeben, sich gegen die Verletzung ihrer Rechte zu wehren. Als Folge verzeichneten die US-Gerichte den bereits oben erwähnten erheblichen Anstieg ihrer Fallzahlen. Es kam zu Verzögerungen bei Gericht, die bei allen Beteiligten zu großer Unzufriedenheit führten. Zudem wurde beobachtet, dass überall dort, wo zwischen Konfliktparteien eine soziale Beziehung bestand, wie es u.a. in der Nachbarschaft der Fall ist, das rechtsförmige Konfliktlösungsverfahren zu mehr Schaden führte, als dass es genützt hätte (Metzger 2004:38). Um der Ungerechtigkeit und der Unzufriedenheit ein Ende zu machen, reagierten die örtlichen Gemeinden im Sinne des „community organizing“<sup>73</sup> daraufhin mit Eigeninitiativen und boten „Community Mediation Service“ an. Dieser war für die Bürger die erste Anlaufstelle bei regionalen Konflikten zwischen Mieter und Vermieter, Nachbarn, Arbeitgeber und Arbeitnehmer und Familienmitgliedern. Die Gemeinden boten ihre Dienstleistungen meist kostenlos oder auf Spendenbasis an. 1972 reagierte auch das Justizministerium mit einem Mediations-Programm für Civil Rights-Konflikte und bildete Mediatoren aus. Diese kümmerten sich um zahlreiche Schul-, Gefängnis-, Polizei- oder andere typische Konflikte der Bürgerrechtsbewegung. Ein wichtiges Ziel der Community Mediation ist, die demokratische Partizipation zu stärken. Fassbar wird dieses Ziel mit dem oben schon erwähnten, ins deutsche schwer zu übersetzenden Begriff des *empowerment* (Kapitel 2.2.1). Mit *empowerment* bezeichnet man Strategien und Maßnahmen, die geeignet sind, das Maß an Selbstbestimmung und Autonomie im Leben der Menschen zu erhöhen, um sie in die Lage zu versetzen, ihre Belange wieder eigenmächtig, selbstverantwortlich und selbstbestimmt zu vertreten und zu gestalten. *Empowerment* bezeichnet dabei sowohl den Prozess der Selbstbemächtigung, als auch die professionelle Unterstützung der Menschen, ihre Gestaltungsspielräume und Ressourcen

---

<sup>72</sup> Ergebnisse dazu finden sich u.a. beim Niedersächsisches Justizministerium und Konsens e.V. (2005:54), Spindler (2006:197-200) und Götz von Olenhusen 2003:396-397.

<sup>73</sup> Die Gemeinwesenarbeit, die in den Vereinigten Staaten auflebte, ist insbesondere von Saul Alinsky geprägt worden, der Community organizing als Aktivierung der Bürger zu politischem Handeln und die Unterstützung ihrer Selbstorganisation verstand (Szynka 2006: 263).

wahrzunehmen und zu nutzen. Der Begriff *empowerment* wird auch für einen erreichten Zustand von Selbstverantwortung und Selbstbestimmung verwendet; in diesem Sinne wird im Deutschen *empowerment* gelegentlich auch als Selbstkompetenz bezeichnet. *Empowerment* als Begriff wird heute zum einen in der sozialen Arbeit und zum anderen im bürgerschaftlichen Engagement genutzt.

Aus dieser *community organisation* entwickelt sich seit relativ kurzer Zeit in Deutschland die Gemeinwesenmediation, welche Splinter (1995:14) als die sozialraumnahe Verankerung von konstruktiver Konfliktbearbeitung im Stadtteil, bzw. in der Nachbarschaft durch Stärkung entsprechender Ressourcen im Gemeinwesen versteht. Die Ausgangspunkte für eine mediative Intervention in der Gemeinwesenmediation sind klassische Konflikte, die sich im sozialen Nahraum abspielen (wie z.B. Lärm und Müll in Mietshäusern, Konflikte um die Nutzung von Spielplätzen, Hausordnung, usw.). Die Praxis der Gemeinwesenmediation stärkt durch Schulung engagierter Bürger und Schlüsselpersonen zu Mediatoren entsprechende Ressourcen, mit denen das Gemeinwesen diese Konflikte selbst lösen kann. Durch diese meist kostenlose Schulung wird Mediation zu einem niedrigschwelligen, kostengünstigen und bürgernahen Angebot, welches einen großen Pool an Konfliktvermittlern besitzt, „die vor Ort bekannt sind, Vertrauen genießen, verschiedene Bevölkerungsgruppen repräsentieren und dadurch einen guten Zugang zu potentiellen Konfliktparteien haben“ (Splinter 1995:14).

### 2.2.3 Gemeinwesenmediation / Community Mediation im deutschen Kontext

Im deutschen Kontext werden neben dem Terminus der Gemeinwesenmediation auch die Bezeichnungen *Stadtteilmediation* und *Nachbarschaftsmediation* gern synonym benutzt. Das Mediationsverfahren der Gemeinwesenmediation, das, wie bereits oben beschrieben, in den USA mit der Bürgerrechtsbewegung der 60er Jahren des letzten Jahrhunderts ihren Anfang nahm, hat erst Ende der christdemokratischen Regierung Kohls und der Auflegung des Bundesländer Programms „Soziale Stadt“ (Bundesanzeiger 1999:18004) eine inhaltliche Ausrichtung bekommen. Auch wenn die Gemeinwesenmediation „noch immer in einem Entstehungs- und Findungsprozess in Deutschland“ (Schulz 2008:85) ist, lassen sich schon Grundideen, Handlungsweisen und Theorien ableiten. Eingebunden ist dies allerdings in die amerikanische Wurzel der Gemeinwesenmediation, deren von der „National Association for

Community Mediation“ herausgegebene Charakterisierung weiterhin Inspiration für die deutsche Gemeinwesenmediation bietet.

„Community mediation is characterized by, and/or committed to (1) the use of trained community volunteers as the primary providers of mediation services; volunteers are not required to have academic or professional credentials; (2) a private non-profit or public agency, or program thereof, with a governing/advisory board; (3) mediators, staff and governing/advisory board are representative of the diversity of the community served; (4) providing direct access of mediation to the public through self referral and striving to reduce barriers to service including physical, linguistic, cultural, programmatic and economic; (5) providing service to clients regardless of their ability to pay; (6) initiating, facilitating and educating for collaborative community relationships to effect positive systemic change; (7) engaging in public awareness and educational activities about the values and practices of mediation; (8) providing a forum for dispute resolution at the early stages of the conflict; and (9) providing an alternative to the judicial system at any stage of the conflict” (National Association for Community Mediaton 2008).

Die Wirkung der Gemeinwesenmediation im angloamerikanischen Raum ist eine politische, die Platz geschaffen hat für die Eigenwilligkeit der Bürgerrechtsbewegung, die zur Festigung von Moral und Demokratie geführt und die Vision des friedvollen Zusammenlebens gefördert hat Pavlich führt dazu aus:

„In particular it has traced community mediation as a form of governmental power whose political rationality involves deploying techniques of discipline and self in an attempt to reconcile disputing individuals selves, and so to preserve notions of peaceful community” (Pavlich 1996:728).

Die Art und Weise, wie sich die Gemeinwesenmediation in den USA umgesetzt hat, lässt sich nach Harrington und Merry in „three distinguishable ideological projects“ (1988:714) nachvollziehen. Zum Ersten die „Delivery of dispute resolution services“, die das Ziel hat, das Justizsystem zu beschleunigen, indem sie das Verfahren der Mediation als Alternative zum langsamen Justizsystem anbietet. Zum Zweiten die „Social Transformation“, die von der „community empowerment“- „the creation of a new sense of community throu self- governance or neighborhood control, decentralized judical decision-making, and the substitution of community members for professional dispute resolvers” (1988:716) ausgeht. Zum Dritten der Wunsch nach „personal growth and development“, in dem der einzelne Bürger gestärkt wird, „to take greater control over their own lives, enhances their personal

skills in dealing with conflicts” (:716) mit dem Ziel: „Mediation should help people, to feel better about themselves” (:716).<sup>74</sup>

Im Gegensatz zu der Entwicklung der Gemeinwesenmediation in den Vereinigten Staaten, die sich als eine „Bottom-Up“-Bewegung beschreiben lässt, wird die Gemeinwesenmediation in Deutschland von ihrer Struktur her noch vorwiegend in einem „Top-Down“-Prozess initiiert und aufgebaut (Götz & Schäfer 2008a:106). Das heißt, Gemeinwesenarbeiter, Mediatoren, Quartiersmanager stoßen Projekte der Gemeinwesenmediation an, was jedoch deutlich macht, dass der bürgerliche Wunsch nach diesen noch nicht in diesem Maße vorhanden ist. Götz und Schäfer vermuten, dass dies auf den fehlenden Bekanntheitsgrad zurückzuführen ist (2008a:108). Nichtsdestotrotz ist die Gemeinwesenmediation in Deutschland sozialpolitisch eingebunden in den Gedanken der Bürgergesellschaft, die unter dem Leitbild des aktivierenden Staates steht. Das bedeutet, es besteht gemäß dieses Leitbildes die Aufgabe, das schlummernde Potenzial der Bürger durch Klärungshilfe und Initiierung zu unterstützen, so dass dies zu einer Selbstaktivierung der Bürger für ihre Belange führt (Trenczek 2005:9). Unter dieser Prämisse definiert der Bundesverband Mediation e.V. die Gemeinwesenmediation im Kontext der Bundesrepublik Deutschland wie folgt:

„Unter Gemeinwesenmediation verstehen wir die sozialraumnahe Verankerung von konstruktiver Konfliktbearbeitung im Stadtteil bzw. in der Nachbarschaft durch Stärkung entsprechender Ressourcen im Gemeinwesen“ (Bundesverband Mediation e.V. 2008:1).<sup>75</sup>

Ähnlich formuliert es auch Trenczek, der jedoch die sozialraumnahe Verankerung der Gemeinwesenmediation präzisiert, indem er den Bürger im sozialen Nahraum als Konflikträger und als Leistungsempfänger einer Mediation betrachtet.

„Als „gemeinwesenbezogene Mediation“ bezeichnet man unabhängig vom jeweiligen Konflikt- und Arbeitsfeld alle konsensbezogenen Konfliktvermittlungsleistungen zur Regelung der Konflikte im sozialen Nahraum der BürgerInnen, die von öffentlichen oder gemeinnützigen Leistungsträgern angeboten werden“ (Trenczek 2005:9).

---

<sup>74</sup> In diesem Sinne birgt nach Krüger (2008:207) die Gemeinwesenmediation vielfältige Möglichkeiten für eine positive Persönlichkeitsentwicklung der beteiligten Mediatoren und Konfliktparteien. Dabei zielt sie darauf ab, „diese Entwicklungschancen aufzuzeigen“ (:207).

<sup>75</sup> Die Entwicklung der Gemeinwesenmediation hat eine Fachgruppe innerhalb der Bundesverband Mediation e.V. vorangetrieben, die mit dieser Definition einen hermeneutischen Ausgangspunkt geschaffen hat (vgl. Götz & Schäfer 2008c:122-129).

Die Gemeinwesenmediation bezieht sich also immer auf ein räumlich begrenztes soziales Gefüge z.B. ein Quartier, eine Gemeinde, einen Stadtteil mit einer eigenen Identität. Der Begriff der Gemeinwesenmediation steht für einen Prozess, der in verschiedenen Phasen anlaufen kann, nämlich zum einen in der Initiierung (Aktivierung) eines Potenzials des Gemeinwesens etwa durch Bildungsangebote oder zum anderen in der Formung einer Struktur für die Gewährleistung eines dauerhaften Mediationsangebotes für das Gemeinwesen (z.B. Einrichtung einer Mediationsstelle oder Bildung eines Netzwerkes). Der Prozess der Gemeinwesenmediation zielt auf die Befähigung des Gemeinwesens ab, Konflikte im Gemeinwesen mit eigenen Ressourcen konstruktiv zu bearbeiten, oder andere Ressourcen, die zur konstruktiven Konfliktbearbeitung erforderlich sind, zu aktivieren oder zu organisieren.

Die Konflikte einer Gemeinwesenmediation zeichnen sich als ein Mehrebenenkonflikt aus (mikro-, meso-, makrosoziale Ebenen), der im privaten Konflikt, in der Konfrontation zwischen Interessen von Institution und Privatheit des Bürgers oder auch im institutionellen Konflikt über einen Sozialraum sichtbar werden kann. Die konkret in den Gemeinwesen auftretenden Konflikte, sind Konflikte aller Art, die von Familienstreitigkeiten über Nachbarschaftskonflikte bis hin zu Konflikten über die Nutzung von Sozialräumen gehen können. Dabei überschneiden sich auch die Mediationsfelder, denn der Hintergrund der Konflikte kann auch religiöser oder interkultureller Art sein (Frenzke- Kulbach 2005:249-256). Das heißt, dass sich neben dem Rahmen der Gemeinwesenmediation gleichzeitig noch weitere Mediationsrahmen auf tun können. Insbesondere die sogenannte „Umweltmediation“, die auch „Mediation im öffentlichen Raum“ genannt wird, hat in ihrer Definition eine sehr ähnliche Ausrichtung wie die Gemeinwesenmediation. Die Kriterien einer Mediation im öffentlichen Raum erfüllen meist auch den Sachbestand der Gemeinwesenmediation:

- „1. Bearbeitung eines im öffentlichen Bereich angesiedelten absehbaren oder bereits offenkundigen Konflikts (Kennzeichen: Beteiligung von Vertretern aus der Politik und öffentlichen Verwaltung in ihren beruflichen Rollen am Konflikt).
2. Beteiligung wesentlicher betroffener Interessengruppen (z.B. Bürgerinitiativen, Verbände, Vorhabensträger, Vertreter aus Politik und öffentlicher Verwaltung).
3. Verhandlung/ Diskussion größtenteils in direkter (face to face) Kommunikation.
4. Verfahrensleitung durch eine/n externe/n Dritte/n ohne eigene betroffene Interessen bezüglich der Konflikthalte und ohne inhaltliche Entscheidungskompetenz.
5. Personale Trennung von Mittler- und Planerrolle.
6. Ziel: Eine Einigung der Konfliktparteien, die in einen politischen oder administrativen Planungs- oder Entscheidungsprozess einfließen soll“ (Mediator 2004: 36).



Die Gemeinsamkeiten zwischen Mediation im öffentlichen Raum und Gemeinwesen werden sichtbar in dem oben beschriebenen Mehrebenenkonflikt und den divergierenden Interessen zwischen Privatheit (Bürger) und Institution (Verwaltung/ Politik). Der Unterschied zwischen einer Mediation im öffentlichen Raum und im Gemeinwesen ist, dass bei der Gemeinwesenmediation Konflikte auch nur im privaten Rahmen verbleiben können, da die ehrenamtlichen Mediatoren eine Eskalation durch ihre Intervention verhindern. Daher drückt der Begriff Nachbarschaftsmediation auch nur einen Teil der Gemeinwesenmediation aus, da dieser sich ausschließlich auf den privaten Bereich zwischen Nachbarn oder Nachbarschaften bezieht.

Der räumliche Bezug einer Gemeinwesenmediation ist das Gemeinwesen, welches größer oder kleiner als ein Stadtteil sein kann. Daher ist der Terminus Stadtteilmediation auch nicht treffend als synonym zu bezeichnen. Das Gemeinwesen hat, wie die Definition der Gemeinwesenmediation besagt, eine „sozialraumnahe Verankerung“ (Bundesverband Mediation 2008:1) die sich auf das soziale Gefüge eines Sozialraums bezieht.

Das besondere am Konzept der Gemeinwesenmediation sind die ausgebildeten ehrenamtlichen Mediatoren, die ihren Sozialraum im Gemeinwesen haben.<sup>76</sup> Mediation erfährt damit ein breites und öffentliches Konzept, das sich an die Idee des *homo mediators* von Duss-von Werdt anschließt, welche das vermittelnde Menschsein auch im Laiendienst eines gewöhnlichen Menschen entdeckt und nicht unbedingt ausschließlich durch eine ausgebildete zertifizierte Fachkraft ausgeführt werden muss (Duss-von Werdt 2005a:51).<sup>77</sup> Der Vorteil ist, dass die ehrenamtlichen Mediatoren, die sehr nah an der Lebenswelt der Konfliktparteien leben, einen niedrigschwelligen, direkten Zugang zu diesen haben und dass diese Gemeinwesenmediatoren Multiplikatoren für eine neue konstruktive Streitkultur im Gemeinwesen sind.

Die Ziele einer Gemeinwesenmediation sind daher nicht nur die pragmatische Lösung eines Konfliktes im Gemeinwesen, sondern auch, wie Winter (2003:72-90) sie in seinem Konzept der „sozialen Mediation“ nennt, die Verwirklichung sozialpolitischer Ziele. Diese Verwirklichung beschreibt er als:

---

<sup>76</sup> Wie die Ausbildung eines Mediators im Gemeinwesen aussehen kann, beschreiben Bülter (2004:151f) und Splinter (2008:195-205).

<sup>77</sup> Daher spricht sich Friedersdorf dafür aus, dass Mediation nicht nur in den Händen von Experten liegen soll, sondern dass, im Rahmen einer Volksbildung, vielen Menschen die Fähigkeit und das Wissen der konstruktiven Konfliktvermittlung gegeben werden soll (2002:123).

- „- Stärkung der Beteiligung und Verantwortung der Bewohner eines Quartiers und der Gemeinschaft,  
 - Stärkung von Integration und sozialer Kontrolle der Gemeinschaft,  
 - Erweiterung des Verhaltensrepertoires und der Konfliktlösungsstrategien in der Gemeinschaft sowie  
 - Minderung von Kriminalisierungseffekten und Stigmatisierungen“ (Winter 2003:73).

Das bedeutet, dass Gemeinwesenmediation die strukturellen Bedingungen eines Gemeinwesens verändern, ja transformieren möchte, welches Breidenbach auch als das „Social- Transformation-Projekt der Mediation“ (1995:133) bezeichnet. Die gemeinschaftsstärkende Wirkung soll dabei neu die soziale Kontrolle des Gemeinwesens definieren. Doch stellt sich hierbei auch die Frage, ob die soziale Kontrolle und Wertedominanz durch die nachbarschaftliche Gemeinschaft mit den Werten der Mediation (die im Folgenden noch beschrieben werden), konform geht.

Trotz dieser offenen Frage ist Gemeinwesenmediation für die Demokratieentwicklung in Deutschland ein spannender Faktor, weil sie das Votum der Bürger deutlicher zur Sprache bringt, aber auch selbstregulative Kräfte der Bürger im Gemeinwesen nutzt, um Einvernehmen zu erreichen. Daher kann sie auch ein Instrument sozial-politischer Willensbildung und staatlicher Leitung werden, um die Spannungsfelder abzubauen und das Prinzip der Gerechtigkeit aufleben zu lassen. Die Vorteile, die also eine Gemeinwesenmediationsstelle als Anlaufstelle für soziale Konflikte im Gemeinwesen anbietet, sind daher groß. Zusammengefasst bietet eine solche dem Bürgern und Institutionen:

- „● Ansprechpartner für Konflikte
- Möglichkeit der Weitervermittlung von Nachbarschafts- und Stadtteilkonflikten an diese neutrale Stelle
- Angebot von Konfliktmoderation für Institutionen mit hohem Konfliktpegel
- Konfliktmoderation von im Stadtteil auftretenden Gemeinwesenkonflikten
- Nähe von Ortskundigen Medianten
- Kostengünstige Lösung zur Inanspruchnahme von Hilfe im Konflikt
- Zeitnahe und unbürokratische Hilfe für Konfliktparteien
- niedrigschwelliges Angebot, d.h. die GWM ermöglicht gerade denjenigen sozialen Schichten, die sich eine anwaltschaftliche Vertretung nicht leisten können, einen
- Zugang zur konstruktiven Konfliktregelung
- Frühzeitiges Erkennen und Bearbeiten von Konflikten
- Vermeidung von Konflikteskalationen
- Vorbeugung gegen Ausuferung und Verhärtung von Konflikten
- Verminderung von Straftaten
- Unterstützung der Konfliktparteien, ihren Konflikt selbstverantwortlich zu lösen
- Förderung von Kommunikation und eine integrierende Funktion
- Unterstützung bürgerschaftliches Engagement
- Hilfe, eine Grundlage sozialen Friedens zu schaffen, der auch von anderen sozialen und kulturellen Projekten produktiv genutzt werden kann

- Angebot von Projekten zur Kompetenzerweiterung in den Bereichen
  - Kommunikations- und Konfliktmanagement für spezielle Gruppen
  - Stärkung des sozialen Zusammenhalts [...]
  - Vermittlung zwischen unterschiedlichen sozialen, nationalen und kulturellen Bevölkerungsgruppen
  - Verbesserung (mittelfristig) des Miteinanders im Stadtteil
  - Arbeit zur Verbesserung der Lebens- und Streitkultur [...]"
- (Götz & Schäfer 2008:234e).

#### 2.2.4 Transformative Mediation nach Bush und Folger

Der transformative Ansatz der Mediation nach Bush und Folger wird im Kapitel 3 dieser Arbeit als grundlegend für die Kategorisierung der Mediation als Begriff der *missio dei* gebraucht, so dass eine vertiefte Beschreibung notwendig ist. Vertreter und Begründer des transformativen Mediationmodells sind Bush und Folger, welche diesen Ansatz in drei Thesen beschrieben haben:

- „● Mediation is defined as a process in which a third party works with parties in conflict to help them change the quality of their conflict interaction from negative and destructive to positive and constructive, as they explore and discuss issues and possibilities for resolution.
- The mediator's role is to help the parties make positive interactional shifts (empowerment and recognition shifts) by supporting the exercise of their capacities for strength and responsiveness, through their deliberation, decisions making, communication, perspective taking, and other party activities.
- The mediator's primary goals are (1) to support empowerment shifts, by supporting- but never supplanting- each party's deliberation and decision making, at every point in the session where choices arise (regarding either process or outcome) and (2) to support recognition shifts, by encouraging and supporting – but never forcing - each party's freely chosen efforts to achieve new understandings of the others perspective" (Bush & Folger 2005:65f).

Diese drei Thesen werden im Folgenden einzeln betrachtet. Dazu kommt eine Betrachtung des „moral growth“ und der gesellschaftlichen Folgen, die eine transformative Mediation möglich machen kann.

#### 2.2.4.1 Conflict und Process

Konflikte betrachten Bush und Folger aus der Perspektive der Kommunikationspsychologie und bewerten diese als „crisis in human interaction“ (Bush & Folger 2005:49). Diese Perspektive schließt andere Perspektiven, die Konflikte verursachen, wie „rights, interests and power“ (:49) mit ein und wird damit als übergeordneter Ausgangspunkt verstanden. Konflikte werden als dynamisches Geschehen betrachtet: „dispute is not a static item but a stream of interaction that began before the mediation“ (1994:202). Das destruktive Potenzial einer Konfliktsituation liegt in den ihr innewohnenden Kräften - „pressures“ (1994: XV), welche dazu führen könnten, aus den eigenen Schwächen heraus zu handeln und den Gegner eher zu „entmenschlichen“, als ihn als Person anzuerkennen. Diese negativen Wirkungen eines Konflikts auf die Konfliktparteien beschreiben Bush und Folger drastisch:

„[...] it alienates them from their sense of their own strength and their sense of connection to others, thereby disrupting and undermining the interaction between them as human beings” (Bush & Folger 2005:46).

Aus diesem Verlust der eigenen Stärke und dem Verlust des Gespürs für den anderen, kann sich ein „circle of disempowerment and demonization“ (:51) entwickeln, der zu Konflikteskalationen führen kann. Die Wirkung dieses Kreislaufes auf die Konfliktparteien erklären die Autoren zum einen mit „a sense of their own weakness and incapacity“, das mit den Gefühlen von „lost control over their situation, accompanied by confusion, doubt, uncertainty, and indecisiveness“ (:49) einhergeht. Zum anderen sind Bush und Folger der Meinung, dass

„[...] conflict generates a sense of self-absorption: compared with before, each party becomes more focused on self alone – more protective of self and more suspicious, hostile, closed, and impervious to the perspective of the other person. [...] No matter how considerate other people are, conflict propels them into self-absorption and self-centeredness” (:49).

In der Eskalation des Konfliktes und der Regression des eigenen Vermögens Konflikte zu lösen, betrachtet die transformative Mediationstheorie den Konflikt als „interactional degeneration“ (:51), bei der die Interaktion zwar nicht beendet wird, aber sie kann im Falle der Eskalation so weit degenerieren, dass die Konfliktparteien sich gegenseitig Entfremden und Dämonisieren (:51).

So wie sich der Konflikt als ein Prozess der Regression und Eskalation verstehen lässt, kann Mediation „as a process of transformation“ verstanden werden, dessen Aufgabe die „changing the quality of conflict interaction“ (2005:53) ist.

„In the transformative mediation process, parties can recapture their sense of competence and connection, reverse the negative conflict cycle, reestablish a constructive (or at last neutral) interaction, and move forward on a positive footing, with the mediators help“ (:53).

Dieser transformative Prozess von „weakness“ zu „strength“ und von „self-absorption“ zu „understanding of one another“ (Bush & Folger 2005:56) gelingt durch die Dimensionen des „empowerment“ (:56) und der „recognition“ (:56), die nachfolgend erklärt werden.

#### 2.2.4.2 Empowerment und Recognition

Bush und Folger nennen das Ziel einer transformativen Mediation sowohl „changing the quality of conflict interaction“ als auch gleichzeitig ein „changing of the mindset“ (:22) der Konfliktparteien. Die dynamischen Effekte, welche diesen Prozess der Transformation begleiten, sind das *Empowerment* und die *Recognition*. Sie sind „dynamic shifts from one mode of experiencing self or other to a different mode“ (:75). *Empowerment*, das oben beschrieben bereits als ‚Ermächtigung‘ und ‚Bevollmächtigung‘ ins Deutsche übersetzt wurde (Kapitel 2.2.1), erklären beide Autoren auf folgende Weise:

„The unique promise of mediation lies in its capacity to transform the quality of conflict interaction itself, so that conflicts can actually strengthen both the parties themselves and the society they are part of. Because of its informality and consensuality, mediation can allow parties to define problems, and goals in their own terms, thus validating the importance of those problems and goals in the parties’ life. Further, mediation can support the parties’ exercise of self- determination in deciding how, or even whether, to settle a dispute, and it can help the parties mobilize their own resources to address problems and achieve their goals. The mediation field has (at least to some extent) employed these aspects of the process to help disputing parties activate their inherent capacity for deliberation and decision making in adverse circumstances. Participants in mediation have, as a result, gained a greater sense of strength of self, including self- respect, self- reliance, and self- confidence. This has been called the empowerment dimension of the mediation process“ (: 13).

Was Bush und Folger jedoch nicht unter „supporting empowerment“ (:76) verstehen, ist zum Ersten, dass *empowerment* als Mittel der Machtbalance und zur Machtumverteilung

unter den Konfliktparteien verwendet wird und dass zum Zweiten die Einflussnahme und Kontrolle des Mediationsprozesses durch *empowerment* bestimmt wird, was dazu führen kann, dass der Mediator das Konfliktthema und den Lösungsansatz festlegt, und zum Dritten, dass der Mediator die Rolle des neutralen Dritten verliert und *empowerment* als Fürsprecher- oder Beratersein für eine der Parteien versteht (:76f).

Mit *Recognition* (deutsch: Anerkennung/ Bestätigung) beschreiben Bush und Folger eine Verlagerung des Fokus' einer Konfliktpartei „to the other, rather than getting it from the other“ (Bush & Folger 2005:76) und legen folgende Definition dafür vor:

„In addition, the private, nonjudgemental character of mediation can provide disputants a nonthreatening opportunity to explain and humanize themselves to one another. In this setting, and with mediators who are skilled at enhancing interpersonal communication, parties often discover that they can feel an express some degree of understanding and concern for one another despite their disagreement. This field, has (again, to some extent) used this dimension of the process to help individuals activate their inherent capacity for understanding the problems of others. Mediation has thus engendered, even between parties who start out as fierce adversaries, acknowledgment and concern for each others as fellow human beings. This has been called the recognition dimension of the mediation process“ (:13f).

Bush und Folger unterscheiden *recognition* jedoch von dem Terminus der *reconciliation* (deutsch: Versöhnung). Im Gegensatz zu *recognition*, das ein „moderately practical and attainable event“ (:77) ist, kann *reconciliation*, wenn damit das Ziel einer Mediation vorgegeben wird, unerreichbar und ein utopischer Wunsch sein. *Recognition* ist daher mehr als Ereignis und als Effekt zu verstehen, welche Schritte auf dem Weg der Mediation sind und nicht vergleichbar mit dem wünschenswerten Ziel.

Des Weiteren machen beide Autoren darauf aufmerksam dass „recognition does not mean the mere realisation of one's enlightened self-interests, the experience of interdependence in instrumental terms“ (:77). Die Erfahrung, dass Anerkennung ein Mittel sein kann, um seinen Bedürfnissen näher zu kommen, indem man dem Gegenüber in einer Art Austauschprozess das gibt, was er braucht, um daraufhin das zu bekommen, was man selbst benötigt, ist eher eine „fundamentally self-referential awareness and experience“ (:77) als eine Erleuchtung, die zum Fremdverstehen führt.

### 2.2.4.3 Die Rolle des Mediators

Die Aufgabe des Mediators in der transformativen Mediation besteht darin, sich darauf zu konzentrieren, wie sich die Parteien im Konflikt präsentierten. Die Parteien sollten Raum haben, ihre Wahrnehmung zu schildern, während der Mediator der Interaktion folgt und nach Gelegenheiten sucht, in welchen er die Parteien darauf hinweisen kann, eigene Stärken wieder zu finden (*empowerment*) und die andere Partei wieder anzuerkennen (*recognition*) (Bush & Folger 1996:100ff). So heben Bush und Folger hervor:

„Mediators provide important help and support for the small but critical shifts by each party, from weakness to strength and from self-absorption to understanding“ (2005:64).

Der Mediator soll beobachten, wie sich der konkrete Fall entfaltet und die Parteien an jedem relevanten Punkt ermutigen, ihre Möglichkeiten, Ziele und Ressourcen zu reflektieren. Außerdem soll er den Parteien helfen, ihre gegenseitigen Perspektiven zu betrachten. Dazu sollte er die Aussagen der Parteien „übersetzen“, oder in einen neuen Zusammenhang stellen und die Parteien nach der Bedeutung der Umformulierungen ihrer Beiträge fragen. Nach Bush und Folger besteht in dieser Vorgehensweise ein Risiko, nämlich in der möglichen Frustration des Mediators, wenn die Parteien ihre Perspektiven nicht verlassen können und deshalb weisen sie darauf hin:

„Conflict can be a long-term affair: Transformative mediators realize that conflict can be a long-term process and that mediation is one intervention in a longer sequence of conflict interactions“ (1996: 273f)

Das heißt, dass der Mediator sich in keiner Situation dazu hinreißen lassen sollte, den Parteien seine eigenen Vorschläge zu ihrem Vorgehen zu unterbreiten oder die Konfliktsituation zu bewerten (:273f).

### 2.2.4.4 Transformation und Moral

Bush und Folger nutzen Begriffe wie „moral vision“, „moral sense“ „moral connection“ (Bush & Folger 2005:72) oder „moral growth“ und „moral development“ (Bush & Folger

1994: 81f), um den Wert der transformativen Konfliktbearbeitung zu beschreiben. Diese Begriffswahl hat zu Missverständnissen geführt, wie zum Beispiel, dass es zur Aufgabe der Mediators gehört, den Charakter der Konfliktparteien zu verändern (1996:277). Bush und Folger machen darauf aufmerksam, dass sich bei der transformativen Mediation das Ziel der Mediation, „change the quality of the conflict interaction“, von den Effekten der Mediation unterscheidet, die zu einer moralischen Veränderung des Menschen führen können. Jedoch ist dieser Effekt nicht das Ziel der Mediation, sondern eher als mögliches Nebengleis zu verstehen. Und so meinen Bush und Folger:

„The third party is not there to insist on transformation, but to assist in identifying opportunities for empowerment, and to help the parties respond to those opportunities as they wish” (Bush & Folger 1996:227).

Bush und Folger verstehen *Moral* im Zusammenhang von durch Konflikte ausgelösten Interaktionsstörungen, die zum einen die Schwäche der Interaktionsfähigkeit der Konfliktparteien zur Folge hat und zum anderen zu einem Rückzug der Konfliktparteien voneinander führt, wobei dann die Selbstbetonung im Gegensatz zur Fremdwahrnehmung immer stärker wird. Die Überwindung dieser Konfliktfolgen wird als *Moral* charakterisiert (1994:81f) und geschieht durch *empowerment* und *recognition*. Und so betonen Bush und Folger: „The use of the word moral in this context connotes the balancing of the claims of self and other and the relation of the two – nothing more, nothing less” (2005:74).

#### 2.2.4.5 Transformative Mediation und ihre gesellschaftlichen Folgen

Für den persönlichen Kontext lässt sich die Wirkung einer transformativen Mediation in zwei Aspekten darstellen. Zum einen können sich die Parteien in der Mediation auf ihre eigenen Stärken, Optionen oder Ziele besinnen und diese Stärken in Bezug auf den Umgang mit Schwierigkeiten umsetzen, indem sie ihre Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten bewusst und freiwillig reflektieren. Zum anderen besteht, indem die Parteien ihre eigenen Stärken erfahren, die Chance, die Belange und die besondere Situation des Gegners zu verstehen und diesem sein Mitgefühl zum Ausdruck zu bringen.

Für die Anwendung der transformativen Mediation im öffentlich-gesellschaftlichen Rahmen können ebenso beide Aussagen gelten. So stärkt dieser Prozess Gruppen, Schichten,



Parteien, indem sie einerseits die eigenen Stärken wieder hervorheben und andererseits die Fremdwahrnehmung fördern, um mit dieser Eigenschaft andere gesellschaftliche Interessen im Konfliktverfahren bewusst mit einbeziehen zu können.<sup>78</sup> Und so folgert Bush:

„Simply put, it is the value of providing a moral and political education for citizens, in responsibility for themselves and respect for others. In a democracy that must be considered a crucial public value and it must be considered a public function” (Bush 1989/ 1990:15).

#### 2.2.4.6 Die besondere Option der transformativen Mediation

Die transformative Mediation hat das Ziel, eine Veränderung der Konfliktinteraktion einzuleiten. Das heißt, sie legt ihren Fokus primär auf die Beziehungsebene der Konfliktparteien und betrachtet die Sachebene des Konflikts sekundär. Diese Orientierung widerspricht der Behauptung von Duss-von Werdt (2008:43), dass Mediation ein vermittelndes Verhandeln bei Problemen und Konflikten ist und dabei primär Probleme und sekundär Konflikte löst. Für Duss-von Werdt sind Probleme sachliche Hindernisse, das heißt sie beziehen sich auf Sachinhalte, wobei sich Konflikte auf der Beziehungsebene abspielen (:43f). In diesem Zusammenhang ist Mediation für Duss-von Werdt eine Verfahrensweise, die sich primär auf die Sachebene konzentriert, und dabei nach Lösungen sucht um sachbezogene Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Die Darstellung der transformativen Mediation hat jedoch gezeigt, dass sie Duss-von Werdts Vorstellung über Mediation widerspricht und einen entgegengesetzten Weg geht. Das grundlegende Interesse der transformativen Mediation ist die Beziehungsebene der Konfliktparteien. Die Arbeitsweise des *Empowerments* und der *Recognition* haben dabei das Ziel, die Beziehung der Konfliktparteien durch eine Transformation der Konfliktinteraktion nachhaltig zu verändern. Sekundär sind dabei die sachlichen Problemlagen. Das heißt, die transformative Mediation geht davon aus, dass nur durch eine verbesserte Lage der Beziehungsebene die Probleme auf der Sachebene auch gelöst werden können. Angelehnt an die oben genannte Aussage Duss-von Werdts würde dies heißen: Mediation ist ein vermittelndes Verhandeln bei Problemen und Konflikten und löst primär Konflikte, sekundär Probleme. Die besondere Option des Entwurfs der transformativen Mediation von Bush und Folger ist also die Fokussierung des Menschen auf

---

<sup>78</sup> Kraybill (2001) verknüpft in einem Handbuch über Gemeinwesenmediation diesen Ansatz mit der Arbeitsweise der transformativen Mediation.

seine sozialen Beziehungen mit der Orientierung auf dessen qualitativer Verbesserung. Im Gegensatz zu einer eher technokratisch anmutenden Mediation, die sich an den Sachzwängen der Probleme orientiert, sucht die transformative Mediation also nach Lösungen, welche auf die Beziehungsebene der Konfliktparteien ausgerichtet sind. In diesem Sinne kann die transformative Mediation auch verbunden werden mit der theologischen Begrifflichkeit der Sünde, die eine „Zerrissenheit der menschlichen Daseinsbezüge“ (Kapitel 2.1.3.1), und damit einen Beziehungskonflikt ausdrückt. In diesem Sinne gibt diese Art und Weise der Mediation, die am moralischen Wachstum der Konfliktparteien in ihren Beziehungskonflikten interessiert ist, eine besondere Handlungsoption.

## 2.2.5 Der Begriff des Konflikts im Kontext der deutschen Mediationsforschung

Wie im Kapitel 2.1.2 bereits beschrieben, wird zumeist die sozialpsychologische Betrachtungsweise des Konflikts nach Glasl in der deutschen Mediationsforschung rezipiert. Bei dieser Betrachtungsweise des Konfliktes wird deutlich, dass sie nicht die Frage nach dem Ursprung des Konfliktes stellt, sondern diesen als gegebenes Geschehen betrachtet. Durch die pragmatische Betrachtungsweise haben Konflikte, sachlich gesehen, nicht nur die Elemente der Bedrohung/ Belastung und sind zeitraubend, sondern sie offenbaren Möglichkeiten und Optionen von Veränderung und haben damit eine positive Note. In diesem Sinne meint Gielkens:

„Besonders ist jedoch darauf hinzuweisen, dass sich in den vergangenen Jahren ein Wandel in der Konfliktbewertung bemerkbar macht. [...] Inzwischen werden Konflikte gleichermaßen als das Salz in der Suppe gesehen, als vorwärts treibende, innovative Impulse, als Anstöße auf dem Weg zum Wandel. [...] Eine Chance sind sie vor allem dann, wenn sie rechtzeitig und kooperativ gelöst werden“ (Gielkens 2007:161).

Ebenso verwendet auch der amerikanische Bürgerrechtler, Gemeinwesenmediator und Gemeinwesenarbeiter Alinski (1909-1972) den Begriff der *Krise*, welcher er als Ausdrucksform eines Konfliktes betrachtet, indem er diesen mit dem chinesischen Wort der Krise umschrieben hat, welches aus zwei Schriftzeichen besteht. „Das eine bedeutet >>Gefahr<< und das andere >>günstige Gelegenheit<<“ (Alinski 1999:33). Diese bereits von Alinsky begriffene Bewertung, die sowohl die Konstruktivität als auch die Destruktivität von

Konflikten beschreibt, hat sich die Mediation heute zu einer wichtigen positiven Ressource gemacht.

Neben der sozialpsychologischen Definition des Konflikts liegt die Betrachtungsweise von Montada und Kals (2007:71) mehr auf einer emotionalen Ebene. Sie definieren den sozialen Konflikt als ein subjektiv wahrgenommenes Unrecht, welches aus Verletzungen und Bedrohungen normativer Überzeugungen resultierte (:71). Diese Fokussierung der Emotion ist jedoch auch Grundlage der Definition Glasls (1999:14f), der den sozialen Konflikt als eine Interaktion zwischen Akteuren betrachtet, in der mindestens eine Partei eine Unvereinbarkeit im Fühlen feststellt. Demnach ist eine wesentliche perspektivische Neubetrachtung bei Montada und Kals nicht festzustellen, so dass behauptet werden kann, dass Glasls Konfliktdefinition nicht nur am meisten rezipiert wird, sondern auch maßgebend für die Mediationsforschung ist.

## 2.2.6 Werte der Mediation

Ein zentrales Element der Mediation sind ihre Werte. Im Diskurs der Mediation werden folgende sechs als Haltung, die einer Mediation zu Grunde liegt, oft genannt: Neutralität/Allparteilichkeit, Empathie, Wertschätzung und Anerkennung, Offenheit und Vertraulichkeit.<sup>79</sup> Mayer (2007:225) unterstreicht die besondere Bedeutung der Werte, indem er meint, dass das Einbringen der Wertevorstellungen des Mediators die wichtigsten Beiträge sind, die ein Mediator in einem Konflikt leisten kann.

### 2.2.6.1 Neutralität und Allparteilichkeit

Die Rolle und Aufgabe von Mediatoren ist die des Vermittlers, des Begleiters im Prozess. Die Haltung hierbei ist die einer raumgebenden Neutralität (Besemer 2007:18). Ohne sie würde der Mediationsprozess in seinen Grundzügen angegriffen werden. Deshalb meint Glasl, dass für das Machtdilemma eines Konflikts das unparteiliche Auftreten des Vermittlers neutralisierend auf die Parteien wirkt (1999:382). Kann der Mediator diese aufgrund

---

<sup>79</sup> Zu den Schwierigkeiten der ethischen Werte der Mediation: Stimec 1999:212-219; Montada & Kals 2007:44-49; Besemer 2007:100-103.

persönlicher Involvierung ganz gleich welcher Art vom Ansatz her nicht garantieren, dann sollte er sich dem Auftrag entziehen. Als Vermittler ist er der „Hüter des Verfahrens“, und das beinhaltet in erster Linie die Gleichstellung, Gleichbehandlung und Wahrung aller Interessen, sowie die Raumgebung für jeden Menschen, der an dem Vermittlungsprozess beteiligt ist. Der Mediator muss, um von den Parteien akzeptiert zu werden, neutral sein, d.h. er darf sich in keiner Weise parteiisch verhalten.

„Neutral im Sinne der Mediation ist derjenige, der ohne Vorurteile oder vorgefertigte Meinungen den Konflikt behandelt, keine der beteiligten Personen in irgendeiner Weise bevorzugt und keine Sachverhaltsdarstellungen als wahr unterstellt“ (Sievers 2001:30f).

Für die Professionalität des Mediators spricht, dass er die Neutralität bewahrt, auch wenn er in dem Konfliktthema selbst eine eigene Meinung hat, sie aber nicht in den Mediationsprozess einbringt. Trotzdem soll der Mediator Wertschätzung und Zugewandtheit zeigen, jedoch ohne den Anschein einer Bevorzugung zu erwecken. Stellt sich im Verlauf heraus, dass der Mediator seine Sympathie oder Antipathie für eine der streitenden Konfliktparteien nicht zurückstellen kann, so ist die Durchführung der Mediation gefährdet. Eine grundlegende Voraussetzung für das Gelingen des Mediationsverfahrens ist, dass die streitenden Mandanten Vertrauen in die Neutralität des Mediators haben. Neben dem Terminus der Neutralität wird als Synonym oft auch die Allparteilichkeit genannt. Unter Allparteilichkeit wird die Fähigkeit des Mediators verstanden, Bedürfnisse und Interessen aller Parteien mit gleichem Respekt, ohne Diskriminierung und ohne Einseitigkeiten wahrzunehmen.

#### 2.2.6.2 Empathie

Empathie ist die Bereitschaft und die Fähigkeit zum Mitfühlen oder Nachfühlen des Erlebens anderer Personen, insbesondere ihrer Emotionen und Stimmungen (Montada & Kals 2007:312). Die empathische Haltung wird durch das aktive Zuhören des Mediators deutlich (Mayer 2007:228; Montada & Kals 2007:234). Besemer meint dazu: „Die MediatorInnen bewerten oder urteilen nicht. Sie nehmen alle Standpunkte, Interessen und Gefühle ernst“ (Besemer 2007:18). Fühlt sich eine Konfliktpartei nicht im Kern gesehen und angenommen, wird die Öffnung während des Prozesses kaum erfolgen. Erst einmal als Mensch gesehen und

angenommen zu werden ist daher die Situation, mit der sich der Mediator eingangs besonders intensiv beschäftigen sollte.

### 2.2.6.3 Wertschätzung und Anerkennung

Bush und Folger haben diese Werte unter dem Stichwort *recognition* umfangreich beschrieben (Kapitel 2.2.4). Kurz zusammengefasst geht es darum, das Selbstwertgefühl als maßgebliche Einheit im menschlichen Sein bzw. Zusammensein zu stützen. Dieses Selbstwertgefühl übt einen entscheidenden Einfluss auf die Qualität der Kommunikation zwischen den Personen aus. Je geringer das Selbstwertgefühl des Teilnehmers ist, desto inkongruenter und schlechter verläuft die Kommunikation und umso häufiger treten Konfliktpotenziale auf. Einige der Faktoren, die das Selbstwertgefühl bestimmen, können durch die Haltung des Mediators beeinflusst werden. Es handelt sich vor allem um die Wertschätzung der eigenen Person durch andere und die Anerkennung der eigenen Leistung, sowie den dadurch erfahrenen Rückschluss der positiven Reaktion der Umwelt auf das Selbstbild.

### 2.2.6.4 Freiwilligkeit

Der Mediationsprozess ist freiwillig (Mayer 2007:231). Freiwilligkeit setzt voraus, dass die Konfliktparteien in ihrer Selbstbestimmung nicht beschränkt sind und sie den in der ersten Phase der Mediation festgelegten Rahmen der Mediation auch ausfüllen dürfen. Freiwilligkeit bedeutet jedoch auch, dass jeder Beteiligte der Mediation die Option hat, das Verfahren ergebnislos zu beenden.

Die im Konflikt stehenden Parteien müssen sich aus freien Stücken an einen Mediator wenden, bzw. freiwillig und aus eigener Überzeugung auf sein Mediationsangebot eingehen. Nur so kann eine konstruktive Arbeit aller Beteiligten am Konflikt gewährleistet werden. Es darf kein Druck bezüglich der Entscheidungsfindung auf die streitenden Personen ausgeübt werden. Dieser Grundsatz der Freiwilligkeit hat sich in Europa mehrheitlich durchgesetzt.

In den USA herrscht allerdings ein anderes Verständnis über das Mediationsverfahren vor. Bono-Hörler (1998:64) führt aus, dass die Mediation in ungefähr der Hälfte der Bundesstaaten gesetzlich vorgeschrieben und somit nicht mehr ein freiwilliges Verfahren ist. Es ist jedoch bemerkenswert, dass die Erfahrungen mit obligatorischen Mediationen in den USA gezeigt haben, dass trotz fehlender Freiwilligkeit in 70% der Fälle ein Mediationsvertrag abgeschlossen wird (Bastine; Link & Lörch 1992:391).

#### 2.2.6.5 Offenheit

„Die Zielsetzung die wahren Interessen der Parteien zu ergründen, um so möglicherweise Parallelitäten zu entdecken und bestehende Divergenzen klar zu umreißen, setzt Offenheit voraus“ (Sievers 2001:31).

Um die Hintergründe und die eigentlichen Ursachen für Konflikte, Verhärtungen, Bedürfnisse und Konsensmöglichkeiten herauszubekommen, ist es notwendig, dass die Konfliktparteien alle Informationen sowohl sachlicher als auch persönlicher Natur offen legen, so dass die streitenden Parteien über alle wichtigen Informationen verfügen, um einvernehmliche Lösungen zu finden (Mayer 2007:155f).

#### 2.2.6.6 Vertraulichkeit

Die Konfliktparteien sollen ohne Angst vor nachteiligen Konsequenzen sprechen können. Dies kann nur gewährleistet werden, indem die Beteiligten, sich sicher sein können, dass das Gesagte weder durch den Mediator, noch durch die gegnerische Partei im Anschluss weitergegeben wird (vgl. Besemer 2007:19; Folberg & Taylor 1984:263-280). Ohne diese Grundregel ist es nicht möglich, eine Situation des gegenseitigen Vertrauens zu schaffen. Dies wird verständlich, wenn man bedenkt, dass im Laufe des Verfahrens auch sehr persönliche Befindlichkeiten und bisher unbekannt Informationen für die Gegenpartei offengelegt werden können.

Aber auch umgekehrt benötigen die Mediatoren das Vertrauen der Konfliktparteien, denn nur so kann eine fruchtbare Mediation ablaufen. So unterstreichen Montada und Kals,

dass Mediatoren das Vertrauen der Parteien in eine gerechte Führung des Verfahrens und in die Kompetenz, eine akzeptable, nachhaltige Lösung zu finden brauchen (Montada & Kals 2001:283).

## 2.2.7 Der Mediationsprozess

„Mediation ist eine Methode des sich Schritt für Schritt Herantastens an mögliche Lösungsoptionen und im günstigsten Fall an eine für alle Beteiligten akzeptable und zukunftsfähige Lösung“ (Zillessen 2002:1190).

Der Mediationsprozess wird je nach Autor in unterschiedliche Phasen und Schritte eingeteilt. Zillessen nennt zum Beispiel drei Phasen, die in sieben Schritten verlaufen (:1190-1193; vgl. Besemer 2007:15-17), Eidenmüller spricht von sieben Phasen der Mediation (Eidenmüller 2004:67)<sup>80</sup>, und Duss-von Werdt (2008:55) hat ein Idealmodell entworfen, das aus acht Schritten besteht und sich aus einer Vorbereitungsphase, sechs Gesprächsphasen und einer Abschlussphase zusammensetzt. Trotz der vielen unterschiedlichen Modelle wird weitgehend das Fünf-Phasen-Modell präferiert,<sup>81</sup> welches hier nach Diez, Krabbe und Thomsen (2005:41-65) und Montada und Kals (2007:220-278) zusammengefasst vorgestellt werden soll.

### 2.2.7.1 I. Phase: Einführung und Mediationskontrakt

Die Vorphase dient der Vorbereitung des Mediationsgespräches (Diez; Krabbe & Thomson 2005:41-45; Montada & Kals 2007:220-231). Sie umfasst als ersten Schritt die Kontaktaufnahme von den Konfliktbeteiligten zum Mediator. Die günstigste Ausgangssituation für einen Mediator ergibt sich, wenn sich die Konfliktparteien gemeinsam mit der Bitte um eine Vermittlung an einen Mediator wenden, da somit sichergestellt ist, dass eine solche Vermittlungstätigkeit von allen Parteien gewünscht ist. Geht die Bitte um Vermittlung jedoch nur von einer Person aus, so ist es in der Vorphase die Aufgabe des Mediators, auch die übrigen Konfliktparteien zur Teilnahme an der Mediation zu bewegen und zu motivieren. Hierzu ist es wichtig, dass der Konfliktvermittler das Vertrauen der

---

<sup>80</sup> Ebenso unterteilen Folberg und Taylor den Mediationsprozess in sieben Phasen (Folberg & Taylor 1984:38-72).

<sup>81</sup> Für dieses 5-Phasen-Modell sprechen sich auch Oboth und Seils (2006:1-144) und Ripke (1998: 85-88) aus.

Beteiligten gewinnt. Sinn, Ablauf und Vorzüge des Mediationsprozesses sollten ihnen in verständlicher Weise dargestellt werden. Dabei sollten sowohl die Werte des Mediators erwähnt werden, als auch, dass bei einem Scheitern der Mediation kein rechtlicher Verlust zu erwarten ist.

Ist die grundsätzliche Bereitschaft bei allen Beteiligten vorhanden sich auf die Mediation einzulassen, so dient der nächste Schritt innerhalb der Vorphase der inhaltlichen Vorbereitung des Mediators. Informationen über den Konflikt und mögliche ergänzende Rechts- und Sachauskünfte sollten schon im Vorfeld eingeholt werden, um eine kompetente Durchführung des Mediationsprozesses zu ermöglichen.

Auch für die Konfliktparteien sollte eine Vorbereitung erfolgen. Die Vorstellung hilfreicher Gesprächsmethoden, die den Umgang miteinander erleichtern gehört ebenso dazu wie beispielsweise die Benennung von Gruppenvertretern oder –sprechern, falls im Konflikt mehrere Personen auf jeder Seite beteiligt sind. Bei der Auswahl dieser Personen kann der Mediator ebenfalls behilflich sein, indem er darstellt, welchen Anforderungen ein Gruppenvertreter im Rahmen einer Mediation genügen sollte; zugleich kann er diesen bei der Informationsvermittlung an die Gruppe unterstützen.

Diez, Krabbe und Thomsen fassen diese erste Phase unter folgende Stichworte zusammen (wobei, wie auch bei den kommenden Stichwörteransammlungen, die Stichworte ausgelassen werden, die sich speziell an das Setting einer Familienmediation richten):

„Information; Erwartung an die Mediation und an die Vereinbarung; Rolle des Mediators; Regeln für die Mediation; Sicherheitsbedürfnis/ Schweigepflicht; Notwendige Daten; [...]; Bereits getroffene Vereinbarungen, Verträge etc.; Rolle der Anwälte; Kosten für die Mediations- Sitzungen, Mediationskontrakt; evtl. notwendige Übergangsregelungen“ (Diez; Krabbe & Thomson 2005: 41).

#### 2.2.7.2 II. Phase: Themensammlung

In dieser Phase geht es zuerst darum, die Sichtweisen der einzelnen Konfliktparteien zu klären, um so ein gegenseitiges Verständnis füreinander zu gewinnen (vgl. Diez; Krabbe & Thomson 2005:45-50; Montada & Kals 2007:232-247). Hilfreich ist es, wenn möglichst viele Fakten und Gefühle mitgeteilt werden. Der Mediator unterstützt die Parteien dabei durch



Nachfragen und mit der Methode des „Aktiven Zuhörens“, d.h. er stellt konstruktive und klärende Fragen und versucht das Gehörte durch eigene Worte wiederzugeben. Dadurch fühlt sich der jeweils Erzählende ernst genommen. Außerdem verfügen anschließend alle über die gleichen Informationen, und die Gefahr von Missverständnissen wird minimiert.

Allein die Anwesenheit einer dritten, neutralen Person ermöglicht es manchmal schon, Dinge anzusprechen, die vorher nicht benannt wurden. Die Kommunikation soll in dieser Phase noch weitgehend über den Mediator laufen, um die Emotionalität herauszunehmen und um Unterbrechungen und Eskalationen zu vermeiden. Außerdem kann so gewährleistet werden, dass jede Partei (auch die vermeintlich schwächere) ihre Sichtweise der Dinge ruhig und ausführlich genug darlegen kann. Diez, Krabbe und Thomsen stellen die zweite Phase folgendermaßen dar:

„Sammlung der Regelungs- und Konfliktpunkte; Gewichtung, Erarbeitung einer Rangliste, evtl. Unterteilung großer Streitpunkte in kleinere Einheiten; Offenlegung aller Daten und Fakten“ (2005:45).

### 2.2.7.3 III. Phase: Interessen und Bedürfnisse – Konfliktbearbeitung – Optionenentwicklung

„Die dritte Stufe der Mediation ist zugleich ihr Herzstück. Hier erfolgt meist die vertiefte Sicht auf die eigenen Interessen und Bedürfnisse und – wenn die Mediation gut verläuft – auch das vertiefte Verstehen der Interessen und Bedürfnisse der anderen Seite. Das heißt in dieser Phase wird einerseits besonders viel mit Selbstbehauptung und Wechselseitigkeit gearbeitet, andererseits ist die Stufe der Mediation auch das Herzstück der Erweiterung von Entscheidungsräumen“ (Diez; Krabbe; Thomson 2005:50).

Der Mediator spricht jetzt gezielt Punkte an, die es zu klären gilt (vgl. Diez; Krabbe & Thomson 2005:50-56; Montada & Kals 2007:247-271). Er erforscht die gemeinsamen und unterschiedlichen Interessen der Parteien. Dabei ist es wichtig, dass sich die Konfliktparteien von ihren gegensätzlichen Positionen, die sie aufgebaut haben, distanzieren und herausfinden, was ihnen wirklich wichtig ist. Dazu gehört es auch, die Interessen und Bedürfnisse zu priorisieren. Spätestens jetzt sprechen die Konfliktparteien direkt miteinander. Dabei sollte der Mediator darauf achten, dass die vereinbarten Verhaltensregeln der Mediation, die in der ersten Phase getroffen wurden, eingehalten werden und Reaktionen nicht verletzend sind. Je

mehr das Verständnis füreinander wächst, desto besser kann das Gespräch untereinander in konstruktiver Weise geführt werden. Das konstruktive Gespräch sollte dann zur Optionenentwicklung dienen. Dabei geht es zunächst darum, „eine Mehrzahl von Optionen für einen allseits produktiven Austausch zu generieren und zu vereinbaren die dann später zu bewerten (Montada & Kals 2007: 267). Die dritte Phase umfasst die folgenden Gesichtspunkte:

„Entwickeln und Herausarbeiten eigener Interessen und Bedürfnisse jedes einzelnen Konfliktpartners; evtl. Vertiefung des Verstehensprozesses; Herausarbeiten der Gegenseitigkeiten und Gemeinsamkeiten; Erweiterung der Entscheidungsräume durch Optionenentwicklung; Entwicklung von Alternativen und Wahlmöglichkeiten. Evtl. bereits Beginn von Verhandlungen; Versuchs- und Trainingsphasen [...]“ (2005:50).

#### 2.2.7.4 IV. Phase: Verhandeln – Entscheiden – Vereinbaren

In dieser Phase geht es nun darum, Lösungen für das erkannte gemeinsame Problem zu finden (vgl. Diez; Krabbe & Thomson 2005:56-63; Montada & Kals 2007:271-275). Dieser Prozess wurde in den Phasen vorher möglichst verhindert, um vorschnelle Entscheidungen zu vermeiden. Erst auf der Basis des bis dahin gewonnenen Verständnisses füreinander können Lösungen gefunden werden, die den entsprechenden Anliegen auch Rechnung tragen. Dafür werden Vorschläge gesammelt und möglichst noch nicht bewertet, um zu vielfältigen und kreativen Lösungen zu kommen (Montada & Kals 2007:169-185). Dies kann in Form eines Brainstormings erfolgen. Danach wird versucht, die gewonnenen Lösungsmöglichkeiten nach gemeinsamen Kriterien auf ihre Brauchbarkeit und Umsetzbarkeit zu untersuchen. Die jeweiligen Vor- und Nachteile müssen abgewogen werden. Es gilt jetzt, die Lösung zu finden, die sich den Wertschöpfungspotenzialen am besten annimmt, also den Parteien zusammen gesehen einen möglichst großen Nutzen bringt und die gleichzeitig als gerecht empfunden wird. Dabei ist es wichtig zu wissen, wie die jeweilige Vorstellung von Fairness und Gerechtigkeit aussieht und eine gemeinsame Vorstellung zu etablieren. In diesem Sinne meint Besemer: „Die Problemlösung muss fair, effizient, vernünftig und stabil sein“ (Besemer 2007:79; vgl. Folberg & Taylor 1984:245-250). Fair ist sie, wenn sie von allen Beteiligten auch als solche empfunden wird. Ist das nicht der Fall, wird der Konsens nicht von Dauer sein. Die Effizienz bezieht sich auf die Zeit und die Kosten, wobei berücksichtigt werden muss, dass ein Mediationsverfahren zwar zeitaufwendiger ist, als zum Beispiel ein

Gerichtsverfahren, dabei aber auch in einem positiven Verlauf für alle Parteien zufriedenstellender ist. Damit eine gewonnene Lösung auch stabil ist, müssen unrealistische Lösungen ausgeschlossen werden. Dies kann geschehen, indem man Spezialisten zu Rate zieht, die verifizierend tätig sind. Diez, Krabbe und Thomsen fassen diese vierte Phase unter folgenden Stichwörtern zusammen:

„Entwickeln und mediieren von Maßstäben von Fairness und Gerechtigkeit; Rolle des Rechts für die Mediation; Überprüfen der Alternativen; evtl. juristische Überprüfung von Entscheidungen und aufgegebener Rechtsposition; Einbeziehung von Beratungsanwälten; Einbeziehung anderer Fachleute [...]; evtl. Veränderung von Entscheidungen; mediieren von Verhandlungsmodellen; Verhandeln; Formulierung von Vereinbarungen bzw. Memoranden; Entscheidungen über rechtlicher Vorgehensweisen – Laufzeiten – Überprüfungsmöglichkeiten etc.; endgültige Erarbeitung der Vereinbarung“ (2005:56).

#### 2.2.7.5 V. Phase: Inkrafttreten der Vereinbarung

In der Übereinkunft werden die gewonnenen Lösungen schriftlich festgehalten, mit den Protokollen und Memoranden verglichen und von beiden Seiten unterzeichnet (vgl. Diez; Krabbe & Thomson 2005:63-65; Montada & Kals 2007:276-279). Das verhindert Missverständnisse und sichert eine möglichst problemfreie Umsetzung. In diesem letzten Schritt wird noch einmal deutlich, ob die Parteien sich auch in der detaillierten Ausformulierung darüber einig sind, wann welche Partei was zu tun hat.

In der Umsetzungsphase zeigt sich dann, ob die gewonnene Übereinkunft den Konflikt tatsächlich lösen konnte. Nach Ablauf einer vorher vereinbarten Zeit treffen sich die Parteien noch einmal und berichten, wie es mit der Umsetzung funktioniert hat. Falls nötig können Korrekturen vorgenommen werden oder zwischenzeitlich aufgetretene Probleme in weiteren Mediationssitzungen neu bearbeitet werden. Abschließend subsumieren sich unter Phase fünf nach Diez, Krabbe und Thomsen folgende Prozesse:

„Verbindliche, evtl. rechtsgültige Fassung der Vereinbarung; evtl. rechtliche Schritte [...]; Evtl. Mediieren von Übergangs- bzw. Abschiedsritualen; Durchführung und Realisierung „Leben der Vereinbarung“; Nach Laufzeit- Vereinbarung evtl. Überprüfung und Veränderung“ (2005: 63).

## 2.2.8 Das Selbstbild des Mediators

Duss-von Werdt hat einen „Entwurf zu einem Selbstbild“ (2005b:145) des Mediators verfasst und diesen *homo mediator* genannt. Dieser anthropologische Entwurf des Mediators ist in der bisherigen Mediationsforschung einzigartig, und daher allein maßgeblich für die kommende Reflexion und Wiedergabe. Duss-von Werdt versteht den *homo mediator* „als den Modus des Seins, über das vermittelnde Menschsein“ (2005a:51). Er verbindet das Selbstbild des Mediators mit zwölf Rollenbeschreibungen: Philosophierer, Partisan, Mitmensch, Mittelmensch, Unterscheider, Dialogiker, Vertrauter, Schweiger - Hörer - Frager, Macht-Mitspieler, Mitbürger, Demokrat und Menschenrechtler (2005b:147-266). Diese Rollen, die eng mit den Werten der Mediation verknüpft sind, sollen im Folgenden kurz angerissen werden. Nachfolgend muss geklärt werden, in wie weit der *homo mediator* auch ein Entwurf ist, der auf das Leben Jesu anzuwenden ist. Dies erfolgt nach einer biblischen Betrachtung über Mediation (Kapitel 2.3).

### 2.2.8.1 Philosophierer

Duss-von Werdt macht deutlich, dass Grundannahmen und Voraussetzung unser Leben bestimmen: „Jeder ist der Bezugspunkt seiner eigenen Erfahrung und Sichtweise“ (2005b:149). Aus dieser Erkenntnis heraus ist es eine Aufgabe des Mediators, seine Haltung, sein Menschenbild, sein Handeln nicht als etwas Neutrales und Voraussetzungloses zu betrachten. In einer stetigen Selbstreflexion soll er Abstand von sich gewinnen und eine Metaposition einnehmen, um damit sich selbst bewusst zu werden und mit sich selbst in einen (intra-subjektiven) Diskurs einzutreten (:150). Dabei werden Fragen, wie „Wie gestalte ich als Mediator meine Wahrnehmung?“, „Was wird mir dabei bewusst?“, „Wie könnte meine Wirklichkeit und mein Handeln beschrieben werden, wenn ich selbst der Beschreibende bin?“ (:152) gestellt. In dieser Reflexion kommt die ethische Dimension des Philosophierens über Mediation zum Vorschein, denn sie macht deutlich, was wahrgenommen wird und was ausgeblendet wird. Dieses Philosophieren heißt, „für die Wahrnehmung und die Erkenntnis, die Wahrheit und die Zweifel und die daraus gezogenen Schlüsse im Denken und Handeln persönlich einzustehen“ (:152). Somit ist Mediation für Duss-von Werdt kein technisch-

routiniertes Verfahren, sondern es ist ein „sich auf einen Weg machen, ohne je anzukommen“ (:152f).

#### 2.2.8.2 Partisan

Mit der Begrifflichkeit „Partisan“ möchte Duss-von Werdt (2005b:154-159) gegen die vermeintliche Allparteilichkeit und Neutralität des Mediators antreten. Er versteht den Partisan als „Parteigänger und Anhänger“ (:154). Diese Rollenzuschreibung begründet er durch die Wahrnehmung des Mediators, die nicht nur offenbart, sondern auch verdunkelt: „Was ich [...] jeweils anleuchte und was ich abdunkle, wird zur Orientierungskarte meines Handelns“ (:156f). Das heißt, dass sich der Mediator im Interaktionsgeschehen seiner Wahrnehmungsmöglichkeit, seiner Begrenzung und der daraus fehlenden Neutralität bewusst sein muss, und dass aufgrund der fehlenden Neutralität der Vermittler seinen „Nichtstandpunkt“ (:159) verlässt, sondern mit seiner Rolle Stellung bezieht. Und so folgert Duss-von Werdt: „Da Vermittlung selbst ein Standpunkt ist, kann sie nicht neutral sein“ (:158).

#### 2.2.8.3 Mitmensch

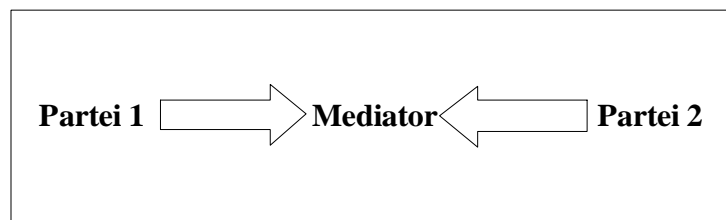
Reflektiv betrachtet der Mediator sein „Mit- Menschsein“ (:160), d.h., Duss-von Werdt geht von dem Axiom aus: „Ich kann nicht nicht auf Menschen bezogen sein“ (:161). In diesem Sinne betrachtet er auch seine Mitmenschen, die sich wiederum auf ihn beziehen. Im Vordergrund steht dabei nicht die Frage danach, wie ein Mitmensch ist, sondern lediglich, wie er erscheint. Aber da sich Erscheinungsformen ändern können, fordert Duss-von Werdt den Mediator auf:

„Ein Mediator ist in wacher Selbstkontrolle darauf bedacht, daß der unkoordinierbare Mensch nicht zu einem einzigen Merkmal verkommt, auf das er ihn, z.B. als Mediand festlegt. [...] Wenn ich mit anderen sorgsam kommuniziere, überhole ich meine Bilder ständig und tue mein Möglichstes, mein Gegenüber nicht darauf festzulegen“ (:164).

In diesem Sinne ist das „Mit- Menschsein“ des Mediators davon geprägt, im dynamischen interaktiven Prozess, Bilder vom anderen zu entwerfen und zu verwerfen, wobei auch die Beziehung (im Sinne des unauflösbaren Aufeinander-Bezogenseins) zu den Medianten von Mal zu Mal im Dialog neu erfunden werden muss (:165f).

#### 2.2.8.4 Mittelsmensch

Der Mediator als Mittelsmensch kann auf der einen Seite in einer linearen Betrachtungsweise zwischen zwei Streitparteien stehen, und sich dabei als die Mitte einer Mediation positionieren. Folgende kleine Grafik macht diese zentrale Rolle deutlich:

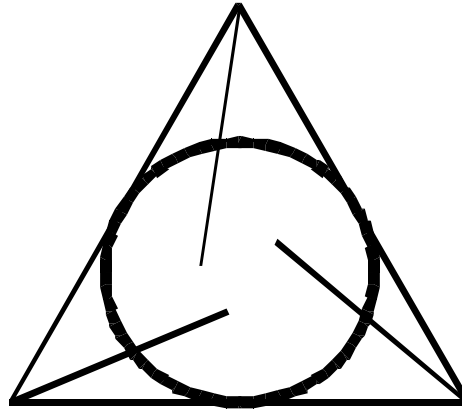


(vgl. Duss-von Werdt 2005b:167)

Die vermittelnde Tätigkeit liegt nach diesem Modell darin, dass die Konzentration des mediativen Prozesses auf dem Mediator liegt, der nicht das Bindeglied zwischen den Parteien ist, sondern sie offensichtlich auf Abstand hält.

Duss-von Werdt bevorzugt auf der anderen Seite das vermittelnde Modell des Dreiecks, das im Mittelpunkt die Verhandlungsgegenstände hat, auf die sich die drei Personen „ein-mitten“ können, und in dem alle drei Parteien, (Medianten und Mediator) aufeinander bezogen und verbunden sind, so dass Interaktion ein trialogischer bzw. polylogischer Prozess ist (:167ff).

## Mediator



**Partei 1**

**Partei 2**

(vgl. Duss-von Werdt 2005b:169)

Ein Mittelsmensch ist nach Duss-von Werdt auch ein Generalist und kein Spezialist, der die sachliche Ebene des Konfliktes verstehen muss. Ob spezielles Wissen des Mediators, wie Recht, Psychologie oder Ökonomie, einer Mediation zuträglich sein kann, ist nach Duss-von Werdt fraglich. Die Erwartung, die er an den *homo mediator* stellt, lautet:

„Sie haben sich nach dieser Logik generell in Sachen Kommunikation auszukennen, Verstand und Können für das Mitmenschliche im mediativen Umgang miteinander zu entwickeln, handle es sich nun um Individuen, Paare, Gruppen, Nationen ...“ (:174).

### 2.2.8.5 Unterscheider

„Vermitteln setzt bei Unterschieden zwischen verschiedenen Sicht- und Handlungsweisen, ungleichen Zielen, alltäglichen Schwierigkeiten an. Ohne Unterschiede würde nicht gestritten und gefeilscht, gehasst und totgeschlagen – aber auch nicht mediiert“ (Duss-von Werdt 2005b: 176).

Diese Voraussetzung stellt dem Mediator die Frage, wie er Unterschiede wahrnimmt und wie er sie bearbeitet. Als anthropologisch gegeben, erklärt Duss-von Werdt das ungleiche Mitmenschsein, das auch nicht durch Toleranz aufgehoben werden kann: „Denn der Tolerante bestimmt einseitig, was er erträgt und was ihm des Guten zu viel ist“ (:178). Für den *homo mediator* folgt daraus:

„Die vermittelnde Haltung strebt in der Praxis eine symmetrische und horizontale Gleichstellung aller Beteiligten, einschließlich meiner selbst, an und geht achtsam auf das einmalige Sosein des einzelnen ein“ (:178).

Die Aufgabe des Mediators liegt nun darin, das, was unterschieden wird, miteinander zu verbinden. In einer dualistischen Betrachtungsweise trennen und spalten Unterschiede, und drücken ein „Entweder-oder“ aus. Der Mediator, der systemisch denkt, kann dagegen Unterschiede als Ergänzungen wahrnehmen, und dem Alleinanspruch des Dualismus, mit einem „Sowohl-als-auch“, die Gültigkeit der Verschiedenheit entgegenstellen (:185).

#### 2.2.8.6 Trialogiker

Unter Trialogik bezeichnet Duss-von Werdt, den „logischen Aspekt der Problemlösung“ (:188), welche in der Mediation als komplexe Kommunikationsstruktur verstanden wird, die mindestens unter sechs Augen -trialogisch-, bzw. bei mehr als zwei Konfliktparteien d.h. mehr als sechs Augen -polylogisch-, stattfindet (:188). Mediation ist damit ein Trialog, bei dem die Beteiligten multilateral, d.h. von allen Seiten Positionen, Lösungsvorschläge, Interaktionen, Ansichten und Wahrheiten betrachten können. In diesem Sinne ist Mediation ein beschreibendes und bewertendes „Und - und“ - Modell, welches Gleichzeitigkeiten und Parallelitäten von Unterschieden gelassen bejahen kann (Duss-von Werdt 2005b:196).

„Eine seiner Varianten ist das „Weder-noch, sondern ...“ Es schließt ein, daß „weder“ die eine (deine) Position, „noch“ die andere (meine) Position ausschließlich geltend sollen, „sondern“ ein Drittes aus beiden zusammen möglich ist, in welchem die beiden Positionen zwar transformiert, aber noch enthalten sind“ (:196).

Der trialogische Aspekt der Problemlösung geht einher mit der Beziehungslogik. Beziehungen können nicht rational gesteuert werden, was aber nicht besagt, dass sie a-rational sind und sich jedem vernünftigen Zugang entziehen, jedoch haben sie ihre eigene Logik, die sich auch sehr an Emotionen orientiert (:199). Zum Beispiel wird anhand der Emotion Angst auf der einen Seite deutlich, dass sie als irrational verstanden werden kann, aber auf der anderen Seite ist sie für den, der Angst hat, vernünftig. Dieser vielseitige/ trialogische Kommunikationsaspekt macht deutlich, dass Mediation nur im Rahmen eines Diskurses laufen kann. Das heißt ein auseinander, hin und herlaufen, überschreitendes, zerstreutes, kreatives Verständigungsunternehmen, in dem der Mediator als „pars inter pares“ mit von der



Partie ist, wobei in diesem Diskurs nicht nur ein Kompromiss der Mehrheiten möglich ist, sondern die Verfahrensweise, die alle Wege möglich lässt, Einstimmigkeit zulässt.

#### 2.2.8.7 Vertrauter

„Die wichtigste Grundlage des (vermittelten) Diskurses ist ethischer Natur. Das Schlüsselwort lautet Vertrauen. [...] Es ist zwar keine Sache, die hergestellt wird, aber es kann erworben, geschenkt, verloren und wiedergefunden werden als eine Qualität der Beziehung zwischen Menschen“ (:203).

In diesem Zusammenhang gilt für die Mediation, dass sie das Ziel hat, auf der Mindestbasis von Vertrauen, dieses Vertrauen zu fördern und zu mehren (:207). Der Mediator ist daher als Vertrauensmann derjenige, der auf die Ressourcen der Konfliktparteien setzt und somit ein vertrauensvoll Hoffender ist. Gleichzeitig ist er ein vertrauensvoll Dienender, „der schlicht und einfach ein Mitglied der Gesellschaft ist, der seine Bürgerpflicht im Interesse des individuellen und gemeinen Wohls wahrnimmt“ (:209). Diese Haltungen beschreibt Duss-von Werdt als vertrauensbildende Maßnahmen, die grundlegend in der Beziehung zum Mediator gewährleistet sein müssen, um in den diskursiven Prozess der Mediation eintreten zu können.

#### 2.2.8.8 Schweiger – Hörer – Frager

Wie gelingt das Verstehen und wie versteht ein Mediator? Duss-von Werdt betrachtet die Kommunikation des Mediators und nimmt zum einen die Technik des Verstehens wahr, die er mit schweigen, hören und fragen zusammenfasst. Die Aufgabe des Mediators ist dabei, als Hörer, Frager und Schweiger geduldig den Konsens der beteiligten Parteien zu erwarten, der erst nach und nach entsteht. Jedoch soll er auch unmissverständlich die Grenzen des Verstehens, des Einfühlens, des Mitfühlens, insgesamt der Sprache deutlich machen. Duss-von Werdt erläutert das weiter, indem er meint:

„Verstehen entscheidet sich an den Grenzen des Verstandenwerdens, setzt also Kommunikation auch darüber voraus. Da Kommunizierbarkeit aber nicht unvermittelt möglich ist, bleibt bei jedem Beteiligten jeweils ein unverständener und unverständbarer Teil übrig, der durch Respekt zu schützen ist. Es ist deine und meine Einsamkeit“ (Duss-von Werdt 2005b:224).

Diese nicht kommunizierbaren Lebensfelder, die Menschen unterscheiden und die sich kaum kommunizieren lassen, soll der Mediator also bewahren und nicht in einem vermeintlichen Konsens lösen. Der Mediator ist damit der Bewahrer dessen, was nicht zu kommunizieren geht.

#### 2.2.8.9 Macht-Mitspieler

Duss-von Werdt ist sich bewusst, dass der Mediator an einem „Spiel der Macht“ (:226) teilnimmt und auch wenn diese Beschreibung bei Mediatoren Ambivalenzen hervorruft, stellt der Autor konsequent fest, dass Macht und Machtspiele in der Interaktion in Erscheinung treten (:229). Deshalb beschreibt er das „Konzept der Mediation als Machtspiel“ und fasst es in folgenden Punkten zusammen:

- „- Mediation ist ein Machtspiel, an welchem der Mediator beteiligt ist. Sie dient der Neuverteilung der Machtmittel.
- Sie ist strukturell gewaltlos. Ihre Regeln stehen im Dienst einer Kultur des gewaltfreien Umgangs miteinander.
- Macht ist weder positiv noch negativ, aber als mitmenschlich unterschiedlich einsetzbar, was ihr dann je nach aufbauendem oder zerstörerischem Gebrauch der Machtmittel die jeweilige Wirkkraft gibt.
- Stets vorhandene, aber unkontrolliert wirkende Vorurteile und Klischees über männliche oder weibliche, linke oder rechte, weiße oder farbige Mitmenschen üben mentale Gewalt aus, welche ihren Anfang, wie jede Gewalt, in uns hat.
- Die Machtmittel des Mediators sind seine kommunikativen Kompetenzen im Schweigen, Hören, Fragen. Er bringt den Austausch aller untereinander in Gang und hält ihn aufrecht, auch wenn er weder versteht noch verstehen muß, was sich alles auf der verbalen, non- und paraverbalen Ebene tut.
- Mir im Verstehen anderer mehr oder auch nur besondere Kompetenzen zuzuschreiben zeugt vom Willen zur Macht über andere. Auch für den Prozeß des Vermittelns habe ich nicht die alleinige Verantwortung. Zwischenmenschliche Kreisprozesse lassen sich nicht einseitig steuern“ (Duss-von Werdt 2005b:231).

#### 2.2.8.10 Mitbürger

Duss-von Werdt stellt die Frage nach dem „gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Ort des Vermittlers“ (:232). In einer Gegenüberstellung zwischen der gemeinschaftlichen, selbstorganisatorischen Dimension der Mediation und der verrechtlichten und institutionellen

Dimension präferiert er eindeutig die erste Variante, denn die Reglementierung einer Mediation, wie er sie bei der rechtlich- institutionellen Dimension erwarten würde, würde wie eine Umzäunung wirken und den Eigenraum der Mediation, der je nach Kontext variierend ist, einschränken (:237). Wenn die Mediation von institutioneller Seite übernommen wird, können daraus schnell Wertekonflikte erfolgen, denn wenn die Institution vorgibt und prüft, kann zum Beispiel die Freiwilligkeit der Mediation (wenn z.B. ein Gericht eine Mediation verfügt), die Unabhängigkeit des Mediators (wenn der Mediator Rechenschaft über seine Arbeit ablegen muss) oder die Ergebnisoffenheit (nicht selten wird mit der Auftragsvergabe der Mediation auch ein Ziel in Auftrag gegeben) auf der Strecke bleiben (:239f). Und deshalb postuliert Duss-von Werdt: „Vermittlung ist ein Element gemeinschaftlicher Selbstorganisation diesseits des Rechts“ (:238) und somit eine bürgerliche Option auf Selbstbestimmung.

#### 2.2.8.11 Demokrat

Die Idee, die hinter der Demokratie steckt, ist die Selbstbestimmung des Volkes. Aufgrund eigener Entscheidungen und Selbstorganisation soll das Volk einen selbst bestimmten Weg der Lebensgestaltung finden. Dabei ist Vermittlung ein Weg, der zur Lösungsfindung der Diskurse helfen kann. „Wenn ihr Diskurs als die demokratisch angemessene Kommunikationsform gelingen soll, sind nicht ihre Konflikte und Unterschiede das Problem, sondern der Umgang damit“ (Duss-von Werdt 2005b:251). Und bei der Frage nach dem Umgang kommt der Mediator ins Spiel, der in den demokratischen Prozessen, die in einer Vielzahl von Richtungen, Meinungen und Haltungen aufgeteilt sind, eine demokratisch angemessene Kommunikationsform anbieten kann (:251). Ob dieser von den Parteien gewünscht ist, ist eine andere Frage, doch der Mediator, der, wie die Geschichte belegt, auch in anderen Gesellschaftsformen seine Existenzberechtigung hatte, kann ein Träger der Demokratie werden (wie zum Beispiel der Gemeinwesenmediator), der bei staatlichen Prozessen, Diskursen und Lösungsfindungen eine vermittelnde Rolle einnimmt.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Mayer unterstützt die Rollenbeschreibung des *homo mediators* als Demokrat in dem er betont: „Konfliktvermittler sind Fürsprecher und Gestalter von praktischen demokratischen Prozessen“ (Mayer 2007:283).

#### 2.2.8.12 Menschenrechtler

Duss-von Werdt betrachtet die Menschenrechte als normative und ethische Grundlage des Mediators. Er geht dabei von folgender Annahme aus: „Die ethische Basis der Mediation liegt im Zielfeld praktizierter Menschenrechte, ist nicht wertneutral und wertungsfrei“ (:256). Die Menschenwürde ist dabei der Kernwert der Menschenrechte, die im Prozess der Mediation in einer „Wirbildung“, die den Mediator mit einschließt, erfolgen soll (:257). Das heißt, dass die streitenden Parteien, die durch den Konflikt auch eine Entmenschlichung erfahren, durch eine Mediation ihre Würde und ihre Ehre wiederherstellen können. Die Menschenwürde ist gerade an den Übergangspunkten der Kulturen und der Globalisierung ein wichtiger Faktor geworden, denn die weltweit wachsenden Pluralitätsansprüche können nur durch einen gemeinsamen Dialog verstanden und verhandelt werden, wobei die Würde und Ehre der gegenüberliegenden Partei Grundlage der Interaktion sein muss (:255). In diesem Zusammenhang ist die Frage nach der im Diskurs ermittelnden Gerechtigkeit, die sich an die Frage der Menschenrechte anschließt und als wünschenswertes Ergebnis einer Mediation betrachtet werden kann, ein weites Feld, das als immer wieder neu zu unternehmender Versuch realisiert werden kann (:261).

#### 2.2.8.13 Der *homo mediator* als Mensch

Auch wenn die Rollenbeschreibung des *homo mediators* die Besonderheit dieses Menschen herausstellt, macht Duss -von Werdt deutlich, dass er „weder ein besonderer Mensch noch ein Spezialist auf das Menschsein“ (Duss-von Werdt 2005b:266) ist. Für Duss-von Werdt ist gerade das menschliche Antlitz des Mediators tonangebend und er beschreibt dies in folgenden Worten:

„Wie alle anderen ist er anders Mitmensch, als Mediator von sich fordernd, es in einer Weise zu sein, daß er niemanden, auch sich selbst nicht, für besser oder schlechter, berufen oder verdammt hält. Er richtet sein Dasein so aus, daß er als mitmenschlicher Mensch und mitmenschlicher Mitmensch sich mit den anders Anderen solidarisiert, auch wenn er sie weder versteht noch mit ihnen einverstanden ist. Er sieht eine Chance mit offener Zukunft, Mensch zu werden, in welche Richtung es auch gehen mag. Wer ohne Grund auf sich und andere vertraut, mehrt das Vertrauen und die Möglichkeit eines menschlicheren Mitmenschen“ (:266).

## 2.3 Mediation als Konfliktvermittlung in der Bibel

Die Frage nach den Strategien der Konfliktvermittlung ist sowohl im Alten Testament als auch im Neuen Testament ein Feld, zu dem noch keine systematischen, umfangreichen und übersichtlichen Arbeiten existieren. Der Versuch diese fehlende wissenschaftliche Arbeit in einer missionstheologischen Forschung unterzubringen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Trotzdem sollen in diesem Abschnitt mediative Charakteristika der Konfliktvermittlung in der Bibel wahrgenommen und beschrieben werden. Dabei wird insbesondere die von Westermann beschriebene Mittlerrolle im Alten Testament (Westermann 1978:62ff) fokussiert und eine Beziehung zur Mediation gesucht.<sup>83</sup> Im Neuen Testament werden zum einen Hinweise auf Mediationsprozesse nachgegangen, und zum anderen der im Corpus Paulinum und im Hebräerbrief vorkommende Mittlerbegriff μεσίτης untersucht. Daraufhin erfolgt eine Übertragung des *homo mediator* als anthropologischer Selbstentwurf auf die Person Jesus.

### 2.3.1 Mediative Konfliktvermittlung im Alten Testament

Berichte von Konflikten und Konflikteskalationen sind selbstverständlicher Bestandteil des Alten Testaments. Die Strategien der Konfliktlösung werden auch in unterschiedlichster Weise dargestellt. So konfrontiert Abraham Abimelech mit der gewalttätigen Inbesitznahme seines Brunnens und fordert die Rückgabe (Gen 21,22-34). Ergebnis dieser Konfliktinteraktion sind die Rückgabe des Besitzes und die Schließung eines Vertrages, der nachhaltig den Besitzstand Abrahams wahrt. Deutlich wird hier die Konfliktlösung, die ohne die Beteiligung einer vermittelnden dritten Partei geschieht. Bei der Suche nach mediativen Konfliktlösungsstrategien im Alten Testament steht die vermittelnde Partei, als Träger einer Mediation im Vordergrund. Dabei ist der sprachliche Befund zu beachten. Sowohl das biblische Hebräisch als auch das Aramäisch kennen keinen Ausdruck für Vermittler, bzw. Mediator. Trotz des fehlenden semantischen Befundes ist der Alttestamentler Westermann von der Rolle des Mittlers, als „wesentlicher Bestandteil der Geschichte Jahwes mit seinem Volk“ (Westermann 1978:62) überzeugt. Westermann verbindet die Rolle des Mittlers mit der

---

<sup>83</sup> Dem Fehlen der alttestamentlichen Beschreibung mediativer Handlungsweisen im Konfliktfall liegt zu Grunde, dass Schlichtungsprozesse bzw. Gerichtsprozesse in ihrer Ausführung im Alten Testament nirgends zusammenhängend überliefert sind (Niehr 1995:423). „Es gibt nur Indizien“ (:423).

Ankündigung und dem Vollzug der Rettung des Menschen (:62). Dabei stellt er aus der Geschichte Israels sechs menschliche Mittler vor, die die kommunikative Aufgabe der Heilsvermittlung zwischen Gott und dem Menschen angenommen haben. Diese sollen im Folgenden dargestellt und verifiziert werden.<sup>84</sup>

### 2.3.1.1 Der Mittler Mose

Westermann setzt die „Geschichte des Mittlers“ (1978:62) bei der „Volksgeschichte“ (:62) Israels und seiner charismatischen Führungsperson Mose an (:62f). Er begründet dies mit der Beobachtung, dass die Vätergeschichten in der Genesis, den Mittler zwischen Gott und den Menschen nicht kennen, weil die Interaktion zwischen Gott und dem Menschen zu dieser Zeit noch eine direkte war (:62). Mit dem Exodus beginnt die Geschichte des Mittlers Mose, als ein Mittler des Redens und Handelns Gottes (:62). Als besonderes Charakteristikum des Mittlers Mose ist seine machtlose Position innerhalb der externen und internen Konflikte Israels: er wird weder als ein großer Krieger dargestellt noch als jemand, der über keine disziplinarischen oder exekutiven Mittel verfügt (:63).

Dabei beschreibt das Exodusbuch auch eine Veränderung bei der inhaltlichen Gestaltung des Mittlerdienstes von Mose. Ex 18,13 berichtet von der Schwierigkeit seiner richterlichen Tätigkeit in seiner Mittlerfunktion. Mose wirkt eher wie ein „Schlichter“ (Beer 1939:95), dessen Aufgabe die gerichtliche Vermittlungsarbeit bei den nie endenden zivilrechtlichen Streitigkeiten ist. Diese Art und Weise des Mittlerdienstes ändert sich mit dem Einfluss seines Schwiegervaters Jitros und der Einsetzung der Richter, so dass Childs feststellt:

„Once again the description of Moses' role moves from that of an arbiter in civil cases to a preacher of the divine will. Indeed, in V. 19 Moses functions as a mediator, not between disputing Israelites, but between God and Israel“ (Childs 1974:330).

---

<sup>84</sup> Der Terminus ‚Mittler‘ wird in der alttestamentlichen Forschung über die von Westermann beschriebenen sechs Typen gebraucht. So erhält nach Eichrodt zum Ersten der Geist Gottes „eine Art Mittlerstellung zwischen Gott und Mensch“ (Eichrodt 1964:34), wird zum Zweiten ein Mittlerengel in das Verhältnis zwischen den einzelnen Frommen in sein Verhältnis zu Gott eingeschaltet (:135) und ist das Volk Israel ein „Segensmittler für die Völker“ (:249). Diese Darstellungen könnte man einfach erweitern, indem man weitere Hauptbegriffe des Alten Testaments, wie eine Mittlerfunktion und –wirken zuerkennt. An dieser Stelle sollen jedoch im Hinblick auf das mediative Wirken bei Konflikten auf konkrete Menschen bzw. Menschengruppen geschaut werden, die als Mittler in der Interaktion zu den Konfliktparteien unmittelbar wirken können.

Dabei ist als weitere Zäsur die Bundesschließung am Sinai zu erwähnen, bei der Moses spezielle Mittlerposition noch einmal ausgeweitet wird. Die Begegnung mit Gott am Berg wird zu einer furchtbaren Erfahrung für das Gottesvolk, so dass sie auf den direkten Kontakt mit Gott verzichten (Ex 20,18f). Dies hat zur Konsequenz, dass sich Moses Aufgabe als Mittler zwischen Gott und dem Volk „gewaltig“ ausweitet (Rendtorff 1999:50), und er allein Empfänger der kommenden Weisungen Gottes wird.<sup>85</sup> Mit dieser Rolle wird auch die Distanz zwischen Gott und den Menschen nachdrücklich sichtbar, und damit postuliert sich hier ein Gottesverhältnis, von einem unmittelbar nahen Gott zu einem distanzierteren Gott, an den man nicht mehr unmittelbar herantreten kann (Eichrodt 1968:192).

Vom Neuen Testament aus betrachtet, ist diese Mittlertätigkeit zwischen Gott und den Menschen wesenhaft für die Rollenbeschreibung von Mose in der jüdischen Religionsgeschichte, so dass er in den neutestamentlichen Briefen direkt und indirekt als μεσότης bezeichnet wird (Gal 3,19f; Hebr 8,6).

### 2.3.1.2 Die Richter

Westermann beschreibt, dass sich mit der Sesshaftwerdung das Mittleramt differenziert hat: „Die Mittler des Redens und die des Handeln Gottes treten auseinander“ (1978:63). Dabei sind die Richter Mittler des rettenden Handeln Gottes. Ob diese Differenzierung, wie Westermann sie trifft, jedoch zulässig ist, ist zu hinterfragen.

Im Buch Exodus wird Mose als Richter des Volkes Israels beschrieben (Ex 18,13). Die Aufgabe des Richters wird mit dem hebräischen Wort שפט (richten) bezeichnet. Dieses Verb umfasst mehr als nur den Aspekt einer juristischen Rechtsprechung (Liedke 1976: 1000f). Es bedeutet ‚regieren‘ bzw. ‚herrschen‘ und zeigt auf, dass die Richter des Alten Testaments eine administrative-politische Rolle innehatten und dass mit dem Wort שפט ein „Herrschaftsterminus“ (Groß 2009:77) vorliegt.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Diese besondere Ausweitung seiner Rolle als Mittler der Weisungen Gottes ist auch sprachlich im Alten Testament zu beobachten. So wird die Herkunft der Tora nicht allein Gott zugesprochen, sondern auch Mose (Jos 23,6 u.a.), so dass die Vorstellung erwächst, dass Mose selbst der Gesetzesgeber sei (Rendtorff 1999:50f).

<sup>86</sup> Groß kritisiert in seiner jüngst erschienenen Auslegung zum Buch Richter die juristische Verwendungsweise des Begriffs שפט: „Diese juristische Übersetzung entspricht jedoch weder der Bedeutungsbreite und der Verwendungsweise des hebräischen Verbs שפט noch im Richterbuch der Tätigkeit der Männer, die so genannt werden“ (Groß 2009:77). So bezeichnet er die Richter in seiner Auslegung zum Buch Richter als „Regenten“

Dieses Wort beschreibt das Richten nicht nur im juristischen Sinn, sondern meint damit auch herrschen bzw. regieren. Liedke (1976:1001) hat dementsprechend eine allgemeine Beschreibung von שפט entworfen; nämlich dass damit ein solches Handeln gemeint ist, durch das die gestörte Ordnung einer (rechts-) Gemeinschaft wiederhergestellt wird. Dieses richtende Handeln findet in einem „Dreiecksverhältnis“ statt:

„Zwei Menschen oder zwei Gruppen von Menschen, deren Verhältnis zueinander nicht intakt ist, werden durch das Spt eines Dritten oder dritter wieder in den Zustand des salom gebracht.“ (:1001)

Diese Wiederherstellung der Ordnung einer Gemeinschaft ist nicht nur ein einmaliges Handeln, sondern auch als andauernde Tätigkeit, als stete Bewahrung des šālōm zu verstehen. So ergibt sich die Bedeutung »regieren, herrschen« (Liedke 1976:1002).

Dass diese Aufgabe für Mose zu groß geworden ist beschreibt Ex 18,13-27. Daher schlägt Moses Schwiegervater Jitro zur Entlastung Moses die Einführung einer neuen Gerichtsordnung und Gemeindeverwaltung vor (Beer 1939:95). Die Form dieser Neuordnung besteht darin, dass Mose weitere Richter beruft, die jeweils einem Klan, einer Sippe, bzw. einer Familie vorstehen. Sie sollen in ihrem zuständigen Bereich richten. Der Inhalt dieser Neuerung ist umstritten. Nach Noth (1965:120) beruht die neue Gerichtssprechung auf eine Trennung zwischen sakraler und bürgerlicher Rechtssprechung. Konkret meint er damit die Ausgliederung der bürgerlichen Rechtssprechung aus dem sakralen Bereich (:120). Willi-Plein folgt dieser Idee nicht (1998:120), welche die Rechtssprechung zwischen Zivilrecht und kultischem Recht unterscheidet. Sie macht eher deutlich, dass in der mosaischen Einführung einer neuen Gerichtsordnung profanes/alltägliches Recht und sakrales/ heiliges Recht weiter zusammengehört. Sie begründet dies mit der alltestamentlichen Ausdrucksweise „Gott aufsuchen“ (Ex 18,15) bzw. „Gott fragen“ (Ex 33,7), das meint, dass Konfliktparteien „vor Gericht gehen“. So folgert Willi-Plein: „Jeder Rechtsfall geht Gott an und wird eigentlich »vor seinem Angesicht« geführt“ (Willi-Plein 1988:120).<sup>87</sup> Von einer Unterscheidung in ‚bürgerlich‘ und ‚sakral‘ ist daher bei der Einführung der neuen Gerichtsordnung nicht auszugehen. Stattdessen ist zu bemerken, wie die Aufgabe des Richtens dezentralisiert und somit Aufgabe der Bürger Israels wurde. Dabei ist auch nicht davon auszugehen, dass die

---

(:77). Hier wird deutlich, dass die lang andauernde Auseinandersetzung um die Grundbedeutung des Begriffs שפט nicht abgeschlossen ist (vgl. Liedke 1976:1000; Niehr 1995:412)

<sup>87</sup> So macht Dtn 19,16-17 deutlich, dass bei einem Rechtsstreit neben den beteiligten Konfliktparteien, sowohl ein Richter als auch ein Priester bei dem Verfahren anwesend waren. Daraus ist zu entnehmen, dass profanes/alltägliches Recht und sakrales/ heiliges Recht zusammengehört haben.



einberufenen Richter für diese Aufgabe speziell ausgebildet wurden (Baumann; Janssen & Schottroff 2009:461). Es handelte sich um eine Laiengerichtsbarkeit in der nach überkommenem Gewohnheitsrecht und Lebenserfahrung geurteilt wurde, wobei auf schriftlich niedergelegtes Recht nur in Ausnahmefällen Bezug genommen wurde (:461).

Aus dieser Beschreibung lässt sich richten und Richter-sein nicht eines „Mittleramts der Tat“ allein zuordnen. Gerade das Richterbuch verweist auf das vermittelnde Wort, welches mit dem Richteramt verbunden war (Ri 4,5).<sup>88</sup> Die Differenzierung des Mittlers nach Westermann ist daher schwierig nachvollziehbar. Gerade das Wort, die mündliche Übermittlung der Rettung Gottes ist dem Richteramt zugehörig.

Bei der Art und Weise des vermittelnden Geschehens ergeben sich auch Hinweise einer mediativen Konfliktlösungsstrategie. Einen deutlichen Hinweis dafür gibt die oben genannte Definition des Richtens nach Liedke (1976:1991). Wenn Richten ein Handeln beschreibt, welches die gestörte Ordnung einer Gemeinschaft wieder herstellen soll, kann das auf vielfältige Art und Weise geschehen. Zum einen ist dabei juristisch an einen Richterspruch zu denken, an den sich die Konfliktparteien zu halten haben. Ob dieses in jedem Fall die gestörte Gemeinschaft wieder herstellen kann, ist jedoch an dieser Stelle zu hinterfragen. In Bezug auf das Richteramt Moses nennt Beer ihn einen Schlichter (Beer 1939:95). Das heißt, dass der Richter eine gemeinsame, mit den Konfliktparteien getroffene, Vereinbarung als Ziel des Richtens im Blick hatte, um die Ordnung der Gemeinschaft wieder herzustellen.

Deutlich wird in dieser Beschreibung nicht nur die Mittlerfunktion der Richter im Alten Testament, als Träger der rettenden Gottesbotschaft, sondern auch die mediativen Handlungsweisen, die zur Konfliktdeskalation und Konfliktlösung beitragen.

---

<sup>88</sup> Dass beide Komponenten zusammengehören, beschreibt Herzberg in seiner Betrachtung über den Richter Othniel und die Richterin Debora (Herzberg 1953:143). Hier sieht er die Verbindung eines Helden mit der Rolle eines institutionell amtierenden Richters gegeben, wo sich herrschen (Tat) und richten (Wort) miteinander vereinen (:143).

### 2.3.1.3 Der König

Aufgrund der unmittelbaren Gefahr durch feindlich gesinnte Mächte, welchen die charismatischen Richter nicht mehr gewachsen waren, etablierte sich in Israel die Institution des Königtums, die angelehnt an die Aufgabe der Richter, Mittler des Rettungshandeln Gottes sein sollten (Westermann 1978:65). Mit der Beendigung der Bedrohung musste sich das Königtum zur Festigung seiner Macht als Mittler neu definieren. Westermann beschreibt die neue Rolle des Königs in Israel, als die eines Mittlers des stetigen Handeln Gottes: „Der König wird zum Segensmittler“ (:65).<sup>89</sup> Das bedeutet hinsichtlich einer Königstheologie, dass der auf Lebenszeit geweihte Monarch in allen Staatsangelegenheiten zum Mittler zwischen Gott und dem Volk wird (Gerstenberger 2001:146): „durch den König fließen in dem hierarchisch geordneten Gesellschaftssystem von Gott die notwendigen Segensgaben – Fruchtbarkeit; militärische Stärke; innere Harmonie und Gerechtigkeit – zu“ (:146). Gerstenberger (2001:136f) erweitert jedoch diese Rollenbeschreibung, indem er den König als Mittlerinstanz der Gnade und des Segens, sowie auch als Mittler des Zornes Gottes versteht.

Was an dieser Stelle noch zu betonen ist, dass sich die Mittlerschaft nicht allein auf die Staatsangelegenheiten beschränkt. So ist der König auch Mittler der Gerechtigkeit und Garant der Rechtshilfe für die Schwachen (Albertz 1996:181). Dabei gehört es zu seinem Aufgabenbereich, die Rolle als Richter innerhalb zivilrechtlicher Streitigkeiten wahrzunehmen, wobei Grundlage des Rechtsspruchs - neben der Tora Moses - das Charisma Gottes, die königliche Weisheit ist. Ziel ist die Gerechtigkeit Gottes als „rechtschaffendes Handeln“ (Eichrodt 1968:159) innerhalb des Bundesvolkes Israels umzusetzen. Damit umfasst die Aufgabe des Königs, „die Mittlerschaft des Heilsfürsten, der Israel die rechte Beschaffenheit des Bundesvolkes nach innen und außen, als Frömmigkeit wie als Heil, zueignet“ (:159). Entsprechend des Richteramtes ist diese Rolle mediativ, da sie das Ziel hat, die heilsame Ordnung wieder herzustellen. Dieses gelingt in einem Prozess, bei dem die Konfliktparteien eingebunden sind und der Vereinbarung (dem Richterspruch) innerlich und äußerlich zustimmen können.

---

<sup>89</sup> Ebenso beschreibt Albertz den König als „Mittler und Garant des göttlichen Segenhandelns“ (1996:182).

#### 2.3.1.4 Der Priester

Westermann beschreibt die Priester als „Mittler des Redens Gottes“ (1978:66). Der Kontext ihres Mittlerwirkens ist der Gottesdienst, in den sie, mit seinen gottesdienstlichen Handlungen und den damit verbundenen Gotteswort, institutionell gebunden waren:

„Als die Mittler des gottesdienstlichen Wortes waren sie die wichtigsten Träger der Tradition, die das Gotteswort über die Jahrhunderte bewahrten und jeder Generation neu vergegenwärtigten“ (:67).<sup>90</sup>

Als Mittler des Handeln Gottes treten die Priester nach Westermanns Beschreibung nur insofern auf, als dass sie den Segen Gottes verwalten und erteilen (:65).<sup>91</sup> Niehr weist jedoch darauf hin, dass die Tätigkeit des Priesters auch von seiner juristischen Arbeit geprägt war (Niehr 1995:421ff). So gab es bereits vor dem Aufkommen des Königtums eine „priesterliche Rechtssprechung“ (:421)<sup>92</sup> und es ist mit dem Untergang Judas 587 v. Chr. der besondere Einfluss der Priester auf die Rechtssprechung zu beobachten (:423). Dabei bildet das Gottesgericht am Tempel einen besonderen Aspekt der Rechtssprechung der Priester, wo sie im Namen Jahwes Recht sprechen (Dtn 17,8-13; 21,5; 1 Kön 8,31f; Ps 3; 4; 5; 7 u.a.). Angelehnt an die Rolle des Mittlers Mose und der Richter erfolgt hier die Übernahme des Mittleramtes bei Konflikten innerhalb der israelitischen Bevölkerung durch die Priester, wobei mediative Elemente durchaus vorhanden gewesen sein müssten.

#### 2.3.1.5 Die Propheten

Westermann beschreibt die Propheten als Mittler „allein des Gotteswortes“ (1978:67). Als ein an Institutionen ungebundener Mittler, ist es die Aufgabe der Propheten Heilsworte und Gerichtsworte dem Volk Israel zu vermitteln (:67). Der jüdische Theologe Buber nimmt nicht nur diese einseitig vom Jenseits ins Diesseits verlaufende Interaktion des Gotteswortes wahr, sondern es ist für ihn ein reziprokes System:

---

<sup>90</sup> Dementsprechend beschreibt Eichrodt die Priester als „unentbehrliche Mittler für den Zugang zur göttlichen Sphäre, der einem größeren Kreise den Gotteswillen deutet“ (Eichrodt 1968:271).

<sup>91</sup> So verweist Westermann auf Num 6,24-26 und folgert, dass im priesterlichen Segen Gott sein Volk segnet (Westermann 1978:66).

<sup>92</sup> 1 Sam 2,25 ist solch eine priesterliche Rechtssprechung im vorköniglichen Israel beschrieben.

„Wohl soll dieser Titel jene Personen als Mittler charakterisieren, die das Wort der Botschaft vom Himmel zur Erde bringen und das Wort der Bitte von der Erde zum Himmel heben“ (Buber 1984:17).

Die Einschränkung auf „allein das Gotteswort“ (Westermann 1978:67) bricht Eichrodt (1968:216) auf, indem er die auf die Wunderkraft der Propheten verweist, die darin, ergriffen von dem Geist Gottes, zum Mittler des Zugangs zu einer sonst verschlossenen Welt göttlichen Lebens wurden, worin das Volk sowohl die richtende als auch die helfende Hand Gottes erfahren hat.

Einen weiteren Hinweis auf die Mittlerrolle der Propheten Israels gibt Koch in seinem (1995:21ff) Verständnis vom prophetischen Gotteswort, welches durch den Terminus der „Metahistorie“ geprägt ist. Dabei wendet er sich gegen überkommene Deutungsmodelle der Propheten und ihrer Prophetie, die auf einseitigen Betonungen basieren (:16ff). So definiert Koch *Metahistorie* wie folgt:

„Mit Metahistorie soll eine Metatheorie zum Verlauf der Geschichte gemeint sein, welche ihre menschlich-sittlichen wie übermenschlichen Vernetzungen thematisiert, um das Gefälle der Geschichte und also ihren Sinn für den betroffenen menschlichen Verband einsichtig werden zu lassen (:21f)

Gleichzeitig setzt die *Metahistorie* eine Hintergründigkeit der Welt voraus, die über die normalen Wahrnehmungen nicht zugänglich ist, sich aber in nachlaufender Erkenntnis erschließt (:25). Dabei vernetzt die prophetische Rede die Lagebeschreibung Israels mit unterschiedlichen Zukunftsprognosen und „verknüpft sie durch eine Fülle von Leitwörtern und Beziehungsbegriffen“ (:21). Vermittelt wird damit ein Metabild, welches Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Volkes Israel einschließt und Sein, Werden und Geworden-sein Israels beschreibt. Der Prophet bleibt in seiner prophetischen Metahistorie „entschlossen diesseitig“ (:25) und wird zum Mittler einer neuen Wahrnehmung und Erkenntnis:

„Durch die profetische Tiefeneinsicht gewinnt sie auf dem Hintergrund des religiösen Erbes Konturen und macht nicht nur die Gegenwart als Durchgangsstation zwischen Gewordenem und Werdendem begreiflich, sondern eröffnet zugleich handlungsleitende Perspektiven für die Betroffenen“ (:25).

### 2.3.1.6 Der Gottesknecht

Westermann sieht in der Rolle des Gottesknechtes aus der Verkündigung des Deuterojesajas (Jes 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52-53), eine anonyme Mittlergestalt, die sich als exilische Botschaft an das Mittleramt Moses bindet (1978:70f). Die Parallelen, welche er zwischen Mose und dem Mittler beobachtet, liegen darin, dass beide eine Aufgabe für Israel durchzuführen haben, beide als Knecht Gottes bezeichnet werden können und dass ihr Aufgabenbereich als Mittler über das Reden Gottes hinausgeht (:70). Zudem sind beide Mittler ohne Macht, die noch dazu in ihrem Amt leiden müssen (:70). Dabei steht Mose für den Anfang der Geschichte des Mittlers sowie der Geschichte Israels, wogegen der Gottesknecht für das Ziel dieser Geschichte steht:

„In der Mittlergestalt des Knechtes ist das Ende der Mittler der Tat beschlossen, statt dessen erhält das Leiden die positive Bedeutung des Leidens für andere. Damit zugleich aber wird die Aufgabe des Mittlers über Israel hinaus auf die Völker ausgeweitet“ (Westermann 1978:71).

Die Typisierung des unbekanntenen Knechts mit der Gestalt Moses ist jedoch nicht unumstritten. So spricht sich Eichrodt für eine Identifizierung des Gottesknechtes mit der „Gestalt eines Heilskönigs“ (1968:327) aus.<sup>93</sup> Dieser entspricht als Königsideal einer sozialreformerischen Kraft und zugleich einem endzeitlichen Retter, der die Gerechtigkeit Gottes dem Volk und auch dem Einzelnen zueignet und sich für ein neues Friedens- und Bundesverhältnis zwischen ihm als König und Gott verbürgt (:328). Die Verwirklichung dieses neuen Bundes geschieht „auf dem Weg des Leidens“ (:345), die der König als Mittler des Volkes geht.

„Indem diese Mittlerstellung auf freiwilliges Sühneleiden bis zum Einsatz des Lebens begründet wird und in der inneren Überwindung und Umwandlung der Sünder durch gläubige Annahme der für sie geschehenen Interzession ihr Werk vollbringt, wird die in der Geschichte vollendete Gottesgemeinschaft der berufenen dem sinnlich-magischem Vorstellungskreis endgültig entrückt und als im Vollsinn personenhafte Beziehung zwischen Gott und Menschen festgestellt“ (:328).

---

<sup>93</sup> Die Identifizierung des Gottesknechtes mit dem König erfolgt auch bei Zapff 2001:249; Elliger sieht in ihm einen Propheten (Elliger 1978:207). Hermisson nimmt im Gottesknecht einen Propheten wahr, der in diesem sowohl ein königliches, als auch prophetisches Amt innehat und dessen Aufgabe es ist, das Volk Israel zu vertreten und zu repräsentieren (Hermisson 2003:337). Deutlich wird, dass die Identifizierung des Gottesknechtes uneinheitlich bleibt.

Mit dieser Typisierung als König und dem Leitbild der Gerechtigkeit wird der Gottesknecht zu einer vermittelnden Instanz, der die heilvolle Ordnung Israels wieder zurückbringen wird. Als mediativ ist dabei sein freiwilliges Sühneleiden zu betrachten, mit dem er die Lebenszusammenhänge der Menschen wieder ordnen wird.

### 2.3.1.7 Zusammenfassung

Westermann hat in seiner Betrachtung zum Mittler im Alten Testament nicht den Mediator im Konfliktfall im Fokus, sondern verbindet mit der Rollenbeschreibung eine religiöse Figur, die hauptsächlich dem Volk Israel den Willen Gottes vermittelt. Grund dafür ist der Verlust der Unmittelbarkeit der Gottesbegegnung. Die Diskussion um diese Mittlerrolle hat jedoch auch stark mediative Züge in Konfliktsituationen, insbesondere bei Rechtsfragen ausgemacht. Hier haben Mose, die Richter, die Könige, die Priester und der (messianische) Gottesknecht eine vermittelnde Rolle eingenommen, mit dem Ziel, durch eine gerechte heilvolle Ordnung in der Gemeinschaft des Volkes Israel zu vermitteln. Trotz des fehlenden Mittlerbegriffs im Alten Testament wird deutlich, dass dieser gedanklich - auch bezüglich seiner Rolle als Konfliktvermittler - vorhanden war und die Erwartung an die oben genannten Gruppen und Personen bestand diese Rolle einzunehmen.

### 2.3.2 Mediation als Konfliktbewältigung im Neuen Testament

Die Frage nach den Strategien zur Konfliktbewältigung im Neuen Testament ist ein Feld, wozu noch keine, auf das ganze Neue Testament bezogene, systematisch umfangreiche übersichtliche Arbeit existiert. Dass Konfliktvermittlung als genuiner Auftrag zur Jüngerschaft Jesu dazu gehört, deutet bereits die Bergpredigt Jesu an, der von den Friedensstiftern spricht, die Gottes Kinder heißen werden (Mt 5,9). Viele einzelne Forschungen existieren zum Thema Konfliktbewältigung und Konfliktvermittlung im Neuen Testament. Beispielhaft können dafür Berger (1990), Mitchell (1991), Oestreich (1995; 1999; 2000; 2004) und Schapdick (2000) genannt werden. Mitchell nennt den 1. Korintherbrief einen „unified deliberative letter which throuout urges unity on the devided Corinthian church” (Mitchell 1991:296). Mit einer “rhetoric of conciliation” hat Paulus vermittelnd

versucht, die unterschiedlichen Parteien im Gemeindegewalt zu Korinth aufeinander zu zubewegen (:296ff). So kann man hier den Brief als strategisches Mittel einer Konfliktbewältigung verstehen. Berger (1990) sieht im Rundbrief der Johannesapokalypse auch den Versuch der Lösung eines hermeneutischen Loyalitätskonfliktes. Dabei geht es um die Loyalität zwischen der Schrift des Alten Testaments und den Heidenchristen, „die kaum ein Minimum der Torah halten“ (1990:129). Schapdick (2000) betrachtet speziell die Geschichte der Begegnung Jesu mit der Samariterin (Joh 4,1-42) und deutet diese auf den Konflikt der konkurrierenden Heilsansprüche von Juden und Samaritanern. Oestreich (1995:14-25; 1999:95-127; 2000:194-207; 2004:224-245) befasst sich in seinen Aufsätzen mit der Konfliktbewältigung in der Urgemeinde. So beschreibt er, wie das Streitgespräch (mit seiner Organisation und seinen Regeln) das Mittel gewesen ist, um Konflikte zu lösen (1997:14-25) oder wie Paulus ethnische Konflikte in der römischen Gemeinde dadurch zu überwinden sucht, dass er zwei Parteien jeweils so anredet, dass die andere von Vorwürfen entlastet und aufgewertet wird (Röm 14,1–15,13) (1999:95-127).

Darüber hinaus lassen sich weitere Konfliktbewältigungsstrategien im Neuen Testament beobachten. So können u.a. die Besinnung auf gemeinsame Wurzeln (Joh 15,1-17), der Machteingriff (Apg 5,1-11) oder die Bekenntnisbildung (1 Kor 15,1-17; Phil 2,5-11) als Mittel der Konfliktbewältigung verstanden werden, doch sind das nur Andeutungen auf ein weites Feld, das noch weiterer neutestamentlicher Forschung bedarf.

Aus diesem kurzen Abriss kann daher geschlossen werden, dass Konfliktbewältigung im Werdeprozess der urchristlichen Gemeinde ein immerwährender Prozess von anhaltender Beständigkeit gewesen ist, aus dem manchmal die Einheit der Gemeinde schimmerte (Apg 4,32-37). Für eine Theologie der Mediation sind an dieser Stelle zum einen die mediativen Elemente einer Konfliktbewältigung zu erörtern und zum anderen der Mittler (μεσίτης) zu fokussieren.

### 2.3.2.1 Hinweise auf den Mediationsprozess

Im Neuen Testament lassen sich Hinweise auf einen Mediationsprozess finden. Bei der Frage nach dem Umgang mit der Sünde im Gemeindegewalt (Mt 18,15-18; Lk 17,3) weist Jesus auf ein jüdisch-rabbinisches Verfahren (Dtn 19,15) hin, bei dem Ähnlichkeiten zum

Mediationsprozess sichtbar werden. Die Sünde wird dabei als „Verfehlung“, als Gefahr für die Gottesbeziehung sehr ernst genommen. Wird die Sünde von einem Gläubigen bei seinem Glaubensbruder wahrgenommen, ist es seine Aufgabe, ihn darauf hinzuweisen, sonst besteht nach Lev 19,17 die Gefahr, sich durch unterlassene Hilfeleistung selbst schuldig zu machen. Wichtig ist dabei, dass beim ersten konfrontativen Gespräch eine Beschämung des Sünders vermieden wird.<sup>94</sup> Deshalb steht hier das Vieraugengespräch im Vordergrund. Ohne dass Jesus es speziell ausdrücken muss, werden an dieser Stelle die innere Spannung und das Konfliktpotenzial dieses Gesprächs deutlich. Erfolgt kein Konsens, keine Überzeugung oder eine plausible Rechtfertigung, wird daraufhin die zweite Ebene des Konfliktbewältigungsverfahrens beschritten.

Auf der zweiten Ebene weist Jesus auf die mosaische Rechtstradition von „zweier oder dreier Zeugen“ (Dtn 19,15) hin, die im Fall von Ungerechtigkeit, Sünde oder Verfehlung notwendig sind, um diese zu bestätigen. Die Aussage eines Einzelnen dagegen ist unwirksam. Die wichtige Frage ist, welche Funktion die Zeugen (Mt 18,15: Jesus beschränkt die Zeugen auf einen oder zwei) hatten. Fiedler meint, dass die Zeugen das Bemühen um den Schuldigen bezeugen (Fiedler 2006:305). Schweizer nimmt dagegen die Rolle der Zeugen aktiver wahr:

„Der Zuzug eines oder zweier Brüder soll den Sünder schützen; vielleicht ist der Mahner im Unrecht, vielleicht ist auch einem anderen das rechte Wort gegeben, das jener nicht findet“ (Schweizer 1981:242).

Die Zeugen haben hiermit nicht nur die Aufgabe feststellbare Tatsachen zu benennen, sondern sie nehmen als Vermittler am interaktiven Vermittlungsgeschehen teil. Auffällig dabei ist, dass die Zeugen keine gemeindlichen Amtspersonen sind. Das macht deutlich, dass die Vermittlung hinsichtlich von Sünde und die darauf entstehenden Konflikte keinen institutionell-hierarchischen Rahmen hatten. „Druck von oben“ wurde somit vermieden und damit ist auch gewahrt geblieben, dass das Vermittlungsgeschehen ein freiwilliges Verfahren gewesen ist. Gelang diese Vermittlung nicht, so wurde die Vollversammlung der Gemeinde als letzte Instanz gerufen, wobei wiederum auffällt, dass der Gedanke, den Konflikt hierarchisch durch die Gemeindeleiter zu lösen, außen vor steht.

Konfliktvermittlung hatte aber auch einen institutionellen Rahmen. Aufgrund der Benachteiligung der hellenistischen Witwen wurden Diakone gewählt, die sich dieses

---

<sup>94</sup> Paulus scheint im ähnlichen Verfahren jedoch die Beschämung als Mittel der Gemeindeparanäse zu dulden (1. Tim. 5,19f).



Verteilungsproblems gestellt haben (Apg 6,1-7). Im Hintergrund bestand jedoch ein grundsätzlicher interkultureller Konflikt zwischen den hellenistischen und hebräischen Judenchristen<sup>95</sup> welchen die Apostel nicht bewältigen wollten und konnten. Aufgabe der Diakone war es also nicht, nur für Verteilungsgerechtigkeit zu sorgen, sondern auch die grundsätzlichen Anliegen, Konflikte und Spannungen, die sich hinter dem Murren versteckten, anzugehen.<sup>96</sup> Die Aufgabe der Diakone bestand daher nicht darin, den Tischdienst neu zu organisieren, sondern bei dem im Raum stehenden interkulturellen Konflikt vermittelnd tätig zu sein. Das Verfahren dieser Gespräche wird zwar nicht dargestellt, aber es wird deutlich, dass durch die Wahl der Diakone ein intermediärer Ansatz gewählt wurde.

Einen weiteren Hinweis gibt Paulus in seiner Kritik zu Rechtsstreitigkeiten, bei der ein profanes Gericht aufgesucht wurde (1 Kor 6,1-11). Er stellt dabei bewusst die Frage, warum nicht vor den Heiligen gestritten wird (1 Kor 6,1). Dieser Hinweis deutet darauf hin, dass es in der Gemeinde ein mediatives Verfahren der Konfliktbewältigung gegeben hat.

Im Kontext des Meinungsstreits um die Heidenmission der frühen Christenheit wird deutlich, dass das Problem nicht unter den Tisch gefallen ist, sondern der Wille der Einmütigkeit veranlasste die Gemeinde, die Vertreter des Konflikts nach Jerusalem zu schicken (Apg 15,1-3). Das heißt, man einigte sich auf einen Vermittlungsort (Apg 15,2: Jerusalem) sowie auch wer für die Konfliktparteien antreten sollte (Apg 15,2: Paulus, Barnabas und einige andere) und wer in diesem Prozess vermitteln sollte (Apg 15,3: Apostel und Älteste in Jerusalem).<sup>97</sup> Dieses ist als Einführungsphase der Konfliktvermittlung zu werten (Kapitel 2.2.7.1). In Jerusalem wurde das Konfliktthema geklärt, in aller Schärfe vorgestellt und mit den anwesenden Aposteln und Gemeindeleitern verhandelt (Apg 15,4-6).<sup>98</sup> Hier kann man Phase zwei und drei des Mediationsprozesses anwenden (Kapitel 2.2.7.2 und

---

<sup>95</sup> So erklärt Eckey: „Zwischen den Glaubensgenossen gab es sprachliche und kulturelle Schranken, die eine uneingeschränkte gegenseitige Annahme erschwerten.“ (Eckey 2000:149).

<sup>96</sup> So ist Diakonie von ihrer wörtlichen Grundbedeutung mit der Wahrnehmung einer Mittlerfunktion verbunden (vgl. Collins 1990:335; Hentschel 2007:433).

<sup>97</sup> Die Apostel und Ältesten reagieren nach dem paulinischen Bericht nicht auf die eigentlich freudigen Botschaften der Missionserfolge, weil sie, wie Schneider erklärt, nicht Partei ergreifen wollen (Schneider 1982:178). Hier deutet sich an, dass die Mittler bewusst eine allparteiliche Rollen einnehmen wollten.

<sup>98</sup> Die Beratung des Konfliktes wird wohl nicht am gleichen Tag stattgefunden haben (vgl. Eckey 2000:328), so dass eine Aufteilung der Mediationsphasen erkennbar ist. Dass es sich bei der kommenden Phase um eine öffentliche Sitzung – Gemeindeversammlung (Schneider 1982:179) mit allen Konfliktparteien handelte, wie es Eckey sich auch unter Umständen vorstellen kann (:328), und nicht um eine geschlossene Ratssitzung des Jerusalemer Ältesten- und Apostelgremiums, spricht weiter für die mediative Verfahrensweise. Gegen die Anwesenheit der Konfliktparteien bei der Beratung spricht sich jedoch Pesch aus (Pesch 1986: 76).

2.2.7.3). Wie genau die einvernehmliche Vereinbarung getroffen wurde und die Mediation der Apostel und Gemeindeleiter aussah, ist nicht deutlich, jedoch wird offensichtlich, dass die Apostel bemüht sind, Gemeinsamkeiten wie Erkenntnis der Heidenmission, Zeichen und Wunder zu betonen (Apg 15,7-9), sowie Vorschläge zu erarbeiten (Apg 15,10).<sup>99</sup> Schließlich fasst Jakobus ein Ergebnis zusammen, das alle Anwesenden bejahen (Apg 15,13-22),<sup>100</sup> welches mit Phase vier des Mediationsprozesses vergleichbar ist (Kapitel 2.2.7.4). Jedoch wird damit nicht nur ein Ergebnis festgestellt. Gleichzeitig wird auf das Inkrafttreten der Vereinbarung geachtet. Männer aus der Mitte des Mediatorenkreises werden nach Antiochia geschickt, um den Gemeindegliedern das Ergebnis zu vermitteln. Dabei bringen sie auch die schriftliche Fixierung in Form eines Briefes als Beschluss mit (Apg 15,23-30). Dies entspricht Phase fünf des Mediationsprozesses (Kapitel 2.2.7.5).

Der dargelegte Befund macht deutlich, dass Konfliktlösung im Neuen Testament den heutigen Vorstellungen über Mediation sehr nahe kommt und die Mediation damit eine wichtige Kategorie neutestamentlicher Konfliktvermittlung ist.

### 2.3.2.2 Der Mittler im Neuen Testament

Oepke macht deutlich, dass in der Theologie des Neuen Testaments der Mittlergedanke „ursprünglich“ (Oepke 1990:624) ist, d.h. schon immer im Neuen Testament (:624ff) präsent war. Jedoch ist auch wahrzunehmen, dass der Begriff des Mittlers lediglich fünfmal vorkommt. Zweimal in den paulinischen Briefen (1 Tim 2,5 und Gal 3,19f) und dreimal im Hebräerbrief (Hebr 8,6; 9,15; 12,24). Die Vulgata übersetzt den Mittler immer mit Mediator. Die Zurückhaltung des Begriffs Mittler im Neuen Testament erklärt Grässer (1993:169) mit

---

<sup>99</sup> Die Darstellung Schneiders, dass die Konfliktparteien nur als Zeugen aufgetreten sind (Schneider1982:179) und nicht den Konflikt verhandelt haben, ist schwer vorstellbar. Der Wortwechsel in Apg 15,7 spricht deutlich für eine Konfliktinteraktion, bei der die Ältesten und Apostel vermittelnd tätig gewesen sind.

<sup>100</sup> Die Einigung wird durch die sogenannten Jakobusklauseln erzielt (Apg 15,20), bei denen es sich um allgemein bekannte mosaische Weisungen (Lev 17-18) handelt, die sich nicht allein auf das jüdische Volk beziehen (Eckey 2000:333-335). Dabei vermutet Eckey, dass diese Klauseln eine frühe Form der Nochtischen Gebote sind, welche die Grundbedingung für die Heilchance nichtjüdischer Menschen darstellen (:335). Ersichtlich wird bei dieser Lösungsfindung, dass sowohl eine Brücke zur Tora als auch zum Heidentum geschlagen wird. Dies gelingt durch die Verbindlichkeit zu Toravorschriften aus Lev 17-18 und zu der Befreiung vom Gebot der Beschneidung. So wird bestätigt, dass die Heiden zwar gesetzesfrei sind, jedoch nicht außerhalb der Kontinuität mit Israel leben (Schmithals 1982:141). Diese gemeinsame Vereinbarung, die nach dem lukanischen Bericht alle Konfliktparteien begrüßen, ist letztendlich eine Win- win- Situation.

dem urchristlich radikal gedachten Gnadenhandeln Gottes. Dieses sagt aus, dass es vom Menschen her nichts zu vermitteln gibt, außer durch Jesus (:169). Das heißt jedoch auch:

„Jesus ist gerade so der Mittler zwischen Gott und Menschen, dass er nicht den Mittlergedanken schlechthin erfüllt, sondern jedem auch nur denkbaren Mittlertum seine Heilsbedeutung endgültig genommen hat“ (:169).

Rengsdorf (1960:1065) sieht die Zurückhaltung bei der Benutzung dieses Begriffes im Neuen Testament und in der alten Kirche, aufgrund seines von Haus aus juristischen Charakter. Oepke (1990:629) dagegen misst der geringen Benutzung des Wortes ‚Mittler‘ im Neuen Testament keine Bedeutung zu und will aus dem Fehlen des Mittlerbegriffs keine Schlüsse auf das Fehlen der Sache ziehen. Die Interpretation der fehlenden Benutzung des Begriffs ‚Mittler‘ soll jedoch an dieser Stelle offen bleiben. Im Folgenden soll zum einen die Wortbedeutung des griechischen Wortes für Mittler μεσίτης erfasst werden und des Weiteren sollen die neutestamentlichen Textstellen betrachtet werden, um daraus Beiträge für eine Theologie der Mediation abzuleiten.

### 2.3.2.3 μεσίτης

Die Übersetzung für dies griechische Wort μεσίτης ist vielfältig: Mittler, Vermittler, Unterhändler, Fürsprecher (vgl. Oepke 1990:603; Sänger 1981:1010f). Diese Vielfältigkeit macht deutlich, dass μεσίτης nicht nur auf einen Sinngehalt festzulegen ist. μεσίτης entstammt der griechischen Rechtssprache und hat folgenden Bedeutungsrahmen:

- „- Eine neutrale Vertrauensperson, die sowohl als Schiedsrichter als auch als Friedensunterhändler (eirenepoios = Friedensmacher) wirken kann, um durch eine außergerichtliche Einigung ein offizielles Verfahren zu vermeiden. [...]
- Einen Zeugen bei einem Rechtsgeschäft und zugleich Garanten für die Vereinbarung.
- Einen unparteiischen Treuhänder, der einen strittigen Gegenstand oder einen Geldbetrag einstweilen „zu treuen Händen“ nimmt“ (Duss-von Werdt 2005:27f).

Das Verb μεσιτεύω bedeutet zum Ersten: als Friedensvermittler oder Schiedsrichter tätig sein, zum Zweiten: örtlich, den mittleren Platz einnehmen und zum Dritten: als Makler zwischen zwei beziehungslosen Größen Beziehungen herstellen und ihr Zusammenkommen vermitteln (Oepke 1990:604f).

Obwohl das Alte Testament die Rolle des Mittlers indirekt kennt, kennt das biblische Hebräisch oder Aramäisch keinen Ausdruck für Vermittler. Doch Vermittlung hat, wie im Kapitel 2.3.1 beschrieben, stattgefunden. So wundert es nicht, dass Paulus im Galaterbrief, im rabbinischen Sinne, Mose als einen μεσίτης bezeichnet (Gal 3,19-20), der als Sachverwalter und Unterhändler des Volkes auftritt (Küng 1980:434). Im rabbinischen Judentum wurde nach Oepke der Ausdruck μεσίτης mehr im geschäftlichen Sinne als ‚Makler‘, ‚Unterhändler‘ und ‚Händler‘ verwendet und hat kaum Konnotation zum hellenistisch-griechischen Bedeutungsrahmen, der die rechtliche Seite der Mittlertätigkeit in den Vordergrund stellt (Oepke 1990:605f). Der rabbinische Bedeutungsrahmen wurde seines Erachtens nachfolgend theologisch ausgeweitet (:605f), wobei hierbei „der Gedanke des Inbeziehungsetzens“ (:606) dominiert. Roloff dagegen hält die Relation des Begriffes μεσίτης zum hellenistisch-griechischen Bedeutungsrahmen für gegeben, welcher davon ausgehend im hellenistischen Judentum weiterentwickelt wurde (Roloff 1988:121). So stehen nach seiner Ansicht drei mögliche Bedeutungen für die neutestamentliche Übersetzung dieses Wortes zur Verfügung:

„1. Der Mittler als neutraler Schiedsrichter, der zwischen zwei Parteien steht und unparteiisch im Rechtsstreit zwischen ihnen vermittelt. – 2. der Bürge, bzw. Zeuge, der bei einem Rechtsgeschäft für die Durchführung der Vereinbarung einsteht bzw. die Vereinbarung in Kraft setzt. – 3. Der Vermittler, der zwischen zwei distanziert bzw. feindlich gegenüberstehenden Parteien durch sein persönliches Eintreten eine bislang nicht vorhandene Beziehung herstellt“ (Roloff 1998:121).

Gerade der letzte Punkt korrespondiert stark mit dem, was Oepke unter der vermittelnden Tätigkeit des „Inbeziehungsetzens“ (1990:606) versteht. Roloff beschreibt die Art und Weise dieser Tätigkeit, indem er meint, dass beim Vermittler nicht unbedingt ein unparteiischer Status vorausgesetzt werden muss, sondern der Vermittler durchaus einer Partei angehören kann: „Entscheidend ist allein sein auf Versöhnen und Verständigung ausgerichtetes Wirken“ (1998:121). Und so versteht Küng den Mittler im jüdisch-rabbinischen Kontext:

„Dadurch besteht die Möglichkeit, den Mittler so zu verstehen, daß er nicht über den Parteien steht oder nur Gesandter ist, sondern er sich selbst persönlich engagiert, Autorität hat und Initiativen ergreift“ (Küng 1980: 434).

Im Folgenden werden im Neuen Testament die Abschnitte betrachtet, die vom μεσίτης sprechen. Dabei fällt zuerst einmal auf, dass allein Paulus und der ihm nahe stehende Hebräersreiber dieses Wort gebraucht haben. Das bedeutet, dass sowohl die Synoptiker als

auch die johanneische Theologie die mittlerische Funktion, wie Paulus sie beschreibt, so nicht wahrgenommen haben.

#### 2.3.2.4 Der Mittler Mose im Galaterbrief

Der Abschnitt Gal 3,15-29 beschreibt eine Verhältnisbestimmung zwischen göttlicher Verheißung und dem Gesetz. Im Brennpunkt stehen dabei zum einen die Verheißung an Abraham, die Gott unmittelbar gegeben hat, und zum anderen die Gesetzgebung, die eine mittelbare Offenbarung Gottes gewesen ist, indem sie „von Engeln verordnet“, und „durch die Hand eines Mittlers“ (Gal 3,19) gegeben wurde. Deutlich wird, dass mit dem Mittler hier Moses gemeint ist,<sup>101</sup> der als Unterhändler fungierte und das von Oepke beschriebene maklerische „Inbeziehungsetzen“ (Oepke 1990:606) betrieben hat. Alttestamentlich beschrieben wird dies in Dtn 5,5, wo Mose als Mittler und als Herold den Bundesschluss verkündigte. Dabei ist Mose laut des Galaterbriefes noch nicht einmal unmittelbar mit Gott in Berührung gekommen, da die Engel das Gesetz angeordnet haben und nicht Gott selbst. Diese Mittelbarkeit wird auch in Hebr 2,2 deutlich, denn dort sind es wiederum die Engel, welche das Wort Gottes übermitteln haben. Diese Mittelbarkeit des Bundesschlusses und der Gesetzgebung durch die Engel ist zwar nicht alttestamentlich verankert, denn dort erfährt Mose unmittelbar Gottes Offenbarung (Ex 33,11), doch im rabbinischen Judentum wird die Mittelbarkeit der Offenbarung Gottes hervorgehoben (Pohl 2000:148).

Der in Gal 3,20 nachfolgende Satz, welcher sich auf das Glaubensbekenntnis Israels (Dtn 6,5) bezieht, ist schwierig zu verstehen, was auch der textkritische Apparat mit den vielen Textvarianten deutlich macht. So ist bis heute unbeantwortet, auf wen sich der Mittler in diesem negativ ausgerichteten Satz bezieht.<sup>102</sup> Stehen hier gedanklich bei der Aussage des „Mittlers eines Einzigen“, die vielen Mittler des Bundes dem Einzigen gegenüber? Bedeutet es, dass Gottes unmittelbare Offenbarungen, wie es bei der Verheißung Abrahams der Fall war, den mittelbaren und damit niedrigen Offenbarungen der Engel vorzuziehen sind? Wird mit dem Verweis auf das monotheistische Glaubensbekenntnis der qualitative Unterschied bei der Gegenüberstellung zwischen Verheißung und Gesetz deutlich?

---

<sup>101</sup> So ist in der jüdischen Tradition der Titel ‚Mittler‘ für Mose ein geläufiger Ehrentitel (Lührmann 1978:63).

<sup>102</sup> Lührmann betrachtet in diesem Fall Mose als den Mittler (Lührmann 1978:63; vgl. Mußner 1974:249). Für Beltz dagegen ist diese Identifizierung unerheblich. Nach seiner Ansicht will Paulus mit dem Satz erklären, dass alles (in diesem Fall der Mittler), was im Gegensatz zur Einheit Gottes steht, zweitrangig ist (Beltz 1988:305).

Eine Verständnialternative kann in der geschäftlichen Bedeutung des Wortes μεσίτης liegen. Ein Vermittler knüpft dabei nicht nur die Beziehung zwischen zwei Parteien, sondern oft sind viel mehr Parteien an einem Geschäft beteiligt, die der Vermittler in Beziehung setzen möchte. In diesem Sinn sind sowohl das Volk, Mose, die Engel und Gott Akteure der Vermittlung eines Bundes. Im Gegensatz dazu steht hier wiederum der Abrahambund mit seiner Verheißung gegenüber, der ohne Mittler und Verhandlungsgeschehen ausgekommen ist; Abraham wurde als göttlicher einseitiger Gnadenakt erwählt und gesegnet. So werden die Verheißungen und der Bundschluss mit Abraham gegenüber dem Mosebund als eine höhere Ordnung dargelegt.

Ob nun die eine oder andere Variante den Sinn dieses paulinischen Textabschnittes deutlich macht, ist für diese Arbeit zweitrangig. Für eine theologische Betrachtung der Mediation wird hier die rabbinisch-jüdische Verwendung des Wortes μεσίτης offensichtlich, die mit einer negativen Aussage behaftet ist, nämlich der, dass die Vermittlung (der Gesetze) gegenüber der Verheißung zweitrangig ist.

#### 2.3.2.5 Der Mensch Jesus Christus als Mittler im Ersten Timotheusbrief

Die Ambivalenz der frühchristlichen Gesellschaft bezüglich der Frage der „Offenheit für die Gesellschaft“ (Roloff 1993:258) wird durch den Kontrast der johanneischen Schriften, insbesondere der Johannesoffenbarung, mit den paulinischen Pastoralbriefen deutlich. Auf der einen Seite gibt die Johannesoffenbarung die spannungsvolle Situation zwischen Kirche und staatlichen römischen Autoritäten wieder, die mit dem Ruf „Sie ist gefallen, sie ist gefallen; Babylon die große Stadt“ (Offb 14,8) den bevorstehenden Endkampf zwischen Gott und den aufbegehrenden Weltmächten beschreibt und in einem triumphalen Sieg der Gottesherrschaft endet. Aus der Erfahrung der öffentlichen Anfeindung, Diskriminierung und Stigmatisierung der römischen Potentaten gegenüber der christlichen Gemeinde, verschließt Johannes den Einflussbereich der so genannten Welt gegenüber der christlichen Gemeinschaft, indem er sagt: „Habt die Welt nicht lieb, noch was auf der Welt ist“ (1 Joh 2,15), weil, aufgrund der johanneischen eschatologischen Sicht, „die Welt vergeht mit ihrer Lust“ (1 Joh 2,17).

Zu dieser radikal gesellschaftskritischen Haltung der Johannesoffenbarung stehen auf der anderen Seite die Pastoralbriefe des Paulus im Widerspruch, die vermutlich mit den biblischen Schriften des Johannes sowohl einen gemeinsamen zeitlichen als auch, bezüglich

des Adressatenkreises (die Gemeinden in Asien), einen gemeinsamen örtlichen Rahmen haben, so dass die Vermutung erlaubt ist, dass hinter den Pastoralbriefen und den johanneischen Briefen zwei konträre Stellungnahmen zur Frage nach der Verhältnisbestimmung Kirche-Gesellschaft vorliegen. Die Pastoralbriefe formulieren gegenüber der Gesellschaft eine Haltung der „Offenheit für die Gesellschaft“, die Roloff wie folgt erklärt.

„Für die Pastoralbriefe ist die nichtchristliche Gesellschaft nicht der potentielle Bereich des Aufstands gottfeindlicher Mächte, sondern der aktuelle Bereich der Wirkung des göttlichen Rettungswillens. Weil mit der bleibenden, zuverlässigen Gegenwart des Evangeliums gerechnet werden darf, und weil Gott selbst durch die Menschwerdung Jesu Christi seinen universalen, auf alle Menschen ausgerichteten Rettungswillen unmissverständlich bezeugt hat (1. Tim 2, 4-6), darum darf die Kirche sich als Vollzugsorgan dieses Rettungswillens verstehen und vertrauensvoll auf die Gesellschaft zugehen“ (Roloff 1993:258).

In diesem Sinne wird der Mittlerbegriff verchristlicht und auf dem allumfassenden Heilswillen Gottes und die schrankenlose Fürbitte für die unerlöste Menschheit angewendet und hat damit eine besondere missionarische Dimension erhalten.

Eingebunden ist die Mittlerbezeichnung Jesu in die „älteste Gemeindeordnung der christlichen Kirche“ (Jeremias 1981:18), die mit einer gemeinsamen Fürbitte in der Liturgie des Gottesdienstes beginnt. Dabei ist zu bedenken, dass christliche Gottesdienste immer Abendmahlsgottesdienste gewesen sind. Die vierfache Bitte (1 Tim 2,1), „ohne Schranken, ganz im Geiste der Liebesbeziehung Jesu“ (Jeremias 1981:19) entspringt jüdischer Gottesdiensttradition (:19f) und zielt auf die Bitte, dass Gott bei der Lenkung der Weltgeschichte den Frieden in der Beziehung der Christengemeinde zur nicht-christlichen Umwelt bewahrt, so dass die Gemeinde ein stilles und ruhiges Leben führen kann, und dass die Bitten durch ihre Frömmigkeit und Ehrbarkeit (1 Tim 2,2) auch Wohlgefallen bei Gott erwirken. Unter dieser Voraussetzung wird das Gesamtziel Gottes in seinem Heilsplan dargestellt, nämlich, „daß alle Menschen errettet werden“ (1 Tim 2,4), wobei das Wort „alle“ eine besondere Stellung einnimmt. Es spiegelt zum einen das Verlassen jeglicher exklusiver jüdischer Volkstradition wieder, die Gottes Segen und Heil nur auf ein Volk begrenzt hat, und zum anderen den Kontrast zur Gnosis, welche nur den Wissenden Heil zuspricht (Jeremias 1981:20). Gott hebt die Grenzen seines Heilswillens durch seinen Sohn auf und die Gemeinde wird in ihren Bitten ausführendes Organ dieser Entgrenzung.

Das zur Liturgie des Abendmahlsgottesdienstes in 1 Tim 2,5 (Hasler 1978:21) beginnend formulierte Gemeindebekenntnis entwirft sich am jüdischen Glaubensdogma des Monotheismus „Einer ist Gott“ (Dtn 6,4). Dieses Glaubensdogma erfährt im Anschluss eine christologische Deutung: „Einer ist auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus“ (1 Tim 2,5). Die Frage bezüglich der Mittlerschaft, die sich hierin stellt und auch in der Literatur diskutiert wird, macht deutlich, dass keine Einigkeit besteht. Sänger weist auf die Vorkommen des Mittlers im Hebräerbrief hin, der immer im Kontext des Bundes (διὰθήκη) steht und bei dem der Mittler immer ein Bundesmittler ist (Sänger 1981:1011). Oepke nimmt den Mittler eher im Kontext der Geschäftswelt wahr und versteht ihn als „Sachverwalter und Unterhändler“ (1990:623). Nach Hasler tritt Jesus als der „eine universale Heilsvermittler der griechischen Kirche“ (1978:22) auf, wogegen Jeremias Jesus wiederum als den „(Friedens)vermittler zwischen Gott und der Menschheit“ (Jeremias 1981:20) sieht, was deutlich macht, dass der Begriff im hellenistischen Kontext zu verstehen ist. Küng macht diese Gegensätzlichkeit zu einer unerheblichen Frage.

„Mag der Mittler hier im hellenistischen Sinn als Friedensvermittler, der eine Kautiön hinterlegt, oder mehr im jüdischen Sinn als Sachverwalter der Menschen vor Gott verstanden werden, entscheidend ist: Es gibt nur einen einzigen Mittler, und das ist Jesus Christus“ (Küng 1980: 435).

Um jedoch eine erste Grundlage des Bedeutungsrahmens des μεσίτης zu haben, sei auf Oepke verwiesen, der die Aufgabe des Mittlers mit dem des „Inbeziehungsetzens“ (Oepke 1990:606) dargestellt hat. Jesus setzt diese beiden Parteien in Beziehung und nur ihm ist dies, wie Küng (1980:435) es hervorhebt, als Einzigem möglich. Er ist der Einzige, der das im Paradies verlorene, unmittelbare Verhältnis zwischen Mensch und Gott wieder instand setzen kann, und das kann einzig geschehen durch diese indirekte Intervention des Mittlers.

Relevant für die Betrachtung des Mittlers ist jedoch nicht nur sein geschäftlicher oder rechtlicher Bedeutungsrahmen. Der Mittler Jesus wird in 1 Tim 2,5 mit zwei begrifflichen Umschreibungen eingerahmt und in Beziehung gesetzt: Zum einen der Mensch und zum anderen der Christus.

Um den Namen Jesus ringen die gebrochene menschliche Natur und die erhöhte göttliche Natur des Sohnes Gottes. Beide sind untrennbar mit dem Mittlerdasein verbunden. Das heißt, der Mittler zeigt sich ganz als Mensch, involviert im menschlichen Leben, als dritte Person, als Vertrauensperson, die als Bürge und Zeuge Risiken trägt und schließlich mit ihrem Blut



bezahlt, um die Beziehung zwischen Gott und den Menschen wiederherzustellen. Diese Menschenbezeichnung ist auch gleichzeitig, wie Karrer hervorhebt, eine Differenzierung und Kritik gegenüber der vorherrschenden antiken Religionswelt.

„Das hingebende Menschsein Jesu thematisiert Jesu überwältigende Besonderheit gegenüber ihren angeblichen unsterblichen Göttern und der Abstreifung des Menschlichen durch die Kaiser im späten 1. Jh., [...]“ (Karrer 1998:303).

Der Christus als Mittler zeigt aber auch an, dass er nicht nur fester Bestandteil der immanenten Welt ist, sondern auch in der transzendenten Welt als gesalbter Gottessohn die Gottesherrschaft repräsentiert und sie selbst auch ist. Mit dem Hoheitstitel Christus redet Paulus auch immer vom präexistenten, vom irdischen und vom auferstandenen Jesus und zeigt darin an, dass Gottes Handeln sich „in allen drei Stadien der Geschichte“ (Kümmel 1980:138) vollzieht. Dabei kristallisiert sich an der paulinischen Verwendung des Titels „der komplexe Übergang der Verkündigung von Israel an den Völkern“ (Karrer 1998:146). In dieser Christusrolle ist eine universelle Vorgabe der Rettung aller Menschen enthalten. Der interaktive Prozess der Vermittlung des Heils ist dadurch möglich, dass Jesus die Interaktion gewährleistet, indem er zugleich die immanente Rolle als Mensch und die transzendente Rolle als Christus einnimmt und somit die Aufgabe des „Inbeziehungsetzens“ vollziehen kann. Der Kirchenvater Augustinus kommentiert diese beschriebene Mittlerrolle Jesu und betont dabei, dass diese Rolle nur als Mensch und zugleich Christus wahrgenommen werden kann:

„Der Mittler aber zwischen Gott und den Menschen musste sowohl Gott wie den Menschen ähnlich sein. Wäre er in beidem den Menschen ähnlich gewesen, wäre sein Abstand zu Gott zu groß gewesen, wäre er in beidem Gott ähnlich gewesen, wäre sein Abstand zu den Menschen zu groß gewesen und er wäre kein Mittler gewesen. [...] Sterblich wie die Menschen, gerecht wie Gott, damit er, da der Lohn der Gerechtigkeit das Leben und der Frieden ist, aufgrund der Gerechtigkeit, die ihn mit Gott verband, den Tod überwinde, den er mit den gerechtfertigten Sündern gemeinsam haben wollte“ (Augustinus 1989:300f).

Was in der wissenschaftlichen Diskussion bisher nur von Roloff in Erwägung gezogen wurde, ist die grundlegende Betrachtung, dass diesem Vermittlungsprozess ein Konflikt zugrunde liegt (Roloff 1988:121f). Im Kontext der Übersetzung des Wortes *μεσίτης*, welche die geschäftliche Dimension des Mittlers hervorhebt, ist die Annahme eines grundlegenden Konfliktes nicht nötig. Doch wenn die Rettung aller Menschen als Ziel der Vermittlung ausgegeben wird, und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen agieren muss, um dieses Ziel zu erreichen, so ist das Ausdruck einer Krise und eines Konflikts, der zwischen Gott und

allen Menschen herrscht, welcher nicht im geschäftlichen Sinne Vermittlung benötigt. Die verlorene Gegenwart Gottes, die im Selbstbehauptungs- und Unabhängigkeitsprozess des Menschen gegenüber Gott im Tod Christi ihren Höhepunkt fand, welches gemäß der Eskalationsstufe nach Glasl an neunter Stelle „Gemeinsam in den Abgrund“ (Kapitel 2.1.2.1) wieder zu finden ist und ausgedrückt wird in den Worten des Volkes: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ (Mt 27,25), ist Ausdruck eines grundlegenden Konflikts, der als anthropologische Konstante auch immer Gott als Konfliktgegner hatte. Dieser grundlegende Konflikt bedarf eines „Inbeziehungsetzens“, das im Glaubensbekenntnis 1 Tim 2, 5-6 nur einen Mittler kennt, den Menschen Jesus Christus. Und so formuliert Sinner korrekt:

„Mit „mesites/ mediator“ wird eine Person bezeichnet, die eine Beziehung zwischen zwei einander distanziert oder feindlich gegenüberstehenden Parteien herstellt“ (Sinner 2006:201).

Das Abendmahl ist dabei der Rahmen, der die Vermittlung des Konfliktgeschehens ausdrückt. Es hat damit eine missionarische Dimension. Der Mittler Jesus richtet sein Heil an alle Menschen. Ausgedrückt wird das auch in Mk 14,24: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“. Deutlich, dass der Heilswille Gottes sich nicht nur auf die Gemeinde beschränkt. Das Wort „viele“ hat eine enge Konnotation zu dem Rettungswillen Gottes, der sich im 1 Tim 2,4 an „alle“ richtet. „Viele“ bedeutet für Jeremias „die Völkerwelt“ (Jeremias 1963:223) und muss daher ohne Einschränkung, wie beim Wort „alle“, gedacht werden. So ist Jesus im Konfliktgeschehen zwischen Gott und den Menschen im Abendmahl ein Mittler, der in der Todesdarstellung alle Menschen und Gott in Beziehung setzen möchte.<sup>103</sup>

### 2.3.2.6 Der Hohepriester und Bundesmittler im Hebräerbrief

Der Mittler hat im Hebräerbrief zwei Bezugspunkte. Zum Ersten begreift der Schreiber die Mittlerschaft Jesu als eine Funktion seines wahren hohepriesterlichen Wirkens, und zum Zweiten ist es charakteristisch, dass der Mittler immer in Verbindung mit διαθήκη erscheint. In Hebr 8,6 steht der Hohepriester Jesus über dem levitischen Priestertum, weil er „Mittler

---

<sup>103</sup> vgl. Roloff: „Aus dem Einssein Gottes ergibt sich die Universalität seines Heilsangebotes; dieses wird manifest in der Selbsthingabe Jesu >>für alle<<, in seiner Funktion des >>Mittlers<<, der die Schranken zwischen Gott und Mensch durchbricht, also in den zentralen Themen des gottesdienstlichen Christuskerymas; [...]“ (1988:124f).

eines besseren Bundes ist, der auf eine bessere Verheißung gegründet ist“. Damit überbietet er Mose, den Mittler des alten Bundes und ist Gewährleister und Begründer eines neuen Bundes. Hier spielt das Wort *διαθήκη* eine wichtige Rolle. *διαθήκη* kann man auf drei verschiedene Weisen übersetzen. Als Erstes, die weitaus häufigste Übersetzungsmöglichkeit, als der Terminus der griechischen Rechtssprache: ‚letztwillige Verfügung‘, ‚Testament‘; als Zweites: ‚Abkommen‘, ‚Vertrag‘ und als Drittes: ‚Anordnung‘, ‚Verfügung‘ (Behm 1990:127f). Im Kontext des Hebräerbriefes kreisen die Gedanken um eine neue *διαθήκη* (Hebr 9,15; 12,24), die als zweite (Hebr 8,7), bessere (Hebr 7,22), auf höhere Verheißung gegründete (Hebr 8,6), fehlerlose (Hebr 8,7), ewige (Hebr 13,20), an die Stelle der veralteten, der Vernichtung nahen ersten (Hebr 8,13; 9,1.15.18) getreten ist (Hebr 8,7). Die erste *διαθήκη*, die Gott am Sinai verfügt hat (Hebr 9,20), ist der Ort der Übertretungen (Hebr 9,15) und selbst nicht ohne Fehler (Hebr 8,7). Für die Verwirklichung der zweiten *διαθήκη* mit ihren Heilsgaben (Hebr 9,15) bietet Jesus als Mittler die Gewähr (Hebr 8,6; 9,15; 12,24).<sup>104</sup> Sein Tod bewirkt Erlösung von der in den ersten *διαθήκη* begangenen Sünden (Hebr 9,15), welche Jesus „mittlerisch zustande bringt“ (Grässer 1993:168).<sup>105</sup> Jesu Blut, als Ausdruck seines überlegenen Selbstopfers, wird das Blut des ewigen Bund (Hebr 12,24; vgl. 13,20). Dabei dient der Mittlerbegriff als Bezeichnung einer Rechtsgarantie, die Jesus hinsichtlich der Beschaffung und Aneignung des Heils übernimmt (Grässer 1997:321).

Die umfassende Reflexion der *διαθήκη* macht eine Geschichtsschau deutlich, die auf zwei Offenbarungen Gottes schaut. Sie stehen einander gegenüber und zeigen auf der einen Seite den Heilswillen Gottes in der Vergangenheit, der sich auf den Mosebund und das Volk Israel begrenzte, und auf der anderen Seite die Qualität des neuen Christusbundes, der sich an die Gegenwart richtet und bei der Jesus als Heilmittler und Hohepriester wirkt.

---

<sup>104</sup> Grässer übersetzt Hebr 8,6 *μεσίτης* mit dem Rechtsbegriff der Garantie (Grässer 1993:93). Dabei tritt Jesus als „der Erhöhte in die unmittelbare Nähe Gottes für die Seinen ein und verbürgt bzw. »garantiert« die Fortdauer des Sündenvergebungsbundes“ (:94f; vgl. Backhaus 1996:145; Hegermann 1988:167; Jeremias & Strobel 1975:165 Schunack 2002:110.). Nissilä beschreibt, dass mit dem Charakteristikum des Mittlers, ein Übergang vom punktuell gedachten Eintreten des Hohepriesters Jesus ins Allerheiligste zur fortdauernden hohepriesterlichen Funktion als Mittler des neuen Bundes stattfindet (1979:191). Die Einsetzung Jesu zum Mittler eines neuen Bundes ist Kulminationspunkt und Zeichen für den Endpunkt des kultisch-rituellen Versöhnungsgeschenens und ein Charakteristikum des alttestamentlichen Kultgesetzes, das in der Person und im Werk Jesu Christi vollendet wird (:191f). Rechtsgültig wird dieser Bund durch den Tod seines Verfassers (Hebr 9,16). Damit wird der *μεσίτης* nicht nur ein Garant für den neuen Bund, sondern auch der Vollstrecker einer neuen Heilsordnung.

<sup>105</sup> Schunack bezieht den „Mittler des neuen Bundes“ (Hebr 9,15) nicht auf die Ausübung einer Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen, sondern der Begriff zeigt einzig und allein damit an, dass Jesus für die neue Heilswirklichkeit einsteht (Schunack 2002:126f).

Das hohepriesterliche Wirken Jesu drückt sich neben dem neuen Bund auch gleichzeitig in der Rolle des Mittlers aus. Dabei ist ‚Mittler‘ im Kontext eines hellenistischen juristischen Bedeutungsrahmens zu verstehen, da dieser ja auch im gleichen Atemzug mit dem διαθήκη Begriff verwendet wird, und dieser deutlich einen juristischen Hintergrund hat. Jedoch gewinnt der Mittlerbegriff im Kontext der hohepriesterlichen Funktion auch eine besondere religiöse Note:

„Als der erhöhte Herr tritt er mit seiner Person dafür ein, daß Gott die eingegangene Verpflichtung der Heilsverfügung einlösen wird. Er hat den Menschen gegenüber die Gewähr übernommen, daß Gottes Heilsverheißung nicht unerfüllt bleibt, daß die Rettung vollendet wird“ (Laubach 2000:64).

Mittlersein, als Funktion des wahren hohepriesterlichen Wirkens, bedeutet damit den Vollzug und die Verwirklichung der Heilsgeschichte im Hohepriesteramt Jesu.

#### 2.3.2.7 Zusammenfassung: Mediator und Mittler

Die Betrachtung des Terminus μεσίτης in Bezug auf eine Konfliktvermittlung hat nur im 1 Tim 2,5 zu einem umfangreichen Ergebnis geführt. Bei den anderen Textstellen konnte eine Relation zur Konfliktvermittlung nicht gefunden werden. Trotz dieses textlich geringen Befundes hat die Aussage in 1 Tim 2,5 über die Vermittlung Jesu, als Mensch und Christus, ihren besonderen Wert. Eingebunden in die Eucharistiefeier wird der Mensch wieder mit Gott in Beziehung gesetzt. Grundlage für diese Beziehung ist das mediative Handeln Jesu. Er vermittelt im grundlegenden Konflikt zwischen Gott und dem Menschen und richtet mit der Erinnerung an seinen Tod beim Abendmahl, eine Vermittlungsbotschaft der Versöhnung mit Gott und der Abkehr des Konflikts an die Menschheit als Ganzes. Somit ist „Konfliktbewältigung Teil des Planes Gottes, der zur Wiederherstellung des ursprünglich von ihm geschaffenen Guten führt“ (Großhauser 2010:118). Jesus ist in diesem Plan als Mittler ein Konfliktmediator.

### 2.3.2.8 Jesus, ein *homo mediator*?

Hinsichtlich der menschlichen Seite Jesu, die sein Mittlersein ausdrückt, lässt sich die Frage stellen, ob das anthropologische Selbstbild des *homo mediator* als „Lebensart“ (Duss-von Werdt 2005b:15) mit seinen zwölf Rollenbeschreibungen (Kapitel 2.2.8) auf den Menschen und Mittler Jesus zutrifft.

Für Sinner beginnt die Wirkungsgeschichte des lateinischen Begriffs Mediator mit Augustinus, der Jesus Christus, als den Vermittler zwischen Gott und den Menschen verstand (Sinner 2005:19). Wie schon in Kapitel 2.3.3 deutlich geworden ist, verstand Augustinus Jesus als ‚Typos eines Mediators‘ (Augustinus 1989:300f). An dieser Stelle soll jedoch nicht eine kirchen- und dogmengeschichtliche Betrachtung des Mediators Jesus erfolgen, sondern es steht die Frage im Vordergrund, ob der biblische Bericht über Jesus in den Evangelien eine Korrelation zum *homo mediator* nach Duss-von Werdt zulässt. Diese Korrelation wird im Folgenden, anhand der zwölf Rollenbeschreibungen des *homo mediator* überprüft.

Die Frage danach, wie etwas oder jemand wahrgenommen wird, ist eine Hauptfrage des Philosophierers, wie Duss-von Werdt es erklärt (2.2.8.1). Besonders Lukas berichtet, wie Jesus die Art und Weise der Wahrnehmung in Frage gestellt hat und dazu aufgerufen hat, sich seiner Wahrnehmung bewusst zu werden (Lk 12,24.27; Lk 6,41 par. Mt 7,3). Das macht deutlich, dass Jesus sich der Frage der eigenen Wahrnehmung bewusst gewesen ist, und sie in seiner Verkündigung nicht ausgeblendet hat. In der Rolle des Partisanen (Kapitel 2.2.8.2) wird deutlich, dass der Mediator nicht einen „Nichtstandpunkt“ vertritt (Duss-von Werdt 2005b:159), sondern Stellung bezieht. Deutlich wird dies in der Perikope mit Jesus und der Ehebrecherin (Joh 8, 1-11), wo er im Konfliktgeschehen deutlich einen eigenen Standpunkt formuliert (Joh 8, 6-11). Des Weiteren kann auch auf die „Ich bin“-Worte Jesu (Joh 6,35; 8,12; 10,9.11; 11,25; 14,6; 15,5) hingewiesen werden, die deutlich machen, dass Jesus in der Vermittlung des Heils einen besonderen eigenen inhaltlichen Standpunkt bezogen hat. Als Mitmensch (Kapitel 2.2.8.4) war Jesus bewusst, wie facettenreich seine Mitmenschen sind. Die Bilder, die er sich von ihnen gemacht hat, hat er auch stetig revidiert. Am deutlichsten wird dies in seiner Beziehung zu Simon Petrus, den Jesus auf der einen Seite „Satan“ nannte (Mk 8,33) ihm aber auch den Beinamen „Petrus“ (Mt 16,18) gab. Hier wird deutlich, dass Jesus die Bilder der Menschen, im Prozess der Beziehung immer wieder neu verworfen und entworfen hat. Zur Aufgabe des Mittelsmenschen (Kapitel 2.2.8.4) gehört es, Menschen in der

Mediation aufeinander zu beziehen. Die Perikope, welche von der Salbung Jesu durch die Sünderin berichtet (Lk 7,36-50), stellt in den Mittelpunkt, wie Jesus die Rolle des Mittelsmenschen wahrnimmt, und sowohl ihn selbst, den Hausherrn Simon als auch die Sünderin um das Thema der Salbung in Beziehung setzt (Lk 7,44-47). Die Rolle des Unterscheiders (Kapitel 2.2.8.5) und des Trialogikers (Kapitel 2.2.8.6) beschreibt Schapdik (2000) im Kontext der Geschichte von Jesus und der Samariterin (Joh 4,1-42). Diese Perikope macht deutlich, dass Jesus im jüdisch-samaritanischen Konflikt, die unterschiedlichen theologischen Positionen bewusst gewesen sind (Unterscheider), und dass er durch seine Person eine neue Position vermitteln wollte. Dies erreichte er, indem als „pars inter pares“ zwischen den Konfliktlinien hin und herläuft (Joh 4,10-26), Konfliktlinien bewusst überschritten hat (Joh 4,7) und im Diskurs ein neues Bild des Glaubens entwirft (Joh 4,26). Das nächtliche Gespräch mit Nikodemus (Joh 3,1-21) positioniert Jesus in die Rolle einer Vertrauensperson (Kapitel 2.2.8.7), an die sich Nikodemus mit seinen Fragen und inneren Konflikt im vertraulichen Gespräch gewendet hat. Das Bild Jesu als Schweiger – Hörer – Frager (Kapitel 2.2.8.8) wird in der schon oben erwähnten Perikope von Jesus und der Ehebrecherin deutlich (Joh 8,1-11). Jesus hört zuerst einmal der Frage zu, welche ihm die Schriftgelehrten und Pharisäer bezüglich der Frau, die sie beim Ehebruch erwischt haben, stellen. Aber seine Antwort ist erst einmal ein Schweigen und eine lautlose symbolische Handlung (Joh 8,6.8). Nach seiner Aufforderung zum Gerichtshandeln und der offensichtlichen Bloßstellung derer, welche die Frau steinigen wollten, stellt er schließlich Verständnisfragen (Joh 8,10), um die Situation in ein neues Licht zu rücken (Joh 8,11). War Jesus ein Macht- Mitspieler (Kapitel 2.2.8.9)? Duss-von Werdt meint, dass Mediation der Neuverteilung der Machtmittel dient (Duss-von Werdt 2005b:231). Wieder am Beispiel der Ehebrecherin wird diese Umverteilung durch Jesu intermediäres Wirken deutlich. Die Machtpotentaten, die über das Leben der Ehebrecherin verfügten, sind entmachteten worden und die Sünderin hat wieder die Befehlsgewalt über ihr Leben zurückbekommen. Als Mitbürger (Kapitel 2.2.8.10), der nicht Vertreter der damaligen Institution war, hat Jesus mediativ gewirkt, und in diesem Sinne mit seinen Jüngern innerhalb eines gemeinschaftlich-selbstorganisierten Dienstes für die Gesellschaft gearbeitet (Lk 9,1-6; 10,1-24). Der Begriff Demokrat (Kapitel 2.2.8.11), den Duss-von Werdt verwendet, lässt sich zwar nicht in diesem Sinne auf die politische Struktur des antiken Palästinas anwenden, jedoch wenn man darunter einfach nur die Selbstbestimmung des Menschen versteht, dann wird deutlich, dass Jesus diese Selbstbestimmung geachtet hat, auch wenn er hinterfragt hat, was sie daraus machen (Lk 17,17-18). Die Selbstbestimmung drückt sich im neutestamentlichen Bericht auch in der

Ablehnung und Annahme der Person Jesu als Messias aus. Kernwert des Menschenrechtlers (2.2.8.12) ist die Würde des Menschen (Duss-von Werdt 2005b:257), die im Sinne des Schöpfungsaktes mit der Ebenbildlichkeit Gottes gegeben und mit der Sünde entfremdet wurde. Gegen diese Entfremdung ist Jesus eingetreten und sein Ziel war es, die Würde des Menschen in einer Befreiungstat wieder herzustellen. Im neutestamentlichen Bericht vollzieht Jesus das u.a. mit den provozierenden Sündenvergebungen (Lk 5,20; 7,48 u.a.).

Diese Darstellungen der Handlungsweisen Jesu machen deutlich, dass der anthropologische Typus des *homo mediators* nach Duss-von Werdt auf die Person Jesus unmittelbar angewendet werden kann. Der *homo mediator* ist damit Prädikat des Menschen und Mittler Jesu (1 Tim 2,5). Eine Theologie der Mediation, folgt also dem Leitbild *des homo mediators* und betrachtet Jesus als den *homo mediator*, der durch sein Sein dem Menschen transformative Schritte ermöglicht.

## 2.4 Perspektiven einer Theologie der Mediation

Der Entwurf einer Theologie der Mediation hat zwei Ausgangspunkte.<sup>106</sup> Der erste Ausgangspunkt ist der Konflikt, der als anthropologische Konstante ein unüberwindbares Kontinuum menschlichen Seins darstellt. Im Mittelpunkt steht dabei der begrenzte Mensch, der diese Begrenzung als unvereinbar mit sich selbst betrachtet, und eine solche Beeinträchtigung, im Rahmen eines sozialen Konfliktes gegenüber Gott und seinen Mitmenschen ausdrückt. Aufgrund der menschlichen Begrenztheit ist auch die Mitte des Konflikts, also der wahre Kern, stets transzendent und nicht verfügbar. Jedoch liegt im Wesen des Konflikts eine Verheißung, die auf eine unerwartete Möglichkeit blickt, welche die Urgeschichte mit der Vernichtung der verführerischen Schlange beschreibt (Gen 3,15). Glasl beendet sein Standardwerk über Konfliktmanagement in diesem eben beschriebenen Sinne, überraschend christologisch verheißungsvoll:

„Unser Menschenbild wird gleichzeitig mit unserem Selbstbild immer wieder auf die Probe gestellt. So erleiden wir durch intensive Konflikte wahrhaftig einen Sterbe- und Auferstehungsprozess. In ihm können wir erleben, dass Leiden wirklich sinnvoll ist – wenn wir in den dunkelsten Tiefpunkten die Perspektive christlichen Menschenverständnisses nicht verlieren“ (Glasl 1999:434).

---

<sup>106</sup> Einer Theologie der Mediation steht Stückelberger (1988:368f) kritisch gegenüber. Nach seiner Auffassung ist die Vermittlung eine „formale Beschreibung einer Konfliktlösungsstrategie“ (:350), die „vornehmlich das zwischenmenschliche Verhalten“ (:350) beschreibt. Stückelberger setzt der Vermittlung die Kategorie der Versöhnung gegenüber, die „im theologischen Sinn eine materiale, inhaltlich qualifizierte Aussage darüber, was Gott mit den Menschen resp. mit der ganzen Schöpfung hinarbeitet“ (:350). Dass Stückelberger daher keinen Sinn für die Erarbeitung des Vermittlers, als eine biblisch-theologische Kategorie in seiner Arbeit über „Vermittlung und Parteinahme“ sieht, ist daher offensichtlich (:368f). Seiner These ist jedoch zu widersprechen, was im Folgenden erklärt wird. Auch wenn der (Ver-)Mittler und die Vermittlung nicht oft und selten direkt, biblisch genannt werden, so ist es unbestritten, dass es sich hierbei um eine wichtige biblisch-theologische Kategorie handelt (vgl. Oepke 1990:624-629; Westermann 1978:62-71). Stückelberger kommt jedoch dem Vorwurf der „Reduktion der neutestamentlichen Hoheitstitel“ zuvor, indem er anführt, dass die drei Ämter, die er für die Vermittlung einsetzt, nämlich Befreier, Richter und Versöhner, die Ganzheit Jesu nur andeuten können (1988:369) und er führt Mt 16,15-16 an, um deutlich zu machen, dass jede Christologie immer eine „gewisse Einseitigkeit“ hat (:369). Doch kann diese „gewisse Einseitigkeit“ nicht dazu führen, einen biblischen Terminus, wie  $\mu\epsilon\sigma\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$ , der zum Versöhnungsgeschehen gehört, einfach auszulassen, weil dieser nach Stückelbergers erster Begründung in der quantitativen Analyse des biblischen Wortschatzes keine große Bedeutung hat, nach der zweiten Begründung nicht den gewünschten Bedeutungsrahmen hat und nach der dritten Begründung bei einer Gegenüberstellung der drei von Stückelberg gewählten Termini mit Mittler, dieser das allumfassende Geschehen der Versöhnung, als alleiniger Begriff schlechter ausdrücken kann (:368f). Diese dritte Erwartung, dass der biblische Terminus  $\mu\epsilon\sigma\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$  das könne, widerspricht jedoch offensichtlich die Erkenntnis Stückelbergers, dass seine drei gewählten Begriffe, zusammengenommen immer nur die Ganzheit Jesu andeuten können. Wieso erwartet er das auf einmal beim Terminus  $\mu\epsilon\sigma\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$ ? Dass Stückelberger Vermittlung und Versöhnung nicht für zwei aufeinander bezogene theologische Aussagen hält, ist daher nicht vermittelbar. In einer Theologie der Mediation sind Vermittlung und Versöhnung zwei Aussagen über Gott. Mediation/ Vermittlung ist die orthopraktische Seite des Handelns Gottes, und Versöhnung das Ziel.



Konflikte vermitteln demnach die österliche Erfahrung Jesu und sind damit aus christlicher Perspektive leidvolle Sinngebungsprozesse. So sind Konflikte heilsgeschichtliche Offenbarungsmittel, um sinnhaft das Kreuzesgeschehen Jesu wiederzugeben. So lässt sich für eine Theologie der Mediation als erste These formulieren:

**Ausgangspunkt der Theologie der Mediation ist der vom Menschen ausgehende soziale Konflikt, der die tiefgründige Zerrissenheit der Schöpfung Gottes in sich selbst und mit Gott offenbart.**

Der zweite Ausgangspunkt ist die Gottesoffenbarung des Mediators, des Menschen Jesus Christus (1 Tim 2,5), die als Antwort auf den Zerfall des Menschen durch den ersten Ausgangspunkt zu verstehen ist. Eine Theologie der Mediation ist daher immer eine christologische Disziplin. Brunner hat zu dem Mittler Jesus, ohne auf einen konflikttheoretischen Hintergrund zu verweisen, im Rahmen seiner dialektischen Christologie sechs Thesen genannt, die als Grundlage einer Theologie der Mediation zu werten sind:

„Erstens: Nur im Mittler Christus erkennen wir uns wirklich als das, was wir sind“ (Brunner:1927:547).

„Zweitens: Nur im Mittler wird der Wille Gottes, also das Gute, erkannt als die Liebe“ (:549).

„Drittens: Erst in Christus, dem Mittler, sieht und liebt man den Nächsten“ (:551).

„Viertens: Erst im Glauben an Christus den Mittler wird der hochmütige Eigenwille gebrochen und Gott geehrt“ (:552).

„Fünftens: Erst im Rechtfertigungsglauben wird das Gute aus einem Postulat zu einer Wirklichkeit“ (:556).

„Sechstens: Einzig durch den Glauben an Christus, den Mittler, bekommt der Mensch ein wirklich ethisches Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit“ (:559).

Diese, im Rahmen einer dialektischen Theologie gestellten Thesen, heben ganz deutlich allein die jesuanische Offenbarung als Christus hervor. Es fehlen Brunner daher, neben dem oben beschriebenen konflikttheoretischen Hintergrund, eine Reflexion über das anthropologische Selbstbild des Mittlers Jesus, wie sie Paulus im 1 Tim 2,5 hervorhebt, sowie Gedanken über das Mediationsverfahren und die nachhaltigen kerygmatischen – missionarischen Folgen des Mittler Jesu. Diese fehlenden Hintergründe sollen in drei weiteren Thesen für eine Theologie der Mediation beschrieben werden.

**These 2: Jesus ist der von Duss-von Werdt dargestellte *homo mediator*.** Diese These wurde in Kapitel 2.3.2.7 verifiziert und es wurde deutlich gemacht, dass das anthropologische Selbstbild des *homo mediators* nach Duss-von Werdt, zu Recht auf den biblischen Bericht über die Person Jesus angewendet werden kann. Der *homo mediator*, als anthropologisches Selbstbild des Mediators entspricht der mediativen Wirkungsweise Jesu im Konfliktgeschehen.

**These 3: Mediation als Konfliktlösungsverfahren ist die praktische Seite der Theologie der Mediation.** Eine Theologie, die sich wissenschaftlich mit der Quelle des Glaubens auseinandersetzt, folgt den praktischen, christlichen Quellen vermittelnden Handelns. Die praktische Seite der Mediation, mit ihren Werten, dem Prozess, sowie ihren Eigenschaften korrespondiert sehr eindeutig mit den neutestamentlichen Berichten über Konfliktvermittlung (Kapitel 2.3). Natürlich ist Mediation immer fest an den historischen und kulturellen Kontext gebunden, und ist daher ein variierendes Verfahren, doch sie ist immer auch ein „menschliches Phänomen, das in allen Zeiten und Kulturen angetroffen werden kann“ (Ueding 2001:1010). Die neutestamentlichen Berichte über Konfliktvermittlung im Sinne einer mediativen Handlung, geben daher genügend Anlass, eine Theologie der Mediation zu beschreiben. Im Zentrum dabei steht immer der *homo mediator* Jesus Christus. Eine Theologie der Mediation setzt sich daher immer mit der Frage auseinander, wie im historischen kulturellen Kontext Vermittlung verstanden und praktiziert wird und sie steht im Dienst, die schwierigen Wege der Vermittlung zu reflektieren und zu beschreiten; damit folgt sie dem Leitbild Jesu, der als Mensch und Christus den Mittlerdienst in verschiedensten Varianten ausgeführt hat.

**These 4: Die Theologie der Mediation ist Verkündigung des Heilswillens Gottes und Missionsauftrag der Gemeinde.** Die Reflexion über den Mittler Jesus ist nach 1 Tim 2,5 eingebunden in den Heilswillen Gottes, der sich an alle Menschen richtet. Mittlersein ist daher eine missionarische Lebensart, die das Ziel hat, einen neuen Bund (διαθήκη) zwischen den Menschen und Gott zu begründen. Die missionarische Lebensart, als *homo mediator*, vollzieht sich im Leben der Gemeinde Gottes, die den Leib Christi (Röm 12,4-6; 1 Kor 12,12-27) repräsentiert, und ihn - Jesus - auch als Haupt trägt (Eph 1,22-23; 4,12-16; 5,23; Kol 1,18).

Es gehört damit zum gemeindlichen Selbstverständnis, diesen einen Mittler, der den neuen Bund selbst begründet hat, in den Mittelpunkt ihres kerygmatischen Dienstes zu stellen und die vermittelnde Tätigkeit Jesu dem konfliktiven Menschen zu offenbaren. Diese Aufgabe des „Inbeziehungsetzens“ (Oepke 1990:606) des Mittlers Jesus mit dem konfliktiven Menschen ist eine missionarische. Es ist darum die Mission der Gemeinde Christi, sich am Selbstbild des *homo mediators*, der sich im Menschen Jesus Christus offenbart hat, zu orientieren. Der Konflikt, sei es der innere mit sich selbst, der äußere mit einem Gegenüber oder der Gotteskonflikt, ist Ausdruck von Sünde, und es ist daher die Aufgabe der Gemeinde Gottes, in der Vollmacht des einzigen Mittlers Jesus, auf das konfliktive Verhalten zu reagieren (Lev 19,17; Mt 18,15-18). Eine Theologie der Mediation ist somit eine Gemeintheologie, die sich am Mediator Jesus orientiert. Die Gemeinde Gottes repräsentiert ihn und vollzieht seinen Willen. Im Kontext der Theologie der Mediation verfolgt die Gemeinde das Ziel, die Mittlertätigkeit Jesu als Leib Christi zu offenbaren und dem konfliktiven und daher sündigen Menschen den Menschen Jesus Christus als persönlichen und allgemeinen Heilsvermittler und Heilsgrund mitzuteilen. Transformation und Buße sind dabei die soteriologische Aufgabe des Mittlers Jesus am konfliktiven Menschen. Eine Theologie der Mediation ist somit der Auslöser für Veränderung, Perspektivwechsel und Gottesoffenbarung, die ein Mensch vom Konflikt in die Rechtfertigung und den Schalom führen kann.

Eine Theologie der Mediation ist somit Offenbarung des Heilswillens Gottes in einer konfliktiven Welt. Sie kann allein christologisch determiniert sein (1 Tim 2,5) und ist im *homo mediator* Jesus Ausdrucksform des Heilswillens Gottes in der konfliktiven Welt. Durch praktisch umgesetztes mediatives Handeln hat die Gemeinde Gottes, als Leib Christi, die Mission, das Reden Gottes über seinen Mittler Jesus in die Tat umzusetzen, um somit den Mittler Jesus zu verherrlichen.

### 3 Mediation als Kategorie einer *missio dei*

Mediation ist ein Weg, der zur Versöhnung führt. Die theologische Reflektion zu Mediation und Versöhnung ist nach Meinung Schäfers marginal und er meint, dass die westliche Theologie versäumt hat,

„ ... nach der Bedeutung des christlichen Redens von der Versöhnung der Welt in Jesus Christus für die Lebensfragen einer in vielen konfliktbeladenen Kontexten der Welt lebenden und leidenden Menschheit zu fragen. [...] Es scheint, dass die (westliche) Theologie wenig Kontakt mit der Realität menschlichen Leidens und der Suche des Menschen nach Versöhnung hat, und es mag deshalb keine Überraschung sein, dass politische und soziale Diskurse zur Versöhnung – wie wir sie etwa im Bereich der Konfliktmediation finden – sich ihrerseits wenig auf theologische Ressourcen beziehen“ (Schäfer 2003:66f).

Der Gedanke, dass Versöhnung ein Modell der Mission sein kann, hat sich erst seit Mitte der 90er Jahre in der westlichen theologischen Reflexion etabliert (:67).<sup>107</sup> Über Mediation als Konfliktvermittlung und seine missionstheologischen Implikationen ist jedoch noch nicht reflektiert worden.<sup>108</sup> Schäfer meint dazu treffend:

„Es scheint, dass christliche Theologie bisher schlecht auf den Ausbruch von Konflikten vorbereitet war, die mit ethnischen, nationalen, sozialen, politischen, kulturellen und sozialen Aspekten verbunden sind – eine Situation, die auch die Komplizenschaft von Christen in einigen dieser Konflikte erklären mag“ (:67).

Durch die Einführung des Terminus Mediation in den missionstheologischen Diskurs kann die Ohnmacht gegenüber den herrschenden globalen und lokalen Konflikten aufgegeben werden und der Gemeinde ein umfassendes Heilswirken ermöglichen. Als Verfahrensweise wird dabei mit der Mediation der Gemeinde Gottes ein Mittel zur Versöhnung in die Hand gegeben. Doch es ist mehr als nur eine Verfahrensweise. Es ist, wie Duss-von Werdt beschrieben hat, auch ein anthropologischer Entwurf über das vermittelnde Menschsein (Kapitel 2.2.8), welches auf die Person Jesu unmittelbar angewendet werden kann (Kapitel

---

<sup>107</sup> Insbesondere Schreiter hat in seinen Arbeiten Mission mit Versöhnung/ Reconciliation zusammen geführt (1992; 1996a; 1996b; 2005).

<sup>108</sup> Deutlich wird das u.a. bei Hiebers biblischen Reflexion (2008:165-181), der auf die Frage „ob christliche Theologie und Christen, die ihren religiösen Überzeugungen folgen, in der Lage sind, einen Beitrag zur friedlichen Koexistenz verschiedener Religionen zu leisten, ob sie Prozesse interreligiöser Versöhnung in Gang setzen, daran mitarbeiten und sie unterstützen können“ (:166) den Gedanken der Mediation und damit der Mittlerfunktion der christlichen Kirche in interreligiösen Konflikten außer acht lässt.

2.3.3.5), und es ist die jesuanische Mission seiner Gemeinde, diese vermittelnde Haltung lebendig werden zu lassen (Kapitel 2.4).

Die Einführung des Terminus *Mediation* als eine missionstheologische Kategorie erfolgt im Rahmen des Konzepts der *missio dei*. Bosch hat in seinem Standardwerk der Missionstheologie „*Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission*“ (1991) die *missio dei* zu den „*Elements of an Emerging Ecumenical Missionary Paradigm*“ angeführt (:389-393).<sup>109</sup> Der erste Teil dieses Kapitels beschreibt die *missio dei*, welche der Ausgangspunkt für die Implementierung der Kategorie der *Mediation* ist. Im zweiten Teil wird die *Mediation* in die *missio dei* eingeordnet. Im dritten Abschnitt wird der ekklesiologische Ansatz der „*Kirche als intermediäre Institution*“ betrachtet, die das Element der *Vermittlung/ Mediation* beinhaltet. Abschließend wird reflektiert, wie *Mission* mediativ betrieben werden kann.

### 3.1 Die *missio dei*

Der ursprüngliche Begriff der *missio dei* wurde 1952 von Karl Hartenstein im Anschluss der Willinger Konferenz des „*International Missionary Council*“ entworfen.<sup>110</sup> Er formuliert diesen Terminus folgendermaßen:

„Die Mission ist nicht eine Sache menschlicher Aktivität und Organisation, `ihre Quelle ist der dreieinige Gott selbst`. Die Sendung des Sohnes zur Versöhnung des Alls durch die Macht des Geistes ist Grund und Ziel der Mission. Aus der `Missio Dei` allein kommt die `Missio ecclesiae`. Damit ist die Mission in den denkbar weitesten Rahmen der Heilsgeschichte und des Heilsplanes Gottes hineingestellt“ (1952:64).

---

<sup>109</sup> Wrogemann bezeichnet den Terminus *missio dei* als den missionstheologischen Schlüsselbegriff in der ökumenischen Diskussion (2010:312). Da dieser schon über 50 Jahre in Benutzung ist, stellt sich seines Erachtens zurecht die Frage, ob dieses missionstheologische Paradigma nicht überholt sei, da „eine gewisse Ermüdung am Begriff“ zu beobachten sei (:312). Die Frage ist jedoch, welche Alternativen bieten sich und können sich auch im missionstheologischen Diskurs durchsetzen? Matthaey (2003:175ff), der sich die gleiche Frage wie Wrogemann gestellt hat, kommt dabei zu dem Punkt, dass mit der Aufgabe dieses Terminus, die Missionstheologie in der Gefahr stehen würde, „die allgemeine Verantwortung für die Mission auf menschliche Schultern zu legen und [...] Gefahr laufen, durch unsere eigene Leistungen die Erlösung erlangen zu wollen“ (2003:177).

<sup>110</sup> Zur Geschichte dieser Konferenz siehe Bosch 1991:390; Günther 1998: 57f; Kim 1995: 31-37; Triebel 1998:39; Bevans & Schroeder 2004:289ff; Ustorf 1994:113-115.

Im Anschluss daran hat sich Vicedom in seinem Buch „Missio Dei: Einführung in die Theologie der Mission“ (1958) mit diesem Terminus detaillierter auseinandergesetzt.<sup>111</sup> Vicedom erklärt, dass Mission zuerst einmal „Gottes Werk ist. Er ist der Herr, der Auftraggeber, der Besitzer, der Durchführende. Er ist das handelnde Subjekt der Mission“ (Vicedom 1958:12f).<sup>112</sup> Hoekendijk hebt in diesem Zusammenhang das trinitarische Wesen Gottes hervor, innerhalb dessen sich Mission vollzieht und er stellt fest: „Mission, Sendung ist an erster Stelle ein innertrinitarischer Begriff. Mission bedeutet eine Bewegung in Gott selbst“ (Hoekendijk 1967:126). Innerhalb dieser trinitarischen Gemeinschaftsbeziehung Gottes sind Mission und Kirche „Gottes eigenes Werk“ (Vicedom 1958:13). Das heißt, dass das Subjekt der Mission nicht die Kirche ist; sie entspringt lediglich dem Willen des Dreieinigen Gottes (Triebel 1998:39) und ist „nur ein Instrument in Gottes Hand“ (:12). Das Subjekt der Mission ist der dreieinige Gott und somit ist Mission zuerst eine „Eigenschaft Gottes“ (Hoekendijk 1967:127). Moltmann unterstreicht in diesem Zusammenhang die inferiore Stellung der Kirche in Bezug auf die Mission, indem er feststellt:

“Nicht sie hat eine Mission des Heils an der Welt zu erfüllen, sondern die Mission des Sohnes und des Geistes durch den Vater hat sie und schafft sich auf ihrem Wege Kirche“ (Moltmann: 1975:81).

Als Subjekt der Mission zeichnet sich Gott dadurch aus, dass er “nicht nur zum Sendenden, sondern gleich zum Gesandten wird“ (Vicedom 1958:13). *missio dei* bedeutet aus diesem Grunde zum einen also, dass Mission zuerst einmal das Handeln Gottes beschreibt, das „extra nos“ (:14) liegt, und zum anderen, dass der trinitarische Gott selbst Inhalt der Mission ist.<sup>113</sup> Das verdeutlicht, dass sowohl Inhalt als auch Subjekt der *missio dei* der trinitarische Gott ist. In diesem Zusammenhang hat er seinen Sohn als Gesandten (Apostel: Hebr 3,1) auf die Welt geschickt mit dem Auftrag das Reich Gottes, das das „gesamte Handeln Gottes mit der Welt“ (Vicedom 1958:24) beschreibt, zu verwirklichen. Für Sundermeier besagt dies: „Dabei ist Jesus der eigentliche `Missionar`, Erstling und Urbild. Seine Sendung setzt sich in der Sendung der Kirche fort“ (Sundermeier 1987:476).

---

<sup>111</sup> Mit der besonderen Wirkungsgeschichte dieses Werkes, als auch dessen Fortführung „Actio Dei: Mission und Reich Gottes“ (1975) besonders im Hinblick auf die Lebensgeschichte und Theologie Vicedoms sowie die nachhaltige Wirkung auf die evangelikale Bewegung befassen sich Brandl (2002: 19-26), Müller (2002:7-18) und Wagner (2002:237-251).

<sup>112</sup> Sundermeier erklärt dementsprechend: „Gott selbst ist origo et fons der Mission, Ursprung und stete Quelle ihrer Kraft“ (2003:165)

<sup>113</sup> Vicedom erklärt dieses Faktum folgendermaßen: „Gott sendet seinen Sohn, Vater und Sohn senden den Geist. Damit macht er sich nicht nur zum Gesandten, sondern zugleich zum Inhalt der Sendung, ohne daß durch diese Offenbarungstrinität die Wesensgleichheit der göttlichen Personen aufgelöst wird“ (Vicedom 1958:14).

In Bezug auf die Kirche bedeutet dies, dass sie immer nur im Dienst der *missio dei* stehen kann, wobei sie selbst aus der Perspektive der Zeit nur „vorläufiges Ziel der Mission“<sup>114</sup> (Vicedom 1975:126) ist, „weil Gott sich die Erfüllung der Verheißung seines Reiches selbst vorbehalten hat“ (1975:126).<sup>115</sup> In Bezug auf die Frage nach dem gegenwärtigen Subjekt des missionarischen Handelns macht Vicedom deutlich, dass durch den Missionsbefehl der „erhöhte Herr die Sendung auf die Kirche“ übertragen hat und sie damit „zu seinem Boten an die Völkerwelt gemacht“ (Vicedom 1958:52) hat.<sup>116</sup> Dieser Subjektwechsel hat zur Folge, dass die Kirche „im Rahmen der göttlichen *Missio* das Instrument des Erbarmens Gottes“ (:53) ist. Ihre übertragene Obliegenheit stellt sich wie folgt dar:

„Sie soll die verlorene Welt, den Nichtchristen die Botschaft der Erlösung verkündigen, und durch die Annahme der Botschaft von Seiten der Hörer eine Gemeinde der Erlösten, das Gottesvolk auf Erden sammeln“ (:73).

Die missionarische Aufgabe der Kirche verbindet Vicedom untrennbar mit der Verkündigung des Gottesreiches, und er unterscheidet Mission von politischen, sozialen, kulturellen und humanitären Programmen, die, wenn sie anstelle der Verkündigung des Gottesreiches eintreten, seiner Meinung nach nur eine „Selbstverwirklichung in Gestalt sozialer Prozesse“ (Vicedom 1975: 121) sind.<sup>117</sup>

*missio dei* lässt sich daher im Sinne Vicedoms verstehen, als ein nicht auf menschliches Wollen begründeter Auftrag, sondern Gott selbst - als Inhalt und Subjekt der Mission - führt sie aus und nimmt seine Kirche in diese Bewegung des Heils auf die Welt hin mit hinein. Die Mission der Kirche kann daher nur als Teilhabe an Gottes rettendem Handeln für die Welt verstanden werden. Somit kann für Vicedom Mission nichts anderes sein „als die Fortsetzung des Heilshandelns Gottes durch die Mitteilung der Heilstaten (1958:15). Den Gedanken, dass außerhalb der *missio dei* noch eine Sendung Gottes existiert, verneint

---

<sup>114</sup> Moltmann benennt diese Vorläufigkeit der Kirche auch und formuliert, dass sich Kirche ihrer „Partikularität als Moment“ bewusst sein sollte (Moltmann 1975:81).

<sup>115</sup> Moltmann unterstützt dies indem er meint: „Es ist daraus zu lernen, dass nicht die Kirche eine Mission >>hat<<, sondern dass vielmehr umgekehrt die Mission Christi sich ihre Kirche schafft. Nicht von der Kirche her ist die Mission, sondern von der Mission her ist die Kirche zu verstehen“ (Moltmann 1975:23).

<sup>116</sup> Der Subjektwechsel in 2. Kor 5,20 macht diese Übertragung am deutlichsten.

<sup>117</sup> Sundermeier macht deutlich, dass eine Mission, die sich nicht aus der Quelle Jesus Christus ihre Existenzberechtigung schöpft, an Authentizität verliert (2003:165).

Vicedom deutlich, indem er feststellt: „Außerhalb der *Missio Dei* in Jesus Christus kann es heute keine Sendung mehr geben“ (:45).<sup>118</sup>

Die Idee der *missio dei* hat in ihrer folgenden Wirkungsgeschichte einen umstrittenen Wandel vollzogen.<sup>119</sup> Die Perspektive, die, wie Vicedom es oben beschrieb, Mission auf die Verkündigung des Evangeliums im Sinne der Rettung verlorener Seelen beschränkte, erweiterte sich nachfolgend und Mission wurde als ein Auftrag verstanden, der zum einen den Menschen in all seinen Lebensbezügen wahrnimmt und sich zum anderen an das gesamte Schöpfungswerk Gottes richtet.<sup>120</sup> Bosch hat diese Erweiterung folgendermaßen zusammengefaßt:

„Since God’s concern is for the entire world, this should be also the scope of the *missio Dei*. It affects all people in all aspects of their existence. Mission is gods turning to the world in respect of creation, care, redemption and consummation” (Bosch 1991:391).

Demzufolge ist das Ziel der *missio dei* in der erweiterten Perspektive, dem Menschen in seinen ganzen Lebensbezügen das gesamte Handeln Gottes zu offenbaren. Die Kirche ist dabei nur eine partikuläre Erscheinungsform des Handelns Gottes.<sup>121</sup> Mission, als das Kirche und Welt umfassende Handeln Gottes, durchbricht damit das Prinzip, dass missionarische Tätigkeit rein „aus der Kirche und ihrer Tradition zu bestimmen“ (Rütti 1974:232) ist und sich allein auf die Konversion Ungläubiger bezieht.<sup>122</sup> So leitet Moltmann daraus ab:

„Mission umfaßt alle Tätigkeiten, die der Befreiung des Menschen aus seiner Knechtschaft in der Gegenwart des kommenden Gottes dienen, von der ökonomischen Not bis zur Gottverlassenheit“ (Moltmann 1975:24).<sup>123</sup>

---

<sup>118</sup> Engelsviken meint, dass Vicedom auch ein weiteres Verständnis für die *missio dei* gehabt hat, „wonach sie nicht ausschließlich an der Sendung des Sohnes und an der Erlösung gebunden ist“ (2003:39), sondern auch in Gottes unmittelbares Wirken in der Welt zu tragen kommt (:39f).

<sup>119</sup> Berneburg (1997:344-348) Bosch (1991:392) Engelsviken (2003:35-57) und Kim (1995: 17-118) beschreiben die Geschichte der *missio dei*.

<sup>120</sup> Rütti 1972: 232. In diesen Zusammenhang passt zum einen der Missionsbefehl nach Mk 16,15, der sich auf die gesamte Schöpfung Gottes bezieht (Reifler 2005:142f). Zum anderen betont Paulus im Kol 1,20, dass es Jesus Ziel ist „alles mit sich zu versöhnen“. Alles bezieht sich auf die gesamte Schöpfungswelt Gottes, „sei es, was auf der Erde oder was in den Himmeln ist“ (Kol 1,20). Gegen diese kosmische Betrachtungsweise sprechen sich Maisch 2003:124 und Vögtle 1970:229f aus.

<sup>121</sup> Sundermeier unterstützt diese Sichtweise, indem er meint: „Die Kirche hat nicht ihren Sinn in sich selbst. Im Vergleich zur Welt besitzt sie nur Zweitrangigkeit“ (1995:51).

<sup>122</sup> Rütti versteht in diesem Zusammenhang Mission als „die in konkreten geschichtlichen Situationen und Prozessen sich zeigenden Möglichkeiten und Anforderungen des Schalom als Handeln Gottes zu erkennen und ihnen zu folgen“ (Rütti 1974:232); vgl. dazu auch Sundermeier, der die Haltung Rütis unterstützt (1995:51).

<sup>123</sup> Moltmann beschreibt in diesem Zusammenhang Mission als einen ganzheitlichen Auftrag, der eine „Einladung zum Leben“ (Moltmann 1997b:212-217) beinhaltet. „Mission in diesem göttlichen Sinne ist also nichts anderes als Lebensbewegung und Heilungsbewegung, die Trost und Lebensmut verbreitet und aufrichtet,



Der Bezugspunkt des Evangeliums liegt in dieser Betrachtungsweise in der Welt und ihrer Prozesse, Probleme und Bedürfnisse. Rütli hebt hervor, dass nur in der Welt die Kirche „ihre konkrete Sendung erkennen kann und darauf hin die Form und Organisation ihres Engagements gestalten“ (Rütli 1974:233) und finden muss.

Deutlich wird, dass bei der Erweiterung des Bedeutungsrahmens der *missio dei*, der anfänglich christologisch-soteriologische Ansatz verlassen und ersetzt wurde mit einem „verheißungsgeschichtlichen Modell“ (Sundermeier 1987:476), in welchem *missio dei* „nicht die Sendung des Sohnes und die vom Geist initiierte Sendung der Kirche im Blick hat, sondern allein die Sendung Gottes selbst“ (:476).<sup>124</sup> Die *missio dei* verabschiedet damit das Konzept eines mittelbaren Sendungsauftrags (Gott – Kirche – Welt) und ersetzt dieses durch einen unmittelbaren Sendungsauftrags (Gott – Welt).<sup>125</sup> Bevans und Schroeder erschließen daraus eine nachhaltige Veränderung für den kirchlichen Auftrag an die Welt:

„If God is the primary missionary and if God works in the whole world, then it is the world that sets the agenda or the church, not the church that is the sign and instrument of God’s presence in the world“ (Bevans & Schroeder 2004:290f).

Die Bewertung beider Ansätze der *missio dei* lassen sich in der Geschichte dieses Begriffes deutlich ablesen. Auf der einen Seite steht die ökumenische Theologie, die den Missionsauftrag und seine Heilsbotschaft zuerst insbesondere vertikal, d.h. im Blick auf den Menschen und seine sozialen und ökonomischen Probleme verstanden hat,<sup>126</sup> später jedoch auch einen umfassenderen Blick gewonnen und den vernachlässigten horizontalen Aspekt

---

was sterben will“ (Moltmann 1997a:27). Moltmann lehnt sich dabei gedanklich an Hoekendijk an, der Mission ebenso als Aufgabe in einer unterdrückten Welt betrachtet, in der Mission „das Freiheitsfest gegen alle Fakten der Sklaverei“ (Hoekendijk 1967:129) ausspielt. Herbst aktualisiert diese Haltung: „Die „*missio dei*“ ist Sendung zur helfenden Tat: Sie heilt, speist, sorgt für die bedürftige Seele, bildet, kämpft für gerechte Strukturen, führt zusammen, jagt dem Frieden nach, dient bei Tisch, hilft bei Lebensübergängen, tröstet, verkündet die fleischgewordene Liebe Gottes, lockt zum Glauben und preist den Vater im Himmel“ (2009:11). Dabei betrachtet diese ganzheitliche Sichtweise der *missio* als einen Konsens (:11).

<sup>124</sup> Beyerhaus beschreibt die geschichtliche Entwicklung dieser für ihn eigenwilligen Umdeutung (1996:209) des Begriffs der *missio dei* innerhalb der ökumenischen Bewegung (:209-212).

<sup>125</sup> vgl. Sundermeier, der die Theorie des unmittelbaren Sendungsauftrags Gott-Welt unterstützt: „*Missio Dei* heißt, Gottes Handeln richtet sich nicht auf die Kirche, sondern auf die Welt. Kirche gibt es nur, soweit sie sich in die Bewegung Gottes zur Welt einfügt“ (1995:51). Der Terminus Welt kann hier breiter gedeutet werden als die gesamte Menschheit. Sie ist das Schöpfungswerk Gottes, um das Gott wirbt. Sundermeier macht dabei deutlich, dass das Ziel der *missio dei* „die endgültige Einheit der ganzen Schöpfung in Christus“ ist (:1995:51). Beispielhaft könnte hierfür die Jonageschichte stehen, die deutlich macht, dass die Konversion der Stadt Ninive sich nicht nur allein auf die Menschen bezog, sondern sie schloss auch weitere Geschöpfe (Tiere) mit ein (Jona 3,7f).

<sup>126</sup> Matthey betrachtet im Rückblick diese Art Theologie zu betreiben als eine, die die Säkularisierung positiv beurteilt und einen „nicht-religiösen Zugang zu den Menschen und Gesellschaften favorisierte und damit in übertriebener Weise Kritik an der Kirche übte“ (2003:174). Diese führte dann auch dazu, dass Evangelisation aus den Agenden der Großkirchen im Westen und Norden verschwand (:174)

(auf das transzendente Gottesreich bezogen) wieder integriert hat (Kim 1995:94). Auf der anderen Seite steht die evangelikale Bewegung, welche die horizontale Ausrichtung der *missio dei* immer hervor gehoben hat, jedoch seit der Lausanner Konferenz 1974 diese Position nicht mehr einheitlich vertritt (:94f).<sup>127</sup>

Triebel wendet sich in seiner Bewertung gegen eine dualistische Betrachtungsweise der *missio dei*, die ein „entweder - oder“ bezüglich der horizontalen oder vertikalen Perspektive verlangt (Triebel 1998:41). Stattdessen versucht er beide Aspekte in einem „und – und“ Verhältnis zueinander zu bringen:

„Beide Ansätze haben ihr Recht und enthalten richtige Aspekte für eine Missionstheologie. Es wäre unzulässig beide Modelle gegeneinander auszuspielen. Vielmehr muss Gottes Handeln als Welterhaltung und als Erlösung komplementär gesehen werden“ (Triebel 1998:41).<sup>128</sup>

In seiner komplementären Sichtweise sind Gott, Kirche und Welt drei aufeinander bezogene Akteure, die sich im Verhältnis eines Dreiecks befinden (:41). Die Verhältnisbestimmung dieser drei Akteure beschreibt Triebel folgendermaßen.

„Während er in der Kirche seine Herrschaft aufrichtet, steht die Welt unter seiner Geduld, die das Böse und damit auch das Gericht aufhält. Das ist das Geschichtshandeln Gottes, damit seine *missio* hier, getragen von der Kirche, wirken kann, damit viele gerettet werden, das heißt mit Gott versöhnt werden. Weil die Kirche aber unter dem bewahrenden Handeln Gottes steht, hat die Kirche auch die Freiheit und zugleich die Aufgabe, sich um die Belange der Welt zu kümmern, deren Nöte anzunehmen. Damit hat die Kirche an beiden Wirklichkeiten zugleich teil. Welt und Kirche sind sowohl nicht als starres Gegenüber zu verstehen, sondern die Kirche ist sowohl ein Teil der Welt, als auch nicht von dieser Welt. Als Teil der Welt ist die Kirche mit ihr verbunden, aber durch den Glauben an das Erlösungshandeln Gottes zugleich von ihr unterschieden“ (:42).

---

<sup>127</sup> Die Uneinheitlichkeit der Positionen beschreibt Beyerhaus (1996:14).

<sup>128</sup> Diese komplementäre Sichtweise vertritt auch Günther: „Wenn zum Beispiel das heilsgeschichtliche Modell das kommende Heil betont und damit Gefahr läuft, die Welt verloren zu geben, während das verheißungsgeschichtliche Modell auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung heute drängt, aber darüber die Vorläufigkeit des irdischen Heils zu vergessen droht, dann zeigt diese gerade, wie wichtig es ist, diese Gegensätze als Einheit komplementär zu verstehen“ (Günther 1998:61). Die Unterscheidung zwischen der horizontalen und vertikalen Ausrichtung der *missio dei* unterstützt Schäfer nicht (2003:29). Er meint: „Jünger Jesu sein, Christ sein und in die Welt gesandt sein, um Menschen in die Nachfolge dieses Herrn einzuladen und Gottes Sehnsucht nach Gemeinschaft mit dem Menschen und nach Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit, die das Reich Gottes bringt, bekannt zu machen, sind identisch“ (2003:49). Ob all dieses in der Aufzählung identisch ist, mag hier bezweifelt werden. Deutlich wird, dass Schäfer in seiner Aufzählung die Subjekte der Mission (Jünger Jesu und Gott selbst) mit dem Ziel der Mission (Einladung zur Nachfolge, Recht und Gerechtigkeit) vermischt hat, jedoch beide Ziele und Subjekte, sich im Nachhinein im Sinne Triebels identifizieren und unterscheiden lassen.

Das Heilswirken Gottes, wie Triebel es als Ausdruck der *missio dei* versteht, das sich auf die Rettung des Menschen und auf die „Belange der Welt“ bezieht, entspricht der Betrachtungsweise des Konflikts im Alten Testament (Kapitel 2.1.3.1). Hier wurde festgestellt, dass die Beziehung Gottes zu dem Menschen sich auf alle menschlichen Daseinsbezüge vollzieht: Sowohl diejenigen, die sich auf den Schöpfergott als auch die, die sich auf die Schöpfung beziehen. Diese Daseinsbezüge haben durch die Sünde, die Ausdruck eines Konfliktes ist, eine gebrochene Natur. Aber gerade diese gebrochenen Daseinsbezüge sind die Anknüpfungspunkte der Offenbarung Gottes. Deshalb geht diese Arbeit davon aus, dass das Heil Gottes alle Daseinsbezüge des Menschen umfassen möchte und sich nicht nur auf die horizontale Beziehung zwischen Gott und dem Menschen beschränkt. Die Betrachtungsweise knüpft auch an das, aus evangelikalen Kreisen stammende Konzept der „Holistic Mission“ (Padilla 2004:5-17) an, das Hughes als „the task of bringing the whole of life under the lordship of Jesus Christ“ (Hughes 2005:3) versteht.<sup>129</sup> Wie Triebel und die oben beschriebene ökumenische Missionstheologie, geht die „holistic mission“ auch von einer zueinander gehörenden vertikalen und horizontalen Dimension der Mission aus, die „the very heart of holistic mission“ (Padilla 2005:7) ist.<sup>130</sup>

Die konkrete Form der Gemeinde, welche Trägerin der vertikal und horizontal geprägten *missio dei* ist, beschreibt Sundermeier mit drei Begriffen: Konvivenz, Dialog und Zeugnis (Sundermeier 1999:22-25).<sup>131</sup> Sundermeier geht davon aus, dass sowohl der Mensch als auch die Kirche die Gemeinsamkeit haben, dass sie nicht aus sich heraus entstanden sind, sondern aus etwas kommen (:17). Ihr gemeinsamer Ursprung ist das schöpferische Wort Gottes, aus dem die Kirche eine besondere Aufgabe erhält:

„Die Herkunft, die Geschöpflichkeit, die Exzentrizität des Menschen und der Kirche weist die Kirche an, mit den anderen, den ihr sozial und religiös fremden Menschen zusammenzuleben. Sie sucht die Konvivenz“ (:22).<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Berneburg steht diesem Ansatz sehr kritisch gegenüber. Er meint: „Das umfassende Heilsverständnis eines holistischen Missionsverständnisses steht in der Gefahr, den soteriologischen Gehalt des Evangeliums zu verlieren“ (Berneburg 1997:363).

<sup>130</sup> Mit dieser Gleichzeitigkeit einer vertikalen und horizontalen Dimension der *missio dei* lassen sich die Einwände von Beyerhaus, die er gegenüber einer kontextuell gefärbten Theologie formuliert, nämlich dass nur auf eine Versöhnung des Menschen mit sich selbst abzielt (1996:269), entkräften.

<sup>131</sup> Diese drei Termini Sundermeiers, beziehen sich auf sein „verheißungsgeschichtliches Modell“ (Sundermeier 1987:476) der *missio dei*. Angewandt werden sie in dieser Arbeit jedoch auf den komplementären Ansatz der *missio dei* nach Triebel und Günther (s.o.).

<sup>132</sup> Eingeführt wurde der Begriff Konvivenz in die missionstheologische Diskussion von Sundermeier (1995:43-75). Der Begriff stammt aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (:45-50), und meint die wirkliche Lebens- und Weggemeinschaft mit anderen Menschen im Gemeinwesen (:46-49). Das beinhaltet, das Sichkümmern, Interessezeigen, den Beistand und die Solidarität. Konvivenz ist das gemeinsam gelebte Leben in der Familie, Nachbarschaft, am Arbeitsplatz, im Umkreis der Gemeinde, im Stadtteil oder im Dorf. „Konvivenz,

Für die Gemeinde Gottes stellt sich nach Wrogemann daher Konvivenz als eine Lebengemeinschaft, Lerngemeinschaft und Festgemeinschaft „zwischen Gemeinde und den Menschen dar, „die sich nicht oder noch nicht oder nicht mehr zu ihr zählen“ (2009:309). Aus dieser Gemeinschaft/ Konvivenz und Begegnung ergibt sich der Dialog der Kirche mit dem Menschen (Sundermeier 1999:22f)<sup>133</sup> und schließlich folgt das Zeugnis der Kirche (:23f), das von den „großen Taten Gottes erzählt“ (:24) und eine Einladung ist, „sich mit und auf den Weg zum Mahl im Reich Gottes zu machen“ (:24), hin zur „Gottesfreundschaft (2003:165).<sup>134</sup>

Mediation als Kategorie der *missio dei* bezieht sich in dieser Arbeit auf die komplementäre, holistische Betrachtungsweise der *missio dei*, welche Gottes Heilswillen sowohl in seiner horizontalen als auch in seiner vertikalen Dimension versteht. Sie folgt dabei in ihrer konkreten Form den drei von Sundermeier benannten Beschreibungen, Konvivenz, Dialog und Zeugnis. Der Terminus Dialog, der sich auf „miteinander reden“ beschränkt, wird durch den übergeordneten Terminus der Interaktion ersetzt, der nach Watzlawick als „wechselseitiger Ablauf von Mitteilungen zwischen zwei oder mehreren Personen“ (1990:50f) definiert wird und damit über das Miteinanderreden hinausgeht. Mediation als Kategorie der *missio dei* gliedert sich unter den oben genannten Aspekten in drei Thesen auf, die im Folgenden näher beschrieben werden.

1. Mediation als Kategorie der *missio dei* liegt „extra nos“ und hat als Subjekt und Substanz den dreieinigen Gott, der zur Gemeinschaft der Gemeinde mit dem ihm fremden Menschen ruft (Konvivenz).
2. Mediation als Kategorie der *missio dei* vollzieht sich als Interaktion innerhalb der menschlichen Daseinsbezüge, die Plattform der Beziehung zwischen Mensch und Gott ist.

---

das ist eine Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft. In ihr bleibt keiner, der er war. Sie verändern sich alle“ (:59). Aus dieser Begegnung mit dem Fremden entwirft Engelsviken für die Zukunft der *missio dei*, die Frage um eine Theologie der Religionen (2003:54). Dabei fordert er auf, offen zu sein für das Wirken Gottes in anderen Religionen und gleichzeitig zu bekennen, dass „der Vater, die einzige Quelle der Mission, Christus der einzige Herr und Heiland und der Heilige Geist der alleinige Lebensspender und die alleinige göttliche Kraft ist“ (:54). Wie diese Spannung in Bezug auf die Offenbarung Gottes, welche die Theologie der Religionen aufgelöst werden können, bleibt jedoch fraglich und insbesondere in Bezug auf die evangelikale Bibelauslegung nicht nachvollziehbar. Im Gegensatz dazu fordert Matthey im Rahmen einer Neubesinnung der *missio dei* dazu auf, für das Anliegen der Evangelisation, innerhalb eines ganzheitlichen Verständnisses der Mission, Raum zu schaffen (2003:177).

<sup>133</sup> Wrogemann erklärt, dass Konvivenz keineswegs als ein harmloses Geschehen zu verstehen sei (2009:309). Stattdessen verbirgt sich in der Vergemeinschaftung auch eine Menge sozialer Sprengstoff: Wrogemann fordert daher auf: „Dies gilt es zu ertragen und Konflikte gemeinsam auszutragen“ (:309). In diesem Sinne ist der Dialog für eine gelingende Konvivenz unerlässlich.

<sup>134</sup> Parallel dazu die ähnliche Beschreibung Triebels der Handlungsweisen Gottes als Schöpfer in der *missio dei*. Er nennt sie Konvivenz, Dialog und Mission (1998:44f).

3. Mediation als Kategorie der *missio dei* wird sichtbar im zeugnishaften mittelbaren Handeln der Gemeinde Gottes.

### 3.2 Mediation und *missio dei*

Die Kategorisierung der Mediation in die *missio dei* wirft die Frage auf, ob die *missio dei* nicht zu einem Containerbegriff geworden ist, „der je nach Autor oder Autorin unterschiedlich gefüllt“ (Günther 1998:56) werden kann.<sup>135</sup> Günther hält dieser Befürchtung entgegen, dass der Begriff, „gerade wegen seiner Vieldeutigkeit hilfreich ist“ (1998:61). Er verweist darauf, dass sich die Weltchristenheit erstens auf „keine genauere Definition“ (:61) für die *missio dei* einigen konnte, zweitens die Vielfalt der Missionskonzepte der *missio dei* „der Fülle des unterschiedlichen Heilshandeln Gottes entspricht“ (:61) und dass drittens die Mission Gottes in ihrem Reichtum ebenso wenig festzulegen ist, wie Gott selbst (:61). Daraus kann abgeleitet werden, dass *missio dei* ein offenes System ist, das Platz für neue Perspektiven, Kategorien und Theorien bietet.<sup>136</sup> Damit kann eine Kategorisierung und Integration der Mediation in die *missio dei* nicht nur als möglich betrachtet werden, sondern sie ist im Rahmen des vielfältigen und unterschiedlichen Heilshandeln Gottes als gewünscht zu begreifen.

#### 3.2.1 Mediation als Gottes Ruf zur Konvivenz

Die erste Voraussetzung für eine Kategorisierung der Mediation in die *missio dei* lautet: „Mediation als Kategorie der *missio dei* liegt „extra nos“ und hat als Subjekt und Substanz

---

<sup>135</sup> Brandl stellt ebenso eine „merkwürdige Unschärfe“ dieses Konsensbegriffes (2002:20) fest. Grund für diese Situation ist die unterschiedliche theologische Wertung, was genau unter der Sendung Gottes, des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt konkret verstanden wird (:20). Und so folgert er: „Damit erleidet die *Missio Dei* das Schicksal so mancher unscharfen Konsensbegriffe, welche zwar alle Seiten bejahen können, die aber nach allen Seiten hin weit dehnbar in der Gefahr stehen, bis zur Unkenntlichkeit zu verdunsten“ (:20). Günther fragt in diesem Sinne zu Recht: „Ist das Gerede von *Missio Dei* nichts anderes als Nebelwerferei? Oder ist der Begriff, indem er die Erkenntnis von Gottes Mission und unserer Teilhabe daran, auf diese knappe Formel bringt, tatsächlich so umfassend, dass er auch unterschiedliche Zielsetzungen von Mission in sich bergen kann? Muß der Begriff von der Sache her notwendig schillernd sein?“ (Günther 1998:56).

<sup>136</sup> Jedoch hat dieses offene System für Günther Grenzen, die er darin sieht, dass die *missio dei* gebunden ist „an die Offenbarung Gottes in Jesu“ (Günther 1998:62). Eine *missio dei*, die das Wirken Gottes in anderen Religionen einschließt, ist unter dieser Prämisse nicht denkbar (:62).

den dreieinigen Gott, der zur Gemeinschaft der Gemeinde mit dem ihm fremden Menschen ruft (Konvivenz)“ (Kapitel 3.1).

Als Kategorie ist Mediation in der *missio dei* angebunden an die monotheistische Selbstoffenbarung Gottes als den Herrn, welche sich in seiner „trinitarischen Struktur“ (Moltmann 1980:79) zeigt. Diese Trinität wird geprägt von den Absendern und den Gesandten, die sich innerhalb des neutestamentlichen Berichts, in Bezug auf die Inkarnation Jesu wie folgt darstellen:

„Trinität heißt auf dieser Station, in der Geschichte des Sohnes:  
- Der Vater sendet durch den Geist den Sohn.  
- Der Sohn kommt vom Vater in der Kraft des Geistes.  
- Der Geist bringt Menschen in die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater“  
(Moltmann 1980:91).

Am umfangreichsten gibt das Johannesevangelium das trinitarische Handeln Gottes in Bezug auf die Sendung wieder. Jesu Vollmacht wird mit seiner Sendung vom Vater gekennzeichnet (Joh 3,17; 5,36.38; 6,29.57; 7,28f; 8,42; 10,36; 20,21). Zusätzlich wird die Übertragung der Vollmacht vom Vater zum Heiligen Geist (Joh 14,26) und von Jesus zu seinen Jüngern berichtet, wobei hier der Ursprung der Sendung - der Vater - betont wird (Joh 20,21; vgl. Lk 10,16).<sup>137</sup> Nach Paulus (Gal 4,4) umfasst die Sendung Jesu seine Geburt und die Beschneidung. Das bedeutet, dass der Sohn durch die Sendung dem Gesetz unterworfen wird, damit er diejenigen erlöst, die unter dem Gesetz leben. Eine weitere Sendungsformel des Apostel Paulus findet sich im Römerbrief:

„Denn was dem Gesetz unmöglich war, weil es durch das Fleisch geschwächt war, das tat Gott: er sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen und verdamnte die Sünde im Fleisch, damit die Gerechtigkeit, vom Gesetz gefordert, in uns, erfüllt würde, die wir nun nicht nach dem Fleisch leben, sondern nach dem Geist“ (Röm 8,3-4).

Ursprung der Sendung ist hier wiederum Gott der Vater, aber das Ziel der Sendung, das Paulus formuliert, ist, dass der Mensch den Geist durch den Sohn Gottes empfängt und in diesem Geist lebt. Sendung beschränkt sich also nicht nur auf das Werk des Vaters. Sie

---

<sup>137</sup> Richebächer deutet diese Übertragung der Sendung an die Jünger als eine „repräsentierende Teilhabe“ der Kirche an die Sendung Christi durch den Vater (2009:50): „Diese Repräsentation vollzieht sich in einer Übersetzung des Wortes Gottes durch das eigene Reden und Tun, die den jeweiligen Adressaten angemessen ist.“ (:50).

geschieht auch durch den Heiligen Geist und zeigt sich in Taufe, Berufung, Verkündigung und Wirkung Jesu, die durch und in dem Geist geschehen (Moltmann 1980:81-91).

Mediation als Kategorie der *missio dei* begreift den Sohn Gottes, welcher Ausgangspunkt der trinitarischen Gotteserfahrung ist, als Substanz und Subjekt der Sendung.<sup>138</sup> Jedoch wird die Betrachtung des Akteurs Jesus als Gottessohn erweitert, indem er zur trinitarischen Sendung Gottes auch die Rolle des Mediators nach 1 Tim 2,5 einnimmt. Daraus ergibt sich, dass die jesuanische *actio dei*,<sup>139</sup> die des Inbeziehungsetzens und Vermittelns ist, die zum Heil führen soll. Jesus ist im Prozess der Annäherung zwischen Gott und dem Menschen als mediativer Akteur, wie es im 1 Tim 2,5 beschrieben wird, der erniedrigte Mensch und der erhöhte Christus zugleich. Dabei versteht sich der Mediator nicht allein als Subjekt dieses Inbeziehungsetzens, sondern er ist als Mediator auch dessen Substanz. Um Jesus als Substanz der Sendung Gottes, als Mediator zu verstehen, sei hier auf das Selbstbild des Mediators nach Duss-von Werdt, den *homo mediator* hingewiesen (Kapitel 2.2.8). Duss-von Werdt hat deutlich gemacht, dass das vermittelnde Menschsein das Tragen von Werten und Rollen impliziert, die aufzeigen, dass der *homo mediator* nicht nur ein Vermittler eines Verfahrens ist, sondern an dem Verfahren selbst als Akteur teilnimmt und als ein „vermittelnder Mitmensch kultiviert Mitmenschlichkeit vor Ort“ (Duss-von Werdt 2005b:265) als Selbstinhalt einbringt. Das Selbstbild des *homo mediator* spiegelt sich im 1 Tim 2,1-7 wieder. Aus der monotheistischen Grundhaltung („ein Gott“ 1 Tim 2,5) ist Jesus als Mensch und Christus, als Teil der Trinität, Mediator zwischen den Menschen und dem dreieinigen Gott (1 Tim 2,5). Als Akteur dieser Mediation ist er auch dessen Substanz, was Paulus mit den Worten wiedergibt: „der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung“ (1 Tim 2,6). Der Rahmen dieser trinitarischen Sendung Jesu als Mediator ist auf der einen Seite die missionarische offene Zugewandtheit der Gemeinde zur Welt (1 Tim 2,1-3) und auf der anderen Seite das Apostelamt Paulus', das dieser als „Lehrer der Heiden“ (1 Tim 2,7) ausgeübt hat.<sup>140</sup> Das heißt, Paulus macht deutlich, dass Mediation eine *actio dei* innerhalb der

---

<sup>138</sup> „Die trinitarische Gotteserfahrung beginnt mit der Erfahrung ungeschuldeter und unerwarteter Gnade in der Begegnung und Gemeinschaft Christi“ (Moltmann 1999:284).

<sup>139</sup> Der Terminus der *actio dei* ist von Vicedom (1975) mit seinem letzten Werk unter dem gleichnamigen Titel in die Missionstheologie eingeführt worden. Anlass für dieses Buch war die Diversität und Gegensätzlichkeit zwischen Oekumene und evangelikaler Bewegung jener Zeit in Bezug auf das Verständnis der *missio dei* (vgl. Brandl 2002:21). Hauptbegriff dieser Arbeit ist das *Reich Gottes*, dessen Realität und Geheimnis nicht eindimensional zu erfassen geht (Vicedom 1975:100): „Gottes Wirken ist größer, als dass es in unserem Denksystem, in der Enge menschlicher Logik bestimmbar wäre“ (:100). In diesem Sinne kann sich das Inbeziehungsetzen zwischen Mensch und Gott als Ziel des Reiches Gottes durch die vermittelnde (mediative) Tat Jesu als zusätzliche Dimension des Handelns Gottes verstanden werden.

<sup>140</sup> Rütli verbindet die Sendung Jesu als Mittler an die Mission der Apostel, und stellt diese als Teilhaber des Mittleramtes Jesu dar: „Jesus überträgt den Aposteln seine Mission der Vermittlung zwischen Gott und den

*missio dei* ist. Dabei ist Jesus in seiner allparteilichen Funktion (Mensch und Christus zugleich) der für die Menschen erfahrbare Akteur, welcher diese *actio dei* vollzieht. Um sie kreisen zwei Akteure, die als nachfolgende Teilhaber der *missio dei* und der *actio dei* zu verstehen sind. Es ist zum einen die Gemeinde (1 Tim 2,1-3) und es ist zum anderen das Apostelamt (1 Tim 2,7). Gemeinde und Apostelamt werden hiermit unmittelbar in den Sendungsauftrag Jesu als Mediator eingebunden.

Wenn, wie oben Moltmann formuliert hat, der Vater durch den Geist den Sohn sendet (Moltmann 1980:91), dann schließt sich die Frage an, als was. Das Johannesevangelium antwortet, dass Jesus als „Sohn Gottes“ gesendet wurde. Wie oben gezeigt, erweitert Paulus das Bild des gesendeten Gottessohns, indem er den Mediator, den Menschen Jesus Christus, als Mittler in die trinitarische Sendung integriert (1 Tim 2,5). Somit ist Mediation eine Kategorie innerhalb der Mehrdimensionalität der *missio dei*. Akteur der *missio dei* ist der Sohn Gottes, der in der *actio dei* die Rolle des Mediators einnimmt. Mediation als Kategorie einer *missio dei* begreift den Gesandten Jesus als Akteur der Konfliktvermittlung, als Mediator zwischen zwei Parteien. Er vermittelt zwischen Gott und den Menschen. Mediation ist damit eine *actio dei*, die der Sendung des Vaters und des Heiligen Geist folgt, und sich als Auftrag an die Gemeinde anschließt. Mediation ist damit Ausdruck der *actio dei*, die sich auf folgende Art und Weise darstellt:

1. Mediation ist ein interner und externer interaktiver Prozess der Trinität.
2. Mediation ist ein inhaltlicher Sendungsauftrag.
3. Der Mediator, der erniedrigte und erhöhte Gottessohn, ist Subjekt, Inhalt und Ausgangspunkt der trinitarischen Gotteserfahrung.
4. Mediation ist Ausdrucksweise der Weltzugewandtheit Gottes.
5. Mediation ist *actio dei*, die eine Transformation des Menschen/ der Welt zum Ziel hat.
6. Mediation ist Sendungsauftrag Jesu an die Gemeinde Gottes.

Mediation als Kategorie der *missio dei* versteht sich in seiner Substanz (Jesus) gleichzeitig als einen horizontalen (auf Gott bezogenen) und als einen vertikalen (auf die

---

Menschen. Das Apostelamt weist darum dieselben Aspekte auf, wie das Mittleramt Jesu: das Amt des Lehrers, Priesters und Königs. Die Apostel haben an der Mission Jesu teil, insofern sie in gleicher Weise durch Teilhabe (*participation directe*) die Mittlerfunktion ausüben (Rütti 1972:39). Im Sinne der *missio dei* betont er dabei: „Die Apostel sind Instrumente der Heilswirkung, wobei Gott selber der eigentliche Urheber bleibt; [...]“ (:40).



menschlichen Lebenszusammenhänge bezogenen) Heilsprozess. Diese Perspektive ergibt sich aus der Lebensgeschichte Jesu, in der beide Dimensionen des Heils synchron geschildert werden (Mt 4,23).

Der vertikale Heilsprozess hat eine pneumatologische Zielrichtung. Die Absicht ist, dass der Mensch nicht mehr nach dem Fleisch wandelt, sondern nach dem Geist (Röm 8,4). Dieses Wandeln nach dem Geist, wie man es an den „Früchten des Geistes“ (Gal 8,22f) erkennen kann, bezieht sich auf die Lebenszusammenhänge des Menschen. Mediation als Kategorie der *missio dei* nimmt sich diesem vertikalen Prozess der wesenhaften Umgestaltung des Menschen an. Ein Rahmen dafür ist die Konvivenz. Hier trifft der konfliktive Mensch auf den Mediator Jesus und auf dessen Gemeinde, die seinen Heilswillen vertritt. In diesem Setting wird eine neue Gemeinschaft in einem natürlichen Umfeld geschaffen, in der der Mensch durch Mediation eine inhaltliche Neuausrichtung seines Lebens gewinnen kann. Voraussetzung dabei ist jedoch der Wille, insbesondere von Seiten der Gemeinde Gottes, den Anderen und Fremden in seinen Lebenszusammenhängen und geschichtlicher Werdung verstehen zu wollen (vgl. Wrogemann 2009:310). In diesem Zusammenhang geben der Ansatz der transformativen Mediation nach Bush und Folger (Kapitel 2.2.4), die Gemeinwesenmediation (Kapitel 2.2.5) und das Selbstbild des Mediators nach Duss-von Werdt (Kapitel 2.2.8) wichtige Hinweise, welche die Mediation als Kategorie der *missio dei* anwenden kann, um eine Konvivenz herbei zu führen.

Für Bush und Folger ist Mediation ein interaktiver Prozess, welcher das Ziel hat, die Qualität der Konfliktinteraktion der Konfliktparteien nachhaltig positiv zu verändern/transformieren (Bush & Folger 2005:65) Diese Interaktion verläuft im Sinne der transformativen Mediation zum einen durch *empowerment* nach innen und zum anderen über die *recognition* nach außen (Kapitel 2.2.4). Mediation verändert damit die Beschaffenheit der menschlichen Beziehungen durch die Qualitätsverbesserung der Konfliktinteraktion und ist somit eine Brücke, welche die Selbst- und Fremdwahrnehmung stärkt und die Möglichkeit bietet, den konfliktiven Standpunkt nicht nur punktuell zu verändern, sondern ihn auch zu verlassen und sich in eine neue Gemeinschaft mit der gegenüberstehenden Konfliktpartei einzulassen. Mediation schafft dadurch Konvivenz.

Vertreter dieser Transformation ist der *homo mediator* (Kapitel 2.2.8), der mit seinem Selbstbild Mediation inhaltlich gestaltet und ihr als beteiligter Akteur auch einen Weg zeigt.

Der Mediator ist dabei nicht ein professioneller Akteur des Vermittlungsgeschehens, sondern im Sinne Duss-von Werdts zuerst einmal Mensch:

„Er richtet sein Dasein so aus, daß er als mitmenschlicher Mensch und mitmenschlicher Mitmensch sich mit den anders Anderen solidarisiert, auch wenn er sie weder versteht noch mit ihnen einverstanden ist“ (Duss-von Werdt 2005b:266).

Duss-von Werdt bindet Mediation zuerst einmal an den Menschen, seinen Werten und an seine Leitbilder. Der *homo mediator* ist nach Kapitel 2.3.3.5 Jesus als Mensch und Christus. Er bringt die Akteure des Mediationsverfahrens zusammen und verbindet sich mit seinem eigenen Standpunkt mit ihnen und schafft dadurch eine neue inhaltliche Gemeinschaft, eine Konvivenz, die ausgestattet ist mit den Merkmalen christlicher Lebensführung.

Im Verfahren der Gemeinwesenmediation (Kapitel 2.2.3) werden Ehrenamtliche zu Mediatoren ausgebildet. Das macht deutlich, dass eigentlich jeder Mensch Mediator sein kann (und dazu ausgebildet werden kann). Ziel der Gemeinwesenmediation ist eine räumlich bezogene Transformation der bürgerlichen Gemeinschaft. In diesem Sinne ist nicht nur Jesus allein der Mediator, der dem konfliktiven Menschen zur Seite steht; es ist die von ihm gesandte Gemeinde und ihre Gläubigen, die sich am Mediator Jesus orientieren und in seinem Auftrag selbst in der menschlichen Gemeinschaft vermittelnd tätig sind, um eine neue mitmenschliche Konvivenz zu begründen.

Diese erfolgte Betrachtung der Mediation als Kategorie der *missio dei* hat gezeigt, dass sie in ihrer vertikalen Dimension mit der heutigen Vorstellung über Mediation, als Verfahren der Konfliktvermittlung, korreliert und damit nicht nur Konflikte löst, sondern auch Konvivenz schafft und stärkt. So lässt sich daher zusammenfassend urteilen, dass Mediation als Kategorie der *missio dei* damit der oben genannten ersten Voraussetzung entspricht. Mediation liegt zuerst einmal „extra nos“ und hat den dreieinigen Gott als Subjekt und Substanz (Kapitel 3.1). Mediation als Kategorie der *missio dei* ist dabei Ausdruck des göttlichen Heilswillens, der durch den einen Vermittler, den Menschen Jesus Christus (1 Tim 2,5), welcher Ausgangspunkt der trinitarischen Gotteserfahrung ist, den Menschen aus seiner inneren Konfliktivität, die sich sowohl vertikal (gegenüber Mitmenschen) als auch horizontal (gegenüber Gott) ausdrückt, befreien möchte. Dies geschieht dadurch, dass der Mediator „sich selbst gegeben hat“ (1 Tim 2,6) und verweist damit stets auf das Kreuz. Das heißt, das

Werk des Mediators bestimmt sich primär als ein Gotteswerk. Die Wirkung dieses Gotteswerkes ist die Konvivenz. Durch das vermittelnde Handeln schafft der *homo mediator* Jesus eine neue Gemeinschaft zwischen den Menschen untereinander und zwischen den Menschen und Gott. Die Gemeinde Christi nimmt sich im Auftrag Jesu der jesuanischen Rolle des *homo mediator* an, und ist, als Gesandte, Vermittlerin des horizontalen und vertikalen Heils Gottes. Sie begründet damit eine neue Konvivenz zwischen sich, dem trinitarischen Gott und dem nicht-christlichen Menschen. In diesem Sinne hat Krause deutlich gemacht, dass Evangelisation, die praktische Tat der Gemeinde Gottes heute, vor allem durch Konvivenz geschieht (2000:58). Dabei hat seine konkrete Beschreibung dieser Konvivenz deutlich mediative/ vermittelnde/ in Beziehung setzende Züge. So geschieht Evangelisation in Form von Konvivenz nach Krause (2000:58) durch eine „bewirtende und gastfreundliche“, „beratende und seelsorgerische“, „besuchende und einladende“, „diakonische“, „bezeugende und zum Glauben helfende“, „kulturell bewegliche“, „anbetende und gottesdienstliche“ und „geduldige“ Gemeinde.

### 3.2.2 Mediation als Interaktion innerhalb der Daseinsbezüge

Die zweite Voraussetzung für eine Kategorisierung der Mediation in die *missio dei* lautet: „Mediation als Kategorie der *missio dei* vollzieht sich als Interaktion innerhalb der menschlichen Daseinsbezüge, die Plattform der Beziehung zwischen Mensch und Gott ist“ (Kapitel.3.1).

Der Mensch Jesus offenbarte sich der Welt in allen menschlichen Lebensbezügen. Die Evangelien teilen nicht allein die Lehren des Rabbi Jesus mit, sondern sie verorten ihn in die Lebenswelt der Antike in der Provinz Palästina. Dabei wird er in seinen menschlichen Daseinsbezügen dargestellt u.a. als Bauhandwerker (Mt 13,55; Mk 6,3), in seinem sozialen Umfeld (Joh 2,1-12; 11,1-45; 13,1-20 u.a.) und beim Essen (Mk 2,13-17; Lk 22, 7-23; u.a.). In diesen Daseinsbezügen manifestiert sich jedoch auch die Gebrochenheit des konfliktiven Menschen, der sich durch die Sünde nicht nur allein von Gott getrennt hat. Die Trennung betrifft auch unmittelbar seine gesamte Lebenswelt (Kapitel 2.1.2.1).

Jesu Beziehung zu dem Menschen vollzieht sich auf allen menschlichen Daseinsbezügen. So ist er in seiner Rolle als Mediator zuerst einmal ganz Mensch, der sich

selbst dem Gesetz unterworfen hat (Röm 8,3) und somit im immanenten geschichtlichen Geschehen als Mensch eine Beziehung zum gebrochenen und sündigen Menschen aufnehmen kann. Doch bleibt er auch unter dieser Voraussetzung Subjekt und Substanz der *missio dei* und offenbart als Teilhaber der Trinität dem Menschen das Heilswerk Gottes. Innerhalb der *missio dei* verlagert sich jedoch die Verortung der *actio dei*. Aus der Handlung der *missio dei* die sich zuerst einmal innertrinitarisch versteht, wird mit der Inkarnation Jesu die *missio dei* auch zu einem innerweltlichen Geschehen. Der Rahmen der *actio dei* bezieht, durch die Inkarnation des Gottessohnes, die mit Gott gebrochene Schöpfung mit ein. Das heißt, der Rahmen des Mediators gestaltet sich sowohl innerweltlich als auch innertrinitarisch. Das wird in der Rolle des Mediators nach 1 Tim 2,5 sehr deutlich, der sowohl als Mensch und als Christus beschrieben wird, in beiden Seinszuständen Akteur der Mediation ist und nur auf diese Weise zwischen Gott und den Menschen vermitteln kann.

In dieser Rolle ist die Aufgabe des Mediators, bei der Interaktion der Parteien helfend beiseite zu stehen. Gerade Bush und Folger haben in ihrem Konzept der „transforming mediation“ (Kapitel 2.2.5) deutlich gemacht, dass der Konflikt eine „crisis in human interaction“ (2005:49) ist. Diese wird hervorgerufen durch den Verlust der eigenen Interaktionsstärke und des Gespürs für den Anderen (:51). Die Aufgabe der „transforming mediation“ liegt nun darin, durch ein moralisches Wachstum (:72) die Qualität der Konfliktinteraktion zu erhöhen, um somit eine störungsfreie Interaktion zwischen den Konfliktparteien zu ermöglichen. Die „transformative Mediation“ achtet somit auf die Interaktion zwischen den Konfliktparteien und findet dort ihren Ansatz zur Vermittlung. Als Kategorie der *missio dei* gehört es zur Aufgabe der Mediation, die Interaktionsbarrieren, die ein Konflikt hervorruft, abzubauen. Die Art und Weise wie das geschehen kann, beschreiben Bush und Folger unter den Stichwörtern *empowerment* und *recognition* (Kapitel 2.2.4.2). Diese Verfahrensweisen verändern das Selbstbild und das Fremdbild der Konfliktparteien. Aus der horizontalen Perspektive der *missio dei* kann der Mensch durch den Mediator Jesus zum einen die Stärke gewinnen, sich als Sünder anzuerkennen und zum anderen das Werk Gottes anzuerkennen, das er für die Befreiung von der Sünde in die Wege geleitet hat. Auf der vertikalen Perspektive werden Menschen in die Lage versetzt, den Weg des Konflikts mit all seinen Eskalationsstufen und der dazugehörigen „Entmenschlichung“ (Kapitel 2.1.2.1) zu verlassen, indem sie zu ihrer menschlichen Stärke zurückfinden und den Konfliktgegner nicht entmenschlichen, sondern ihn auch mit seinen Bedürfnissen, Wünschen und Stärken wahrnehmen. Das Ziel des *homo mediator* Jesu, der als eigenen Standpunkt seine Ethik mit in

das Mediationsverfahren hineinbringt (Mt 5-7), welche u.a. die Feindesliebe implementiert (Mt 5,44), ist die Transformation menschlicher Interaktion. Diese Transformation ist einerseits ein innerweltliches Geschehen, das sich in allen menschlichen Daseinbezügen verorten lassen kann und es ist andererseits eine Interaktion, die sich aufgrund der veränderten Interaktionsqualität horizontal auf Gott hin ausrichten kann.

Mediation als Kategorie einer innerweltlichen und auf die Daseinsbezüge des Menschen bezogenen *missio dei* findet insbesondere im Konzept der Gemeinwesenmediation (Kapitel 2.2.3) einen besonderen Platz. Die Gemeinwesenmediation schaut nicht nur auf die Konfliktivität zweier Parteien, sondern sie verortet ihre Betrachtungsweise des Konflikts innerhalb der sozialräumlichen Bezüge der Konfliktparteien – dem Gemeinwesen. Im Mittelpunkt stehen hier nicht mehr der einzelne Mensch und sein Konflikt, sondern er wird systemisch eingebunden betrachtet in seiner örtlichen Umgebung. Mediation als Kategorie der *missio dei* bezieht sich also auf die Vergesellschaftung innerhalb des Gemeinwesens und seine daraus entstehenden Konflikte. Diese Erweiterung des Fokus' der Mediation als Kategorie der *missio dei*, folgt auch der biblischen Betrachtungsweise der Mission, die als Ziel nicht nur die Konversion eines einzelnen Menschen hat, sondern sich an Menschen (plural) innerhalb ihres sozialen Gefüges richtet. Deutlich wird dies in den Missionsbefehlen nach Matthäus (Mt 29,19) und Lukas (Lk 24,47), die beschreiben, dass die Adressaten der Mission die Völker (ἔθνος) sind. Im Gegensatz zum griechischen Begriff λαός, der auch mit Masse, Menge, Volk, Jedermann übersetzt werden kann, werden mit dem Wort ἔθνος, die Völker in ihrer „kulturellen Vielfalt und Identität“ (Reifler 2005:122) betrachtet.<sup>141</sup> Das heißt, Mission betrachtet das soziale Gefüge und die Eingebundenheit von Menschen in ihrem jeweiligen Kontext.

Mission bestimmt sich hier im Kontext einer missionsanthropologischen Aufgabe. Missionsanthropologie ist nach Reifler „die Wissenschaft des nichtbiologischen Erbes der Menschen des Missionslandes und ihre Bedeutung für die praktische Missionsarbeit“ (:332) Es ist daher Aufgabe der Missionsanthropologie, eine Kulturanthropologie im Horizont des missionarischen Auftrages und der missionarischen Wirklichkeit zu betreiben (:331). Konkret bedeutet das:

---

<sup>141</sup> Vicedom stellt diesen „soziologischen und volkstumsbestimmten Zusammenhang“ in Frage (1958:76).

„Die Missionsanthropologie versucht die ethnologischen Kenntnisse der modernen Anthropologie für die Missionspraxis fruchtbar zu machen. Dazu gehört das ganzheitliche Studium der Menschheit in Musik, Literatur, Philosophie, Wirtschaft, Geschichte, Geographie, Sprache und zwischenmenschlichen Beziehungen“ (:331).

Missionsanthropologie hat die Daseinsbezüge gemeinschaftlich verbundener Menschen (lokale, ethnische, religiöse Verbundenheit etc.) im Blick und nimmt sie als Quelle für missionarisches Handeln. Mediation als Kategorie der *missio dei* nimmt die Konfliktfelder, welche sich aus der missionsanthropologischen Betrachtung ergeben, an und platziert in diesen Konfliktfeldern das Werk Gottes.

Zusammenfassend lässt sich daher aussagen, dass die *missio dei* sich zum einen auf der Mikroebene, in die konfliktiven Lebensbezüge des einzelnen Menschen und zum anderen auf der Makroebene, in die konfliktiven Lebensbezüge von Menschengruppen mit gemeinsamen Merkmalen, lokalisiert. Mediation als Kategorie der *missio dei* interveniert an diesen Orten. Der Weg der Mediation ist die Interaktion. Sie selbst hat durch den Konflikt eine wesenhafte Störung erfahren und es ist Aufgabe des Mediators Jesus, und nachfolgend die Aufgabe seiner Gemeinde, in diesem Konflikt eine Qualitätsveränderung der Konfliktinteraktion zu bewirken, welche die Beziehung zwischen den Konfliktparteien – horizontal und vertikal – transformiert.

### 3.2.3 Gemeinde als mittelbares Handlungsorgan der Mediation

Die dritte Voraussetzung für eine Kategorisierung der Mediation in die *missio dei* lautet: „Mediation als Kategorie der *missio dei* wird sichtbar im zeugnishaften mittelbaren Handeln der Gemeinde Gottes“ (Kapitel 3.1).

Der Missionstheologe Hirsch entwirft ein Bild von der Gemeinde Gottes, das sich an der Beziehung „to the Second Person of the Trinity, the Mediator Jesus Christ“ (2006:41) orientiert. Aus dieser Beziehung resultieren als Antwort der Gemeinde Gottesdienste, Jüngerschaft und Mission, „defined as extending the mission (a redemptive purposes) of God through the activities of his peoples“ (:41). Ohne dass Hirsch weiter auf den Terminus des Mediator Jesus Christus und seine nachfolgenden Implikationen für die Gemeinde eingeht, zeigt sein Hinweis auf eine Korrelation zwischen der *missio dei*, die sich dem Menschen im

Mediator Jesus Christus offenbart und der Gemeinde, die sich in ihrem Sein und ihrer Mission an den Mediator Jesus Christus anbindet. Mediation ist durch diese Korrelation ein Charakteristikum der Gemeinde Gottes, das nachfolgend erläutert wird.

Grundlegend für die Erläuterung ist Triebels Modell der Korrelation zwischen Gott, Mensch und Gemeinde, in der die Gemeinde sich, als von Gott entworfen versteht und von Gott den Auftrag bekommen hat, sowohl auf vertikaler als auch auf horizontaler Ebene heilvoll zu wirken (Kapitel 3.1). In diesem Modell ist Gemeinde immer ein mittelbares Handlungsorgan, welche das Handeln Gottes dem nicht gläubigen Menschen verkündigt. In diesem Sinne meint Moltmann:

„Die Gemeinde, die mit verschiedenen Kräften der befreienden Macht Christi erfüllt wird, ist darum nicht eine exklusive Gemeinde, sondern die anfängliche und inklusive Materialisierung der durch den auferstandenen Christus befreiten Welt (Moltmann 1975:320)

Gemeinde vertritt in diesem Modell immer den inkarnierten Gott - Jesus Christus - und führt in seinem Auftrag seine Sendung in der Welt fort. Deutlich wird diese Sendungsübertragung im Subjektwechsel in 2 Kor 5,20. Paulus schildert in diesem Vers, dass der Gesandte Christus seine Mission auf das Apostelamt überträgt: „So sind wir nun Gesandte an Christi Statt; indem Gott gleichsam durch uns ermahnt; wir bitten für Christus: Laßt euch versöhnen mit Gott“ (2 Kor 5,20).

Als mittelbar im Auftrag Jesu handelnder Akteur nimmt Moltmann drei Dimensionen des Wirkens der Gemeinde wahr, die er zum ersten das prophetische Volk nennt, zum zweiten das priesterliche Volk und zum dritten das messianische Volk (1975:328). Im Folgenden werden die drei Dimensionen in Korrelation mit dem mediativen Sendungsauftrag Jesu an seine Gemeinde gestellt.

Als prophetisches Volk gehört es zur Aufgabe der Kirche, durch „seine Lebensformen der Welt die Verheißung Gottes und ihre Zukunft zu bezeugen“ (:328). In diesem Zeugnis offenbart sich, durch das Gegenmodell der christlichen Lebensform, das gesellschaftliche Spannungsfeld. In diesem Spannungsfeld kann das prophetische Handeln der Gemeinde nur vermittelnd sein. Das heißt, dass sich Gemeinde, im Konfliktfeld gesellschaftlicher Spannungen, nicht auf eine Seite der Konfliktparteien schlägt, sondern für Gott Partei ergreift

und von dort aus mediativ an den Menschen herantritt. Arens beschreibt in diesem Sinne das prophetische Zeugnis:

„Prophetisches Bezeugen geschieht, wo Menschen im Namen Jesu und des Gottes Jesu Christi Einspruch gegen die herrschenden Verhältnisse erheben, wo sie in Gottes „Rechtsstreit“ mit der Welt bzw. den „Götzen“ eingreifen und für ihn Partei ergreifen“ (Arens 1992:134).

Die Art und Weise des Eingreifens und der Parteinahme, die Arens unbenannt belässt, ist nach Auffassung dieser Arbeit eine vermittelnde. Mit dieser Handlungsweise hat die Gemeinde die Möglichkeit, als prophetischer Akteur im „Rechtsstreit“ (:134), wie Arens die konfliktspezifische Beziehung zwischen Gott und der Welt benennt, als Mediator der Konfliktparteien vermittelnd tätig zu sein.<sup>142</sup>

Aufgabe des priesterlichen Volks ist es, für andere einzutreten und „der Welt die befreiende Stellvertretung Christi“ (Moltmann 1975:328) zu bezeugen. Arens beschreibt dieses Eintreten im Kontext des diakonischen Zeugnisses der Gemeinde: „Diakonisches Bezeugen findet statt, wo Menschen sich anderen zuwenden, für sie eintreten, ihnen in ihrer Not beistehen und Hilfe leisten“ (Arens 1992:133). Dieses diakonische Bezeugen folgt zum einen der Handlungsweise des Mediators im Mediationsprozess (Kapitel 2.2.7), der sich der kontroversen Not der Konfliktparteien annimmt und ihnen im Vermittlungsprozess beiseite steht und zum anderen in den Leitlinien der transformativen Mediation (Kapitel 2.2.4), die durch *empowerment* und *recognition* die destruktive Konfliktinteraktion überwinden möchte und den eigentlichen und wahren Bedürfnissen der Konfliktparteien auf den Grund geht. Die diakonische Zuwendung orientiert sich daher nicht nur an einem Akteur, der Hilfe braucht, sondern sie richtet sich im mediativen Sinn an alle (Konflikt)Parteien einer Not- und Hilfesituation, und folgt dem Hohepriester und Bundesmittler Jesus (Hebr 8,6; 9,15; 12,24) (Kapitel 2.3.3.4).

---

<sup>142</sup> Diese mediative Rolle der Gemeinde widerspricht insbesondere der Befreiungstheologie, die Jesu als einen „Zum-Armen-gewordenen-Gott“ (Gutierrez 1984:19) identifiziert, der eine „vorrangige Option für die Armen“ (1992:29) hat. Diese Haltung steht der mediativen Beschreibung, besonders einer prophetischen Gemeinde entgegen, die sich ihres gesellschaftlichen Spannungsfeldes bewusst ist, das auch zwischen arm und reich herrscht. Trotzdem bleibt die prophetische Gemeinde allparteilich, und folgt nicht der biblischen Hermeneutik der Befreiungstheologie, die besagt, dass der Gott der Bibel Partei ergreift, „für die Armen und betrachtet die Reichen als Gotteslästerer, weil sie seinen Namen im Munde führen, nur um die Armen besser unterdrücken zu können“ (Gutierrez 1984:25), sondern sie bewahrt, gemäß 1 Tim 2,5 als Vermittler und Mediator die Mitte und geht auch nicht davon aus, dass die Armen einen besonderen Vortritt im Reich Gottes haben (1992:40).



Das messianische Volk bezieht seine Existenz und seinen Auftrag unmittelbar vom auferstandenen Christus. Moltmann formuliert, dass Gemeinde, „durch das Wirken des auferstandenen Christus >>zu sich selbst<< und seiner Bestimmung gekommen“ (1975:328) ist, in der jeder einzelne und alle zusammen „ihren Ort und ihren Auftrag“ (:328) finden können. Arens bezeichnet den Auftrag des messianischen Volkes, als das „kerygmatisch–missionarische Bezeugen“ (Arens 1992:131). Die Verortung dieses Dienstes sieht er überall dort, wo Gemeinden, „auf Jesus Christus zeigen“ (:132) und „sein Handeln und seine Person als normativ, lebendig und gegenwärtig aufzeigen“ (:132). Das heißt, die Gemeinde nimmt einen intermediären Platz in der Interaktion zwischen Jesus Christus und der Gesellschaft ein. Sie entwirft sich als Akteur, auf Grundlage des jesuanischen Vermittlungsauftrags, zwischen Gott und dem Menschen in seiner sozialen, politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit immer wieder neu. So meint Wiedenhofer:

„Eine Ekklesiologie, die den soziopolitischen Kontext der modernen Gesellschaft außer acht läßt, beraubt sich jeder Chance, dem, was Kirche meint, eine neue Gegenwartsbedeutsamkeit zu geben“ (Wiedenhofer 1992:48).

Der stetige ekklesiologische Neuentwurf gehört zum mediativen Konzept der Gemeinde, die sich als Mediator im Auftrag Jesu immer wieder neu auf die fluide Erscheinungsform der Konfliktakteure und Konfliktsituationen einstellen muss. Bei den Neuentwürfen bleibt jedoch stetig die Orientierung am *homo mediator* Jesus und seiner mediativen Ethik.

Gemeinde Christi ist durch den Sendungsauftrag Jesu ein an der *missio dei* mittelbar beteiligter Akteur, der die Mediation Jesu für seine nichtgläubigen Mitmenschen durchführt. Dieses geschieht durch ihren mediativen, prophetischen, priesterlichen und messianischen Dienst, der sich an den sozialen Gegebenheiten der Menschen orientiert. Dieser Dienst versteht sich als Zeugnis über das Wesen des gesandten Menschensohns Jesus Christus, welcher den mediativen Dienst durch seine Sendung in die Welt gebracht hat.

Zusammenfassend lässt sich die Aussage treffen, dass sich Mediation als Kategorie der *missio dei* bestimmen lässt. Sie ist einerseits Selbstbeschreibung eines innertrinitarischen Willens und andererseits Sendungsauftrag Gottes an die Gemeinde. Im Mittelpunkt steht der Mensch und Christus Jesus (1 Tim 2,5), der als Typus des *homo mediator* Erstling und Vorbild für das zeugnishaftes Handeln der Gemeinde ist. Zum Auftrag der Gemeinde gehört

daher die vermittelnde Tätigkeit in der Welt, welche durch Interaktion, Schaffung einer neuen Konvivenz und Zeugnis sichtbar wird. Diese Mediation schließt sich einer komplementären Sichtweise der *missio dei* an, die sowohl eine horizontale (auf Gott bezogene) als auch eine vertikale (auf den Menschen bezogen) Versöhnung zum Ziel hat.

### 3.3 Kirche als intermediäre Institution

Die Reflexion über Mediation als Sendungsauftrag der Gemeinde Gottes und über die Seinsbestimmung der Gemeinde Gottes in der Rolle eines Mediators hat bisher keine Entsprechung im theologischen Diskurs der *missio dei* gefunden und ist daher in dieser Art und Weise ein Novum. Jedoch ist die Reflexion einer Kirche als Vermittlungsinstanz bereits im ekklesiologischen Diskurs unter der Formulierung „Kirche als intermediäre Institution“ erfolgt, der auf der einen Seite von den Religionssoziologen Berger und Luckmann (1995), und auf der andern Seite vom evangelischen Bischof Huber (1998) geführt wurde. Dass dieser Gedanke jedoch nicht neu ist, wird in Rösslers „Grundriss der praktischen Theologie“ (1986:466-468) deutlich, in der er Kirche indirekt als intermediäre Institution beschrieben hat, welche zwischen den institutionellen und individuellen Momenten menschlicher Existenz in die Gesellschaft vermitteln kann.<sup>143</sup> Im Folgenden werden die Ansätze der „Kirche als intermediäre Institution“ sowohl von Berger und Luckmann, als auch von Huber beschrieben, um danach einen Ausblick auf eine mediative Missionstheologie zu geben, die sich an der *missio dei* orientiert, in der die Kirche Teilhaber an Gottes rettendem Handeln ist, in der Form, dass sie in ihrem Sendungsauftrag und ihrer Seinsbestimmung der jesuanischen Vermittlung folgt.

---

<sup>143</sup> Rössler reflektiert die Institution Kirche (1986:417-435) und konstatiert dabei ihre intermediäre Wirkung, die er als „Stabilisierung des gesellschaftlichen Lebens“ (:435) beschreibt. Und daraus folgert er: „Tatsächlich gehört es zu den unvermeidlichen Folgen der kirchlichen Praxis, daß die Gesellschaft, in der die Kirche lebt, ihrerseits am Leben erhalten wird. Kirchliche Praxis ist in diesem Sinne Praxis für die Gesellschaft und um der Gesellschaft Willen“ (:435).

### 3.3.1 Kirche als intermediäre Institution nach Berger und Luckmann

Die Religionssoziologen Berger und Luckmann haben 1996 in ihrem Werk „Modernität, Pluralismus und Sinnkrise: Die Orientierung des modernen Menschen“ gemeinsam über die Kirche als intermediäre Institution reflektiert.<sup>144</sup> Mit dem Begriff „intermediäre Institution“ bezeichnen Berger und Luckmann soziale Tatbestände,

„ ... die es dem einzelnen möglich machen, seine persönlichen Werte aus dem Privatleben in verschiedene Bereiche der Gesellschaft zu tragen und sie so zur Geltung zu bringen, daß sie doch noch zu einer die Gesamtgesellschaft formenden Kraft werden. [...] Intermediär sind sie deshalb, weil sie zwischen dem einzelnen und den in der Gesellschaft etablierten Erfahrungs- und Handlungsmustern vermitteln“ (Berger & Luckmann 1995:59).

Durch solche intermediären Institutionen, ob Kirchengemeinden, Kunstvereine, Hobbygruppen oder Sportgemeinschaften nimmt der Einzelne an der Erstellung, Bearbeitung und Pflege der gesellschaftlichen Sinnbestände teil (:63). Er erfährt diese dabei nicht als etwas Autoritäres, sondern als Möglichkeit, sein Leben zu verstehen.

Der Begriff „intermediäre Institution“ dient für Berger und Luckmann im aktuellen soziologischen Diskurs als Beschreibung von Veränderungsprozessen der gesellschaftlichen Institutionen:

„Damit ist gemeint, daß diese Institutionen nicht mehr wie früher, im Mittelpunkt der Gesellschaft stehen – wie die Kirche einst ‚mitten im Dorf‘ stand - sondern nur mehr beschränkte und oft hochspezialisierte Funktionen ausüben“ (1995:59).

Im Gegensatz zu den Institutionen, die den Menschen nur als passives Objekt behandeln, sind intermediäre Institutionen diejenigen, die zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft vermitteln und mit deren Hilfe die Menschen mit ihren eigenen Werten und Vorstellungen zur Aushandlung des gesellschaftlichen Sinnvorrates beitragen können.

Trotz der schwindenden Bindekraft gesellschaftlicher Institutionen muss es in einer Gesellschaft - nach Berger und Luckmann - nicht zu einer Ausweitung der Sinnkrisen

---

<sup>144</sup> Kirche/ Gemeinde aus der soziologischen Sicht zu betrachten setzt als Aporie voraus, dass es sich hierbei um eine soziale Struktur innerhalb der Gesellschaft handelt, die sich als eine sozio-politische Größe vor Ort versteht. Reimer hat ausgehend von dem neutestamentlichen Begriff der ekklesia dies auch so nachgewiesen (2009b:34-41).

kommen, „solange das Immunsystem der intermediären Institutionen wirksam bleibt“ (:63). Die Kirchen haben zwar ihre Bedeutung als Primärinstitutionen verloren (:60), doch Berger und Luckmann sind der Meinung, dass sie wegen und trotz dieses Verlustes eine neue, wesentliche und positive Rolle als intermediäre Institutionen in der heutigen Gesellschaft einnehmen können (:60):

„ ... und zwar positiv in Bezug auf das Leben des einzelnen wie das der Gesamtgesellschaft. Für den Einzelnen kann die Kirche dann die wichtigste Sinngemeinschaft darstellen; über sie kann er eine sinnvolle Brücke zwischen seinem Privatleben und seiner Partizipation an den gesamtgesellschaftlichen Institutionen schlagen“ (:60f).

In diesem Sinne kann die Kirche den Einzelnen dazu anleiten „seine öffentlichen Rollen im Sinn kirchlich vertretener Weltansicht zu durchdenken und dann zusammen mit anderen [...] auch in der Öffentlichkeit zu handeln“ (:62). Diese Vermittlung zwischen individuellen und gesellschaftlich geteilten Wertvorstellungen, im Sinne eines gemeinsamen Aushandlungsprozesses, ist umso notwendiger, je mehr in der Gesellschaft gemeinsam geteilte Überzeugungen zumindest fragwürdig erscheinen.<sup>145</sup> Daher unterstreichen Berger und Luckmann die Leistung der Kirche in ihrer intermediären Rolle, weil sie damit für die Gesamtgesellschaft einen wichtigen Beitrag liefert: „Sie stützt die Stabilität und Glaubwürdigkeit der >>großen<< Institutionen (vor allem des Staates) und mildert die >>Entfremdung<< des Individuums von der Gesellschaft“ (:61).

Der Rahmen, in dem die Kirche als intermediäre Institutionen wirken kann, ist die lokale Organisationsform der Gemeinde, die als Sinnvermittlungsinstanz vor Ort für Lebensgemeinschaften wirken kann (:76f). Dabei machen Berger und Luckmann deutlich, dass beim intermediären Wirken der Kirche, diese ihren Sinnvorrat in Form der biblisch-christlichen Botschaft bereitzuhalten haben, ohne dass Menschen dies als etwas autoritativ Vorgegebenes verstehen, sondern als Angebot, „welches weiterer Veränderung zugänglich ist“ (:59).

---

<sup>145</sup> Faix und Weißborn beschreiben diesen öffentlichen Aushandlungsprozess innerhalb ihrer transformativen missionstheologischen Ansatzes (2009:126f). Dabei geht es ihnen um Christen die Verantwortung innerhalb von Institutionen wahrnehmen, jedoch der Herrschaft Gottes verpflichtet sind und als Herausforderung an die Institutionen, den christlichen Entwurf von Alternativen: „Erstere schafft den Spielraum für Veränderung, das zweite bricht mit dem Mythos der Alternativlosigkeit des Bestehenden, beides trägt zur Transformation bei“ (:125).

Fasst man, wie Berger und Luckmann, Kirche als intermediäre Institution auf, so nimmt man sie als differenziert- gegliedertes Netz von Gemeinden, Werken und Organisationen wahr, die ein breites Spektrum an Möglichkeiten bereithält, persönliche Werte und Haltungen in der Öffentlichkeit zur Geltung zu bringen und die gleichzeitig eine wichtige integrative Stütze ist, welche zur Stabilität der Gesamtgesellschaft beiträgt. Die missionarische Dimension der intermediären Institution scheinen beide Autoren kaum in Betracht zu ziehen. Bei der Frage nach dem Sinn, den eine pluralistische und moderne Gesellschaft sucht, scheint es, nach Meinung von Berger und Luckmann, für die Kirche auszureichen, lediglich „ihren Sinnvorrat in Form der biblisch- christlichen Botschaft bereitzuhalten“ (:59), und diese gegebenenfalls den sinnsuchenden Mitbürgern als Angebot zugänglich zu machen.

### 3.3.2 Kirche als intermediäre Institution nach Huber

Wie Kirche ihre intermediäre Rolle einnehmen kann, hat Bischof Wolfgang Huber in seinem Buch „Kirche in der Zeitenwende“ (1998) im Bezug auf die evangelische Kirche in Deutschland beschrieben. Unterstützt und geprägt wurde sein Werk durch die wissenschaftliche Forschung über die Kirche als intermediäre Institution von Fingerle (2001), auf die Huber selbst hinweist (Huber 1998:40).

Huber beschreibt den Wandel der evangelischen Kirche in Deutschland, die sich im letzten Jahrhundert vom Staatskirchentum zur staatsanalogen Institution veränderte (:267f). Deutlich wird, dass sie sich in ihrem Verfassungsaufbau, ihrer Verwaltungsstruktur und ihrem Selbstbewusstsein, als eine „dem Staat korrespondierende öffentliche Hoheitsmacht“ (:267) und eine „Wächterin“ (:267) der Gesellschaft verstanden hat. Jedoch stellt Huber in diesem Zusammenhang fest:

„Daß die Kirche ihren Ort in der Gesellschaft hat, blieb unberücksichtigt. Daß sie in ihrem Anspruch auf eine prägende ethische Wirksamkeit mit anderen gesellschaftlichen Kräften konkurriert, kam ihr nicht in den Sinn“ (:268).

Huber legt dar, dass Kirche heutzutage ein Teil der Zivilgesellschaft geworden ist (269ff).<sup>146</sup> Die Frage, die Huber in diesem Zusammenhang stellt, ist, wie Kirche in dieser Form ihr Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft definiert. Er macht deutlich, dass weder das Bild der Kirche als Kontrastgesellschaft (:269), noch jenes von einer funktional integrierenden Gesellschaftskirche (:269) der Aufgabe der Kirche gerecht werden kann. Sie muss sich stattdessen „als Teil der gesellschaftlichen Strukturen und als Element in den vielfältigen kulturellen – als symbolisch vermittelten – Verständigungsprozessen dieser Gesellschaft verstehen.“ (:269).<sup>147</sup> Als Kompetenz der Kirche sieht Huber es an, diesen Verständigungsprozess als Vermittlerin zu begleiten:

„Sie vermittelt zwischen den einzelnen und ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen; sie vermittelt aber vor allem zwischen den einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes. In diesem doppelten und zugleich spezifischen Sinn ist die Kirche eine intermediäre Institution“ (:269).<sup>148</sup>

Fingerle macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass die Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteur und als gesellschaftliche Institution eine besondere Stellung einnimmt, die darin zum Ausdruck kommt, dass sie Teil der Gesellschaft ist und ihre Wurzeln zugleich außerhalb der Gesellschaft liegen (Fingerle 2001:181). Das wird insbesondere an ihrem Auftrag zur Öffentlichkeit deutlich, der nicht aufgrund gesellschaftlicher Funktionsnotwendigkeiten besteht, sondern seine Grundlage im Öffentlichkeitsanspruch des

---

<sup>146</sup> Die Zivilgesellschaft, wie sie sich hier in Deutschland etabliert hat, hat nach Huber drei wesentliche Merkmale (:273-275). Erstes Merkmal ist die „Vielfalt der in einer Zivilgesellschaft vereinigten Elemente“ (:273), das zweite Merkmal ist die „Autonomie der verschiedenen Organisationen und Institutionen“ (:274) und als drittes Merkmal „sind Bürgersinn und Bürgermut – Zivilcourage – zu nennen, also die Bereitschaft, durch persönliches Verhalten zur Erhaltung und Erneuerung der Zivilgesellschaft beizutragen“ (:275). Zur Beschreibung der Zivilgesellschaft vgl. Fingerle 2001:165-175.

<sup>147</sup> Fingerle geht auf die Differenzierung der Kirche als Bestandteil der Welt und der Gesellschaft näher ein. Er meint: so können Welt und Gesellschaft nicht einfach synonym gebraucht werden. Sie sind vielmehr voneinander zu unterscheiden. Denn während der Weltbegriff ein relationaler Begriff zu Gott ist, und es sich damit im strengen Sinn um einen theologischen Terminus handelt, gilt dies für den Begriff der Gesellschaft nicht. Gesellschaft ist ein sozialphilosophischer bzw. soziologischer Ausdruck, der sich von Begriffen der Kultur und Person abgrenzt. Aus theologischer Perspektive ist Kirche Teil der Gesellschaft und beide sind durch die Unterscheidung zwischen Gottes- und Weltwirklichkeit bestimmt. Die Kirche unterscheidet sich von der Gesellschaft dadurch, dass ihr Konstitutionsgrund in der Person des menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohnes Gottes liegt. In diesem Sinn ist die Kirche Teil der Gesellschaft und nimmt darin zugleich eine Sonderstellung ein“ (Fingerle 2001:182).

<sup>148</sup> Fingerle beschreibt das Wirken der Kirche als intermediäre Institution im Sinne Hubers: „Sie vermitteln nicht nur zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, sondern auch zwischen der Öffentlichkeit und der Privatsphäre. Sinn- und interessenvermittelnd agieren die Institutionen in vertikaler Hinsicht zwischen Mikro- und Makroebenen; unter horizontalen Gesichtspunkten agieren sie auf der Mesoebene zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Bereichen bzw. Institutionen. Hierbei ist von großer Bedeutung, dass mit dem Vermittlungsvorgang ein eigener Beitrag zur Gestaltung des öffentlichen Raums gegeben wird. Indem intermediäre Institutionen vermitteln, bringen sie die eigenen Deutungs- und Erfahrungszusammenhänge in die Öffentlichkeit ein. [...] Das gilt auch für die Institution Kirche. Als eine Institution, die ihren Grund und Quelle in der Person Jesu Christi hat, steht sie in der Spannung zwischen der geglaubten und erfahrenen Dimension der Wirklichkeit“ (Fingerle 2001:181).

Evangeliums hat (:181-184). Ihre intermediäre Funktion nimmt Kirche - nach Fingerle - auf drei Ebenen wahr (:184-200): Auf der Ebene der reflektierenden Kirche nimmt sie die Bedingungen der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit auf (:184-189). Auf der Ebene der organisierten Kirche bezieht sie sich auf die strukturelle Dimension der Zivilgesellschaft und beteiligt sich auch an ihrer Organisation (:189-196). Und schließlich leistet sie auf der Ebene der alltäglichen Kirche ihre intermediären Funktionen hinsichtlich der zivilgesellschaftlichen Kultur (:197-200). Auf diesen Ebenen trägt Kirche als intermediäre Institution zu einer zivilgesellschaftlichen Einstellung der Bürger bei und wird damit zu einem wichtigen gesamtgesellschaftlichen Akteur, der sich gegen Segregationstendenzen und -zustände der deutschen Gesellschaft wendet und stattdessen integrativ wirkt.

Als besondere Aufgaben der Kirche als intermediäre Institution nennt Huber drei Schwerpunkte (1998:16f): Bildungsverantwortung auch im öffentlichen Bildungswesen (:293-305), politische Verantwortung durch das Eintreten für Gerechtigkeit und Menschenrechte, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (:305-319) sowie Verantwortung für eine gesellschaftliche Kultur des Helfens (:320-328).

Huber bezieht diese intermediäre Rolle jedoch nicht allein auf den sozialen und ethischen Auftrag der Kirche. Er nimmt deutlich die „Selbstabschließung vieler Menschen gegenüber der Frage nach einem das eigene Leben übersteigenden Sinn“ (:226) wahr und sieht hierin die „spezifische missionarische Herausforderung, vor der die Kirchen in Mitteleuropa stehen“ (:226). Huber ist sich auch bewusst, dass Menschen ihre Kirchengemeinschaft „nur in bestimmten Gemeinden, in konkreten Kirchen, dort, wo die Wahrheit des christlichen Glaubens eindeutige Gestalt annimmt“ (:227) entwickeln können. In diesem Sinne fordert er, die missionarische Aufgabe neu zu erkennen und lokal wahrzunehmen (:227). Das heißt praktisch, dass die Kirche als intermediäre Institution öffentlich kenntlich machen muss:

„...daß sie nicht nur zu aktuellen gesellschaftlichen Problemen Stellung nehmen muss, sondern das Glaubenthema zu ihrer Sache macht – die Einsicht also, dass der Mensch den Sinn und die Erfüllung seines Lebens gerade dann findet, wenn er der Wirklichkeit Gottes im eigenen Leben Raum gibt“ (:227).

Das Spezielle an Hubers Darstellung ist zum einen die ekklesiologische Bejahung der Kirche als intermediäre Institution in der Zivilgesellschaft (Berger 1998:732). Dabei schließt er sich der Beschreibung Bergers und Luckmanns an, die erkennen, welche besondere

gesamtgesellschaftliche integrative Kraft die Kirche im Hinblick auf den menschlichen Sinnfindungsprozess haben kann. Zum anderen ist bei Huber die „Anwendung auf die Mission der Kirche“ (:733), welche sie in ihrer intermediären Rolle einnimmt, herauszuheben. Sie ist insbesondere horizontal, auf das transzendente Gottesreich hin, ausgerichtet und zielt auf eine aktive Vermittlung des Glaubens. Dieser Dimension der Kirche als intermediäre Institution haben sich Berger und Luckmann dagegen nur vage angenommen und eher ein passives Bild einer missionarischen Kirche entworfen.

### 3.4 Mediativ Mission betreiben

Die oben geführte Auseinandersetzung mit der *missio dei* hat gezeigt, dass sich der trinitarische Sendungsauftrag Jesu nicht allein auf seine Rolle als Gottessohn bezieht, sondern nach 1 Tim 2,5 auch auf sein vermittelndes Mensch- und Christussein in der Rolle eines Mediators, der als Akteur einer Konfliktvermittlung zu verstehen ist. Ausgehend von dieser Perspektive ist es die Mission der Kirche, welche als Teilhabe an Gottes rettendem Handeln für die Welt verstanden wird, diesen Sendungsauftrag als Mediator fortzuführen und in der konfliktiven Welt vermittelnd tätig zu sein. *missio dei* wird in diesem Zusammenhang nicht allein als ein horizontal ausgerichteter Auftrag verstanden, der allein in der konfliktiven Beziehung zwischen Gott und den Menschen vermitteln möchte. Sie ist gleichzeitig ein vertikal ausgerichteter Auftrag, der die Menschen in ihren konfliktiven Lebensbezügen sieht und sie in ihren Auseinandersetzungen Vermittlung anbietet. Das Ziel dieses vermittelnden Seins der Kirche ist, dass sie erstens eine neue Gemeinschaft schafft (Konvivenz), zweitens die konfliktive Interaktion transformiert und drittens Zeugnis über den „einen Mediator, den Mensch Jesus Christus“ (1 Tim 2,5) gibt. Die heutige Forschung über Mediation als Konfliktvermittlung mit dem Ansatz der Gemeinwesenmediation, die transformative Mediation nach Busch und Folger und die Seinsbeschreibung des Mediators als *homo mediator* nach Duss-von Werdt hat der *missio dei*, welche die Kategorie der Mediation aufgenommen hat, komplementäre Felder aufgezeigt, in der sowohl inhaltliche als auch formale Gemeinsamkeiten beschrieben wurden. Mediation, so wie sie in der Konfliktvermittlung heute verstanden wird, ist als Kategorie der *missio dei*, als Teil des Sendungsauftrages Christi an seine Gemeinde zu verstehen.



Diese Betrachtungsweise der *missio dei* korrespondiert mit den in Kapitel 2.4 dargestellten Perspektiven einer Theologie der Mediation, in der diese als „Verkündigung des Heilswillens Gottes und Missionsauftrag der Gemeinde“ verstanden wird. Eine Theologie der Mediation bezieht sich auf alle menschlichen Lebensbezüge, weil sie Ausdruck der gebrochenen Beziehung zum Schöpfer und zu den Mitgeschöpfen sind und zielt in ihrer Vermittlung auf die Transformation der Beziehung zu Gott, zu den Mitmenschen und zu sich selbst. Deutlich wird hierbei die komplementäre Auffassung des Heilswillens Gottes, die sich zum einen auf den konfliktiven Menschen in seinen sozialen, ökonomischen und psychischen Nöten bezieht, sowie auch auf seine religiöse Not, die sich im Konflikt und in der Entfremdung mit seinem Schöpfer zeigt.

Einen Ansatz, wie Mission mediativ betrieben werden kann, hat Huber in seinem soziologischen Entwurf der „Kirche als intermediäre Institution“ beschrieben. Dabei formuliert er, dass die Aufgabe der Kirche als gesellschaftlicher Akteur einerseits eine der Bildung, der sozialpolitischen Verantwortung und des diakonischen Dienstes ist. Neben diesem innerweltlichen Aufgabenbeschreiben meint Huber andererseits, dass die Aufgabe der Kirche die öffentliche Kommunikation des Glaubens ist und nimmt hier deutlich Stellung für eine klare missionarische Dimension der Kirche. Dabei erklärt er, dass Menschen eine Beziehung zu dem christlichen Gott „nur in bestimmten Gemeinden, in konkreten Kirchen, dort, wo die Wahrheit des christlichen Glaubens eindeutige Gestalt annimmt“ (Huber 1998:227) entwickeln können. Mit diesem Hinweis deutet Huber auf die besondere Rolle der lokalen Kirche als intermediäre Institution hin, die ihre „missionarische Aufgabe neu erkennen und wahrnehmen soll“ (:227). Eben diese lokale Aufgabe der Kirchengemeinde soll in den kommenden Kapiteln einen besonderen Platz einnehmen. Wie bereits in Kapitel 2.1.3.1 beschrieben, erzählt die Urgeschichte, dass der Mensch mit dem Sündenfall seinen Lebensraum Garten, der für eine unmittelbare Beziehung zu Gott stand, verloren hat. Der heutige Lebensraum des Menschen ist sein Gemeinwesen, in der die christliche Gemeinde durch ihre Repräsentanz ein öffentlicher Bezugspunkt ist. Sie steht für die Erinnerung an jenen Ort, der verloren gegangen ist und sie steht für die Hoffnung, diesen Ort wieder zu entdecken. Eine mediative Missionstheologie, die sich an der *missio dei* orientiert, entwirft sich als lokale Gemeinde, im mitmenschlichen Lebensraum – dem Gemeinwesen. Hier vollzieht sie, als Teilhaber der *missio dei*, ihren prophetischen, diakonischen und zeugnishaften Dienst (Moltmann 1975:328), indem sie, gemäß ihres Vorbildes des Menschen und Christus Jesus (1 Tim 2,5) als Mediatorin wirkt und bei den Menschen in ihren

konfliktiven horizontalen, als auch vertikalen Problemen vermittelnd tätig ist. Die Wirkung dieses Dienstes innerhalb des Gemeinwesens ist als transformativ zu beschreiben. Der Dienst der Gemeinde, der sich mediativ gestaltet, kann in diesem Sinne als Gemeinwesenarbeit beschrieben werden. Das ist auch das Thema des kommenden Kapitels: Mediation als Leitbild einer christlichen Gemeinwesenarbeit.

## 4 Christliche Gemeinwesenarbeit als Ausgangspunkt mediativen Handelns

Gemeinwesenarbeit versteht sich, im Rahmen eines christlichen Dienstes, als ein Arbeitsprinzip der Gemeinde Gottes, die ihren Fokus auf ihre unmittelbare sozialräumliche Umgebung legt. Diese Begrenzung gemeindlichen Handelns auf ein Gemeinwesen ist als Reduktion des christlichen Dienstes zu verstehen. Reduktion meint in diesem Fall nicht eine Einengung oder Verringerung des christlichen Dienstes, sondern es meint im lateinischen Sinne *reducere*, eine Zurückführung. Zurückgeführt werden kann etwas nicht nur, indem man etwas abgibt, sondern auch, wenn man etwas aufnimmt.<sup>149</sup> Unter Reduktion kann hier die Zurückführung gemeindlicher Arbeit auf ihren unmittelbaren lokalen Kontext verstanden werden, was nicht als Einschränkung zu verstehen ist, sondern als Erweiterung, indem ein ursprüngliches Element gemeindlicher Arbeit wieder in seinen ursprünglichen Bezugsrahmen zurückgeführt wird.

Die Rezeption der Gemeinwesenarbeit in dieser Arbeit geht einher mit der Beobachtung der „Renaissance der Gemeinwesenarbeit“ (Rausch 1997:2) in der sozialarbeiterischen Praxis. Die sich in Deutschland seit den 80er Jahren selbst zu Grabe getragene habende (Müller 1999:131), „eher ein Randgruppensein“ (Lüttringhaus 2004a:16) fristende Gemeinwesenarbeit, vollzieht gegenwärtig unter Begriffen wie Sozialraumorientierung, Quartiermanagement, Stadtteilarbeit, Sozialmanagement, Gemeinwesenökonomie, bürgerschaftliches Engagement, Empowerment, Stadtteilmanagement, integrierte Planung oder auch als „gemeinwesenorientierte Stadtteildiakonie“ (Benedict 2004:191) einen Neubeginn. Unter diesen Begriffen werden Prinzipien der Gemeinwesenarbeit in die kommunale soziale Arbeit eingebunden (Lüttringhaus 2004a:18-25) und als „kommunalpolitisches Reforminstrument“ (Buck 1982:153) wieder entdeckt. Ein wichtiger Grund, warum es zu dieser Neuentdeckung gekommen ist, ist die angespannte Haushaltslage der Kommunen, welche Wege und

---

<sup>149</sup>Die Betrachtung der Reduktion ist von der Chemie abgeleitet, die eine Reduktion, im ursprünglichen Sinne, als die Rückführung einer Substanz oder Verbindung in ihren eigentlichen, auch vorigen Zustand ansah. Und zwar den Zustand, der durch Zugänglichkeit, sowie freie Bindungsmöglichkeiten, die Option zur Interaktion und Reaktion mit dem Umfeld bietet. Reduktionen sind damit, verglichen mit den häufig spontan verlaufenden gegensätzlichen Vorgängen, die aufwändigeren Schritte einer Umwandlung. Prinzip bedingt kann eine Reduktion nie für sich alleine auftreten, denn eine Abgabe- ohne Aufnahme-reaktion ist nicht möglich (Mortimer 2001:225f).

Möglichkeiten finanzieller Entlastung gesucht haben. Die sozialen Leistungsträger der Kommunen hatten die Prinzipien der Gemeinwesenarbeit gefunden und wieder entdeckt. Diese Prinzipien wurden mit dem Mittel der Budgetierung der sozialen Leistungen zusammengeführt, in der Erwartung, dadurch Entlastung für den kommunalen Haushalt zu erzielen (Josupeit-Teschke 2004:30-33).<sup>150</sup>

Im fachlichen Diskurs werden die Prinzipien der Gemeinwesenarbeit mit spezifischen Problemlagen im Quartier wie z.B. Jugendhilfe (Josupeit-Teschke 2004:27-40), Migrationsarbeit (Albert 2006:27-38), soziale Altenarbeit (Kleiner 2005:207-211; Knopp & Deinet 2006:14-22), Abbau von Gewalt im Geschlechterverhältnis (Stövesand 2007) und Arbeitslosigkeit (Elsen 1998b) zusammengeführt. Deutlich wird dabei, dass Gemeinwesenarbeit gegenwärtig als Arbeitsprinzip einer sozialen Kommunalpolitik an Bedeutung gewinnt (Hinte 2001a:212-221; 2001b:168-1782; 2001c:234-261; Oelschlägel 2001a:197-210; 2001b:223-231; 2001c:181-195).

Relevant bei der Implementierung der Gemeinwesenarbeit im Sozialraum ist dabei immer die Einbindung örtlicher Akteure in die konkrete und praktische soziale Arbeit vor Ort (Grimm; Hinte; Litges 2004:10). Unter örtlichen Akteuren versteht die „Landesarbeitsgemeinschaft Soziale Brennpunkte Niedersachsen e.V.“ „die Menschen und Organisationen, die in dem Gebiet leben, bzw. dort arbeiten.“ (2004:15). Diese Definition schließt damit auch konfessionsübergreifend jede örtlich angesiedelte christliche Gemeinde mit ein. Kirchliche Gemeinschaften sind nach dieser Definition als lokale Organisation zu verstehen und somit als Akteure im Sozialraum zu betrachten, die von Seiten der Kommunen dazu eingeladen sind, bei der Gestaltung des Lebensraumes, zum Wohle des Gemeinwesens als potentielle Projektträger, Kooperations- und Ansprechpartner mitzuarbeiten. Die „Trierer Thesen zur gemeinwesenorientierten sozialen Arbeit“ benennen insbesondere die Kirchen (Ries u.a. 1997:23), „die die Funktion haben, Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Sektoren und AkteurInnen des kooperativen Veränderungsprozesses herzustellen“ (:22), um

---

<sup>150</sup> Diese Budgetierung der sozialen Leistungen in den Kommunen ist innerhalb der Fachkreise der Sozialen Arbeit sehr umstritten. Vehement kritisiert Elsen dies, die darin das Werk des „Ökonomischen Imperialismus“ (2007:12) sieht, der die „Vereinnahmung aller Lebensbereiche durch den Markt“ (2007:12) zum Ziel hat und der fachtheoretische und ethische Argumente nicht mehr anerkennt, weil er auf „fehlerhaften Prämissen und einer falschen Kosten-Nutzen-Sicht beruht“ (:12). Dabei kritisiert sie auch ihre Kollegen, die auf das Stichwort „ökonomisch“ (:12) „in Sprachlosigkeit zu erstarren“ (:12) scheinen und sich nicht gegen diesen ökonomischen Imperialismus, der allein der Profitlogik folgt, wehren.

eine „>>Entwicklung von unten <<“ (:22) zu gewährleisten.<sup>151</sup> Diese Rolle des örtlichen Akteurs im Sozialraum kann jedoch nur eingenommen werden, wenn die Kirchengemeinden sich mit ihrer Rolle als lokaler Akteur im Gemeinwesen auseinandersetzen und diese im Folgenden auch mit vollem Bewusstsein wahrnehmen. Dies unterstreicht Bruckdorfer, indem er postuliert:

„Die Kirchengemeinden können im Rahmen einer gemeinwesenorientierten Strategie als zivilgesellschaftliche Akteure eine wichtige Stellung einnehmen. Voraussetzung ist allerdings, dass sie sich als zivilgesellschaftliche Akteure unter anderem im Rahmen einer bunten und vielfältigen Plattform von Menschen, Gruppen und Organisationen definieren“ (2007:9).

Um die Gemeinwesenarbeit als Teil einer Kirchenarbeit zu implementieren, gilt es zuerst einmal die Gemeinwesenarbeit innerhalb der wissenschaftlichen Disziplin der sozialen Arbeit zu erfassen und ihre christlichen Wurzeln zu betrachten. Danach folgt die Entwicklung von Leitstandards einer christlichen Gemeinwesenarbeit, die sich nicht an einem diakonischen Gemeindebild orientiert, sondern sich mit dem Sendungsauftrag Gottes - der *missio dei* (Kapitel 3) - ergänzt und sich mediativ im Sinne der im Kapitel 2.4 beschriebenen „Perspektiven einer Theologie der Mediation“ erweist. Zum Schluss werden mit diesen Leitstandards Perspektiven eines missionarischen Gemeindebilds entworfen, die sich ebenfalls sowohl mediativ als auch gemeinwesenorientiert zeigen und sich an der *missio dei* ausrichten.

#### 4.1 Gemeinwesenarbeit als Disziplin der sozialen Arbeit in Deutschland

Gemeinwesenarbeit als Disziplin der sozialen Arbeit soll zunächst zum einen in ihrer rechtlichen, methodischen und historischen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland betrachtet und zum anderen auf ihre christlichen Wurzeln hin untersucht werden. Die Eingrenzung der Beschreibung auf die deutsche Entwicklung geschieht aufgrund der Unterschiedlichkeit des Sozialsystems zwischen den angloamerikanischen Ländern und der Bundesrepublik Deutschland. Natürlich ist eine methodische Rezeption der

---

<sup>151</sup> Ebenso hebt Großmann in Bezug auf das „Bund Länder Programm: Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – Soziale Stadt“ (2000) die Kirche als wertvollen Partner der Stadtteilarbeit hervor (2002:9), deren diakonische Dienste er für notwendig erachtet, „um die soziale Stadtentwicklung voranzubringen“ (:9).

Gemeinwesenarbeit aus den angloamerikanischen Staaten nicht von der Hand zu weisen, jedoch sind die sozialhistorischen Voraussetzungen, die zwischen der Bundesrepublik Deutschland und den USA existieren, grundlegend verschieden. Währenddessen in den USA die Nachbarschaftshilfe eine fest verwurzelte Tradition ist, die Haushalte der amerikanischen Gemeinden in der Regelung ihrer öffentlichen Angelegenheiten relativ frei von staatlichen Vorgaben sind und „die Öffentlichkeit daran gewöhnt ist, für neue Projekte in die Tasche zu greifen“ (Müller 1997:108), verfügen die deutschen Gemeinden bei der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten hingegen über einen wesentlich geringeren Spielraum (:108). Müller stellt dazu einerseits fest, dass 90 Prozent aller kommunalen Gemeindeaufgaben in Deutschland Auftragsangelegenheiten sind, welche die Kommunen, im Rahmen der Gesetze, für den Staat zu erledigen haben,<sup>152</sup> und andererseits, dass die Haupteinnahmequelle der kommunalen Haushalte die Gewerbesteuer ist, welche an die ökonomische Situation der Bundesrepublik Deutschland gebunden ist (:108). Das heißt, dass in konjunkturkräftigen Zeiten der öffentliche Haushalt der Gemeinde wächst und Investitionen außerhalb der gesetzlichen Auftragsangelegenheiten möglich sind. Jedoch weist Müller folgerichtig auch darauf hin, dass in wirtschaftlichen Stagnations- oder Rezessionszeiten der Haushalt auch stagnieren und schrumpfen kann, und das hat zur Folge, dass die Investitionsfähigkeit der Kommunen zurückgeht (:108).<sup>153</sup> Wenn man in solchen schwierigen ökonomischen Zeiten die Investitionsfähigkeit der Kommunen erhalten möchte, ist dies nur mit der Verschuldung der öffentlichen Haushalte umsetzbar. Jedoch ist dabei immer zu bedenken, dass die Verschuldung der öffentlichen Haushalte später, in konjunkturstärkeren Zeiten, dann auch mit Zins wieder abgetragen werden muss, was zur Folge hat, dass der kommunale Haushaltsspielraum auch in wirtschaftlich prosperierenden Zeiten weiterhin eingeschränkt bleibt.

Der Rahmen, in dem die Gemeinwesenarbeit in Deutschland möglich ist, ist daher geprägt von dem Leitgedanken, dass soziale Hilfe bei Bedürftigkeit eine vom Gesetz auf die staatlichen Institutionen übertragene Pflicht und Wohlfahrtsaufgabe ist, die sich an der

---

<sup>152</sup> Ein weiteres Problem der Verteilung der kommunalen Ressourcen ist die Bindung an das Kinder- und Jugendhilfegesetz (KJHG), über das die Mittel verteilt werden. Dort taucht die Gemeinwesenarbeit als Handlungsfeld der sozialen Arbeit nicht auf. Zwar erwähnt § 1 KJHG, dass die Gestaltung von Umweltbedingungen ein Bestandteil Sozialer Arbeit sei und auch vom „Lebensumfeld“ ist die Rede, aber während andere Arbeitsfelder konkret benannt werden, wird nirgendwo Gemeinwesenarbeit als Arbeitsfeld erwähnt. Dieses Fehlen macht zusätzlich die Finanzierung gemeinwesenorientierter Projekte schwierig und so bleibt es dabei, dass alle Pflichtleistungen nach dem KJHG Einzelfalleistungen sind (Lüttringhaus 2004a:17).

<sup>153</sup> Haensch weist darauf hin, dass sich der kommunale Haushalt neben den strukturell beschränkten fiskalischen Handlungsressourcen auch mit einer stetig wachsenden Aufgabenlast konfrontiert sieht, welches als eine Scherenbewegung im Haushalt wahrgenommen wird (1997:32). Das heißt, die Ausgabenseite erhöht sich bei gleichzeitiger Stagnation bzw. Verminderung der Einnahmenseite.

Einzelfallhilfe orientiert. Weitere soziale Leistungen, die über die gesetzlich vorgeschriebenen Leistungen hinausgehen, sind unter dieser Prämisse Kann-Leistungen, die sich an den ökonomischen Bedingungen der Bundesrepublik orientieren. Die Folgen dieses sozialpolitischen Rahmens lassen sich wie folgt wiedergeben: Es findet einerseits eine Übertragung der sozialen Probleme auf den Staat statt. Negativ formuliert bedeutet dies folgendes: Diese Art der Sozialpolitik hat ein Entzug der mitmenschlichen Hilfeleistung und Verantwortung zur Folge, weil die Verantwortung zur sozialen Hilfeleistung einfach immer an den Staat und seine Institutionen abgegeben werden kann. Zu dieser wohlfahrtsstaatlichen Problemlage kommt andererseits noch die Frage nach den finanziellen Ressourcen hinzu, die sich von den wirtschaftlichen konjunkturellen Rahmenbedingungen abhängig weiß. Das besagt, dass in Zeiten ökonomischer Prosperität, Mittel für soziale Experimente und Gemeinwesenarbeitsprojekte vorhanden sind. Jedoch sind in wirtschaftlichen Regressionszeiten kaum finanzielle Ressourcen für Gemeinwesenprojekte vorhanden, wobei gerade diese in solchen ökonomisch und sozial angespannten Zeiten notwendig wären.

Die Geschichte der Gemeinwesenarbeit in Deutschland zeigt, dass diese, aufgrund der wohlfahrtsstaatlichen Ausrichtung des Landes und der fehlenden bürgerschaftlichen Selbsthilfekultur, keine einfachen Rahmenbedingungen gegenüber der anglo-amerikanischen Gemeinwesenarbeit hat und sie dadurch auch historisch ihren eigenen „schwierigeren“ Weg gegangen ist.<sup>154</sup>

Die weitere Aufgabe dieses Kapitels wird die christliche Rezeption der Gemeinwesenarbeit sein, wobei hier wiederum die Entwicklung in Deutschland maßgebend sein wird. Jedoch wird vorher auch ein Blick auf ihre Wurzeln geworfen, die mit der Arbeit des Pastorenehepaars Barnett in London begann, und später, in der Nachkriegszeit des zweiten Weltkriegs, in der demokratischen Entwicklung und Bürgerrechtsbewegung der Vereinigten Staaten sich weiterentwickelte.

---

<sup>154</sup> In diesem Zusammenhang kritisieren Mohrlök und andere „mangelnde Phantasie, Kreativität, Offenheit und Risikobereitschaft und nicht zuletzt auch ein gutes Maß an Pragmatismus für die Nutzung alternativer Finanzressourcen“ (1993:186), die in der deutschen Gemeinwesenarbeit im Gegensatz zur amerikanischen Gemeinwesenarbeit besteht.

#### 4.1.1 Gemeinwesenarbeit als Teil des KJHG

Gemeinwesenarbeit ist in der Bundesrepublik Deutschland eine kommunale Kann-Leistung, die nicht in Gesetzestexten explizit erwähnt wird. Deutlich wird dies besonders in den gesetzlichen Grundlagen zum Bund- Länder- Programm „Soziale Stadt“, die diese Form sozialer Arbeit nicht erwähnt (Bund-Länder-Programm „Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – Soziale Stadt“ 2000). Diese fehlende Handlungsweise wird ebenso im KJHG im SGB (Sozialgesetzbuch) XIII deutlich, welches dieses Arbeitsprinzip ebenfalls nicht nennt, aber auf dessen Grundlage heute die Finanzierung gemeinwesenorientierter Projekte stattfindet. Die Grundlage des KJHG ist das Recht auf Erziehung, Elternverantwortung und Jugendhilfe (§ 1), die dem jungen Menschen zugesprochen wird: „Jeder junge Mensch hat ein Recht auf Förderung seiner Entwicklung und auf Erziehung zu einer eigenverantwortlichen und gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit“ (§ 1,1). Die Jugendhilfe soll zur Verwirklichung dieses Rechts insbesondere „dazu beitragen, positive Lebensbedingungen für junge Menschen und ihre Familien, sowie eine kinder- und familienfreundliche Umwelt zu erhalten oder zu schaffen“ (§ 1,3 Abs. 4). In § 2 des KJHG werden diesbezüglich die Leistungen der Jugendhilfe definiert. In diesem Leistungskatalog werden folgende Angebote unterbreitet:

- A. §2 Abs. 2 Punkt 1 Jugendarbeit, Jugendsozialarbeit, erzieherischer Kinder- und Jugendschutz (§§ 11-14)
- B. §2 Abs. 2 Punkt 2 Angebote zur Förderung der Erziehung in der Familie (§§ 16-21)
- C. §2 Abs. 2 Punkt 3 Angebote der Förderung von Kindern in Tageseinrichtungen und in Tagespflege (§§ 22-25)
- D. §2 Abs. 2 Punkt 4 Hilfe zur Erziehung und ergänzende Leistungen (§§ 27-37, 39-40)
- E. §2 Abs. 2 Punkt 5 Hilfe für junge Volljährige und Nachbetreuung (§ 41)
- F. §2 Abs. 2 Punkt 6 andere Aufgaben der Jugendhilfe (§ 42-60)



Die Grundlage für gemeinwesenorientiertes Handeln wird in § 27 „Hilfe zur Erziehung“ gelegt. Absatz 1 regelt die Tatbestandsvoraussetzung zur Hilfe zur Erziehung. Rechtsanspruch hat dabei die personensorgeberechtigte Person (in der Regel die Eltern), die eine dem Wohl des Kindes entsprechende Erziehung nicht gewährleisten kann, bzw. eine Hilfe für die Entwicklung des Kindes/ Jugendlichen braucht. Absatz 2 beschreibt als Rechtsfolge die Hilfearten, die in den kommenden Paragraphen (§§ 28-35) erläutert werden: § 28 Erziehungsberatung; §29 Soziale Gruppenarbeit; § 30 Erziehungsbeistand/ Betreuungshelfer; §31 Sozialpädagogische Familienhilfe; § 32 Erziehung in einer Tagesgruppe; § 33 Vollzeitpflege; § 34 Heimerziehung, sonstige betreute Wohnform; §35 Intensive sozialpädagogische Einzelbetreuung. Neben diesen acht beschriebenen Hilfearten wird ausdrücklich in Absatz 3 als erweiterte Rechtsfolge dargelegt, dass Hilfe zur Erziehung auch weitere nicht genannte pädagogische und therapeutische Leistungen umfassen kann. Diese allgemeine Formulierung gibt der Kommune einen Freiraum, neben ihren gesetzlich vorgeschriebenen Hilfsmitteln, weitere Hilfen zur Erziehung in ihren Auftrag einfließen zu lassen, die bisher noch nicht genannt wurden. Beispielhaft wären da die Familienerholung, weitere Beratungsangebote, Betreuung und Erziehung in Tageseinrichtungen oder sozialpädagogisch orientierte Ausbildung und Beschäftigung von Jugendlichen zu nennen. Diese Hilfeangebote können sich in eine sozialpädagogische gemeinwesenorientierte Arbeit zusammenfassen lassen, die in ihrer Leistung über die Einzelfallhilfe an den betroffenen Kindern/ Jugendlichen und ihrem engeren sozialen Umfeld hinausgeht, in dem sie sich als Hilfeleistung an das Sozialraum/ Gemeinwesen der Hilfebedürftigen orientiert und dort auch ansetzt.

In § 3 SGB VIII Absatz 1 wird deutlich gemacht, dass Jugendhilfe gekennzeichnet ist „durch die Vielfalt von Trägern unterschiedlicher Werteorientierung und die Vielfalt von Leistungen, Methoden und Arbeitsformen“. In diesem Sinne kann sich die Kirchengemeinde - als lokaler Akteur eines Gemeinwesens - als Träger der freien Jugendhilfe einbringen (§ 3 Abs. 2), und von dort aus in Zusammenarbeit, vernetzt mit den Trägern der öffentlichen Jugendhilfe (§ 4), gemeinwesenorientiert handeln. Voraussetzung hierfür ist jedoch immer, dass die Kommune Interesse an einer gemeinwesenorientierten Jugendhilfe hat und bereit ist, für diese einen finanziellen Rahmen in ihrem kommunalen Haushalt einzurichten. Hier wird deutlich, dass neben guten Konzepten auch eine intensive Aufklärungs- und Überzeugungsarbeit von Seiten der Träger, insbesondere der freien Jugendhilfe, zu erbringen ist, um ein Budget für diese Art der sozialpädagogischen Arbeit zu bekommen.

#### 4.1.2 Methoden der Gemeinwesenarbeit

Die Gemeinwesenarbeit ist zunächst ein Sammelbegriff für eine Vielzahl von Ansätzen, die sich allesamt durch eine strukturverändernde transformative Zielsetzung im Gemeinwesen auszeichnen. Ursprünglich sind zwei unterschiedliche Ansätze der Gemeinwesenarbeit, die sich in den USA entwickelt haben, zu differenzieren: einerseits der regional orientierte Ansatz der „community organization“, der im Sozialraum eines urbanen Ballungszentrums die Verbesserung der sozio-kulturellen Struktur zum Ziel hat; andererseits ein Ansatz aus der Erwachsenenbildung, nämlich des „community development“, der vor dem Hintergrund der Besiedlung der ländlichen Räume des amerikanischen Mittelwestens entwickelt wurde (Galuske 2001:97; Müller 1998:105).<sup>155</sup>

In Bezug auf die Handlungsebenen von Gemeinwesenarbeit wird zwischen einer territorialen (gebietsbezogenen), einer funktionalen (institutionen-/ aufgabenbezogenen) und einer kategorialen (zielgruppenbezogenen) Gemeinwesenarbeit unterschieden.<sup>156</sup> Territoriale Gemeinwesenarbeit bezieht sich auf ein geographisch abgegrenztes Gebiet unterschiedlicher Größe wie z.B. Wohnblock, Siedlung oder Stadtteil (Boulet; Krauss; Oelschlägel 1980:293f). Sie zielt darauf ab, in diesem Gebiet eine politische Öffentlichkeit und Kommunikationsstrukturen herzustellen, sowie die Mitsprache- und Entscheidungsbefugnisse der Bewohner hinsichtlich des Gemeinwesens zu erweitern. Mittel dazu können Stadtteilzeitung, Stadtteil- bzw- Straßenfeste oder Gremien, wie Bürgerforen, Stadtteilkonferenzen oder Bürgerinitiativen sein. Funktionale Gemeinwesenarbeit beschäftigt sich mit der Verbesserung der Bereiche wie Verkehr, Wohnen, Freizeit oder Bildung. Kategoriale Gemeinwesenarbeit arbeitet mit unterschiedlichen Zielgruppen aus der Bevölkerung, wie beispielsweise mit Jugendlichen, Migranten, Alten, Obdachlosen oder Frauen und versucht sie miteinander in Kontakt zu bringen, um über eine Gruppenarbeit oder Bewusstwerdungs-, Lern- und Solidarisierungsprozesse anzustoßen (Boulet; Krauss; Oelschlägel 1980:295-298). Diese Differenzierung ist jedoch lediglich akademisch zulässig, da in der Regel in der Praxis alle drei Handlungsebenen integrativ zusammenwirken (Noack 1999b:11).

---

<sup>155</sup> Ob die Unterscheidung zwischen „community organization“ und „community development“ so getroffen werden kann, ist jedoch umstritten, da beide Begriffe oftmals als Synonyme verstanden werden (Mohrlok u.a. 1993: 38f). Weitere historische Gründe für die amerikanische Entwicklung von Gemeinwesenarbeit beschreibt Müller (1998:105-108).

<sup>156</sup> Diese Unterscheidungen sind bei Boer & Ütermann (1970:169), Boulet; Kraus & Oelschlägel (1980:309) und Ross (1971:59) anzutreffen

Auf der Basis erkannter sozialer Problemlagen in einem Wohn- und Lebensquartier zielt die Gemeinwesenarbeit wesentlich auf die Aktivierung der Menschen in ihrem Gemeinwesen, die als potentielle lokale Akteure dazu gewonnen und befähigt werden, ihre Probleme im Sozialraum selbst in die Hand zu nehmen, und diese durch ihre zu entdeckenden bzw. zu entwickelnden Kompetenzen und Ressourcen in den Griff zu bekommen. Vor diesem Hintergrund entwickelten sich sehr unterschiedliche Konzepte der Gemeinwesenarbeit, die im Folgenden beschrieben werden. Die Beschreibung erfährt jedoch eine Eingrenzung: es werden die Methoden rezensiert, die in der deutschen Wissenschaft der sozialen Arbeit am meisten Einfluss ausgeübt haben und gegenwärtig auch rezipiert werden.<sup>157</sup>

#### 4.1.2.1 Die radikaldemokratische Gemeinwesenarbeit

Die radikaldemokratische Methode der Gemeinwesenarbeit ist als Vorläufer der im Folgenden noch zu beschreibenden aggressiven Gemeinwesenarbeit zu betrachten (Szynka 2005:11). Diese Methode geht von der Annahme aus, dass jede politische Ortsgemeinde eine Macht-Struktur besitzt, in der sich die Mächtigen gegen Veränderungen und Verbesserung der Situation derer, die machtlos sind, widersetzen, um sich selbst nicht zu entmachten. Daher hält es die radikaldemokratische Gemeinwesenarbeit für notwendig, dass eine Gegenmacht zu der etablierten Machtstruktur gebildet werden muss (Müller 1997:116). Diese Art und Weise Gemeinwesenarbeit zu betreiben wurde in den USA „community organization“ oder „community development“ genannt (Szynka 2005:10). In diesem Sinne definieren Brager und Specht Gemeinwesenarbeit folgendermaßen:

„Gemeinwesenarbeit ist eine Interventionsmethode, um Individuen, Gruppen und Organisationen in einer geplanten Aktion zur Beeinflussung sozialer Probleme zu engagieren“ (Brager & Specht 1973:27) [Übersetzt durch den Autor].

Die Art und Weise der Intervention beschreibt Alinsky als disruptiv. Das heißt, dass die Bürgerbewegung mit Aktionen den politischen Gegner zu unüberlegten Gegenreaktionen provozieren will, die ihn in den Augen der Öffentlichkeit ins Unrecht setzen (Müller 1997:116). Das Ziel beim Organisieren einer gemeinwesenorientierten Bürgerbewegung war

---

<sup>157</sup> Die Entwicklung der anglo-amerikanischen Methoden der Gemeinwesenarbeit ist bei Popples (1995:31-104) zu finden.

für Alinsky, im Sinn des radikaldemokratischen Ansatzes, zuerst einmal die „community desorganization“ (1971:116):

„The building of a People’s Organization is the creation of a set of realignments, new definitions of values and objectives, the breaking down of prejudices and barriers. All change means disorganization of the old and organization of the new“ (:186).

Nach der Desorganisation folgt die Neudefinition einer Community und ihrer Machtverhältnisse. Diese ist für alle beteiligten Bürger und Institutionen im Gemeinwesen Teil eines gemeinsamen Lernprozesses. Diese Phase der Neubestimmung ist natürlich durchsetzt mit vielen Verunsicherungen und Destabilisierungen, aber gerade hierin liegt für Alinsky die Chance einer Veränderung (1971:186). Der Vollzug des von der „radikaldemokratischen Gemeinwesenarbeit“ verfolgten Konflikts mit dem etablierten Machtsystem sollte sich nach dem Prozess der Desorganisation idealer Weise in folgendem Kreislauf vollziehen „conflict – recognition – negotiation – compromise“ (Szynka 2005:236).

Die Kritik an dieser Methode hat sich weitgehend an den kreativen disruptiven Taktiken der Bürgerbewegung orientiert (:265), Szynka geht jedoch weiter und kritisiert den Protagonisten Saul Alinsky, indem er ihm Geschichtsvergessenheit vorwirft. Die Gefahr dieses radikaldemokratischen Ansatzes liegt im Missbrauch der Community durch Agitatoren, die ein Forum für ihr Anliegen bekommen. Somit steht dieser Ansatz für Szynka im Verdacht, dass das Gemeinwesen trotz einer demokratischen Grundhaltung, wie sie auch in der Weimarer Republik in Deutschland vorhanden war, diese verlassen und menschenverachtende Wege gehen kann (:265-267).

#### 4.1.2.2 Die wohlfahrtsstaatliche Gemeinwesenarbeit

Bei der „wohlfahrtsstaatlichen Gemeinwesenarbeit“ geht es „nicht primär um die Selbstorganisation der Betroffenen“ (Noack 1999b:18), die durch Selbsthilfe die Verhältnisse im Wohnbereich verändern. Es geht vielmehr „um eine Verbesserung des Dienstleistungsangebots der im Wohnviertel tätigen Institutionen und Behörden“ (:18), die im Rahmen einer professionellen Gemeinwesenarbeit über Einzelfallhilfe und den Aufbau von Gruppen in einem depravierten Quartier wohlfahrtsstaatliche Hilfe leisten wollen (:18) (vgl. Hinte & Karas 1989:13). Das heißt, dieser Methode fehlt das bereits oben genannte

wesentliche Merkmal der Gemeinwesenarbeit, nämlich die Selbstaktivierung der betroffenen Bürger und besteht eher aus einer in sich geschlossenen Netzwerkarbeit der kommunal-institutionellen Träger des sozialen Hilfesystems. Die Kritik, auf diese Art und Weise Gemeinwesenarbeit zu betreiben hat schon Seippel (1974:116) geübt. Er hat deutlich gemacht, dass der Bürger in einer „wohlfahrtsstaatlichen Gemeinwesenarbeit“ keine „Beteiligungsrechte im Entscheidungsprozeß zwischen konkurrierenden Interessen“ (1974:116) hat. Das heißt, dass politische Partizipation als menschliches Bedürfnis der Bedienten und als gesellschaftliches Problem in diesem Konzept ausfallen.<sup>158</sup> Stattdessen folgt die „wohlfahrtsstaatliche Gemeinwesenarbeit“ allein den eigenen institutionellen Interessen, die sich auf der einen Seite um das reibungslose Funktionieren aller Dienstleistungen zu sorgen haben (:116), und zum anderen, im fortwährenden gesellschaftlichen Wandel unter optimaler Ausnutzung der beschränkten Mittel, die ständige gegenseitige Anpassung von Menschen und Dienstleistungen (:116) zu gewährleisten haben.<sup>159</sup> Hinte und Karras stellen in diesem Zusammenhang fest, dass die „wohlfahrtsstaatliche Gemeinwesenarbeit“ sich in ihrer Substanz nur als „verlängerte Form fürsorglicher Einzelfallhilfe“ (Hinte & Karras 1989:14) entpuppt hat.

#### 4.1.2.3 Die integrative Gemeinwesenarbeit

Mit der „integrativen Gemeinwesenarbeit“ nach Ross (1971) oder wie Bahr sie kritisch nennt: die „sozialtechnisch harmonisierende Gemeinwesenarbeit“ (Bahr 1977:19), hat der Gemeinwesenarbeiter die Funktion eines Katalysators übernommen, der die „sozialen Problemlagen und deren Befriedigung im Rahmen gesetzlicher Möglichkeiten“ (Galuske 2001:102) lösen soll. So definiert Ross die integrative Gemeinwesenarbeit folgendermaßen:

„Der Begriff Gemeinwesenarbeit bezeichnet einen Prozess, in dessen Verlauf ein Gemeinwesen seine Bedürfnisse und Ziele feststellt, sie ordnet oder in eine Reihenfolge bringt, Vertrauen und den Willen entwickelt, etwas dafür zu tun, innere und äußere Quellen mobilisiert, um die Bedürfnisse zu befriedigen, dass es also in

---

<sup>158</sup> Die „Bedienten“ sind für Seipel die Bürger, welche von den dienstleistenden Institutionen Dienstleistungen beanspruchen (Seipel 1974: 115).

<sup>159</sup> Galuske kritisiert im gleichen Sinn die Ausblendung der partizipativen Elemente der „wohlfahrtsstaatlichen Gemeinwesenarbeit“ und er stellt fest, dass unter diesen Bedingungen der Gemeinwesenarbeiter in die Rolle eines „Dienstleistungsmanagers“ schlüpft, „der die technische Abstimmung von Angebot und Nachfrage zu optimieren beabsichtigt“ (Galuske 2001:101f).

dieser Richtung aktiv wird und dadurch die Haltung von Kooperation und Zusammenarbeit und ihr tätiges Praktizieren fördert“ (Ross 1971:58).

Ross versteht in diesem Zusammenhang Integration als Hauptcharakteristikum der Gemeinwesenarbeit. Es handelt sich dabei um einen Prozess, in dessen Verlauf kooperative Haltung und Einübung in der Zusammenarbeit zu folgenden Ergebnissen führen:

„1. vermehrte Identifizierung mit dem Gemeinwesen, 2. erhöhtes Interesse und Teilhabe an den gemeinschaftlichen Angelegenheiten, 3. gemeinsame Wertvorstellungen und Möglichkeiten, sie zu verwirklichen“ (1971:66).

Ross führt weiter aus, dass dieser integrative Prozess der Gemeinwesenarbeit eine emotionale Bindung an das Gemeinwesen schafft und soziale Verhaltensweisen positiv verstärkt:

„Im Gemeinwesen vollzieht sich also ein Prozeß, durch den Gefühle der Zugehörigkeit zu einer größeren Gemeinschaft und Loyalität ihr gegenüber, wie auch das Gefühl der Verantwortung für Zustand und Status dieses Gemeinwesens, wachsen. Es entwickeln sich Einstellungen, die es ermöglichen, besser mit Menschen zusammenzuwirken, die anders sind, als man selbst ist“ (Ross 1971:66).

Dabei betont Ross in seinem integrativen Gemeinwesenarbeitskonzept den höheren Wert des Gemeinwohls gegenüber den Bedürfnissen des Einzelnen, dem sich alle Menschen und Gruppen in einem Gemeinwesen unterzuordnen haben. In Bezug auf Spannungen und Konflikte mit Minoritäten, deren Bedürfnisse nicht mit dem Gemeinwohl korrelieren, meint er:

„Gemeinwesenarbeit ist keine Minderheitenbewegung und kann nicht von den Bedürfnissen und Beanstandungen ausgehen, die nur einer kleinen Gruppe im Gemeinwesen wichtig sind“ (Ross 1971:143).

Das bedeutet, dass sich Minderheiten mit ihren Bedürfnissen dem Gemeinwohl zu beugen haben, wenn sie im Widerspruch mit den Bedürfnissen der Mehrheit oder auch der Machtmehrheit stehen.

Die Interventionsstrategien, um die Bedürfnisse eines Gemeinwesens zum Ausdruck zu bringen, sind nach Ross kooperative Taktiken, wie vernünftige Gespräche und sachliche Kompromisse (:81f). Andere konfrontative Praktiken, wie Protest- und Kampfmaßnahmen

lehnt er ab, weil diese seiner Meinung nach den Weg einer von der Mehrheit getragenen Problemlösung versperren (:180-208).

Die von Bahr gewählte Ausdrucksweise der „sozialtechnisch harmonisierenden Gemeinwesenarbeit“ für diese Methode deutet schon seine Kritik an. Er wirft Ross schlichte „Systemgläubigkeit“ vor (1974:19), weil Ross sich auf die bestehenden Machtverhältnisse zwischen Staat und Bürger verlässt und sie für erhaltenswert erachtet. Gerade im Hinblick auf den Schutz und die Bedeutung von Minderheiten, die Ross wie oben beschrieben für wenig beachtenswert hält, fragt Bahr auch zu recht:

„Die Unterordnung unter ein so entpolitisiertes Gemeinwohl bedeutet für einzelne Gruppen Benachteiligter gerade die Unterdrückung ihrer Bedürfnisse und Rechtsansprüche“ (Bahr 1974:19).

Auch wenn in der neueren Gemeinwesenliteratur Noack die Ross'sche Idee der gemeinsamen Wertevorstellung in einem Gemeinwesen unterstützt und sich damit für den Ansatz der integrativen Gemeinwesenarbeit ausspricht (1999b:19), ist fraglich, ob nicht die von Noack genannten zentralen Werte eines Gemeinwesens, „Freundschaft und Versöhnung, Wert und Würde des Menschen, sein Personsein und Geistsein, Lebensschutz und Liebe zum Leben“ (1999b:19), mit der von Ross geforderten Übergehung der Bedürfnisse der Minderheiten korrelieren.

#### 4.1.2.4 Die aggressive Gemeinwesenarbeit

In den 80er Jahren entwickelte sich, als Kritik an der wohlfahrtsstaatlichen und der integrativen Gemeinwesenarbeit, ein aggressives Konzept, das auf eine Veränderung der Kräfteverhältnisse und Machtstrukturen innerhalb eines Wohngebietes abzielte. Als Gegenmacht versuchten professionelle Gemeinwesenarbeiter die „Umverteilung von Herrschaft zugunsten bisher benachteiligter Bevölkerungsschichten“ (Galuske 2001:102) zu organisieren. Dabei ist für die aggressiven Gemeinwesenarbeiter ihre Fundamentalkritik an der kapitalistischen Gesellschaftsordnung grundlegend. Indem sich die benachteiligten sozialen Gruppen eines Einzugsgebietes in einer Bewegung „von unten“ zusammenschließen und organisieren, soll damit als Ziel der aggressiven Gemeinwesenarbeit an dem herrschenden System Kritik geübt werden. Dabei sollen die sozialen Bedingungen der sozial

benachteiligten Bürger offensichtlich gemacht werden. Dies geschieht parallel zu dem radikaldemokratischen Ansatz der Gemeinwesenarbeit durch disruptive Aktionsformen und Taktiken der betroffenen Personen.

„Die Skala der Interventionsformen aggressiver GWA aufgrund möglicher unterschiedlicher Konfliktschärfer reicht weit: sie erfaßt Zusammenarbeit, Schlichtung, sanften Druck ebenso wie harte Konfrontationen, begrenzte Regelverletzungen, zivilen Ungehorsam und gewaltsame Aktionen als kalkulierte strategische Schritte (wenn diese Gewalttaten nicht das Anliegen der benachteiligten Handlungsgruppe ins Unrecht setzen)“ (Seippel 1974:119).

Die auf diese Art und Weise geschaffene öffentliche Aufmerksamkeit der sozialen Schieflage soll letztendlich dazu führen, die bisherigen Machtstrukturen im Gemeinwesen aufzubrechen. Die Wirkung dieser Zerschlagung ist, dass soziale Missstände, die bei den Machtpotentaten bislang auf Interessenlosigkeit gestoßen sind, ins Zentrum kommunalpolitischen Denkens und Handelns gerückt werden.

Die Kritik an diesem aggressiven Ansatz lautet zum einen, dass die Selbstorganisation der sozial benachteiligten Bürger und Minderheiten, die sich strategisch geschickt für ihre Interessen einsetzen sollen, überschätzt wird, und dass zum anderen durch das aggressive Handeln die Gemeinwesenarbeit allgemein bei den Institutionen und Behörden in Verruf gekommen ist (Noack 1999b:20).

#### 4.1.2.5 Die katalytisch-aktivierende Gemeinwesenarbeit

Den klaren Defiziten der hier bislang dargestellten methodischen Ansätze der Gemeinwesenarbeit versucht die katalytisch-aktivierende Gemeinwesenarbeit beizukommen. Sie stützt sich zunächst auf die in den wohlfahrtstaatlichen Ansätzen fehlenden, in den integrativen Konzepten euphemistisch über- und in den aggressiven Modellen pessimistisch unterschätzten partizipativen Möglichkeiten der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben und auf die damit verbundenen Machtfragen. So sprechen sich Karas und Hinte, die Wegbereiter dieses Ansatzes, für folgende Definition der Gemeinwesenarbeit sich aus:

„Gemeinwesenarbeit ist eine Methode, die einen Komplex von Initiativen auslöst, durch die die Bevölkerung einer räumlichen Einheit gemeinsame Probleme erkennt,



alte Ohnmachtserfahrungen überwindet und eigene Kräfte entwickelt, um sich zu solidarisieren und Betroffenheit konstruktiv anzugehen. Menschen lernen dabei, persönliche Defizite zu bearbeiten und individuelle Stabilität zu entwickeln und arbeiten gleichzeitig an der Beseitigung akuter Notstände (kurzfristig) und an der Beseitigung von Ursachen von Benachteiligung und Unterdrückung“ (Hinte & Karras 1978:30f).

Im Mittelpunkt dieses Konzepts steht also der Gedanke der Gruppenselbsthilfe. Dabei sollen alle Menschen, die unter ähnlichen Problemen leiden, „sich zu einer Gruppe zusammenschließen, in der sie sich gegenseitig unterstützen und die Ursachen ihrer Schwierigkeiten angehen“ (Hinte & Karas 1989:24) können. Das Entstehen möglichst vieler solcher Initiativgruppen soll durch feste Anlaufstellen im Gemeinwesen unterstützt werden, welche dann sukzessiv zum Aufbau eines Netzwerkes führen sollen. Die Wirkung dieser Arbeit beschränkt sich nach Hinte und Karas nicht allein auf die Lösung aktueller sozialer Probleme im Quartier. Sie sind ein Katalysator, weil die positive Lernerfahrung mit selbstbestimmtem Handeln im unmittelbaren Alltagsbereich „die Voraussetzung für die Bereitschaft zu weitergehendem Engagement auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen“ (:25) schafft. Katalysator ist auch der Gemeinwesenarbeiter, der im Prozess der katalytisch-aktivierenden Gemeinwesenarbeit den Bürgern Anregungen geben „und bei Bedarf Unterstützung leisten“ (:23) soll.

Die Frage, die sich an diesem Punkt an die katalytisch-aktivierende Gemeinwesenarbeit stellt, ist, ob ihre gedankliche positive Voraussetzung ausreicht, dass der Einzelne von sich aus die Kraft hat, sich zunächst für die eigenen Belange einzusetzen, sich dann mit Gleichgesinnten in einer Gruppe zusammenzuschließen, um daraus Perspektiven für eine gesellschaftliche Transformation zu gewinnen. In diesem Sinne ist der Gemeinwesenarbeiter in dem Transformationsprozess nur als ein Katalysator zu verstehen, der die Reaktionsgeschwindigkeit der Bürger erhöht. Für viele Bürger ist diese Voraussetzung uneingeschränkt nachzuvollziehen. Jedoch bleibt offen, ob diese Kraftanstrengung auch denjenigen Bürgern in der Gesellschaft gelingen kann, die an Deprivation und Stigmatisierungen leiden und daher sozial angeschlagen sind. Außerdem stellt sich die Frage, ob die ausschließliche Tätigkeit eines Gemeinwesenarbeiters als Katalysator für eine Transformationsleistung ausreichend ist.<sup>160</sup> Das ist an dieser Stelle zu bezweifeln.

---

<sup>160</sup> Oelschlägel kritisiert die katalytisch-aktivierenden Methode als eine, „die sich immer raushält“, da sie sich jederzeit aus Prozessen heraushalten kann, wenn sie der Meinung ist, dass hier keine Katalyse notwendig ist (Oelschlägel & Hinte 2001:24).

#### 4.1.2.6 Die integrative lebensweltliche Gemeinwesenarbeit als Netzwerk

Diese Methode nach Noack ist in seinem Buch „Gemeinwesenarbeit: Ein Lehr- und Arbeitsbuch“ (1999b) beschrieben. Er verbindet dabei die Methode der integrativen Gemeinwesenarbeit mit einem lebensweltlichen Ansatz und dem Gedanken der Schaffung von Netzwerken, wie es in der katalytisch-aktivierenden Gemeinwesenarbeit bereits beschrieben wurde. Das Ziel ist es „möglichst viele und pluriforme Gruppen zu bilden, um mehrfache und verschiedenartige Zugänge zum Gemeinwesen zu finden“ (Noack 1999b:21). Die Wirkung dieser Art, Gemeinwesenarbeit zu betreiben, wünscht sich Noack folgendermaßen:

„Es entsteht ein Netzwerk verschiedenartigster Gruppen unterschiedlicher Größe, daß sich mit den anderen Einrichtungen verbindet und mit den Institutionen und Behörden verknüpft“ (Noack 1999b:21).

Orientiert an dem Konzept der lebensweltlichen Arbeit, die den Menschen in einem Netzwerk von Beziehungen und Interaktion wahrnimmt, sollen die pathologisierten Bürger über die soziale Intervention in ihren Primärgruppen (Familie, Freunde, Nachbarschaft) erreicht werden und in „aufnehmende, helfende und heilende Gruppen“ (:21) integriert werden. Der Gemeinwesenarbeiter hat in diesem Sinne die Aufgabe das Gemeinwesen zu analysieren, zu verbessern und zu humanisieren (:21). Diese Arbeit ist für Noack eingebunden in die „neue Konzeption der privaten Solidaritätsnetze“ (1996:72):

„Bei den privaten Solidaritätsnetzen hingegen werden vielfältige Angebote und Bedürfnisse in einem Dienst-Pool gesammelt, und zwar alles, was auch immer jemand anbieten kann und wonach jemand nachfragt. Auf diese Weise ergeben sich pluriforme Hilfeangebote und –leistungen“ (:72).

Diese Beschreibung ähnelt sehr dem Konzept der Tauschringe, welches in vielen deutschen Städten existiert, und es stellt sich daher die Frage, was das Neue an dieser Konzeption ist. Die Kritik daran entspricht nach Ansicht des Autors den gleichen Punkten wie denen, in der oben beschriebenen integrativen Gemeinwesenarbeit, die aufgrund ihrer harmonisierenden Erscheinungsform (Schaffung von vielen Angeboten) den immerwährenden gesellschaftlichen Konflikt mit dem Entwurf eines Netzwerkes und einer harmonisierenden Wertewelt zu deckeln versucht. Auf die Frage, wie Konflikte ausgetragen werden können, zeigt sich Noack daher wenig kreativ und ihm scheint der Ruf einer ordentlichen Gemeinwesenarbeit wichtiger zu sein, als durch disruptive Taktiken auch

Provokationen und Konflikte hervorrufen zu wollen (Noack 1999b: 20). Zudem kommt noch hinzu, dass die Implementierung der Lebensweltorientierung in die Gemeinwesenarbeit schon vor ihm von Hinte und Oelschlägel vollzogen wurde (Hinte 1991:59-65; 1993:7-26; 1997:41-44; Oelschlägel 1988:228-233). Auch die Gemeinwesenarbeit als Netzwerkarbeit ist durch Bullinger und Nowak beschrieben worden (1998:157-170). Noacks Ansatz ist daher eher als ein Konglomerat vieler Gemeinwesenarbeitsmethoden zu verstehen, anstatt dass sich wirklich ein neuer Ansatz darin verbirgt. Weiterhin ist auffällig, dass er Erkenntnisse über soziale Prozesse im Wohnquartier in seinem Werk weithin ausgeblendet hat und die Frage nach einer wissenschaftlichen Evaluation der Intervention der Gemeinwesenarbeit überhaupt nicht gestellt hat. Stattdessen vermittelt Noack mit seiner Zielformulierung der Gemeinwesenarbeit, die er mit Friedensstiftung, Versöhnung (1999b:59-140) und der Stiftung von Freundschaft (:145-161) wiedergibt, den Eindruck, dass sie eine christlich-heilsgeschichtliche Bedeutung hat. Jedoch sei an dieser Stelle angeführt, dass im Kontext der schon immerwährenden Segregation der Armut in städtischen Problemquartieren diese Art der Hoffnung, die an die Gemeinwesenarbeit gerichtet wird, trotz der gegenwärtigen Renaissance etwas übertrieben scheint.

#### 4.1.2.7 Die Gemeinwesenarbeit in der Gegenwart: Von der Methode zum Arbeitsprinzip

Die Gemeinwesenarbeit ist gegenwärtig Trägerin eines umfassenden Perspektivwechsels in der Sozialen Arbeit geworden, der sich nach Maier dreifach beschreiben lässt: Zum Ersten „Von der Veränderung des Verhaltens zur Veränderung der Verhältnisse“, zum Zweiten „Von der Defizitorientierung zur Ressourcenorientierung“ und zum Dritten „Von der Zielgruppenorientierung zur Vernetzung“ (Maier 1995:13ff).<sup>161</sup> Dieser Perspektivwechsel geht einher mit der Transformation der Gemeinwesenarbeit von der Methodendiskussion zu einem Arbeitsprinzip.

Zu einer Charakterisierung von Gemeinwesenarbeit gehört ihre doppelte Bestimmung als a) konkretes Handlungsfeld sozialer Arbeit, vertreten durch zahlreiche stadtteilbezogene

---

<sup>161</sup> Das unterstreichen Grimm, Hinte und Litges, indem sie aussagen: „ein bis heute wirkendes Verdienst der Gemeinwesenarbeit besteht darin, den Blick für sozialräumliche und lebensweltliche Dimensionen sozialer Benachteiligung geschärft und entsprechende methodische Konsequenzen daraus gezogen zu haben“ (Grimm; Hinte & Litges 2004:23).

Praxisprojekte, und b) als Arbeitsprinzip, das generelle, auf andere Felder übertragbare Leitvorstellungen professionellen Handelns umfasst (Oelschlägel 2001a:654; 2002:382). Die Auffassung von Gemeinwesenarbeit als einem Arbeitsprinzip löste ihre Einordnung als dritte Methode der Sozialen Arbeit, neben Einzelfallhilfe und Gruppenarbeit, in den 1980er Jahren allmählich ab (Lüttringhaus 2001b:53). Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip wird von Oelschlägel wie folgt betrachtet:

„...[Es handelt sich dabei] um eine zu entwickelnde, zu entfaltende Grundorientierung, Haltung, Sichtweise professionellen Handelns, eine grundsätzliche Herangehensweise an soziale Probleme, wo auch immer im Bereich sozialer Berufsarbeit im weitesten Sinne“ (Oelschlägel 2001:65).

Dabei steht für Oelschlägel das Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit erstens für das Erkennen, Erklären und Bearbeiten der sozialen Probleme in ihrer historischen und gesellschaftlichen Dimension, zweitens für ein integriertes, fachübergreifendes Handeln und Forschen zu den sozialen Problemlagen und drittens für einen Bezug sozialen Handelns auf eine sozialräumliche Einheit sowie für die bürgerliche Aktivierung der Menschen im Gemeinwesen (Oelschlägel: 2001:65f).

Diese Betrachtungsweise des methodenintegrierten Arbeitsprinzips der Gemeinwesenarbeit hat nach Oelschlägel und Hinte auf zahlreichen Feldern der sozialen Arbeit Fuß gefasst (Oelschlägel & Hinte 2001:17-36, vgl. Lüttringhaus 2004a:16),<sup>162</sup> jedoch macht Lüttringhaus deutlich, dass der Verweis auf ihre Herkunft oft nachlässig betrieben wird (2004a:17f).<sup>163</sup>

Klassischerweise findet Gemeinwesenarbeit in Deutschland in randstädtischen Großwohnsiedlungen, wie Hochhaussiedlungen der 1960er und 1970er Jahre und innerstädtischen und/oder industrienahen Altbauquartieren, den „sozialen Brennpunkten“, wie sie früher genannt wurden, statt. Heute wird eher von „benachteiligten Wohngebieten“ oder etwas euphemistisch „Stadtteilen mit besonderem Erneuerungs- oder

---

<sup>162</sup> Auf den Einwurf von Lüttringhaus, dass die Gemeinwesenarbeit sich überflüssig gemacht hat, weil die Saat der Ideen plötzlich überall aufgeht und die Sprösslinge wunderbar gedeihen (Oelschlägel & Hinte 2001:34), meint Hinte, der Protagonist des Arbeitsprinzips der Gemeinwesenarbeit, satirisch und erleichtert: „Wir haben uns überflüssig gemacht“ (:35) und „Wir vergessen den Begriff Gemeinwesenarbeit. Hiermit erklären wir, dass er bitte nicht mehr gebraucht werden soll, und wir freuen uns, dass alles, was wir gesagt haben, mittlerweile überdurchschnittlich gut gedeiht“ (:35).

<sup>163</sup> Beispielhaft hierfür ist das „Bund-Länder-Programm: Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – Soziale Stadt“ (2000) zu nennen, das in seiner Ziel- und Methodenbeschreibung die Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip nicht nennt (Löhr 2002:60f), aber sie trotzdem treffend beschreibt.

Entwicklungsbedarf“ gesprochen. Seltener, aber durchaus auch, wird Gemeinwesenarbeit in ländlichen Armutsregionen durchgeführt (Rüschendorf 1994). Gemeinsam ist diesen Gebieten in der Regel, dass sie infrastrukturell unterversorgt sind, dass ein hoher Anteil der Bevölkerung von staatlichen Transferleistungen lebt, die Wohnungen beengt sind, die Bausubstanz schlecht ist und hohe Umweltbelastungen z.B. durch Verkehr und industrielle Emissionen existieren (Ifs Institut für Stadtforschung und Strukturpolitik 1994:21ff; 61ff). Somit definiert Strövesand das Ziel von Gemeinwesenarbeit als

„[...] die Verbesserung der Lebensqualität in benachteiligten Wohngebieten unter Beteiligung der Bewohner. Die bezieht sich sowohl auf die Verbesserung der materiellen Situation und der infrastrukturellen Bedingungen als auch auf die Verbesserung immaterieller Faktoren des Zusammenlebens“ (2006:131).

Lüttringhaus versteht unter der Verbesserung der immateriellen Faktoren die Unterstützung der „Entwicklung des sozialen und kulturellen Lebens“ (2001:265), wozu „soziales Klima, räumliche Identität, bürgerschaftliches Engagement, kulturelles Milieu, Alltagskontakte, Nachbarschaft, Partizipation, Selbst-, Sozial- und Systemvertrauen, Demokratieverständnis, Bildung, Machtbewusstsein, Akzeptanz anderer Lebensentwürfe usw.“ zählen (:265). Unter der Verbesserung der materiellen und infrastrukturellen Bedingungen zielt dabei die Gemeinwesenarbeit nach Lüttringhaus auf den Ausbau ökonomischer und baulicher Strukturen, wie „adäquater Wohnraum, Arbeitsplätze, Verkehrsberuhigung, Spielplätze, Räume, günstiges Essen, Trödel, Second Hand-Kleidung (usw)“ ab (Lüttringhaus 2001b:265).

Das oben von Stövesand genannte Ziel der Gemeinwesenarbeit korreliert mit den von Lüttringhaus so genannten „Leitstandards der Gemeinwesenarbeit“ (2001b:263-267) bzw. mit den „fachlichen Qualitätsmerkmalen“ der Gemeinwesenarbeit von Klöck (2000:28-36; 2004: 28-36). Beide sind, als gegenwärtige Beschreibung der Gemeinwesenarbeit, als Arbeitsprinzip konsensfähig und werden im Folgenden zusammenfassend charakterisiert.

Das professionelle Handeln der Gemeinwesenarbeit bezieht sich auf eine territoriale Einheit und die Zusammenhänge zwischen individuellen Problemlagen, Umweltfaktoren, Infrastruktur, sozialen Netzwerken und den Entwicklungspotentialen eines Gemeinwesens. Gemeinwesenarbeit versucht die strukturellen Komponenten individueller Probleme aufzuzeigen. Sie ist dabei nicht allein ein Arbeitsfeld der Sozialarbeit, sondern interdisziplinär, und integriert beispielsweise Theorien aus dem Bereich der Stadtsoziologie,

der Psychologie, der Geschichtswissenschaft und der Ökonomie, um die sozialen Probleme einer sozial-räumlichen Einheit in ihrer historischen, gesellschaftlichen und raum-zeitlichen Dimension analysieren und bearbeiten zu können. Auch methodisch arbeitet sie integrativ, indem sie die klassischen Methoden sozialer Arbeit wie Einzel- und Gruppenarbeit mit Formen politischen Handelns, soziokulturellen Ansätzen, Entwicklung lokaler, ökonomischer Strukturen und Sozialforschung verbindet. Gemeinwesenarbeit trennt die Lebensverhältnisse der Menschen und die damit verbundenen Problemlagen und Interventionen nicht in Einzelbereiche auf, sondern vertritt eine ganzheitliche Betrachtungs- und Vorgehensweise. Die Orientierung an der Lebenswelt der Bürger und damit an ihren Themen ist für die Gemeinwesenarbeit zentral (Grunwald & Thiersch 2001:1136). Konkret bedeutet dies für die professionellen Akteure der Gemeinwesenarbeit, dass sie ihre Vorgehensweisen, Interventionen und Pläne gemeinsam mit den im Gemeinwesen lebenden Bürgern zu konzipieren haben. Ein Kernelement der Gemeinwesenarbeit ist die Aktivierung der Menschen und die Förderung der Selbstorganisation und der Selbsthilfe im Sinne eines *empowerments*, das sowohl Bildungsprozesse als auch kollektive Durchsetzungsstrategien umfasst.<sup>164</sup> Die Schaffung von Beziehungen zwischen verschiedenen lokalen Akteuren und die Förderung und Nutzung der Potenziale sozialer Netzwerke ist in der Gemeinwesenarbeit essentiell. Insbesondere die Initiierung und Unterstützung nachbarschaftlicher Kontakte, die Schaffung von Kooperationen auf der Ebene der lokalen sozialen Fachbasis und der Kontaktaufbau zwischen Bevölkerung und lokalen Entscheidungsträgern auf der Ebene von Politik und Verwaltung gehören zu den grundlegenden Arbeitsweisen.<sup>165</sup> In diesem Sinne werden soziale Netze als wesentliche lokale Ressourcen begriffen.<sup>166</sup>

Klöck charakterisiert Gemeinwesenarbeit generell als „mehrdimensionale Netzwerkarbeit“ (2000:30; 2001:3), die unterschiedliche Handlungsebenen und Ziele umfasst.<sup>167</sup> Auf der Mikroebene bezieht sich Gemeinwesenarbeit auf die individuelle Unterstützung von Bewohnern eines Quartiers und die Förderung von Beziehungen und Alltagssolidarität. Dazu kommt die Schaffung von Kooperationen zwischen den

---

<sup>164</sup> Lüttringhaus versteht dabei die Gemeinwesenarbeit als ein autopoietisches System, welches die Aufgabe hat „ihre Produkte jeden Tag neu zu erfinden und die AdressatInnen nicht als zu bedienende Kunden, sondern als KoproduzentInnen der Leistung zu verstehen“ (2001a:165). Diese Perspektive ermöglicht die Förderung partizipativer und aktivierender Elemente der Gemeinwesenarbeit.

<sup>165</sup> Bullinger und Nowak warnen jedoch, dass durch die Einbindung der Politik in das Netzwerk die Gefahr besteht, dass die Gemeinwesenarbeit „von kommunalpolitischen Machtverhältnissen eingenommen“ (1998:161) wird und damit ihre Überparteilichkeit verliert.

<sup>166</sup> Oelschlägel meint dazu, dass es zur Aufgabe der Gemeinwesenarbeit gehört, „die Ressource Solidarität herzustellen, Netze zu knüpfen“ (1993:7).

<sup>167</sup> Siehe dazu auch die Erläuterung der Konstruktion des Netzwerkes in Mikro-, Meso- und Metaebene nach Bullinger und Nowak (1998:69-89).

professionellen sozialen Akteuren und Bündelung von Unterstützungsressourcen. Auf der Mesoebene vermittelt Gemeinwesenarbeit als intermediäre Instanz einerseits zwischen den Lebenswelten der Bürger eines Gemeinwesens und andererseits der Verwaltung, der Politik und der lokalen Ökonomie. Auf der Makroebene zielt Gemeinwesenarbeit darauf ab, in advokatorischer Rolle Einfluss auf die Gestaltung sozial- oder stadtentwicklungspolitischer Programme, wie beispielsweise auf die Wohnungs- und Ausländerpolitik oder die Wirtschaftsförderung, zu nehmen bzw. die Handlungsfähigkeit der Bürger in dieser Hinsicht zu stärken.

Wie oben bereits erwähnt, findet das Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit heute unter neuen Begrifflichkeiten wieder Einzug in den Institutionen. Die wichtigsten Termini hierfür sind das Quartiermanagement bzw. der adäquat benutzte Fachausdruck des Stadtteilmanagement,<sup>168</sup> die Sozialraumorientierung<sup>169</sup> und die Gemeinwesenökonomie<sup>170</sup> (lokale Ökonomie oder Solidarökonomie werden manchmal synonym dazu gebraucht). Wie Kleve festgestellt hat, handelt es sich bei den neuen Fachausdrücken in ihrer Verhältnisbestimmung zur klassischen Gemeinwesenarbeit um deutlich umschriebene Arbeitsansätze (2004:13), die sich selbst mit neuen kommunalpolitischen, ökonomischen oder systemischen Perspektiven begründen (:13), jedoch inhaltlich weitgehend die Ideen des klassischen Ansatzes der Gemeinwesenarbeit wiederholen.

In Bezug auf die mediative Ausrichtung einer christlichen Gemeinwesenarbeit, muss an dieser Stelle noch auf zwei weitere Begriffe und eine Verfahrensweise eingegangen werden. Zum einen wird der dem Begriff Mediation verwandte Begriff der Intermediarität

---

<sup>168</sup> Das Stadtteilmanagement hat das Ziel, eine Verbesserung und Stabilisierung der Lebensverhältnisse in einem marginalisierten Quartier zu erreichen, „indem relevante Politikbereiche und lokale Akteur/innen in Kontakt gebracht, Ressourcen gebündelt und „Empowermentprozesse“ angeregt werden“ (Grimm, Hinte; Litges 2004:10 ; vgl. Alisch 1998:7-22; Grimm, Hinte & Littges 2004:37-43, und zur Beziehung zwischen Gemeinwesenarbeit und Quartiersmanagement/ Stadtteilmanagement vgl. Lüttringhaus 2004a:23-25).

<sup>169</sup> Sozialraumorientierung als fachliche Methode der sozialen Arbeit ist eine „radikal am Gemeinwesen ausgerichtete soziale Arbeit (Kleve 2004:13), die grundsätzlich die sozialen Verhältnisse der Menschen in ihrem Sozialraum miteinbezieht (:13). Sie setzt auf Lebensweltorientierung (Thiersch; Grunwald & Köngeter 2002:161-178), auf Methodenintegration, Ganzheitlichkeit und die Aktivierung von den im Sozialraum lebenden Bürgern (Oelschlägel 2000:585). Sie zielt auf die Veränderung sozialer Räume und nicht der psychischen Strukturen der Menschen (Hinte 2002:540). Geäußerte Interessen der Bewohner werden umgesetzt, Selbst- und Eigeninitiative der BürgerInnen unterstützt, vorhandene Ressourcen genutzt, Angebote zielgruppen- und bereichsübergreifend im Sozialraum entwickelt, sowie vorhandene Initiativen und Institutionen miteinander vernetzt. Die Gestaltung des Stadtteils durch die Bürger selbst, die Schaffung einer lebenswerten Umwelt, gegenseitige soziale Unterstützung, das Entwickeln von Identität im Wohnumfeld sind Elemente eines demokratischen Lebens im Sozialraum.

<sup>170</sup> Die Gemeinwesenökonomie bezeichnet Elsen als menschenorientierte Wirtschaftskultur, „die in neuen Formen wirtschaftlicher Organisation die Werte der Gerechtigkeit, der Nachhaltigkeit und der Partizipation von Menschen bei Entscheidungen, die ihr Leben betreffen, aufnimmt. Sie knüpft an das ursprüngliche Ziel der Ökonomie, die Sicherung der Überlebensfähigkeit menschlicher Gemeinschaften, an“ (Elsen 1998b: 78).

betrachtet und zum anderen wird der Terminus Konflikt innerhalb des gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurses um die Gemeinwesenarbeit fokussiert. Zudem wird ein Blick auf die Verfahrensweise der Mediation innerhalb der gemeinwesenorientierten Praxis geworfen.

#### A. Intermediarität und Gemeinwesenarbeit

Intermediarität ist gegenwärtig eine Hauptbeschreibung der Gemeinwesenarbeit (Bullinger 1998:89-89; Elsen 1998a:77; Klöck 2000:30; Noack 1999b:27-30; Hinte 2001c:237f) unter der man eine Position versteht, bei der zwischen zwei Akteuren vermittelt wird. Handelnde dieses Vermittlungsgeschehens sind in der Gemeinwesenarbeit die Bewohner des Stadtteils, die kommunale administrative Verwaltung und die politische Ebene. Die Vermittlung gründet auf den unterschiedlichen Interessen, indem sowohl die Bewohner eines Stadtteils mit der Verwaltung, als auch die Verwaltung und Politik mit den Interessen der Stadtteilbewohner konfrontiert werden (Hinte 2001c:238). Wie oben beschrieben ordnet Klöck die Gemeinwesenarbeit als intermediäre Instanz auf der Mesoebene der Netzwerkarbeit ein (2000:39). In dieser Konstellation stellen sich dem Gemeinwesenarbeiter dabei zwei Aufgaben. Zum einen die Aufgabe der Mediation zwischen streitenden Konfliktparteien<sup>171</sup> und zum anderen die Aufgabe, zwischen Akteuren eines Stadtteils zu moderieren.<sup>172</sup> Hinte bezeichnet die Moderation auch als „Dialogmanagement [...], da dort im Sinne einer moderierenden, den direkten Kontakt zwischen den beteiligten Gruppierungen suchenden Instanz ergebnisbezogen agiert wird“ (2001c:238).<sup>173</sup> Die Relevanz dieser intermediären Position wird, auch ohne direkt auf diesen Terminus Bezug zu nehmen, in den „Leitstandards der Gemeinwesenarbeit“ von Lüttringhaus nochmals ersichtlich. Sie meint:

„Auf Grund der klaren perspektivischen Orientierung der GWA, sich für verbesserte Lebensbedingungen im Sozialraum zu engagieren (Sozialraum- und Lebensweltorientierung), und der ergebnisorientierten, ressourcenbeschaffenden Arbeit der GWA auf den anderen Ebenen (Insitutionsorientierung), betreiben GemeinwesenarbeiterInnen systematisches Management an den Schnittstellen der zunehmend auseinander driftenden gesellschaftlichen Systeme – insbesondere zwischen Lebenswelt und Bürokratie. Gemeinwesenarbeiter agieren hier als

---

<sup>171</sup> Noack setzt Mediation und Intermediarität als Position der Gemeinwesenarbeit, die in Konfliktsituationen zwischen Lebenswelten und Institutionen vermittelnd tätig ist, gleich (1998:27).

<sup>172</sup> Dies unterstreicht Elsen, indem sie meint: „Gemeinwesenarbeit muß perspektivisch agieren. Ihre Verortung als Animatorin und Moderation einer aktiven und aktivierenden lokalen Politik ist gut vorstellbar“ (1998b:254f).

<sup>173</sup> In diesem Sinne ist für Hinte „die wichtigste Kompetenz von Intermediären ... ihre Kontaktfähigkeit und damit verbunden ihre wache Präsenz und Konzentration auch in komplexen Situationen“ (1991b:18).



moderierende Vermittlungsinstanzen, die Verbindungen herstellen zwischen der Fachwelt der Institutionen und der Stadtteilrealität“ (Lüttringhaus 2001b:263).

Für die Entwicklung der Gemeinwesenarbeit ist diese Positionierung als intermediäre Instanz relevant. Sie hat sich damit auf der einen Seite endgültig von der einseitigen advokatorischen Position eines für die Bürger in einem Stadtteil kämpfenden Akteurs, wie sie zum Beispiel in der radikaldemokratischen Gemeinwesenarbeit (Kapitel 4.1.1.1) oder der aggressiven Gemeinwesenarbeit (Kapitel 4.1.1.4) gegeben ist, verabschiedet und nimmt auf der anderen Seite die perspektivische vermittelnde Funktion eines aktivierenden Moderators und Mediators im Sinne eines „Dialogmanagement“ (Hinte 2003c:238) im Gemeinwesen wahr.

Schwierig ist an dieser Stelle die Synonymisierung der Begrifflichkeiten Mediation und Intermediarität, wie Noack sie betreibt: „Mediation bzw. Intermediarität ist die Position des Dazwischen, Vermitteln zwischen den Lebenswelten und den Institutionen“ (1999b:27). Diese sehr allgemeine Betrachtungsweise entzieht beiden Begriffen ihre konkreten Handlungsfelder, und so geschieht es, dass Noack sie beliebig benutzen kann (:27-30). Unterscheiden lassen sich diese beiden Termini, indem man Mediation als Vermittlung eines zugrunde liegenden Konfliktes betrachtet, Intermediarität hingegen nicht nur einen Konflikt im Fokus der Vermittlung hat, sondern kann allgemein als Moderation/ vermittelnde Intervention eines Prozesses betrachtet werden, zu der auch eine Mediation gehört. Intermediarität ist also als übergeordneter Begriff zu verstehen, der mehr die Rolle des Gemeinwesenakteurs beschreibt, wo hingegen Mediation als eine Handlungsweise des Akteurs zu verstehen ist.

Intermediarität als moderierende, aktivierende Vermittlungsinstanz bedeutet jedoch nicht Neutralität und Parteilosigkeit.<sup>174</sup> Duss-von Werdt hat dahingehend bereits im „Entwurf des Selbstbilds des Mediators“ (2005b:145) deutlich gemacht, dass Vermittlung selbst ein Standpunkt ist und daher nicht neutral sein kann (:159; siehe dazu auch Kapitel 2.2.8). Dies wird deutlich in der von Kammann und Schaaf problematisierten, immer wiederkehrenden Situation, dass die Machtpositionen bei Akteuren eines Stadtteils ungleich verteilt sind und normalerweise Bewohnergruppen bei Interessengegensätzen am kürzeren Hebel sitzen

---

<sup>174</sup> Als Beispiel für diese Forderung der Parteilosigkeit und Neutralität des Gemeinwesenmediators ist Noack anzuführen, der meint: „Bei jeder Paarberatung und bei jeder systemischen Familienberatung, bei der auch die Kinder, Großeltern, beste Freunde usw. in das System einbezogen werden, muß der Berater intermediär vermitteln, indem er keines Partei ist“ (1999b:27).

(2004:183f). Wenn trotz intermediären Handelns des Gemeinwesenarbeiters kein Erfolg sichtbar wird, dann schlagen Kammann und Schaaf „im Laufe der Strategieentwicklung eine Steigerung des Konfliktpegels“ (:184) vor, um die Position der Bewohnergruppen zu stärken. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Rolle des intermediären Akteurs, vor dem Hintergrund benachteiligter Menschengruppen, deren Interessen kein Gehör finden, eine Stellung beziehende ist, die für den eigenen Standpunkt im Vermittlungsgeschehen eingreift und damit auch Positionierungen in Kauf nimmt.<sup>175</sup> In diesem Sinne meint, wie oben bereits beschrieben, Klöck, dass Gemeinwesenarbeit als eine mehrdimensionale Netzwerkarbeit auf der Makroebene auch eine advokatorische Rolle übernehmen muss (2000:30).

Mit der Intermediarität als neues Paradigma der Gemeinwesenarbeit und als Rollenbeschreibung eines Gemeinwesenakteurs beschreitet die Gemeinwesenarbeit historisch gesehen einen neuen Weg, der keine Entweder-oder-Position zwischen den kämpferisch-konfliktiven und integrativ harmlosen Methoden der Gemeinwesenarbeit kennt. Als vermittelnde Instanz mit einer „eigenen Position“<sup>176</sup> führt sie als Dialogmanager den Prozess der Gemeinwesenentwicklung an, kann in dieser Rolle die notwendigen Aushandlungsprozesse einer segregierten Gesellschaft voranbringen und damit als wichtige Integrationsstütze zum fragwürdig gewordenen sozialen Zusammenhalt beitragen. In diesem Sinne kann sie sich dann, gemäß Klöck, auf unterschiedlichen Ebenen sowohl als konfliktiv-advokatorisch, als auch als integrativ zeigen (2000:30) und wird im Machtspiel der Akteure eines Gemeinwesens, im Sinne von Duss- vonWerdt's Selbstbild des *homo mediator* auch als „Macht Mitspieler“ (Kapitel 2.2.8.9) diese intermediäre Rolle einnehmen.

## B. Der Konfliktbegriff in der Gemeinwesenarbeit

Für die „radikaldemokratische Gemeinwesenarbeit ist der Konflikt: „the essential core of a free and open society“ (Alinsky 1971:62) und sorgt daher in einer demokratischen Gesellschaft für den Interessenaustausch (Szynka 2005:234). Der Konflikt, den die „radikaldemokratische Gemeinwesenarbeit“ verfolgt, zielt darauf, die organisierten Bürger in ihren Bedürfnissen zu stärken und durch ihr politisches Handeln auf ihre Wünsche und

---

<sup>175</sup> Hinte warnt vor radikalen Parteinahmen, die sich allein auf eine fremde und nicht auf die eigene Position beziehen. Seiner Ansicht nach kann dies bei einem Gemeinwesenarbeiter zu einem psychischen Zusammenbruch führen: „Die Gefahr besteht nämlich, dass man sich vor lauter Parteinahme für andere kräftemäßig so sehr verausgibt, dass die Parteinahme für die eigene Person zu kurz kommt“ (Hinte 1991a:257).

<sup>176</sup> Siehe hierzu das Selbstbild des *homo mediator* nach Duss-von Werdt, der in der Rolle des Partisans (Kapitel 2.2.8.2) deutlich macht, dass Vermittlung immer ein eigener Standpunkt ist.

Forderungen aufmerksam zu machen, wobei auch disruptive Taktiken angewendet werden können (:234). Konflikt ist also ein von Bürgerorganisationen herbeigeführter Zustand, mit denen eine neue Machtverteilung initiiert werden soll (Alinsky 1969:132). Alinsky erkennt dabei eine deutliche Korrelation zwischen dem Begriff der Macht und dem des Konfliktes (Alinsky 1999:44). Der Vollzug des von der „radikaldemokratischen Gemeinwesenarbeit“ verfolgten Konflikts soll sich wünschenswerter Weise in folgendem Kreislauf vollziehen: „conflict – recognition – negotiation – compromise“ (Szynka 2005:236).

Sowohl in der integrativen Gemeinwesenarbeit (Ross - Kapitel 4.1.2.3), als auch nachfolgend in der katalytisch- aktivierenden Gemeinwesenarbeit (Hinte - Kapitel 4.1.2.5) und dem integrativ-lebensweltlichen Ansatz (Noack - Kapitel 4.1.2.6) ist der Konflikt nicht mehr maßgebend für die gemeinwesenorientierte Arbeit. Es wird auf harmonische Kooperationen mit den beteiligten Institutionen und Bürgern gesetzt, sowie auf Selbsthilfeinitiativen (Gruppenselbsthilfe) und Netzwerkarbeit. Deutlich wird hierbei, dass das Konfliktpotential bereits im Voraus kanalisiert werden soll, mit dem Wunsch, die Ressourcen und das Selbstaktivierungspotential der Bürger nicht im Konflikt zu erschöpfen. Damit dies konfliktfrei gelingen kann, bekommt die Gemeinwesenarbeit Unterstützung in Form eines Gemeinwesenarbeiters, der als Katalysator wirken soll. In diesen Ansätzen wird der Konflikt scheinbar verdächtigt ergebnishemmend zu sein und für eine Disparität zwischen Institution und Bürger zu sorgen. Maier und Zychlinski haben die gegenwärtige Betonung vornehmlich kooperativer und harmonischer Ansätze der Gemeinwesenarbeit wahrgenommen, jedoch halten sie diese im Rahmen einer „kritischen Kooperation“ (2004:69) nur für bedingt hilfreich (:69). Ihrer Meinung nach hat das „kritische bzw. auch das provokative Potenzial der Gemeinwesenarbeit“ seine Daseinsberechtigung, „da sie sich damit von den anderen Elementen der sozialen Stadtentwicklung abhebt, die eher auf konsensorientierte Verständigungsprozesse ausgerichtet sind“ (:69).

In der methodischen Diskussion der Gemeinwesenarbeit wird der Konflikt zum einen als Herzstück und zum anderen als Gefahrenpotential einer gelingenden Gemeinwesenarbeit betrachtet, der auf der einen Seite ausgefochten und auf der anderen Seite vermieden werden muss. Wie Maier und Zychlinski darauf hinweisen, sind beide Elemente jedoch für eine „kritische Kooperation“ zwischen den beteiligten Akteuren eines Sozialraums notwendig, um Stadtentwicklung betreiben zu können. Die Frage, die sich hinsichtlich einer christlichen Gemeinwesenarbeit stellt, ist, in wie weit es sich ein christlicher Träger der

Gemeinwesenarbeit auch zutraut, konfliktiv zu sein und im kommunalen und politischen Diskurs Stellung zu beziehen, um im Rahmen einer „kritischen Kooperation“ tätig zu sein.

### C. Mediation als Verfahrensweise der Gemeinwesenarbeit

Ein Konzept der Mediation ist, als Verfahrensweise der Gemeinwesenarbeit, bereits im Kapitel 2.2.3 unter dem Terminus der Gemeinwesenmediation/ Community Mediation in vorliegender Arbeit dargestellt worden. In diesem Konzept zielt die Gemeinwesenmediation darauf ab, Konflikte im Gemeinwesen mit eigenen Ressourcen, die sich innerhalb des Gemeinwesens befinden, zu bearbeiten oder andere Ressourcen, die zur konstruktiven Konfliktbearbeitung erforderlich sind, zu aktivieren bzw. zu organisieren. Zum wesentlichen Bestandteil dieses Konzepts gehört die Ausbildung ehrenamtlicher Mediatoren, die ihren Sozialraum im Gemeinwesen haben. Neben diesem Konzept verweist die Gemeinwesenarbeitsliteratur immer wieder auf die besondere Funktion der Mediation innerhalb der Gemeinwesenarbeit. So meint Lutz zum Beispiel, dass die Mediation, im Bezug auf die Sozialraumplanung, ein wichtiges Verfahren ist, um Konflikte im Stadtteil zwischen den unterschiedlichen Akteuren „sowohl sinnhaft als auch dialogisch“ (2005:206) zu lösen.

Noack (1999:27-30) kategorisiert die mediative Handlungsweise des professionellen Gemeinwesenarbeiters in vier Ebenen, die sich als konfliktiv erweisen. Er bezeichnet sie innerhalb folgender Parameter:

1. „Mediation zwischen verschiedenen Lebenswelten und sozialen Netzen“ (:27).
2. „Mediation zwischen Problempersonen und Institutionen bzw. Behörden“ (:28).
3. „Mediation zwischen den Behörden und Institutionen untereinander“ (:28).
4. „Mediation zwischen Bürgern und Politik als Schaffung einer intermediären Kultur“ (:29).

Mediation ist in der gegenwärtigen Literatur ein elementarer Terminus gemeinwesenorientierten Handelns geworden, der sich zum einen konzeptuell als Gemeinwesenmediation wiederfindet und zum anderen als Maßnahme der Vermittlung in konfliktiven Settings auf verschiedenen sozialen Ebenen mit unterschiedlichen Akteuren eingesetzt wird. Mediation stellt sich daher, von der Methodengeschichte der Gemeinwesenarbeit aus betrachtet, die sich im Spannungsbogen zwischen einer aggressiv-

parteiischen und einer harmonisierenden, spannungsfreien Tradition befindet, als neues Verfahren innerhalb des Arbeitsprinzips der Gemeinwesenarbeit dar. Die beiden bisher gegenüberliegenden Traditionen der Gemeinwesenarbeit sind zeitgeschichtlich zu verstehen und beruhen auch auf der pragmatischen Frage, wie man das Ziel eines glücklichen Gemeinwesens am besten erreichen kann. Zwischen diesen beiden Traditionen hat sich die Mediation als eine Beauftragung an die Gemeinwesenarbeit etabliert, die bei Spannungen, Konflikten und sozialen Missständen in der Position eines Vermittlers zwischen den beteiligten Akteuren eines Gemeinwesens agiert. Diese Vermittlungsposition, so zeigt es Duss-von Werdt deutlich am *homo mediator*, ist in dem Vermittlungsgeschehen eine eigene und keine neutrale (Kapitel 2.2.8). So ist die Mediation innerhalb der Gemeinwesenarbeit ein aktives Element, das auch dem eigenen Interesse, dem Aufbau eines guten Gemeinwesens folgt und nicht, wie man es neutralen Positionen am Ende vorwerfen könnte, dass sie eine Position vertritt, die sich aus allem heraushalten kann. Mediation im Gemeinwesen entspricht auch dem heutigen intermediärem Charakter der Gemeinwesenarbeit, welche als „Dialogmanager“ (Hinte 2001c:238) und „Mittelsmensch“ (Duss-von Werdt 2005b:167) den Prozess des Gemeinwesenaufbaus begleitet.

#### 4.1.2.8 Fazit - Gemeinwesenarbeit

Gemeinwesenarbeit wird gegenwärtig als Arbeitsprinzip einer sozialräumlichen Strategie verstanden, die sich durch ihre Ausrichtung auf einen Stadtteil, in der Regel auf innerstädtische Armutsquartiere oder randständige Großraumsiedlungen, bezieht. Sie schaut dabei auf die territoriale Einheit eines Gemeinwesens und ihre Verknüpfungen zwischen individuellen Problemlagen, Umweltfaktoren, ökonomischen Situationen, Infrastruktur, sozialen Netzwerken und den Entwicklungspotentialen des Gemeinwesens. Dabei ist ihr Ziel ein wichtiger Beitrag zur Veränderung von benachteiligten Lebensbedingungen durch kollektives und politisches Handeln der Bewohner (Aktivierung). Orientierung für ihr Handeln ist die Lebenswelt der Bürger im Gemeinwesen. Der Gemeinwesenarbeit obliegt nun die Kenntnis dieser Lebenswelt und derer dazugehörigen Bedürfnisse sowie Wege zur Veränderung zu finden. Zentrale Arbeitsweisen der Gemeinwesenarbeit sind das Empowerment und die Aktivierung und Schaffung von Netzwerken, um als intermediärer Akteur innerhalb des Stadtteils und zwischen Institutionen, Politik, Wirtschaft und Bürgern

handeln zu können. Zur inhaltlichen Positionierung dienen insbesondere die Leitstandards der Gemeinwesenarbeit von Lüttringhaus, die an dieser Stelle knapp wiedergegeben werden:

- Zielgruppenübergreifendes Handeln
- Orientierung an Bedürfnissen von Themen und Menschen
- Förderung der Selbstorganisation und der Selbsthilfekräfte
- Nutzung der vorhandenen Ressourcen
- Verbesserung der materiellen Situation und der infrastrukturellen Bedingungen
- Verbesserung der immateriellen Faktoren
- Ressortübergreifendes Handeln
- Vernetzung und Kooperation (vgl. 2001:264-266).

Die in der Methodenübersicht offen gebliebene Frage des Konfliktbegriffs innerhalb der Gemeinwesenarbeit bleibt spannungsgeladen. Stövesand beschreibt, dass in der Gemeinwesenarbeit eine Gleichzeitigkeit zwischen „dialog- und konsensorientierten“ und „konfrontativen“ Taktiken liegt (2007:251). So bleibt die Frage nach dem Konflikt und seinem Einsatz als taktisches Mittel innerhalb der Gemeinwesenarbeit offen und umstritten. In dieser Spannung lebt auch die Mediation, als Arbeitsweise gemeinwesenorientierten Handelns und als Konzept der Gemeinwesenmediation. Sie nimmt in der Gemeinwesenarbeit als intermediärer Akteur die Rolle einer Vermittlerin und eines Dialogmanagers ein, die den Prozess des Gemeinwesenaufbaus gestalten kann, jedoch dabei ihre eigene Position nicht verliert. In dieser Rolle sind sowohl konfrontative als auch konsensorientierte Taktiken integriert.

Auf die Frage hin wer diese Rolle eines intermediären Akteurs im Gemeinwesen einnehmen kann, kann im Sinne der Gemeinwesenmediation bzw. des Selbstbilds des *homo mediator* geantwortet werden, dass jeder an einem Gemeinwesen beteiligte Bürger, jede Gruppe, Organisationen bzw. Akteure diese Möglichkeit hat. In diesem Sinne stellt sich hiermit die Aufgabe für die christliche Kirche, ob sie diese Rolle, eines im Gemeinwesen agierenden intermediären Akteurs, der sich mit seinen mediativen Fähigkeiten einbringt, einnehmen möchte, um sich zum Wohle ihres Stadtteils einzusetzen und Initiativen einer christlichen Sozialreform auf den Weg zu bringen. Ein Blick in die Geschichte der Gemeinwesenarbeit lässt im folgenden Kapitel darauf schließen, dass diese Frage bereits in den christlichen Kirchen virulent gewesen ist und christliche Impulse für die

Gemeinwesenarbeit im akademischen, sowie auch im praktischen Bereich immer bestehend gewesen sind, ja sogar die Gemeinwesenarbeit als solche ihren Ursprung in einer christlichen Initiative hatte. Jedoch ist auch festzuhalten, dass die Gemeinwesenarbeit in Deutschland, aufgrund des hier herrschenden Sozialsystems immer mit der Schwierigkeit der Etablierung zu kämpfen hatte und bis in die Gegenwart nur ein Randgruppensein fristete. Das gilt sowohl für das christliche Forschungsfeld, als auch für die gemeindliche Praxis vor Ort. Das heißt, dass trotz einer langen Geschichte die Gemeinwesenarbeit methodisch wie praktisch in der Wahrnehmung der kommunalen Institutionen und in den christlichen Kirchen wiederentdeckt werden muss.

#### 4.1.3 Die christlichen Impulse der Gemeinwesenarbeit

Der Ursprung der beruflichen Sozialen Arbeit liegt nach Meinung von Müller (1999:9f) und Rauschenbach (1999:157f) im Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37).<sup>177</sup> Soziale Dienste und auch die Entwicklung der Wissenschaft dieser sozialen Dienste sind untrennbar mit dem christlichen Glauben und der Institution Kirche verbunden. Das gilt auch für die Gemeinwesenarbeit, die sich in ihrem Ursprung als christliches Mandat der anglikanischen Kirche im ausgehenden 19. Jahrhundert in London entwickelte und seitdem nicht nur eine säkulare Entwicklung hatte, sondern auch ein eindeutiges christlich-kirchliches Profil ausbildete (Oelschlägel & Hinte 2001:25f).<sup>178</sup> Dass weitere christliche Vorläufer der Gemeinwesenarbeit existiert haben, die heute nicht so sehr beachtet werden oder auf die Entwicklung der heutigen Gemeinwesenarbeit keinen Einfluss genommen haben, ist unbestritten. Boulet, Krauss und Oelschlägel (1980:15-17) beschreiben die Arbeit u.a. von Wichern (1808 -1881) und Kolping (1813-1865), bei denen sich das Gedankengut und die Arbeitsweise der Gemeinwesenarbeit abgezeichnet haben. Die drei Autoren heben dabei hervor: „Sie sind die, wenn auch gelegentlich verdrängten, Quellen kirchlicher Gemeindearbeit, einer der wichtigsten Anwendungsbereiche heutiger GWA“ (:17).

---

<sup>177</sup> Dem widerspricht Engelke (2003:41ff) mit exegetischen Bedenken und spricht sich dafür aus, dass die Dokumentation der Armenfürsorge in der Apostelgeschichte (Apg 6, 1-9) lediglich bezeugt, dass Helfen als Beruf im 1. Jahrhundert n. Chr. bereits in großen Städten der Antike, wie zum Beispiel Jerusalem, vorhanden war (Engelke 2003:44).

<sup>178</sup> Nach dem 2. Weltkrieg dachten weder Kirchengemeinden noch Diakonie an eine gemeinwesenbezogene Arbeit (Benedict 2004:178). Diese Gedanken wurden erst Anfang der 1970er Jahre in die Praxis der Gemeindearbeit implementiert (:178).

Trotz dieser unbestrittenen Wurzeln und der Möglichkeit, noch weitere finden zu können, wird an dieser Stelle die Aufgabenstellung auf die christlichen Impulse beschränkt, welche auf die Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland in ihrer heutigen Daseinsform Einfluss genommen haben. Dazu gehört die „Settlementbewegung“, die Arbeit des amerikanischen Juden Saul Alinsky und der deutschen Quäkerin und Sozialwissenschaftlerin Hertha Kraus, das evangelische Burckhardthaus als evangelische Institution, welche die Gemeinwesenarbeit gefördert hat und der theologische Einfluss der „urban theology“ sowie der „Befreiungstheologie“. Beachtenswert ist weiterhin die oben beschriebene integrative lebensweltliche Gemeinwesenarbeit als Netzwerk (Kapitel 4.1.6) die der Friedensauer Professor für Gemeindeaufbau und Weltmission als Lehrbuch herausgegeben hat (1999b). Sie soll in diesem Kapitel nicht mehr wiederholt werden, jedoch gibt sie einen Hinweis darauf, dass die Gemeinwesenarbeit in jüngerer Zeit auch Beachtung in missionstheologische Fragestellung gefunden hat.<sup>179</sup>

#### 4.1.3.1 Die Settlementbewegung

Die Gemeinwesenarbeit hat ihre Wurzeln in der „Settlementbewegung“, die Ende des 19. Jahrhunderts durch den englischen Pastor Samuel Barnett begründet wurde.<sup>180</sup> Die große Armut, die in dieser Zeit in London herrschte,<sup>181</sup> hat Barnett auf die Idee gebracht, den drängenden sozialen Problemen „durch Zusammenarbeit zwischen den Kultivierten und den Unwissenden, durch wechselseitige Durchdringung der sozialen Schichten der Bevölkerung, durch gemeinsames Leben in einem gemeinsamen Stadtteil, durch die Gründung einer akademischen Außenstelle im Londoner Osten“ (Müller 1999:23) zu begegnen. Die Toynbee-Hall wurde 1884 zum Zentrum dieser Bewegung. Es war ein Haus, in dem sich Studenten und Akademiker, aus humanitären und religiösen Gründen, für einen längeren Zeitraum im Elendsviertel des Londoner Ostens um die Belange der verarmten Bevölkerung kümmerten. Hier wird auch der Begriff des Settlements lebendig, denn es war das Ziel, dass, durch Niederlassungen der gesellschaftlich kultivierten und reichen Schicht im Armenviertel, positive soziale und wirtschaftliche Effekte für deren Bewohner entstehen. „Geselligkeit -

---

<sup>179</sup> In Bezug auf eine Reflektion gemeinwesenorientierter missionarischer Arbeit sind insbesondere Herbst (Hg.) 2006 und Reimer 2009a:241-270 zu nennen

<sup>180</sup> Picht gibt dazu in seinem Buch „Toynbee Hall und die Englische Settlement-Bewegung: ein Beitrag zur sozialen Bewegung in England“ (1913) einen detaillierteren Bericht aus dieser Zeit (Buck 1982: 116-127).

<sup>181</sup> Einen markanten Bericht darüber lieferte 1845 Friedrich Engels in seinem Buch „Die arbeitende Klasse in England: Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen“ (Marx & Engels 1976, Bd. 2, 225-506).



Bildung – Freizeit“ (:49) war dabei der methodische Dreischritt, den Barnett als sozialpädagogische Handlungsweise vollzog, um den dort ansässigen Bürgern eine neue Perspektive zu schaffen. Popple meint dazu:

„Toynbee Hall [...] has its philosophy in the belief that if the poor were treated as having the same worth as the rich, class barriers would disappear and material improvement increased“ (Popple 1995:9).

Es wurden daher viele Hobbyclubs gegründet, große Diners mit sozial gemischtem Publikum veranstaltet, Kunstausstellungen organisiert, Spielplätze für Kinder geschaffen und Kinder zu Freizeiten aufs Land geschickt. Diese Idee hat die Amerikanerin Jane Adams, während eines Aufenthalts in London, kennen gelernt und in Chicago nachfolgend im Hull-House umgesetzt. Das Besondere an ihrer Ausrichtung war, dass ihre Gemeinwesenarbeit auch als soziale Institution insbesondere für Frauen diente und damit Teil der Frauenbewegung wurde. Bekannt wurde die Amerikanerin Adams auch für ihre ökonomische Kritik an dem kapitalistischen System und dessen Marktorientierung, die für sie Ursache der Verarmung und gesellschaftlicher Deprivation war. Jedoch ist die Settlementbewegung, trotz ihrer Kritik an den gesellschaftlichen Umständen eine Reformbewegung geblieben, die keine Revolution hervorrufen wollte, wie es beispielsweise beim Kommunismus der Fall war.<sup>182</sup> Ihr Ausgangspunkt ist, wie es Müller für den amerikanischen Zweig formuliert hat, der demokratische Gesellschaftsentwurf und das dazugehörige Bekenntnis,

„... daß eine demokratische Gesellschaft, wie es die amerikanische ihrem Anspruch nach war, das Glück und die Wohlfahrt aller ihrer Mitglieder herstellen könne, ohne ihre wirtschaftliche und politische Struktur grundsätzlich verändern zu müssen“ (Müller 1999:86).

Grundlage für die Settlementbewegung als Vorläufer der Gemeinwesenarbeit, ist der Wert der christlichen Nächstenliebe, den Adams und Barnett praktisch gelebt haben, indem sie sich der unbefriedigten Grundbedürfnisse der Bürger in einem Sozialraum annahmen (Buck 1982:138). Gleichzeitig verwoben ist dieser christliche Wert mit dem Bekenntnis zum demokratischen Prinzip des Staates, das durch die revolutionäre Kraft des Kommunismus gefährdet war. Deutlich wird, dass sich die Gemeinwesenarbeit in ihren Wurzeln an

---

<sup>182</sup> Mit der industriellen Revolution und der damit verbundenen Erscheinung sozialer Segregation ist London zu einem Dreh- und Angelpunkt sozialer Bewegungen geworden. London ist Ausgangspunkt revolutionärer Aufrufe, wie des „Kommunistischen Manifests“ (Marx & Engels 1947/48:459-493), sowie sozialer Reformbewegungen und Settlementbewegungen.

christlichen Werten orientiert hat und sich gleichzeitig als soziales Reforminstrument staatstragend und Demokratie fördernd im Gemeinwesen versteht.<sup>183</sup>

#### 4.1.3.2 Saul D. Alinsky

Saul D. Alinsky (1909-1972), der Begründer des radikaldemokratischen Ansatzes der Gemeinwesenarbeit (Kapitel 4.2.1.1), ist Jude gewesen und in dieser Tradition auch aufgewachsen (Szynka 2005:21-34). Diese Herkunft hatte großen Einfluss auf seine sozialpädagogische Herangehensweise an gesellschaftliche Probleme, denn in der Tradition der jüdischen Sozialarbeit in der Diaspora setzte man nicht auf staatliche Fürsorge, „sondern auf landsmannschaftliche und gemeindliche Mittel – also auf Selbstorganisation“ (:34). Alinsky hat jedoch die gedankliche Einschränkung des Selbsthilferahmens der jüdischen Diasporagemeinden, die sich nur auf die eigene Gruppe bezog, verlassen und den Selbsthilferahmen konsequent auf Gemeinwesen, Quartiere, Stadtteile, Kleinstadt etc. erweitert (Bauer & Szynka 2004:39).

„Durch die ausgeprägte Zusammenarbeit mit Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften verließ er die engen Grenzen der jüdischen Gemeinde und versuchte ausdrücklich, eine dritte Macht aufzubauen. Er hielt eine umfassende, überkonfessionelle, intermediäre Struktur jenseits von staatlichen Strukturen und wirtschaftlichen Interessen für nötig. [...] Alinsky wollte mit dieser Vernetzung ein Gegengewicht zu den dominanten Kräften der Wirtschaft und des Staates schaffen und den Menschen eine Beteiligung an der Veränderung der Verhältnisse ermöglichen. (Szynka 2005:36).

Alinsky übte mit seiner „community organizing“ einen überkonfessionellen Einfluss auf die Entwicklung der kirchlichen sozialen Arbeit aus und prägte damit auch das kirchliche Gemeindeleben (:35-38); mit dem Erfolg, dass die amerikanischen Kirchen das „community organizing“ als Mittel des Gemeindeaufbaus entdeckt haben (:80), und „die Konzepte theologisch untermauert haben“ (:80). Außerdem hat sich diese Bewegung bis heute in der „Faith Base Community Organization“ manifestiert (:80f). Zu betonen ist auch, dass seine Wirkung über die Vereinigten Staaten hinausging und christliche Sozialarbeit in Europa prägte (:36f).

---

<sup>183</sup> Die Settlementbewegung wurde auch in Deutschland u.a. vom Theologen und Sozialethiker Friedrich Siegmund-Schulze nach Vorbild Barnetts weitergeführt (Buck 1982: 127-143).

In Deutschland wurde Alinsky insbesondere in den 70er und 80er Jahren vom evangelischen Bildungszentrum, dem Burckhardthaus, rezipiert, das neben zwei seiner Werke (Alinsky 1971; 1974) auch Schallers Buch „Kirche und Gemeinwesenarbeit“ (1972) übersetzt und herausgegeben hat. Es wird deutlich, dass die evangelische Sozialarbeit einen besonderen Anteil daran hatte, dass das Konzept der „community organizing“ von Alinsky in der sozialen Arbeit wahrgenommen wurde. Jedoch ist auch zu bemerken, dass außer dieser Wahrnehmung die „community organizing“ „keine theoretisch-konzeptionelle und praktisch-richtungsweisende Resonanz“ (Bauer & Szynga 1994:40) in der deutschen sozialen Arbeit erfahren hat.

#### 4.1.3.3 Hertha Kraus

Einen wesentlichen Beitrag für die deutsche Sozialarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg hat die deutsch-amerikanische Quäkerin Hertha Kraus (1897-1968) geliefert. Kraus ist in einer jüdischen Familie aufgewachsen, konvertierte aber mit ihrer Volljährigkeit zum Christentum und schloss sich den Quäkern an (Schirmmacher 2002:49-51). Ihre religiöse Überzeugung als bewusste, praktizierende Quäkerin prägte auch ihre praktische und wissenschaftliche sozialarbeiterische Arbeit. Die Weiterentwicklung kommunaler Hilfen für Bedürftige war für sie mehr als ein notwendiger Dienst am Nächsten, sondern, gemäß des sozialen Auftrags der Quäker, begriff sie diesen Dienst als Gottesdienst (Müller 1997:100).<sup>184</sup> Nach ihrem Studium begann sie 1919 ihre praktische Tätigkeit als wissenschaftliche Hilfsarbeiterin in der „Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost“, die vom evangelischen Theologen Friedrich Siegmund-Schulze gegründet wurde und die früheste deutsche Variante der Settlement Bewegung in Deutschland gewesen ist (Schirmmacher 2002:65f). Diesen Ansatz der Nachbarschaftsheime, wie sich die Settlementarbeit in Deutschland nannte (Müller 1997:108-114), brachte sie später auch nach Köln, wo der damalige Bürgermeister und spätere erste deutsche Bundeskanzler der Nachkriegszeit, Konrad Adenauer, sie als Stadtdirektorin des Wohlfahrtsamtes angeworben hatte (Schirmmacher 2002:93-152). Mit der Machtübernahme Adolf Hitlers und der NSDAP musste Hertha Kraus ihre Tätigkeit in Köln, aufgrund ihrer jüdischen Wurzeln, aufgeben. Sie emigrierte danach in die Vereinigten Staaten, wo sie ihre

---

<sup>184</sup> Zu den besonderen sozialpolitischen Forderungen der Quäker gehört, dass sie Steuern ablehnen, da sie darin „ein Abschieben persönlicher Verantwortung auf den anonymen Staat sehen“ (Müller 1997:99). Gerade diese Ablehnung und die Aufforderung, der Gesellschaft selbstverantwortlich auf die drängenden sozialen Probleme zu antworten, öffnet die Tür zur Gemeinwesenarbeit.

akademische Karriere wieder aufnahm. Nach dem zweiten Weltkrieg waren die Quäker und somit auch Hertha Kraus beim Wiederaufbau Europas und insbesondere auch Deutschlands stark engagiert.<sup>185</sup> In der Fachwelt der sozialen Arbeit war sie daran interessiert, die amerikanischen Methoden der sozialen Arbeit, der „Case-Work“, der „Group-Work“ und der „Community-Work“ in Deutschland zu implementieren. 1951 hat sie den ersten Fachartikel zur Gemeinwesenarbeit in Deutschland unter dem Titel „Amerikanische Methoden zur Gemeinschaftshilfe“ veröffentlicht (:181-195). Sie geht in diesem Artikel ganz allgemein davon aus, dass die Entwicklung eines Gemeinwesens von Bürgern lebt, die sich mit ihren zeitlichen Ressourcen für die Aufgaben ihres Gemeinwesens einsetzen. Zum einen Teil geschieht dies ehrenamtlich und zum anderen Teil professionell, ausgeführt von Sozialarbeiter. Diese Methode sozialer Arbeit hat jedoch zuerst einmal kaum Beachtung gefunden.

„Die deutsche Sozialarbeit konnte lange Zeit nichts oder doch nicht viel mit der Botschaft von Hertha Kraus anfangen, eine Methode sozialer Arbeit bestünde darin, soziale Missstände zu beobachten und zu analysieren, kommunale Meinungsführer an einem runden Tisch zu versammeln, um auf Abhilfe zu sinnen und Öffentlichkeitsarbeit zu leisten, um den Weg für private Aktivitäten zu ebnen und das allgemeine Niveau kommunaler Wohlfahrt anzuheben“ (Müller 1997:102).

Die Antwort auf die Frage, warum die Gemeinwesenarbeit nicht in den Fachkreisen der sozialen Arbeit angekommen ist, kann vielfältig erklärt werden. Vielleicht fehlte es an der Fantasie der Verantwortlichen, oder es ist, wie Schirmmacher meint, dem ökonomischen und politischen Wiederaufbaus West-Deutschlands geschuldet, in dem der Nimbus Hertha Kraus` auf der sozialen Handlungsebene in dem Maße sank, in dem man in Deutschland meinte, alles allein machen zu sollen, ohne helfende Anregungen und Sinngebungen von draußen (2002:19). Auch wenn ihr Ziel, in Deutschland die Methode der Gemeinwesenarbeit in die kommunale Arbeit zu implementieren, erst einmal nicht aufgegangen war, so ist Hertha Kraus „eine der bedeutenden Wegbereiterinnen des modernen Sozialwesens und einer aufgeklärten und wissenschaftlich begründeten Sozialarbeit“ (:13), die nicht zuletzt mit ihrem christlichen Menschenbild ein Fundament für die spätere Entwicklung der Gemeinwesenarbeit geschaffen hat.

---

<sup>185</sup> Diese praktizierte Form der Nächstenliebe hat 1947 das Komitee der Nobelpreisverleihung dazu gebracht, den Quäkern den Nobelpreis zu verleihen.

#### 4.1.3.4 Das Burckhardthaus

Das Burckhardthaus ist eine evangelische Bildungsstätte in Hessen, die sich seit 1969 der Gemeinwesenarbeit in ihrem Fort- und Weiterbildungsprogramm angenommen hat (Müller 1997:119).<sup>186</sup> Daraus entstand ein umfassendes Programm, welches das Ziel hatte, Theologie und Sozialwissenschaft besser zu verbinden und kirchliche Mitarbeiter wie Pastoren, Vikare und Sozialarbeiter als Gemeinwesenarbeiter auszubilden (:119). So gaben Denning und Kramer Leitlinien zur Sozialarbeit in christlichen Gemeinden die einen Schwerpunkt auf die Gemeinwesenarbeit heraus (1975:170-183), mit dem Ziel Gemeinwesenarbeiter in den Kirchengemeinden fest anzustellen, die die Eigenkräfte eines Gemeinwesens so anregen und befähigen sollen, dass es möglichst selbsttätig soziale Probleme lösen, bzw. einen Beitrag zur sozialen Verbesserung und Vermenschlichung des Wohnviertels leisten kann (:173).<sup>187</sup> Den dahinter liegenden ekklesiologischen Ansatz hat für Müller seine Herkunft in den USA:

„Hinter dieser Strategie stand ein theologischer Ansatz, der aus den USA kam (Urban Mission) und vom ökumenischen Rat in Genf aufgegriffen worden war. Kirche ist nicht dazu da, als Mitgliederkirche den Sonntag zu füllen, sondern um Lebensräume der Menschen menschlich gestalten zu helfen (Mission als Strukturprinzip). Dazu sei es organisatorisch notwendig, die feste Burg der Kirchengemeinde hin zur kommunalen Gemeinde zu öffnen und sich die Tagesordnung des Wirkens in der Kommune durch die Fragen und Probleme der Kommune selbst diktieren zu lassen“ (Müller 1997:121).<sup>188</sup>

Diesen Ansatz übertrugen Denning und Kramer in einen Auftrag christlicher Gemeinden in Deutschland (1975:170f). Sie betonen, dass Gemeinden keinen Selbstzweck verfolgen, sondern „sie sind vielmehr Zeichen und Werkzeug der Verbundenheit mit Gott und der Menschen untereinander“ (:170). Dabei orientiert und konkretisiert sich der Dienst der Gemeinde „an den jeweiligen Erfordernissen des Gesamt-Gemeinwesens“ (:170).

Dieses kirchliche Interesse am sozialpädagogischen Konzept der Gemeinwesenarbeit ist auf die soziale und politische Strukturveränderung der Bundesrepublik Deutschland

---

<sup>186</sup> Die Geschichte des Burckhardthauses, die unmittelbar auf das soziale Engagement des evangelischen Pfarrers Johannes Burckhardt zurückgeht (1853-1914), beschreibt Musall in der Festschrift „Kontinuität und Wandel: 100. Geburtstag des Burckhardthauses e.V.“ Bd. 1 +2 (1993; 1994).

<sup>187</sup> Deutlich wird hierbei, dass es sich bei der Fortbildung um eine rein kirchliche Zusatzausbildung handelte, mit dem Ziel einen neuen Beruf zu schaffen (Kober 1995:30).

<sup>188</sup> In diesem Sinne formulierte Krauß-Siemann: „Die Chance der Kirche ist bei den die Menschen hautnah und immer wieder betreffenden Problemen des Wohnbereichs besonderes groß, zur Überwindung von Apathie und Solidaritätsunfähigkeit beizutragen, indem sie einen Freiraum für Lernprozesse im sozialen Feld bereitstellt“ (1983:109).

zurückzuführen (:121), die sich auch in der Kirche manifestiert hat. Aus diesem Grund versuchte man „über das Burckhardthaus Anschluss an die neuen Bewegungen zu finden“.<sup>189</sup> (:121). Doch musste schon nach dem zweiten Weiterbildungskurs „Gemeindeaufbau und Gemeinwesenarbeit“, die auf die Kirche fachbezogene Fortbildung eingestellt werden. Die Gründe dafür lagen in den Anmeldezahlen die ausblieben und das Arbeitsstellen für das neue Berufsbild eines „Gemeindeberaters“, der als Gemeinwesenarbeiter in den Kirchengemeinden angestellt werden sollte nur zögernd von kirchlicher Seite akzeptiert wurde (Kober 1995:25). Das Burckhardthaus veränderte daraufhin seine Programmreihe, setzte Kurse über die Gemeinwesenarbeit fort, jedoch unterteilte sie diese in eine Reihe für kirchliche Gemeinwesenarbeit und öffneten sich in einer zweiten Programmreihe den Bedürfnissen nicht- kirchlicher Träger.<sup>190</sup> Dieser letzte Typus an Fortbildung hat sich bis in die Gegenwart gehalten und wurde thematisch auf die aktuellen Bedürfnisse und Problemlagen der Teilnehmer angepasst.

Neben der Veränderung des Profils der Fortbildung über Gemeinwesenarbeit von einer auf die Kirche bezogene zu einer allgemein auf unterschiedliche Institutionen bezogene ist eine weitere Veränderung ab den 80er Jahren zu registrieren. Über Publikationen des Burckhardthaus zu jener Zeit (Alinsky 1973; 1974; Schaller 1972) machten die Verantwortlichen des evangelischen Fort- und Weiterbildungsinstitution deutlich, dass sie die radikaldemokratisch-bürgerrechtliche und damit auch konfliktorientierte Methode gemeinwesenarbeiterischen Handelns als wegweisend auch für kirchlich-gemeindliches Handeln betrachtet haben. Die braven Methoden der integrativen Gemeinwesenarbeit, wie u.a. Ross sie formulierte (Kapitel 4.1.2.3) standen dabei am Rande. Es wurde stattdessen Wert auf die kämpferischen und disruptiven Strategien der radikaldemokratischen und aggressiven Gemeinwesenarbeit gelegt (Müller 1997:122). Diese und andere Radikalisierungen haben die EKD, welche das Fortbildungszentrum finanziell unterhielt, zu dem Schluss kommen lassen, dass es sich bei dem Konzept um eine Fehlinvestition handelt (:122), wobei die Schließung des Burckhardthaus und die Weiterführung des Konzepts der Gemeinwesenarbeit als kirchliche strukturelle Gemeindearbeit nur durch einen fast vollständigen Personalwechsel

---

<sup>189</sup> Krebs macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass die Kirche bis zu diesem Zeitpunkt nicht „als eigenen Arbeitsansatz gepflegt“ (:2004:59)m sondern sie als fortschrittliche Variante der Gemeindeaufbaus verstanden hat. Doch mit der Innovation dieser Kurse ist im Burckhardthaus ist das Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit verstanden worden (:60).

<sup>190</sup> Der Unterschied beider GWA Kurse erscheint jedoch gering: In beiden Fortbildungen wurde das Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit gelehrt, wobei in den Kursen zur Gemeinwesenentwicklung und Gemeindeberatung die Gemeinwesenarbeit als spezielles Arbeitsfeld der Kirche verstanden wurde (Kober 1995: 65).

verhindert wurde (:123). Der Versuch der 70er Jahre, die Gemeinwesenarbeit in die kirchengemeindliche Arbeit mit einzubeziehen, ist nach dem Rückblick von Benedict nicht gelungen. Er stellt fest: „[...] es wurde kein entscheidender Durchbruch in Richtung Community Organizing erzielt“ (2004:178).<sup>191</sup>

Mit dem seit Ende der neunziger Jahre wiedergewonnenen Interesse an der Gemeinwesenarbeit (und ihren neuen Begrifflichkeiten) hat das Burckhardthaus mit seinen Publikationen (Gillich 2002; 2004; 2007) und Weiterbildungen<sup>192</sup> dieses Thema wieder aufgegriffen und versucht seitdem, dieses Themenfeld in der sozialdiakonischen Gemeindegemeinschaft der evangelischen Kirche zu etablieren.

#### 4.1.3.5 Theologien

Theologisch hat zum einen das Konzept der „Urbanen Theologie“, welches Cox 1966 in seinem Buch „Stadt ohne Gott“ entworfen hat, und zum anderen die südamerikanische Befreiungstheologie (Szyka 2005:81) Einfluss auf die Entwicklung der Gemeinwesenarbeit der christlichen Kirche ausgeübt. Für Cox war die Verwirklichung der Idee der säkularen Stadt, die sich dadurch umsetzt, dass der Mensch sich mit allen Mitteln dieses technischen Zeitalters mit einer mündigen Säkularität in der Urbanität niederlässt, identisch mit der Vollendung des Reiches Gottes (Cox 1966:98). Aus der von ihm beobachteten Veränderung hin zu einer urbanen neuen Gesellschaft entwickelte Cox eine Theologie des sozialen Wandels, die er wie folgt begründete:

„Die christlichen Lehren sind nahezu völlig vergangenheitsorientiert und leiten ihre Autorität von der einen oder anderen klassischen Periode ab, von einer angeblichen Nähe zu irgendeiner frühen Form kirchlichen Lebens oder von einer Theorie der historischen Kontinuität. Das hilft uns aber nicht mehr. Eine Kirche, deren Leben bestimmt und gestaltet wird durch das, was Gott jetzt in der Welt tut, darf nicht länger in solchen antiquierten Anschauungen gefangen sein. Sie muss sich zerbrechen lassen, muß ständig durch Gottes fortwährendes Handeln umgestaltet werden“ (:119).

Die EKD hat sich der Herausforderung der städtischen Entwicklung in den 70er Jahren angenommen. In Neubaugebieten gründete sie systematisch neue Gemeindehäuser und

---

<sup>191</sup> Oettingen hat schon 1979 (:246-248) auf die Problematik der Implementierung der Gemeinwesenarbeit (insbesondere der aggressiven Gemeinwesenarbeit) in die kirchliche Arbeit hingewiesen.

<sup>192</sup> [www.burckhardthaus.de](http://www.burckhardthaus.de)

unterhielt diese. Die Umsetzung der von Cox entwickelten „Urbanen Theologie“ scheiterte jedoch an der Radikalität der Cox'schen Forderungen. Dass der soziale Wandel auch kirchlich umzusetzen sei, indem sich die Institution Kirche zerbrechen lassen muss, hatte den Anschein der Selbstdekonstruktion und der Selbstzerstörung. Umgesetzt wurde dieser Gedanke zwar im Burckhardthaus mit dem Ansatz der aggressiven Gemeinwesenarbeit, die sich dann auch institutionskritisch zeigte und sich gegen die eigene Kirche wandte. Doch dies führte dann, wie oben beschrieben, fast zum Zerbrechen dieser Bildungsinstitution (Müller 1997:122f).

Ein weiterer Einfluss war die aus Südamerika stammende Befreiungstheologie. Diese Theologie gründet sich nach ihrem Hauptprotagonisten Gustavo Gutierrez auf die Vorstellung, dass die Welt aus der Sicht der Armen interpretiert werden muss - „die vorrangige Option für die Armen“ (1984:29). In der biblischen Theologie ist das für Gutierrez durch ihre Kernbotschaft nachvollziehbar, die „in der Zuwendung Gottes zu den Armen“ (:19) liegt. Diese besondere Zuwendung wird mit der Inkarnation Jesu Christi begründet, die sich in einem „Zum-Armen-gewordenen-Gott“ (:19) manifestiert hat. Darin drückt sich aus, dass Gott „für die Armen Partei ergreift und sie aus der Unterdrückung und Sklaverei befreit“ (:11). Daraus schließt Gutierrez: „In der Befreiung der Armen kommt es zur wahren Theophanie, zur Offenbarung Gottes“ (:13). Dass der arme Mensch in den Augen Gottes ein Vorrecht hat, erklärt Gutierrez mit dem besonderen Willen Gottes:

„Der Arme ist Gottes Liebling, nicht weil er unbedingt moralisch oder religiös besser wäre als sonst jemand, sondern weil Gott Gott ist, weil er der ist, für den die Letzten die Ersten sind“ (1992:32).

Das Wissen und das Bewusstsein über die gesellschaftliche Lage und Notsituation der Armen genügen jedoch nicht. Die Befreiungstheologie fordert die Schaffung von materiellen und kulturellen Bedingungen zur Befreiung der Armen.<sup>193</sup> Dabei müssen sich die Armen als handelnde Subjekte entdecken und nicht mehr als Empfänger von milden Gaben (1984:43ff; 1992:160ff).

Die wichtigsten Analogien, die sich hier für die Gemeinwesenarbeit ergeben, sind zum einen die Perspektivgewinnung, die sich an den Armen bzw. in der Gemeinwesenarbeit an den Menschen im Stadtteil orientiert. Perspektivisch wird der Schwächere zum

---

<sup>193</sup> Gutierrez führt dazu aus: „Die Praxis ist der Ort, an dem sich unser Glauben an den Gott bewahrheitet, der befreit und den Armen Recht und Gerechtigkeit widerfahren lässt, unser Glaube an Christus, der wegen der Verkündigung des Reiches und im Kampf für die Gerechtigkeit sein Leben gab“ (1984:23).



hermeneutischen Ausgangspunkt der Gegenwartsbeschreibung und des künftigen notwendigen Handelns genommen. Dabei steht zum anderen die Selbstaktivierung der betroffenen Bevölkerungsgruppen im Vordergrund. Gemeinwesenarbeit und Befreiungstheologie nehmen die betroffenen Bürger und Gruppen in die Pflicht, im Rahmen ihrer Möglichkeiten, verändernd zu wirken. Dabei sind die Basisgemeinden mit ihrem sozialen und ökonomischen solidarischen Konzept (Müller 2004:55) und dem Prinzip der Konvivenz (Kapitel 3) ein wichtiges Vorbild für das Handeln der Gemeinwesenarbeit.

#### 4.1.3.6 Fazit

Deutlich wurde bei dieser Ausführung, dass die Gemeinwesenarbeit nicht nur christlichen Impulsen ausgesetzt war, sondern dass sie eine unbestreitbare christliche Tradition, Geschichte und Prägung hat. In den von Lüttringhaus verfassten und im Kommenden noch näher zu betrachtenden acht „Leitstandards der Gemeinwesenarbeit“ (2001:264-266; Kapitel 4.1.1.7) lassen sich Handlungs- und Denkweisen der frühen christlichen Gemeinwesenarbeiter wieder finden. Die Erkenntnis, dass die Lösungen der Probleme im Quartier selber liegen, hat Barnett dazu gebracht, vor Ort mit den Menschen zu arbeiten, indem er die vorhandenen Ressourcen genutzt und sich insbesondere für die Verbesserung der immateriellen Faktoren des Gemeinwesens eingesetzt hat. Alinsky hat sich in seiner kämpferischen Natur von den Bedürfnissen und Themen der Menschen im Stadtteil leiten lassen und wurde mit dem Sozialpartner Kirche zu deren Advokat. Die Quäkerin Hertha Kraus hat die Gemeinwesenarbeit als Methode nach Deutschland gebracht und in Köln mit der Gründung von Nachbarschaftsheimen umgesetzt. Das Burckhardthaus hat, mit als erstes in Deutschland, die Gemeinwesenarbeit in der Kirche vernetzt, reflektiert und ausgebildet. Cox hat den sozialen Wandel durch die Urbanisierung als Aufruf an die Kirche aufgefasst, selbst einen sozialen Wandel zu vollziehen, um sich damit von der Vergangenheitsorientierung zu lösen und sich gegenwärtig den menschlichen Bedürfnissen und Themen anzunähern. Die Befreiungstheologie hat auf die Selbsthilfekräfte und Selbstorganisation der Bürger im Stadtteil verwiesen und Platz für bürgerliches Handeln geschaffen. Diese Erkenntnisse und Handlungsweisen haben bis heute die Gemeinwesenarbeit geprägt. Aus dem Blickwinkel der Geschichte ist jedoch auch hier, wie in der allgemeinen Entwicklung der Gemeinwesenarbeit, eine Zäsur zu beobachten, die insbesondere durch die Krise des Burckhardthauses deutlich wurde. Mit einem Schlussstrich unter die methodisch radikaldemokratischen und aggressiven

Konzepte hat auch in der christlichen Reflexion über die Gemeinwesenarbeit ein Stillstand stattgefunden. Mit der Neuentdeckung der Gemeinwesenarbeit als kommunale Handlungsstrategie ist diese jedoch wieder, wie im kommenden Kapitel weiter ausgeführt wird, in den Blickwinkel kirchlicher Reflexion und Praxis gerückt.

## 4.2 Leitstandards einer christlich-mediativen Gemeinwesenarbeit

Die Renaissance der Gemeinwesenarbeit in der sozialarbeiterischen Praxis führt auch zu den gegenwärtigen ersten theologischen Betrachtungen dieses Themas, insbesondere aus der Perspektive der Diakoniewissenschaft (Bruckdorfer 2007; Gillich 2007; Götzelmann 2003; Noack 1999b). Götzelmann hebt bei seiner Bewertung, der seit 1980 formulierten theologischen Ansätze für eine diakonische Gemeinde deutlich hervor, dass in all diesen, trotz ihrer inhaltlichen Unterschiedlichkeiten, diakonisches Handeln das Ziel hat, die Zukunft im Gemeinwesen sozial mitzugestalten (2003:210). Bruckdorfer unterstützt diese Sichtweise, indem er gemeinde- und gemeinwesenorientiertes Handeln als ein universelles Handlungsprinzip betrachtet, das einen Beitrag zur Realisierung von Gerechtigkeit, Solidarität, Teilhabe, Beteiligung und gesellschaftliche Integration gerade für die lokale Ebene leistet (:20). Durch gemeinwesenorientiertes Handeln wird nach seiner Ansicht eine demokratische Plattform geboten, auf der Menschen „ihre Interessen, Erfahrungen und Kompetenzen ins kulturelle Leben und in den politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess“ (:20f) einbringen können. Grundlage für diese Handlungsweise ist für Bruckdorfer das kirchlich- diakonische Selbstverständnis der „Option für die Armen“ (:20), womit er an dieser Stelle die theologische Herleitung seiner diakonischen Praxis, nämlich aus der Befreiungstheologie, gekennzeichnet hat. Gillich leitet die gemeinwesenorientierung einer Kirchengemeinde aus dem Evangelium ab (2007:83). Er versteht das Evangelium als eine ganzheitliche Botschaft das sich auf jeden Menschen und das ganze Leben bezieht (:83). In diesem Sinne orientiert sich Gemeinde und Diakonie auf Menschen und Gruppen, „die eigenständig miteinander leben, glauben und lernen, ob kirchennah oder kirchenfern“ (:83). So beschreibt er den Gottesdienst als Zentrum der Gemeindegemeinschaft nicht nur als eine liturgische Veranstaltung, sondern er ist gleichzeitig „alltägliches Handeln des >>Wortes<<“ (:82): „Dabei spielen Themen des Stadtteils eine Rolle, ebenso wie die Stadt bzw. der Landkreis, der makropolitische Raum etc.“ (:82).

Eine Formulierung von Leitstandards einer christlich-mediativen Gemeinwesenarbeit erfolgt jedoch in dieser Arbeit nicht aus der Perspektive der Diakoniewissenschaft, sondern aus der Missionswissenschaft. In diesem Sinne stellt auch Brockdorfer fest: „Die Diakonie war von Anfang an Christengemeinschaft und missionarischer Dienst“ (2007:8). Dies wird beispielhaft deutlich in Apg 21,17, wo die missionarische Tätigkeit unter den Heiden, also auch ihre Bekehrung als Dienst (διακονία) beschrieben wird und damit integrativer Bestandteil der missionarischen Tätigkeit der frühen Christengemeinde war. Das Ziel dieser Aussage ist an dieser Stelle nicht, die „Büchse der Pandora“ zu öffnen und in die Diskussion um die Beziehung zwischen Diakonie/ sozialem Handeln und Mission/ Rettung der Seelen einzusteigen und herauszustellen, welche wann die höhere Priorität hat. Der Wunsch dies grundsätzlich zu klären, wie es auch Huber für die EKD formuliert hat (1999:127), wird wohl ausgehend von der bereits erfolgten bis gegenwärtig nie endenden Diskussion nach Eindruck des Autors immer ein Wunsch bleiben.<sup>194</sup>

Jedoch soll an dieser Stelle die oben genannte Aussage Brockdorfers, dass die Diakonie von Anfang an missionarischer Dienst gewesen ist (2007:8), mit der von Collins 1990 herausgegebenen Studie „Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources“ determiniert werden. Collins hat mit seiner Forschung das tradierte Verständnis der Diakonie, als Dienst der Christen an Armen und Hilfsbedürftigen, revidiert. Er hat deutlich gemacht, dass dem griechischen Begriff διακονία die Bedeutung des „go-between“ (Dazwischengehens) beziehungsweise der „mediation“ (:195; :217) zu Grunde liegt und die Figur des δῆκονος mehr als ein barmherziger Helfer war. Er war als „Emissary“ bzw. „Spokesmen“ (:195ff) auch eine „relational figure“, die als Vermittler und Sprecher im Auftrag eines anderen eine Botschaft überbringt oder in seinem Auftrag handelt, wobei die Beauftragung im Neuen Testament durch Gott geschieht. So versteht Collins in 1 Kor 3,5 den Diakon als einen „messenger, who mediates between heaven and earth“ (:196) und findet Diakonie in der Sphäre missionarischen Handelns wieder (:211-215).<sup>195</sup>

An dieser Stelle kreuzen sich die beiden großen Themenbereiche dieser Arbeit. Auf der einen Seite die Mission, und auf der anderen Seite die Vermittlung/ Mediation, die nach

---

<sup>194</sup> Deutlich wird dieser Sachverhalt in der Studie von Berneburg „Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie“ (1997), die deutlich macht, dass sich die Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie als ein Brennpunkt missionstheologischer Grundfragen erweist, die sich die evangelikale Bewegung weiter stellen muss (:373). Vorerst bleibt es damit ein ungelöstes Problem.

<sup>195</sup> In der Nachwahl des zwölften Apostels Matthias (Apg 1,15-26) stehen Dienst und Apostelamt im Gebet der Apostel nebeneinander (Apg 1,25).

Collins grundlegend zur Diakonie zugehörig ist, die sich wiederum selbst in ihrem historischen Ausgangspunkt als missionarischer Dienst nicht von der *missio dei* trennen lassen kann.

In diesem Sinne sind die Leitstandards einer christlichen Gemeinwesenarbeit nicht die einer diakonischen Gemeinde, sondern einer missionarischen Gemeinde, die der *missio dei* folgt. Um nun Leitstandards einer christlich-mediativen Gemeinwesenarbeit für eine missionarische Gemeinde zu definieren, gilt es zum einen eine biblisch-theologische Einstellung zum Gemeinwesen und zur Gemeinwesenarbeit zu gewinnen. Zum anderen folgt danach die Reflexion zur Rolle eines im Gemeinwesen wirkenden, arbeitenden und gestaltenden Akteurs. Parameter für diese Reflexion sind die Leitstandards der Gemeinwesenarbeit von Lüttringhaus (2001:264-266), die im Hinblick auf ihre christliche Deutung verifiziert werden. Ins Blickfeld dieser Betrachtung gerät dabei auf der einen Seite die Feststellung, dass Kirche in der Gemeinwesenarbeit nur ein Akteur unter vielen ist, und auf der anderen Seite die Frage, wie sie ihre Rolle konfliktiv, intermediär und mediativ füllen kann. Aus diesen grundlegenden Betrachtungen können darauf folgend Leitstandards einer christlich-mediativen Gemeinwesenarbeit formuliert werden, in der die Kirchengemeinde die *missio dei* als inneres Kennzeichen trägt und als vermittelnder Akteur gemeinwesenorientiert im Sinne ihrer Sendung handelt.

#### 4.2.1 Eine biblische Betrachtung zum Gemeinwesen und zur Gemeinwesenarbeit

So wie im Alten Testament *קהל* und *עדה* gebräuchliche Worte für Gemeinde sind, gibt es auch im deutschen Sprachgebrauch unterschiedliche Benutzungen dieses Begriffs. Zum einen versteht man unter der Gemeinde die politische Gemeinde bzw. die Kommune, die eine Gebietskörperschaft ist und als die kleinste räumlich administrative Einheit eines Staates anzusehen ist. Zum anderen versteht man unter Gemeinde die kultische Versammlung der Gläubigen.

*עדה* als Gemeindebegriff der hebräischen Sprache, bezeichnet das israelitische Volk in seiner Gesamtheit als politische Gemeinschaft (Levy u.a. 1986:1079-1093). *קהל* ist dagegen einerseits als übergeordneter Begriff zu betrachten, der durch die Zufügung einer Präposition

anzeigt, um welche Art der Gemeinde es sich handelt (politisch oder religiös), und andererseits wird damit, als einzeln stehendem Begriff, die Kultusgemeinde Israel in ihrer Beziehung zu ihrem Gott beschrieben (Hossfeld; Kindl; Fabry 1989:1204-1222). Diese semantische Differenzierung der kultischen und politischen Gemeinde ist insoweit interessant, als dass sie einen sich überschneidenden Personenkreis, das Volk Israel, meint. Dies ist ein deutlicher Hinweis für die differenzierte Wahrnehmung des Volks Israels als Akteur, das sich in eine Sozialität der politischen Gemeinschaft und in eine Sozialität der Kult- und Bundesgemeinschaft mit ihrem Gott aufteilt.

Ein weiterer wichtiger Hinweis über eine biblische Betrachtung des Gemeinwesens ist die von Paulus formulierte Stellung des Christen zur staatlichen Gewalt (Röm 13,1-7). Dabei macht Paulus, wie Lohse ihn versteht, deutlich: „ein von Gerechtigkeit geleitetes Gemeinwesen stelle die im Logos entsprechende gute Ordnung dar“ (1996:235). Und so versteht der Apostel Paulus die Abgabe des Zolls und der Steuer (Röm 13,6-7) als bürgerliche Pflicht, so dass Lohse daraus folgert: „Der Apostel erklärt, daß von den Christen nicht mehr, aber auch nicht weniger verlangt wird als von jedem verantwortungsbewussten Bürger“ (:236). Diese Haltung folgt der aus der ethischen Unterweisung aus den Synagogen, wie sie in der hellenistischen Welt ausgebildet worden war (:237). Es wurde dabei klar umrissen, dass Gott die staatliche Ordnung eingesetzt hat und dass die Christen als Bürger des Reiches ihren Anweisungen, die dem Gemeinwohl dienen, Folge leisten sollten (:237). Diese Haltung ist jedoch nicht als eine devote zu verstehen. Das Erbringen der schuldigen Leistung für das Gemeinwohl bedeutet jedoch keinen Verzicht der Rechte. Gerade die biblische Biographie von Paulus macht deutlich, dass er auf seine römischen Bürgerrechte in Konfliktsituationen bestanden hat (Apg 22,22-30; 25,9-12) und sie ihm auch gewährt wurden. Paulus wird damit zu einer politisch aktiven Figur, die sowohl ihr Bürgerrecht als auch ihre Bürgerpflicht wahrnimmt. In diesem Sinne zeigt er der christlichen Gemeinde, dass sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten ein verantwortlicher Teilhaber ihres politischen und örtlichen Gemeinwesens ist, welches ihnen auch das Recht zum Widerspruch und damit zur konfliktiven Gestaltung der Welt gibt. Diese immanente Teilhabe am Gemeinwesen ist jedoch durch ihre Vorläufigkeit geprägt. Im paulinischen Brief an die Philipper wird das Bürgerrecht mit einer Zugehörigkeit zum himmlischen Reich Christi beschrieben (Phil 3,20), das man erhalten kann, wenn man sich den Wandel Paulus` zum Vorbild nimmt (Phil 3,17). Diese bürgerrechtliche Zugehörigkeit steht hier jedoch nicht im Gegensatz zum staatlichen Bürgerrecht:

„Vielmehr ist das Wort im Sinn von Staat oder Gemeinwesen als Bild gebraucht, um die innere Fremdheit der Christen nicht etwa speziell gegenüber dem irdischen Staat – wovon in dem Zusammenhang keine Rede ist-, sondern ganz allgemein gegenüber dem irdischen Bereich und ihre Zugehörigkeit zum himmlischen Reich Christi zu beschreiben, dem sie sozusagen staatrechtlich angehören“ (Strahtmann 1990:535).

Bürgerrecht beschreibt also die Zugehörigkeit des Christen zum Gemeinwesen des Gottesreiches, das die verlockende Heimat des christusgläubigen Menschen ist, wohingegen er im Irdischen mit seiner Vorläufigkeit eine politisch-soziale Verwurzelung hat und keine geistlich-kommunitäre (1 Petr 2,11). Sichtbar wird an dieser Beschreibung die gleichzeitige Beteiligung des Christen an zwei Reichen, eines vorläufig-gegenwärtigen und eines transzendenten kommenden.<sup>196</sup> Dabei ist er als Bürger beider Reiche an seine Bürgerpflicht gebunden, bei der Gestaltung seines Gemeinwesens mitzuwirken und Verantwortung für dieses zu übernehmen.

So lässt sich zusammenfassen, dass Gemeinwesen als Lebensraum des Christen gleichzeitig immanent und transzendent gegeben ist, und beide ihre Verpflichtungen, Ordnungen und Rechte haben. Das gemeinsame beider Gemeinwesen ist die göttliche Wirksamkeit in beiden. Unterscheiden lassen sie sich darin, dass auf der einen Seite, im transzendent-himmlischen Gemeinwesen, Gott durch das Evangelium wirkt und das Ziel hat, die Distanz der Gläubigen (Bürger) zu sich aufzuheben. Auf der anderen Seite wirkt Gott im immanent-gegenwärtigen lokalen Gemeinwesen, indem er die Bürger (darin eingeschlossen die Christen) dazu anhält, in einer guten mitmenschlichen Ordnung zu leben und sich an der christlichen Ethik zu orientieren.

Eine biblisch-theologische Reflexion zur Gemeinwesenarbeit hat Bruckdorfer entworfen (2007:10-13). Er leitet gemeinwesenorientiertes Handeln der Gemeinde zum einen anthropologisch, aus dem Verständnis des Menschen als Geschöpf Gottes und zum anderen soziologisch, als soziales Wesen in der Welt ab (:10). Im Bezug auf die biblische Anthropologie wird der Mensch in seiner besonderen Beziehung zu Gott betrachtet, die in der Feststellung seiner Ebenbildlichkeit Gottes (imago dei) ihren Ausdruck findet (Gen 1,26), welche die unverlierbare Würde des Menschen beschreibt und sich auch gegen seine soziale Ausgrenzung wendet (:10). In dieser Partnerschaft mit Gott, die auch in den vielen geschlossenen Bündnissen (Noahbund, Abrahambund, Sinaibund etc.) ihren Ausdruck findet,

---

<sup>196</sup> Diese Gleichzeitigkeit drückt der Reformator Martin Luther in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523) in der sogenannten „Zwei Reiche Lehre“ aus.

erteilt Gott dem Menschen den Gestaltungs- und Bewahrungsauftrag für seine Schöpfung (Gen 1,28). „Darin ist zugleich der Auftrag an den Menschen begründet, seine Lebenswelt in individueller und sozialer Verantwortung zu gestalten“ (:11). Dieser Auftrag begründet sich jedoch auch eschatologisch auf die Verheißung des Gottesreiches (Mt 25,34), an dessen Gestaltung mitzuwirken die Menschen aufgefordert sind (:11). „Dabei geht es um Heilwerden, Ganzwerden des Menschen und der ihn umgebenden Lebensbedingungen (Gesellschaft)“ (:11). Diese Verheißung ist notwendig, weil der Mensch, und das ist unbedingter Bestandteil einer christlichen Anthropologie, Sünder ist, d.h. nach Paulus „eine verkehrte Grundeinstellung zum eigenen Leben und zur Wirklichkeit überhaupt“ (Becker 1992:409) hat, und so folgert Bruckdorfer (2007:11), dass die Abwendung von Gott den Menschen fremdbestimmt und unsozial gemacht hat (Röm 1,28 ff; 7,19). Aus diesem Dilemma der Sünde befreit Gott den Menschen in der Vergebung durch seine Gnade, die in der Rechtfertigung des Menschen liegt. Voraussetzung für den Glauben ist jedoch das unbedingte Vertrauen auf Gott. Dieser Glaube, welcher gleichzeitig eine Gabe Gottes ist, die man nicht erwirken kann (Gal 2,16), zieht zwangsläufig gute Werke nach sich. Weiterhin gehört zur christlich-biblischen Anthropologie, dass der Mensch in besonderer Weise mit der Freiheit begabt ist, Entscheidungen zu treffen (:11). Dabei handelt er nach Maßstäben, die sich aus den ihn umgebenden Lebensbedingungen ergeben (Gesellschaft), nach denen die er sich selbst setzt und nach solchen, die ihm als Geschöpf Gottes gegeben werden. Diese drei Handlungsmaßstäbe beziehen sich aufeinander und stellen verschiedene Aspekte menschlichen Handelns heraus. Für eine christliche Anthropologie ist dabei die Gottesbeziehung maßgebend, an der „sich das Handeln in der Lebenswelt und die eigenen Maßstäbe messen lassen müssen“ (:11). Der Mensch hat also die Freiheit, entsprechend seines Handlungsrahmens seine Entscheidungen zu treffen und kann sich dabei bewusst auf seine Gottesbeziehung stützen, oder er kann dies als Maßstab seiner Entscheidung auch ablehnen. Den Vorteil, der in der Gottesbeziehung liegt, erläutert Bruckdorfer wie folgt:

„Die Gottesbeziehung begründet ein verantwortliches Handeln des Menschen und hat darin für den Menschen eine entlastende Funktion. Sie bewahrt ihn davor, zur letzten Instanz seiner Verantwortlichkeit zu werden und hebt die menschliche Freiheit damit nicht auf, sondern begründet sie erst. Die eigenen Ansprüche des Menschen und die aus seiner Lebenswelt werden relativiert und geerdet im Grund des Lebens“ (:9).

Diese Entlastung führt beim Menschen, zu dessen Selbstwahrnehmung als soziales Wesen die Geschöpflichkeit gehört, zu einem neuen Selbstbewusstsein. Durch das Wirksamwerden der Gnade Gottes am Menschen wird ihm eine neue Beziehung zu sich und

zu Gott eröffnet. Beschrieben wird das im jesuanischen Doppelgebot der Liebe (Mt 22,34-39; Mk 12,28-31; Lk 10,25-28), das insbesondere die Beziehung der Menschen untereinander neu regelt. Liebe gewinnt damit eine strukturelle Dimension des menschlichen Miteinanders, das insbesondere dem Aufbau der Gesellschaft und dem Gemeinwesen dient (Bruckdorfer 2007:12). Das gleiche gilt für die zentrale jesuanische Botschaft der Gottesherrschaft, die sich immanent im Leben derjenigen Menschen vollzieht, welche die Gottesbeziehung im Mittelpunkt ihres Lebens haben (:12f). Eröffnet wird dadurch eine Gottesnähe und Gottesgemeinschaft. Die Wirkung dieser besonderen Beziehung zu Gott zeigt sich nach Bruckdorfer folgendermaßen:

„Aus dieser Erfahrung gewinnt der Mensch den sich immer wieder erneuernden Zuspruch und Anspruch mitzuwirken an Lebensbedingungen, die allen Menschen ihre selbstbestimmte Teilhabe und selbständige Teilgabe in der Gesellschaft (Gemeinwesen) ermöglichen“ (:12).

Für die Gemeinwesenarbeit leitet Bruckdorfer aus dieser Zusammenstellung einen diakonischen Auftrag für die Gemeinde Gottes ab, die sich „an Menschen in präkeren Lebenslagen ohne Ansehen ihres Glaubens und ihrer Person“ (:13) richtet.<sup>197</sup> Die biblisch-theologische Betrachtung der Gemeinwesenarbeit hat durch ihre soteriologische, eschatologische und ethische Dimension, welche sich auf das Evangelium Jesu Christi gründet und sich konsequent an den Menschen in seiner sozialen, sozialräumlichen und spirituellen Befindlichkeit richtet, deutlich gemacht, dass sie auch Arbeitsweise einer missionarisch geprägten Gemeinwesenarbeit sein kann. Aufgrund dessen lässt sich ein biblisches Mandat zum gemeinwesenorientierten Handeln als Arbeitsprinzip der christlichen Gemeinde ableiten, die sich vom Inneren her als eine missionarische versteht.

So lässt sich zusammenfassen, dass Gemeinwesenorientierung in der kirchlichen Gemeinwesenarbeit, die als Prämisse vom christlichen Menschenbild ausgeht, eine Botschaft des Gottesreiches ist. Durch ihre Orientierung auf das Gemeinwesen will sie eine neue bürgerliche Kommunität initiieren und damit den Bürgern Hoffnung geben. Dabei will sie unmittelbar in den sozialen Beziehungen der Bürgers heilsam wirken. Noack, Protagonist der integrativ-lebensweltlichen Gemeinwesenarbeitsmethode, die sich als Netzwerkarbeit (Kapitel 4.1.2.6) versteht, fasst diese Hoffnung einer christlich geprägten gemeinwesenorientierten Arbeit zusammen:

---

<sup>197</sup> Hier wird die oben genannte Beobachtung Götzelmanns (Kapitel 4.2), dass Diakonie als Gemeindeprofil das Ziel hat, die Zukunft im Gemeinwesen sozial mitzugestalten (2003:210), sichtbar.



„Wenn ein soziales Netzwerk ein Wohnquartier, d.h. einen Stadtteil, eine kleine Stadt oder einen Dorfverbund durchdringt, dann „sucht sie der Stadt Bestes“. Und einer Stadt Bestes zu suchen bedeutet nicht einfach, den einzelnen Menschen aufzusuchen und zu betreuen, sondern ein ganzes Gemeinwesen mit einem Netzwerk von Hilfen zu durchdringen, um auf diese Weise ein integrales Element der lokalen Gesellschaft zu werden. Auf diesen Wegen wird das Wohlbefinden der Menschen den Frieden schaffen und nicht die Polizei. Und die Ortshygiene wird durch die Zufriedenheit der hier lebenden Menschen erzeugt und nicht durch Behörden. Das Netzwerk wird durch die Mediation zwischen ihrer Identität und dem Gemeinwesen ein integrativer Bestandteil der Öffentlichkeit. Es wird gefragt und benötigt. Indem es sich für das Gemeinwesen öffnet, ist es offen für die Menschen, die es schätzen und lieben gelernt haben“ (1999b:162).

#### 4.2.2 Das Selbstverständnis der Gemeinde als ein Akteur im Gemeinwesen

Im Kontext der Evangelischen Kirche in Deutschland stellt Götzelmann die Problematik fest, dass innerhalb der Kirche eine funktionale Differenzierung der Diakonie und der Gemeindegemeinschaft stattgefunden hat, in der die Vernetzung und Zusammengehörigkeit schwach ausgeprägt sind.

„Das Auseinandergehen von professionalisierter und spezialisierter Diakonie hier und einer auf die vermeintlichen Grundfunktionen Gottesdienst, Verkündigung und Katechese beschränkten verfassten Kirche da, die Trennung von diakonischen Spezial- und Großinstitutionen und christlichen Gemeinden vor Ort ist weiterhin virulent“ (Götzelmann 2003:196).

Der Grund für dieses Auseinanderleben ist nach Huber, die große Zurückhaltung der Diakonie, diakonisches Handeln sowie die Tätigkeitsfelder der Spezialseelsorge mit dem missionarischen Verkündigungsdienst der Gemeinde zu verknüpfen, weil die professionellen Hilfedienste auf die Zweckfreiheit von Beratung und Hilfe verweisen (1999:127).<sup>198</sup> Unter den bisherigen Paradigmen ist Gemeinwesenarbeit im professionellen Dienst der Diakonie verortet worden und hat im beschränkten Dienst der Gemeinde vor Ort keine Verortung gefunden. Daher spricht sich Götzelmann dafür aus, dass eine evangelische Sozialpastoral „an der Aktivierung und Entwicklung einer gemeindediakonischen Kompetenz“ (:196) interessiert ist, „die zur Überwindung dieser Auseinanderentwicklung von Kirche bzw. Gemeinde und Diakonie“ (:196) beiträgt. Unter dem Blickwinkel der sozialen Probleme der zukünftigen

---

<sup>198</sup> Und so kritisiert Huber, dass eine Auswirkung dieser Denkweise die von ihm beobachtete „Selbstsäkularisierung des Protestantismus“ (1999:127) ist, die auch zu der schwierigen Glaubens-, Glieder- und Finanzsituation der Großkirchen in Deutschland geführt hat (:107ff).

deutschen Gesellschaft – Altersaufbau, Arbeitslosigkeit, Entsolidarisierung, Einfluss der Medien, steigende Mobilität, Globalisierung, zunehmende Risiken, Traditionsbruch und Werteverfall, Abbau des Sozialstaates (:197-198)- fordert Götzelmann daher die evangelische Kirche zu einem Umdenken auf:

„Eine diakonische Gemeinde nun kann oder könnte einen unersetzbaren Beitrag für das Gemeinwesen leisten, der auf den kurzen Wegen und der Übersichtlichkeit der kleinen Einheiten vor Ort, der Vielfalt von Begabungen unter den Gemeindegliedern und den ehrenamtlich und hauptamtlich Tätigen, den Traditionen und Institutionen der Gemeindediakonie und schließlich der Kooperation zwischen Gemeinde und diakonischen Spezial- und Großorganisationen aufbaut“ (:196)

Deutlich wird bei dieser Beschreibung einer diakonischen Gemeinde, die sich für ein Gemeinwesen einsetzt, dass ihr jegliche Beziehung und Vernetzung zu den weiteren im Gemeinwesen aktiven Akteuren (seien es die sozialen Netzwerke der Bewohner oder die professionellen Netzwerke), wie es Lüttringhaus als Standard der Gemeinwesenarbeit formuliert hat (2001:266), fehlt. Der Grund liegt, wie Götzelmann auch hervorhebt, in den inneren Schwierigkeiten des Betriebs Kirche, doch lässt sich daraus die kritische Frage ableiten, wie eine Kirche/ Gemeinde, die im eigenen System ungenügend miteinander vernetzt ist und der damit wichtige Kooperationen fehlen, in der Lage ist, darüber hinaus weitere Kooperationen und Vernetzungen mit anderen Akteuren des Sozialraums für das Gemeinwesen zu vollziehen.

Trotz dieser inneren Schwierigkeit sind, wie oben in Kapitel 4 beschrieben, die Kirchengemeinden von Seiten der Gemeinwesenarbeit dazu eingeladen, sich als gemeinwesenorientierte Akteure an der Entwicklung ihres Sozialraums aktiv teilzunehmen. Um als solcher Akteur auftreten zu können, stellt sich jedoch für eine Kirchengemeinde die Frage, wie sie diese Rolle ausfüllt, von welchem Paradigma sie sich dabei leiten lässt, und wie eine Kirchengemeinde dabei auch die Leitstandards der Gemeinwesenarbeit mit dem christlichen Profil der *missio dei* füllen kann?

Die Antwort darauf soll im Folgenden zum einen durch die in Kapitel 3.3 ausgeführte Rolle der Kirche als intermediäre Institution, wie sie insbesondere Huber beschrieben hat, (Kapitel 3.3.2) und zum anderen durch die vier Thesen der „Perspektiven einer Theologie der Mediation“ (Kapitel 2.4) gegeben werden. Sie sollen darauffolgend als theologische Grundlage einer gemeindlichen Orthopraxie im Gemeinwesen verstanden werden, in der sich

die Gemeinde als ein intermediärer, profilierter Akteur und gleichzeitig als Teilhaber der *missio dei* versteht.

#### 4.2.2.1 Die Gemeinde als intermediäre Institution in der Gemeinwesenarbeit

Wie in Kapitel 3.3.2 ausgeführt, hat Huber deutlich gemacht, dass sich die Evangelische Kirche in Deutschland gegenwärtig als Akteur innerhalb der deutschen Gesellschaft neu positionieren muss, da ihre alten Rollen und Selbstverständnisse heute keine Gültigkeit mehr haben. Diese konfessionsübergreifende Erkenntnis macht deutlich, dass Kirche als Gesamteinstitution und Gemeinde als lokale Institution ihre Bedeutung und ihren Einfluss als Primärinstitution verloren haben, aber dieser Verlust auch die Chance in sich birgt, sich in einer neuen positiven Rolle zu entwerfen (Luckmann & Berger 1995:60). Daher zeichnet Huber das Bild der Kirche als intermediäre Institution, in der sie als intermediärer Akteur einerseits die Aufgabe hat, „zwischen den einzelnen und ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen“ (1998:269) zu vermitteln und in dieser Rolle integrativ für die Zivilgesellschaft in Deutschland zu wirken. Huber leitet zudem daraus ab, dass Kirche in der Rolle als intermediäre Institution eine besondere Verantwortung in Fragen der Bildung, der politischen Gestaltung, sowie der Verantwortung für eine gesellschaftliche Kultur des Helfens obliegt (:293-328). Andererseits besteht die Aufgabe, „vor allem zwischen den einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes“ (:269) zu vermitteln, wobei sich dies in der „spezifischen missionarischen Herausforderung“ der Kirche ausdrückt, deren Kontext in Deutschland die „Selbstabschließung vieler Menschen gegenüber der Frage nach einem, das eigene Leben übersteigenden Sinn (:226) ist. Huber zeigt, dass sowohl die Verantwortung als auch die Mission der Kirche nur lokal, im Rahmen der Kirchengemeinde vor Ort wahrgenommen werden können (:227).

Mit dieser Erkenntnis eröffnet die Gemeinwesenarbeit der lokalen kirchengemeindlichen Arbeit und der kirchlichen Rolle als intermediäre Institution ein breites Betätigungsfeld. Hier kann sie, wie Luckmann und Berger (1995:76f) dargestellt haben, als lokaler Akteur eine Sinnvermittlungsinstanz vor Ort sein und gleichzeitig zur Stabilität des Staates und gegen die Entfremdung des Einzelnen beitragen (:61). Dabei kann sie mit den Arbeitsweisen der Gemeinwesenarbeit, wie Empowerment, Aktivierung und der Schaffung von Netzwerken, als intermediärer Akteur innerhalb eines Sozialraums wirken und zwischen den Institutionen, politischen Interessen, ökonomischen Forderungen und Bürgerwünschen

vermitteln. Entscheidend ist dabei, dass diese intermediäre Arbeit vor Ort geprägt ist von der Vernetzung und Kooperation mit anderen im Gemeinwesen befindlichen intermediären Akteuren (Lüttringhaus 2001:265f). An dieser Stelle wird sichtbar, dass die lokale Kirchengemeinde ihr Selbstverständnis als Primärinstitution verloren hat und sich im Reigen der im Gemeinwesen befindlichen Akteure als Partner wiederfindet. Dabei kann man auf den Sozialpartner Kirche, wenn von ihrer Seite aus kein Engagement für die Belange des Gemeinwesens vorhanden ist, auch von kommunaler Seite aus bedenkenlos verzichten. Die Chance eines gemeinwesenarbeitsorientierten Engagements liegt jedoch auch darin, dass man, indem man mit einer authentischen Bindekraft als Vermittler im Gemeinwesen tätig ist, am zivilgesellschaftlichen Prozess vor Ort beteiligt ist und damit auch die Kultur des Gemeinwesens prägen kann (Fingerle 2001:198-200). Darüber hinaus wird die Kirchengemeinde durch die Gemeinwesenarbeit und den dadurch entstehenden intensiven Kontakt mit den Bürgern des Quartiers in die Lage versetzt, sich im Sozialraum der Mitbürger als Sinnvermittlungsinanz, für Fragen nach dem das eigene Leben übersteigenden Sinn anzubieten. Praktisch heißt das, indem die Kirche als lokale intermediäre Institution einen eigenen Beitrag zur Gestaltung des Gemeinwesens beiträgt, wird sie in die Lage versetzt, ihre Deutungs- und Erfahrungszusammenhänge in die Öffentlichkeit des Gemeinwesens einzubringen. Dabei muss man die Rolle eines intermediär-vermittelnden Akteurs auch nicht missverstehen und ihm vorhalten, er müsse die Haltung der Neutralität einnehmen. Dieser Versuch, Mission und das Kerygma der Kirche durch den Wert der Neutralität beschränken zu wollen, ist kirchlicherseits nicht hinnehmbar. Vermittlung an sich ist, wie schon Duss-von Werdt deutlich gemacht hat, ein eigener Standpunkt (Kapitel 2.2.8.3), den auch eine intermediäre Instanz wie die Kirche hat, welche nicht von ihrer grundlegenden Bestimmung davon abzuhalten ist, zwischen Menschen zu vermitteln und ihnen auch als Vermittlungsinstanz für die Wirklichkeit Gottes zur Verfügung zu stehen. Bleibend in dieser Aufgabe wird jedoch immer die innewohnende Spannung der intermediären lokalen Institution Kirchengemeinde sein, deren Grund und Quelle die Person Jesu Christi ist, weshalb Kirche sich in ihrem Wesen zwischen der geglaubten und erfahrenen Dimension der Wirklichkeit befindet (Fingerle 2001:181).

Das von Huber entworfene Konzept der Kirche als intermediäre Institution findet in der Gemeinwesenarbeit eine breite Entfaltungsmöglichkeit. Dabei kann eine Kirchengemeinde durch ihr natürliches Setting als Akteur mit fest verwurzelter lokaler Anbindung sowohl ihre gesellschaftlich-prägende Kraft entfalten, als auch ihrem

missionarisch-kerygmatischen Auftrag nachkommen. Die Gemeinwesenarbeit ist dabei als Arbeitsprinzip zu verstehen, also als eine Haltung, Grundorientierung, Sichtweise, in der alle kirchengemeindlichen Gruppen, Mitarbeiter, Ehrenamtliche und Hauptamtliche ressortübergreifend (Lüttringhaus 2001:264) ihren Sozialraum im Blick haben und ihr Handeln und Denken auf die sozialen Probleme, Bedürfnisse und Notlagen des Gemeinwesens ausrichten. In dieser kurzen Beschreibung wird deutlich, dass eine an der Gemeinwesenarbeit orientierte Praxis der Kirchengemeinde, die sich als intermediäre Institution im Sozialraum versteht, ihre Rolle an den acht Leitstandards der Gemeinwesenarbeit von Lüttringhaus (2001:264-266) anlehnt. Dabei sind die als Leitstandards formulierten Qualitätsmerkmale auch als Standards einer intermediären Institution zu verstehen.

Als Teilhaber der *missio dei* wird die christlich-lokale Gemeinde, vom intermediär-vermittelnder Akteur, durch das Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit zum Teilhaber einer neuen Konvivenz im Sozialraum. Als Begleiter eines horizontalen, auf Gott bezogenen Heilsprozesses und einer vertikalen, auf die Lebenszusammenhänge und -beziehung der Mitmenschen bezogenen Transformation (Kapitel 3.2.1) folgt sie dabei ihrem Sendungsauftrag und steht in einem Verständigungsprozess, in dem sie erstens, als Vermittlerin, den Bürgern und Institutionen in deren gesellschaftlichen Zusammenhängen beiseite steht und zweitens in dieser Vermittlungsaufgabe auch eine spirituelle Beziehung zur geglaubten Wirklichkeit Gottes zu Grunde legt.

Als Fazit lässt sich aus dem oben genannten folgern, dass das Konzept der Kirchengemeinde als intermediäre Institution ihrem missionarischem Sendungsauftrag folgt. Diesen führt sie mittels des Arbeitsprinzips der Gemeinwesenarbeit aus, in der sie als Akteur ihres Sozialraums als Vermittlerin, Gestalterin und Teilhaberin tätig ist. Diese Konstitution bedarf jedoch zusätzlich der Zuführung eines biblisch-theologischen Unterbaus, die sich im Folgenden aus den „Perspektiven einer Theologie der Mediation“ (Kapitel 2.4) ergeben soll.

#### 4.2.2.2 Der Konflikt als anthropologische Konstante

Die erste These ist gleichzeitig Ausgangspunkt der „Perspektiven einer Theologie der Mediation“ (Kapitel 2.4) und geht von der anthropologischen Konstante des sozialen

Konflikts aus, „der die tiefgründige Zerrissenheit der Schöpfung in sich selbst, untereinander und mit Gott offenbart“ (Kapitel 2.4.). Dabei zeigt sich der Konflikt in seinem multipolaren und multidimensionalen Charakter (Kapitel 2.1.1.3), und folgt der Simmel'schen Erkenntnis, dass dieser als Konstante, als ein zentraler Bestandteil sozialer Prozesse zu begreifen ist (Kapitel 2.1.1.2), und daher nicht, wie Marx es geglaubt hat, eine überwindbare historische Erscheinung des sozialen Lebens ist (Kapitel 2.1.1.1). Vielmehr gilt er als fundamentale und universelle Form der sozialen Beziehung, die sich jedoch auch als geschichtlich endlich und somit begrenzt zeigt (Hühnermann 1993:21).

Diese Konfliktivität ist somit im Sozialraum des Menschen als gegeben vorhanden, so dass sich hier eine soziale Bewegung für das Gemeinwesen geschichtlich etabliert hat (Kapitel 4.1-4.2), die sich in der Gemeinwesenarbeit einen methodischen Rahmen innerhalb der sozialen Arbeit gegeben hat. Ausgangspunkt für diese Handlungsweisen war die Erkenntnis der desolaten wohnräumlichen-, sozialen-, ökonomischen- und Bildungssituation bei den Bürgern im Gemeinwesen, die zu multidimensionalen Konflikten auf unterschiedlichen Ebenen geführt hat. Die Grade dieser „tiefgründigen Zerrissenheit der Schöpfung“ hat Glasl in seinen Eskalationsstufen (Kapitel 2.1.2.1) beschrieben und sie sind in einem Gemeinwesen uneingeschränkt anwendbar.<sup>199</sup>

Kirchliche Gemeinden sind Teil des Gemeinwesens und daher auch ein Bestandteil der Zerrissenheit des Gemeinwesens. Dabei sind sie zum einen Repräsentanten des Gottesreichs, seiner Gerechtigkeit und des Friedens, und zum anderen als Gemeinschaft eingebettet in den konfliktiven Alltag des Sozialraums der Bürger, der sich auch in allen Eskalationsstufen zeigt. Diese Gleichzeitigkeit spiegelt sich ebenso in den hebräischen Worten für Gemeinde wider (Kapitel 4.2.1). Das israelitische Bundesvolk war sich auf der einen Seite seiner kultischen und auf der anderen Seite seiner politischen Dimension bewusst, welche zusammengenommen immer wieder kultische, soziale und politische Spannungen hervorgerufen haben. Diese Spannungen, die sich durch die Konstante des Konflikts als stets gegenwärtig zeigen, sind damit Ausgangspunkt des Handlungsrahmens, sowohl der gemeindlichen theologischen, als auch der praktischen Arbeit im Gemeinwesen. So wie das gemeindliche Volk Israel beide Ebenen, die politisch- und kultisch-gemeinschaftliche, in seinem Bewusstsein und Wortschatz hatte, und sich beide stets in einem Interaktionsprozess

---

<sup>199</sup> Die Spanne dieser Konflikte gehen von einfachen Nachbarschaftskonflikten bis hin zu gewalttätigen Unruhen im Quartier, welche letztendlich die letzte von Glasl beschriebene Eskalationsstufe „Gemeinsam in den Abgrund“ (1999: 278-279) repräsentiert.

befunden haben, so sollte dieser Spannungsbogen auch organisch in dem heute kirchengemeindlichen Leben im Gemeinwesen implementiert sein. In diesem Sinne ist die im Gemeinwesen befindliche Kirchengemeinde Teil des sozialen Konflikts des Gemeinwesens und kann durch ihre kultische Gemeinschaft und ihre Anbindung am Reich Gottes gleichzeitig auch als Teil der Lösung und des Wegs aus dem Konflikt betrachtet werden. So tritt die Kirche im Gemeinwesen mit einem „doppelten Standpunkt“ - als Konfliktbeteiligter und als Vermittler im Konfliktgeschehen - auf. Die daraus resultierende Spannung ist damit ein inhärentes Charakteristikum einer gemeinwesenorientierten Arbeit einer Kirchengemeinde. Die Rolle, die sie in diesem spannungsgeladenen Setting einnehmen kann, ist die eines mediativ-handelnden Akteurs, der sich der Betrachtung des Mittlers/ Mediators Jesus, wie sie in 1 Tim 2,5 beschrieben wird (Kapitel 2.3.2.5) anschließt. Aufgabe dabei ist das „Inbeziehungsetzen“ (Kapitel 2.3.2.2) der konfliktiven Parteien, oder, wie es oben beschrieben im diakonischen Wortgebrauch deutlich gemacht wird, im „go-between“ (Kapitel 4.2).

Der Konflikt als anthropologische Konstante, wie er sich auch als elementarer Bestandteil des biblischen Berichts (Kapitel 2.1.3) und als Ausdruck der grundlegenden Krise der Schöpfungsgeschichte (Kapitel 2.1.3.1) erweist, ist hermeneutischer Ausgangspunkt des kirchengemeindlichen Akteurs, der sich als ein im Gemeinwesen befindlicher örtlicher Akteur (Landesarbeitsgemeinschaft Soziale Brennpunkte Niedersachsen e.V. 2004: 15) im Konfliktbereich des Sozialraums der Bürger aufhält. In diesem Konfliktfeld ist die Mission der Kirche als mediativer Akteur aufzutreten und bei den Konfliktakteuren für eine neue Beziehung zu werben.

Konkret heißt das, dass zuerst einmal die Aufgabe der Kirchengemeinde eine Eigen- und Fremdwahrnehmung ist, nämlich zum einen in der Fremdwahrnehmung die konfliktiven Themen, Menschen und Lebenswelten der Bürger ihres unmittelbaren Gemeinwesens zu registrieren und zum anderen in der Eigenwahrnehmung auch sich selbst als Bestandteil des konfliktbehafteten Gemeinwesens zu entdecken. Die Ergebnisse dieses Wahrnehmungsprozesses sind dabei offen. Er kann auf der Seite der Fremdwahrnehmung auf Problematiken von Gruppen und Menschen jedweder Art treffen (wie zum Beispiel im Jugend- und Seniorenbereich, mit Institutionen im städtebaulichen Bereich oder in der Kulturbegegnung mit Migrant\*innen), und auf Seite der Eigenwahrnehmung eigene konfliktive Reibungen mit anderen Akteuren des Stadtteils wie andere Kirchengemeinden/

Religionsgemeinschaften, Nachbarschaft oder Institutionen entdecken. Es gilt nun, sich der, in der Eigenwahrnehmung entdeckten Konfliktfelder, aktiv anzunehmen und Initiativen der Bewältigung zu organisieren. Bezüglich der Fremdwahrnehmung besteht die Aufgabe darin, die eigene Rolle, als örtlich eingebundener mediativer Akteur im Gemeinwesen zu reflektieren. Damit beschäftigt sich die zweite These der „Perspektiven einer Theologie der Mediation“ (Kapitel 2.4), die sich mit dem Selbstsein des *homo mediator* als Lebensart nach Duss-von Werdt (Kapitel 2.2.8) auseinandersetzt.

#### 4.2.2.3 Der *homo mediator*

Die konkrete Beschreibung der Kirchengemeinde als örtlich-mediativer Akteur lässt sich von der Beschreibung des von Duss-von Werdt dargestellten *homo mediator* (Kapitel 2.2.8) und der Anwendung auf die Person Jesu (Kapitel 2.3.2.8) ableiten. Das von Duss-von Werdt entworfene anthropologische Selbstbild des *homo mediator* als „Lebensart“ (2005b:15), welches er in zwölf Rollenbeschreibungen ausgeführt hat, hat sich auf den biblischen Bericht über den Menschen und Mittler Jesus Christus (1 Tim 2,5) als komplementär mit seiner mediativen Wirkungsweise erwiesen (Kapitel 2.3.2.8). Dieses Selbstbild soll auf die Gemeinde Gottes mit der biblisch-theologischen Fundierung, dass sie den Leib Christi repräsentiert (Röm 12,4-6; 1 Kor 12,12-27) und ihn, Jesus, als Haupt hat (Eph 1,22-23; 4,12-16; 5,23; Kol 1,18), erweitert werden. Folgerichtig bedeutet dies, dass sich eine christliche Kirchengemeinde als örtlich-mediativer Akteur am Selbstbild des von Duss-von Werdt beschriebenen *homo mediator* und seinen zwölf Rollenbeschreibungen entwirft. Diese sollen daher im Folgenden inhaltlich auf einen im Gemeinwesen handelnden örtlich-mediativen kirchengemeindlichen Akteur zur Anwendung kommen. Parallel dazu werden in der Forschung über die Mediation zumeist sechs Werte genannt, die ein Mediator in ein Konfliktgeschehen einbringen sollte, da es sich hierbei um einen seiner wichtigsten Beiträge handelt (Mayer 2007:225). Diese in Kapitel 2.2.6 beschriebenen Werte: Neutralität/Allparteilichkeit, Empathie, Wertschätzung und Anerkennung, Offenheit und Vertraulichkeit sind Bestandteile der Lebensart des *homo mediator* und werden an gegebener Stelle angeführt.



## A. Philosophierer

Als Philosophierer gilt es im Prozess der stetigen Selbstreflexion zum einen die gegenwärtige, eingenommene Position wahrzunehmen und diese zum anderen kritisch zu verifizieren (Kapitel 2.2.8.1). In dem Setting eines Gemeinwesens und in der Rolle eines vermittelnden lokalen Akteurs bedeutet diese Aufgabe für die kirchliche Gemeinde, dass sie unter einem stetigen Selbstwahrnehmungsprozess steht, um ihre Rolle gewissenhaft ausführen zu können. Gerade die reflektive Frage nach der Eigengestaltung der Wahrnehmung und die daraus gewonnenen Schlüsse und Erkenntnisse (Duss-von Werdt 2005b:152) führen zum verantwortlichen Handeln des Akteurs. Er folgt damit der apostolischen Forderung der Nüchternheit, welche für die Klarheit bei Entscheidungsprozessen notwendig ist (1 Thess 5,6; 1. Petr 1,13; 4,7; 5,8).

## B. Partisan

Der philosophischen Frage nach der Selbstwahrnehmung folgt die Erkenntnis, dass Vermittlung selbst ein eigener Standpunkt ist, und daher auch eine Gemeinde als mediativer Akteur nicht allparteilich oder neutral sein kann (Kapitel 2.2.8.2).<sup>200</sup> Ebenso gilt, dass eine lokale Kirchengemeinde in der vermittelnden Interaktion im Gemeinwesen aufgrund ihrer selbst gewählten Rolle nicht einen „Nichtstandpunkt“ (Duss-von Werdt 2005b:159) inne hat, sondern sich immer selbst vertritt und eine eigene Orientierungskarte des Handelns dabei hat. Zu ihrer inneren Orientierungskarte gehören als Merkmale ihre Verkündigung, ihre Mission und ihre christliche Ethik, die sich insbesondere im Liebesgebot Jesu (Matth 22,37-40) widerspiegeln. Diese Merkmale sind Teil des eigenen Standpunktes, die eine Kirchengemeinde - auch als mediativer Akteur - nicht einfach von sich abspalten kann, weil dies zu einem Verlust ihrer Identität führen würde. Dieser eigene Standpunkt kann aber auch dazu führen, dass es zu einer Ablehnung der Konfliktparteien gegenüber der Kirchengemeinde als Mediator im Gemeinwesen kommt, aber gerade dies ist auch insbesondere ein Merkmal der Werte der Mediation (Kapitel 2.2.6), die sich an der freiwilligen Selbstbestimmung der Konfliktparteien orientiert, in der jeder Beteiligte das

---

<sup>200</sup> An dieser Stelle wird eine Unstimmigkeit zwischen dem Wert der Neutralität und Allparteilichkeit (Kapitel 2.2.6.1) und der von Duss-von Werdt gestellten These, dass ein Mediator nicht einen Nichtstandpunkt vertreten kann, sondern sich immer selbst zum Standpunkt hat, virulent. Eine Möglichkeit diese Spannung aufzulösen kann die Perspektive sein, dass Neutralität und Allparteilichkeit gegenüber den streitenden Parteien nur stattfinden kann, wenn der Mediator sich seinem eigenen unabhängigen Standpunkt verpflichtet hat und dabei auch parteiisch zu seinem Vermittlungsauftrag steht.

Recht hat, den Prozess der Mediation ergebnislos zu beenden, bzw. auch nicht aufnehmen zu wollen (Kapitel 2.2.6.4).<sup>201</sup> Die Rolle des Partisans macht hinsichtlich der mediativhandelnden lokalen Kirchengemeinde deutlich, dass sie gebunden ist an ihre eigene Identität und diese als Standpunkt immer einbringt, was selbstverständlich auch zu einer Ablehnung, als Akteur tätig zu werden, führen kann. Diese Ablehnung ist jedoch nicht negativ zu verstehen, weil sie eingebunden ist in die Werte der Mediation und zum Selbstbestimmungsrecht, also zur Freiheit und inneren Demokratie des Bürgers gehört.

### C. Mitmensch

So wie das Axiom des *homo mediator* als Mitmenschen „Ich kann nicht nicht auf Menschen bezogen sein“ (2005b:161) gilt, so ist es auch für eine lokale Institution wie eine Kirchengemeinde, die mediiierend arbeitet, gültig: „Gemeinde kann nicht nicht auf Menschen bezogen sein“. Duss-von Werdt plädiert dafür, dass diese Bezogenheit des Mitmenschen auf den Menschen sich innerhalb eines dynamischen Interaktionsprozesses vollzieht, der darauf bedacht ist, dass sich die Erscheinungsformen des Menschen immer ändern können, so dass der Mediator in der Lage sein muss, das Bild vom Gegenüber auch immer wieder neu entwerfen und verwerfen zu können (Kapitel 2.2.8.3). Für die gemeinwesenorientierte kirchliche Gemeindegarbeit bedeutet dies, dass sie in wacher Selbstkontrolle ihr Bild über ihren Sozialraum, über die in diesem wohnenden Menschen, als auch die dort befindlichen, institutionellen Akteure immer wieder überholen und dabei ihre wahrgenommenen Stereotypen, Merkmale und Beurteilung in Frage stellen muss, da der Mensch selbst und sein gemeinschaftliches Leben, wie Duss-von Werdt betont hat, unkoordinierbar sind (2005b:164) und sich daher nie auf eine gängige gültige und bleibende Erscheinungsform beschränken.

### D. Mittelsmensch

Unter dieser Akteurbeschreibung versteht Duss-von Werdt, dass es zur Aufgabe des Mediators gehört, in einem aufeinander bezogenen und verbundenen dialogischen bzw. polylogischen Prozess zu vermitteln (Kapitel 2.2.8.4). Diese Beschreibung steht der Art und Weise mediiierenden Handelns entgegen, in der der Mediator zwischen den Parteien sitzt und sie auch durch diese Position auf Abstand hält. Für die Arbeitsweise im Gemeinwesen

---

<sup>201</sup> Ein Mediationsprozess ist daher immer eine freiwillige Angelegenheit, in der auch jeder Beteiligte die Option hat, das Verfahren nicht zu beginnen oder ergebnislos zu beenden. Freiwilligkeit ist als Wert der Mediation (Kapitel 2.2.6.4) in der Rollenbeschreibung des Partisans enthalten.

bedeutet dies, dass sich eine kirchliche Institution in ihrer vermittelnden Haltung nicht zwischen den Parteien positionieren soll, sondern den Rahmen für eine gemeinsame gegenseitige Verbundenheit schafft, in der alle Beteiligten miteinander interagieren können, und sich auf den Verhandlungsgegenstand einmitten kann.

#### E. Unterscheider

Unterschiede sind nach Duss-von Werdt der Grund für Konflikte. Es stellt sich die Frage, wie der Mediator mit der Wahrnehmung von Unterschieden umgeht (Kapitel 2.2.8.5). Duss-von Werdt wendet sich dabei gegen das Konzept der Toleranz (2005b:178) und auch gegen eine dualistische Betrachtungsweise des „Entweder-oder“ (:185). Er spricht sich deutlich für eine vermittelnde Haltung aus, die das einmalige Sein des Einzelnen achtet und die eine symmetrische und horizontale Gleichstellung aller Beteiligten anstrebt (:178). Unterschiede werden hierbei als Ergänzungen verstanden, sprich als ein „Sowohl-als-auch“ (:185) und damit als ein gültiges System der Verschiedenheit.<sup>202</sup> Als Akteur im Gemeinwesen ist diese Haltung der Kirchengemeinde eine besondere Herausforderung. Der Grund dafür liegt darin, dass sie einen eigenen christlich-ethischen Rahmen hat, mit der sie Unterscheidungen vornimmt. Dieser Rahmen ist im Prozess der Vermittlung im Gemeinwesen immer gegenwärtig und kann selbst verschärfend im Konflikt wirken. Deshalb verweist Duss-von Werdt auf die Gleichstellung aller Beteiligten einer Mediation und nimmt selbst den Mediator in diesen Gleichstellungsprozess mit hinein. Nur unter dem Blickwinkel dieser Gleichstellung kann sich kirchliche Vermittlung gegen jegliche Alleinwahrheitsansprüche wehren. Damit kann eine Kirche als gemeinwesenorientierter Akteur als Mittelsmensch auch auftreten. Die spannende Frage wird dabei immer sein, inwieweit eine Kirchengemeinde mit ihrer Ethik und Tradition die Gültigkeit der Verschiedenheit zulässt und auch in einem ergebnisoffenen Setting ein Resultat mitträgt, das schwierig im Horizont der christlichen Ethik zu vertreten ist.

#### F. Trialogiker

Der in Kapitel 2.2.8.4 dargestellte Mittelsmensch (als Akteurbeschreibung des Mediators) zeichnet sich dadurch aus, dass er einen trialogischen bzw. polylogischen

---

<sup>202</sup> Diese Betrachtungsweise der Unterschiede kann man auch als Anerkennung und Wertschätzung der Wahrnehmung, Sichtweisen und Bedürfnisse der konfliktiven Parteien beschreiben, die insbesondere bei der kommunikativ schwächeren Partei zu einer Erhöhung des Selbstwertgefühls führen (siehe hierzu die Wertschätzung und Anerkennung als Werte der Mediation Kapitel 2.2.6.3).

Interaktionsprozess führen kann (2005b:187). Aus dieser Interaktionsweise macht Duss-von Werdt mit dem Trialogiker eine eigene Akteursbeschreibung (Kapitel 2.2.8.6), in dem der Mediator als „pars inter pares“ das Verständigungsunternehmen mit einem „Und – und“-Modell führt, das Gleichzeitigkeiten, Parallelitäten und Unterschiede gelassen bejahen kann und dabei eine kreative, zerstreute, überschreitende, hin- und herlaufende Kommunikation führt, um zu eruieren, ob aus den unterschiedlichen Positionen nicht eine gemeinsame Dritte heraus erwachsen kann (2005:196).<sup>203</sup> Für eine kirchlich getragene mediative Gemeinwesenarbeit heißt das, dass an dieser Stelle eine Erweiterung ihres monologischen (Verkündigung, Predigt) und dialogischen Dienstes (Seelsorge) stattfindet. Diskurse finden in einem vielstimmigen Setting statt, das eine neue Interaktionsweise und ein neues Selbstverständnis braucht. Dieses beschreibt Duss-von Werdt als Trialogiker, einen Akteur, der die kreativen Sprünge, verschlungenen Pfade und sowohl die Irrationalität als auch die Rationalität der Konfliktparteien zulässt und in diesem scheinbaren Chaos die Neuschöpfung und Transformation der Gegensätze in ein gemeinsam getragenes Drittes begleitet.

#### G. Vertrauter

Das Schlüsselwort einer gelingenden Mediation lautet Vertrauen, wobei der Mediator in der Rolle eines Vertrauensmenschen das Ziel hat, zwischen den Konfliktparteien das gegenseitige Vertrauen zu fördern und zu mehren (Kapitel 2.2.8.7). Ohne ein Mindestmaß an Vertrauen gegenüber dem Mediator ist Vermittlung nicht möglich.<sup>204</sup> Eine von der Kirche mitgetragene Gemeinwesenarbeit, bei der sie als Vermittlerin auftritt, braucht das Vertrauen der Konfliktparteien und hat einerseits die Aufgabe als vertrauensvoll Hoffende daran zu glauben, dass die Parteien die Ressourcen haben, ihre Konflikte zu lösen, und andererseits als vertrauensvoll Dienende sich dem Wohl der Menschen ihres Sozialraums anzunehmen (2005b:209).

#### H. Schweiger – Hörer – Frager

Für Duss-von Werdt tritt der Mediator in seiner Technik des Vermittelns als „Schweiger – Hörer – Frager“ auf, um in einem geduldigen Prozess das Verstehen zwischen den Parteien zu

---

<sup>203</sup> Dieses Verständigungsunternehmen gelingt jedoch nur durch die Haltung der Offenheit, in der die Konfliktparteien Informationen sowohl sachlicher als auch persönlicher Natur offen legen (Kapitel 2.2.6.5).

<sup>204</sup> Zur Vertraulichkeit als Wert der Mediation siehe Kapitel 2.2.6.6.

ermöglichen (Kapitel 2.2.8.8).<sup>205</sup> Dabei muss beachtet werden, dass es immer auch Bestandteile menschlichen Lebens gibt, die nicht erklärbar/ kommunizierbar sind und daher auch respektiert und geschützt werden müssen (2005b:224). Als Vermittlerin im Gemeinwesen hat die christliche Gemeinde eine sanfte hermeneutische Aufgabe. Einerseits heißt das, Prozesse des Verstehens nicht durch eigene Sichtweisen zu dominieren, sondern durch Schweigen, Hören und Fragen zu begleiten. Andererseits gilt es, den Menschen, der sich nicht erklären kann, zu schützen und ihn nicht in seiner Sprachlosigkeit bloßzustellen. An dieser Stelle treten stark seelsorgerische Qualitäten christlicher Tätigkeit in den Vordergrund, die eine lokale christliche Gemeinde gut einsetzen kann.

## I. Macht-Mitspieler

Duss-von Werdt macht deutlich, dass der Mediator im Konfliktgeschehen an einem „Spiel der Macht“ (1995b:225) teilnimmt, und entwirft in diesem Zusammenhang ein „Konzept der Mediation als Machtspiel“ (:231). Dass diese Beschreibung Ambivalenzen bei den Mediatoren hervorruft, kann insbesondere auch für eine Kirchengemeinde gelten, da der Gedanke an Machtspiele im Rahmen einer Gemeinwesenarbeit auch immer die Gefahr in sich birgt, dass der Einsatz eigener Machtmittel negativ und zerstörerisch wirken kann (:231), was natürlich zum Verlust des Vertrauens (Kapitel 2.2.8.7) führt. Das von Duss-von Werdt entworfene Konzept der Mediation als Machtspiel hat das Ziel, durch vermittelndes Handeln eine Neuverteilung der Machtmittel zu erwirken (2005b:231). Dabei führt Duss-von Werdt Regeln des Machtspiels ein, wie z.B. dass Macht strukturell gewaltlos eingesetzt werden soll oder dass das Machtmittel des Mediators seine kommunikativen Kompetenzen sind („Schweigen – Hören - Fragen“) (:231). Diese Regeln decken sich auch mit einer christlichen Ethik des verantwortlichen Umgangs mit Macht und stellen sich eindeutig dem Machtmissbrauch entgegen. Unter diesen reflektierten Bedingungen ist eine kirchliche Gemeinde als mediativ handelnde in einer Gemeinwesenarbeit als Macht- Mitspielerin denk- und umsetzbar.

---

<sup>205</sup> Diese Techniken führen zum Mitfühlen und Nachfühlen des Erlebens anderer Personen und sind daher Techniken einer empathischen Haltung, welche auch zur Wertegrundlage eines Mediators gehört (Kapitel 2.2.6.2).

## J. Mitbürger

Bei der Frage nach dem „gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Ort des Vermittlers“ wird deutlich, dass eine Kirchengemeinde, die für eine gemeinschaftliche, selbstorganisierte Mediation steht, von Duss-von Werdt gegenüber einer von institutioneller Seite getragenen Mediation präferiert wird (Kapitel 2.2.8.10), um als Mediatorin im Stadtteil zu wirken. Die Gründe liegen hierbei in den Wertekonflikten, in denen sich ein institutioneller Mediator befindet (2005b:239f). Daher bevorzugt Duss-von Werdt den Gedanken, dass Vermittlung im Rahmen einer bürgerlichen Selbstorganisation eine bürgerliche Option auf Selbstbestimmung ist, die diesseits des Rechts begründet wird (:238). In diesem Sinne steht insbesondere eine Kirchengemeinde als lokaler, nicht institutioneller, und damit freier Akteur vor der Herausforderung und besonderen Option, als *homo mediator* vermittelnd zwischen den Menschen und Akteuren im Gemeinwesen tätig zu sein. Dieser Vorteil, den sie gegenüber den gebundenen institutionellen Akteuren hat, wird auch in der neuen historischen Dimension der Kirchengemeinde deutlich, die sich nun, nach dem Verlust ihrer „dem Staat korrespondierenden öffentlichen Hoheitsmacht“ (Huber 1998:267), in der heutigen Zivilgesellschaft als intermediäre Institution neu positioniert (Kapitel 3.3.2). Mit dieser Intermediarität ist ein Dazwischen im Gemeinwesen möglich und im Konfliktfall auch eine Vermittlung, der man daher nicht mehr Parteilichkeit vorwerfen kann.

## K. Demokrat

Zur freiheitlich staatlichen Grundordnung und damit auch zur Selbstgestaltung der Bundesrepublik Deutschland gehört die Demokratie, die für die Selbstbestimmung des deutschen Volkes steht. Beim Diskurs, der für eine gelingende Demokratie notwendig ist, steht nach Duss-von Werdt insbesondere der Umgang mit Meinungsverschiedenheiten und Konflikten im Vordergrund (2005b:62). Die Mediation bietet in diesem Zusammenhang eine angemessene Kommunikationsform, welche die Vielzahl von Richtungen, Meinungen und Haltungen in einer würdigen Atmosphäre zusammenbringen kann und interagieren lässt (Kapitel 2.2.8.11). In diesem Zusammenhang muss sich eine Kirchengemeinde in Deutschland fragen, inwieweit sie sich auch als Träger der Demokratie versteht, indem sie bei staatlichen Prozessen, Diskursen und Lösungsfindungen eine vermittelnde Rolle einnimmt. Heruntergebrochen auf das lokale Tätigkeitsfeld des Gemeinwesens gehören dazu sozialpolitische Entscheidungen, die demokratisch bestimmt werden, aber in ihrem

Entscheidungsfindungsprozess auch immer eine Vermittlungsinstanz von Nöten haben, um die schwierige Interaktion darüber in angemessener Form austragen zu lassen. Als intermediäre Institution hat die lokale Kirchengemeinde die Chance, das demokratische Selbstbewusstsein durch ein Dialogmanagement zu fördern und damit zum gegenseitigen Verständnis zwischen Bürgern untereinander, Bürgern und staatlichen Institutionen beizutragen und als Trialogiker einen dritten gemeinsamen Lösungsansatz zu finden (Kapitel 2.2.8.6). In diesem Sinne erweist sich die lokale Kirchengemeinde in der Zivilgesellschaft als tragendes Element des Gemeinwohls und des Bedürfnisses nach deren Selbstbestimmung. In dieser Weise kann sie dann auch, wie die Apostel Paulus und Petrus es formuliert haben, dem Staat als dessen Untertan dienlich sein (Röm 13,1; 1 Petr 2,13).

#### L. Menschenrechtler

Für Duss-von Werdt ist der *homo mediator* ein Menschenrechtler, der sich für die Menschenwürde einsetzt und das Ziel hat, durch eine „Wirbildung“ den durch den Konflikt entstandenen Prozess der Entmenschlichung<sup>206</sup> zu beenden und stattdessen durch eine Mediation die Würde des Menschen wiederherzustellen (Kapitel 2.2.8.12). Hier lässt sich eine Parallele zu der in Kapitel 2.1.3.1 beschriebenen Sünde, als Verfehlung menschlichen Handelns ziehen, die als Folge die Entwürdigung des Menschen hat. Daher ist es das Ziel der christlichen Gemeinde sich in Anlehnung an ihre Hauptperson Jesus (Kapitel 2.1.3.2) gegen die menschliche Entwürdigung zu stellen und für das Gottesreich zu werben. Als Verheißung will sie den Menschen in ihren zerrissenen Daseinsbezügen heilend beiseite stehen und deren fragmenthafte soziale Beziehungen zu den Mitmenschen und zu Gott (Luther 1991:262-273) neu betrachten. Die Verheißung, die in diesen Fragmenten liegt, nimmt Henning Luther wie folgt wahr:

„Fragmente, seien es die Ruinen der Vergangenheit, seien es die Fragmente der Zukunft- weisen über sich hinaus. Sie leben und wirken in der Spannung zu jener Ganzheit, die sie nicht sind und nicht darstellen, auf die hin aber der Betrachter sie zu ergänzen trachtet (1992:167).

Diese Verheißung liegt in der von einer kirchlichen Seite im Gemeinwesen geführten Mediation. Die Kirchengemeinde ist damit als *homo mediator* hoffnungsvoll dem Bedürfnis ausgeliefert, das fragmentiert Getrennte in einem „Sowohl- als- auch“ - Prozess zu ergänzen

---

<sup>206</sup> Dieser Prozess der Entmenschlichung in einem Konflikt lässt sich nach den Eskalationsstufen nach Glasl (Kapitel 2.1.2.1) nachvollziehen.

und eine Vision der Ganzheit und des Gemeinwohls zu geben. Gemeinwesenorientiertes mediatives kirchliches Engagement trägt daher die eschatologische Vision der Ganzheit in sich, die sich in der Verkündigung Jesu und des Gottesreiches widerspiegelt.

Als Fazit dieser Betrachtung der lokalen Kirchengemeinde als *homo mediator* im Rahmen einer gemeinwesenorientierten Arbeit lässt sich abschließend beurteilen, dass das von Duss-von Werdt beschriebene Selbstbild des *homo mediator* als Lebensart mit seinen zwölf Rollenbeschreibungen, welche sich in Kapitel 2.3.2.8 als komplementär mit der mediativen Wirkungsweise Jesu erwiesen hat, auf eine lokale, d.h. auf das Gemeinwesen orientierte und mediativ handelnde Kirchengemeinde angewendet werden kann. Deutlicher formuliert heißt dies, dass sich das Selbstverständnis einer lokalen Kirchengemeinde mit dem Selbstbild des *homo mediator* auch insbesondere hinsichtlich ihres Missionsauftrages ergänzt. Dabei hat Duss-von Werdt insbesondere in der Rollenbeschreibung des Partisans deutlich gemacht, dass ein Vermittler nicht einen „Nichtstandpunkt“ bezieht, sondern sich immer selbst mit seiner Identität im Vermittlungsgeschehen einbringt. Und das bedeutet auch, eine Kirchengemeinde bringt sich mit ihrer Hermeneutik, ihrer christlichen Lebensart, ihrer Verkündigung, ihrem Welt- und Werteverständnis und ihrer Teilhaberschaft an der *missio dei* in die Konflikte des Gemeinwesens als mediativ handelnder Akteur mit ein. Dabei ist biblisch-theologisch die Betrachtung maßgebend, dass der Konflikt eine anthropologische Konstante ist, die in der Schöpfungsgeschichte ihren Ursprung in der menschlichen Verfehlung (Sünde) hat. Daraus ergibt sich für die Kirchengemeinde, als Teilhaber der *missio dei*, die Aufgabe für einen neuen Weg aus dem Konflikt bei den streitenden Parteien zu werben, um in einer angemessenen Kommunikationsweise aus den gegensätzlichen Positionen, eine neue, dritte gemeinsame, auf Christus bezogene, Position zu kreieren. Dabei steht die Akteursbeschreibung des Menschenrechtlers im Vordergrund, der das Ziel hat, die Menschenwürde bei einem Konflikt wieder herzustellen und diesen nicht weiter eskalieren zu lassen. Gerade in ihrer Rolle als Mitbürger ist eine Kirchengemeinde als gemeinwesenorientierter Akteur prädestiniert, diese Vermittlung in Form der Selbstorganisation durchzuführen und damit aus einer uneingeschränkten Position heraus, im Gegensatz zu einer von rechtlich-institutioneller Seite durchgeführten Mediation, handeln zu können.



#### 4.2.2.4 Mediation als Konfliktlösungsverfahren

Mit der Feststellung, dass eine von einer Kirchengemeinde getragene mediative Gemeinwesenarbeit, die sich sowohl am Selbstbild des *homo mediator*, als auch an der *missio dei* orientiert, und bei der die drei Elemente Gemeinwesenarbeit, Mediation, und *missio dei* der gestalterische Aktionsrahmen einer im Stadtteil arbeitenden Kirchengemeinde sind, folgt die Betrachtung der praktischen Seite der Theologie der Mediation. Dabei steht die These im Vordergrund, dass die Mediation als Konfliktlösungsverfahren die praktische Seite der Theologie der Mediation ist (Kapitel 2.4).

Als Akteur im Gemeinwesen werden im Folgenden die transformative Mediation nach Bush und Folger (Kapitel 2.2.4), die Phasen der Mediation (Kapitel 2.2.7) und die Gemeinwesenmediation (Kapitel 2.2.3) als besondere praktische Herangehensweisen der Mediation betrachtet.<sup>207</sup> Diese drei Elemente des Konfliktmanagements einer gemeinwesenorientierten christlichen Gemeinde werden zusammengeführt mit Sundermeiers Charakterisierung der *missio dei* unter seinen drei gewählten Leitbegriffen Konvivenz, Dialog und Zeugnis (1999:22-25).

##### A. Die transformative Mediation im Kontext einer kirchengemeindlichen Vermittlungsarbeit im Gemeinwesen

Die transformative Mediation betrachtet den Konflikt als Krise der zwischenmenschlichen Interaktion, die oftmals zu einer Degeneration der interaktionalen Fähigkeiten des Menschen führt (Bush & Folger 2005:51). Um einen Ausweg aus dieser Krise zu finden, schlagen Bush & Folger vor, die Qualität der Konfliktinteraktion im mediativen Setting zu transformieren. Die Art und Weise, wie das geschehen soll, beschreiben beide Autoren mit den Begriffen *empowerment* und *recognition*. *Empowerment* meint dabei, dass die Konfliktparteien in der Mediation in ihrem Selbst gestärkt werden

---

<sup>207</sup> Der Begriff Konflikt ist, wie Glasl es beschrieben hat, durch verschiedene Eskalationsstufen zu unterscheiden (Kapitel 2.1.2.1). Glasl nennt zu diesen Eskalationsstufen sechs verschiedene Interventionsansätze (Kapitel 2.1.2.2), wobei die ersten vier Interventionsansätze (Moderation, Prozesskonsultation, Sozio-therapeutische Prozessbegleitung, Vermittlung) mit den drei oben genannten Konfliktlösungsverfahren (transformative Mediation, Phasen der Mediation, Gemeinwesenmediation) zusammengeführt werden können. Jedoch ist auch deutlich, dass eine transformative Mediation, die Phasen der Mediation und die Gemeinwesenmediation keine Mittel sind, um ein Schiedsverfahren oder ein Machteingriff, die Glasl auch zum Interventionseinsatz zählt (Kapitel 2.1.2.2), durchzuführen. Inwieweit eine intermediäre Institution, deren Hauptaufgabe das Vermitteln ist, diese Interventionsansätze überhaupt durchführen kann, ist zudem auch fraglich, da Urteil und Machteingriff nie Ausdruck einer Vermittlung sein können.

sollen, „including self- respect, self- reliance, and self- confidence“ (:13). Diese Besinnung auf die eigenen Stärken, Optionen und Ziele, welcher eine bewusste und freiwillige Reflexion vorausgeht, ermöglicht es den Parteien im Konfliktfall eigene Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten zu formulieren und unter diesen zu wählen. Unter *recognition* verstehen Bush & Folger die Fähigkeit des Fremdverstehens, welches gepaart ist mit der Anerkennung der unterschiedlichen Sichtweisen, Bedürfnisse und Emotionen, und dem zum Ausdruck zu bringendem Mitgefühl für die gegnerische Konfliktpartei. Das Ziel der transformativen Mediation bezeichnen Bush & Folger als „moral vision“, „moral sense“, „moral connection“ (Bush & Folger 2005:72) bzw. „moral growth“ oder „moral development“ (1994:81f) und verstehen darunter die soziale Fähigkeit, Konflikte durch eine transformierte Interaktionsfähigkeit zu führen und damit neue Wege zu gehen, die nicht zu einer Enthumanisierung der Streitparteien zur Folge haben und zu einer Regression der Interaktionsfähigkeit inklusive der Eskalation, wie Glasl sie dargestellt hat, führen (Kapitel 2.1.2.1). Die Überwindung von Konfliktfolgen bezeichnen Bush und Folger als Moral (1994:81f). Diese neue Moral, die Bush und Folger nicht in einem religiösen oder spirituellen Kontext verstanden haben wollen (2005:74), hat jedoch eine enge Konnotation zu den paulinischen ethischen Unterweisungen, die ihren Zusammenhang und ihre Funktion offensichtlich auch in Konfliktsituationen haben und zur Überwindung der Konfliktfolgen beitragen sollen. Zum einen warnt Paulus hierbei in seiner Paränese vor bestimmten Verhaltensweisen wie Eifersucht, Zorn, Spaltungen (Röm 1,29-31; 13,13; 1 Kor 5,10f; 6,9f; 2 Kor 12,20f; Gal 5,19-21) und zum anderen stellt er Tugenden richtigen Verhaltens wie Langmut, Freundlichkeit, Sanftmut, Friede auf (2 Kor 6,6; Gal 5,22; Phil 4,8). Diese christlichen ethisch-moralischen Unterweisungen sind im Urchristentum unter der Begrifflichkeit Weg bzw. als „Hodoschristologie“ (Repo 1964:184) codiert, die als Terminus technicus nicht nur dafür steht, dass Jesus Christus Führer und Ziel eines heilvollen Weges ist; sondern es verbergen sich hinter dieser Metapher auch die ethischen Unterweisungen Jesu an seine Gemeinde (Lohse 1996:228).

In Anwendung der transformativen Mediation als Methode in einem gesellschaftlichen Rahmen meinen Bush und Folger, dass sie in der Lage sein sollte, Gruppen, Schichten und Parteien durch das *Empowerment* auf den Umgang mit Konflikten zu stärken, indem sie die gesellschaftlichen Gruppen sich auf ihre vorhandenen Stärken, Optionen und Ziele wieder neu ausrichten und besinnen lässt. (Kapitel 2.2.4.5). Hinsichtlich der Gemeinwesenarbeit bedeutet dies, dass die transformatorische Aufgabe der Mediation darin liegt, das Gemeinwesen und

seine sozial handelnden Akteure durch das *Empowerment* so zu stärken, dass sie sich als aktive Akteure wahrnehmen, die eigene Handlungs- und Entscheidungswahlen vornehmen können und sich nicht als passiver Spielball im System Gemeinwesen fühlen. *Recognition* ist dann die Fähigkeit, die über die Selbstwahrnehmung und Selbstaktivierung der eigenen Stärken hinausgeht und die Akteure in die Lage versetzt, die besondere Situation der gegnerischen Konfliktpartei im Gemeinwesen zu verstehen und Mitgefühl zum Ausdruck zu bringen. In den Termini der Standards der Gemeinwesenarbeit nach Lüttringhaus heißt dies, dass die transformative Mediation die Bürger im Gemeinwesen als Akteure eines Konflikts in die Lage versetzt, im Rahmen des *Recognition* die Themen und Bedürfnisse der Konfliktparteien zu formulieren und dieser eine gegenseitige Anerkennung zu vermitteln (Lüttringhaus 2001b:264). Entsprechend des *Empowerments* soll sie die Selbstorganisation und die Selbsthilfekräfte der Konfliktparteien in ihrem Sozialraum unterstützen (:264) und dabei auf die vorhandenen, im Gemeinwesen befindlichen Ressourcen zurückgreifen (:265).

Hinsichtlich einer gemeinwesenorientierten kirchlichen Gemeinwesenarbeit, die sich in ihrem theologischen Bewusstsein zudem von der *missio dei* leiten lässt, ist die praktische Orientierung an der transformativen Mediation nur konsequent. Deutlich wird, dass die Arbeitsweise der transformativen Mediation mit den Standards der Gemeinwesenarbeit komplementär ist. Insbesondere soll hierbei das ergebnisoffene, mediative Setting, welches die transformative Mediation bewusst schafft, hervorgehoben werden. Als eine intermediäre Institution, wie eine lokale Kirchengemeinde sie ist, hat sie gegenüber den institutionell-rechtlichen Institutionen, die ergebnisorientiert arbeiten müssen, einen klaren Vorteil und ist dadurch in der Lage, in einer vertrauensvollen Vermittlungsarbeit ohne Druck arbeiten zu können. Hier steht diese Haltung auch im engen Bezug zu der im vorigen Kapitel (4.2.2.3) beschriebenen Rolle des *homo mediator* als Mitbürger. Die transformative Mediation macht deutlich, dass Vermittlung nicht nur eine ergebnisorientierte Richtung hat, sondern eine pädagogisch nachhaltige Wirkung auf die interaktionale Fähigkeit der Konfliktparteien erreichen möchte (*moral growth*). Dieses Ziel gibt der Kirche als intermediäre Institution im Gemeinwesen auch einen moralisch-ethischen Gestaltungsspielraum ihrer Vermittlung im Sozialraum der Konfliktparteien. Moral als Fähigkeit die Konfliktinteraktion qualitativ zu verbessern und damit in einem Transformationsprozess alte, negative Handlungsweisen zu beenden, ist (trotz der Bedenken von Bush und Folger), wie oben schon angedeutet, zutiefst eingebettet in der jesuanischen Verkündigung der Umkehr und Hinwendung zu Gott (Mt 4,17), die sich in der neuen Ethik der Bergpredigt widerspiegelt (Mt 5-7) und sie ist in der

nachfolgenden, bereits oben beschriebenen paulinischen Paränese verankert. Gemeinwesenarbeit und das Mittel der transformativen Mediation sind somit ein vertikaler beziehungsorientierter Heilsprozess, der die wesenhafte Umgestaltung der bürgerlichen Gemeinschaft in einem Stadtteil, insbesondere in ihrer Konfliktinteraktion in einem Prozess der Transformation, begleiten will. Ziel ist, gemäß der *missio dei*, eine neue Konvivenz der Bürger im Gemeinwesen zu begründen (Kapitel 3.2.1). Die, in der transformativen Mediation neugewonnene Interaktionsfähigkeit, ist Grundlage für ein Zusammenleben von sozial, kulturell, ethnisch und religiös fremden Menschen, welche die Bürger eines Sozialraums konvivent, in einer solidarischen Lebens- und Weggemeinschaft zusammenführt (Sundermeier 1995:46-49). Aus diesem ergibt sich, dass sich die transformative Mediation hinsichtlich einer gemeinwesenorientierten, kirchlichen Gemeindegemeinschaft, als komplementär zum Offenbarungswillen Gottes in der *missio dei* verstehen lässt. Sie ist als Mittel eine ethisch-moralische Verfahrensweise der menschlichen, individuellen und gemeinschaftlich/gesellschaftlichen Transformation und trifft damit auch den Kern des Sendungsauftrags Gottes an seine Gemeinde.

#### B. Kirchengemeindliche Vermittlung und die Phasen der Mediation

Mediation als Prozess wurde in Kapitel 2.2.7 als ein fünf-phasiges Modell beschrieben. Dieses beinhaltet als erste Phase das Einführungssetting und den Mediationskontrakt, als zweite Phase die Themensammlung, als dritte Phase die Konfliktbearbeitung und Optionenentwicklung, als vierte Phase das Verhandeln, Entscheiden und Vereinbaren und schließlich in der fünften Phase das Inkrafttreten der aus der Mediation geschlossenen Vereinbarungen. Im Mittelpunkt dieser Phasen steht die Kommunikation, die nach Duss-von Werdt (2005b:167ff) ein polylogischer Prozess ist. Der Mediator steht in diesem Prozess nicht zwischen den Konfliktparteien, sondern die Interaktion findet immer aufeinander bezogen, d.h. zwischen Konfliktparteien und Mediator statt. Kapitel 2.3.1.2 hat hervorgehoben, dass diese Phasen mit ihren Aufgaben und Aktionen im neutestamentlichen Bericht in der Konfliktvermittlung der jungen Gemeinde nachvollzogen werden können.

Mediation in einer gemeinwesenorientierten kirchlichen Arbeit ist ein kommunikativer Verständigungsprozess, der auf der einen Seite ein dialogischer Prozess ist und auf der anderen Seite doch, wie oben beschrieben, immer über einen Dialog hinausgeht, da sich die lokale Kirchengemeinde in diesem Moment als intermediäre Institution im Dialog mit dem

konfliktiven Menschen, seinen Strukturen, seiner Lebenswelt und seiner Geschichte befindet. Gemeinwesenorientierung und Mediation sind damit Elemente einer Interaktion, die Ausdruck des Sendungsauftrags der *missio dei* ist, welche Sundermeier als Dialog kennzeichnet (1999:22-25; vgl. Kapitel 3.2.2). Im Mittelpunkt dessen stehen die Daseinsbezüge der Konfliktparteien, ihr jeweiliges soziales Gefüge und ihre Eingebundenheit im Gemeinwesen. Die Phasen der Mediation stellen aus dieser Perspektive den Prozess des Dialogs zwischen dem konfliktiven Menschen und der gemeinwesenorientierten, mediativ handelnden Kirchengemeinde dar, deren Ziel im Sinne der *missio dei* die Transformation der Beziehung des Menschen zu sich, seinem Mitbürger, seiner Gemeinschaft und schließlich auch vertikal betrachtet zu Gott ist.

### C. Gemeinwesenmediation als Zeugnis

Die Gemeinwesenmediation ist eine im Quartier sichtbare Institution und ein Ort, an dem im Rahmen der Gemeinwesenarbeit die Bürger im Stadtteil selbstorganisiert sind und mit Hilfe ihrer Selbsthilfekräfte die eigenen Konflikte im Gemeinwesen bearbeiten können (Kapitel 2.2.3). Gemeinwesenmediation ist daher Zeugnis einer Friedens- und Versöhnungsarbeit im Stadtteil, die sich an den Bedürfnissen und Themen der darin lebenden Menschen orientiert. Die lokale Kirchengemeinde ist, gerade als intermediäre Institution, prädestiniert diese Trägerschaft dieser Gemeinwesenmediation zu übernehmen, da sie als solche nicht an kommunalpolitischen Vorgaben gebunden. Als praktisches Verfahren, das über das niedrigschwellige Bildungsangebot die Praxis der Konfliktvermittlung und somit die Mediation einer breiten Öffentlichkeit leicht zugänglich macht, wird damit die lokale Kirchengemeinde zum einen zum lokalen Zentrum einer Friedens- und Versöhnungsarbeit und zum anderen zum Ort der *missio dei*, der den Mittler Jesus (1 Tim 2,5) bezeugt, dessen Aufgabe - allgemein betrachtet - die Wiederherstellung einer Beziehung zwischen zwei einander distanziert und feindlich gegenüberstehenden Parteien ist. Die Kirchengemeinde als lokaler Akteur gibt mit der Gemeinwesenmediation Zeugnis für das Heilswirken Jesu Christi am Menschen und ist in diesem Zeugendienst Teil der christlichen Friedens- und Versöhnungshoffnung. Somit trägt eine gemeinwesenorientierte, mediative, lokale Kirchenarbeit, die Gestalt findet in der Praxis der Gemeinwesenmediation, das dritte Charakteristikum der *missio dei* – das Zeugnis, wie Sundermeier es beschrieben hat (1999:22-25).

## D. Fazit

Die Betrachtung der praktischen Seite der Theologie der Mediation hat unterstrichen, dass sie sich im Rahmen einer gemeinwesenorientierten Kirchenarbeit mit den von Sundermeier entworfenen drei Leitbegriffen zur Beschreibung der *missio dei* - Konvivenz, Dialog, Zeugnis (1999:22-25) ergänzt. Die lokale Gemeinde nimmt mit ihrem Sendungsauftrag ihre *missio dei* wahr, indem sie über die gemeinwesenorientierte, mediative Arbeit daran beteiligt ist, eine neue Konvivenz im Gemeinwesen, insbesondere durch die Handlungsweise der transformativen Mediation mitzugestalten. Gleichzeitig befindet sie sich in diesem Prozess im Dialog mit den konfliktiven Menschen und erhält dadurch die Möglichkeit, einen Prozess zu begleiten, in dem der konfliktive Mensch einen neuen Zugang zu seinen Daseinsbezügen finden kann. Letztlich wird sie als Vermittler in der Wahrnehmung des Gemeinwesens präsent (welches durch die Gemeinwesenmediation gegeben ist) und gibt darin Zeugnis für die jesuanische Vermittlung, die als Heilsgeschehen im konfliktiven Menschen ihre Wirkung entfaltet.

### 4.2.2.5 Mediative Gemeinwesenarbeit als Verkündigung des Heilswillens Gottes und als Missionsauftrag

In den „Perspektiven der Theologie der Mediation“ (Kapitel 2.4) wurde formuliert, dass der Konflikt, sei es der innere mit sich selbst, der äußere mit einem oder mehreren Gegenübern oder der Gotteskonflikt, Ausdruck von Sünde ist. Aus diesem ergibt sich daher für die Gemeinde Gottes die Aufgabe in der Vollmacht des einzigen Mittlers Jesus (1 Tim 2,5), auf das konfliktive Verhalten im Rahmen mediativer Handlungsoptionen zu reagieren. Wie oben schon formuliert, hat die Kirchengemeinde als intermediäre Institution und als Träger dieser Vermittlungsaufgabe eine besondere Option diese Aufgabe zu erfüllen. Das heißt, dass die Mission der Kirche hinsichtlich des Begriffs Sünde, als Ausdruck des gesamten konfliktiven Menschen in seinen Beziehungen, die mediative Arbeit des Inbeziehungssetzens ist. Dabei ist die Wahrnehmung des Menschen in seinen Beziehungen auf seinen lebensweltlichen, sozialräumlichen und spirituellen Kontext gerichtet. An dieser Stelle bietet die Gemeinwesenarbeit als lebensweltlich-sozialräumliches Arbeitsprinzip einen Weg, wie diese Mission der Kirche als intermediäre Institution im Wohn- und Lebensumfeld ihres Ortes umgesetzt werden kann. Die Wirkung dieses Arbeitsprinzips der Gemeinwesenarbeit richtet

sich jedoch nicht nur auf das Gemeinwesen. Gemeinwesenorientierung ist als Haltung zu verstehen, die alle Bereiche kirchlichen Handelns und Denkens durchdringt. Daher macht Benedict deutlich, dass eine Gemeinwesenorientierung, als Haltung einer kirchengemeindlichen Praxis, die Paradigmen des gemeindlichen Hilfeangebots versetzt:

„Nicht mehr nur stark für andere, sondern auch stark mit anderen, von einem helfend-fürsorglichen-seelsorglichen-anwaltschaftlichen Konzept hin zu einem solidarisch-partizipativ-gemeinschaftlichen“ (Benedict 2004:179).

Eine Kirchengemeinde, die gemeinwesenorientiertes Handeln als durchgehendes Arbeitsprinzip versteht und sich als intermediäre Institution im Gemeinwesen positioniert, kann durch diese Haltung die Aufgabe der Gemeinwesenarbeit, „als moderierende Vermittlungsinstanz“ (Lüttringhaus 2001b:263) Verbindungen zwischen den Bürgern und den Institutionen herzustellen. Das veränderte Paradigma dieser Hilfeleistung, wie Benedict sie beschrieben hat (solidarisch, partizipativ, gemeinschaftlich), versetzt dabei den Fokus der Hilfeleistung auf die Bedürfnisse und Ressourcen der betroffenen Akteure im Gemeinwesen und weniger auf die Bedürfnisse und Ressourcen der Kirchengemeinde. An dieser Stelle setzt die von Huber postulierte „Verantwortung für eine gesellschaftliche Kultur des Helfens“ (Huber 1998:320-328) an, die sich nicht auf eine einseitig dargebrachte Mildtätigkeit, auf Opfergaben und einen falsch verstandenen Altruismus stützt,<sup>208</sup> sondern aus Hilfeleistung im Rahmen einer Interaktion zwischen betroffenen Bürgern und Institutionen besteht. Das Ziel dabei ist es, einen Beitrag im Sinner einer Transformation für verbesserte Bedingungen in der Lebenswelt und des Sozialraums der Bürger eines Gemeinwesens zu leisten.

Benedict ist sich jedoch darüber im Klaren, dass eine soziale Gemeinwesen- und Stadtentwicklung auf die Teilnahme der Kirche auch verzichten kann. Insbesondere dann, wenn von ihrer Seite aus kein Interesse für Themen dieser Art besteht (2004:179). Jedoch macht Benedict auch deutlich, dass der Vorteil eines besonderen Engagements der Kirche für das Gemeinwesen darin liegt, dass die soziale Gemeinwesen- und Stadtentwicklung durch das Mitwirken der Kirche eine „spirituell-religiös-kulturelle Dimension“ (:179) erhält, welche

---

<sup>208</sup> Die Schwierigkeit dieser einseitigen Hilfeleistung hat Mauss hinsichtlich seiner Betrachtung der Gabe formuliert: „Milde Gaben verletzen den, der sie empfängt, und all unsere moralischen Bemühungen zielen darauf ab, die unbewußte schimpfliche Gönnerhaftigkeit des reichen >>Almosengebers<< zu vermeiden“ (1968:157). Gemeinwesenorientiertes Handeln gibt in diesem Zusammenhang den Bürgern, die auf Hilfeleistung angewiesen sind, die Möglichkeit, auf die Gabe mit einer Erwidern zu antworten. Dadurch werden sie in die Lage versetzt, aus dem Stigma der Erniedrigung, welche die Beantragung einer Hilfeleistung impliziert, heraus zu kommen, indem sie sich an der nachhaltigen Verbesserung ihrer Situation durch Eigeninitiative, Dialog und Selbstaktivierung beteiligen.

zum Menschsein dazugehört (vgl.:179). In diesem Sinne lässt sich, wie oben schon beschrieben, die Mission der Kirche im Gemeinwesen verstehen als eine, in der sie sich als Akteur lebensweltorientiert, sozialraumorientiert und spirituell für verbesserte Bedingungen eines Gemeinwesens einsetzt. Alle drei Ebenen sind wie ausgeführt soziale Ebenen, die beladen sind mit der menschlichen Grunderfahrung des Konflikts als anthropologische Konstante. Der Bedarf für Vermittlung, einer mediativen Handlungsweise, die sich auf all diesen drei Ebenen bewegt, ist daher gegeben. Diesbezüglich macht Benedict deutlich, dass die Kirche als lokale intermediäre Institution und als gemeinwesenorientierter Akteur eine Selbstaufgabe hat, in der sie sich Kompetenzen zur Vermittlung aneignen muss:

„Zu lernen wie Menschen ihre technischen und spirituellen Kräfte für ein gewaltfreies, lebendiges und kreatives Zusammensein vor Ort bündeln, ist ganz im Sinne jener heilenden Tätigkeit der messianischen Bewegung Jesu damals in Palästina und der heutigen sozialen Aktivität von Gruppen und Einzelnen, die sich im Quartier gemeinsam verändernd- aneignen“ (:179).

Die gemeindliche Verkündigung des Heilswillens Gottes, die in der Vollmacht des *homo mediator* Jesus Christus geschieht, findet in der Gemeinwesenarbeit eine Orientierung, die sich gleichzeitig an die Lebenswelt, den Sozialraum und die Spiritualität der Bürger im Gemeinwesen richtet. Verkündigungsinhalt ist dabei der *homo mediator* Jesus, welcher durch seine Vermittlungstätigkeit den konfliktiven Menschen in all ihren Lebensbezügen heilend zur Seite steht und die fragmentierten menschlichen Daseinsbezüge hinsichtlich des Ausblicks auf das Gottesreich durch einen Prozess der Transformation zusammenfügt.<sup>209</sup>

In diesem Sinne ist Verkündigung des Heils Gottes in der gemeinwesenorientierten kirchlichen Gemeindearbeit eine Ausdrucksweise der Umsetzung des Sendungsauftrages Gottes, der *missio dei*, durch seine Gemeinde. Als intermediäre Institution ist Kirche, wie in Kapitel 3.1 beschrieben, sowohl „ein Teil der Welt, als auch nicht von dieser Welt“ (Triebel 1998:42) und hat damit als heilsvermittelnde Instanz, mit diesem besonderen eigenen Standpunkt, die Aufgabe, Menschen die Versöhnung mit Gott zu vermitteln,<sup>210</sup> sich zugleich

---

<sup>209</sup> Diese deckt sich mit den Thesen über Transformation von Faix und Stängle (2009:20). Sie betonen dass „Mission als Transformation“ (:20) für die lokale Gemeinde bedeutet, dass sie mit ihrem konkreten Umfeld eine Gemeinschaft eingehen, die dieser zur Veränderung und Hoffnung dient (:20).

<sup>210</sup> Schmuki betont die Bedeutung der lokalen Gemeinde für die Evangelisation (2009:5). Er versteht sie als Hauptinstrument „um Christi Leib der Welt sichtbar zu machen“ (:6). Die Aufgabe die nun besteht ist die Mobilisation der lokalen Gemeinde: „Gläubige in der lokalen Gemeinde so zu unterrichten, dass sie den globalen Plan Gottes verstehen, sie motivieren, in Liebe auf Gottes Wort zu antworten, und ihnen die Gelegenheit geben, ihre Gaben, Fähigkeiten und Ressourcen individuell und gemeinsam für Gottes globalen Plan umzusetzen“ (:5). An dieser Stelle fehlt ein genauere Hinweis über die Verortung der Umsetzung dieses Plans. Schmukis Fokus



um die Belange der Welt zu kümmern und sich ihrer dabei als Vermittler anzunehmen (:52). Hier wird deutlich, dass eine gemeinwesenorientierte kirchliche Arbeit, die sich lebensweltorientiert, sozialraumorientiert und auch spirituell profiliert, einhergeht mit dem Sendungsauftrag Gottes, der *missio dei*, an die Gemeinde. Als lebenswelt-, sozialraumorientierte-, spirituelle intermediäre Institution ist sie Trägerin und Verkündigerin des Heils, das durch ihren *homo mediator* Jesus Christus (1 Tim 2,5) offenbart wurde. Somit verknüpft sich die Gemeinwesenorientierung mit dem Logos (Joh 1,1). Das hat zur Folge, dass, ausgehend von der anthropologischen Grunderfahrung des Konflikts, dem Menschen ein neuer ganzheitlicher Weg aus der Fragmentierung seiner Lebensbezüge geboten wird. Grundlage dafür ist das gemeinwesenorientierte Handeln der Kirchengemeinde als Arbeitsprinzip, in dem sie als mediativer Akteur auftritt und sich für das Gemeinwohl im Gemeinwesen einsetzt.

#### 4.2.3 Christliche Trägerschaft und Leitstandards der Gemeinwesenarbeit

Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip einer christlichen Gemeinde, die sich als intermediäre Institution mediativ in das Konfliktgeschehen in ihrem Gemeinwesen einbringt und an ihrem Sendungsauftrag orientiert, der sich in ihrer Teilhaberschaft an der *missio dei* ausdrückt, braucht, um nicht beliebig zu sein, anerkannte Leitstandards, welche die Ausführung dieses Arbeitsprinzips innerhalb validierter Parameter sichern. Um diese zu definieren, findet im Folgenden zuerst eine Übertragung der Leitstandards der Gemeinwesenarbeit von Lüttringhaus (2001:264-266) in den Kontext einer christlichen Kirchengemeinde statt. Zudem wird der Einsatz, den die Kirche als Beitrag für das Gemeinwesen einbringt, reflektiert. Dabei wird der Einsatz der Ressourcen der Kirche als Gabe verstanden und hinsichtlich eines gabenökonomischen Konzeptes als ein Leitstandard definiert.

##### 4.2.3.1 Übertragung der Leitstandards nach Lüttringhaus

Der Rahmen der Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip einer christlichen Gemeinde ist immer ihr Sendungsauftrag, der sich in der *missio dei* festmachen lässt und sich sowohl horizontal

---

der Evangelisationsbemühungen der Gemeinde ist die Welt: „Die lokale Gemeinde ist Gottes Hauptinstrument, um die Welt zu evangelisieren“ (:5).

als auch vertikal auf das Heil des Menschen in seinen Lebensbezügen bezieht. Dabei versteht sich die christliche Gemeinde als intermediärer Akteur im Gemeinwesen. Sie ist sich der Konfliktivität des Menschen in seinem unmittelbaren Sozialraum bewusst und bringt sich im Sinne eines *homo mediator* im Konfliktgeschehen ein. Die Handlungsweisen der Mediation sind hierbei ein besonderes Charakteristikum der *missio dei*, die zum Ersten eine solidarische Konvivenz im Gemeinwesen schafft, zum Zweiten die Interaktion der Konfliktparteien im Sinne eines Dialogmanagers führt und leitet und zum Dritten immer Zeugnis gibt vom Mittler Jesus (1 Tim 2,5). Ausgehend von dieser Prämisse einer gemeinwesenorientierten, kirchengemeindlichen Arbeit in ihrem Sozialraum lassen sich angelehnt an die acht Leitstandards von Lüttringhaus (2001:264-266) folgende Standards beschreiben.

#### Eine Kirchengemeinde als intermediäre Institution im Gemeinwesen

1. orientiert sich nicht nur an einer Zielgruppe im Stadtteil, sondern hat übergreifend das ganze Quartier im Blick.
2. orientiert sich an den Bedürfnissen und Themen der Menschen im Gemeinwesen. Dabei ist die Motivationslage der Menschen im Gemeinwesen maßgebend. Das heißt, liegt eine intrinsische Motivation für die Themen und Bedürfnisse vor, werden diese im Gegensatz zu den extrinsischen, die zumeist von Seiten der kommunalen Verwaltung kommen, gefördert.
3. setzt sich zum Ziel, die Selbstorganisation und die Selbsthilfekräfte der Menschen vor Ort zu aktivieren. Dabei werden die Bürger eines Gemeinwesens unterstützt, ihre Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen.
4. setzt alle vorhandenen Ressourcen als Beitrag zur sozialen Umgestaltung des Gemeinwesens ein. Diese Ressourcen sind mannigfaltig anzusiedeln. Sie sind unter anderem die persönlichen Ressourcen der Bürger im Gemeinwesen, die sozialen Beziehungsressourcen und die institutionellen Ressourcen der im Gemeinwesen befindlichen lokalen Akteure.
5. hat das Ziel, die materielle Situation der Mitbürger und ihre infrastrukturellen Bedingungen zu verändern. Hier klinkt sich eine kirchlich getragene

Gemeinwesenarbeit in lokale Politikprozesse ein, um an den ökonomischen und baulichen Strukturen des Gemeinwesens Veränderungen zu initiieren, die dem Wohl der Bürger im Gemeinwesen dienen.

6. tritt für die Verbesserung der immateriellen Faktoren wie das soziale Klima oder das kulturelle Milieu im Gemeinwesen ein. An dieser Stelle sind auch der christliche Glauben, seine Vermittlung und die christliche Ethik ein besonderer Input, der zur immateriellen Verbesserung des Gemeinwesens beiträgt. Als intermediärer Akteur folgt die Kirchengemeinde dabei nicht allein ihrer sozialen Verpflichtung, sondern gleichzeitig ihrer missionarischen Herausforderung.
7. handelt ressortübergreifend. Das heißt, dass sie sich bereichsübergreifend auf Themen wie Wohnen, Arbeit, Freizeit, Stadtentwicklung etc. bezieht und darin auch ihre eigenen Schwerpunkte gemäß ihrer Ressourcen wählt.<sup>211</sup>
8. vernetzt sich mit anderen lokalen Institutionen und Akteuren und bietet sich als Kooperationspartner für Projekte und Initiativen an, welche die Aktivierung der Bürger im Quartier initiiert.

Im Vergleich zu den beschriebenen Leitstandards der Gemeinwesenarbeit von Lüttringhaus sind diese auf eine christliche Kirchengemeinde übertragen, jedoch inhaltlich auf der gleichen Linie. Das besondere ist die in Punkt sechs beschriebene inhaltliche Ausrichtung der Verbesserung der immateriellen Faktoren, in der sich die Kirchengemeinde mit ihrer christlichen Ethik und auch mit ihrem missionarischen Mandat Gottes im Gemeinwesen einbringt und der Gemeinwesenarbeit eine, wie Benedict es beschreibt, „spirituell- religiös- kulturelle Dimension“ (2004:179) gibt. Das heißt, dass eine christliche Kirchengemeinde mit dem Arbeitsprinzip der Gemeinwesenorientierung als intermediärer Institution immer einen eigenen Standpunkt und eine eigene Sichtweise einnimmt. Diese ergibt sich aufgrund ihrer Identität und ihres Sendungsauftrags Gottes, der sich an die sogenannte Welt richtet. Ihre Mission ist die des Inbeziehungssetzens. Als Vermittlerin eröffnet sie dem Menschen in seinen Lebensbezügen, sowohl in seiner horizontalen (auf die Mitmenschen, Umwelt und auch sich selbst) als auch in seiner vertikalen Dimension (auf

---

<sup>211</sup> Die von Huber (1999:293-328) genannten drei Ressortschwerpunkte als Aufgabe der kirchlichen Verantwortung (Bildungsverantwortung, politische Verantwortung und Verantwortung für eine Kultur des Helfens) sind so breit angelegt, dass sie sich auf alle weiteren Ressorts im Stadtteil übertragen lassen.

Gott) einen neuen Beziehungsrahmen. Die Wirkung der Vermittlung kann, wenn der Mensch, bzw. das Gemeinwesen auf dieses Angebot eingeht, versöhnend und heilend sein.

#### 4.2.3.2 Gabenökonomie

Gemeinwesenarbeit fundiert auf der Selbstaktivierung der Bürger in einem Sozialraum. Dieses beinhaltet die Überzeugung, dass in einem Gemeinwesen Ressourcen für deren nachhaltige Entwicklung vorhanden sind, und dass diese Entwicklung durch einen Aktivierungsprozess fortschreiten kann. Diese den Bürgern eines Sozialraums inne liegenden Ressourcen leben nach Benedict vom Gabenaustausch, in dem „eine lebendige Erinnerung an Gottes Ökonomie der Gaben“ (2004:181) liegt.

Benedict hat im Rahmen der Gemeinwesenarbeit die sogenannte Gabenökonomie neu formuliert, die von der Überzeugung lebt, „dass die Menschheit nicht allein durch Geld- und Warenkreisläufe existiert, sondern auch durch spirituelle Lebensmittel wie das heilende Wort, Vertrauen, Beziehung, Nächstenliebe und Engagement“ (Bendict 2004:182). Dabei macht er deutlich:

„Bei der Ökonomie Gottes handelt es sich um eine Ökonomie des Gabenaustausches, nicht des Warenaustausches. Die entscheidende Differenz liegt darin, dass die am Gabenaustausch Beteiligten in einem Prozess wechselseitiger Verpflichtungen stehen. Während die Dynamik der Akkumulation in der Warenökonomie die Solidarität mit der natürlichen Lebensumwelt aufgibt und letztlich zerstörerisch wirkt, geht es der Gabenökonomie letztlich um die Bewahrung und Wiederherstellung der gemeinsamen Lebensgrundlagen“ (:183).

Die Gabenökonomie, wie sie Mauss 1968 in seinem Buch „Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften“ beschrieben hat, basiert auf der Annahme, dass ein Ding untrennbar von seinem ursprünglichen Besitzer zu betrachten ist (1968:33).<sup>212</sup> Die Transaktion von Dingen erfolgt daher in der Gabenökonomie zwischen Personen und nicht über einen Markt (:157). Dabei ist die Transaktion Teil einer sozialen Beziehung und hat somit einen dauerhaften Aspekt. Die Gabenökonomie beruht also auf der Transaktion von unveräußerlichen Dingen und bindet dabei die Partner in ein System von

---

<sup>212</sup> Mauss meint hierzu: „Das, was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, dass die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm“ (1968:33).

Allianzen. Deutlich wird dadurch, dass die Gabenökonomie die Beziehung der Subjekte betont und nicht – wie die Warenökonomie – die Beziehung der Objekte. Mauss macht daher deutlich, dass sich Gesellschaften hinsichtlich der Vorstellungen von der Veräußerbarkeit von Dingen oder Ressourcen unterscheiden. Diese von Mauss beschriebene Gabenökonomie übernimmt Benedict als Leitbild ökonomischer Handlungsweisen im Gemeinwesen (2004:183) und formuliert sie als ein göttlich- christliches Prinzip.

„Gottes Ökonomie der Gabe und der Erhaltung des Lebens trifft sich mit den menschlichen Bemühungen um Lebensunterhalt und Erhaltung der Lebensgrundlagen“ (:183).

Deutlich wird das gabenökonomische Prinzip neutestamentlich im Kollektenprojekt des Paulus. Die paulinischen Gemeinden sind zunächst durch die gemeinsame Kollekte für die Armen in Jerusalem verbunden. Dabei ist die Kollekte nach Paulus nicht einfach ein innerkirchliches Solidarprogramm, das man in Zeiten knapper Kassen auch aussetzen könnte, sondern Teil einer göttlichen Gabenökonomie, deren Gabe von Gott ausgeht (2 Kor 8, 1) und zu Gott zurückkehrt (2 Kor 9, 15). Die Besonderheit dieser Kollekte liegt darin, dass sie zwar freiwillig gegeben werden soll (2 Kor 9,7), aber von der Gemeinde in Jerusalem mit Sicherheit erwartet werden kann (Gal 2,10). Dabei ist die Gabe nicht nur Dank für die von Jerusalem ausgehende Verkündigung des Evangeliums (Röm 15,27), sondern zugleich Ausdruck eines gegenwärtigen Austausches zwischen den einzelnen Kirchen: „Jetzt helfe euer Überfluss ihrem Mangel ab, damit danach auch ihr Überfluss eurem Mangel abhelfe und so ein Ausgleich geschehe“ (2 Kor 8,14). Der Finanzausgleich zwischen den Kirchen zugunsten der armen Kirchen ist also Ausdruck der Dankbarkeit für die Wohltat, die die reicheren Kirchen den ärmeren verdanken, nämlich die Erinnerung an die Gnade Christi: „Denn ihr kennt die Gnade unseres Herrn Jesus Christus: obwohl er reich ist, wurde er doch arm um euretwillen, damit ihr durch seine Armut reich würdet“ (2 Kor 8, 9). Was die Kirchen auf diese Weise von Gott erhalten haben, geben sie ihm so zurück, in dem sie dafür sorgen, dass Gott an vielen Orten Dank und Lob gesagt wird. Eben deshalb füllt die Kollekte nicht nur den Mangel der Heiligen auf, sondern schafft darüber hinaus für Gott Überfluss durch viele Dankgebete (2 Kor 9, 12). So hat für Frettlöh dieses Kollektenprojekt des Paulus einen gewissen Charme, da in ihm „die Gerechtigkeit Gottes als gerechte Güterverteilung zwischen den Gemeinden irdisch realisiert“ (2001:143) ist. Umgesetzt in die heutige Zeit meint Benedict, dass durch Partizipation und gerechte Güterverteilung, wie sie im paulinischen Finanzausgleich geschehen ist, Gnade unter den Menschen wachsen kann und dass diese Art

der Haushalterschaft „charmant-attraktiv“ (2004:187) ist. Es entsteht daraus „eine neue Solidarität, ein kooperativer Individualismus, der den Menschen nicht als Selbstaufopferung abgerungen werden muss“ (:187). In diesem Sinne kann eine kirchlich getragene Gemeinwesenarbeit als eine Gabe verstanden werden, die sie in ihrem Sozialraum einbringt. Zum Ausdruck gebracht werden soll darin die Dankbarkeit für die Gnade und Gerechtigkeit Gottes, die ihr widerfahren ist, und ebenso der Wunsch, durch Partizipation an einer gerechten Verteilung der immateriellen und materiellen Güter im Gemeinwesen teilzuhaben und damit zur Herstellung einer gemeinsamen Lebensgrundlage beizutragen. Bezüglich der Standardisierung einer kirchengemeindlichen Gemeinwesenarbeit wird mit dem gabenökonomischen Prinzip die Motivation derselben exploriert.

Das heißt, eine Kirchengemeinde als intermediäre Institution im Gemeinwesen nimmt die Aufgabe einer mediativ bestimmten Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip an, weil sie ihre christliche Existenz, ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihre Versöhnung mit Gott, ihre neue von der christlichen Liebesethik gewonnene Haltung als Gabe Gottes erfahren hat. Der Empfang dieser Gabe gibt Anlass und Motivation, diese als Erhaltung der menschlichen Lebensgrundlage in all ihren Facetten weiterzugeben. Diese Weitergabe hat sowohl materielle und immaterielle Aspekte als auch eine soziale und geistliche Dimension.

#### 4.2.3.3 Resümee

Die erfolgte Standardisierung der, von einer christlichen Gemeinde getragenen Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip, gibt der Kirchengemeinde Reflexionsmöglichkeiten zur stetigen Verifizierung ihres Dienstes am Gemeinwesen. Dabei erwiesen sich die „Leitstandards der Gemeinwesenarbeit“ nach Lüttringhaus (2001:264-266) als komplementär, wobei das gabenökonomische Prinzip als Standard vor dem Hintergrund der christlichen Liebesethik als eine Erweiterung zu verstehen ist, die speziell die Motivation der Kirchengemeinde bezüglich ihres Handelns im Blick hat. Ausgestattet mit diesen Standards werden die gemeinwesenorientierten Handlungsweisen einer Kirche für die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter transparent und erleichtern die Umsetzung von Interventionen im Gemeinwesen.

### 4.3 Die Kirchengemeinde als Träger einer mediativen gemeinwesenorientierten Arbeit im bürgerlichen Sozialraum – Fazit und Perspektiven

Seit dem Konzil von Konstantinopel 381 n. Chr. wird die Frage nach der wahren Kirche durch das Nicaeno-Constantinopolitanum wie folgt beantwortet: „Wir glauben [...] an die eine heilige, katholische und apostolische Kirche“ (Εἰς μίαν, Ἁγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν) (Wolmuth 1998:24). Diese vier Merkmale Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität verstehen sich als *notae ecclesiae* und charakterisieren das Wesen der Kirche. In diesem Sinne muss Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip einer Kirchengemeinde, die sich für ihr lokales Umfeld einsetzt, eine Brücke zu einem dieser Wesensmerkmale schlagen, damit sie selbst zum identifizierbaren Kennzeichen der Kirche wird. Deutlich wurde bisher, dass Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip einer christlichen Kirche eine enge Beziehung zu den in Kapitel 2.4 beschriebenen „Perspektiven einer Theologie der Mediation“ hat und sich auch im Sinne der *missio dei* (Kapitel 3) im kirchengemeindlichen Kontext einsetzen lässt. Das heißt, eine gemeinwesenorientierte, kirchliche Arbeit entspricht dem Sendungsauftrag Gottes und will dem Menschen Heil im ganzheitlichen Sinne in all seinen Lebensbezügen vermitteln. Diese Beschreibung schafft einen Bezug insbesondere zu einem der Merkmale der *notae ecclesiae*, nämlich dem der Apostolizität. Mit diesem Begriff verbindet sich die Idee des Apostels als Missionar (Mk 6,7-12; Mt 10, 5-16; 28,19, Lk 9,1-16). Dabei versteht sich der Apostel als Abgesandter und steht damit als Bote im Dienst eines anderen. Der Apostel ist daher nicht ein von der Gemeinde bestellter Bote, sondern ein von Christus eingesetzter (Gal 1,15f; Apg 9,27; Mk 3,4). Seine primäre Aufgabe ist die der Verkündigung des Evangeliums, wie es der Apostel Paulus in 1 Kor 1,17 auch ausgedrückt hat: „Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen“. Diese Botschaft bevollmächtigt ihn auch konkrete Ordnungen und Weisungen für das Gemeindeleben zu geben, wie zum Beispiel der Umgang mit Streit in der Gemeinde (1 Kor 6,1-11), Ehe, Jungfräulichkeit, Witwentum (1 Kor 7,1-39), Essen von Götzenopferfleisch (1 Kor 8,1-13; 10, 14-33) oder das Gebet für Obrigkeit und die Mitmenschen (1 Tim 2,1-7). Küng hat deutlich gemacht, dass Apostolizität heute nicht die apostolische Sukzession bedeutet (1980:421), sondern die apostolische Sendung der gegenwärtigen Kirche ist (:420f), und so folgert er:

„So ist die bevollmächtigende Sendung der Apostel übergegangen auf jene Kirche, welche die Apostel zusammengerufen, ist der bevollmächtigende Dienst der Apostel übergegangen auf jene Kirche, der diese Apostel gedient haben“ (:421).

Mit dieser kurzen Beschreibung der Apostolizität als gegenwärtige missionarische Sendung der Kirche offenbart sich an dieser Stelle eine enge Beziehung zum Konzept der *missio dei*. Apostolizität und die *missio dei* verstehen ihre Sendung als gottgegeben, die in Jesus Christus ihr Vor- und Urbild hat (Hebr 3,1). Mit der Himmelfahrt Jesu hat es in Bezug auf das Subjekt des missionarischen Sendungsauftrags ein bzw. zwei Wechsel gegeben. Nach Jesus wurden zuerst die Apostel zum Subjekt missionarischen Handelns, doch mit deren Tod wurde die apostolische Sendung auf die Kirche übertragen (Vicedom 1958:52). Inhalt der *missio dei* bzw. des apostolischen Auftrags ist der Heilswille Gottes, der sich in dieser Arbeit auf alle menschlichen Lebensbezüge bezieht. Grund dafür ist, entsprechend der biblischen Anthropologie, die Gebrochenheit dieser Bezüge durch die Sünde. So folgt die Kirche ihrem apostolischen Grundauftrag im Sinne der *missio dei*, indem sie mit den religiös fremden Menschen Konvivenz sucht und dadurch im Dialog mit ihnen steht und als Zeuge der großen Taten Gottes auftritt. Dabei beschränkt sich der Heilswille nicht auf seine vertikale Dimension, sondern hat gleichzeitig auch eine horizontale. Das heißt, der Heilswille Gottes umfasst sowohl den Lebensbezug Mensch – Gott, als auch alle weiteren Lebensbezüge des Menschen mit sich selbst und seiner Umwelt.

Mit diesem Grundverständnis kann sich das Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit einfügen in die *notae ecclesiae*. Das kirchliche Wesensmerkmal der Apostolizität, das gegenwärtig in der Kirche durch ihre apostolische Sendung gelebt wird, gibt dem Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit einen Entfaltungsraum. Unabdingbar sind dabei die oben beschriebenen Leitstandards einer Gemeinwesenarbeit, die maßgebend für die Trägerschaft einer christlichen Gemeinde sind (Kapitel 4.2.3). Diese haben deutlich gemacht, dass sich Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip komplementär mit dem Sendungsauftrag der Kirche zeigt. Insbesondere wurde dabei der eigene Standpunkt der Kirche als mediativ-gemeinwesenorientiertem Akteur im Gemeinwesen betont, zu dessen unverrückbarer Gesinnung ihre Mission gehört. Das heißt, Kirche folgt in der Ausführung der Gemeinwesenorientierung dem Anspruch der *missio dei* und ist damit Teilhaber des missionarischen Dienstes Gottes. Damit kann Gemeinwesenarbeit zu einem Teil des Kerygmas der Kirchengemeinde werden, die als lokaler intermediärer Akteur in der Rolle einer Mittlerin den Heilswillen Gottes verkündet. Dabei richtet sich die Verkündigung auf alle



konfliktiven Lebensbezüge der Bürger hinsichtlich ihres unmittelbaren Gemeinwesens. Nach Huber (1998:269) nimmt die Kirche als eine intermediäre Institution an dieser Stelle an einem Verständigungsprozess teil, der zum einen zwischen dem Einzelnen und seinen gesellschaftlichen Zusammenhängen und zum anderen zwischen dem Einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes vermittelt.

Die besondere Verbindungslinie, die zwischen der Apostolizität und der gemeinwesenorientierten kirchlichen Arbeit gegeben ist, liegt auf der Ebene des apostolischen Dienens (Küng 1980:424). Küng hat deutlich gemacht, dass Kirche ihre Apostolizität bewahrt, indem sie sich „immer wieder neu als zur Welt gesendet erkennt und erweist“ (1980:424). Das heißt, sie muss wahrnehmbar sein, was ihr folglich im apostolischen Dienst gelingen kann. So lässt sich daraus folgern, dass sich der apostolische Dienst der Kirche dann erweist, wenn sie auf den Ebenen menschlicher Daseinsbezüge den Heilswillen Gottes verkündigt. An dieser Stelle verschiebt sich die ekklesiologische Grundspannung zwischen der *ekklesia visibilis et invisibilis*, die sich im Protestantismus auf das Wesen des verkündigten Wortes und der Sakramente gründet. Kirche tritt dann aus ihrer Unsichtbarkeit heraus, wenn sie in ihrem apostolischen Dienst der Heilsoffenbarung Gottes sichtbar wird. Eine Art und Weise, wie das geschehen kann, gibt der Handlungsansatz der Gemeinwesenarbeit her, der den Menschen in seinem Sozialraum betrachtet, dabei über seine primäre Gruppe (Familie/ Freundschaften) hinausschaut und ihn im Spannungsfeld seiner sozialräumlichen Befindlichkeit beschreibt. Dieses Spannungsfeld wird dann zum Ansatz einer, von Seiten der Kirche getragene, gemeinwesenorientierten Hilfeleistung genommen. An dieser Stelle tritt die Kirche aus ihrem Stadium der Unsichtbarkeit heraus und wird für das Gemeinwesen eine *ekklesia visibilis*. Das heißt, die Fremdwahrnehmung wird an dieser Stelle zum maßgeblichen Kriterium einer sichtbaren Kirche. Für das Gemeinwesen wird sie identifizierbar in ihrem apostolischen Dienst, der sich in seinem Kerygma an dem Daseinsbezug der Bürger im Gemeinwesen orientiert und in der Gemeinwesenarbeit einen praktischen Handlungsrahmen findet, der sich ohne Weiteres mit dem Sendungsauftrag der Gemeinde Gottes in Beziehung setzen lässt.

Die von kommunaler Seite wiederentdeckte Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip von Erneuerungsprogrammen in sozial benachteiligten Quartieren hat der Kirche eine Art und Weise des apostolischen Dienstes vor Augen gehalten, zu deren Entwicklung sie historisch maßgeblich beigetragen hat und deren Ursprung auch im christlichen Dienst am Menschen in

der Settlementbewegung des Pastorenehepaares Barnett liegt. Jedoch liegt dieses Arbeitsprinzip kirchlichen Handelns weitgehend noch brach.<sup>213</sup> Naheliegender ist jetzt eine Reduktion dieser Arbeitsweise innerhalb des christlich-missionarischen Dienstes der Ortsgemeinde zu ermöglichen. Das heißt eine Rückführung gemeinwesenorientierten Handelns als Arbeitsprinzip einer christlichen Gemeinde, die sich als lokaler intermediärer Akteur gegen die unhaltbaren Gegebenheiten ihres Gemeinwesens wendet. Dabei ist sie im Sinne der Settlementbewegung als soziales Reforminstrument für die Zivilgesellschaft staatstragend und demokratiefördernd und nicht ein Instrument einer revolutionär ausgerichteten Sozialutopie (Kapitel 4.1.3.1). Deutlich wurde in den obigen Ausführungen, dass diese gemeinwesenorientierte Handlungsweise eine vermittelnde ist. Das bedeutet, Gemeinwesenorientierung ist eine mediative Tätigkeit im Sozialraum der Bürger. In diesem Sinne gaben die „Perspektiven einer Theologie der Mediation“ (Kapitel 2.4) eine brauchbare theologische Reflexion dieser vermittelnden Tätigkeit, die unterstrichen hat, dass sich die vermittelnde Arbeit der Gemeinwesenorientierung auf der einen Seite an den konfliktiven Menschen und auf der anderen Seite an dem *homo mediator* Jesus und seinem Mittlerdienst orientiert. In ihrer Praxis hat sie die Möglichkeit eine neue Konvivenz zwischen den Menschen aufzubauen, als Dialogmanager die Interaktion im Mediationssetting zu leiten und in all diesem das Kerygma des Heilswillens Gottes einzubringen. Es wird deutlich, dass eine intermediäre, gemeinwesenorientierte kirchliche Arbeit, die sich in ihrem Vermittlungsdienst an den beschriebenen „Perspektiven einer Theologie der Mediation“ als theologischer Basis orientiert, zutiefst die Tätigkeit einer missionarischen Gemeinde beschreibt, die ihren Sendungsauftrag im Sinne der *missio dei* erfüllt. Lebendig wird dies, indem sich die Kirchengemeinde als lokaler Akteur an den auf ihre Situation übertragenen Leitstandards der Gemeinwesenarbeit orientiert. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Gemeinwesenarbeit hier nicht als Methode im Sinne eines folgerichtigen Verfahrens verstanden wird, sondern dass sie als Arbeitsprinzip eine Haltung darstellt, die sich als Einstellung in den ehren- und hauptamtlichen Mitarbeitern einer Kirche und in ihren Institutionen manifestiert. Wie Benedict es erkannt hat, führt diese Haltung innerhalb der Kirchengemeinde zu einem Paradigmenwechsel ihres Hilfeangebotes, das sich nun solidarisch, partizipativ und gemeinschaftlich zeigt (2004:179). Ihr Ziel ist, einen Beitrag zur Transformation der benachteiligten Lebensbedingungen in einem Gemeinwesen zu leisten, wobei die Bedürfnisse der Bürger und ihre Aktivierung immer im Vordergrund stehen.

---

<sup>213</sup> Das heißt aber nicht dass keine missionarische-gemeinwesenorientierte Projekte existieren. Beispiele hierfür nennen Herbst (Hg.) 2006:120-123 und Reimer 2009a:256-269.

Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip einer christlichen Kirche, die als lokaler intermediärer Akteur in ihrer unmittelbaren Umgebung tätig ist, öffnet die Türen der Bürger im Gemeinwesen und gibt der Kirche die Möglichkeit, auf die „Selbstabschließung vieler Menschen gegenüber der Frage nach einem das eigene Leben übersteigenden Sinn“ (Huber 1998:226) zu reagieren. Damit nimmt sie die spezifisch missionarische Herausforderung Mitteleuropas wahr und wirkt im Sinne des „mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus“ (1 Tim 2,5) als Mittlerin durch das „Inbeziehungsetzen“ (Oepke 1990:606), oder wie es im Wort Diakonie mitschwingt, das „go-between“ (Collins 1990:195) innerhalb ihres Sozialraums.

Berneburg hat bezüglich der Lausanner Erklärung (1974) festgestellt, dass im Hinblick auf das, was die Erklärung unter „sozialer Aktion“ versteht, wichtige Fragen offengeblieben sind (1997:93). In diesem Zusammenhang bemängelt er Konkretionen zur Frage: „wie sollten Initiativen christlicher Sozialreform aussehen?“ (:93f). Die hier dargestellte Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip kirchengemeindlichen Handelns gibt eine Antwort. Zwei Orientierungspunkte für die Art und Weise solcher Initiativen sind innerhalb dieser Arbeit zum Vorschein gekommen. Der eine ist theologischer Art, was sich in dieser Arbeit einerseits in „Perspektiven einer Theologie der Mediation“ und andererseits im Sendungsauftrag der Gemeinde als inhärenter Bestandteil der *missio dei* widerspiegelt hat. Der andere Orientierungspunkt ist flexibel und kann aus einem naturwissenschaftlichen, philosophischen, sozialen oder ökonomischen Forschungsfeld kommen. Diese Arbeit hat insbesondere das sozialpädagogische Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit kritisch reflektiert. Wichtig und unabdingbar ist allein, dass beide miteinander korrelieren müssen und in einem Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung stehen. Unter diesen beiden Prämissen stünden Initiativen einer christlichen Sozialreform nichts im Wege.

## **5 Die Praxis einer kirchlich getragenen mediativ-gemeinwesenorientierten Arbeit**

Nach der im vorigen Kapitel theologisch begründeten mediativ-gemeinwesenorientierten Arbeit einer für das Gemeinwesen handelnden Kirchengemeinde, folgt an dieser Stelle nun die praktische Umsetzung. Zuerst einmal gilt es daher, die Notwendigkeit einer Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland zu erörtern. Dieses wird insbesondere bezüglich des gesellschaftlichen Wandels und der historisch gewachsenen sozialökonomischen, politischen und kulturellen Situation der Menschen in diesem Land dargestellt. Maßgeblich ist dabei die Betrachtung der Arbeitsgesellschaft, ihr Wandel und ihre Krise, die sich an der jahrzehntelangen Alimentierung einer für die Wirtschaft nicht mehr notwendigen Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft verdeutlicht. Aus dieser Darstellung erwächst die Erkenntnislage, dass sich die Gemeinwesenarbeit thematisch auch mit ökonomischen Fragen der im Gemeinwesen befindlichen Bürger befassen muss. Der Grund hierfür liegt in der im Gemeinwesen manifestierten Massenarbeitslosigkeit, und einer weiteren großen Risikogruppe, nämlich derjenigen, die von den kommenden Rationalisierungswellen betroffen sein könnten. Diese Erkenntnis führt zur Gemeinwesenökonomie, die sich als Erweiterung der Gemeinwesenarbeit versteht und sich ökonomisch neben der marktförmigen Art des Wirtschaftens positioniert. Dabei versteht sie sich als Teil einer nachmarktwirtschaftlichen Gesellschaft, die sich zu einer territorialen, sozialen und ökologischen Wirtschaftsweise verpflichtet (Elsen 1998b:51).

Die Notwendigkeit dieser Wirtschaftsweise besteht auch in der Feststellung, dass die gegenwärtige soziale, ökonomische und kulturelle Problemlage deutlich scharfe konfliktive Züge aufweist, die sich zu einem sozialen Sprengstoff entwickeln können, der sich, wie die entgrenzte Ökonomie auch, über Ländergrenzen hinwegsetzen kann. Diese Erkenntnislage macht deutlich, dass der Charakter der Interventionen in diesen Problemlagen mediativ sein muss, um die Eskalation des gesellschaftlichen Konflikts zu verhindern und die unterschiedlichen Konfliktakteure gemeinsam an Modellen gegen die Segregation der Gesellschaft arbeiten zu lassen. Für den Bereich der Gemeinwesenarbeit und der Gemeinwesenökonomie bedeutet dies, dass ein mediatives Profil vorhanden sein muss, um als intermediäre Institution zwischen den unterschiedlichen ökonomischen und menschlichen Interessen in einem Sozialraum vermitteln zu können.

Aus der Beschreibung der sozialen, kulturellen und ökonomischen Situation in der Bundesrepublik Deutschland und einer theologischen Kritik über diese Situation, die sich aus dem Konzept des Sabbats entwirft, wird im letzten Abschnitt begründet, warum gemeinwesenökonomisches Handeln Ausdruck und Ergänzung einer mediativ-gemeinwesenorientierten Gemeinde ist und damit auch ihrem Sendungsauftrag der *missio dei* folgt.

Dabei wird deutlich, dass sich eine stadtteilorientierte kirchliche Gemeindegemeinschaft mit den gesellschaftlichen Realitäten in ihrem Sozialraum auseinandersetzen muss, und in dem, was sie für sich als Ziele und Visionen definiert, geleitet werden muss von den Bedingungen ihrer unmittelbaren Umgebung und von der Bedürfnislage der Menschen in ihrem Quartier.

## 5.1 Begründung der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland

Die Bundesrepublik Deutschland erlebte nach der christdemokratischen Regierungsära Helmut Kohls (1982-1998) einen markanten ökonomischen, sozialen und kulturellen Wandel. Die folgenden Regierungen unter Gerhard Schröder (1998-2005) und Angela Merkel (ab 2005) haben Sozialreformen in die Wege geleitet, die nachhaltig auf die gesellschaftliche Entwicklung der Bundesrepublik wirken. Sie betreffen insbesondere das System der sozialen Sicherung, das durch die bisherigen Konjunkturkrisen, die hohe Arbeitslosigkeit und die stetige Überalterung der Gesellschaft nicht mehr auf die bisherige Weise finanzierbar schien. Das daraufhin angelegte sozialdemokratische Programm *Agenda 2010* der Bundesregierung unter dem Kanzler Schröder hatte als Antwort auf diese Krise als erstes den Wert der „Verantwortung für sich selbst“ (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung 2004:1) festgelegt.<sup>214</sup> Die heutige Kanzlerin Angela Merkel der christdemokratisch-

---

<sup>214</sup> Kanzler Gerhard Schröder hatte am 14. März 2003 in einer Regierungserklärung vor dem Deutschen Bundestag die Agenda 2010 unter dem Motto „Mut zur Veränderung“ (:1) dargestellt. Deutlich formulierte er dabei: „Wir werden Leistungen des Staates kürzen, Eigenverantwortung fördern und mehr Eigenleistung von jedem Einzelnen abfordern müssen“ (:2). Die Maßnahmen dieses Programms lassen Reformen in der Arbeitsmarktpolitik, Vereinfachung des Kündigungsschutzes ohne Substanzverlust, Öffnungsklauseln für das Tarifrecht, Ausbildungsabgabe bei fehlenden Ausbildungsplätzen, Modernisierung der Handwerksordnung, Reformen des Gesundheitswesens zu (Schröder 2006:393-398). Ziel ist, die wirtschaftliche Konjunktur damit anzukurbeln und den öffentlichen Haushalt zu konsolidieren (2003:7ff), die Beschäftigungsquote zu erhöhen (:12ff), berufliche Chancengleichheit zu ermöglichen (:21ff) und das soziale Sicherungssystem zu modernisieren.

sozialdemokratischen Koalition stößt inhaltlich in die gleiche Richtung, indem sie die *Agenda 2010* „mutig“ (2005:1) nennt. Der Wert der Eigenverantwortung ist dabei eng verknüpft mit dem Wert der Freiheit, die nach ihrer Ansicht maßgeblich für die kommende Entwicklung der bundesrepublikanischen Gesellschaft ist. In diesem Sinne hat sie, angelehnt an den Leitsatz des ehemaligen Bundeskanzlers Willy Brandt, der seine Regierung unter dem Motto „Laßt uns mehr Demokratie wagen“ führte, in ihrer Regierungserklärung vom 30.11.2005 folgenden Slogan als einprägsamen Leitspruch für ihre Regierungsarbeit formuliert: „Lassen Sie uns mehr Freiheit wagen“ (:1).

Die aus diesen Werten „Freiheit“ und „Verantwortung für sich selbst“ entstandenen Reformen haben die soziale Wirklichkeit der Bundesrepublik stark verändert. Ob der Begriff Paradigmenwechsel dafür zu stark ist, soll an dieser Stelle offen gelassen werden, jedoch ist ein Übergang festzustellen, der sich darin zeigt, dass soziale Sicherheiten und Risiken nicht mehr allein in staatlich-institutionellen Händen (Fremdverantwortung) liegen, sondern privatisiert werden und der Eigenverantwortung und der Freiheit des einzelnen Bürgers obliegen. Der Terminus Solidarität gewinnt hierbei nach Opaschowski eine neue Bedeutung:

„Für sich selbst zu sorgen, um anderen nicht zur Last zu fallen. Solidarität hat wieder mehr mit Eigenvorsorge und Eigenverantwortlichkeit und weniger mit Nächstenliebe und Opferpathos zu tun. [...] Es ist eine Form kalkulierter Hilfsbereitschaft, von der wir schließlich beide profitieren“ (2005:159).

Diese Umlage der Risiken von institutionellen in private Hände hat schon Ulrich Beck in den 90er Jahren unter dem Stichwort „Individualisierung sozialer Risiken“ (1994:58) beschrieben und folgerte daraus das Paradox der „aufgezwungenen Freiheit“ (1997:22), das zum Herausfallen vieler Menschen aus dem Sicherheitssystem führt und damit zu deren Verarmung und sozialer Ausgrenzung.<sup>215</sup> Dies hat für Heitmeyer (1997:9) zur Folge, dass vieles darauf hindeutet, dass Desintegration zu einem Schlüsselbegriff zukünftiger gesellschaftlicher Entwicklungen avancieren wird.

Ob die eingeschlagenen Reformen, welche zunehmend zur Privatisierung sozialer Risiken führen und Risiken damit auch individualisieren, greifen werden, um die Ziele der Bundesregierung „Soziale Sicherheit für alle, mehr Arbeitsplätze und Wirtschaftswachstum und solide Staatsfinanzen“ (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung 2004:1) zu

---

<sup>215</sup> Diesbezüglich prophezeite Beck: „Große, wachsende Bevölkerungskreise werden in der Moderne von den Existenzvoraussetzungen und Sicherungsnetzen der Modernen ausgeschlossen“ (1997:24).

erreichen, ist jedoch fraglich. Elsen (1998b:17) macht deutlich, dass die entgrenzte Ökonomie gegenwärtig auf die für die Arbeit notwendige Ausbeutung von Menschen verzichtet, und stellt die These auf, dass Arbeit heute für wirtschaftliches Wachstum hinderlich ist.<sup>216</sup> Folgt man dieser These, dass wirtschaftliches Wachstum und die Schaffung von Arbeitsplätzen nicht miteinander korrelieren, dann ist mit einer weiteren Verschärfung der sozialen Gesamtsituation besonders in den Risikogruppen der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu rechnen. Ein nicht unerheblicher Teil der Arbeitswilligen in der Bundesrepublik Deutschland wird sozial und ökonomisch ausgegrenzt. Hierdurch wird eine soziale Ungleichheit geschaffen, welche auf der Funktionslosigkeit von Menschen fußt, die im System der Gesellschaft keinen ökonomischen, sozialen, kulturellen oder politischen Nutzen bringen (Siebel 1997:74). Arbeit ist somit zu einem knappen Gut geworden und steht unter der Verpflichtung, möglichst wertschöpfend, maximal gewinnbringend und günstig zu sein. Die Ausbreitung der neoliberalen Ideologie und der Globalisierungsschub führen dann dazu, dass, wenn die maximale Ausschöpfung der Ressource Arbeit nicht ausreichend ist, sie entweder ihren Standort wechselt (Abwanderung in günstiger produzierende Länder) oder sie gänzlich abgewickelt wird. Daher sieht Elsen (1998b:7) die bundesrepublikanische Gesellschaft vor der Aufgabe, Antworten auf die Frage der sozialen Integration von Menschen zu finden, die von der globalisierten Ökonomie nicht mehr gebraucht werden.

Die prägende Frage des Wandels in der Bundesrepublik Deutschland ist demnach eine ökonomische und heruntergebrochen auf der Ebene des Bürgers, eine Frage nach der Arbeit,<sup>217</sup> die für Sicherheit, Sinn und Status steht.

Um die Gemeinwesenarbeit als Feld kirchlich-missionarischer Arbeit zu implementieren, ist dieser ökonomische, gesellschaftliche und kulturelle Wandel, in dem sich die Bundesrepublik Deutschland befindet, vertieft zu verstehen, um daraus Handlungsfelder

---

<sup>216</sup> Ein Beispiel für die Richtigkeit dieser These ist der „Geschäftsbericht 2004“ der Deutschen Bank, in der die Manager dieser Bank als Ausblick des Lageberichtes von ihrer Entscheidung berichten, dass trotz eines Rekordjahres und Gewinnwachstums ein Stellenabbau von 5200 Mitarbeitern in der Deutschen Bank von Nöten sei, um das neu gesetzte Renditeziel zu erreichen (Deutsche Bank 2005:1).

<sup>217</sup> Lutz meint, dass nicht allein die Ökonomie die Spannungen in der Bundesrepublik Deutschland verursacht. Er nennt weitere: „▲ Es ist auch der Konflikt der Generationen. ▲ Es ist der Konflikt zwischen jenen, die Arbeit haben und jenen, die keine haben. ▲ Es ist der Konflikt zwischen Kinderlosen und jenen, die Kinder haben. ▲ Es ist auch der Konflikt, der sich erschreckender Weise zwischen Kulturen und Religionen auf tut.“ (Lutz 2005:202). Diese Aufzählung von Themen, die zu Disparitäten innerhalb der bundesrepublikanischen Gesellschaft führen, haben, auch wenn es Lutz nicht so wahrnimmt, immer einen ökonomischen Hintergrund. Der Generationenkonflikt ist eine Verteilungsfrage des wirtschaftlichen Gewinns und das gilt auch für den Konflikt zwischen kinderlosen Menschen und Menschen mit Kindern. Die Spaltung zwischen jenen, die Arbeit haben, und jenen, die keine Arbeit haben, ist ebenso eine ökonomische wie auch der Konflikt zwischen den Kulturen, der sich in den wachsenden Migrationsbewegungen in die Erste-Welt-Ländern manifestiert.

und Notwendigkeiten der Gemeinwesenarbeit deutlich werden zu lassen. Wie bereits hervorgehoben wurde, stehen hierbei zum Ersten der ökonomische Wandel und die dadurch hervorgerufene „Krise der Arbeit“ im Vordergrund und zum Zweiten sowohl der gesellschaftliche, als auch der politische Wandel, der mit den neuen ökonomischen Wirklichkeiten einhergeht. Zum Dritten ist noch abschließend die städtebauliche Situation in der Bundesrepublik Deutschland zu betrachten, denn gerade in dieser wird deutlich, dass in Quartieren mit vielen sozial benachteiligten Bürgern das Gemeinwesen zum Ort der Deprivation wird.

### 5.1.1 Das Ende der Arbeitsgesellschaft und die Krise der Arbeit

„Dass wir am Anfang eines gegenindustriellen Rationalisierungsprozesses stehen, in dessen Verlauf Prinzipien des bisherigen Beschäftigungssystems – und nicht nur Umschichtung in Berufs- und Qualifikationsstruktur – zur Disposition stehen: diese Möglichkeit wird bisher weder theoretisch noch politisch systematisch in Erwägung gezogen“ (Beck 1986:222).

Dieser, vom Soziologen Ulrich Beck in seinem Hauptwerk „Risikogesellschaft“ (1986) prophezeite soziale und wirtschaftliche Umbruch, inklusive fehlender Sensibilisierung und Governance dieses Wandels, hat die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit der Bundesrepublik Deutschland erfasst. Eine neue Ära der Technisierung der Produktion (Digitalisierung), der Internationalisierung des Wettbewerbs (Globalisierung) und der sozialen Entbindung des Menschen (Individualisierung) hat die Struktur der Arbeitsgesellschaft verändert und zu einer Erosion der modernen Institutionen sozialer Sicherung geführt. Digitalisierung und Globalisierung können den Kapitaleinsatz sukzessive verbilligen, während die damit verknüpften Anwendungen der Produktionstechnologien eine hohe Qualifikation der Arbeitskraft erfordern, die sich dadurch (relativ) verteuert. Dies bedeutet eine hohe Produktivität kapitalistischen Wirtschaftens: Immer mehr Produkte werden mit immer weniger menschlicher Arbeitskraft hergestellt. Die Folge davon ist, dass das Volumen der von den Unternehmen nachgefragten Erwerbsarbeit sinkt.

Das drückt sich eklatant in der Zahl der Arbeitslosen aus, und zwar gilt das nicht für die Bundesrepublik allein, sondern für die ganze Europäische Union, in der nach Lissmann (2000:85) eine theoretische Einigkeit darüber besteht, dass aufgrund der wohl weiter



wachsenden Arbeitslosigkeit mittelfristig das gesellschaftliche Gefüge der Union zerstört werden könnte. Diese neue Ära der Technisierung der Produktion schließt sich einer arbeitsmarktpolitischen Entwicklung an, bei der Ende der 60er Jahre quasi eine Vollbeschäftigung in der Bundesrepublik bestand und man Arbeit als eine anthropologische Grundtatsache der damaligen Arbeitsgesellschaft annahm. Danach fanden seit 1967 (wirtschaftliche Wachstumsrate lag bei  $-0,2\%$ ) Phasen wirtschaftlicher Strukturkrisen und Rationalisierungen statt (Stapelfeld 1998b:199ff). Für die deutsche Gesellschaft, welche die Idee der sozialen Marktwirtschaft verinnerlichte,<sup>218</sup> die einhergehen sollte mit wirtschaftlichem Wachstum, Massenkonsum, Vollbeschäftigung und sozialer Gerechtigkeit, wurden nun die Grenzen des Wachstums durch das Erleben von Massenarbeitslosigkeit sowie die dadurch resultierende Armut als neue und dauerhafte Struktur sichtbar. Der Grund dafür ist, dass das Wirtschaftswachstum bis heute überwiegend auf Rationalisierungsinvestitionen zurückzuführen ist.

Die daraus hervorgegangenen Veränderungen in der deutschen Arbeitsgesellschaft hat der 21. deutsche Soziologentag 1982 unter dem Motto „Krise der Arbeitsgesellschaft?“ (Matthes 1983) zum Thema gemacht. Dabei wurde festgestellt, dass sich die Krise der Arbeitsgesellschaft zum Ersten in der erheblichen Reduzierung der Arbeitszeit (gemeint ist die Arbeitszeit in der beruflichen Erwerbsarbeit) manifestiert hat, zum Zweiten in der Arbeitsgesellschaft sichtbar wird, der die Arbeit ausgeht (Dahrendorf 1983:25-37),<sup>219</sup> sich zum Dritten im Übergang von der Industriegesellschaft zur postindustriellen Dienstleistungsgesellschaft determiniert und schließlich zum Vierten hervorgerufen wird durch eine gesunkene Arbeitsmoral.<sup>220</sup> Aufgrund dieser Beobachtungen folgert der Soziologe Offe (1983:38f), dass Arbeit nicht mehr, wie bei Karl Marx, ein Grundbegriff für eine deutsche Gesellschaftstheorie sei, da die Gesellschaft nicht länger eine Arbeitsgesellschaft

---

<sup>218</sup> Beispielhaft für diesen Traum immerwährender Prosperität steht der Bundeskanzler Ludwig Erhard mit seinem Slogan und Buch „Wohlstand für alle“ (1957).

<sup>219</sup> Diese Entwicklung hat Hannah Arendt schon 1958 in ihrem Buch „The Human Condition“, das unter dem Titel „Vita activa oder vom tätigen Leben“ ins Deutsche übersetzt wurde, prophezeit: „Was uns bevorsteht ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein?“ (1981:13).

<sup>220</sup> Diesen Vorwurf der Faulheit hat sich insbesondere Kanzler Gerhard Schröder zu eigen gemacht, indem er eine populistische Gerechtigkeitsdebatte im Frühjahr 2001 unter dem Titel „Es gibt kein Recht auf Faulheit in unserer Gesellschaft“ (2001:11) losgetreten hat, die politisch das Ziel verfolgte, eine entsprechende Stimmung bei der arbeitenden Bevölkerung zu erzeugen, um damit eine Verschärfung der Leistungen für Arbeitslose durchzusetzen. Hinter dieser Debatte steckt die neoklassische Arbeitslosigkeitstheorie, die letztlich davon ausgeht, dass die Arbeiter eine gewisse „Scheu vor Mühe“ (Cordonnier 2001:86) empfinden und „dass Arbeitslosigkeit deshalb herrscht, weil die Arbeitnehmer sich rational verhalten. Sie versuchen ständig jede Marktlücke auszunutzen. Bisweilen führen sie diese Schwäche des Arbeitsmarktes sogar selbst herbei. (:101).

ist.<sup>221</sup> Und so schlussfolgert Dahrendorf: „Der Weg zurück in die Arbeitsgesellschaft ist uns verbaut“ (1983:30), denn die „innere Dynamik der Arbeitsgesellschaft führte dazu, dass ihr die Arbeit ausgeht“ (:29).

Neben diesen Faktoren lassen sich heute noch weitere Gründe für den erheblichen Anstieg der Arbeitslosenzahlen nennen. Mitverantwortlich für den deutlichen Anstieg der Arbeitslosigkeit in den alten Bundesländern war der Anstieg des Erwerbspotentials, das sich vorrangig aus der veränderten Altersstruktur, einer wachsenden Erwerbsbeteiligung von verheirateten Frauen und durch die Zuwanderung von Aus- und Übersiedlern sowie Ausländern erklären lässt. Hinzu kommen noch Effekte der Wiedervereinigung Deutschlands im Jahr 1990. Dabei beruht die in den neuen Bundesländern bestehende hohe Arbeitslosigkeit auf anderen Ursachen. In der veralteten Wirtschaftsstruktur der DDR unterblieben notwendige Rationalisierungen und Modernisierungen. Zudem bestand eine hohe Zahl unproduktiver Arbeitsplätze, die eine nicht unerhebliche verdeckte Arbeitslosigkeit kaschieren sollten. Nach der Wende hatten die fehlende Wettbewerbsfähigkeit der ehemaligen Staatsunternehmen auf dem innerdeutschen und internationalen Markt sowie der Ausfall der traditionellen osteuropäischen Märkte einen massiven Produktionseinbruch zur Folge. Zudem ist das Arbeitsangebot in den neuen Bundesländern durch das große Interesse von Frauen an einem Voll- oder Teilzeitarbeitsplatz höher als in den anderen Bundesländern. Trotz der enormen Transferleistungen seit den 90er Jahren gelang es bis heute nicht, die Unterbeschäftigung in den neuen Bundesländern deutlich zu senken.

Trotz dieser negativen Entwicklung am Arbeitsmarkt wird diese konterkariert in der Statistik des „Instituts von Arbeits- und Berufsforschung“ (2008:15), die ab dem Jahr 2001 jährlich zwischen 1,3 und 1,7 Milliarden bezahlte Überstunden gezählt hat. Hinzu kommen die ungezählten unbezahlten Überstunden, die schwer zu erfassen sind. Die Frage, die aufgrund dieser exorbitanten Zahl an Überstunden gestellt werden kann, ist, ob die Arbeitslosigkeit nicht drastisch sinken würde, wenn in den Betrieben statt der Aufforderung Überstunden zu leisten Arbeitskräfte eingestellt werden würden.

Im Gegensatz zur These, dass es immer weniger Arbeit gibt, führt Lissmann eine paradoxe These an: „Alle arbeiten immer mehr“ (2000:86). Er argumentiert dabei: „Die

---

<sup>221</sup> Das Ende der Arbeitsgesellschaft wurde durch zwei neue gesellschaftlich theoretische Entwürfe ersetzt. Zum einen die „Risikogesellschaft“ von Beck (1986) und zum anderen die „Erlebnisgesellschaft“ (1992) von Schulze.

Arbeit wird tatsächlich immer mehr, weil sie selbst ein universeller Ausdruck der Lebenstätigkeit geworden ist“<sup>222</sup> (:86).<sup>223</sup> Die Arbeit ist damit zur „einzig relevanten Quelle und zum einzig gültigen Maßstab für die Wertschätzung unserer Tätigkeit geworden“ (:87). Jedoch ist hierbei einzuschränken, dass gesellschaftlich hauptsächlich die marktförmige Erwerbsarbeit als wertschöpfend gilt, sozial anerkannt wird und individuell sinnstiftend ist und damit alle anderen Formen des Arbeitens dominiert (Mutz & Kühnlein 1998:751). Und so formuliert Beck ganz treffend: „Alles was wir tun drängt ins allein seligmachende, Anerkennung spendende Wertezentrum der bezahlten Arbeit- oder gilt als nichts“ (Beck 2000a:34).<sup>224</sup> Den geschichtlichen Hintergrund für diese Bewertung von Arbeit findet Schulze in der Nachkriegszeit der Bundesrepublik Deutschland, die er als „Restauration der Industriegesellschaft“ (2005:532) bezeichnet. Der zentrale Lebensbereich in diesem industriegesellschaftlichen Entwurf der sozialen Wirklichkeit war die Arbeit, die von den moralischen Themen der Stunde Null entlastete, und so folgert Schulze: „Arbeit brachte nicht nur Geld, sondern garantierten Lebenssinn als ethisches Kapital“ (2005:532) und ist damit das zentrale Vergesellschaftungsprinzip (Steinmetz 1997:115). Diese Entwicklung der Arbeitsgesellschaft führt insgesamt zu klaren Trennungen im gesellschaftlichen Gefüge der Bundesrepublik Deutschland. Über die Herausbildung des Wirtschaftssystems nach dem Zweiten Weltkrieg erfolgten die Trennung zwischen Arbeit und Nicht-Arbeit und die Trennung von ökonomischer und sozialer Funktion, wobei die ökonomische Funktion eine hegemoniale Stellung einnimmt und Ethos, Sinn und Moral prägt.

---

<sup>222</sup> Eine Definition dieses universellen Ausdrucks von Arbeit findet sich bei Mutz/ Kühnlein: Unter Arbeit verstehen wir die bedachte tätige Auseinandersetzung mit der natürlichen, sozialen, kulturellen und psychischen Umwelt, die als gesellschaftlich wertvoll anerkannt wird. Maßstab dafür ist ihre soziokulturelle, ökologische und ökonomische Bedeutung – das rein-monetär bemessene Wertschöpfungspotential, wie es sich im Sozialprodukt niederschlägt, gilt als nachrangig (1998:754).

<sup>223</sup> Deutlich wird dies in der „Vorwerk-Familienstudie Studie 2008“, die neben der beruflich erwerbstätigen Arbeit die im Haushalt und in der Familie beschriebenen Tätigkeiten als Familienarbeit bezeichnet. Hiermit wird als universeller Ausdruck insbesondere der Erziehungs- und Haushaltsleistung in der Familie der Wert einer Arbeit zugeschrieben.

<sup>224</sup> Diese religiöse Deutung der Erwerbsarbeit in der modernen Gesellschaft bringt die Presse am deutlichsten zum Vorschein. In einer stark polarisierten Form titelt die Journalistin Sieglinde Geisel in der „Neue Züricher Zeitung“ am 30. April 2003 „Die einzig verbliebene Gottheit? Über Arbeitslosigkeit im Zeitalter der Arbeit“. Diese religiöse Beschreibung der Arbeit ist ein Ausdruck dafür, dass sich die Balance zwischen Wirtschaft, Politik und Religion verschoben hat. Steinmetz hebt das hervor, indem er postuliert, dass die Ökonomie „in einem beispiellosen Siegeszug einen heilbringenden Schein erhalten habe“ und die Funktionen der Politik und Religion übernommen hat, „von der Existenzsicherung bis zur Sinnstiftung“ (1997:111). Somit wird deutlich, dass die Auseinandersetzung mit der Arbeit, nicht allein auf der Ebene der Soziologie zu führen ist, sondern da sie gegenwärtig eine dominante sinnstiftende Funktion hat und ein Religionsersatz geworden ist, die auf Leistung und Gewinn fußt und weniger auf Beziehung und Solidarität, ist zu eruieren, ob Arbeit als Hauptterminus der Theologie zu begreifen ist, und theologisch- religionswissenschaftlich weiter untersucht werden muss.

Dieses aus der Stunde Null entstandene Arbeitsethos, das stark geprägt wurde von Motiven der Armut, des Überlebens und des Wiederaufbaus, veränderte sich mit der wirtschaftlichen Prosperität und durchlief, nach Opaschowski, einen Wertewandel, nämlich von den äußeren Werten der traditionellen Arbeitsmoral wie Disziplin, Anpassungsdruck und Leistungszwang zu den inneren Werten der neuen Freizeitethik wie Arbeitsfreude, Leistung mit Lust und Sinnorientierung (Opaschowski 1989:43). Diese Implementierung von Freizeitwerten in die Arbeitswelt korrespondiert mit der von Schulze beschriebenen Erlebnisgesellschaft als vorherrschendem gegenwärtigen Kulturbegriff, welcher als wichtigstes Ziel das „Projekt des schönen Lebens“ und einer „innenorientierten Lebensauffassung“ (Schulze 2005:35, 37) hat, wobei das Erleben die dominante Form der Definition des Sinns ist (2005:VIII). In diesem kultursoziologischen Modell geht es beim Erleben in erster Linie um Faszination, Konzentration, Sinn, Gefühl und Authentizität (:VII). Diese intrinsischen Motive korrespondieren mit dem von Opaschowski beschriebenen Wertewandel hin zu den inneren Werten. Dies macht sich auch bemerkbar in Zeiten gesteigener Arbeitslosigkeit, wo das Motiv sich sinnvoll zu beschäftigen und gebraucht zu werden neben dem Motiv des Geldverdienens, immer wichtiger geworden ist (:VII). In diesem Sinne liegt das Problem der Arbeitslosigkeit und Armut nicht mehr in der Ungleichheit in Bezug auf die Verteilung des Mangels, sondern das Problem vollzieht sich in der Ungleichheit in Bezug auf die Verteilung des Überflusses.

Sennett beobachtet eine weitere Form des Wertewandels in der Arbeitsgesellschaft. Unter dem Stichwort *flexibler Kapitalismus* beschreibt er die Erwartung des hiesigen Wirtschaftssystems an die Arbeitnehmer, „sich flexibler zu verhalten, offen für kurzfristige Veränderung zu sein, ständig Risiken einzugehen und weniger abhängig von Regeln und förmlichen Prozeduren zu werden“ (1998:10).<sup>225</sup> Regelwerk dafür ist eine kurzfristig ausgerichtete Ökonomie, die in der Zerschlagung von Bürokratie, Routine und weiteren Arbeitsformen (wie zum Beispiel die Zeitarbeit) auf die hegemoniale Wirtschaftsstruktur des Neoliberalismus und der wachsenden Globalisierung reagiert. Die Veränderung, welche dieser Wertewandel initiiert, lässt sich in der rasant wachsenden Dienstleistungsbranche, der Personalvermittlung und Zeitarbeit, die auf die flexiblen Erwartungen der Wirtschaft

---

<sup>225</sup> Diese, von Seiten der Wirtschaft erwartete Flexibilität, nimmt auch Negt wahr: „Die vorherrschende ökonomische Ideologie definiert einen universell verfügbaren Menschen, der in schnell wechselnden Beziehungen, ohne Verwurzelung irgendwelcher Art – weder in familiären Zusammenhängen noch im Dorf oder in der Stadt –, sich zu bewegen vermag, jederzeit verfügbare“ (2001:320).

eingehen, erkennen.<sup>226</sup> Sennett nennt drei Bausteine, welche die Institutionen der Arbeit anwenden, um auf die kurzfristig flexibel ausgerichtete Ökonomie einzugehen:

1. Die Flexibilisierung der Belegschaft.
2. Die Abflachung der Organisation.
3. Die Ermöglichung nichtlinearer Arbeitsabläufe (vgl. 2005:42f).

Die Veränderungen, welche auf den flexiblen Kapitalismus folgen, beziehen sich, nach Sennett, nicht allein auf die Werte der Arbeit. Sie gehen seiner Meinung nach viel tiefer und wirken sich auf den persönlichen Charakter der Menschen aus. Der Charakter konzentriert sich, laut Sennett, auf den „langfristigen Aspekt unserer emotionalen Erfahrung. Charakter drückt sich durch Treue und gegenseitige Verpflichtung aus oder durch die Verfolgung langfristiger Ziele und den Aufschub von Befriedigung um zukünftiger Zwecke willen“ (2005:11). Eine flexible und kurzfristig angelegte Ökonomie, in der Formen ständig zerbrochen, neu erfunden und umstrukturiert werden, in der dadurch die Zeit aufgrund fehlender langfristiger Ausrichtung zusammenhangslos erscheint, birgt, nach Sennett, die Gefahr, dass Menschen dadurch zu emotionalen und ethischen Driftern werden (1998:37f). Durch die Vernachlässigung der Langfristigkeit, die dazugehörige Charakterbildung und die Fähigkeit, Vertrauen aufzubauen und Verantwortung zu übernehmen, durch die Entwicklung amorpher, unzuverlässiger Strukturen, durch die Abschaffung eines sozialen Auffangnetzes findet ein Driften statt, das die gemeinschaftliche, gesellschaftliche, ethische und soziale Basis verlässt und durch die fehlende sozial-ethische Dimension nur noch die Bindung an sich

---

<sup>226</sup> Als frei disponierbare Personalreserve bieten Zeitarbeitskräfte Unternehmen ein flexibles Instrument der Personalanpassung. Durch die Auslagerung der Rekrutierungs- und Arbeitgeberfunktion zur Zeitarbeitsfirma wird Kundenunternehmen ermöglicht, ihre Arbeitsnachfrage ohne zeitintensive und kostenaufwendige Suche- und Auswahlverfahren unmittelbar und bedarfsgerecht zu decken, sowie die Einsätze von Arbeitskräften jederzeit zu beenden, ohne dabei durch Kündigungsvorschriften in ihrer Handlungsfähigkeit eingeschränkt zu sein. „Dadurch verliert der Produktionsfaktor Arbeit seinen quasi-fixen Charakter und wird zu einem variablen Kostenfaktor für die entleihenden Unternehmen“ (Burda/ Kvasnicka 2005:3). Sennett rechnet vor, dass etwa ein Fünftel der amerikanischen Beschäftigungsverhältnisse auf die Zeitarbeit oder befristete Arbeitsverhältnisse gehen und somit ein großer Teil der Arbeitnehmer den Wandel zum flexiblen Kapitalismus bereits vollzogen haben (2005:42f). Die in Deutschland unter Kanzler Schröder eingeleitete Arbeitsmarktreform hat die Zeitarbeit als Bestandteil des deutschen Arbeitsmarktes gestärkt (Burda/ Kvasnicka 2005:2). Hat im Jahr 1997 die Zahl der so genannten Leiharbeiter noch unter 200.000 betragen, so waren es zehn Jahre später 2007 schon über 700.000 Personen, die einer Zeitarbeit nachgingen (Bundesagentur für Arbeit 2007:1). Zu beobachten ist jedoch die Verschlechterung des Lohnniveaus in dieser Branche (Burda/ Kvasnicka 2005:11-14), und die dadurch bewusste Schaffung eines Niedriglohnsektors, in dem trotz Arbeit ergänzende Leistungen zum Lebensunterhalt beantragt werden müssen. Neuere Forschungsbefunde zeigen, dass Armut auch unter Vollzeitbeschäftigten zunimmt. Als „workig poor“ werden diese Beschäftigten bezeichnet, die trotz bezahlter Arbeit unterhalb der Armutsgrenze leben (Adamy 2007:180-189; 2008:219-226; Andreß/ Seeck 2007:459-492; Brenke/ Ziemendorff 2008:33-40). Gerade die Schaffung eines Niedriglohnsektors u.a. durch die Zeitarbeit hat diesen Zustand begünstigt und wird gegenwärtig mit der Forderung eines Mindestlohnes diskutiert (Bundesministerium für Arbeit und Soziales 2007:15-18).

selbst kennt. Dieses Driften wirkt sich somit nicht allein auf die Welt der Arbeit aus, sondern es drückt mit ihrem neuen Werteprogramm auf jegliche Interaktion und soziale Bindung und stellt somit das gesamte gesellschaftliche Gefüge mit all seinen traditionellen Bindungen (Ehe, Familie, Hausgemeinschaft, lokale Bindungen, Vereine, Verträge) in Frage. Negt (2001:398) bewertet dieses Driften, indem er den leistungsbewussten Mitläufern der flexiblen Marktwirtschaft die Erzeugung einer Kultur der egoistischen Trittbrettfahrer vorwirft, die das Gemeinwesen zerstört.

Trotz der Erkenntnis dieses Wertewandels bleibt Arbeit, in Form von marktförmiger Erwerbsarbeit, in ihrer hegemonialen Stellung bestehen und vollzieht in der bundesrepublikanischen Gesellschaft eine Distinktion und Stigmatisierung gegenüber allen anderen Formen von Arbeit, insbesondere denen, die ohne Entgelt geleistet werden und sie schließt all die Menschen aus, die aufgrund der Technisierung der Produktion und der Internationalisierung des Wettbewerbs auf dem Arbeitsmarkt chancenlos sind.

Seit Anfang der 70er Jahre steigen in Europa die Arbeitslosenzahlen. Wirtschaftspolitisch wurde versucht dies durch Konjunkturprogramme und Wirtschaftswachstum auszugleichen, doch Elsen (1998:25) stellt fest, dass wirtschaftliches Wachstum weder Beschäftigungs- noch Wohlstandszuwachs bewirkt hat und Häußermann, Kronauer und Siebel (2004:9) unterstützen Elsen, indem sie gemeinsam feststellen, dass sich das wirtschaftliche Wachstum von der Arbeitsmarktentwicklung weitgehend entkoppelt hat. Somit ist die Vollbeschäftigung als Paradigma westeuropäischer Arbeitspolitik in weite Ferne gerückt. Außerdem kritisiert Beck die Haltung, dass Vollbeschäftigung mit gutem Willen und vereinter Anstrengung wiederzuerlangen sei, als „politisch leichtfertig, ja sogar unverantwortlich“ (2000:20).<sup>227</sup>

Daher konstatiert Elsen (1998b:24) zurecht, dass dem Schrecken der Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft im Industriezeitalter nun der Schrecken nicht mehr notwendiger Ausbeutung folgt und so stellt sie weiterhin fest: „Es wird keine weitere marktvermittelte Arbeit als Existenzgrundlage für alle Menschen geben“ (1998b:18). Sennett stellt dazu fest, dass das „reale Gespenst der Nutzlosigkeit“ (2005:102) auf ein kulturelles Drama schaut, wo der Wert, die Legitimation und die Nützlichkeit vieler Menschen, aufgrund des weltweiten

---

<sup>227</sup> Der Bundesarbeitsminister Scholz wagte es dagegen im ersten Halbjahr 2008 trotz der Warnung Becks, aufgrund des konjunkturellen Aufschwungs und der niedrigeren Arbeitslosenzahlen das Wort der Vollbeschäftigung wieder in den Mund zu nehmen und meinte: „Ja, Vollbeschäftigung in Deutschland ist möglich“ (Bundesministerium für Arbeit und Soziales 2008:1). Mit dem Beginn der Weltwirtschaftskrise und der Steigerung der Arbeitslosigkeit ist diese Vision jedoch wieder obsolet geworden.

Arbeitsangebots, der Automatisierung der Arbeitsabläufe und des Alters verloren gehen (:71ff), weil sie aus dem Raster des flexiblen Kapitalismus fallen. Soziale Ungleichheit hat somit heute ihre Wurzeln in der Nutzlosigkeit und Funktionslosigkeit von Menschen, was Siebel als „Fehlen einer Funktion in den ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Systemen der Gesellschaft“ (1997:7) benennt. Diese fehlende Funktion des Menschen greift daher neu in das Selbstverständnis menschlichen Seins ein. Die bisherige Position der Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft und Arbeit als sinnstiftendes Element menschlichen Lebens, lässt sich in George Orwells bitterer Fabel „Farm der Tiere“ (1958) nachvollziehen. Dort ergreift der preisgekrönte Eber „Old Major“ das Wort und spricht von dem Sinn des Lebens:

„Nun, Kameraden, was ist der Sinn dieses unseres Lebens? Wir wollen das einmal ehrlich ins Auge fassen: unser Leben ist elend, arbeitsreich und kurz. Wir werden geboren, wir bekommen genau so viel Futter, als es braucht, um den Atem in unseren Leibern lebendig zu halten, und wer von uns dazu geeignet ist, wird gezwungen, bis zum letzten Atom seiner Kraft zu schufteln. Und im selben Augenblick, da es mit unserer Nützlichkeit aus ist, werden wir auf scheußlich grausame Art geschlachtet. Kein Tier in England ist frei. Das Leben eines Tieres ist Elend und Sklaverei: das ist die simple Wahrheit“ (Orwell 1958:8f).

Dieses Paradigma für menschliche Arbeit und ihren Sinn ist durch den Verzicht der Ausschöpfung der menschlichen Kraft, Fähigkeit, Produktivität und Potentiale obsolet geworden. Die Folgen, die der funktionslos gewordene Mensch erlebt, sind immens. Für die Philosophin Hannah Arendt (1981:127) ist die eigentliche Kraft der Arbeit, die Arbeitskraft, wie die Kraft des Lebens die Fruchtbarkeit. Somit ist ein Mensch ohne Arbeit auch ein Mensch, dem diese naturgegebene Sinnorientierung der Reproduktion und des Entfaltungsprozesses genommen wurde und der daher in seinem Wesen auch nutzlos ist.

Das hat eine Stigmatisierung, Dequalifizierung und Psychiatrisierung einer wachsenden Gruppe von Menschen zu Folge, die für die Ökonomie überflüssig geworden ist<sup>228</sup> oder, wie es Elsen folgerichtig auch beschreibt: „Aussperrung aus dem ökonomischen

---

<sup>228</sup> Opaschowski bagatellisiert diese Folgen der sozialen Deprivation, indem er meint: „Soziale Ausgrenzung entsteht sicher auch durch Arbeitslosigkeit. Denn arbeitslos sein heißt oft, über weniger finanzielle Ressourcen verfügen, weniger Konsumgüter kaufen und weniger Dienstleistungen in Anspruch nehmen zu können“ (2004:155). Die Betrachtungsweise des „weniger“ klingt recht harmlos, für die Lebenssituation arbeitsloser Menschen, die eher kaum oder sehr begrenzt über finanzielle Ressourcen verfügen. „Weniger“, wie Opaschowski es beschreibt, lässt eher vermuten, dass die Ressourcen und Möglichkeiten lediglich nicht in dem Maße, wie bei der arbeitenden Bevölkerung, aber doch vorhanden sind. Diese schlichte Bagatellisierung kann einer Überprüfung der Lebenssituation von Hartz IV-Empfängern kaum standhalten, deren Alimentation auf

Leben ist identisch mit sozialer Ausgrenzung“ (1998b:28). Arbeitslosigkeit ist daher ein Zustand, der den Menschen in seinen ganzen Lebensbezügen trifft. So besteht, nach Ansicht der vom Robert-Koch-Institut herausgegebenen Gesundheitsberichterstattung des Bundes, „Arbeitslosigkeit und Gesundheit“ (2003), bei dieser wachsenden ausgegrenzten Menschengruppe eine Korrelation zwischen ihrer Arbeitslosigkeit und einem Krankheitsrisiko. Der Bericht stellt fest, dass arbeitslose Männer und Frauen einen ungünstigeren Gesundheitszustand haben und weniger gesundheitsbewusst leben, als berufstätige Personen. Und er hält weiter fest: „Soziale und gesundheitliche Einschränkungen sind eng mit der Dauer der Arbeitslosigkeit assoziiert“ (:7). Der immense volkswirtschaftliche Schaden von Arbeitslosigkeit geht daher weit über die fehlende Ausnützung der Arbeitsressource Mensch hinaus. Oskar Negt hat in diesem Zusammenhang Arbeitslosigkeit als „Gewaltakt“ bezeichnet, „ein Anschlag auf die körperliche und seelisch- geistige Integrität, auf die Unversehrtheit der davon betroffenen Menschen“ (1984:8). Aufgrund dieser immensen Risikolage geraten damit Fragen nach der sozialen Integration dieser Menschen immer stärker in den Blickpunkt, oder wie Negt es drastischer formuliert hat: „Wo bleibt der Einspruch gegen die organisierte Verantwortungslosigkeit?“ (2001:308).

Ideen für eine soziale Integration, die nicht auf einem, durch wirtschaftliches Wachstum entstehenden Beschäftigungszuwachs basiert, erfordern jedoch ein neues Denken über Wirtschafts-, Arbeits- und Sozialpolitik und eine neue Verteilung der enormen historisch gewachsenen Effizienzgewinne.

Die Ideen für solch ein neues Denken sind vielfältig. Der ehemalige thüringische CDU-Ministerpräsident Dieter Althaus hat die Idee eines „solidarischen Bürgergeldes“ entworfen. Das Konzept besagt, dass jeder Bundesbürger ein garantiertes, bedingungsloses Grundeinkommen von monatlich 800 Euro erhält (Rudzio 2007:21-23)<sup>229</sup>. Gedanklich steht Althaus dabei dem französischen Sozialphilosophen André Gorz (2000:113ff) nahe, der für ein Grundeinkommen für alle und für die Ausdehnung der frei verfügbaren Zeit plädiert. Ebenso sieht Jeremy Rifkin (1996:191ff) das gesellschaftliche Heil in Sozialerleichterungen und Sozialeinkommen. Daher ist seines Erachtens nach der Aufbau eines Dritten

---

Lebenssicherung heruntergefahren ist und Konsumgüter, finanzielle Ressourcen und Dienstleistungen eher ein nicht bezahlbarer Luxus sind.

<sup>229</sup> Weitere Informationen zum Konzept des „solidarischen Bürgergeld“ von Althaus findet sich unter <http://www.thueringen.de/de/buergergeld/>.



(wirtschaftlichen) Sektors unbedingt zu initiieren, denn die Weltökonomie steuert auf eine dritte industrielle Revolution zu, welche „eine Welt fast ohne Arbeit“ (:214) verheißt.

Ulrich Beck (2000a:52) hat die Idee einer *Bürgergesellschaft* entworfen, in der eine entlohnte „mannigfaltige Tätigkeitsgesellschaft“ beschrieben wird. Mutz und Kühnlein (1998:758) unterstützen diese, indem sie feststellen, dass die Tätigkeitsgesellschaft den arbeitenden Menschen ihre sozialen Grundrechte garantiert und damit eine soziale Bürgerschaft begründet würde.<sup>230</sup> Die Fürsprecher der Modelle einer Tätigkeitsgesellschaft, wie zum Beispiel der bereits erwähnte Sennett (2005:152f), die sich für eine lokale Ökonomie, Gemeinwesenökonomie, eine soziale Ökonomie, oder einen dritten Arbeitsmarkt aussprechen, werden gegenwärtig tatsächlich gedanklich arbeitspolitisch rezipiert, jedoch sind der Diskussionsbedarf und der Widerstand, gerade von Seiten der Wirtschaft, noch immens. So muss Elsen enttäuscht feststellen:

„In Deutschland tut man sich sehr schwer mit der Vorstellung, dass es neben der traditionellen Erwerbsarbeit andere öffentlich anerkannte und gleichwertige Tätigkeiten in einem bürgerschaftlichen Bereich geben soll. [...] Es existiert bisher jedoch trotz aller Rhetorik um die Bürgergesellschaft und den aktivierenden Staat kein gesellschaftliches Aktivmodell über die individuelle Selbstsorge und die Pflicht zur Entlastung des Sozialstaates hinaus“ (2007:334).

Der Paradigmenwechsel der Arbeitsgesellschaft zu einer Tätigkeitsgesellschaft liegt daher noch in weiter Ferne und muss vielleicht sogar als eine Utopie verstanden werden. Somit bleibt die Spannung erhalten, welche die beitragsfinanzierte Wohlfahrtsstaatlichkeit, die sich an der Idee der Vollbeschäftigung orientiert und sich als Ausfallsbürge individueller Risikolagen versteht, hervorruft, nämlich, warum unter den zweifelhaften Prämissen des entbehrlich gewordenen Menschen dieser trotz seines Arbeitspotentials weiter alimentiert werden soll, wenn er eigentlich keine Funktion mehr im System hat?

Im Gegensatz zur Idee einer Bürgerarbeit von Beck plädiert Opaschowski (2005:172) im Rahmen einer „Aktiven Gemeinschaftskultur“ auch für einen erweiterten Arbeitsbegriff, der aus der strukturellen Krise der Arbeitskultur führen soll. Im Rahmen dieser aktiven

---

<sup>230</sup> Die “Commission of the European Communities” nennt 1995 konkret “17 fields with potential for meeting the new needs of Europeans and offering employment prospects: home help service, child care, new information and communication technologies, assistance to young facing difficulties, better housing, security, local public transport services, revitalisation of urban public areas, local shops, tourism, audiovisual services, the cultural heritage, local cultural development, waste management, water devices, protection and conservation of natural areas, an the control of pollution.” Das entspricht in Zügen schon den Gedanken einer Tätigkeitsgesellschaft in der Form, wie Beck sie gerne in der Bürgerarbeit realisiert sehen möchte.

Gemeinschaftskultur soll freiwillige Bürgerarbeit durch geldwerte Vorteile honoriert und gesellschaftlich aufgewertet werden. Er nennt dies einen „Dritten Sektor“- „eine Art Dritter Arbeitsmarkt, der Arbeit für alle garantiert – nicht gegen Geld, wohl aber für geldwerte Vorteile“ (:171). Ob jedoch lediglich eine Honorierung auf Gutscheinbasis ausreicht, um die Lebensbedingungen von Millionen von Arbeitslosen aufzuwerten und sie aus ihrer sozialen Deprivation, Psychiatisierung und Stigmatisierung zu führen, muss an dieser Stelle kritisch hinterfragt werden, denn in diesem Modell bleibt eine Distinktion der ersten beiden Arbeitsmärkte gegenüber dem dritten bestehen, die sich leicht durch das fehlende kontinuierliche Einkommen und die daraus resultierenden Nachteile ausmachen lässt.

Um tatsächlich beim Arbeitsbegriff eine inhaltliche Veränderung zu erzielen, die davon ausgeht, dass es eine Vollbeschäftigung, so wie sie in der Zeit der „Restauration der Industriegesellschaft“ bekannt war, nicht mehr geben wird, und um stattdessen die Tätigkeitsgesellschaft als Paradigma der neuen Arbeitsgesellschaft entstehen zu lassen, muss, wie Keupp es deutlich macht, eine grundlegende Veränderung der politischen Handlungsweise vorgenommen werden:

„Gestaltende Sozialpolitik muß Abschied nehmen von der Idee einer ‚Notversorgung‘ der Armen und Schwachen, sondern sollte von der Idee der Förderung und Schaffung von ressourcensozialer Selbstgestaltung bestimmt sein.“ (Keupp 1998:30).<sup>231</sup>

Keupp macht wie auch Sennett (2005:152f) an dieser Stelle deutlich, dass eine gestaltende Sozialpolitik eine politische Aufgabe des Staates ist, welcher gesetzliche und institutionelle Rahmenbedingungen für die Tätigkeitsgesellschaft schaffen kann, um damit eine Tür für die gesellschaftliche Integration arbeitsloser Menschen zu öffnen.

Um diesen Rahmen zu verwirklichen gilt es, hinsichtlich der von Negt (2001:319) beschriebenen kulturellen Krise der Ökonomie, eine Entscheidung zu treffen. Negt beschreibt zwei Arten der ökonomischen Kultur, die sich hinsichtlich ihrer Anthropologie unterscheiden. Im Zentrum der gegenwärtigen ökonomischen Kultur (er nennt sie Erste Ökonomie) steht die Kapital- und Marktlogik, in der die „Welt als Börse“ (:308) verstanden wird. Das neue an dieser heute vorherrschenden Art der Ökonomisierung ist, dass Kapital und Markt „ungehindert und praktisch ohne domestizierende Schutzschicht agieren können“ (:308).

---

<sup>231</sup> Insbesondere der von Keupp gebrauchte Terminus „Selbstgestaltung“ lässt, im Sinne der Bürgergesellschaft von Beck, die von der Arbeitslosigkeit betroffenen Menschen auch wählen, in welcher Form sie für ihre Leistung vergolten werden sollen, und widerspricht damit den Ansichten von Opaschowski.

Dieser Logik hat sich der Mensch zu unterwerfen. Dabei definiert diese gegenwärtig vorherrschende ökonomische Ideologie einen universell verfügbaren Menschen, der in schnell wechselnden Beziehungen, ohne Verwurzelung irgendwelcher Art – weder in familiären Zusammenhängen, noch im Dorf oder in der Stadt -, sich zu bewegen vermag, und jederzeit verfügbare ist (2001:320). Das Menschenbild, das Negt hinter dieser ökonomischen Ideologie des universell verfügbaren Menschen entdeckt hat, ist das eines Menschen, der gnadenlos und ohne Ausweg in einem Schicksalszusammenhang steckt, komplett „außengeleitet“ (:320) lebt und als Trabant „um die Sonne des Kapitals kreist“ (:320). Negt kritisiert, dass in der Geschichte der Mensch noch nie so schmal, dürftig und eng definiert wurde (:321). Er ist in seiner Anthropologie abgemagert und um seine Potenziale und Fähigkeiten gebracht (:321). Für Negt ergibt sich daraus folgender Umstand:

„Im Kern ist die Erste Ökonomie eine der toten Arbeit, der Maschinensysteme, der Regelungskreise der Kapital- und Marktlogik, aus deren strikt betriebswirtschaftlichen Zusammenhängen alles ausgeklammert wird, was für eine individuelle Lebenswelt und die gedeihliche Gesamtstruktur einer Gesellschaft von Bedeutung ist: das Wohl und Wehe des Gemeinwesens, politische Kultur, ohne die ein innergesellschaftlicher Friedenszustand nicht existieren kann, Moral und Verantwortung, ausgleichende Gerechtigkeit, die seit Aristoteles als wesentliches Moment des gesellschaftlichen Zusammenhalts gilt. Alle diese und andere die Würde des Menschen betreffenden Kategorien fallen durch das Raster einer Ökonomie, die den betriebswirtschaftlichen rational regulierten Einzelbetrieb zur Sozialutopie der gesellschaftlichen Gesamtordnung erhebt“ (:309f).

Alternativ zu diesem Modell fordert Negt eine Rückbesinnung der Ökonomie, die sich nicht an der Bedürfnislage des Marktes und des Kapitals orientiert, sondern an der Bedürfnislage des Menschen ausrichtet. Mit einem Verweis auf die Etymologie des Wortes Ökonomie (griechisch: Lehre vom Haus, Haushalterschaft) sieht Negt die Aufgabe der, wie er sie nennt, „Zweiten Ökonomie“ (:316) darin, sich um das ganze Haus zu kümmern.

„Was ich als Zweite Ökonomie bezeichne, nimmt diese Idee einer pfleglichen Balancearbeit im Innern des Ganzen Hauses auf und verknüpft sie mit einer auf das Gemeinwesen gerichteten politischen Ökonomie lebendiger Arbeit, von der sich wirtschaftliches Handeln ohne totalen Sinnverlust nie wird abtrennen können“ (:316).

In dieser Balancearbeit sind alle sozialen, ökologischen und ökonomischen Gesichtspunkte mit eingefasst (:317f). Das heißt, die Ökonomie, das Kapital und der Markt haben eine dem Menschen dienende Funktion, indem sie ihn in seinen Lebensbezügen als Ganzes im Blick haben. Somit stehen sowohl Fragen nach der Ökologie und der

Nachhaltigkeit, soziale Fragen in Bezug auf Kinder, Jugend, Senioren, Gender, Arbeitslose, Migration u.a., als auch die Frage nach Wirtschaftlichkeit, Nutzen, Gewinn gleichzeitig im Fokus des Interesses einer auf das ganze Haus ausgerichteten Ökonomie mit dem eindeutigen Schwerpunkt auf dem Menschen. Die menschliche Arbeit wird unter diesem Gesichtspunkt zu einer „lebendigen Arbeit“, weil sie auf den Menschen und sein Leben und nicht, wie bei der oben beschriebenen Ersten Ökonomie, auf die Bedürfnisse von Markt und Kapital ausgerichtet ist (vgl.: 334-341).

Für Negt wird deutlich, dass der gesellschaftliche Frieden nur mit einer kulturell-gesellschaftlichen Reform des ökonomischen Systems einhergehen kann. Wie Keupp fordert er eine wesentliche, von der Politik voran getriebene Umgestaltung des ökonomischen Systems, da er die Erste Ökonomie als zu teuer und überholt betrachtet: „Die zweite Ökonomie zur ersten machen, wäre Motiv und Ziel einer neuen Gesellschaftsreform“ (:322). Trotz dieser inneren Notwendigkeit einer Umgestaltung ist ihm bewusst, dass der Wechsel des ökonomischen Systems eine Macht- und Herrschaftsfrage hervorrufen wird, die zu einem „politischen Kampf epochalen Ausmaßes“ (:322) führen wird. Diesem Kampf sieht Negt (:322) hoffnungsvoll entgegen, da seines Erachtens, in allen Bevölkerungsschichten das strategische Bewusstsein für eine solche Kampfsituation im Wachsen begriffen ist.

Die Betrachtung der Arbeit im gegenwärtigen gesellschaftlichen Umfeld der Bundesrepublik Deutschland hat deutlich gemacht, dass sie nicht nur im Spannungsfeld einer auf Prosperität ausgerichteten Ökonomie und deren ständiger Strukturveränderungen und Rationalisierungsbestrebungen steht, sondern anhand der Arbeit wird ein bedeutsames kulturelles Dilemma der hiesigen Gesellschaft deutlich (Negt 2001:319). Wer steht im Mittelpunkt des gesellschaftlich-ökonomischen Handelns? Ist es der Markt oder der Mensch? In diesem Sinne stellt sich nach Gen 2,15 die Frage, ob der Mensch weiterhin Kulturträger seiner Lebensbezüge ist und nachhaltig und verantwortlich auf die Entwicklung seines Gemeinwesens eingeht, oder ob er die kulturelle, nachhaltige Entwicklung seines Lebens dem deregulierten freien Markt überlassen hat, der keine gottgegebene kulturelle, gemeinschaftliche und individuelle Selbstbestimmung des Lebens kennt und sich daher auch nicht an soziale, ökologische und systemische Verantwortlichkeiten binden muss.

## 5.1.2 Der gesellschaftliche Wandel Deutschlands in der Soziologie

Es steht außer Frage, dass die deutsche Gesellschaft mit den philosophischen Begriffen der Säkularisierung und der Postmoderne in Verbindung gebracht werden muss und diese den gesellschaftlichen Wandel geprägt haben und weiterhin prägen. Der Ansatz, der hier verwendet wird, um den Wandel zu verstehen, ist jedoch soziologischer Art. Die beiden prägenden Begriffe sind dabei die Erlebnisgesellschaft (Schulze 1992), die eine Kultursoziologie der Gegenwart beschreibt und die Risikogesellschaft (Beck 1986), die sich mit der Zivilisationsgefährdung und Individualisierung beschäftigt. Im Folgenden werden beide Gesellschaftsbeschreibungen dargelegt. Zudem kommt, als weiteres soziologisches Modell, das des Homo Oeconomicus hinzu. Die Soziologie befasst sich in ihren Akteurtheorien mit der Erklärung von Handlungswahlen. Diesbezüglich wird das umstrittene Modell des Homo Oeconomicus vorgestellt, das als Modell den Menschen als durchweg ökonomisch handelndes Wesen betrachtet, der seine eigenen Bedürfnisse unter dem Postulat der Nutzenmaximierung befriedigen möchte.

### 5.1.2.1 Die Erlebnisgesellschaft als neues Leitbild der deutschen Gesellschaft

Gerhard Schulze (1992) geht von einem grundlegenden Wandel der bürgerlichen Gesellschaft aus, der sich nicht nur im 20. Jahrhundert gegenüber dem 19. Jahrhundert zugetragen hat, sondern der sich noch einmal in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland um 1965/1970 wiederholt hat. Er beschreibt in seinem 1992 erschienenen Hauptwerk „Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart“ einen gewichtigen sozialen Wandel, den er in der veränderten „Beziehung der Menschen zu Gütern und Dienstleistungen“ (:13) ausfindig gemacht hat. Aus dieser Veränderung resultiert eine ganz neue Lebensweise: „Die Erlebnisgesellschaft“.

Schulze bestimmt das traditionelle Verhältnis der Menschen zu Gütern und Dienstleistungen durch den Begriff der Knappheit. Er nimmt dabei die traditionelle bürgerliche Gesellschaft als eine „Knappheitsgesellschaft“ (:22) und „Armutsgesellschaft“ (:55) wahr. Das Grundproblem der Bürger jener Zeit waren das pure „Überleben“ (:22) und die „Befreiung von Not“ (:33; vgl. :68). Zugleich war diese Gesellschaft eine

Arbeitsgesellschaft, die in Klassen und Schichten gegliedert war (:532). Das ökonomische System stand im Zentrum des Interesses (:51; vgl.: 532). Im Unterschied zur traditionellen ist die heutige moderne bürgerliche Gesellschaft eine Gesellschaft des „Überflusses“ (:22), eine „Wohlstandsgesellschaft“ (:55), die frei von Mangel ist. Unter Bedingungen des Überflusses ist nicht mehr der „Gebrauchswert der Produkte“ (:13) entscheidend, sondern ihr „Erlebniswert“ (:13). Die Güter sollen keine existentiellen Grundbedürfnisse befriedigen, sondern „schöne Erlebnisse“ (:39) auslösen: „Design und Produktimage werden zur Hauptsache, Nützlichkeit und Funktionalität zum Accessoire“ (:13). Da das Schöne aber keine äußerliche Eigenschaft von Gütern ist, ist das Problem des „schönen Lebens“ (:35) für die Erlebnisgesellschaft die Gestaltung des Projektes einer „innenorientierten Lebensauffassung“ (:37).

Diese Erlebnisorientierung, notiert Schulze, hat sich in der Bundesrepublik in den 70er Jahren, spätestens in den 80er Jahren endgültig durchgesetzt (:28f, vgl. 535ff). Dabei interpretiert Schulze die seitdem stattgefundenen sozialökonomischen Krisen aus der Sicht der Krisengewinner. Der Bürger der Erlebnisgesellschaft verfügt über ausreichend Realeinkommen und Zeit, so dass die Verfügung über Güter und Dienstleistungen, wie Schulze es beschreibt, „kaum noch ein Problem“ (:57) ist. Die volkswirtschaftliche Utopie voller Wahlfreiheit scheint erreicht, und somit ist der Eindruck entstanden, dass der Mensch zu einem „homo optionis“ (Beck & Beck-Gernsheimer 1994:16) geworden sei. Ob diese Verwirklichung der Utopie mitsamt neuem Menschenbild wirklich zu einer Befreiung und Neuorientierung führt, ist jedoch mit Hannah Arendt, die darin eine „Tyrannei der Möglichkeiten“ (zit. nach Beck & Beck- Gernsheim 1994:18) sieht, zu hinterfragen.

Zudem bleibt, als ein inhärentes Merkmal der bundesrepublikanischen Gesellschaft bestehen, dass Mangel und Knappheit weiterhin eine Realität geblieben sind. Zwar konstatiert Schulze, dass dieses Problem nicht für alle Bürger beseitigt ist, - es existiere „millionenfach“, sei aber so „unauffällig“, das es „erst mit empirischen Methoden aufgespürt werden muß“ (Schulze 1992:16). Es wurde „unter den Teppich der sichtbaren Alltagswirklichkeit gekehrt“ (:16) und dort lässt es der Theoretiker der „Erlebnisgesellschaft“ auch weitgehend ruhen. In seinem Kommentar zur Erlebnisgesellschaft im Jahr 2005 wird auch für Schulze deutlich, dass die soziale und wirtschaftliche Not deutlicher hervorgetreten ist, aber er bleibt fest bei seinem Standpunkt, dass die Erlebnisgesellschaft immer noch unterwegs ist, auch in Zeiten von Hartz IV, globaler Standortkonkurrenz und hoher Arbeitslosigkeit (2005:III). Jedoch teilt

er auch die Einschätzung von Ulrich Beck, der eine schichtenübergreifende Gefahr der Armut sieht (Kapitel 5.1.2.2) und dass Armut heute auch jene treffen kann, „die das Projekt des schönen Lebens für sich schon verwirklicht hatten“ (Schulze 2005:IV). Trotz dieser Armutsbedrohung und dem durch den 11. September 2001 vermeintlichen „Ende der Spaßgesellschaft“<sup>232</sup>, den ökonomischen und gesellschaftlichen Krisen, macht Schulze deutlich, dass gerade in Zeiten der Arbeitslosigkeit „das Motiv, sich sinnvoll zu beschäftigen und gebraucht zu werden, immer wichtiger geworden ist. Erlebnisgesellschaft heißt: Intrinsische Motive siegen über extrinsische, Innenorientierung über Außenorientierung“ (2005:VII). So folgert Schulze, dass sich die Erlebnisgesellschaft weiter entwickelt hat. Gegenwärtig zeigt sie ihre ernsthafte Seite, die sichtbar in den Werten der Leitkultur der Erlebnisgesellschaft wird: „Faszination, Konzentration, Sinn, Gefühl, Authentizität“ (:VII). Deshalb resümiert Schulze in Bezug auf die gegenwärtige kultursoziologische Betrachtung der bundesrepublikanischen Gesellschaft: „Geblieden ist das Projekt des schönen Lebens als wichtigstes Ziel und das Erleben als dominante Form Sinn zu definieren“ (:VIII).

### 5.1.2.2 Die Risikogesellschaft als neues Leitbild der deutschen Gesellschaft

Im Gegensatz zur „Erlebnisgesellschaft“ weist Ulrich Beck mit dem Typus der „Risikogesellschaft“ (1986) auf die destruktiven Folgen des ökonomischen Akkumulationsprozesses hin. Die Grundthese seines Buches lautet hierzu:

„In der fortgeschrittenen Moderne geht die gesellschaftliche Produktion von *Reichtum* systematisch einher mit der gesellschaftlichen Produktion von Risiken. Entsprechend werden die Verteilungsprobleme und -konflikte der Mangelgesellschaft überlagert durch die Probleme und Konflikte, die aus der Produktion, Definition und Verteilung wissenschaftlich-technisch produzierter Risiken entstehen“ (1986:25).

Daraus folgert Beck, dass die Industriegesellschaft „mit der wirtschaftlichen Ausschlichtung der durch sie freigesetzten Risiken die Gefährdungslagen und das politische Potential der Risikogesellschaft“ (:30) produziert. Es kommt daher zu einem Wechsel der „Logik der Reichtumsverteilung“ (:25) hin zur „Logik der Risikoverteilung“ (:25). Diesen Modernisierungsprozess nennt Ulrich Beck reflexiv, weil dieser Prozess „sich selbst zum Thema und Problem“ macht. Es geht hier also nicht mehr oder nicht ausschließlich um die

---

<sup>232</sup> Schulze bezweifelt, ob es überhaupt jene Spaßgesellschaft gegeben hat (2005:VI).

Nutzbarmachung der Natur, um die Herauslösung des Menschen aus traditionellen Zwängen, sondern es geht auch und wesentlich um Folgeprobleme der technisch-ökonomischen Entwicklung selbst. Daher meint Beck:

„Gesellschaften, die zunächst verdeckt, dann immer offensichtlicher mit den Herausforderungen der selbstgeschaffenen Selbstvernichtungsmöglichkeiten allen Lebens auf dieser Erde konfrontiert sind, nenne ich Risikogesellschaften“ (:109).

Unter dem Terminus Risiken fasst Beck einerseits „naturwissenschaftliche Schadstoffverteilung“ (:31ff), andererseits „soziale Gefährdungslagen“ (:30) zusammen. Hierbei wird deutlich, dass er die Gefährdung des Menschen universalisiert. Ein besonderes Charakteristikum dieser Risiken ist ihr schichtenübergreifendes Gefahrenpotential, wie man es 1986 in der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl auch wahrgenommen hat. Die Strahlung betraf jeden. Daher führt Beck die Gefährdungslage der Modernisierungsrisiken folgendermaßen aus:

„Modernisierungsrisiken erwischen früher oder später auch die, die sie produzieren oder von ihnen profitieren. Sie enthalten einen *Bumerang-Effekt*, der das Klassenschema sprengt. Auch die Reichen und Mächtigen sind vor ihnen nicht sicher. Dies nicht nur als Gesundheitsgefährdungen, sondern auch als Gefährdung von Legitimation, Besitz und Gewinn: Mit der sozialen Anerkennung von Modernisierungsrisiken sind *ökologische Entwertungen und Enteignungen verbunden*, die vielfältig und systematisch in Widerspruch zu den Gewinn- und Besitzinteressen treten, die deren Industrialisierungsprozeß vorantreiben“ (1986:30).

Hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Gefährdungslage macht Beck mit dem Motto „*Not macht hierarchisch. Smog ist demokratisch.*“ (:48), deutlich, dass mit der Gefährdung der Natur, der Gesundheit, der Ernährung etc. sich die sozialen Unterschiede und Grenzen relativieren und eher die Risiken bei den Betroffenen eine „*egalisierende Wirkung*“ (:48.) haben. Daher „sind Risikogesellschaften gerade *keine* Klassengesellschaften; ihre Gefährdungslagen lassen sich nicht als Klassenlagen begreifen, ihre Konflikte nicht als Klassenkonflikte“ (:48).

In diesem Zusammenhang weist Beck noch darauf hin, dass die als bedrohlich wahrgenommenen Risiken paradoxerweise bei den Bürgern eher zu einer Haltung der Gleichgültigkeit führen:



„Wo sich alles in Gefährdung verwandelt, ist irgendwie auch nichts mehr gefährlich. Wo es kein Entkommen mehr gibt, mag man schließlich auch nicht mehr daran denken“ (:48).

Dies führt, nach Beck, zu einem „ökologischen Endzeitfatalismus“ (:48), welcher „das private und politische Stimmungspendel in *jede* Richtung ausschlagen“ (:48) lässt. Auch wenn Beck einen gesellschaftlichen Trend zum Fatalismus erkennt, in dem der westeuropäische Mensch eine bedingungslose Ausgeliefertheit empfindet, so hindert ihn das nicht daran, mit der Bürgergesellschaft ein Gegenmodell zu entwerfen, welche eine neue Form ethischen, wirtschaftlichen und sozialen Handelns ermöglicht. Historisch ist dieser Entwurf eingebunden im rot-grünen Regierungsbündnis unter Kanzler Gerhard Schröder (1998-2005), in dem politisch ein dritter Weg gesucht wurde, der ökonomischen und sozialen neuen Realität, sowohl mit dem Wert der Nachhaltigkeit als auch mit der Privatisierung von Risiken Rechnung zu tragen.

### 5.1.2.3 Der Homo Oeconomicus als soziologisches Leitbild

Eine Aufgabe der Soziologie ist u.a. „die Erklärung von Handlungswahlen“ (Schimank 2000:17), für die sogenannte soziologische Akteurmodelle entworfen wurden. Das Modell des Homo Oeconomicus ist dabei eine Besonderheit, weil es ursprünglich in der Wirtschaftswissenschaft entwickelt und später in der Soziologie aufgegriffen und für ihre Zwecke weiterentwickelt wurde (:21). Das Ziel der Wirtschaftswissenschaft war zunächst, mit dieser Akteurtheorie ein ökonomisches Verhaltensmodell zu entwickeln, was sich dann jedoch verselbständigte, und man begann den Homo Oeconomicus auf andere gesellschaftliche Zusammenhänge zu übertragen, was dazu führte, dass man den Homo Oeconomicus als ein Modell verstand, mit dem man nicht bloß wirtschaftliches, sondern jegliches Handeln erklären konnte (:71). In der heutigen Wirtschaftswissenschaft wird dieses Modell weiterhin zur Erklärung menschlichen Verhaltens gebraucht (Dietz 2005; Manstetten 2000; Kirchgässner 1991)

In dem von ökonomischen Fragen dominierten Modell ist der Homo Oeconomicus ein Akteur, der das Ziel hat, seinen eigenen Nutzen zu maximieren (vgl.:21). Die Chance der Zielverfolgung gibt dem Homo Oeconomicus die Möglichkeit, sich selbst bewusst Handlungsziele zu setzen und gemäß diesen eigener Überlegungen nachzugehen. Die Art und

Weise, wie er diese Ziele erreicht, ist, dass er seine Handlungswahl mittels einer rationalen Nutzenverfolgung trifft (vgl.:74) und sich dabei seiner begrenzten Ressourcen zur Zielerreichung bewusst ist (vgl.:74). Für den Homo Oeconomicus übersteigt sein Wollen meistens sein Können und daher lebt er in einer Welt der Knappheit, „woraus sich die Notwendigkeit von Wahlentscheidungen ergibt“ (:75). Was die Ziele betrifft, so sind sie nicht fixiert, sondern flexibel und können wechseln. Dafür sorgt der abnehmende Grenznutzen (:75f), der die Motivation für eine weiter getriebene Zielverfolgung herabsetzt.<sup>233</sup> Jede Zielverfolgung birgt auch Opportunitätskosten in Gestalt des dadurch entgehenden Nutzens der Verfolgung anderer Ziele (Frank 1991:4-11). Das heißt, dass die Handlungswahl der Hinwendung auf ein Ziel andere Ziele entsprechend vernachlässigt. Für den Akteur bedeutet dies, dass er vor seiner Handlungswahl den Nutzen seines Ziels mit den Opportunitätskosten vergleicht. Dabei ist seine Kosten-Nutzen-Einschätzung subjektiv. Das zeigt an, dass nicht jeder Akteur aufgrund einer objektiven Kosten-Nutzen-Einschätzung die gleiche Wahl treffen würde, sondern dass diese immer gebunden ist an das subjektive Befinden des Menschen (Schimank 2000:77f). Ein Aspekt, der in Bezug auf die Subjektivität der Kosten- und Nutzenkalkulation des Akteurs noch zu berücksichtigen ist, ist die „Diskontinuierung der Zukunft“ (:78f). Dabei tendiert der Homo Oeconomicus dazu Handlungswirkungen umso geringer einzustufen, je weiter in der Zukunft deren Eintreten zu erwarten ist. Deutlich wird hierbei das Problem, dass der Gedanke der Nachhaltigkeit für den Homo Oeconomicus nur eine geringe Bedeutung hat und er in Bezug auf die Erfüllung seiner Bedürfnisse eine starke Gegenwartsorientierung aufweist.

„Zusammengefasst ist das Handeln des Homo Oeconomicus also durch Zielverfolgung mittels in aller Regel knapper Ressourcen, Kosten/ Nutzen-Bilanzierung von Handlungsalternativen bei zumeist starker Diskontierung der Zukunft und die Wahl derjenigen Handlungsalternativen, die dem subjektiv erwarteten Nutzen bei abnehmenden Grenznutzen maximiert, charakterisiert.“ (Schimank 2000:79).<sup>234</sup>

Diese rationale Nutzenverfolgung erfährt im Bezug auf das menschliche Miteinander ein weiteres Charakteristikum. Der Homo Oeconomicus erlebt seine Abhängigkeiten im sozialen Leben, die sich auf seine Handlungswahlen auswirken. Seine Aufgabe besteht nun darin diese Interdependenzen zu bewältigen, auf die er „mit einer Haltung des strategisch kalkulierenden Miteinanderumgehens“ (:82) reagiert. Schimank führt dazu weiter aus:

---

<sup>233</sup>Das ließe sich am Beispiel des Durstgefühls erläutern. Je mehr man trinkt, umso geringer besteht die Motivation den Durst zu löschen, sodass man daraufhin seine Zielverfolgung ändern kann.

<sup>234</sup>Etwas kürzer definiert Treibel den Homo Oeconomicus: „Dieser Mensch – eine Modellkonstruktion – ist vollkommen über mögliche Macht- und Tauschbeziehungen informiert, verfügt über eine vollkommene Voraussicht und trifft seine Entscheidungen rational“ (1997:95).

„Er beobachtet die jeweiligen Gegenüber im Hinblick darauf, wie deren bereits geschehenes oder erwartbares Handeln sich auf die Verfolgung seiner eignen Handlungsziele auswirkt bzw. auswirken könnte; und welche Mittel ihm dafür zur Verfügung stehen; und er wählt sein eigenes Handeln auf der Basis all dessen aus“ (:82).

Sozialität ist in dem Akteurmodell des Homo Oeconomicus kein normativ geordneter Erwartungszusammenhang, der ihm eine Handlungssicherheit vermittelt, sondern Sozialität ergibt sich über Abhängigkeiten, in die Akteure bei ihrer Zielverfolgung immer wieder neu geraten, und woraus sich ihnen die Aufgabe der Interdependenzbewältigung stellt.

Die Schwierigkeit, die dieses Akteurmodell hervorruft, ist, dass der Mensch als ein kalkulierendes, auf Eigeninteresse ausgerichtetes Wesen verstanden wird, das mehr als Individuum und weniger als Person in der Gemeinschaft wahrgenommen wird, und sich auf der einen Seite wettbewerbs- und konsumorientiert zeigt, während er auf der anderen Seite Kooperation und die Bereitschaft zu teilen missen lässt.<sup>235</sup> Dieses, in den Wirtschaftswissenschaften kolportierte Modell, wird nach Elsen (2007:57) zu einem brauchbaren Kampfmittel gegen die soziale Marktwirtschaft gebraucht. Der Homo Oeconomicus nimmt in ihrer Kritik die soziale Einbindung der Akteure im Wirtschaftssystem nicht wahr (:59) und löst wirtschaftliche Tätigkeiten aus ihren Sozialbeziehungen (:59). Eigeninteresse wird auf materielle Vorteilnahme reduziert (:59), und das Ziel ist, die Regulierung des Staates in der sozialen Marktwirtschaft abzuschaffen, da man daran glaubt, dass die Konkurrenz zwischen eigennützig handelnden Individuen die größtmögliche gesellschaftliche Wohlfahrt erzeuge (:57). So steht der Homo Oeconomicus im wirtschaftspolitischen Diskurs für die Forderung eines deregulierten und liberalisierten Marktes, der, folgt man dem kommenden Kapitel, auch politisch in den letzten Jahren umgesetzt wurde.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> Suchanek hält diese Einstellung gegenüber dem Homo Oeconomicus für verfehlt und erklärt zum einen, dass es sich hierbei nicht um eine Realität handelt, sondern nur um ein Modell (2004:10f) und zum anderen, dass das Modell nichts über die Gesinnung des Menschen aussagt: „Der homo oeconomicus kann ebenso gut altruistisch wie egoistisch sein, er kann materialistisch oder idealistisch sein. All dies interessiert nicht, denn der homo oeconomicus ist nicht daraufhin angelegt, die Gesinnung von Menschen zu analysieren, sondern vielmehr die Reaktionen der Menschen auf die Bedingungen ihrer jeweiligen Situation“ (:11).

<sup>236</sup> Eine Wertung dieses Modells ist aufgrund der divergierenden Verständnisse dieses Akteurmodells sehr schwierig. In einer theologischen Bewertung erklärt Jähnichen: „Dieses Modell kann als Instrument sehr wohl zur Sicherung von Effizienz und eines rationalen Umgangs mit knappen Ressourcen positiv gewürdigt werden. Dabei ist jedoch der stets instrumentelle Charakter dieses Modells zu beachten, um eine Verselbständigung dieses Instruments mit seinen thematisierten kryptonormativen Implikationen zu vermeiden“ (2004:24).

### 5.1.3 Der politische Wandel Ende der 90er Jahre

Stapelfeld (1998b:359-374) erklärt in seiner Retrospektive auf die Regierungsära Helmut Kohls (1982-1998), dass dieser den Neoliberalismus als wirtschaftliche Konzeption eingeführt habe. Auf die zum Anfang der Regierung bestandene Wirtschaftskrise und hohe Arbeitslosigkeit ist mit „der erneuten Freisetzung des homo oeconomicus durch Reduktion des Staatseingriff“ (:359f) reagiert worden. Die Ära Kohl wurde 1998 abgelöst von dem sozialdemokratischen Kanzler Gerhard Schröder (SPD), der mit einer grünen Koalitionsbeteiligung bis 2003 regierte. Mit über fünf Millionen Arbeitslosen übernahm Schröder die Regierungsgeschäfte und es gelang ihm nicht, diese hohe Zahl drastisch zu senken (Statistisches Bundesamt Deutschland 2008:1). Anschließend übernahm Angela Merkel (CDU) unter einer christdemokratisch-sozialdemokratischen Koalition die Regierungsverantwortung, deren Hauptfrage bis heute die hohe Zahl der Arbeitslosen geblieben ist.

Die seit 1998 mit Regierungsaufgaben betraute SPD hat den wirtschaftspolitischen Weg Deutschlands insbesondere mit der *Agenda 2010* geprägt (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung 2004:1). Im Folgenden wird die sozialdemokratische Politikkonzeption dargelegt, die sich als Reaktion auf die ökonomische und beschäftigungspolitische Situation dieser Zeit versteht.

#### 5.1.3.1 Die Transformation der sozialdemokratischen Politikkonzeption: Der dritte Weg

Waren die 80er Jahre nicht nur in den kapitalistischen Kernländern von neoliberalen beziehungsweise neokonservativen Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik bestimmt, so bildete sich in den 90er Jahren in Europa eine deutliche Mehrheit für sozialdemokratische Regierungen und Regierungsbeteiligungen heraus. Diese neue sozialdemokratische Politik lässt sich, nach Meyer, als eine „Synthese aus sozialdemokratischer Tradition und liberalen Politikkonzeptionen“ (1999:454) beschreiben. Sie gibt sich pragmatisch und postideologisch

und lässt sich nicht mehr nach dem Dogma von Rechts und Links einordnen.<sup>237</sup> In diesem politischen Transformationsprozess der Sozialdemokratie hat man Anthony Giddens Konzept vom „Dritten Weg“ (1999; vgl. Blair 1998) rezipiert.

Der Politikwissenschaftler Merkel beschreibt diesen Weg als einen, der nicht mehr auf der breiten Avenue zwischen Kapitalismus und Kommunismus geführt wird, sondern auf einem wesentlich enger gewordenen Pfad, der zwischen dem radikalen Neoliberalismus der 80er Jahre und der alten etatistischen-korporatistischen Nachkriegsdemokratie zu markieren ist (2000:100). In diesem Transformationsprozess wurde insbesondere die Nähe zum katholischen Theologen Hans Küng und seinem „Projekt Weltethos“<sup>238</sup> gesucht, welcher sich für eine „Präventivethik“ (1990:35) einsetzt. Hinsichtlich der Frage nach der ökonomischen Ausrichtung der Weltwirtschaft spricht sich Küng für eine sozial und ökologisch regulierte Marktwirtschaft aus, in der in einem Balanceakt „zwischen Kapitalinteressen (Effizienz, Gewinn) einerseits und Sozial- wie Ökointeressen andererseits immer wieder neu ein Ausgleich geschaffen“ (: 34) werden muss.<sup>239</sup> Dieser „Dritte Weg“, der scheinbar keine politischen und geistesgeschichtlichen Schranken kennt, teilt nach Merkel (2000:101) mit dem Neoliberalismus, die Abneigung gegen makroökonomische Interventionen des Staates in Märkte. Das heißt:

„Sie akzeptieren die fiskalkonservative Politik der Haushaltskonsolidierung, wenden sich gegen eine Erhöhung der wohlfahrtstaatlichen Ausgaben und befürworten die Unabhängigkeit der Europäischen Zentralbank“ (Merkel 2000:101).

Die *Neue Sozialdemokratie* ruft zur Verabschiedung ihres traditionellen Gerechtigkeitsbegriffes auf und akzeptiert, zugunsten von mehr Beschäftigten und Wirtschaftswachstum, die Zunahme von Ungleichheit (Schröder & Blair 1999:887-896). Im Gegensatz zum Neoliberalismus, der sich gegen die Übernahme der Verantwortung

---

<sup>237</sup> In diesem Sinne lässt sich auch der Imagewandel der britischen Labour Partei und der deutschen SPD verstehen. Als traditionelle Arbeiterpartei ließ sich die Labour Partei in New Labour umbenennen und hinsichtlich der Bundestagswahl 1998 sprach der ehemalige Kanzler Schröder bezüglich der Zusammensetzung seiner Wählerschaft von der „Neuen Mitte“ (vgl. Hombach 1998; Walter 2002).

<sup>238</sup> Die erste Weltethos-Rede wurde unter großer Beachtung von dem englischen Premierminister Tony Blair am 30. Juni 2000 an der Universität Tübingen gehalten und jedes Jahr von hochrangigen Politikern fortgesetzt.

<sup>239</sup> In diesem Zusammenhang hat das von Hans Küng initiierte Parlament der Weltreligionen am 4. September 1993 in seiner „Erklärung zum Weltethos“ zum Ausdruck gebracht, dass Religionen die ökologischen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Probleme dieser Erde nicht lösen können. „Wohl aber können sie das erreichen, was allein mit ökonomischen Plänen, politischen Programmen oder juristischen Regelungen offensichtlich nicht erreichbar ist: die innere Einstellung, die ganze Mentalität, eben >> *das Herz* << *des Menschen zu verändern* und ihnen eine >>Umkehr << von einem falschen Weg zu einer neuen Lebenseinstellung zu bewegen.“ (1993:7).

gegenüber den Auswirkungen des Marktes wendet, fühlt sich der „Dritte Weg“ weiterhin dem traditionellen Prinzip der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet, wenn auch die wohlfahrtsstaatlichen Anspruchsrechte gegen ein aktiviertes beschäftigungsorientiertes Sozialhilfesystems eingetauscht werden (Bürmann 2003:117). Doch auch wenn sich die *Neue Sozialdemokratie* mit ihrem „Dritten Weg“ und ihrem Konzept des aktivierenden Staates oder Social-Invest-Staates in dieser Hinsicht vom Minimalstaat des Neoliberalismus unterscheidet, scheinen die inhaltlichen Übereinstimmungen insgesamt zu überwiegen. Die in den 90er Jahren an die Macht gelangten sozialdemokratischen Parteien konnten zwar die neokonservative oder neoliberal verfasste Politik ihrer Vorgänger ablösen, weil der Marktradikalismus keine neue Antwort auf soziale Abstiegs- und Existenzängste zu geben vermochte, jedoch knüpfte die Politik des „Dritten Weges“ zugleich an dessen ökonomischer Voraussetzung nahtlos an und ließ die ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen unberührt.

Den beschäftigungspolitischen Zukunftsentwurf, welcher der sozialdemokratischen Politik des „Dritten Weges“ folgt, hat die „Zukunftskommission der Friedrich-Ebert-Stiftung“ 1998 unter der Studie „Wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, sozialer Zusammenhalt, ökologische Nachhaltigkeit: Drei Ziele – ein Weg“ beschrieben. Dieser Entwurf geht weiterhin vom Paradigma der Erwerbsarbeit, als Quelle und Zentrum der Existenzsicherung und gesellschaftlichen Integration aus. Beschäftigungswachstum soll nicht durch eine Umstrukturierung des Arbeitsmarktes erfolgen (wie zum Beispiel von der Arbeitsgesellschaft in die Tätigkeitsgesellschaft), sondern weiterhin über ein höheres Wirtschaftswachstum erzielt werden (1998:147), welches jedoch im Sinne des dritten Weges ökologisch nachhaltig und sozial kohärent ausgerichtet werden soll (:150-152). In diesem Sinne lässt sich auch die vom Deutschen Bundestag herausgegebene Bewertung der Enquete-Kommission des Bundestages zur „Globalisierung der Weltwirtschaft“ (2002) verstehen, welche für den Abbau der strukturellen Arbeitslosigkeit in der Bundesrepublik ein stärker binnenmarktorientiertes und nachhaltiges Wachstum, sowie einen generellen Beschäftigungsaufbau vorschlägt (:219). Diese Fokussierung des Binnenmarktes lässt darauf schließen, dass es sich bei der Frage der massiven Arbeitslosigkeit, nach Ansicht der Kommission, eher um ein hausgemachtes Problem handelt, da sie feststellt, dass der Einfluss der Globalisierung auf den Strukturwandel nicht eindeutig messbar ist:

„Alles in allem gibt es gegenwärtig wenig nachweisbare Belege dafür, dass die Globalisierung bislang dramatische Veränderungen auf dem deutschen Arbeitsmarkt

hervorgerufen hat. [...] Denkbar ist auch, dass die Arbeitslosigkeit durch makroökonomische Faktoren bedingt ist“ (:219f).<sup>240</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich mit dem Verweis einer Restrukturierung der fortgeschrittenen Arbeitsgesellschaft offiziell noch an der Möglichkeit einer Vollbeschäftigung neuen Typs festhalten.

Diese politische Konzeption des „Dritten Weges“ wird in Deutschland trotz des 2003 erfolgten Regierungswechsels weiterhin umgesetzt. Deutlich wird dies bei der unter der Prämisse der „Dritten Weges“ eingeleiteten Reform „Agenda 2010“. Diese wurde nicht durch ein neues Konzept ersetzt, sondern wird von den christdemokratischen und sozialdemokratischen Koalitionsparteien unter der Kanzlerin Merkel fortgesetzt.

#### 5.1.3.2 Bürgerarbeit im ökonomischen Risikoregime

Auch wenn offiziell noch an der Möglichkeit einer Vollbeschäftigung in der Bundesrepublik Deutschland festgehalten wird, haben, wie bereits oben beschrieben, alternative Ideen der Beschäftigung im politisch-soziologischen Diskurs Einzug gehalten. Die bekannteste ist die des Soziologen Ulrich Beck, der in der Debatte um den „Dritten Weg“ eine gewichtige Rolle eingenommen hat, und sowohl als Stichwortgeber der rot-grünen Koalition unter Kanzler Schröder bekannt war, als auch im neokonservativen Lager gearbeitet hat. Seine Idee der Bürgerarbeit hat die Vorstellung einer Vollbeschäftigung im Sinne einer um die kapitalistische Lohnarbeit herum organisierten Gesellschaft verabschiedet. In dem Bericht „Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland. Entwicklungen – Ursachen – Maßnahmen“ der „Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen“ (1998), an dem Ulrich Beck mitgearbeitet hat, wird die steigende Arbeitslosigkeit mit dem Produktionsfortschritt und der zunehmenden internationalen Arbeitsteilung begründet (1998:1). Der hier erbrachte kausale Zusammenhang steht im offenen Widerspruch zu dem oben genannten Schlussbericht des Deutschen Bundestags „Globalisierung der Weltwirtschaft“ (2002), welcher kaum einen Zusammenhang zwischen der strukturellen

---

<sup>240</sup> Im Gegensatz zu der Behauptung, dass die Globalisierung kaum Einfluss auf die ökonomische Situation in Deutschland ausübt, geht die Agenda 2010 als Ausgangslage davon aus: „Deutschland muss sich in einem immer schärfer werdenden Wettbewerb behaupten“ (Presse und Informationsamt der Bundesregierung 2004:8). Das heißt, dass die Globalisierung, die hier als Internationalisierung des Wettbewerbs verstanden wird, als Referenz für die umfangreichen Reformmaßnahmen genommen wird.

Arbeitslosigkeit und der Globalisierung erkennen mag. Für Beck wird jedoch deutlich, dass die globalisierte Ökonomie auf die Arbeit vieler Menschen verzichtet. Daher stellt sich nun die Frage, wie die Menschen unter diesen neuen globalisierten Zusammenhängen ihre Lebens- und Arbeitszeit füllen.

Die „Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen“ empfiehlt daher, in Anbetracht der Globalisierung und Digitalisierung der Märkte, die Eröffnung zusätzlicher Beschäftigungsfelder, welchen bislang kulturelle beziehungsweise mentale Hemmnisse entgegenstanden:

„Hierzu gehören beispielsweise die Vorbehalte gegenüber einfachen Diensten, die geringe Bereitschaft zu Selbständigkeit und Eigenverantwortung, sowie die Fixierung auf Erwerbsarbeit als wichtigsten sinnstiftenden Lebensbereich.“ (1998:2).

Aus dieser Empfehlung leitet Bürmann drei beschäftigungspolitische Strategien ab. Zum Ersten die Schließung der so genannten Dienstleistungslücken durch personennahe, produktivitätsschwache Dienstleistungen, zum Zweiten die Forcierung neuer Selbständigkeit und zum Dritten die Aufwertung nichtmarktförmiger Bürgerarbeit, die einerseits als ein zweites Sinnzentrum jenseits eines desintegrierenden Arbeitsmarktes und andererseits als zivilgesellschaftliche Entlastung des Staates fungieren soll (2003:122).

Ulrich Beck entwirft im Kontext seiner Kommissionsarbeit eine Nacharbeitnehmergesellschaft, die „Zweite Moderne“ bei der er im Kontext der Globalisierungsdebatte von einem „Kapitalismus ohne Arbeit“ (1997c:20) ausgeht und diesen mit der steigenden Produktivität im Informationszeitalter begründet:

„Immer weniger gut ausgebildete, global austauschbare Menschen können immer mehr Leistung und Dienste erbringen. Wirtschaftswachstum setzt also nicht mehr den Abbau der Arbeitslosigkeit in Gang, sondern genau umgekehrt den Abbau von Arbeitsplätzen voraus – jobless growth“ (1997c:112).

Wenn Beck von dem Kapitalismus ohne Arbeit spricht, der die Verantwortung für die Beschäftigten und Demokratie abstreift, dann beschreibt er dies als ein Problem der sozialen Exklusion, bei der eine wachsende Mehrheit der Bevölkerung nicht mehr in die Arbeitsgesellschaft integriert werden kann. Insofern legt Beck mit dem Konzept der Bürgerarbeit ein gesellschaftliches Inklusionsprogramm vor, das auf zwei Ziele hinwirken soll:



„Einerseits soll Arbeit außerhalb von Staat und Markt innerhalb des gemeinwohl-orientierten Freiwilligen-Sektors gesellschaftlich aufgewertet, finanziell abgesichert und in neuen Rollen gegossen werden. Andererseits wird hier im fließenden Übergang auch Nicht-Arbeit in Gestalt von freiem, politischen Handeln ein- und ausgeübt.“ (2000b:417).

Um diese zu verwirklichen fordert er einen Übergang zur „mannigfaltigen Tätigkeitsgesellschaft“ (2000a:52), die sich an den individuellen Wünschen und Bedürfnissen der Bürger ausrichtet:

„In dieser erhält jeder die Chance, in anspruchsvoller Erwerbsarbeit Beschäftigung zu finden, Kinder zu erziehen, Alte zu pflegen, Kultur zu genießen; sowie in Foren der Bürgerarbeit öffentliche Phantasie praktisch-tätig zu mobilisieren; oder auch ein Guck-in-die-Luft-Leben zu führen“ (:52).<sup>241</sup>

So soll also ein Zwischenraum von Staat und privater Wirtschaft entstehen mit dem Ziel, eine experimentelle Kultur zu schaffen, schöpferischen Ungehorsam zu ermöglichen, soziale Identität zu stiften und die alltägliche Demokratie zu beleben (2000a:47).

Deutlich wird, dass Beck die Arbeitslosigkeit primär eher als ein politisches denn ein soziales Problem begreift, da mit der Erosion der Arbeitsgesellschaft seiner Ansicht nach das historische Bündnis zwischen Kapitalismus, Sozialstaat und Demokratie zerbreche:

„Die Demokratie ist in Europa und den USA als Arbeits-Demokratie auf die Welt gekommen – in dem Sinne, dass die Demokratie auf der Beteiligung an Erwerbsarbeit ruht. Der Citizen musste so oder so sein Geld verdienen, um die politischen Freiheitsrechte mit Leben zu füllen. Erwerbsarbeit hat stets nicht nur private, sondern auch politische Existenz begründet“ (1997c:113).

Bürgerarbeit hat somit die Aufgabe die Demokratie jenseits der Erwerbsgesellschaft möglich zu machen und das Gemeinwesen und Gemeinleben wieder aufzurichten. Insofern darf das Konzept der Bürgerarbeit nicht ausschließlich auf den gesellschaftlichen Wiedereinschluss von Arbeitslosen reduziert, sondern als Angebot im Sinne einer pluralen Tätigkeitsgesellschaft verstanden werden, die sich auch an Erwerbstätige richtet „- sei es im Sinne eines sabbaticals, oder in Form von Kombinationen zwischen Erwerbs- und

---

<sup>241</sup> Einen ähnlichen Ansatz empfiehlt das Robert-Koch-Institut in der „Gesundheitsberichterstattung des Bundes: Arbeitslosigkeit und Gesundheit“ (2003), indem es eine Intervention auf dem Arbeitsmarkt durch Entwicklung und Implementierung von Maßnahmen auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen vorschlägt: „Sie reichen von einer entsprechend ausgerichteten Wirtschafts-, Bildungs-, Sozial- und Beschäftigungspolitik über die Leistungen der Arbeitsämter bis hin zu Tätigkeit in Selbsthilfegruppen“ (:20).

Bürgerarbeit“ (1997d:8). Die Umsetzung dieses Modells als Alternative zur Arbeitsgesellschaft hat Nassehi zu folgendem Einwand bewogen:

„Das ganze Modell kann nur funktionieren, wenn die Identifikation mit einer ganz bestimmten Form von Bürgerschaftlichkeit einhergeht. Diese müsse sich erst einmal herausbilden, Bürgerschaftlichkeit ist in unserem staatlichen Gemeinwesen eine außerordentlich schwache Ressource, trotz der komplizierten Theorien kommunikativer Vernunft. Sie funktioniert tatsächlich nur, wenn man den Leuten auf irgendeine Weise Versorgungssicherheit garantiert, eine temporale Sicherheit auf eine biographische Perspektive hin. Als intrinsisches Motiv selbst ist Bürgerschaftlichkeit fast bedeutungslos – so entzaubernd materialistisch dieses Argument auch ist“ (1999: 192).

Beck (1997c:235-238) schlägt für die Umsetzung der Bürgerarbeit eine Kombination von ehrenamtlicher Bürgerarbeit und Bürgergeld vor, die vor allem von zwei Prinzipien geleitet werden müsste. Freiwilligkeit beziehungsweise Selbstorganisation, sowie öffentliche Finanzierung. Bürgerarbeit könnte sich auf eine Vielzahl nichtmarktgängiger, gemeinwohlorientierter Tätigkeitsfelder erstrecken, wie „Bildung, Umwelt, Gesundheit, Sterbehilfe, Betreuung von Obdachlosen, Asylbewerbern, Lernschwachen sowie Kunst und Kultur“ (1997d:7). Die Gemeinwohlorientierung der Tätigkeiten zeigt an, woher sich Beck künftig die Erzielung wohlfahrtstaatlicher Effekte erhofft: aus „neuen Formen des kooperativen Bürgersinns (Bürgerarbeit), die experimentell Individualität und Sozialsinn aufeinander abstimmen und die Kluft zwischen Familien und Staat überbrücken können“ (2000b:425). Beck unterscheidet das Konzept der Bürgerarbeit nicht nur von „Erwerbsarbeit und Sozialerzwang, sondern auch von Arbeiten im Haushalt und in Familien, Freizeitaktivitäten, Schwarzarbeit u.a. Bürgerarbeit dient nicht primär einem ökonomischen oder subsistenzwirtschaftlichen Zweck wie Haushaltsproduktion oder Schattenwirtschaft“ (2000b:419). Deshalb soll, nach Becks Vorstellung, das Engagement in der Bürgerarbeit auch nicht entlohnt, sondern immateriell und materiell belohnt werden – immateriell durch Ehrungen, so genannte Favour Credits, wie z.B. Punkte im Numerus Clausus Verfahren (2000b:435-437) und materiell in Form eines Bürgergeldes, das der Existenzsicherung und finanziellen Anerkennung für Bürgerarbeit dienen soll (2000b:439). Die Höhe des Bürgergeldes soll jedoch nicht die üblichen Sozialleistungen übersteigen und könnte daher neutral finanziert werden (2000b:438f), zudem nicht Rückflusseffekte aus der Bürgerarbeit in die Realwirtschaft zu erwarten wären (2000b:433-435). Dennoch muss hier festgehalten werden, dass die Finanzierungsgrundlage der Bürgerarbeit die kapitalistische Erwerbsarbeit bleibt, deren Verknappung ja gerade der Ausgangspunkt für die Beck'sche Konzeption ist.

Auf diese Verknappung reagiert Beck (2000a:52) mit der Forderung, dass die Bürgerarbeit nur durch eine radikale Arbeitszeitverkürzung, durch eine Politik, welche eine Vielfalt von Tätigkeitsformen anerkennt und fördert und durch einen Mehrtätigkeitsvertrag, welcher ein kontinuierliches Einkommen für die kontinuierlichen, pluralen Tätigkeitsbiographien sichert, zu gewährleisten ist. Und so wendet sich Beck (2000b:428) auch als weitere Finanzierungsquelle an die amerikanische Tradition des Social Sponsoring, das insbesondere von privaten Großunternehmen geleistet wird.

Als Hauptkritikpunkt dieses Konzeptes der Bürgerarbeit ist festzustellen, dass sie auf der Basis einer weiterhin prosperierenden ökonomischen Situation fußt und damit sowohl markt- als auch staatsabhängig ist. Somit ist, aufgrund der stetig fragilen wirtschaftlichen Situation, der Dritte Sektor, so wie ihn Beck für die bayrisch-sächsische Kommission entwirft, kaum als Experimentierfeld für zukünftige solidar- und gemeinschaftliche Organisationsformen finanziell abzusichern. Zudem ist die Bürgerschaftlichkeit, als Gesellschafts- und Demokratieentwurf, in der Bundesrepublik kaum ausgeprägt, und muss erst einmal in einem bewussten Prozess in die Gesellschaftsform implementiert werden. So resümiert Motchane, dass Becks Konstruktion eher als „praktische soziale Prothese“ zu bewerten sei, „die es der Marktgesellschaft erlaubt, die negativen Folgewirkungen von Globalisierung, Arbeitslosigkeit und sozialer Ausgrenzung abzufedern“ (2000:17).

#### 5.1.3.3 Die Wirkung des Hartz-Konzeptes der Kommission „Moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt“ (2002)

Die von der Bundesregierung 2002 beauftragte Kommission „Moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt“ hat am 16. August 2002 unter Vorsitz des Volkswagen-Vorstandsmitgliedes Peter Hartz die sogenannten „Hartz-Vorschläge“ präsentiert. Im Zentrum des Konzeptes zur Reform des Arbeitsmarktes wurden dreizehn Innovationsmodule entwickelt, die im Folgenden vorgestellt werden:

#### A. Doppelter Kundenauftrag: Arbeitssuchende und Arbeitgeber – Verbesserter Service für Kunden – JobCenter (:67-80)

Das bisherige Arbeitsamt wird zu einem JobCenter umgestaltet. Das heißt, es wird künftig das lokale Zentrum für alle den Arbeitsmarkt betreffenden, Dienstleistungen sein. Zu seinen Dienstleistungen gehören auch arbeitsmarktrelevante Beratungs- und Betreuungsleistungen (Sozialamt, Jugendamt, Sucht- und Schuldnerberatung etc.). Die Arbeitsvermittler werden von Verwaltungs- und Nebenaufgaben befreit und konzentrieren sich darauf, Kontakte zu Betrieben zu pflegen und Stellen zu akquirieren.

#### B. Familienfreundliche Quick-Vermittlung und Erhöhung der Geschwindigkeit in der Vermittlung (:81-92)

Um die Vermittlung von Bürgern, die von der Arbeitslosigkeit bedroht sind, zu beschleunigen, werden sie aufgefordert unverzüglich das JobCenter über diesen Zustand zu informieren. Dabei sollen verschiedene Maßnahmen die Vermittlung vorantreiben und familienfreundlich gestalten. Das bedeutet unter anderem, dass zum einen Arbeitslose, die besondere Verantwortung für abhängige betreuungsbedürftige Personen oder Familienangehörige tragen, eine besondere Priorität bei der Vermittlung haben und zum anderen zur besseren Vereinbarkeit von Familie und Beruf zusätzliche Kapazitäten aufgebaut werden.

#### C. Neue Zumutbarkeit und Freiwilligkeit (:93-104)

Die Zumutbarkeit der Arbeitsaufnahme wird nach geographischen, materiellen, funktionalen und sozialen Kriterien neu formuliert. Dabei steht auch die familiäre Situation des Arbeitslosen im Vordergrund. Das heißt, dass einem jungen, alleinstehenden Arbeitslosen bei der Arbeitssuche mehr zugemutet werden kann, als einem Arbeitslosen mit Verantwortung für abhängige betreuungsbedürftige Personen. Zumutbar werden auch unterqualifikatorische Tätigkeiten. Ablehnungen von Beschäftigungen müssen von Arbeitslosen gut begründet werden. Bei Nichtanerkennung dieser werden restriktive Maßnahmen eingeleitet.

#### D. Jugendliche Arbeitslose – AusbildungsZeit-Wertpapier (:105-116)

Das JobCenter übernimmt die Sorge dafür, dass kein Jugendlicher ohne eine aktive beiderseitige Suche nach einer Praktikumsstelle oder einem Arbeitsplatz zu Hause bleibt und Transferleistungen erhält. In diesem Zusammenhang sollen neue Ausbildungsplätze entwickelt werden und jugendlichen Arbeitslosen Qualifizierungsbausteine aus bestehenden Ausbildungsberufen angeboten werden. Die Entwicklung und finanzielle Umsetzung eines AusbildungsZeit-Wertpapiers durch eine gemeinnützige, lokal organisierte Stiftung soll Jugendlichen, die diese besitzen, eine Ausbildung garantieren.

#### E. Förderung älterer Arbeitnehmer und „BridgeSystem“ (:117-124)

Zur Problematik der Arbeitslosigkeit älterer Mitbürger werden zur Bewältigung zwei komplementäre Wege vorgeschlagen. Zum einen soll eine Lohnversicherung, welche die Arbeitslosenversicherung ergänzt, bei der Übernahme einer niedriger bezahlten sozialversicherungspflichtigen Arbeit für den Einkommensverlust aufkommen. Zum anderen haben Arbeitslose ab 55 Jahren durch das BridgeSystem die Möglichkeit, auf eigenen Wunsch aus der Betreuung des JobCenters entlassen zu werden. Sie erhalten trotzdem eine kostenneutral errechnete monatliche Leistung und den vollen Schutz der Sozialversicherung.

#### F. Zusammenführung von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe (:125-138)

Der Verwaltungsaufwand zweier nebeneinander geführter Sozialleistungssysteme – Arbeitslosengeld und Sozialhilfe - und die sich daraus ergebende Intransparenz wird durch ein neues System ersetzt, in dem die betroffenen Bürger von nur einer Stelle betreut werden. Dabei wird es drei Arten von Leistungen geben. Zum Ersten das Arbeitslosengeld I, als beitragsfinanzierte Versicherungsleistung. Zum Zweiten das Arbeitslosengeld II, das eine steuerfinanzierte Leistung ist und die Grundsicherung des Bürgers darstellt, und zum Dritten die Sozialhilfe, welche die Versorgung nicht erwerbsfähiger Personen wie bisher sichert.

G. Kein Nachschub für Nürnberg! Beschäftigungsbilanz – Bonussystem für Unternehmen (:139-146)

Unternehmen werden an ihre soziale Verantwortung erinnert und dazu aufgerufen, ihrer Verantwortung für die Sicherung und Schaffung von Arbeitsplätzen gerecht zu werden. Dazu bietet das JobCenter eine Beschäftigungsberatung an, um Modelle betrieblicher Atmungsinstrumente, wie flexible Arbeitszeitmodelle mit dem Betrieb zu entwickeln. Dabei werden Unternehmen mit positiver Beschäftigungsentwicklung mit dem Erhalt eines Bonus in der Arbeitslosenversicherung honoriert.

H. Aufbau von PersonalServiceAgenturen (PSA) - Betriebsnahe Weiterbildung – Integration schwer Vermittelbarer (:147-162)

Ein Instrument zum Abbau der Arbeitslosigkeit ist die Implementierung von PSA als Dienstleister für die Arbeitsagentur und die Arbeitslosen. Dabei ist die Verpflichtung zur Annahme einer von der PSA vermittelten Tätigkeit entsprechend der Richtlinien der neuen Zumutbarkeit für den Arbeitssuchenden maßgebend. Zu der Aufgabe der Vermittlung von Arbeitsplätzen gehört auch das Angebot von betriebsnahen Qualifizierungsmaßnahmen für die Arbeitssuchenden.

I. Neue Beschäftigung und Abbau von Schwarzarbeit durch „Ich-AG“ und „Familien-AG“ mit vollwertiger Versicherung: Mini-Jobs mit Pauschalabgabe und Abzugsfähigkeit von privaten Dienstleistungen (:163-174)

Mit den beiden neuen Instrumenten Ich-AG und Mini Job werden neue Wege zur Bewältigung des Problems der Schwarzarbeit aufgezeigt. Dabei zielt das Konzept der Ich-AG auf die Reduzierung der Schwarzarbeit von Arbeitslosen und die Mini-Jobs auf die Reduzierung der Schwarzarbeit bei Dienstleistungen im Privathaushalt. Neben der besonderen Förderung der Ich-AG durch die Agentur für Arbeit wird auch der Einzug des Sozialversicherungsbeitrags der Mini-Jobs vereinfacht.

J. Personal – Transparentes Controlling – Effiziente IT - Unterstützung aller Prozesse – Organisation und Steuerung – Selbstverwaltung (:175-230)

Die Bundesagentur für Arbeit (BA) wird sich ein Leitbild erarbeiten, das in einem neuen Handlungsleitfaden für jeden Mitarbeiter und in einem neuen Personalkonzept seinen Ausdruck findet. Zudem werden innerhalb der BA die Beschäftigungsverhältnisse neu gestaltet. Dazu gehören ein neues einheitliches Dienstrecht, die Steuerung der Arbeitsämter über vereinbarte und vorgegebene Ergebnisse, die Weiterentwicklung des Controlling, die durchgängige Unterstützung aller Geschäftsprozesse durch die Informationstechnologie und der öffentlichen Zugang zu Informationen und Dienstleistungen über das Internet und Selbstinformationseinrichtungen.

K. Umbau der Landesarbeitsämter zu KompetenzCentern für neue Arbeitsplätze und Beschäftigungsentwicklung. Start mit den neuen Bundesländern (:231-262)

Die Landesarbeitsämter werden zu KompetenzCentern umgebaut, deren beschäftigungspolitische Aufgabe das Vernetzen und Koordinieren von der Arbeitsmarkt- und Wirtschaftspolitik auch über Verwaltungsgrenzen hinaus ist. Sie bieten Ländern, Kommunen, Unternehmen und Kammern komplementäre Lösungen bezüglich ihrer Bedürfnisse am Arbeitsmarkt an. Sie fungieren auch als Hauptsprechpartner für große Unternehmen, unterstützen die Jobcenter bei der Beratung von klein- und mittelständischen Unternehmen, sind Verbindungsstellen zu den Landesregierungen, koordinieren überregionale Qualifizierungsprogramme und betreiben Trend- und regionale Arbeitsmarktforschung.

L. Finanzierung der Maßnahmen zum Abbau der Arbeitslosigkeit (:263-283)

Mit dem Konzept des JobFloaters wird die Finanzierung von Arbeitslosigkeit durch das Prinzip der Finanzierung von Arbeit ersetzt. Das bedeutet, dass Unternehmen, die einen Arbeitslosen anstellen, die Option auf ein Finanzierungspaket in Form eines Darlehens erhalten können.

M. Beitrag der „Profis der Nation“ – Masterplan. Projektkoalition folgt Bündnis für Arbeit (:284-340)

Die Lösung des Problems der Arbeitslosigkeit wird zu einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe ausgewiesen. Das heißt, es werden unter der Bezeichnung der „Profis der Nation“ gesellschaftliche Gruppen, Institutionen und Menschen mit einer besonderen Berufsgruppe dazu aufgerufen, ihr spezifisches Können für den Kampf gegen die Arbeitslosigkeit beizutragen. So erläutert der Bericht:

„Unser Ziel soll es sein, die in unserer Gesellschaft vorhandenen vielfältigen Kompetenzen zu aktivieren und auf das gemeinsame Ziel hin auszurichten. Hierzu wollen wir eine Allianz der Profis schließen. Profi sind für uns alle, die durch ihre Kompetenz in unserem Gemeinwesen dazu beitragen können, dass aus sinnvollen und zum Teil unerledigten Aufgaben für die Gesellschaft Beschäftigung für Arbeitslose entsteht“ (:286).

Dazu werden sie aufgerufen, in einer Allianz der Profis für ein flächendeckendes Netzwerk von konkreten Projekten Teilhaber an dem Prozess beim Kampf gegen die Arbeitslosigkeit zu werden.

In der Beschreibung der Profis werden speziell die 53.000 Geistlichen in Deutschland erwähnt und das kirchliche Engagement zur Bekämpfung von Arbeitslosigkeit, das sich auch an Projekten festmachen lässt. Darüber hinaus werden Kirchen und Geistliche aufgerufen, folgende Beiträge zu leisten:

- Aktivierung und Sensibilisierung der Mitglieder der Kirchengemeinde, insbesondere der Arbeitgeber
- seelsorgerische Betreuung arbeitsloser Menschen und deren Familien
- direkte Ansprache von Arbeitgebern, die Entlassungen planen
- Arbeitslosigkeit und deren Bekämpfung als Themen der Predigt
- Einbeziehung des Themas im Konfirmandenunterricht und Jugendfreizeiten (:319).

Die Vorschläge der Kommission wurden in vier Phasen gesetzlich umgesetzt (BGBI I, 2002:4607; BGBI I 2002:4621; BGBI I, 2003:2848; BGBI I, 2003:2954). Die politische Kritik an dieser Gesetzgebung geht, wie es in diesem Metier üblich ist, in zwei Richtungen. Zum einen gibt es die Haltung, dass diese Reform nicht weit genug gegangen ist und mehr marktregulierende Instrumente der deutschen Wirtschaft abgeschafft werden müssen. Zum anderen besteht die Forderung, diese Gesetze zurückzunehmen, da sie unsozial seien. Die



Kritik bezieht sich maßgeblich zum Ersten auf die Zusammenführung der Sozialhilfe mit dem ALG II, welche als Leistungskürzung der betroffenen arbeitslosen Bürger erfahren wurde, zum Zweiten auf die Entwertung der erworbenen Qualifizierung durch die Maßgabe der neuen Zumutbarkeit und zum Dritten auf die Gefahr des Lohndumpings und den Zwang zur Mobilität, der die sozialen Strukturen der Bürger erheblich stören kann. Die anhaltende Kritik und schlechten Wahlergebnisse haben Kanzler Schröder 2005 veranlasst, die Vertrauensfrage im Bundestag zu stellen und anschließend eine vorgezogene Bundestagswahl zu beschließen. Als Ergebnis dieser ist zum einen die Etablierung der Linkspartei im Deutschen Bundestag zu betrachten. Die Linkspartei ist ein Zusammenschluss aus der in den neuen Bundesländern nach der Wende entstandenen Nachfolgepartei der SED, der PDS, und aus den von der SPD enttäuschten Anhängern um die charismatische Figur des ehemaligen Parteivorsitzenden der SPD Oskar Lafontaine. Ihre Kritik richtete sich insbesondere an die Reformen der Regierung Schröder, die in der Wahl 2005 von 8,7 % der Wähler mitgetragen wurden. Zum anderen begann damit ein weiterer Wechsel der Machtverhältnisse. Die CDU, die als stärkste Fraktion aus der Wahl herausgegangen war, beschloss unter Bundeskanzlerin Angela Merkel eine große Koalition mit der SPD. Jedoch stellte sich damit keine inhaltliche politische Richtungsänderung ein, da schnell deutlich wurde, dass die christdemokratische Kanzlerin an die Reformen der Vorgängerregierung anknüpft und sie auch inhaltlich fortführt.<sup>242</sup>

#### 5.1.4 Gemeinwesen als Ort der Deprivation

Nachdem der Traum immerwährender Prosperität ausgeträumt ist, sich das wirtschaftliche Wachstum weitgehend von der Arbeitsmarktentwicklung entkoppelt hat und Arbeitslosigkeit und Armut sich immer mehr strukturell verfestigt haben, wird diese Entwicklung insbesondere in Städten, mit der Tendenz einer neuen sozialen Polarisierung sichtbar. Nach Häußermann, Kronauer und Siebel ist diese Polarisierung so zu verstehen: „Die Zahl der Armen steigt, aber ebenso die Zahl der Bewohner mit sehr hohen Einkommen, während der

---

<sup>242</sup> Der ehemalige Regierungschef Gerhard Schröder, der an den Koalitionsverhandlungen teilgenommen hat, kommentierte den Koalitionsvertrag hinsichtlich eines vermeintlichen Politikwechsels folgendermaßen: „Herausgekommen ist ein gemäßigt sozialdemokratisches Programm, das im Großen und Ganzen - mit anderen Akzenten hier und da – auch von einer rot-grünen Bündnisregierung hätte getragen werden können. Nur hätte sich angesichts der Mehrheitsverhältnisse im Bundesrat nicht die Möglichkeit gehabt, dieses Programm umzusetzen. Damit ist die Aufgabe der SPD im Grunde beschrieben: Der Kurs der Agenda 2010 muss verteidigt und konsequent umgesetzt werden“ (2006:505).

Anteil der mittleren Einkommensschicht stagniert“ (2004:7). Diese Polarisierung lässt sich in der sozialräumlichen Struktur von Städten feststellen:

„In bestimmten Quartieren der Innenstädte, aber auch in Großsiedlungen an der Peripherie bilden sich räumlich eingegrenzte Milieus einer sozial heterogenen Bewohnerschaft aus Armen, Ausländern und Arbeitslosen“ (:8).

Becher hat in einer 2005 herausgekommenen Forschungsarbeit über Benachteiligung von Kindern und Jugendlichen für die Hansestadt Hamburg Strukturdaten gesammelt, die deutlich zeigen, dass arme und benachteiligte Familien häufig in benachteiligten Gebieten leben. Die wachsende Polarität hinsichtlich der wohnräumlichen Situation stellt sie folgendermaßen dar:

„Die Verteilung von Armut und Reichtum in Stadtgebieten ist sehr ungleichmäßig. Aufgrund von Segregationsprozessen bilden sich Regionen mit positiv bewerteten Faktoren und steigendem Wohlstand und andererseits Regionen mit negativ bewerteten, benachteiligend wirkenden Faktoren und zunehmender Armut. Mit anderen Worten: Arme Menschen leben in der Regel in kleinen Wohnungen, in verdichteten, häufig durch Umweltbeeinträchtigungen belasteten Regionen mit unzureichender bzw. schlechter Infrastruktur. Wohlhabende und reiche Menschen leben dagegen in großen Wohnungen, in der Regel in aufgelockerten, attraktiven Wohngegenden; ihnen steht ein umfassendes Angebot an Dienstleistung und eine ihrem Bedarf entsprechende Infrastruktur zur Verfügung“ (2005:7).<sup>243</sup>

Armut ist somit nicht allein eine Frage der Subsistenzsicherung und daher aus einem relativen und historischen Blickwinkel zu betrachten. Es geht hierbei um Benachteiligungen, die im Verhältnis zur Lebenssituation anderer Bevölkerungsgruppen zu sehen und die für jede geschichtliche Periode neu zu beschreiben sind. Diese Benachteiligungen sind auf die ungleiche Verteilung von gesellschaftlichen Gütern und Positionen zurückzuführen. Es handelt sich dabei um Ausstattungsprobleme (Beeinträchtigung von Teilhabechancen an Ressourcen und Errungenschaften der Gesellschaft), Austauschprobleme (es entstehen asymmetrische Beziehungen, wo sich die Gegenseitigkeit und das Gleichgewicht nicht mehr die Balance halten) und Machtprobleme (die Verteilungsmuster einer Gesellschaft sind nicht primär von menschlichen Bedürfnissen und Fähigkeiten abhängig, sondern von der Verfügung über Machtquellen). Armut und Benachteiligung sind schon sehr lange eine Frage nach Risikogruppen. Es sind insbesondere Familien betroffen, die durch Risikofaktoren in

---

<sup>243</sup> Ähnliche Daten hat Farwick für Bremen und Bielefeld gesammelt, und er stellt ebenso eine zunehmende Konzentration der Armen in Armutsgebieten und einen engen, positiven Zusammenhang zwischen der räumlichen Segregation der Armen und sinkenden Chancen, die Armutslage zu verlassen, fest (2004: 304f).

eine Armutsentwicklung und Abwärtsmentalität geraten können. Die Bundesregierung nennt in ihrem Bericht „Lebenslagen in Deutschland: Erster Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung“ (2001) Gründe der Armut und betroffene gefährdete Bevölkerungsgruppen, die ein hohes Risikopotential für ein Leben in Armut tragen:

„Die Hauptursachen für erhöhte Armutsrisiken liegen in der Erwerbssituation, im Bildungsstatus und in der Familiensituation. Daraus resultieren Risikogruppen, die - auch infolge von Problemkumulationen - in erster Linie von sozialer Ausgrenzung bedroht sind. Hierzu zählen vor allem Arbeitslose, Geringqualifizierte, allein Erziehende und Paare mit drei bzw. mehr Kindern sowie Zuwanderer einschl. Spätaussiedler“ (2001:XXXV).

Die daraus in städtischen Quartieren stattfindende gesellschaftliche Exklusion (Ausgrenzung der Risikolebenslagen) geht einher mit dem Prozess der Ausgrenzung, der im Innern der Gesellschaft einsetzt und von sozialer Ungleichheit und deren institutionellen Formen vorangetrieben wird. Ausgrenzung kann somit als ein Prozess verstanden werden, in dessen Verlauf bestimmte gesellschaftliche Gruppen in Richtung des Randes der Gesellschaft gedrängt werden. Die Indikatoren für diesen Prozess sind auf der einen Seite die ökonomische Ausgrenzung (Verlust des Zugangs zum Arbeitsmarkt und damit zu einer gesellschaftlich anerkannten Rolle), die institutionelle Ausgrenzung (Verlust von sozialen Schutzrechten und Möglichkeiten der Interessenvertretung), die soziale Ausgrenzung (soziale Isolation durch Verringerung der sozialen Kontakte, bzw. Einengung der sozialen Beziehungen auf ein homogenes Milieu mit geringer sozialer Reichweite und geringen Ressourcen) und die kulturelle Ausgrenzung (Diskriminierung kultureller bzw. ethnischer Eigenarten, Stigmatisierung). Hinzu gibt es neben diesen objektiv nachvollziehbaren Indikatoren eine subjektive Komponente der Ausgrenzung:

„Wenn die Orientierung auf Reintegration in den Arbeitsmarkt bzw. in die sozialen Systeme von Hilfsinstitutionen oder informellen Netzwerken häufig enttäuscht worden sind, gehen das Selbstwertgefühl und das Gefühl der Zugehörigkeit verloren“ (Häußermann; Kronauer; Siebel 2004:25).

Dies kann eine „innere Kündigung“ gegenüber den Institutionen, Normen und Werten einer Gesellschaft zur Folge haben und neben der Selbstaufgabe deviante Verhaltensweisen dieser Menschengruppen hervorrufen.

Aus diesen oben genannten Argumenten lässt sich zusammenfassen, dass der Prozess der sozialen Exklusion aufgrund seiner verschiedenen Indikatoren sowohl ein

multidimensionaler als auch ein individueller Prozess ist, der den sozialen Raum und die Lebenswelt eines Menschen verändert.

Ein Wandel vieler Quartiere ist in den Städten der Bundesrepublik insbesondere auf die neue ökonomische Situation vieler Bürger und die Verlagerung bisher gesellschaftlich getragener Risiken auf das Individuum zurückzuführen, die viele Bürger als Ausgrenzungsprozesse erleben. Ein wichtiger Grund für diese Entwicklung ist der Rückzug des Staates aus der Wohnversorgung, der, angesichts steigender Wahlmöglichkeiten, für Haushalte mit einem stabilen Einkommen den Bestand der Sozialwohnungen von 4 Millionen (1980) auf 1,9 Millionen (1999) (Deutsches Institut für Urbanistik 2004:1) vermindert hat, wobei sich dieser Trend noch weiter fortsetzt.<sup>244</sup> Deutlich wird dieser Trend in der Förderung des sozialen Wohnungsbaus. 1970 wurden in der Bundesrepublik Deutschland 165.000 Wohnungen im sozialen Wohnungsbau gefördert (Bundesministerium für Verkehr, Bau und Stadtentwicklung 2007:53). Dahingegen 2007 nur noch 35.000 (:55). Eingeleitet wurde diese Entwicklung unter der Ära des Bundeskanzlers Helmut Kohl, dessen Wohnungspolitik auf die Regulierung des Marktes setzte, dabei weitgehend die Mietpreisbindungen lockerte und den Bau neuer Sozialwohnungen erheblich reduzierte. Neben der bewussten Verknappung günstigen Wohnraumes und der Regulierung durch den Markt hatte dies zur Folge, dass sich der Wohnraum für die sozial und wirtschaftlich schwachen Bürger immer mehr und mehr eingegrenzt hat und dass die ökonomisch stärkeren Bürger insbesondere Mischsiedlungen verlassen haben, um in besseren Wohngegenden zu leben (Großmann 2002:7). Die Ausgrenzungsprozesse könnten sich jedoch deutlich verstärken, wenn der Staat die Wohnungsverorgung allein dem Markt überlassen und keine sozialstaatliche Verpflichtung zu einem Ausgleich in der Verteilung von Lebenschancen bestehen würde. Kronauer prophezeit für diesen Fall:

„Unter diesen Umständen spitzt die sozialräumliche Konzentration von Arbeitslosen und Armen in von der Mehrheitsgesellschaft abgehängten Gebieten das Problem der Ausgrenzung bis hin zur Zerstörung der Grundlagen jedes Zusammenlebens in einer community zu“ (2004:56).

In der gegenwärtigen politischen Entwicklung setzt der Staat zusätzlich gerade arbeitslose Bürger durch das sogenannte Hartz-Konzept mit den restriktiven Forderungen unter Druck, ihren Wohnraum gegen einen billigeren zu tauschen (SGB II § 22). Die Folgen

---

<sup>244</sup> In Hamburg werden im Zeitraum zwischen 2002-2009 gut ein Viertel aller Sozialwohnungen aus der Bindung fallen (Becher 2005:10).

dieser institutionell betriebenen sozialpolitischen Maßnahmen sind die soziale Entmischung und Segregation, die Armutsquartiere wachsen lässt, die Zerstörung gewachsener sozialer Bindungen und des sozialen Raums der Bürger und durch die gesetzliche Zwangsmaßnahme des Wohnraumtausches eine Stigmatisierung und soziale Exklusion. Der Prozess der Ausgrenzung ist hier im Gange und wird von institutionell- staatlicher Seite angeführt, welche durch ihre Sozialpolitik benachteiligte Quartiere schafft und eine Polarisierung der bundesrepublikanischen Gesellschaft betreibt. So stellt Elsen fest: „Armut wird ausgegrenzt und in bestimmten Stadtteilen zusammengedrängt“ (1998b:33). Die Folgen dieser Polarisierung führen nach Lutz zu neuen sozialen Herausforderungen der Stadtgesellschaft, die er wie folgt beschreibt:

„Die neuen sozialen Herausforderungen der Stadtgesellschaft sind [...]:

- ▲ demographische Entwicklungen;
- ▲ Spaltungen und Segregation der Lebenslagen;
- ▲ steigende Bevölkerungsanteile in Abhängigkeit von Lohnersatzleistungen;
- ▲ Unterschichten, Kulturen der Armut;
- ▲ Parallelgesellschaften;
- ▲ eskalierende Gewalt.“ (Lutz 2005, 203f)

Diese Entwicklung ist politisch aufgegriffen worden und es wurde 1999 ein Bund-Länder-Programm „Förderung von Stadtteilen mit besonderem Entwicklungsbedarf – soziale Stadt“ ins Leben gerufen. Diese Gemeinschaftsinitiative erhebt den Anspruch, Quartierentwicklungsprozesse in Gang zu setzen, „welche die sozialen Problemgebiete zu selbständig lebensfähigen Stadtteilen mit positiver Zukunftsperspektive machen sollen“ (Bund- Länder- Programm „Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – Soziale Stadt“ 2000:1). Es zielt darauf, die Situation der benachteiligten Stadtteile und ihrer Bewohner durch eine aktive und integrativ wirkende Stadtentwicklungspolitik zu verbessern. Dieser integrative Ansatz zur dauerhaften Stabilisierung der Quartiere hebt daher nicht nur soziale und städtebauliche Maßnahmen heraus, sondern zielt auch auf die ökonomische Wirklichkeit der Bürger in den benachteiligten Quartieren und setzt sich für die Stärkung bzw. die Wiederherstellung einer lokalen Wirtschaft ein (:1).

Ernüchternd ist dagegen die Zwischenevaluierung dieser Initiative, die deutlich formuliert, dass zwischen den Erwartungen, die sich an die lokale Ökonomie richten und der Praxis erhebliche Lücken klaffen (Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung im Auftrag des Bundesministeriums für Verkehrsbau, Bau und Wohnungswesen 2004:170). Die Gründe für diese Einschätzung liegen laut Bericht in den veränderten arbeitspolitischen

Rahmenbedingungen, welche die Realisierung von Beschäftigungsprojekten immer schwieriger machen (vgl:174) und das geschichtliche Fehlen von Ansatzpunkten für lokal ökonomische Strukturen, über die eine Stadtentwicklung zu einer wirklichen ökonomischen Belebung gelangen kann (:175).<sup>245</sup> Auch wenn „Weiche Effekte“, wie eine verbesserte Stimmung der Quartierbewohner und eine steigende Identifizierung festzustellen sind (IfS Institut für Stadtforschung und Strukturpolitik GmbH 2004:10), scheint der Versuch über eine „urban governance“ ökonomische Effekte zu erreichen und das Schlüsselrisiko Arbeitslosigkeit, das insbesondere die Segregationseffekte bewirkt und den Prozess der Ausgrenzung anführt, fehlgeschlagen. Somit ist die Arbeitslosigkeit das Damoklesschwert geblieben, das zur Kumulation der Risikogruppen führt und damit zu gettoisierten und stigmatisierten Wohngebieten. Das Gemeinwesen wird damit zu einem Ort der Deprivation.

#### 5.1.5 Die Notwendigkeit der weiteren Entfaltung der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland

Die oben beschriebenen sozialen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen in Deutschland werden unmittelbar im Gemeinwesen sichtbar. Armut, mangelnde Zugänge zu Institutionen und Lebenschancen, ausgegrenzte Lebensorte, fehlende Infrastrukturen<sup>246</sup> sind Teil eines Exklusionsprozesses, den die Politik trotz ihrer fürsorglichen steuerfinanzierten Zuwendung bisher nicht aufgehalten hat. Das Gegenteil ist in der Harz IV-Gesetzgebung deutlich geworden: Die Logik sozialstaatlicher Zuwendungen verstärkt die Exklusionsprozesse! Arbeitslose werden, wenn ihr Wohnraum zu groß ist, dazu gedrängt, ihr vernetztes Leben im Gemeinwesen zu verlassen und eine billigere Wohnung anzunehmen. Mit dem Umzug verlieren sie ihren sozialen Nahraum, ihre Nachbarschaft und ihre sozialen Strukturen. Die soziale Entwurzelung betrifft an dieser Stelle nicht nur den einzelnen Arbeitslosen, sondern sie bezieht sein familiäres Umfeld mit ein. Neben den psychosozialen Auswirkungen auf die von der Arbeitslosigkeit betroffenen Menschen, die diese Entwurzelung zur Folge hat, wird qualitativ geringwertiger und billiger Wohnraum von Seiten

---

<sup>245</sup> Häußermann führt für die fehlende Wirkung des Programms auch dessen ungenau benannte Ziele an (2004:270f). Friedrichs kritisiert dies ebenso, indem er meint, dass die Ziele des Programms „unzureichend formuliert“ (2004:290) sind.

<sup>246</sup> Der Stadtteil Hamburg – Steilshoop soll an dieser Stelle beispielhaft genannt werden. Die soziale und infrastrukturelle Benachteiligung dieses Stadtteils macht sich an der fehlenden medizinischen Versorgung für Kinder deutlich. Der Grund dafür liegt an der finanziellen Entlohnung für die geleistete Arbeit der Kinderärzte, die in diesem sozial benachteiligten Milieu deutlich weniger verdienen, als in anderen Stadtteilen. Dies hat zur Schließung aller Kinderarztpraxen in diesem Stadtteil geführt (Altrock; Opresnik 2008:1).

der Kommunen den Arbeitslosen und ihren Familien angeboten, die zumeist in bereits sozial schwachen Quartieren liegen. Die Ausgrenzung eines von der Arbeitslosigkeit betroffenen Bürgers erweist sich damit als ein multipler Exklusionsprozess, der staatlicherseits eher verschärft wird und stigmatisierende Wirkung zeigt. Neben der statistischen Wahrnehmbarkeit der Armut und der sozialen Exklusion, ist diese Armut in den Quartieren sichtbar geworden, in welche die Menschen mit erhöhter Risikolage abgeschoben worden sind und werden. Die Wirkungen der Zusammenführung der Menschen mit Problemlagen in bestimmten Stadtteilen sind vielfältig. Es entstehen Subkulturen, Parallelgesellschaften, deviante Milieus, apathische Strukturen oder, wie in den Banlieues Frankreichs 1995, gewalttätige Jugendunruhen, als Protest gegenüber den fehlenden sozialen und ökonomischen Integrationsmöglichkeiten. Deutlich wird, dass das Gemeinwesen der Brennpunkt sozialer Exklusionsprozesse ist. Um diesen Prozess zu entschleunigen und soziale, ökonomische und kulturelle Integrationsmöglichkeiten zu bieten, muss das Gemeinwesen als Ausgangspunkt einer gesellschaftlich integrativen Intervention betrachtet werden. Diesen Ausgangspunkt bietet die Gemeinwesenarbeit, die sich der komplexen sozialen Situation der in einem Gemeinwesen befindlichen Bürger stellt, und sie prozessorientiert in die Gestaltung ihres Gemeinwesens integriert. Als Arbeitsprinzip der sozialen Arbeit, die die Verbesserung der benachteiligten Wohngebiete unter Beteiligung der Bewohner im Sinn hat, blickt die Gemeinwesenarbeit nicht nur auf das immaterielle Wohl der Bürger, sondern formuliert auch deutlich materielle Ziele (Lüttringhaus 2001:265). Unter der Voraussetzung, dass es zukünftig keine Vollbeschäftigung mehr geben wird und ein Teil der Bevölkerung nicht mehr auf den Arbeitsmarkt eingebettet werden kann, stellt sich auch für die Gemeinwesenarbeit die Aufgabe, nach einer menschengerechteren Ökonomie und Arbeitsmarktpolitik zu suchen. Das heißt, dass sich die Gemeinwesenarbeit in ihrer Analyse des Gemeinwesens insbesondere die Frage stellen muss, in wie weit die Bürger überhaupt noch in marktförmige Erwerbsarbeit zu integrieren sind oder ob nach alternativen Modellen Ausschau gehalten werden muss, um die Deprivation der Menschen aufzuhalten. Die Antwort, im Hinblick auf eine deutsche und europäische Geschichte der Massenarbeitslosigkeit und der wachsenden Exklusion großer Bevölkerungsschichten in ihrem Gemeinwesen, ergibt sich an dieser Stelle, wenn der Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip der sozialen Arbeit nicht nur das Mandat erteilt wird, tätig zu sein, sondern auch die Aufgabe zukommt, sich der sozialen Schieflage in seiner Ganzheit anzunehmen und sich der ökonomischen und arbeitspolitischen Situation zu stellen. Dass sich die Gemeinwesenarbeit dieser Aufgabe nicht alleine stellen muss, ist selbstredend. Die Prozesse des tief greifenden Strukturwandels in der Bundesrepublik Deutschland

generieren insbesondere auf örtlicher Ebene neue Organisations-, Rollen-, und Handlungsmuster, die als Potenzial für die Bewältigung der sozialen-, ökonomischen. und kulturellen Problemlagen im Sinne der Vernetzung erkannt und gefördert werden müssen. Es handelt sich dabei um Initiativen, soziale Bewegungen, Verbände, Netzwerke, lokale Partnerschaften und andere hybride Organisationsformen, die sich an der Zivilgesellschaft formieren, in die Politik und Wirtschaft hinein wirken und dort an Bedeutung gewonnen haben. Hier kann die Kirche als intermediärer Akteur, die sich räumlich dem Gemeinwesen zugehörig fühlt, als Vermittlungsinstanz eine besondere Rolle einnehmen, um soziale, ökonomische und kulturelle Initiativen in die Wege zu leiten, sowie den von der entgrenzten Ökonomie entmündigten Menschen wieder aus dem kulturellen Dilemma des realen „Gespenst der Nutzlosigkeit“ (Sennett 2005:102) zu führen.

## 5.2 Die sozioökonomische Bedeutung des Sabbats im Hinblick auf die entgrenzte Ökonomie

Die oben beschriebene Situation der gegenwärtigen ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Situation in Deutschland bedarf an dieser Stelle einer biblisch- theologischen Kritik. Diese entwirft sich im Folgenden am theologischen Konzept des Sabbats, welches im Alten Testament eine Sozial- und Wirtschaftsordnung war und sozialetische Standards des israelitischen Gemeinwesens entworfen hat. Der Sabbat als sozial- ökonomisches Konzept aus der vorstaatlichen und vorkapitalistischen Zeit Israels dient damit als Maßstab zur oben beschriebenen gegenwärtigen marktorientierten Wirtschafts- und Sozialordnung der Bundesrepublik Deutschland. Dass der Sabbat in seiner ökonomischen Wirkungsgeschichte in der Nachkriegsgeschichte Deutschlands und in der protestantischen Theologie weiter eine Rolle gespielt hat, hat Crüsemann in seiner Reflexion über das politische Tagesgeschehen dieser Zeit festgestellt: „Es war die Arbeiterbewegung, die uns in den letzten Jahrzehnten den biblischen Sabbat, den Samstag, als Ruhetag für die meisten wiedergebracht hat“ (1986:92).<sup>247</sup> Die Aktualität des Sabbats ist daher als ungebrochen zu betrachten und auf die sozial- ökonomische Situation in Deutschland unbedingt anwendbar.<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> Zur Sabbatrezeption in der deutschsprachigen protestantischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts siehe Meier (2001: 83-120).

<sup>248</sup> So u.a. das Plädoyer Kesslers für die Wiederentdeckung des Sabbats (2008:60ff).



## 5.2.1 Der Sabbat und seine ökonomische Bedeutung

Segbers (2000; 2002; 2007-2008) hat sich mit der ökonomischen Bedeutung der Tora, insbesondere des Sabbats auseinandergesetzt. Zentral dabei ist das hebräische Wort Haus (בַּיִת), welches als wirtschaftliche und soziale Grundeinheit verstanden wird (2007-2008:24).<sup>249</sup> Darüber hinaus steht Gott als Haushalter seines Schöpfungswerkes vor (Ps 36,9). Er hat sein Werk ausreichend ausgestattet und gibt den Menschen - in der Tora - eine Hausordnung für den gerechten Umgang mit diesen Gütern. So folgert Segbers, dass die Ökonomie nach biblischem Verständnis also keineswegs die Lehre von der optimalen Gewinnerwirtschaftung ist, sondern die Sorge um ein gutes und gerechtes Zusammenleben im Haus der Schöpfung trägt (2007-2008:25). Damit wird die Ökonomie der Tora zu einer politischen Ökonomie, die zur Gestaltung der wirtschaftlichen und sozialen Lebenswirklichkeit beitragen soll (2007-2008:25). Das Herz der biblischen Ökonomie ist dabei der Sabbat, der als nicht-ökonomischer Begriff, welcher das Unterbrechen des Wirtschaftens beinhaltet, definiert, was unter Ökonomie zu verstehen ist:

„Wirtschaften hat dem Leben zu dienen, es ist eine gemeinsame Anstrengung von Menschen, um die notwendigen Mittel für das Leben aller zu erwirtschaften“ (2007-2008:25)

Um diese Wirtschaftsweise zu gewährleisten macht die Tora als Hausordnung des Lebens deutlich, dass zum lebensdienlichen Wirtschaften der Faktor der Ruhe dazugehört, und führt den Sabbat in die Tora ein (Ex 20,8-11; Dtn 5,12-15). Als Ordnung des Tempus strukturiert sie die Zeit in Arbeitszeit und Nicht-Arbeitszeit (Ex 20,9-10; Dtn 5,13) und schafft darüber hinaus ein egalitäres System der Ruhe (Ex 20,10; Dtn 5,14).<sup>250</sup> Jeder Mensch hat dabei das Recht, am Sabbat nicht zu arbeiten, sprich, sich vom objektiv-nützlichen und zweckdienlichen Schaffen auszuruhen. Die Sabbatrue wird somit zum Menschenrecht und nimmt im Buch Exodus Bezug auf das Schöpfungswerk Gottes, das dieser Zeit- und Sozialordnung entspricht (Ex 20,11).<sup>251</sup> Diese Toraanweisung schränkt das wirtschaftliche Handeln des Menschen ein.

---

<sup>249</sup> Es besteht eine enge inhaltliche Relation zwischen dem griechischen Wort Haus (οἶκος) und dem hebräischen (בַּיִת): „Nicht nur Aristoteles, auch die Hebräische Bibel spricht von der Ökonomie als Haushalt. Die Tora hat den Begriff oikos übernommen und das hebräische Wort bajit = Haus mit einer klaren theologischen Aussageabsicht gefüllt“ (Segbers 2000:11).

<sup>250</sup> Neben den ökonomischen und sozialen Gründen, die zur Einführung des Sabbattages führten, gilt als weiterer wichtiger Aspekt die Vorstellung, dass durch das Halten des Sabbattages die Identität Israels in der andersartigen Umwelt gesichert wird (Segbers 2002:178).

<sup>251</sup> Im Unterschied dazu folgt im Deuteronomium eine Begründung des Sabbats, die sich auf die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei beruft. Der Sabbat wird dadurch zum wiederkehrenden Symbol der Befreiung aus

Das, was an wirtschaftlicher Leistung möglich ist, wird beschnitten. Eingebettet ist diese Toraanweisung in die Befreiungsgeschichte Israels aus der ägyptischen Sklaverei. Dort diente die Arbeit zur Akkumulation des Gewinns (Ex 1,11), das bedeutet, die Anhäufung von materiellen Dingen war Ziel und Wunsch des ägyptischen Gesellschaftssystems (Segbers 2007-2008:26ff). Arbeit diente dem Gewinn und nicht dem Menschen. Mit dem Sabbat wird ein Gegenmodell zur ägyptischen Wirtschaftsweise entworfen, das zum einen ein „genug“ kennt und jeden Menschen in den Mittelpunkt des Wirtschaftens stellt. Hier zeigt sich auch der Befreiungsaspekt des Sabbatgebotes: Es befreit den Menschen von nützlicher, zweckdienlicher Arbeit und gibt Freiheit zu zweckfreien, selbstbestimmten und lebensfördernden Tätigkeiten. Moltmann beschreibt diese ruhende Tätigkeit auch als „eine ungeschaffene Gnade der Gegenwart Gottes für die ganze Schöpfung“ (1985:284). Hiermit wird die Dominanz der Logik des Wirtschaftens gebrochen, welche ein „genug“ um des Menschen willens nicht kennt. Stattdessen drückt sich in der Begrenzung der Arbeit ein Vorrang der Ethik des Humanen vor der Logik der Ökonomie aus (Segbers 2007-2008:28). Mit dem Sabbat will Gott verhindern, dass ökonomische Interessen und Unternehmungen das Leben, wie einst in Ägypten, in Beschlag nehmen können. Statt der maximalen Produktivität steht das „Optimum für das Leben im Mittelpunkt des ökonomischen Denkens der biblischen Tradition“ (2007-2008:29). In diesem Sinne nennt Segbers folgende sozio- ökonomischen Absichten des Sabbats:

- „- Der Sabbat begrenzt die Arbeit [...]
- Der Sabbat verpflichtet den Herrn und gibt den im Haus Arbeitenden Rechte [...]
- Die Ruhe am Sabbat ist nicht zweckgerichtet [...]
- Die Ruhe für alle ist egalitär [...]
- Der Sabbat regelt die Umverteilung von Arbeit [...]“ (2002:183f).

## 5.2.2 Das Sabbatjahr und seine ökologische und soziale Bedeutung

Entsprechend des Sabbatrhythmus verordnet die Tora ein alle sieben Jahre wiederkehrendes Sabbatjahr. Dabei steht in Ex 23,10f und Lev 25,1-5 das bewirtschaftete Land im Vordergrund einer Ruhepraxis. Sowohl die Bebauung des Feldes als auch die Weinberg - und Ölbaumernte sollen alle sieben Jahre eingestellt werden. Damit diese Praxis zu keinen Härtefällen führt, ist es den armen Menschen gestattet, das, was die Felder ohne

---

ägyptischer Unterdrückung und diese kollektive Erinnerung begründet eine gesamtgesellschaftliche Solidarität (Segbers 2002:180).

Bewirtschaftung als Ernte einbringen für sich einzunehmen (Ex 23,11). Der Biologe und Forstbotaniker A. P. Hüttermann und sein Sohn der Chemiker A. H. Hüttermann (2002:12) kommentieren dieses Gebot hinsichtlich der topographischen Lage Palästinas und postulieren, dass das Judentum schon in frühester Zeit ein unglaubliches biologisches und ökologisches Verständnis für die Natur gehabt habe. Das Wissen, dass dem Land Palästina nicht laufend durch Überschwemmungen Schlamm und damit Nährstoffe zugeführt wurden, die Regenmengen nicht gleichmäßig über die ganze Vegetationszeit verteilt sind und dass der Bodenerosion vorgebeugt werden muss (2002:57), hat zu besonderen Regeln und nachhaltigen Verhaltensweisen geführt. Im Hinblick auf das Sabbatjahr dient diese Vorschrift der Regeneration des Bodens und dem Wiederauffüllen der Humusschicht (2004:63).

Neben diesem ökologischen Aspekt des Sabbatjahres, verbindet die Tora in Dtn 15 das Sabbatjahr mit einem allgemeinen Schuldenerlass. Das führt dazu, dass der Schuldner, der in Abhängigkeit zu seinem Gläubiger steht, nicht mehr als sieben Jahre in seiner Pflicht stehen darf. Mit dem Sabbatjahr wird die Verschuldung rückgängig gemacht und der Schuldner ist frei. Für Segbers (2007-2008:29) ist dieses Gesetz eine Barriere gegen die Entwicklungstendenz in der Gesellschaft Macht und Reichtum in den Händen einiger weniger zu konzentrieren.<sup>252</sup> Stattdessen lautet für ihn die Botschaft des Erlassjahres:

„Befreit euch von den Zwängen des Geldes! Lasst nicht zu, dass das Geld die Zukunft des Menschen verbaut! Die Gesetze des Geldes dürfen nicht über den Menschen bestimmen“ (2007-2008:30).

So liegt im Sabbatjahr, das im Fokus seines Interesses das Allgemeinwohl hat, eine Kombination von religiösen, ökonomischen und ökologischen Motiven vor (Crüsemann 1992:267) die sich, im Sinne der Haushalterschaft Gottes, an den Belangen und Bedürfnissen des ganzen Hauses orientierten.

---

<sup>252</sup> In diesem Sinne meint Braulik, dass der Schuldenerlass auf die Befreiung des Gottesvolkes von jeglicher Armut abzielt und Wohlstand für alle stattdessen keine Sozialutopie ist, sondern „Anspruch Gottes“ (1986:112). Schneider nennt diesen Anspruch auch einen Totalanspruch Gottes an allem Lebendigen, so dass der Gedanke einer dauerhaften, durch Schulden entstandenen Bindung nicht seinem Willen entspricht (1982:154).

### 5.2.3 Das Jubeljahr - die Befreiung des Lebens

Das Jubeljahr, das in Lev 25 geregelt ist und alle 49 Jahre einem Sabbatjahr folgt, beinhaltet eine sozio-ökonomische Neuordnung in Israel. Neben dem Erlass von Schulden und damit der Befreiung der Abhängigkeit vom Gläubiger (Schuldsklaverei) kommt eine Landreform hinzu, in der jede hebräische Familie, welche durch eine Notsituation ihren Grundbesitz verkaufen musste, diesen wieder zurückbekommt. Mit diesem Landbesitz als Haupteinnahmequelle war es somit den Menschen wieder möglich, einen ökonomischen und sozialen Neustart zu vollziehen. Diese Regulierung zeigt, dass die Mechanismen, welche Verarmungsprozesse in Gang setzten, zur Zeit des Alten Testaments bekannt waren und dort mittels der Tora ausgeschaltet werden sollten, wo sie sozial, volkswirtschaftlich und ökologisch schädlich waren. Zudem sollte damit auch deutlich gemacht werden, dass die Besitzer des Landes nicht gleichzeitig auch seine Herren sind (Sölle & Schottroff 1985,60), sondern Gott allein Herr über die Schöpfung ist. Mit dem Jubeljahr zeigt die Tora die gesamtgesellschaftliche Verantwortung Israels für die historisch gewachsenen ökonomischen, sozialen und ökologischen Härten.

Ob das Jubeljahr tatsächlich im Judentum durchgeführt wurde, ist fraglich (Segbers 2002:202), jedoch ist das Ziel deutlich mit diesem Gesetz das Volk Israel religiös und moralisch herauszufordern (Robinson 1991:478). So meint Otto (1994:255), dass das programmatische Ethos des Jubeljahres bis in die neutestamentliche Zeit bedeutsam war.

### 5.2.4 Das Neue Testament und der Sabbat im Hinblick seiner ökonomischen Forderungen

Die hier im Fokus des Interesses stehenden ökonomischen Fragen des Sabbats stehen in der Diskussion zwischen Jesus und den Pharisäern und Schriftgelehrten nicht im Vordergrund. Die Diskussion die sie führten, welche Jesus den Vorwurf einbrachten, dass er den Sabbat nicht hält (Mk 3,2; Lk 13,14b), kreisen um die Frage nach der richtigen Art und Weise der Sabbatheiligung (Dietzfelbinger 1978:290).<sup>253</sup> So versteht Dietzfelbinger (:295) die

---

<sup>253</sup> Diese Diskussion um die Sabbatheiligung ging so weit, dass die Pharisäer Jesus öffentlich kritisierten, dass er den Sabbat nicht hält und sich damit nicht an den Weisungen der Tora orientiert (Joh 9,16).

Sabbatheiligung Jesu, die in der jüdischen Gesellschaft zu Kontroversen geführt hat, als Kommentar seiner Rede von der Gottesherrschaft:

„Wenn aber der Sabbat darin seinen Sinn hat, dass der Mensch an ihm in entschiedenster Weise Gottes Herrschaft als nahe, befreiende und verpflichtende Herrschaft erfahren soll, muss nicht Jesus gerade den Sabbat nutzen als den Tag, an dem er, wenn die Gelegenheit sich ergibt, Gottes Zur- Herrschaft- Kommen demonstriert?“ (:297).

Damit begreift Dietzfelbinger (:297) den Sabbat als den Tag, den Jesus in hervorgehobener Weise dazu nutzt, um den Menschen zu restituieren und das Heilwerden der Menschen durch das Gottesreich zu proklamieren.<sup>254</sup> Damit gibt Jesus dem Sabbat seinen ursprünglichen Sinn wieder:

„Der Sabbat wird Selbst-Zweck, trägt den Sinn in sich. Er promoviert vom Heilmittel zur Gestalt des Heils im Inbegriff des Heils: Das Heil geschieht als Sabbat im Sabbat“ (Grimm 1980:62).

Auch wenn die Relation der Sabbatheiligung zur Gottesherrschaft im Vordergrund der Überlieferung der Evangelien steht, so heißt es nicht, dass Jesus zur ökonomischen Botschaft des Sabbats nicht Stellung bezogen hat. Jesus hat sich die ökonomische Befreiungsbotschaft des Sabbats in seiner programmatischen Antrittspredigt in Nazareth zu Eigen gemacht (Lk 4,18f). Unter Bezugnahme der Verheißung in Jes 61,1ff ruft Jesus das „Gnadenjahr des Herrn“ (Lk 4,19) aus. Die eindeutige soziale Ausrichtung dieser Rede lässt darauf schließen, dass Jesus mit dem „Gnadenjahr des Herrn“ das Sabbat- und Jubeljahr meint (Albertz 1983:198).<sup>255</sup> Aufgrund der sozialen und ökonomischen Situation der Juden in neutestamentlicher Zeit ist dieser Aufruf Jesu, der damit einen Schuldenerlass und eine Umverteilung des Landbesitzes forderte, ein sozialreformerisch-radikaler gewesen, wobei die Begründung aus der Tora ihn schlecht angreifbar gemacht haben.

---

<sup>254</sup> So meint Schaller, dass die Heilungen von Kranken nicht in erster Linie ein Protest gegenüber der pharisäischen Sabbatpraxis und Frömmigkeit war, „sondern sie sind vor allem Demonstrationen, mit denen Jesus in dem ihm eigenen Vollmachtsbewusstsein die Nähe der Herrschaft Gottes bezeugt. Der Sabbat ist in dieser Sicht der Tag, an dem Jesus die heilende Herrschaft Gottes über den Menschen in der Tat verkündet“ (1994:26f)

<sup>255</sup> Diese Interpretation ist jedoch umstritten. Schweizer meint, dass die Anspielung Jesu auf ein „Freijahr“ viel Fantasie braucht (1992:60). Stattdessen will Jesus die Erfüllung der eschatologisch messianischen Verheißung von Jes 61,1ff durch seine Person deutlich machen (1992:60, vgl. Theißen & Merz 2001:320). Dagegen steht Yoder, der meint, dass Jesus im Jahr 26 tatsächlich ein Jubeljahr nach mosaischen Sabbatvorschriften proklamierte (1981:67). Beide Positionen werden auch zusammengeführt und u.a von Reimer (2009a:218f) vertreten.

In der Apostelgeschichte ist dieses „Gnadenjahr des Herrn“ in der urchristlichen Gütergemeinschaft (Apg 4) verwirklicht worden (Segbers 2002:203). Indem die Gemeinde ihre akkumulierten Besitztümer hergab und in einer Gütergemeinschaft lebte, vollzog sie in einzigartiger Weise die Vision aus Lev 25 mit der Folge: „Es gab keinen unter ihnen, der Not litt“ (Apg 4,34). Segbers kommentiert dazu: „Die urchristliche Gemeinde vollzog die Maxime der Wirtschaftsethik der Tora. „Doch eigentlich sollte es bei euch keine Armen geben“ (Dtn 15,4)“ (2002:203).

Die Lebendigkeit der Wirtschaftsethik der Sabbat-Ökonomie des Alten Testaments ist im Neuen Testament erhalten geblieben. Auch wenn diese in ihren Positionen im Neuen Testament explizit erwähnt wurden, kann nicht daraus gefolgert werden, dass sie keine Geltung gehabt haben: „Die Geltung der Tora stand nicht zur Disposition, gerungen wurde um die Gesetzespraxis“ (Segbers 2002:203). So der Feststellung Kesslers zuzustimmen, der meint, dass die Toraforderungen, weil sie als selbstverständlich galten, keiner Wiederholung bedurften (1995:93).

### 5.2.5 Der Sabbat und seine Kritik an der historischen Praxis

Fassen wir die oben genannte Wahrnehmung des Sabbats in der Bibel zusammen, dann lassen sich vier Hauptmerkmale ökonomischen Handelns aus ihnen entnehmen, die im Folgenden erläutert werden sollen:<sup>256</sup>

- Der fundamentale Zweck der Ökonomie
- Der humane Zweck der Ökonomie
- Der soziale Zweck der Ökonomie
- Der ökologische Zweck der Ökonomie

Der fundamentale Zweck der Ökonomie ist die Existenzsicherung. Sprich, die Hauptsorge wirtschaftlichen Handelns ist es, die Sicherung des Lebens aller im Haus Gottes wohnenden Menschen zu gewährleisten. In diesem Sinne meint Brunner:

---

<sup>256</sup> Rich (1984:21-43) entwirft in seiner Wirtschaftsethik ebenso ein viergliedrig aufgebautes System, welches die Zwecke der Ökonomie formuliert, wobei die Tatsache der Beziehung der Zwecke untereinander von entscheidender Bedeutung ist.

„Die Dienlichkeit, die Lebensdienlichkeit, ist der primäre gottgewollte Zweck der Wirtschaft. Damit ist gesagt, dass die Wirtschaft Mittel ist und nicht Zweck (1932:387).<sup>257</sup>

Die Tora hat mit dem Sabbat eine egalitäre ökonomische Einrichtung geschaffen, die sich den ökonomischen Interessen des Gemeinwesens widmet und Möglichkeiten zur Existenzsicherung Bedürftiger anbietet. Existenzsicherung ist fundamentaler Zweck der theologischen Schlussfolgerung des Sabbats.

Der humane Zweck der Ökonomie besteht darin, den Menschen nicht als wirtschaftliches Objekt auszubeuten, sondern es müssen gerade in der Produktivität die Ansprüche der Humanität zum Tragen kommen. Deutlich wird das in der Begrenzung der Arbeit durch den Sabbat und der damit einhergehenden Begrenzung der Rechte des Arbeitgebers gegenüber den Arbeitnehmer. Die ökonomischen Folgen in Bezug auf die sabbatlichen Forderungen beschreibt Segbers wie folgt:

„Der wöchentlich wiederkehrende Sabbat ist der wöchentlich wiederkehrende Einspruch gegen eine Ökonomisierung aller Lebensbereiche. Nicht optimale Effektivität ist das Ziel, sondern das Optimum für den Menschen: mögliche Produktions- und Arbeitszeit nicht realisieren, sondern loslassen, Menschen und Natur in Ruhe lassen, Möglichkeiten zur Gewinnmaximierung hinten an stellen“ (2007-2008:28).

Weiter bedeutet dieser humane Zweck der Ökonomie, dass der Mensch nicht nur ein Recht auf Ruhe hat, sondern auch ein tief personales Recht auf Arbeit (Moltmann 1988:36). Dementsprechend hat Ebach richtig beobachtet: „Wer einem Mensch [...] die Arbeit verweigert, der nimmt ihm auch die Ruhe“ (1986:37).

Der soziale Zweck der Ökonomie stellt die Frage nach der gesellschaftlichen Verteilungsgerechtigkeit. Die Tora kennt - im Hinblick des Sabbats - mit dem Sabbat- und Jubeljahr Regeln, welche diese Verteilungsgerechtigkeit gewährleisten sollen und jedem Israeliten eine ökonomische Grundlage zur Eigenbewirtschaftung seiner Bedürfnisse

---

<sup>257</sup> In seiner Kritik an den Wirtschaftsliberalismus unterstreicht Rüstow bereits 1945 den dienenden Zweck der Ökonomie, und bedauert, dass man diese Selbstverständlichkeit überhaupt betonen muss: „Da die Wirtschaft um des Menschen willen da ist, und nicht der Mensch um der Wirtschaft willen – was ist das für eine Zeit, in der eine solche Selbstverständlichkeit ausgesprochen werden muß! –, so ist die Vitalsituation des wirtschaftenden Menschen ein überwirtschaftlicher Wert innerhalb der Wirtschaft. Die Wirtschaft ist Mittel, die Vitalsituation aber Zweck (1945:91).

ermöglichen. Somit orientiert sich ökonomisches Handeln an den Werten der Solidarität und Gerechtigkeit und verteilt Gewinne und Besitz an das Gemeinwesen.

Der ökologische Zweck der Ökonomie drängt darauf hin, das ökonomische Ziel der Wohlfahrt der Menschen so zu verfolgen, dass das Wohl der Umwelt ungefährdet bleibt. Die Wirtschaftsregeln des Alten Testaments sind dabei insbesondere auf Nachhaltigkeit angelegt (Hüttermann & Hüttermann 2002:99-125). Deutlich wird dies im Sabbatjahr, das die Bewirtschaftung der Felder untersagte, um der topographischen und klimatischen Situation Israels so gerecht zu werden, dass eine Regeneration des Bodens möglich war.

Diese vier Hauptmerkmale, auf den Sabbat basierender ökonomischer Handlungsweisen führen zu einer ökonomischen Wirklichkeit, die sich in ihrem Fundament anthropozentrisch zeigt. Segbers beschreibt diese, allein auf den Menschen gerichtete Ökonomie, die der Sabbat entwirft folgendermaßen:

„Der Sabbat verdrängt die Ökonomie von einem zentralen Platz in der Gesellschaft und ordnet sie ein als Teil der Lebenswelt. Ökonomisches Handeln wird eingebettet in die Lebenswelt. Ökonomie wird dadurch zu einem Mittel, das einen Zweck erfüllt. Der Zweck ist das Leben: Ökonomie soll das Leben ermöglichen, nicht aber den Lebensinhalt bestimmen“ (2007-2008:28).

Die gegenwärtige, oben beschriebene historische Praxis in der Bundesrepublik Deutschland wirft dagegen ein anderes ökonomisches Paradigma auf. Dass Desintegration zu einem Schlüsselbegriff gesellschaftlicher Entwicklung avanciert ist (Heitmeyer 1997:9), ist bei der sozialpolitischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte wahrnehmbar geworden. Leitbilder, wie das der Erlebnisgesellschaft, der Risikogesellschaft und des Homo Oeconomicus zeigen die Abkehr vom Gemeinwohl und damit von den Werten der Solidarität und Gerechtigkeit auf. Stattdessen baut die „innenorientierte Lebensauffassung“ der Erlebnisgesellschaft (Schulze 1992:35), die egalitäre Gefährdungslage der Risikogesellschaft (Beck 1986:48), die auch zur Individualisierung der sozialen Risiken führt und die soziologische Akteurtheorie des Homo Oeconomicus, der das Ziel menschlichen Handelns mit Nutzenmaximierung wiedergibt (Schimank 2000:21), auf eine Ich-orientierte Lebenswelt, die unter dem Begriff „Freiheit“ (Merkel 2005:1), die Eigenverantwortung des Bürgers zum Paradigma gesellschaftlichen Handelns macht. Dieser sozialpolitisch eingeschlagene Weg verschärft insbesondere die „Krise der Arbeit“. Der Druck, den die durch Digitalisierung, Globalisierung und Individualisierung veränderte Arbeitsgesellschaft gegenüber dem Bürger aufgebaut hat, ist



immens. Der Druck, der auf diejenigen lastet, welche von der Arbeitslosigkeit betroffen sind (Hartz IV), sowie die Erwartungen, die an Arbeitnehmer gestellt werden, wie beispielsweise Flexibilisierung, Abflachung, nichtlineare Arbeitsabläufe (Senett 2005:42f), die sich aufgrund des ökonomischen Leitbildes der Gewinnmaximierung aufgebaut haben, führen zur Trennung von solidarischen traditionellen Bindungen und damit zu einer Kultur, welche das Gemeinwesen zerstört.

In diesem Sinne ist der Sabbat als Herzstück einer Wirtschaftsordnung ein Kontrast zur hiesigen wirtschaftlichen Ordnung. Sie kritisiert die Verabsolutierung des Kapitals, die Entrechtung der Arbeitnehmer und die Ausbeutung menschlicher und ökologischer Ressourcen. Stattdessen entwirft die Sabbat-Ökonomie Rahmenbedingungen für soziale Integration, eine gestaltende Sozialpolitik und eine nachhaltige Wirtschaftsweise. Die radikale Implementierung dieser biblischen Standpunkte als Wirtschaftsweise käme einem Paradigmenwechsel gleich. Dies mag zwar realistisch nicht möglich sein, jedoch können die Impulse, welche die auf den Sabbat begründete Wirtschaftsordnung hergeben, gerade in einer von Segregation bedrohten Gesellschaft in Deutschland hilfreich sein. In diesem Zusammenhang ist sich Moltmann bewusst, dass eine gesellschaftliche Transformation ohne den Sabbat für ihn nicht vorstellbar ist:

„Kein politischer, sozialer und ökonomischer Exodus aus Unterdrückung, Deklassierung und Ausbeutung führt wirklich in die Freiheit einer menschlichen Welt ohne den Sabbat, ohne das Lassen aller Werke, ohne die Ruhe findende Gelassenheit in der Gegenwart Gottes“ (1985:289).

Moltmann macht damit den Sabbat zum ökonomischen Merkmal einer christlichen Wirtschaftsethik. Offensichtlich wird dabei, dass sich die Tora mit dem Sabbat für Regulierungen gesellschaftlicher Fehlentwicklungen ausspricht, die zum sozialen Ausgleich, zum Recht auf einen Neuanfang, zur Umverteilung von Besitz, zum Schutz vor ökonomischer Abhängigkeit und zur Machtkontrolle führen. Sie organisiert durch diese Wirtschaftsweise ökonomische, soziale, kulturelle und ökologische Zusammenhänge neu. Dabei hat sie, als Gemeinsinn, alle im Haus der Schöpfung befindlichen Lebewesen (Mensch, Tier, Natur) im Blick und zeigt sich darin in ihrer Haushaltsweise nachhaltig, um auch für nachkommende Generationen Sorge zu tragen. Regulierung wird damit zum Kerngeschäft einer Sabbatökonomie und steht damit auch im Gegenwind zur gegenwärtigen historischen Praxis, welche Wirtschaft, soziale Verantwortung und Ökologie dereguliert und sie der Willkür der Mächtigen überlässt. An dieser Stelle ist zu fragen, wie heute ein Gemeinwesen (und eine

kirchlich getragene gemeinwesenorientierte missionarische Arbeit) eine auf der Basis der Sabbat- Ökonomie stehende alternative Wirtschaftsweise in ihr Gefüge implementieren und umsetzen kann.

## 5.2.6 Die missionale Dimension des Sabbats

Die Tora gibt mit dem Sabbat soziale, kulturelle, ökonomische und ökologische Standards, die das Zusammenleben des Volkes Israels auf einer gerechten und solidarischen Weise ermöglichen sollen. So ist der Sabbat ein gesamtgesellschaftlicher Auftrag, der das Gemeinwohl im Blick hat und das Schalom Gottes für alle Menschen ermöglichen möchte. Quelle dieser Mission ist der dreieinige Gott selbst, der sich im „Menschensohn“ Jesus Christus als „Herr über den Sabbat“ (Mk 2,28) positioniert hat. Der Sabbat ist, wie die *missio dei*, zuerst einmal ein innertrinitarischer Begriff. Gott ruhte nach seinem sechstägigen Schöpfungswerk (Gen 2,1) und formuliert erst danach den Auftrag an seine Gemeinde (Israel), dies ebenso zu tun (Ex 16,13-36; 20,8-11; Dtn 5,12-16). Das heißt, dass Gott das handelnde Subjekt des Sabbats ist. Er ist der Herr, der Auftraggeber, der Besitzer und Durchführende des Sabbats. Aus der Selbstbestimmung Gottes zur Selbstruhe folgt die *missio ecclesiae*, die Ruhe, welche Gott beschlossen hat in der Welt umzusetzen. Sie manifestiert sich als soziale, ökonomische und ökologische Einrichtung, die das Gemeinwohl Israels im Blick hat. Im Neuen Testament kommt weiterführend ein eschatologischer Ausblick hinzu (Hebr 4,1-11), bei dem der Sabbat im Rahmen des Heilsplanes Gottes zu einer Verheißung des kommenden Gottesreiches wird. Diese Reflexion macht deutlich, dass der Sabbat eingebunden ist in die *missio dei*. Der Sabbat ist Teil von Gottes Heilsbotschaft und Sendungsauftrag an die Kirche, um horizontal einen Raum für eine „religiöse-spirituelle Erneuerung“ (Reimer 2009a:218) des Menschen zu bieten und um vertikal soziale, ökonomische und ökologische Transformationen einzuleiten, die zum Wohl des Menschen dienen. Somit ist die stetige Wiederkehr des Sabbats (sei es wöchentlich, jährlich oder alle 50 Jahre) eine „Erneuerung des missionarischen Auftrages Gottes an sein Volk“ (:218).

In diesem Sinne weist eine Sabbattheologie auf den missionalen Auftrag der Gemeinde Christi hin. Anlehnend an die drei Charakteristika einer missionalen Gemeinde (Reimer 2009a:221) heißt das für den Sabbat:

1. Als Gottes Gesandte in der Welt hat die Gemeinde den Auftrag, die soziale, ökonomische und geistliche Dimension, die Gott im Sabbat gegeben hat, zu verwirklichen.
2. Als Gemeinde obliegt es ihr, diese Mission kontextuell zu verwirklichen. Im Blickfeld dieser Arbeit ist es das Gemeinwesen, das den Kontext der missionarischen Arbeit ausmacht.
3. Der Sabbat ist Teil des ganzheitlichen Auftrages Gottes an die Gemeinde. Diesen hat sie in all seinen Facetten (sozial, ökologisch, ökonomisch und spirituell) zu berücksichtigen.

Der Sabbat ist als Heilshandeln Gottes Teil seiner Mission und gehört damit auch in das missionale Aufgabenfeld seiner Gemeinde. Im Hinblick auf die in Deutschland herrschende entgrenzte Ökonomie ist es daher insbesondere die Mission der Gemeinde, mit Hilfe der Sabbat- Ökonomie Gegenentwürfe zur dominierenden Wirtschaftsweise zu entwickeln und umzusetzen, um das Heilshandeln Gottes, sozial, ökonomisch, ökologisch und spirituell sichtbar werden zu lassen.

### 5.3 Die Gemeinwesenökonomie als Antwort auf den Wandel in der Bundesrepublik Deutschland und Ansatzpunkt einer mediativ-gemeinwesenorientierten Kirchenarbeit

Die obige Ausführung hat deutlich gemacht, dass die Krise der Arbeitsgesellschaft und die Auswirkungen der entgrenzten Ökonomie im Gemeinwesen sichtbar geworden sind und nicht nur Menschen, sondern auch ganze Stadtteile ausgrenzt. Die Gemeinwesenökonomie verbindet, als Erweiterung der Gemeinwesenarbeit, alternative Wirtschaftsweisen mit gemeinwesenorientiertem Handeln. Diese Zusammenführung geht mit der Erkenntnis einher, dass die Interventionen, welche die sozialen, kulturellen und ökonomischen Exklusionsprozesse, die im Gemeinwesen sichtbar geworden sind, aufhalten wollen, an jenem Ort auch geschehen müssen. Das Gemeinwesen wird damit zum Ort einer alternativen Marktlogik, die den, bisher vom Arbeitsmarkt ausgeschlossenen Menschen neue Tätigkeiten bietet, die nicht mit den Werten der marktförmigen Erwerbsarbeit und deren Kultur der entgrenzten Ökonomie einhergehen. Daher wird im kommenden Kapitel die Gemeinwesenökonomie als Handlungsfeld der Gemeinwesenarbeit beschrieben.

Im Anschluss daran wird die gemeinwesenökonomische Handlungsweise mit dem Konzept einer mediativ-gemeinwesenorientierten kirchengemeindlichen Arbeit zusammengeführt, die sich an den Werten der Sabbat- Ökonomie orientiert und darauffolgend im Hinblick auf ihren missionarischen Sendungsauftrag eruiert.

### 5.3.1 Die Gemeinwesenökonomie als Erweiterung der Gemeinwesenarbeit

Der gesellschaftliche, politische und ökonomische Wandel ist in der Bundesrepublik Deutschland Realität; er ist sozialwissenschaftlich, soziologisch und ökonomisch erfasst und wird auch politisch in vielen Reformschritten umgesetzt. Arbeit ist zu einem knappen Gut geworden und steht unter Rationalisierungszwang, so dass Beck (2000:21) konstatiert, dass die Produktivität ihre Erzeuger frisst und der Kapitalismus die Arbeit abschafft (1996:140-146). Die dadurch freiwerdenden menschlichen Potenziale werden durch Alimentierung still gehalten, jedoch wird über eine Neustrukturierung der Arbeitsgesellschaft in eine Tätigkeitsgesellschaft, in der Bürgerarbeit das Vakuum der Funktionslosigkeit des Menschen füllt, nur theoretisch diskutiert. Eine Umsetzung ist nicht in Sicht. Die neuen soziologischen Paradigmen „Erlebnisgesellschaft“, „Risikogesellschaft“ und der „Homo Oeconomicus“ zeugen vom Verlust einer kooperativen Handlungsweise, die sich um die allgemeinen sozialen Belange kümmert, und heben stattdessen das Individuum hervor, dem eine größere Freiheit zugestanden wird, das aber gleichzeitig die Risiken dieser Freiheit auch privat tragen muss. Sichtbar wird dieser Wandel in der Entwicklung sozialer Problemquartiere, deren Bewohner besonders von der Risikolage des sozialen und ökonomischen Wandels bedroht sind.

Die Frage, die sich bezüglich dieser Lage stellt, lautet daher, welche Aufgabe die soziale Arbeit und insbesondere die Gemeinwesenarbeit auch angesichts der konstant hohen Zahl an Arbeitslosen und der darauf folgenden sozialen und sozialräumlichen Ausgrenzung zu erfüllen hat. Elsen antwortet auf diese Lage:

„Es bedarf angesichts der neuen, weit reichenden sozialen und ökologischen Risiken und Fragen, die Theorie und Praxis einer sozialen Ökonomie des Gemeinwesens und der Integration dieses Ansatzes in das disziplinäre und professionelle Selbstverständnis und die Forschung und Lehre der Sozialen Arbeit“ (2007:5).

Elsen weist aber darauf hin, dass die Gemeinwesenarbeit diese Aufgabe bisher in Deutschland kaum wahrgenommen hat (:6; vgl. 2007:315), jedoch macht sie auch deutlich, dass sich die Gemeinwesenarbeit weder in ihrer Geschichte noch in ihrer Gegenwart auf den außerökonomischen Bereich reaktiver und zumeist individualisierender Bearbeitung sozialer und ökonomischer Probleme beschränkt hat, sondern stets auch engen Kontakt zu alternativen sozialökonomischen Lösungen mit, vor allem ökonomisch benachteiligten und ausgegrenzten Gruppen suchte (2004b:100; 2004c:119). Daher fordert sie sowohl die Soziale Arbeit als auch deren Teilbereich, die Gemeinwesenarbeit auf, dass sich diese im Zeitalter der Globalisierung im Kraftfeld des veränderten gesellschaftlichen Systems neu verorten müssen (1998b:284). Sie müssen sich an der Konstruktion neuer und tragfähiger gesellschaftlicher Organisationsformen beteiligen und die Menschen im Gemeinwesen befähigen, ihre Lebenszusammenhänge neu zu konstruieren (:284). Für Elsen wird dabei zum einen sehr deutlich, dass sich der ökonomisch entbehrlich gewordene Mensch auf seine eigenen Kräfte besinnen muss, um im globalen Existenzkampf zu bestehen (1997:127), und zum anderen, dass das Gemeinwesen der Ort ist, an dem umfassende und integrative sozial-ökonomische Lösungsansätze praktikabel und sinnvoll eingesetzt werden können (:126). So konstituiert Elsen, dass sich die Gemeinwesenarbeit daher nicht allein auf die Verbesserung „weicher Standortfaktoren“ (2007:5) beschränken soll, sondern dass es ihr auch obliegt, entsprechend ihrer historischen Wurzeln, die Aufgabe der Verbesserung der sozialen Ökonomie im Gemeinwesen anzugehen, und so fordert sie:

„Wenn es die Aufgabe der Gemeinwesenarbeit ist, die Entfaltung und Gewährleistung von Subsistenz als materiellem und psychosozialem Unterhalt des Lebens zu verfolgen, so steht sie heute vor der Aufgabe, Prozesse der grundsätzlichen Neuorganisation ökonomischer, sozialer und kultureller Zusammenhänge in den Gemeinwesen einzuleiten“ (Elsen 1998b:254).

Diese Neuorganisation der ökonomischen, sozialen und kulturellen Zusammenhänge bedarf als zentrale Voraussetzung zum einen eines Machtausgleichs der individuellen und kollektiven gesellschaftlichen Teilhabe (2007:316). Dabei besteht die Aufgabe, die Machtverteilung zu Gunsten der Benachteiligten zu initiieren und den Machtlosen einen Zugewinn an individueller und assoziativer Gestaltungsmacht und an materieller Teilhabe zu ermöglichen (:317). Um diesen Machtausgleich umzusetzen, müssen die Verteilungs- und Begrenzungsregeln der Macht in einem gesellschaftlichen Diskurs neu definiert werden (:317). Zum anderen bedarf es auch einer demokratischen Entwicklung, die neben dem Staat und dem Markt die Zivilgesellschaft als dritte Kraft einbezieht und neue gesellschaftliche

Arrangements zwischen allen Schichten und gesellschaftlichen Ebenen zu konstruieren versucht (:317). In diesem Sinne versteht Elsen die Gemeinwesenarbeit wie folgt:

„Gemeinwesenarbeit ist in Abgrenzung zu Ansätzen fürsorgerischer Sozialer Arbeit eine soziokulturelle und demokratiepolitische Interventionsstrategie mit dem Ziel der Gestaltung sozialer Räume und der demokratischen Selbstermächtigung der BürgerInnen“ (2007:315).

Die Konsequenz dieser Betrachtungsweise der Gemeinwesenarbeit ist, dass sie sich den sozialen und ökonomischen Problemlagen der Bundesrepublik Deutschland stellen und ökonomische sowie beschäftigungspolitische Fragen in ihre Aufgabenstellung implementieren muss. Nur wenn sie sich in ihrer Analyse des Gemeinwesens auch den ökonomischen Rahmenbedingungen der Bürger im Gemeinwesen stellt und diese in ihrer Analyse komplettiert, hat die Gemeinwesenarbeit eine Grundlage entsprechend der Bedürfnisse der Mitbürger des Gemeinwesens zu handeln. Aus diesem Ansatz hat Elsen als Erweiterung zur Gemeinwesenarbeit die Gemeinwesenökonomie entworfen (1998b), die sich kritisch mit den gegenwärtigen wirtschaftlichen Bedingungen der „entgrenzten Ökonomie“ (2007:15-27) auseinandersetzt und auf Grund dessen, auf politische Weise „die Schaffung und Durchsetzung von Begrenzungsregeln gegenüber einer entgrenzten Ökonomie“ (1998b:50) fordert (vgl.:23f; 2007:317) und gleichzeitig „nach Ansätzen zur Rückbettung ökonomischer Handlungsvollzüge in das soziale Gemeinwesen sucht“ (:50). Die Gemeinwesenarbeit zielt dabei auf die Wiedergewinnung kollektiver Handlungsfähigkeit und Handlungskompetenz sowie die Rekonstruktion eines tragfähigen menschenwürdigen ökologischen, sozialen und ökonomischen Lebenszusammenhangs. Elsen politisiert die Gemeinwesenarbeit damit zu einer „sozialökonomischen Gemeinwesenarbeit“ (2007:52), zu deren Aufgabe eine gestaltende Sozialpolitik gehört (:52-56).<sup>258</sup> So bezeichnet sie die Gemeinwesenökonomie als menschenorientierte Wirtschaftskultur, die in neuen Formen wirtschaftlicher Organisation die Werte der Gerechtigkeit, der Nachhaltigkeit und der Partizipation von Menschen bei Entscheidungen, die ihr Leben betreffen, aufnimmt (Elsen

---

<sup>258</sup> Elsen folgt damit der Forderung von Staub-Bernasconi, welche die Aufgabe der sozialen Arbeit nicht nur als Hilfeleistung angesichts unbefriedigter Bedürfnisse der Bürger sieht, die im Sinne des Empowerment zum demokratischen individuellen, gruppen- und gemeinwesenbezogenen Handeln angeleitet werden sollen, sondern sie hebt hervor, dass die Soziale Arbeit „auch eine Sache der dynamisch weiter zu entwickelnden Sozialrechte und Sozialreform ist“ (1997:104). In diesem Sinne lässt sich die Gemeinwesenökonomie als ein Mittel der Sozialreform hinsichtlich der entgrenzten ökonomischen Entwicklung verstehen. Im historischen Rückblick der Gemeinwesenarbeit hat Staub-Bernasconi diese reformerische Praxis bei Jane Addams im Hull House in Chicago hervorgehoben, die sich im Rahmen ihrer Settlementarbeit für das Verbot von Kinderarbeit und für mehr Schutz am Arbeitsplatz eingesetzt hat (:95). Aus dieser historisch gelegten Grundlage ergibt sich für Staub-Bernasconi der bis in die Gegenwart reichende Anspruch der sozialen Arbeit, eine gesellschaftlich reformerische Kraft zu sein.

1998b:78). Dabei knüpft sie an das ursprüngliche Ziel der Ökonomie, die Sicherung der Überlebensfähigkeit menschlicher Gemeinschaften, an(:78).

Ihr Entwurf der Gemeinwesenökonomie ist daher zum einen eine harsche Kritik an der vorherrschenden ökonomischen Praxis, ihrer Kultur und ihrem Menschenbild und der Forderung nach einer Regulierung dieser Praxis. Gleichzeitig verbirgt sich zum anderen hinter dieser Art und Weise Gemeinwesenarbeit zu betreiben die Kreativität, neben der hiesigen ökonomischen Wirklichkeit Räume zu schaffen für alternative ökonomische Modelle, um die ökonomische und soziale Situation eines Gemeinwesens zu verändern. Elsen entdeckt dabei das Gemeinwesen neu, indem sie dieses nicht nur als einen Ort des Wohnens, der gesellschaftlichen Teilhabe und des sozialen Austausches betrachtet, sondern es im umfassenderen Sinn, als Ort der Lebensbewältigung, der Existenzsicherung „durch produktive Tätigkeiten jenseits der Marktarbeit“ (1997:127) anbieten kann. So realisiert Elsen die Gemeinwesenökonomie auch als „Gegenmodell zu der dominierenden reinen Marktlogik und sie steht deshalb historisch im Gegenwind“ (2004b:99). Dabei begreift sich die Gemeinwesenökonomie als „Kind der Not“, das sich in der Resteverwertung der globalisierten Ökonomie profiliert (1998b:62).<sup>259</sup> Ihr Fokus liegt dabei auf benachteiligten Sozialräumen, „wo soziale Gruppen oder ganze Stadtteile oder Bezirke immer mehr von der ökonomischen Entwicklung des ersten Sektors der Privatwirtschaft abgekoppelt und ausgegrenzt werden und öffentliche Sozialpolitik nicht mehr wirkt“ (Klöck 1998:15). Eine Hauptaufgabe im Sozialraum liegt im Sinne des Empowerment (Elsen 2004b:107-109; 2007:322-326) darin, „inwieweit es gelingt, aus den Strategien für Verlierer selbstbewusste Projekte und Unternehmen in einem eigenständigen Sektor zu machen“ (1998b:62). Die Art und Weise des Wirtschaftens in der Gemeinwesenökonomie folgt einem eigenständigen dritten Weg des Wirtschaftens (vgl.:62), der sich als Parallelökonomie im Gemeinwesen etablieren soll (2007:149f).

„Sie folgt der soziokulturellen Logik des Gemeinwesens, ist bedarfswirtschaftlich und im Sinne des Gemeinwohls ausgerichtet, und agiert aus der Perspektive der Reproduktion, nicht aus der Produktion, Vermarktung und Gewinnmaximierung. Kapital hat eine dienende Funktion. Ihr Ausgangspunkt sind Erwägungen gesamtgesellschaftlicher Kosten und Nutzen. Gemeinwesenökonomie ist bezogen auf ihre Zielsysteme - Existenzsicherung, soziale Integration, Innovation und

---

<sup>259</sup> Gerade dieser Zustand macht es notwendig, dass zur Realisierung von eigenständigen tragfähigen Konzepten solidarischen Wirtschaftens im Gemeinwesen der Staat mit Programmen und Förderungen stützen muss (2004b:99).

Bedarfsdeckung – sowie auf ihre Organisationsweise gemeinwirtschaftlich orientiert“ (1998b:62f).

Elsen nennt für die Rückbettung ökonomischer Handlungsprozesse in das Gemeinwesen fünf Kriterien, die auch den solidarökonomischen Bewegungen im internationalen Raum entsprechen:

- „1. demokratische Unternehmenskultur (nominales Stimmrecht: one person, one vote),
2. inklusives Eigentum (Nutzungseigentum),
3. bedarfswirtschaftliches Handeln (nicht primär profitorientiert),
4. Gewinnverwendung (Zweckbindung des Gewinns),
5. soziale Einbindung“ (:145f).

Das bedeutet, dass erzielte Gewinne im ökonomischen Kreislauf bleiben und zur Bestandssicherung bzw. Weiterentwicklung dienen sollen (1998b:63). Hierbei soll „die systematische Einbettung der ökonomischen Handlungsvollzüge in den sozialkulturellen Zusammenhang und die Schaffung innovativer Lernmilieus“ (:63f) gefördert werden und „die Kultivierung und Stärkung eines eigenständigen gemeinwesenorientierten Basissektors auf lokaler und regionaler Ebene“ entwickelt werden (:64). Die Handlungsprinzipien, die sich hinter dieser Art des Wirtschaftens befinden, lauten „Freiwilligkeit, Solidarität, Kooperation, demokratische Organisation, Assoziationen, Selbstorganisation und Gemeinwohl-orientierung“ (2007:147). Es wird hierbei deutlich, dass sie damit den Leitstandards der Gemeinwesenarbeit (Kapitel 4.1.2.7) folgen.

Dass die Beschäftigungsfelder eines dritten ökonomischen Sektors ausgedehnt werden und „dritte Wege“ für Beschäftigungsverhältnisse außerhalb der bisherigen Sektoren beschritten werden sollen, ist als politische Forderung nicht neu und wird sogar von Seiten der Europäischen Union in ihrem Bericht „A European strategy for encouraging local development and employment initiatives“ (Commission of the European Communities 1995) vorgeschlagen. Elsen verweist diesbezüglich auf die informellen ökonomischen Handlungsvollzüge, die sich ohne Zwischenschaltung des ökonomischen Systems abspielen (1997:134). Es handelt sich um eine bunte Skala von Aktivitäten, wie Freiwilligenarbeit, Schwarzarbeit, Hausarbeit, Hilfeleistungen für Familien und Freunde. Neben der Bedeutung für das Bruttosozialprodukt macht Elsen deutlich, dass der informelle ökonomische Sektor ein bedeutender Faktor des sozialen Kapitals der Gesellschaft ist:



„In diesem Sektor werden Transaktionen nicht mit Geld oder politischer Macht gemessen, sondern durch mehr intime Werte von Vertrauen, Kameradschaft, Solidarität und Gemeinschaft“ (:135).<sup>260</sup>

In diesem informellen Sektor verweist Elsen (1997:136) zum einen auf potentielle Arbeitsfelder die vor der Tür des Gemeinwesens sind, wie Sanierung, Gestaltung, Verwaltung, Wartung, Bewirtung, Versorgung, Vermarktung, Betreuung, Bildung, häusliche Pflege, Handwerk. Zum anderen sind ihres Erachtens weitere Betätigungsfelder in der Schattenökonomie der Kultur der Armut zu finden, wie sie u.a. in der Migrantenökonomie heute gegeben ist (:136).<sup>261</sup>

Die Gemeinwesenökonomie sucht jedoch nicht nur nach alternativen Beschäftigungsfeldern, die im Gemeinwesen angesiedelt werden können, sondern sie verbindet diese immer mit dem Konzept einer alternativen Marktlogik. Die oben genannten fünf Kriterien der Gemeinwesenökonomie lassen sich insbesondere in Projekten lokaler Wohlfahrtsstaatlichkeit (1998b:179-203) und in genossenschaftlichem Gemeinwesenunternehmen (1998b:222-252; 2007:256-314) umsetzen.<sup>262</sup> Runkel definiert den für die Gemeinwesenökonomie wichtigen Genossenschaftsbegriff wie folgt:

„Die Genossenschaft ist eine Personenvereinigung mit nicht geschlossener Mitgliederzahl. Ihrem Grundauftrag entsprechend fördert sie die Wirtschaften der Mitglieder mit geeigneten Mitteln und Maßnahmen. Somit stellt sie einerseits eine mitgliedschaftliche Vereinigung und andererseits eine betriebswirtschaftliche Organisationsform dar“ (2003:31).

Ziel ist also, verschiedene Akteure mit gemeinsamen Bedürfnissen zur Gewinnung einer wirtschaftlichen Macht und zum gegenseitigen Nutzen zusammenzuführen (:36). Zu den Grundprinzipien einer Genossenschaft nennt Flieger folgende Kriterien:

---

<sup>260</sup> 1997 schreibt Elsen, dass das politische System diesen informellen Sektor bisher übergangen hat (1997:135). Dies hat eine Wandlung erfahren. Unter der Regierung Schröders wurden die sogenannten Mini-Jobs eingeführt, die geringfügige Entlohnungen und kurzfristige Beschäftigungen sozialversicherungsrechtlich und steuerrechtlich bewerten. Dabei wurden auch insbesondere die geringfügig entlohnten Beschäftigten in den Privathaushalten (haushaltsnahe Dienstleistungen wie zum Beispiel Babysitten, Gartenarbeiten oder Haushaltshilfe) in den Fokus gerückt mit dem Ziel, sie aus dem informellen Sektor herauszulösen.

<sup>261</sup> Die Nutzbarmachung dieser ökonomischen Kultur der Armut setzt kulturelles Fremdverstehen und Wertschätzung kultureller Vielfalt voraus, damit in einer professionellen Gemeinwesenarbeit die Erschließung dieser Potenziale gewährleistet werden kann (vgl. Elsen 1997:138). In diesem Sinne hat dann die Gemeinwesenökonomie eine kulturpflegende Funktion. „Es geht darum, die tatsächliche Autonomie, die Eigenart, die Eigenständigkeit zu stärken und den Menschen gesellschaftliche Anerkennung zukommen zu lassen“ (:138).

<sup>262</sup> Wobei leider anzumerken ist, dass kooperative Unternehmensgründungen, wie die Genossenschaft eine ist, gegenwärtig in der Bundesrepublik Deutschland mit dem Hindernis leben, dass sie keine Förderungen erhalten, weil diese sich nur auf selbstständige Arbeitgeber beschränken (Elsen 2007:281).

- „- Gewinnverzicht, -begrenzung oder zumindest eine andere Form der Gewinnverwendung als in sonstigen erwerbswirtschaftlichen Unternehmen;
- Bedarfswirtschaftlichkeit bzw. optimale Bedarfsdeckung;
- Überschussverteilung gemäß Inanspruchnahme und nicht gemäß Kapitalanteilen;
- Eliminierung des Marktes durch Identität von Mitglied und Kunde;
- Demokratische Organisationskultur;
- Gesamtwirtschaftliche Zielsetzung, wie die des Kooperatismus bzw. die einer Kooperationswirtschaft;
- Zusammenschluß zur Unterstützung von sozial oder wirtschaftlich gefährdeten Gruppen;
- Hilfe zur Selbsthilfe durch Eigenverantwortung und Selbstverwaltung;
- Entwicklung von Gemeinschaftsgeist und Solidarität“ (Flieger 1998:152.)

Elsen stellt fest, dass insbesondere die lokalen Solidargenossenschaften die Kraft und die Flexibilität haben, auf soziale Probleme und spezifische Bedürfnisse zu reagieren; sie „verfügen dadurch über die Möglichkeit, sozialökonomische Lösungen unter Nutzung der lokalen Potenziale zu konstruieren“ (2007:278; vgl. 2003:67-71) und sind somit „die ideale Organisationsform der Gemeinwesenökonomie schlechthin“ (:67).

Trotz dieser immensen Kreativität, welche die Protagonisten der Gemeinwesenökonomie an den Tag gelegt haben, muss leider konstituiert werden, dass der Aufbau und die Eigenständigkeit dieses dritten Sektors wirtschaftlichen Handelns „durch ordnungspolitische, förderungsrechtliche, finanzielle und steuerliche Restriktionen“ (1997:150) bis in die Gegenwart erschwert werden. Daher rufen die „Trierer Thesen zur gemeinwesenorientierten Sozialen Arbeit“ (Ries u.a. 1997:5-23) insbesondere die Kirchen dazu auf, als lokale Akteure im Gemeinwesen die Rolle einer „Brückeninstanz“ für die Gemeinwesenökonomie einzunehmen, um „zur Versorgung und Erhaltung zivilisatorischer Handlungsfähigkeit von Regionen und Stadtteilen, die für die ökonomische Entwicklung entbehrlich geworden sind“ (1997:23), einzutreten. An diesem Punkt verortet sich die praktische und theoretische Schnittstelle dieser wissenschaftlichen Arbeit. Die Kirche wird als Brückeninstanz aufgefordert, eine mediativ-gemeinwesenorientierte Rolle für ihre unmittelbare sozialräumliche Umgebung einzunehmen. Im Fokus des Interesses sind die humanen, sozialen und ökonomischen Potenziale und der Bedarf ihres Nahraumes. Grund für diesen Appell an die Kirchen sind die ökonomisch bedingten Problemlagen einer entgrenzten Wirtschaftsweise, die vielfältig im Gemeinwesen auftreten und auch dort aufgefangen werden sollen. Hier stellt sich nun die Frage nach der Mission der Kirche und ihrer Haltung zur ökonomischen und sozialräumlichen Wirklichkeit der Bürger ihres Quartiers, oder wie es die Protagonisten der Gemeinwesenökonomie zum Ausdruck bringen würden: Welche Mission

hat die Kirche hinsichtlich einer wachsenden Zahl von ökonomisch und sozial entbehrlich gewordenen Menschen in ihrem Sozialraum?

### 5.3.2 Der mediativ–gemeinwesenorientierte Ansatz kirchlicher Arbeit im Hinblick auf die Gemeinwesenökonomie

Die gesellschaftlichen Konflikte in der Bundesrepublik Deutschland sind geprägt von der entgrenzten Ökonomie und dem deregulierten Markt. Sie bedingen die Exklusion ganzer Bevölkerungsgruppen. Im Gegensatz zu Schulze, der meint, dass die daraus resultierende Armut erst mit empirischen Mitteln aufzuspüren sei (Kapitel 5.1.2.1), ist in dieser Arbeit deutlich geworden, dass der Ort der Exklusion das Gemeinwesen ist. Die Ausgrenzung tritt in Stadtteilen und Quartieren mit schlechter Wohnlage und dadurch auch preiswertem Wohnraum zum Vorschein, in die Bürger mit individueller Risikolage, insbesondere von der legislativen Gewalt des Staates, gedrängt werden. Deutlich wird dies in den Hartz IV - Gesetzgebungen (Kapitel 5.1.3.3). Aus der daraus resultierenden sozialen Entmischung ergeben sich Quartiere der fassbaren Armut und sozialen Exklusion. Die Hauptursache dafür ist, dass die Erwerbsarbeit nicht mehr ein Modell für die Gesamtheit der Bürger ist, und dass dadurch viele, die keinen Platz im, von der Erwerbsarbeit dominierten, Arbeitsmarkt haben, von staatlicher Alimentierung abhängig sind. Diese Abhängigkeit führt gegenwärtig zu einer arbeitspolitischen Praxis der Gängelei am arbeitssuchenden Bürger, indem ihm nicht nur indirekt der Vorwurf der Faulheit untergeschoben wird, sondern auch indem er durch zahlreiche Maßnahmen (wie z.B. finanzielle Kürzungen, Wohnraumwechsel, Annahme von Jobs im Niedriglohnsektor) gelenkt und kontrolliert wird.

Dass Arbeitslosigkeit und der drohende Verlust der sozialen, kulturellen und ökonomischen Bindung den arbeitssuchenden Bürger nicht kalt lässt, ist nach Ansicht des Autors selbstredend. Zur innerpsychischen Bedeutung der erwerbsbiographischen Unsicherheit aus pastoralpsychologischer Sicht hat Kempin (2000:376-384) innere Konfliktfelder ausgemacht, die sie präödicale und ödicale Konflikte nennt, welche die Kohärenz des Kernselbst des Erwerbslosen betreffen (:378). Aufgrund dieses inneren Konflikts über das Selbstkonzept der Erwerbslosen, das sich insbesondere bei längeren Zeiten der Arbeitslosigkeit ergibt, und das dadurch ausgelöste Auseinanderfallen der Identität, schlägt Kempin eine pastoralpsychologische Begleitung vor, in der sich der Pastor mit dem

arbeitslosen Bürger auf den Weg zu einer „Identität im Zwischenland“ (:385-391) macht. Das Setting dieser Begleitung hat stark mediative Züge, die sich an dem „empowerment“ (Kapitel 2.2.4) der transformativen Mediation orientieren.<sup>263</sup> Diese seelsorgerliche Begleitung, hinsichtlich des inneren Konfliktes der arbeitssuchenden Bürger, ist nur eine Maßnahme, um sich kirchlicherseits dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Hauptkonflikt, dem Zugang zum Arbeitsmarkt und damit zur Erwerbsarbeit, zu stellen. Das vordergründige Ziel dieser seelsorgerlichen Verfahrensweise ist, den erwerbslosen Bürger von den bürgerlichen Erwartungen an das menschliche Leben zu entlasten, ein in der Erwerbsarbeit erfüllter Mensch zu sein. Unberührt bleibt jedoch die ökonomische Struktur des Marktes, die von Nutzen und Gewinnorientierung dominiert ist und sich dabei über den Menschen erhoben hat. Etabliert hat sich diese Struktur auch im Menschenbild des Homo Oeconomicus. So muss an dieser Stelle das Fazit lauten, dass bei einer rein seelsorgerischen Intervention zwar der innere Konflikt der Erwerbslosigkeit durch Selbstbewältigungsstrategien aufgelöst werden kann, jedoch darüber hinaus die gesamtgesellschaftliche Konfliktbewältigung, die dem Grund der Erwerbslosigkeit nachgeht, unangetastet bleibt.

In der Forschungsarbeit von Sailer-Pfister über eine Theologie der Arbeit entwickelte sie für eine solche praktischen Konsequenzen (2005:572-573), die sie in Form von Thesen aufgeführt hat. Bezüglich der Wahrnehmung des Endes der Arbeitsgesellschaft erhebt sie folgende Forderung aus der Perspektive einer Theologie der Arbeit:

„- Eine Theologie der Arbeit fordert angesichts der strukturellen Grenzen der Erwerbsgesellschaft die Entwicklung neuer Gesellschaftsmodelle, um allen Menschen ihre Existenzsicherung zu ermöglichen, Entfaltungs- und Partizipationsmöglichkeiten zu gewähren, Männern und Frauen die gleiche Chance zu eröffnen und globalen Entwicklungen gerecht zu werden“ (2005:572).

Diese noch sehr allgemeine Forderung nach Entwicklung neuer Gesellschaftsmodelle konkretisiert die Autorin, indem sie, wie in der kommenden These sichtbar wird, deutlich macht, dass es zur Aufgabe der Kirchengemeinde gehört, an dieser Umgestaltung von Gesellschaftsmodellen, ganz speziell hinsichtlich der Erwerbsarbeitsgesellschaft, teilzunehmen:

---

<sup>263</sup> Deutlich wird das in der Forderung von Kempin, dass es in der seelsorgerlichen pastoralpsychologischen Praxis bei der Beratung von Arbeitslosen „zu den kognitiven Neuorientierungen emotionale Entsprechungen um seelischen Erleben zu entdecken und Menschen solche erlebnismäßigen Entsprechungen zu eröffnen“ gilt (2000:390). In Worten der transformativen Mediation wird an dieser Stelle durch das empowerment die Qualität der Konfliktinteraktion verändert, um aus dem Dilemma des innewohnenden Konflikts, das den Menschen blockiert, zu gelangen.

„- Eine Theologie der Arbeit fordert gesellschaftliches Engagement und inhaltliche Profilierung seitens der Kirchen, z.B. durch seelsorgerische Angebote in der Arbeitswelt, Parteinahme für die Arbeitslosen und Vorreiterpositionen zur Umgestaltung der Erwerbsarbeitsgesellschaft“ (:573).

Die oben dargestellte gemeinwesenökonomische Handlungsweise der Gemeinwesenarbeit steht als Modell für die Entwicklung eines dritten Arbeitssektors und für die Umgestaltung der ökonomischen, sozialen, ökologischen<sup>264</sup> und kulturellen Wirklichkeit in der Bundesrepublik Deutschland. Sie sucht insbesondere auch die Kirchengemeinden als Partner und intermediäre Akteure, um eine neue Wirtschaftsweise zu etablieren, die den Menschen im Zentrum der ökonomischen Handlungsweisen sieht. In diesem Sinne zeigt sie sich in ihren Zielen, ihrer Kritik an der herrschenden Marktideologie und ihren Werten komplementär mit denen der Sabbat-Ökonomie. Sowohl die Gemeinwesenökonomie als auch die Sabbat-Ökonomie schaut auf das ganze Haus (Welt/ Schöpfung) und verpflichtet sich in ihrer Wirtschaftsweise, sich den Bedürfnissen sowohl aller in diesem Haus lebenden Menschen als auch der Natur nachzukommen. Auch wenn die Forschung über die Gemeinwesenökonomie noch keine Beziehung zur Sabbat-Ökonomie hergestellt hat, ist eine Relation vorhanden. Ökonomisches Handeln ist in beiden Wirtschaftsweisen auf den Menschen zentriert, sie ist nachhaltig und begrenzt sich auf das, was zum Leben notwendig ist. Wirtschaftliches Handeln fügt sich dabei dem Gemeinwohl und orientiert sich an den Werten der Gerechtigkeit und der Solidarität. Dabei schafft sie insbesondere Gelegenheiten, mit Bürgern, die durch eine ökonomische Zwangslage in den Kreislauf der Armut gelangt sind, einen Neuanfang unter veränderten ökonomischen Prämissen zu starten. Diese Wirtschaftsweisen werden durch Begrenzungsregeln und Regulationen erwirkt (wie sie in der Gemeinwesenökonomie gefordert und in der Tora angewiesen werden). Unter diesen Gesichtspunkten ist die Wirtschaftsweise der Gemeinwesenökonomie mit jener der der Sabbat-Ökonomie in ihren Grundzügen komplementär.

Dass diese gemeinwesenökonomische Handlungsweise auch mediativ ist, zeigt sich an der ökonomischen Verortung. Trotz der deutlichen und intensiven Kritik an der gegenwärtig von der Marktlogik dominierten Ökonomie sucht das gemeinwesenökonomische Handeln sich nicht als Gegner dieser zu profilieren. Stattdessen sucht es einen anderen ökonomischen

---

<sup>264</sup> Die Erhaltung der ökologischen Ressourcen im Sinne einer nachhaltigen Wirtschaftsweise muss, wie Sailer-Pfister es in der kommenden These ausdrückt auch zur elementaren Aussage einer Theologie der Arbeit gehören: „Eine Theologie der Arbeit fordert eine nachhaltige Gestaltung der Arbeit, d.h. Arbeit darf natürliche Ressourcen nicht ausbeuten und natürliche Lebensräume zerstören. Sie muss ökologisch vertretbar sein und so organisiert sein, dass auch zukünftige Generationen eine Chance haben, ein menschenwürdiges Dasein zu führen und mit ihrer Arbeit ihren Lebensunterhalt zu sichern“ (2005:573).

Raum, in dem es der auf Gewinnmaximierung fokussierten liberalistischen Ökonomie aus dem Weg geht. Gefunden hat sie diesen in der Resteverwertung der globalisierten Ökonomie (Elsen 1998b:62). Das sind jene Bereiche, welche die globalisierte Ökonomie als zu aufwendig und nicht profitabel (genug) erachtet. Das, was diese Art und Weise Gemeinwesenarbeit zu betreiben mediativ macht, lässt sich so beschreiben: Sie vermittelt auf der Basis eines durch die entgrenzte Ökonomie aufgeworfenen anthropologischen Konfliktes, der eine ökonomische, soziale, kulturelle und in Bezug auf die Sabbat-Ökonomie eine theologische Dimension hat. Die Akteure dieses Konflikts sind jeweils kollektive Akteure. Auf der einen Seite sind es die dominierenden liberalen Wirtschaftsinstitutionen, die eine Entwicklung der sozialen Exklusion verursacht haben und dabei viele Menschen aus der gesellschaftlichen Teilhabe ausgeschlossen haben. Auf der anderen Seite stehen sich die Menschen der Risikogesellschaft (Kapitel 5.1.2.2) als kollektive Akteure gegenüber, die im flexiblen Kapitalismus von den Modernisierungsrisiken erfasst worden sind (Beck 1986:30) und sich dadurch in einer „sozialen Gefährdungslage“ (:30) befinden. Eine Steigerung der Konfliktinteraktion (was eine Regression der Interaktionsfähigkeit der Akteure bedeutet) und damit auch der Konflikteskalation ist bei der anhaltenden Spannung dieses Konfliktes nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar zu erwarten. In diesem Setting nimmt die Gemeinwesenökonomie eine intermediäre Stellung ein. Aus der konfliktiven gesellschaftlichen Analyse wirbt sie für eine divergierende, auf den Menschen bezogene Wirtschaftsweise. In Folge dessen nimmt sie Alternativen zur marktgängigen Erwerbsarbeit und Marktlogik wahr und präsentiert sie nicht nur den Akteuren des flexiblen Kapitalismus als Gegenmodell, sondern auch den Bürgern der Gemeinwesen, die von der gesellschaftlichen Gefährdungslage am meisten betroffen sind. Im Sinne Duss-von Werdts bietet die Gemeinwesenökonomie dabei eine dialogisch aufgebaute Interaktionsweise (Kapitel 2.2.8.6) an, bei der die beteiligten Akteure multilateral miteinander verhandeln können, d.h. von allen Seiten können Positionen, Lösungsvorschläge, Interaktionen, Ansichten und Wahrheiten benannt und erwogen werden. Diese multilaterale Herangehensweise entspricht der Handlungsweise der Gemeinwesenarbeit, die auf die im Gemeinwesen vorhandenen Ressourcen zurückgreift und diese nutzt, aktiviert und fördert (Lüttringhaus 2001b: 264f). Dabei gilt, dass die unterschiedlichen Bedürfnisse zwischen den Akteuren des gesellschaftlichen Konfliktes (:263) als Gleichzeitigkeiten und Parallelitäten verstanden werden, auf die nicht mit einem Entweder-Oder-Prinzip reagiert werden muss, sondern gelassen ein Und-und-Modell entstehen kann (Duss-von Werdt 2005b:196). In diesem Sinne kritisiert zwar die Gemeinwesenökonomie die gegenwärtige entgrenzte Ökonomie scharf und

fordert politisch die Schaffung von Begrenzungsregeln (1998:50).<sup>265</sup> Jedoch erwartet sie hier keine Entweder-Oder-Lösung, sondern ihr Ziel ist, im Stile eines Und-und-Konzeptes, den Aufbau eines dritten alternativen ökonomischen Sektors neben der zurzeit marktgängigen Wirtschaftsweise als ökonomische Parallelwelt zu ermöglichen.

Da sich die Gemeinwesenökonomie als methodische Erweiterung der Gemeinwesenarbeit in ihrem Charakter mediativ zeigt, gibt sie der kirchengemeindlichen Arbeit im Sozialraum ein Mittel in die Hand, sich umfassend um die Belange der Mitbürger zu kümmern. Das heißt, dass die Erweiterung der Analyse auf die Erwerbssituation der Bürger im Gemeinwesen und der gemeinwesenbezogene Handlungsansatz davon ausgehen, dass das Gemeinwesen nicht nur der Ort ist, wo die Problematik der Erwerbslosigkeit sichtbar wird, sondern auch der Ort eines Gegenmodells zur gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft, hin zu einer Tätigkeitsgesellschaft werden kann. Dies erweitert den kirchengemeindlichen Handlungsrahmen. Eine besondere Begründung für diese Erweiterung ist die Beobachtung, dass die Arbeitslosigkeit gegenwärtig zu einer Selbstabschließung vieler Menschen von der Gesellschaft geführt hat. Das heißt, dass dieser Prozess selbst, neben einer von außen betriebenen Exklusion, auch ein innerer bei dem von der Erwerbslosigkeit betroffenen Bürger geworden ist, den er selbst vorantreibt. Daraus lässt sich ableiten, dass sowohl die selbstgewählte innere Emigration, als auch der äußere Ausgrenzungsprozess zur Abschließung gegenüber Fragen des Lebenssinns führt. Dabei sind auch an Fragen bezüglich des Auftrags Gottes an den Menschen gedacht, der ihn auffordert, die Schöpfung zu bewahren und zu bebauen (Gen 2,15). Eine ökonomische Kultur, die die Menschen in die Nutzlosigkeit entlässt und sie in einem alimentierten Wartezustand ohne Alternativen einfriert, nimmt den Menschen nicht nur die von Gott gegebene Gestaltungsmacht, sondern schließt sie auch in eine sinnleere Lebenswelt ein.

Die Grundfrage dieser Forschungsarbeit ist die von Berneburg (1997:93) gestellte offene Frage, wie Initiativen christlicher Sozialreform aussehen können. Um diese zu verwirklichen, hat diese Forschungsarbeit als Orientierungspunkt die Erkenntnisse aus gesellschaftlichen Forschungsfeldern außerhalb der Theologie hervorgehoben (Kapitel 4.3). In diesem Kapitel wurde die gesellschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland, insbesondere bezüglich der Situation der Erwerbsarbeit und der entgrenzten Ökonomie, betrachtet. Dazu wurde, in Bezug auf die gegenwärtige Entwicklung innerhalb der

---

<sup>265</sup> Mit dieser Forderung zeigt sich, dass mediative Akteure immer ihren eigenen Standpunkt haben und diesen bewusst und unbewusst in das mediative Setting hineinbringen (Kapitel 2.2.8.2).

Sozialarbeitswissenschaft, die Erweiterung des Arbeitsprinzips der Gemeinwesenarbeit, die Gemeinwesenökonomie als Instrument einer Sozialreform beschrieben, welche sich gegen den gesellschaftlichen Deprivationszustand mittels einer im Gemeinwesen verorteten ökonomischen Reform stellt. Die Beschreibung der Krise der Arbeit hat deutlich gemacht, dass sie gleichzeitig eine gesellschaftliche, ökonomische und kulturelle Krise hervorgerufen hat und mit ihr elementare Sinnfragen des Menschen aufgebrochen sind. Wie ist eine Gesellschaft bzw. ein Mensch ohne Arbeit denkbar? Aus dieser Sinnfrage sind Konflikte vielfältiger Art und Weise aufgetreten, die sich insbesondere in der spannungsgeladenen Situation vieler Gemeinwesen ablesen lassen.

Ein weiterer Orientierungspunkt, den diese Arbeit für die Verwirklichung einer christlichen Sozialreform gegeben hat, ist theologischer Art (Kapitel 4.3). Zum einen wurden hierbei „Perspektiven einer Theologie der Mediation“ entworfen, die Christus als *homo mediator*, als Ausgangspunkt kirchlichen Handelns betrachtet hat. Zum anderen wurde der Sendungsauftrag Gottes, innerhalb des Konzepts der *missio dei*, nachvollzogen. Beide Orientierungspunkte wurden miteinander durch das Arbeitsprinzip einer mediativ ausgerichteten Gemeinwesenarbeit in Korrelation gebracht, so dass Standards einer kirchlich-mediativen Praxis der Gemeinwesenarbeit entwickelt werden konnten. Die Darstellung der Gemeinwesenökonomie zeigt, dass sie als Erweiterung der Gemeinwesenarbeit in keinem Widerspruch zu den von Lüttringhaus entworfenen Leitstandards der Gemeinwesenarbeit stehen (2001b:263-267) und sich auch in keiner Weise antagonistisch gegenüber den christlichen Standards eine mediativ-gemeinwesenorientierten kirchlichen Praxis erweisen. Im Gegenteil erweisen sie sich zudem komplementär mit der Sabbat- Ökonomie, die das Herzstück einer biblisch- orientierten Wirtschaftsweise ist und den Menschen in das Zentrum ökonomischen Handelns rückt. Dabei ist im Sinne eines ganzheitlichen Missionsverständnisses der Sabbat, als Teil der *missio dei* (Kapitel 5.2.6) eine stetige „Erneuerung des missionarischen Auftrags Gottes an sein Volk“ (Reimer 2009a:219) das sich sowohl geistlich als auch sozial, dem Heil der im Hause Gottes lebenden Menschen widmet.

Insbesondere bezüglich des Sendungsauftrags Gottes öffnet die Gemeinwesenökonomie als Arbeitsprinzip einer christlichen Sozialreform eine Tür zu einem konfliktiven Lebensbereich von Mitbürgern, die aufgrund ihrer Ausgrenzung vor ungeklärten und bereits aufgegebenen Sinnfragen ihres Lebens stehen. Hier kann sich eine mediativ-gemeinwesenorientierte Kirchengemeinde nicht nur als eine Institution profilieren, die über



die Schaffung neuer Beschäftigungsverhältnisse und genossenschaftlicher Unternehmungen zu einer Vorreiterstellung der Umgestaltung der Erwerbsarbeitsgesellschaft wird, sondern sie entspricht ihrem missionarischen Auftrag, auf die aufgeworfenen Sinnfragen der Menschen mit ihrer Glaubenskompetenz zu antworten. Dabei entwirft sie insbesondere Bilder der Ökonomie Gottes (Kapitel 4.2.3.2/ Kapitel 5.2), in der die Gerechtigkeit Gottes Maßstab einer gerechten Verteilung von Teilhabemöglichkeiten am gesellschaftlichen Leben ist. Im Sinne der *missio dei*, welche den missionarischen Grundauftrag in der Inbeziehungssetzung des Menschen zu all seinen Lebensbezügen betrachtet, wird sich durch die Gemeinwesenökonomie der Gebrochenheit eines aus dem Erwerbsleben ausgeschlossenen Menschen angenommen. Durch dieses Arbeitsprinzip gewährleistet Kirche in ihrem unmittelbaren Gemeinwesen durch die Schaffung einer Konvivenz (Genossenschaften/ Schaffung neuer Beschäftigungsverhältnisse), eines Dialoges (der sich nach den Standards einer kirchlich getragenen, mediativ gestalteten Gemeinwesenarbeit verpflichtet) und als Zeuge von den großen Taten Gottes (Wiederherstellung der Lebenssinns) einen missionarischen Brückenschlag zum religiös fremden Mitbürger (Sundermeier 1999:22-25). Im Mittelpunkt steht dabei immer der Heilswille Gottes, der sich sowohl horizontal auf den Lebensbezug „Mensch-Gott“ als auch vertikal auf den Menschen und seinem Lebensraum bezieht. Eine kirchlich getragene, mediativ-gemeinwesenorientierte Arbeit trägt beide Elemente des Heilswillens Gottes. Auf der einen Seite wird sich durch ökonomisches, kulturelles und soziales Handeln der vertikalen Bedürfnisse der Bürger im Gemeinwesen angenommen und darüber hinaus entstehen Räume, wo die konfliktbehafteten Sinnfragen, die über die vertikale Dimension hinausgehen, erörtert werden können. Diese Arbeitsweise versetzt die Kirche in die Lage, eine intermediäre Haltung und Stellung einzunehmen, die auf die spezifische missionarische und soziale Herausforderung im lokalen Nahraum der Kirchengemeinde im Sinne des „mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus“ (1 Tim 2,5) die zerstörten vertikalen und horizontalen Lebensbezüge wieder in Bezug setzen kann.

So ist es immer gleichzeitig Dienst und Sendungsauftrag der Gemeinde Gottes, auf den vertikalen und horizontalen anthropologischen Konflikt mit der Kompetenz des Mediators Jesus Christus zu antworten. Sie nimmt dabei als Nachfolger Christi den Dienst einer *ecclesia mediator* (Reimer 2009a:158) ein.

## 6           **Ausblick – Mission als Mediation**

Die Missionsgeschichte im lukanischen Doppelwerk beschreibt, wie der Sendungsauftrag Gottes in der *οἰκουμένη* eine Breitenwirkung entfaltet und die Botschaft Christi sich von der Provinzhauptstadt Jerusalem bis ins Zentrum des römischen Reiches hinein bewegt hat. In diesem Sinne lässt sich die Frage stellen, wie die Mission der Kirchen gegenwärtig wieder eine solche Breitenwirkung entfalten und einen Weg ins Zentrum der heutigen Welt einschlagen kann.

Das missionarische Grundkonzept, welches hinter dieser Arbeit steht, ist die *ganzheitliche Mission*, deren Ziel die Transformation der Lebenswelt ist. Das theologische Paradigma, das diese Arbeit dafür entworfen hat, ist die Mediation. Sie steht für die Vermittlungstätigkeit der *missio dei*, die im Sohn Jesus Christus in der Welt verwirklicht wurde. Dabei wird Mediation ganzheitlich verstanden. Sie ist ein Akt des *Inbeziehungsetzens*, das sich mit allen Ebenen der Lebenswelt des Menschen verbindet. In diesem Sinne ist die Vermittlung des Heils Gottes auch ganzheitlich zu verstehen. Es beschränkt sich nicht auf die Beziehung mit Gott, sondern schließt die gesamte Lebenswelt des Menschen mit ein.<sup>266</sup> Dieses Paradigma greift mit seinem Vermittlungsangebot auf die tiefgründige Zerrissenheit der Schöpfung Gottes zurück, die sich im Konflikt als anthropologische Konstante ausdrückt. So versteht sich Mission als eine Vermittlung, die sich am Paradigma des *homo mediator* Jesus orientiert, sich von dieser Position aus den konfliktiven Lebenswelten des Menschen nähert und ganzheitliche Angebote macht. Mission ist demnach für die Gemeinde Gottes mediativ. Das heißt, dass sich Gemeinde entsprechend ihres Paradigmas des *homo mediator* Jesus in ihrem Kerygma und ihrem Dienst an den konfliktiven Lebensbereichen des Menschen orientiert, diese als Gefährdung des Lebens versteht und vermittelnde Angebote und Dienste schafft. Mit dieser Vermittlung werden geistliche, persönliche, soziale, kulturelle und ökonomische transformative Prozesse eingeleitet. So wird eine Kirche, die das Paradigma der Mediation als missionarische Grundeinstellung lebt, zu einer *ecclesia mediator*, die mit ihrer ganzheitlichen Ausrichtung nicht nur die Relevanz des Heils Gottes verkündigt, sondern auch kultur- und gesellschaftsrelevant wird.

---

<sup>266</sup> So meint Reimer: „Gott ist also an der Rettung, an der Transformation der Welt in das von ihm ursprünglich gedachte Bild interessiert“ (2009a:141).

Dieses Paradigma eröffnet nun die Frage nach einer Form, wie es in einer missionalen Kirchengemeinde lebendig werden kann. Die Rahmentheorie, die hierfür gefunden wurde, ist das Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit aus der Sozialarbeitswissenschaft.<sup>267</sup> Sie eröffnet der Kirchengemeinde als lokale Einrichtung in ihrer natürlichen Lebensumwelt ein Arbeitsfeld, in dem sie ihre vermittelnde Kompetenz als intermediäre Institution einbringen kann. Sie lernt dabei die konfliktiven Lebensbezüge ihrer Mitbürger kennen und schafft dadurch Möglichkeiten, sich mediativ darin einzubringen. Dieser nachbarliche Fokus missionarischen Handelns ist nicht unumstritten. Herbst weist darauf hin, dass der postmoderne Mensch nicht mehr nach den alten lokalen Mustern, sondern netzwerkorientiert lebt (2008:34). In diesem Sinne stößt eine parochial aufgebaute Kirchenstruktur, die den Fokus auf den nachbarschaftsorientierten Menschen richtet, an ihre Grenzen. Daher fragt Reimer zurecht:

„Eine Kirchengemeinde, die die Einwohner einer Parochie abdeckt, ist zwar vor Ort anwesend, aber ist sie deshalb schon bei den Menschen und ihrem Lebensraum angekommen?“ (2009a:223).

Nach Herbst erreicht eine Parochie nur jene Menschen, deren Leben nicht mehr mit dem Tempo und der Beweglichkeit dieser Zeit mithalten können: „ältere Menschen, Alleinerziehende, wirtschaftlich Schwache, Arbeitslose“ (2008:35). Und so folgert er: „Unsere Strukturen verschließen vielen den Zugang zur Kirche“ (:35). Daher fordert er, dass die Kirche in die Netzwerk-Gemeinschaft der deutschen Gesellschaft neu inkarnieren muss (:35). Strategisch bedeutet dies für ihn, dass Kirche neben der bestehenden Form der Ortsgemeinde auf Dauer auch nicht-territoriale Gemeinden in bestimmten Netzwerken aufbauen soll (:36). Die Forderung von Herbst, parallele Strukturen zu schaffen, um dem allgemeinen Missionsauftrag der Kirche nachzukommen, ist verständlich. Gerade Sennett hat deutlich gemacht, wie der flexible Kapitalismus den flexiblen Menschen als Typus entworfen hat, der vom Wesen her keine Langfristigkeit in seinen örtlichen und sozialen Beziehungen kennt (Kapitel 5.1.1).<sup>268</sup> Es ist eine große Herausforderung, diesen Menschen eine soziale Brücke zur Begegnung mit Christus zu konstruieren.

---

<sup>267</sup> So findet auch Reimer in der Gemeinwesenarbeit für die Planung und Umsetzung eines gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus eine passende Rahmentheorie. (2009a:241-269).

<sup>268</sup> Daher sind die sozialen Vernetzungen im Internet wie [www.facebook.com](http://www.facebook.com), [www.studivz.de](http://www.studivz.de) oder [www.twitter.com](http://www.twitter.com) zu einer wesentlichen herangehensweise des flexiblen Menschen geworden, seine sozialen Kontakte ortsungebunden weiter zu führen.

Schwierigkeiten bereitet jedoch die scheinbare Abwertung einer nachbarschaftsorientierten Kirchenstruktur. Fast könnte man den Eindruck gewinnen, dass Herbst nachbarschaftsorientierte Bevölkerungsgruppen herabsetzt, da er sie für unflexibel hält, weil sie aufgrund ihrer persönlichen Disposition den Forderungen des flexiblen Kapitalismus nicht mehr Rechnung tragen können.<sup>269</sup> Was ist daran falsch, dass Kirche, die für alle Menschen da sein will, von denen eine Rückmeldung bekommt, die sozial und ökonomisch ausgegrenzt werden? Zudem muss an dieser Stelle zum einen nachgefragt werden, ob sich eine nachbarschaftlich-gemeinwesenorientierte Gemeinde wirklich nur einem „Spartenpublikum“ öffnet. Mit welcher empirischen Untersuchung belegt Herbst diese Behauptung, dass der postmoderne Mensch sein Interesse an nachbarschaftlichen Strukturen verloren hat? Und zum anderen stellt sich die Frage, was daran falsch ist, wenn gerade die Gemeinde ein Ort für die von Herbst beschriebenen sozial- und ökonomisch Ausgegrenzten wird, die der flexible Kapitalismus ausgestoßen hat? Hat Jesus in seinen endzeitlichen Reden nicht unterstrichen, dass gerade der Dienst für jene Menschen Dienst an Christus ist (Mt 25,31-46)? Die Differenzierung zwischen netzwerkorientierter und nachbarschaftlich-orientierter Kirchenstruktur scheint unter den von Herbst aufgebauten Behauptungen schwierig. Stattdessen hat diese Arbeit deutlich gemacht, dass eine mediativ-gemeinwesenorientierte Gemeindepraxis, die selbstverständlich der Kirchengemeinde eine nachbarschaftliche Struktur gibt, den Faktor der Netzwerkorientierung nicht ausschließt, sondern diesen explizit in ihren Leitstandards einbindet (Kapitel 4.2.3.1). Gerade das Modell der mediativ-gemeinwesenorientierten Kirchengemeinde verbindet sich mit der Forderung von Herbst, eine Kirche für alle zu sein. Selbstverständlich hat diese Art der Gemeindegemeinschaft in ihrer Analyse des Gemeinwesens alle dort lebenden Menschen im Fokus ihres Interesses, weil der gewünschte Prozess der Transformation auch nur mit allen im Gemeinwesen lebenden Bürgern möglich ist. Dass die Unterschiede zwischen den Gruppen so groß sein mögen, dass eine Kontaktaufnahme nicht möglich ist, ist in der Gemeinwesenarbeit auch bedacht worden. Es gibt zum einen die territoriale (auf ein Sozialraum) beschränkte und die kategoriale (auf eine definierte Gruppe) orientierte Gemeinwesenarbeit. Die Kombination beider Typen gewährleistet eine auf die Bedürfnisse der Bürger, sei es nachbarschaftlich- oder netzwerkorientiert, ausgerichtete Herangehensweise der Gemeinwesenarbeit. So können die Bedenken von Herbst, die er an eine nachbarschaftliche Kirche hat, hinsichtlich einer mediativ-gemeinwesenorientierten Gemeindepraxis ausgeräumt werden. Kirche kann in dieser Struktur ihren ganzheitlich ausgerichteten missionarischen Auftrag erfüllen. Träger

---

<sup>269</sup> Noch dazu sei zu erinnern, dass die Gesellschaft in Deutschland an einer Überalterung leidet. Dass heißt, dass der Teil, von dem Herbst spricht, bald eine Majorität bildet.

dieses Auftrages sind die „beziehungsstarken Alltagsmissionare“ (Herbst 2008:29). In der mediativ-gemeinwesenorientierten Kirchengemeinde wird jedes aktive Glied zu einem dieser „beziehungsstarken Alltagsmissionare“. Ausgestattet mit theologischer und kommunikativer Kompetenz<sup>270</sup> ist es den Gemeindegliedern möglich, im Alltag der Bürger, im Gemeinwesen vertikal (auf die Mitmenschen bezogen) und horizontal (auf Gott bezogen) vermittelnd tätig zu werden, um die Selbstabschließungstendenzen vieler Menschen gegenüber persönlichen und spirituellen Sinnfragen zu verhindern.<sup>271</sup> Geleitet werden sie hierbei von dem Jesusbild des *homo mediator* (Kapitel 2.3.3.5). Diese mediative Arbeitsweise ist damit eine zutiefst missionale, d.h. Mission ist in der mediativ-gemeinwesenorientierten Praxis wesenhaftes Charakteristikum der Kirchengemeinde, die den Bürgern ihres Sozialraums Gottes Heil im ganzheitlichen Sinne verkündigt. Dabei ist die Kirchengemeinde als Träger der Mission fest eingebettet im bürgerlichen Gemeinwesen (Kirk 2009:92), und befindet sich somit als christliche Gemeinschaft im Grenzgebiet zur nichtchristlichen Welt (:88), welches der Ort der Mission ist. An diesem Grenzgebiet Gemeinwesen soll sie, wie der Missionstheologe Andrew Kirk fordert, durch ein intensives und verbindliches Engagement, durch soziale Dienste und Anwaltschaft als Mittlerin von Versöhnung zeigen, dass sie keine Subkultur ist, sondern die Wirklichkeit Jesu im Gemeinwesen als praktische Glaubwürdigkeit verkündet (:93) und wie Reppenhausen formuliert authentisch und radikal am Wohl und Heil der Menschen orientiert (2009:101f).

Dass die Integration des Arbeitsprinzips und der Leitstandards der Gemeinwesenarbeit in eine kirchengemeindliche Praxis nicht frei von Spannungen sein wird, ist anhand der Autobiographie Barack Obamas „Ein amerikanischer Traum“ (1995:147-303) nachzuvollziehen. In seinem Bericht über seine Zeit als Community Organizer in Chicago wird deutlich, dass Gemeinwesenarbeit nicht als kurzfristiges Projekt in einem Stadtteil angesiedelt werden kann, sondern, so wie die Deprivation eines Gemeinwesens oft ein langsamer und schleichender Prozess ist, die Gemeinwesenarbeit einen ebenso langen Atem braucht, um Transformationen zu bewirken. Gerade durch diese Langwierigkeit der Arbeit, gepaart mit der Schwierigkeit der Mobilisierung der Bürger, mit den vielen Rückschritten und kleinen Schritten der Veränderung, sind Frustration, Spannung und Konflikt immer gegenwärtige Partner dieses Arbeitsprinzips, die oftmals die Sinnfrage dieser Arbeitsweise hervorrufen.

---

<sup>270</sup> Hier bietet die Gemeinwesenmediation ein Instrumentarium, um vielen Menschen die Techniken und Fähigkeiten zum mediierten beizubringen.

<sup>271</sup> So folgert Reimer (2009a:225), dass die missionale Gemeinde eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung der Gemeinde vor Ort impliziert und erklärt: „Gemeinde ist für das Heil der Menschen vor Ort verantwortlich“ (:224).

Hier erlebt sich die Kirchengemeinde als ein intermediärer Akteur, der sich an den Konfliktlinien eines Gemeinwesens bewegt und sich dort auch aufreiben kann. In diesem Sinne bietet die Mediation Anhaltspunkte, um diesen langen Prozess der bürgerlichen Wiederbelebung eines Sozialraums auszuhalten. Bush und Folger, die den Ansatz der transformativen Mediation vertreten, sind sich darüber im Klaren, dass Konflikte eine „long-term affair“ (1996: 273f) sein können, und der Mediator daher selbst die Zeit und Geduld aufbringen muss, diesen Prozess auch in seiner Länge zu begleiten. Der in den Werten der Mediation beschriebene Begriff der Freiwilligkeit drückt aus, dass die Selbstbestimmung der Konfliktparteien maßgeblich für eine konstruktive Mediation ist (Kapitel 2.2.6.4). In diesem Sinne kann der Prozess einer mediativ ausgerichteten gemeinwesenorientierten Gemeindegemeinschaft immer nur so weit gehen, wie die Akteure des Gemeinwesens es zulassen. Auch wenn Prozessbeschleunigungen und Katalysationseffekte gesteckte Ziele des Arbeitsprinzips der Gemeinwesenarbeit sind, die zu einer raschen Verbesserung der Situation im Gemeinwesen führen sollen, so macht gerade die Zwischenevaluierung des Bund-Länder-Programms „Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – Soziale Stadt“ vom IfS Institut für Stadtforschung und Strukturpolitik (2004:1) deutlich, dass Veränderungen ein langsamer Prozess sind (Kapitel 5.1.4). So reicht die kurzfristige Bereitstellung finanzieller Mittel aus dem Bundes- und Länderhaushalt nicht aus, um nachhaltig Veränderungen im Gemeinwesen zu initiieren. Diese Erfahrung macht deutlich, dass die mediativ-gemeinwesenorientierte Arbeit einer Kirchengemeinde kein Projekt ist, das irgendwann einmal abgeschlossen werden kann, sondern eine Haltung ist, die sich entsprechend der Mission der Kirche dauerhaft an ihr unmittelbares wohnliches Umfeld richtet und ergebnisoffen ist. Mit dieser Haltung kann ihre Botschaft vom Heil Gottes eine Breitenwirkung entfalten, da sie mit der Fokussierung auf ihr lokales Umfeld einen Ausgangspunkt schafft, ihre Mission in die Welt der religiös Fremden hineinwirken zu lassen. Hier kann sie als intermediäre vermittelnde Instanz den Bürgern ihres Sozialraums einen eschatologischen Blick in Gottes Entwurf vom künftigen Gemeinwesen (Offb 21-22) verschaffen und diese Vision in das Gemeinwesen hineinragen.

Mit der Beobachtung der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft, der ökonomischen Struktur und dessen Menschenbild, der kulturellen und sozialen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland samt den sozialen Exklusionsprozessen, ist vernehmbar geworden, dass sich die verselbständigte Ökonomie, die mit dem passenden soziologischen Akteurmodell des *Homo Oeconomicus* einher geht, im Zentrum des menschlichen Lebens befindet und das Wohl und Weh des Menschen von ihr abhängt. Sichtbar ist diese

Abhängigkeit mit dem Beginn der Weltwirtschaftskrise 2008 geworden, welche die entgrenzte Ökonomie ad absurdum geführt hat. Auf der Suche nach der größtmöglichen Art und Weise der Wert- und Gewinnabschöpfung und der Möglichkeit im deregulierten Markt wirtschaften zu können, ist die Risikobereitschaft und die Forderung nach Kapitalmaximierung derart gestiegen, dass sie schließlich zu einem Zusammenbruch des Bankensystems geführt hat. Ohne staatliche Interventionen wären die gegenwärtigen Auswirkungen dieses Zusammenbruchs drastisch. Nichtsdestotrotz führte dies zu einer Stagnation und Regression der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit weltweit. Durch weitere ökonomische Restrukturierungs- und Rationalisierungsmaßnahmen wird nun versucht, dieser Krise Herr zu werden. Die Folge davon ist ein weltweiter enormer Anstieg der Arbeitslosigkeit. In Deutschland konnte man im Monat März bisher stets eine rückläufige Arbeitslosenzahl feststellen. In Jahr 2009 ist sie im Vergleich zum Vorjahr, aufgrund des massiven konjunkturellen Abschwungs gestiegen, wobei sie durch die Inanspruchnahme der Kurzarbeit vieler Betriebe noch abgefedert wurde (Bundesagentur für Arbeit 2009:1). Für die Zukunft ist zu erwarten, dass sich die Zahl der Arbeitslosen auf einem hohen Niveau einpendeln wird. Wie in Kapitel 5 bereits dargestellt ist die ökonomische Krise auch eine kulturelle Krise. Der Mensch ist als *Homo Oeconomicus* in der Erlebnisgesellschaft auf seinen eigenen Nutzen ausgerichtet, wobei das Kapital und die Arbeit hierfür seligmachende Versprechungen anbieten. Doch werden diese Versprechungen nicht erwartungslos gegeben. Sie führen zum *flexiblen Menschen* und der damit einhergehenden Erosion von Sicherheiten. Hinzu kommt die entgrenzte Ökonomie, die mit der Schicksalsangst der Erwerbslosigkeit und der damit verbundenen Nutzlosigkeit des Menschen, die in einer Risikogesellschaft jeden treffen kann, spielt. Der Mensch steht mehr und mehr vor dem kulturellen Drama, seine innewohnenden Kräfte, seine Leistungsfähigkeit und seinen Eigenwert als ein für sich und seine Umwelt sorgender Mensch zu verlieren. Rückzugsort für diese Entwicklung ist das Gemeinwesen.

Diese Darstellung gibt einen deutlichen Hinweis darauf, wie eine Kirche ihre Mission mit Breitenwirkung entfalten kann. Sie hat in ihrem Sendungsauftrag die Stimme des Glaubens zum Wohle und zur Würde aller Menschen zu erheben, und hat das Mandat sich insbesondere für die Schwächeren und die Opfer bestimmter gesellschaftlicher Entwicklung einzusetzen. Wenn die Kirche sich dieser Herausforderung nicht stellt, wird die christliche Botschaft zu einem gesellschaftlich- kulturellen Fremdkörper, der schnell im pluralistischen

Selbstverständnis der modernen Kultur unter der Rubrik „harmlose exotisch- esoterische religiös weltanschauliche Bewegung“ eingeordnet wird.

Auf den Kontext der Bundesrepublik Deutschland angewendet heißt dies, dass, wenn Kirche mit ihrer Botschaft eine Mission mit Breitenwirkung erzielen möchte, sie sich auch der gegenwärtigen Herausforderung der entgrenzten Ökonomie und dem damit verbundenen Ende der Arbeitsgesellschaft stellen muss. Das Mandat dafür hat sie im Sabbat, welcher als Maßstab ökonomischen Handelns dient und Teil der *missio dei* ist (Kapitel 5.2). Der Ort dieser Mission ist der unmittelbare Sozialraum der Kirchengemeinde, ihr Gemeinwesen, dort, wo sie als lokale Institution in das Leben des Stadtteils eingebunden ist. Sie hat hier zum einen das allein auf Eigennutz und Gewinnmaximierung bezogene Handeln des *Homo Oeconomicus* zu hinterfragen und diesem den Wert eines gabenökonomischen Dienstes (Kapitel 4.2) für den Menschen entgegenzuhalten. Zum anderen gilt es, die Folgen der entgrenzten Ökonomie mit ihrer deregulierten Wirtschaftsform klar zu benennen und im Sinne des griechischen Wortes οίκονομία zu fragen, ob diese Art der Haushalterschaft dem Wohl aller in der Ökumene lebenden Menschen und darüber hinaus des ökologischen Gleichgewichts dient und Nachhaltigkeit aufweist. Diese Fragestellung entspricht der eines ganzheitlichen Missionsverständnisses. Der ganze Mensch steht mit all seinen Lebensbezügen im Fokus der *missio dei*. Ansatzpunkte des missionarischen Handelns sind dabei seine gebrochenen Lebensbezüge. Hier besteht die Aufgabe der missionalen Gemeinde heilend einzugreifen. Das Medium dieses Eingriffes ist der *homo mediator* Jesus Christus, durch dessen Wirken Gottes Heilshandeln offenbar werden kann. Diese vermittelnde Tätigkeit einer missionalen Gemeinde in einer durch und durch konfliktiven Welt ist ein kontextuelles Geschehen.<sup>272</sup> Das heißt, der Kontext, in dem die Menschen leben bestimmt die heilsamen Tätigkeiten der *ecclesia mediator*. Umgesetzt in das missionstheologische Konzept der Inkarnation Jesu, die hervorhebt, dass Jesus sich mit seiner Menschwerdung erniedrigte und mit den Menschen und ihrer Nöte identifizierte (Hardmeier 2009:257)<sup>273</sup> heißt dies, dass Inkarnation immer in einem Kontext geschieht, sprich inmitten der Menschen. Im Bezug auf das missionale Konzept der mediativ-gemeinwesenorientierte Kirchengemeinde bedeutet die

---

<sup>272</sup> Damit ist Theologie kontextuell (vgl. Reimer 2009a: 194-203; Frost & Hirsch 2008:147-149) In diesem Sinne beschreibt Kirk die Aufgabe der Kontextualisierung wie folgt: „Contextualisation recognises the reciprocal influence of culture an socio- economic life“ (1999:91). Somit steht die Kontextualisierung in einem dynamischen Prozess, „indem die bleibende Botschaft der Bibel mit spezifischen menschlichen Situationen in Wechselbeziehung tritt“ (Frost & Hirsch 2008:148).

<sup>273</sup> Diese Identifikation ist jedoch nur durch lokale Präsenz möglich. Frost und Hirsch betonen: „Die inkarnierende Mission setzt eine reale und bleibende Präsenz unter einer Volksgruppe voraus. [...] Inkarnierende Gegenwart schließt den konkreten Ort (die Lokalität) immer ein“ (2008:76) oder wie Reimer es formuliert: „Das inkarnatorische Wesen der Gemeinde impliziert die Ortsgebundenheit der Gemeinde (2009a:155).



Inkarnation, dass sie sich in der Lebenswelt, der Kultur und der lokalen Situation der Bürger in ihrem unmittelbaren Sozialraum vollzieht (Reimer 2009:154ff). So erklärt Reimer: „Missional Gemeinde zu bauen heißt, die Gemeinde zu den Menschen bringen und ihr ihren Ortscharakter wiedergeben“ (2009a:223).

Aus dieser missionarischen Haltung im Sinne einer Einmischung der Christen und Kirchen in soziale, ökonomische und kulturelle Prozesse, durch die Einnahme einer intermediären Rolle als Akteur im Sozialraum, kann sie sich im Strukturwandel der Bundesrepublik Deutschland, wie er unter anderem in der Krise der Arbeit gegenwärtig vorhanden ist, neu profilieren und einen Beitrag zur Erlangung der Menschenwürde leisten.<sup>274</sup> Missionarisch ist hierbei, dass Kirchen sich als gesellschaftliche im Gemeinwesen agierende intermediäre Akteure auszeichnen und dadurch Träger einer christlichen Sozialreform werden. Durch ihre gesellschaftliche Profilierung und die Hilfe bei der Konzipierung einladender ökonomischer, kultureller und sozialer Angebote können die Kirchen ihr Sinnangebot für die Mitbürger komplettieren. Das in dieser Arbeit dargestellte sozialarbeiterische Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit und seine gemeinwesenökonomische Erweiterung, die eingebunden wurde in das missionstheologische Paradigma der Mediation, hat sich als eine notwendige Grundfertigkeit für eine missionarische Kirchengemeinde erwiesen, die sich den vertikalen als auch horizontalen Konfliktlinien und Sinnfragen des Menschen vermittelnd annehmen will. Die Ergebnisse einer solchen Arbeit können in jedem Fall als emergent bezeichnet werden.<sup>275</sup> Das Vermittlungsgeschehen ist immer ein ergebnisoffenes. Das heißt, dass ausgehend von dem Konflikt, den Konfliktparteien und ihrer Interaktionsweise, nie das Ergebnis einer Mediation abgeleitet werden kann. Das hat zur Folge, dass die Realitäten, die nach einer Mediation entstehen, immer die Komponente einer überraschenden Neubetrachtung der Welt in sich bergen. Sie verändert jedoch nicht nur die Weltsicht der Konfliktparteien, sondern transformiert alle in dem Prozess beteiligten Akteure, was auch den Mediator mit einschließt. So steht die Kirche als eine intermediäre Institution in ihrer Vermittlung zwischen den Konfliktakteuren eines Gemeinwesens auch immer in einem Prozess, der sie selbst verändern kann. Kirche ist damit kein selbstreferentielles System, das operational geschlossen ist und

---

<sup>274</sup> Der Missionstheologe Andrew Kirk formuliert deutlich, dass eine christliche Gemeinschaft zur „Treue gegenüber einer gemeinsamen Menschlichkeit“ (2009:94) berufen ist: „Dazu gehört die Verpflichtung, die vorgegebene (nicht kulturabhängige) Würde und Wert eines jeden Menschen zu wahren“ (:94).

<sup>275</sup> Paul Aschdoff definiert Emergenz wie folgt: „Als emergent bezeichnen wir Konstellationen, Zustände und Strukturen, deren Auftreten nicht aus vorausgehenden Konstellationen, Zuständen und Strukturen abgeleitet werden kann“ (1992:38; vgl. Herbst 2008:68f).

sich nur auf sich selbst bezieht.<sup>276</sup> Stattdessen ist Kirche damit in ihrer Gemeinwesenorientierung ein offenes System, das an den Schnittstellen zu seiner Umwelt eine Austauschbilanz aufweist. Diese Bilanz schafft Platz für emergente Prozesse. So wird deutlich, dass die mediativ-gemeinwesenorientierte Handlungsweise einer Kirchengemeinde emergente Charakteristika aufweist. Wenn das Evangelium, die anthropologische Konstante des Konflikts und die mediativ-gemeinwesenorientierte Gemeinde als intermediäre Institution aufeinandertreffen, dann sind die Folgen dieser Begegnung mehr als die Summe ihrer Teile, da die Ergebnisse von Beziehungen nie operational erfassbar sind.

Trotz dieser emergenten Eigenschaften ist es zuerst schwierig, eine mediativ gemeinwesenorientierte Kirchengemeinde in die Emergenzbewegung einzubinden.<sup>277</sup> Der Grund dafür liegt darin, dass sich die Kirchengemeinde, die sich in ihrer Struktur mediativ-gemeinwesenorientiert zeigt, ihrer Rolle und Herkunft als intermediäre Institution und lokaler Akteur bewusst ist und dieser Rolle deutlich positiv gegenüber steht, ja sich damit identifiziert. Im Gegensatz dazu ist die Emergenzbewegung eine kongregationalistische (Herbst 2008:69), was zudem bedeutet, dass sie einen hohen Anteil an Kritik an dem System und der Institution Kirche aufweist.<sup>278</sup> Sie versteht die Institution Kirche als hemmend<sup>279</sup> und fragt kritisch: „Ist das wirklich das, was Jesus im Sinn hatte, als er diese Bewegung ins Leben gerufen hat?“ (Frost & Hirsch 2009:83). Die hinderliche Struktur der Kirche nennen Frost und Hirsch das „Christentum Denken“ (engl. Christendom), in der die Kirche sich als attraktional, dualistisch und hierarchisch charakterisieren lässt (vgl. 2008:43ff). Unter diesen Eigenschaften verstehen sie zum Ersten, die Erwartungshaltung der Kirche, dass Menschen

---

<sup>276</sup> So definiert Luhmann definiert selbstreferentielle Systeme auf folgende Art und Weise: „Es gibt selbstreferentielle Systeme. Das heißt zunächst nur in einem ganz allgemeinen Sinne: Es gibt Systeme mit der Fähigkeit, Beziehungen zu sich selbst herzustellen und diese Beziehungen zu differenzieren gegen Beziehungen zu ihrer Umwelt“ (1993:31).

<sup>277</sup> Zur „Emerging Church“ Bewegung siehe Gibbs/ Bolger 2005; Herbst 2008; Kimball 2004; 2005; Machel 2004-2005.

<sup>278</sup> Vgl. Hirsch 2008:14. Frost und Hirsch drücken die Kritik an der Organisation Kirche deutlich aus: „Wir sind diesen religiösen Organisationen, ihren dazugehörigen Angeboten, den Hauptamtlichen, ihrer Ideologie, dem Kapital, den Gebäuden und so weiter verpflichtet. Pragmatismus über Kompromisslosigkeit! Wir hegen allerdings die Vermutung, dass sie sich in stillen Momenten sehr wohl bewusst sind, welcher Kluft zwischen unserem Tun und dem unbeschwerten, nichtreligiösen, lebensorientierten Glauben, den wir in den Evangelien so wunderbar finden, vorhanden ist“ (2009:82f).

<sup>279</sup> In dem Zusammenhang unterscheidet Kimball zwischen der Praxis der Konsumkirche, in der Kirche sich als Anbieter einer religiösen Waren- und Dienstleistungen versteht und der missionalen Kirche, bei der Kirche eine Gruppe von Menschen ist, die eine gemeinsame Mission haben (2003:92). Bei der Konsumkirche geht es nicht um gesellschaftliche Relevanz sondern um Bequemlichkeit, die eine Kirche insbesondere durch ihre Gottesdienste, die gut geplante Veranstaltungen sind, organisiert (92). Die Ergebnis dieser an der Modernen orientierten Kirche, die gegenwärtig die Umwälzung in die postmoderne Zeit erlebt beschreiben Frost und Hirsch folgendermaßen: „Wir müssen zugeben, dass das institutionalisierte Christentum ekklesiologisch und missionstheoretisch gesehen durch die kulturelle Veränderung der Gesellschaft ein Auslaufmodell, ja auf Dauer gesehen sogar ein gescheitertes Experiment darstellt“ (2009:35).

entsprechend einer Komm-Struktur zu ihr kommen (attraktional). Zum Zweiten meinen sie, dass Kirche eine dualistische Spiritualität angenommen hat, die zwischen heilig (drinnen) und unheilig (draußen) das Leben differenziert, so dass alles, was alltäglich erscheint, abgewertet wird (dualistisch). Und drittens haben sie erfasst, dass die traditionelle Kirche eine „enorm religiöse, bürokratische und pyramidenförmige Vorstellung von Leitung hat“ (2008:47), und damit keinen Raum lässt für eine „Bewegung von unten“ (:47) (hierarchisch). Aufgrund dieser Beobachtung fordern Frost und Hirsch eine Erneuerung der Kirche, die in nach ihrem Verständnis einzig missional sein kann. In diesem Sinne definiert Hirsch missionale Kirche wie folgt:

„So a working definition of missional church is a community of God`s people that defines itself, and organizes its life around, its real purpose of being an agent of God`s mission to the world. The true and authentic organizing principle is mission” (2006:82).

Die Kirchengemeinde mit einer mediativ-gemeinwesenorientierten Haltung antwortet auf diese Kritikpunkte. Sie versteht sich nicht attraktional, indem sie auf die Bürger in ihrem Sozialraum wartet, sondern geht offensiv auf die Bürger zu und inkarniert sich, wie der *homo mediator* Jesus, da, wo Menschen leben. Damit entäußert sich auch das Kirchengebäude und Gemeinde befindet sich dort, wo sich die Menschen im Stadtteil versammeln. Die dualistische Trennung zwischen heilig und unheilig wird gebrochen, indem der ganze Lebensbereich des Menschen als Gottes Besitz und Handlungsort verstanden wird. Somit ist die gesamte Lebenswelt des Menschen heilig. Eine Demarkationslinie, welche die Lebenswelt des Menschen von Gott trennt ist daher nicht vorhanden. Die Beteiligung der Gemeinde mittels der Gemeinwesenarbeit an ihrem unmittelbaren Sozialraum ist eine Ausdrucksform einer entgrenzten Sichtweise des Gottesreiches. Mitarbeit im Gemeinwesen ist Engagement für das was Gott als heilig erklärt hat. Strukturell ist die Gemeinwesenarbeit basisdemokratisch aufgebaut. Jede Stimme der Bürger hat somit Gewicht, und sie müssen nicht damit rechnen, dass erst einmal organisatorische Hemmnisse zu überwinden sind, bevor ihr Votum zum tragen kommt. Institutionen sind hier keine anweisenden, machtvollen Akteure, sondern dienende und begleitende. In diesem Sinne steht die mediativ-gemeinwesenorientierte Kirchenarbeit, die sich als intermediäre Institution versteht, für eine Erneuerung der Kirche, wie sie die Emergenzbewegung fordert. Zentral dabei ist, dass sie sich in der Beziehung zur Zweiten Person der Dreieinigkeit, dem Mediator Jesus Christus definiert (Hirsch 2006: 41). Hirsch ist sich jedoch bewusst, dass die gegenwärtige Kultur Jesus als Mediator des Lebens ersetzt hat. Stattdessen beobachtet er:

- „●The rise of capitalism and of the free market as the mediator of value
- The rise of the nation state as the mediator of protection and provision
- The rise of science as the mediator of truth and understanding” (2006:108).

Besonders die globale Ökonomie und den Markt beschreibt er kritisch als eine dominierende Kraft „that pervades our lives totally“ (:109). Aufgrund dieses Kontextes, welches nicht mehr Jesus im Zentrum des Lebens hat, fordert Hirsch insbesondere ökonomische, soziale und kulturelle Alternativen, die eine Kirche bieten soll: „we must initiate a thoroughly prophetic challenge to consumerism’s overarching control on our lives“ (:112). Eine enge Beziehung zur Gemeinwesenökonomie ist an dieser Stelle ablesbar.

Diese Stellungnahme von Hirsch macht deutlich, dass die jüngere evangelikale Missionstheologie die Herausforderung der gegenwärtigen kulturellen, sozialen und ökonomischen Konflikte dieser postmodernen Zeit wahrnimmt und diese aufgreift. Ziel ist die Transformation des Eigentums Gottes und der Wiederanschluss an das Reich Gottes. Die Transformation betrifft daher alle Lebensbereiche des Menschen, ja selbst die Kirche als Repräsentant von Gottes Wirklichkeit, bedarf dieser, um sich der anthropologischen Konstante des Konflikts in seinen neuen Formen gegenüberzustellen. Die mediativ-gemeinwesenorientierte Kirchengemeinde, die sich missional versteht und sich dieser Transformationsaufgabe annimmt, ist dabei ein Entsprechung der Inkarnation Jesu in seiner Welt (seines Gemeinwesens), dass letztendlich als Ziel und Vision das himmlische Gemeinwesen in sich trägt, in dem die Inkarnation Gottes sich vollendet.

„Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein; und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen“ (Offb 21,3-4).

Herausheben möchte ich zum Schluss, dass christliche Sozialreformen nur missionale Bewegungen sein können. Ohne sie ist das Ringen um diese konfliktive Welt aussichtslos. Im Zentrum bleibt der *homo mediator* Jesus Christus, mit seinem Anspruch der ganzheitlichen Vermittlung. Eine christliche Gemeinde schließt sich ihm als eine *ecclesia mediator* an. Nur in dieser Beziehung können Transformationen fruchten. So wird die missionale Gemeinde Gottes als gesellschaftlich relevanter Akteur im Sozialraum eine geistliche, soziale,

ökonomische und ökologisch gestalterische Kraft, die lokal handelt, global wirkt und somit in ihrer *missio ecclesia* das Haus Gottes verherrlicht.

## 7 Literaturverzeichnis

- Aaron, Raymond 1964. *Frieden und Krieg: Eine Theorie der Staatenwelt*. Frankfurt am Main: S.Fischer
- Adamy, Wilhelm 2007. Neue Untersuchungen zur Geringverdienern mit Aufstockenden ALG II: 1,2 Millionen können vom Arbeitseinkommen nicht leben -immer mehr Vollzeit- Beschäftigte betroffen – Mindestlohn notwendig. *Soziale Sicherheit. Zeitschrift für Arbeit und Soziales*. 56, 180-189
- Adamy, Wilhelm 2008. Staat subventioniert Armutslöhne mit Milliardenbeträge: Über zwei Milliarden Euro pro Jahr für Aufstocker mit Vollzeit- und vollzeitnahen Job. *Soziale Sicherheit. Zeitschrift für Arbeit und Soziales*. 57, 219-226
- Adventistischer Pressedienst 2007. Schwaches soziales Engagement der US-Adventisten. *Adventecho* 106(9), 4
- Albert, Martin 2006. Migration und Soziale Netzwerke: Handlungsmöglichkeiten der professionellen Sozialarbeit zur Anbindung von Migranten und Migrantinnen im sozialen Gemeinwesen. *Sozialmagazin*. 31(10), 27-38
- Albertz, Heinrich 1986. *Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heiligest ....* München: Kaiser
- Albertz, Rainer 1983. Die „Antrittsrede“ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem Alttestamentlichen Hintergrund. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*. 74, 182-206
- Alinsky, Saul D. 1971. *Rules for Radicals: a pragmatic primer for realistic radicals*. New York: Random House
- Alinsky, Saul. D. 1973. *Leidenschaft für den Nächsten: Strategien und Methoden der Gemeinwesenarbeit*. Gelnhausen: Burckhardthaus
- Alinsky, Saul. D. 1974. *Strategien und Methoden der Gemeinwesenarbeit: Teil II: Die Stunde der Radikalen: Ein praktischer Leitfaden für realistische Radikale*. Gelnhausen: Burckhardthaus
- Alinsky, Saul. D.1999. *Anleitung zum Mächtigsein. Ausgewählte Schriften*. Göttingen: Lamuv
- Alisch, Monika (Hg.) 1998. *Stadtteilmanagement: Voraussetzung und Chancen für die soziale Stadt*. Opladen: Leske und Budrich
- Alisch, Monika 1998. Stadtteilmanagement - Zwischen politischer Strategie und Beruhigungsmittel, in Alisch 1998, 7-22

- Altrock, Vera & Opresnik, Miriam 2008. Steilshoop: Der letzte Kinderarzt gibt auf. *Abendblatt* 03. Dez. 2008. Online im Internet: URL: <http://www.abendblatt.de/hamburg/article580992/Steilshoop-Der-letzte-Kinderarzt-gibt-auf.html> [Stand: 12.01.2009]
- Andreß, Hans- Jürgen & Seeck, Till 2007. Ist das Normalarbeitsverhältnis noch armutsvermeidend? Erwerbstätigkeiten in Zeiten deregulierter Arbeitsmärkte und des Umbaus sozialer Sicherungssysteme. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 59, 459-492
- Arendt, Hannah 1958. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press
- Arendt, Hannah 1981. *Vita activa oder Vom täglichen Leben*. München: Piper
- Arens, Edmund 1992. *Christopraxis: Grundzüge theologischer Handlungstheorie*. Freiburg: Herder
- Artelt, Cordula u.a. 2001. *Pisa 2000: Zusammenfassung zentraler Befunde*. Online im Internet: URL: <http://www.mpib-berlin.mpg.de/en/Pisa/newweb/ergebnisse.pdf> [Stand 04.Oktober 2010]
- Augustinus, Aurelius 1989. *Bekenntnisse: Mit einer Einleitung von Kurt Flasch*. Stuttgart: Reclam
- Backhaus, Knut 1996. *Der Neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte*. Münster: Aschendorff
- Bahr, Hans Eckhardt 1974. Konflikt und Versöhnung: Zur Dialektik von instrumenteller Protestgewalt und emanzipativem Ziel, in Bahr & Gronemeyer 1974, 9-41
- Bahr, Hans- Eckehard & Gronemeyer, Reimer (Hg.) 1974. *Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit*. Darmstadt: Luchterhand
- Balla, Bálint 2002. Konflikttheorie, in Endruweit & Tromsdorff 2002, 281-285
- Bastine, Rainer, Link, Gabriele & Lörch, Bernd 1992. Scheidungsmediation. Möglichkeiten und Grenzen. *Familiendynamik* 4, 379-394
- Bauer, Rudolph & Szyuka, Peter 2004. Wer war Saul D. Alinsky? Das Konzept der Community Organizing, seine theoretischen Ursprünge und die politisch-gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen, in Odierna & Berendt (Hg.) 1994, 33-44
- Becher, Ursel 2005. > ... *die im Dunkeln sieht man nicht!*<: *Armut und Benachteiligung von Kindern und Jugendlichen in Hamburg*. Online im Internet: URL: [http://www.stiftung-mittagskinder.de/download/dokumente/bericht\\_kinderarmut\\_hamburg.pdf](http://www.stiftung-mittagskinder.de/download/dokumente/bericht_kinderarmut_hamburg.pdf) [Stand 11.08.2008]

- Beck, Ulrich 1986. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt am Main
- Beck, Ulrich 1994. Jenseits von Stand und Klasse?, in Beck & Beck-Gernsheim, Elisabeth 1994, 43- 60
- Beck, Ulrich 1996. Kapitalismus ohne Arbeit. *DER SPIEGEL* 13.Mai. S.140-146
- Beck, Ulrich (Hg.) 1997. *Kinder der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Beck, Ulrich 1997a. Kinder der Freiheit: Wider dem Lamento über den Werteverfall, in Beck 1997, 9-33
- Beck, Ulrich 1997b. Die uneindeutige Sozialstruktur: Was heißt hier Armut, was Reichtum in der `Selbst- Kultur`?, in Beck & Sopp 1997, 183 -197
- Beck, Ulrich 1997c. *Was ist Globalisierung: Irrtümer des Globalismus – Antworten auf der Globalisierung*. Frankfurt: Suhrkamp
- Beck, Ulrich 1997d. Die Seele der Demokratie: Wie wir Bürgerarbeit statt Arbeitslosigkeit finanzieren können. *Die Zeit* 28.Nov., S. 7-8
- Beck, Ulrich (Hg.) 2000. *Die Zukunft von Arbeit und Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Beck, Ulrich 2000a. Wohin führt der Weg, der mit dem Ende der Vollbeschäftigung beginnt, in Beck 2000, 7-66
- Beck, Ulrich 2000b. Die Seele der Demokratie. Bezahlte Bürgerarbeit, in Beck 2000, 416-447
- Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.)1994. *Riskante Freiheiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Beck, Ulrich & Sopp, Peter (Hg.) 1997b. *Individualisierung und Integration: Neue Konfliktlinien und neuer Intergrationsmodus?* Opladen: Leske und Budrich
- Becker, Jürgen 1992. *Paulus: Der Apostel der Völker*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Becker, Jürgen 1996. *Jesus von Nazareth*. Berlin: Walter de Gruyter
- Beecken, Siegfried 2010. Do No Harm- Richte keinen Schaden an: Bericht vom Workshop „Einführung in den Do No Harm Ansatz“ der CCD Konferenz 2010. *evangelikale missiologie*. 26, 128-137
- Behm, Johannes 1990. diateke, *THWNT* 2, 127-137
- Beltz, Hans Dieter 1988. *Der Galaterbrief: Ein Kommentar zum Brief des Paulus an die Gemeinden in Galatien*. München: Kaiser
- Benedict, Hans-Jürgen 2004. Der Beitrag der Kirche/ Diakonie zur sozialen Stadtentwicklung, in Lindenberg & Peters 2004, 177-193



- Berger, Klaus 1990. Loyalität als Problem neutestamentlicher Hermeneutik, in Elsas & Kippenberg 1990: 121-131
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas. *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise: Die Orientierung des modernen Menschen*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung
- Berger, Peter L. 1998. Mission der Vermittlung: Die Kirche als Institution der Zivilgesellschaft. *Evangelische Kommentare* 31, 731-733
- Berneburg, Erhard 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalischen Missionstheorie*. Wuppertal: R. Brockhaus
- Besemer, Christoph 2000. *Vermittlung in Konflikten*. Baden: Werkstatt für Gewaltfreie Aktion
- Bevans, Stephen B. & Schroeder, Roger P. 2004. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Maryknoll, NY: Orbis
- Beyerhaus, Peter 1996. *Und er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission. Bd. 1 Die Bibel in der Mission*. Wuppertal: R. Brockhaus
- Blair, Tony 1998. *The Third way: New Politics for the New Century*. London: Fabian Society
- Blair, Tony 2000. *Werte und die Kraft der Gemeinschaft*. Online im Internet: URL: <http://www.weltethos.org/00-blair.htm> [Stand 09. Oktober 2007]
- Boer, Jo & Ütermann, Kurt 1970. *Gemeinwesenarbeit: Einführung in Theorie und Praxis = Community organization*. Stuttgart: Enke
- Bonacker, Thorsten (Hg.) 2002. *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien*. Opladen: Leske + Budrich
- Bonacker, Thorsten; Imbusch, Peter 2010. Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden, in Imbusch & Zoll 2010, 67-142
- Bono- Hörler, C. 1998. *Familienmediation im Bereiche von Ehetrennung und Ehescheidung; Eine interdisziplinäre Betrachtung unter besonderer Berücksichtigung des Rolle des Rechts und der Rechtsanwälte*. Zürich: Schulthess
- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis
- Boulet, Jaak J., Krauss Jürgen E. & Oelschlägel, Dieter 1980. *Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip: Eine Grundlegung*. Bielefeld: AJZ-Dr. u. Verl.
- Brager, George & Specht, Harry 1973. *Community Organizing*. New York: Columbia University
- Brandl, Bernd 2002. Mission und Reich Gottes – Gedanken zu George F. Vicedoms *Missio Dei und Actio Dei*, in Vicedom 2002, 19-26

- Brandl, Bernd 2004. Mission in evangelikaler Perspektive, in Dahling- Sander 2003, 179-199
- Braulik, Georg 1986. *Deuteronomium 1,16,17. Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*. Würzburg: Echter
- Brecht, Volker 2009. Christologie als Zentrum biblischer Transformation, in Faix; Reimer & Brecht 2009, 54-73
- Breidenbach, Stephan 1995. *Mediation: Struktur, Chancen und Risiken von Vermittlung im Konflikt*. Köln: O. Schmidt
- Brenke, Karl & Ziemendorff, Johannes 2008. Hilfebedürftig trotz Arbeit? Kein Massenphänomen in Deutschland. *DIW- Wochenbericht* 75, 33-40
- Brunner, Emil 1927. *Der Mittler: Zur Besinnung über den Christusglaube*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Pauls Siebeck)
- Brunner, Emil 1932. *Das Gebot und die Ordnung: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*. Zürich: Zwingli
- Brunotte, Michael 2008. Valuegeneis: Sind Veränderungen nötig. *Adventecho* 107(11), 28
- Buber, Martin 1984. *Der Glaube der Propheten*. Heidelberg: Lambert Schneider
- Buck, Gerhard 1982. *Gemeinwesenarbeit und kommunale Sozialplanung: Untersuchung zur sozialpolitischen Funktion und historischen Entwicklung eines Handlungsfeldes der Sozialarbeit*. Berlin: Hofgarten
- Buck, Michael, Holtz, Holger & Schoenborn, Ulrich (Hg.) 2000. *Brücken bauen: Missionstheologische Beiträge*. Hermannsburg: Verlag der Missionshandlung Hermannsburg
- Bühl, Walter L. (Hg.) 1972. *Konflikt und Konfliktstrategie: Ansätze zu einer soziologischen Konflikttheorie*. München: Nymphenburger Verlagsanstalt
- Bühl, Walter L. 1976. *Theorien sozialer Konflikte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Bühning- Uhle, Christian 1996. *Arbitration am Mediatation in Internationel Buisness*. Den Haag: Kluwer Law International
- Bülter, Heike 2004. Konstruktive Konfliktberatung im Stadtteil, in Gillich 2004,150-152
- Bünker, Arnd 2002. Entkirchlichung als Herausforderung missionarischer Grenzüberschreitung: Vom territorialen zum universalen Missionsverständnis, in Vellguth 2002, 11-27
- Bürmann, Jörg 2003. *Die Gesellschaft nach der Arbeit*. Münster: LIT-Verlag
- Bullmann, Udo, Cooley, Mike & Einemann, Edgar (Hg.) 1986. *Lokale Beschäftigungsinitiativen: Konzepte, Praxis, Probleme*. Marburg: Schüren

- Bullmann, Udo 1986. Neokonservative Modernisierung und lokale Alternativen, in Bullmann; Cooley & Einemann 1986, 10-26
- Bultmann, Rudolf 1965. *Jesus*. München: Siebenstern
- Bundesagentur für Arbeit 2007. *Statistik der Bundesagentur für Arbeit: Arbeitsmarkt in Zahlen – Arbeitnehmerüberlassungen- Leiharbeiter und Verleihbetriebe im 1. Halbjahr 2007*. Online im Internet: URL: <http://www.pub.arbeitsamt.de/hst/services/statistik/200706/iiia6/aeug/aeugd.pdf> [Stand 11.08.2008].
- Bundesagentur für Arbeit 2009. *Die Entwicklung des Arbeits- und Ausbildungsstellenmarktes im März 2009: Presse Info 027 vom 31.03.2009*. Online im Internet: URL: [http://www.arbeitsagentur.de/nn\\_27030/zentraler-Content/Pressemeldungen/2009/Presse-09-027.html](http://www.arbeitsagentur.de/nn_27030/zentraler-Content/Pressemeldungen/2009/Presse-09-027.html) [Stand 31.03.2009].
- Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung im Auftrag des Bundesministeriums für Verkehrsbau, Bau und Wohnungswesen (Hg.) 2004. *Die Soziale Stadt: Ergebnisse der Zwischenevaluierung. Bewertung des Bund- Länder- Programms „Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – die soziale Stadt“ nach vier Jahren Programmlaufzeit*. Berlin: s.n.
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.) 2007. *Bericht der Arbeitsgruppe Arbeitsmarkt 09.Mai 2007*. Online im Internet: URL: [http://www.bmas.de/coremedia/generator/3112/property=pdf/2007\\_\\_05\\_\\_09\\_\\_bericht\\_\\_der\\_\\_arbeitsgruppe\\_\\_arbeitsmarkt.pdf](http://www.bmas.de/coremedia/generator/3112/property=pdf/2007__05__09__bericht__der__arbeitsgruppe__arbeitsmarkt.pdf) [Stand 11.08.2008]
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.) 2008. *Zahlen die Mut machen. Pressemitteilung: 01.05.2008*. Online im Internet: URL: [http://www.bmas.de/coremedia/generator/25204/2008\\_\\_04\\_\\_01\\_\\_arbeitsmarktzahlen.html](http://www.bmas.de/coremedia/generator/25204/2008__04__01__arbeitsmarktzahlen.html) [Stand 11.08.2008]
- Bundesministerium für Verkehr, Bau und Stadtentwicklung (Hg.) 2007. *Wohnen und Bauen in Zahlen 2007*. Online im Internet: [http://www.bmvbs.de/Anlage/original\\_1028064/Wohnen-und-Bauen-in-Zahlen-2007-barrierefreies-PDF-Dokument.pdf](http://www.bmvbs.de/Anlage/original_1028064/Wohnen-und-Bauen-in-Zahlen-2007-barrierefreies-PDF-Dokument.pdf). [Stand 11.08.2008]
- Bundesregierung Deutschland (Hg.) 2001. *Lebenslagen in Deutschland: Der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung*. Online im Internet: URL: [http://www.bmas.de/coremedia/generator/902/property=pdf/lebenslagen\\_\\_in\\_\\_deutschland\\_\\_armutsbericht1.pdf](http://www.bmas.de/coremedia/generator/902/property=pdf/lebenslagen__in__deutschland__armutsbericht1.pdf) [Stand 11.08.2008]
- Bundesregierung Deutschland (Hg.) 2005. *Lebenslagen in Deutschland: Der zweite Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung*. Online im Internet: URL: [http://www.bmas.de/portal/892/property=pdf/lebenslagen\\_\\_in\\_\\_deutschland\\_\\_de\\_\\_821.pdf](http://www.bmas.de/portal/892/property=pdf/lebenslagen__in__deutschland__de__821.pdf) [Stand 11.08.2008]
- Bundesregierung Deutschland (Hg.) 2008. *Lebenslagen in Deutschland: Der 3. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung*. Online im Internet: URL: <http://doku.iab.de/externe/2008/k080626f02.pdf> [Stand 11.08.2008]

- Bundesverband Mediation 2007. Arbeits- Fach- und Projektgruppen. *Spektrum der Mediation* 28, 60
- Bundesverband Mediation 2008. *Gemeinwesenmediation*. Online im Internet: URL: <http://www.bmev.de/www/index.php?cat=22&page=-1> [Stand:07.03.2008]
- Bundesverein zur Förderung des Genossenschaftsgedankens; Paritätische Bundesakademie (Hg.) 2003. *Sozialgenossenschaften. Wege zu mehr Beschäftigung, bürgerschaftlichem Engagement und Arbeitsformen der Zukunft*. Neu Ulm: AG-SPAK
- Bund- Länder- Programm „Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – Soziale Stadt“ (Hg.) 2000. *Programmgrundlagen: Argebau – Leitfaden zur Ausgestaltung der Gemeinschaftsinitiative „Soziale Stadt“: Arbeitspapiere zum Programm Soziale Stadt*, Bd. 3. Online im Internet: URL: <http://www.sozialestadt.de/veroeffentlichungen/arbeitspapiere/band3/> {Stand 11.08.2008.]
- Burda, Michael C. & Kvasnicka, Michael 2005. *Zeitarbeit in Deutschland: Trends und Perspektiven*. Online im Internet <http://edoc.hu-berlin.de/series/sfb-649-papers/2005-48/PDF/48.pdf> [Stand 11.08.2008]
- Bush, Robert A. B. 1989/ 1990. Mediation and Adjudication, Dispute Resolution and Ideology: An Imaginary Conversation. *Journal of Contemporary Issues* 3, 1-35
- Bush, Robert A. B. & Folger, Joseph P. 1994. *The Promise of Mediation: Responding to Conflict Through Empowerment and Recognition*. San Francisco: Jossey- Bass
- Bush, Robert A. B. & Folger, Joseph P. 1996. Transformative Mediation and Third- Party Intervention: Ten Hallmarks of a Transformative Approach to Practice. *Mediation Quarterly* 13, 263-278
- Bush, Robert A. B. & Folger, Joseph P. 2005. *The Promise of Mediation: The Transformative Approach to Conflict*. San Francisco: Jossey-Bass
- Chase, Stuart 1951. *Roads to Agreement: Successful methods in the science of human relations*. New York: Harper
- Childs, Brevard S. 1974. *Exodus: A Commentary*. London: SCM
- Collins, John N. 1990. *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*. New York: Oxford University Press
- Commission of the European Communities 1995. *Communication from the Commission to the Council and the European Parliament: A european strategy for encouraging local development and employment initiatives*. Brüssel: s.n.
- Cordonnier, Laurent 2001. *Kein Mitleid mit dem Pöbel: Über die ökonomischen Theorien der Arbeitslosigkeit*. Konstanz: UVK
- Cox, Harvey 1966. *Stadt ohne Gott*. Stuttgart: Kreuz Verlag

- Crüsemann, Frank 1986. Der größere Sabbat – oder die Weisung, sich nicht zu Tode zu arbeiten, in Albertz 1986, 91-105
- Crüsemann, Frank 1992. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München: Kaiser
- Dahling- Sander, Christoph u.a. (Hg.) 2003. *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*. Gütersloh: Kaiser; Gütersloher Verlagshaus
- Dahrendorf, Ralf 1972. *Konflikt und Freiheit: Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*. München: Piper
- Dahrendorf, Ralf 1974. *Pfade aus Utopia: Arbeiten zur Theorie und Methoden der Soziologie*. München: Piper
- Dahrendorf, Ralf 1983. Wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht, in Matthes 1983, 25-37
- Daniels, Dwight R. u.a. (Hg.) 1991. Ernten, was man sät: Festschrift zu Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener
- Darwin, Charles 1986. *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*. Stuttgart: Reclam
- Denning, Walter & Kramer. Hannes (Hg.) 1975. *Gemeinwesenarbeiter in christlichen Gemeinden: Berichte – Analysen – Folgerungen*. Gelnhausen, Berlin: Burckhardthaus
- Deutsch, Morton 1976. *Konfliktregelung: Konstruktive und destruktive Prozesse*. München: Reinhard
- Deutsche Bank (Hg.) 2005. *Geschäftsbericht 2004*. Online im Internet: URL: <http://geschaeftsbericht.deutsche-bank.de/2004/gb/lagebericht/ausblick.php>. [Stand 15.08.2008.]
- Deutscher Bundestag (Hg.) 2002. *Schlussbericht der Enquete Kommission Globalisierung der Weltwirtschaft*. Opladen: Leske + Budrich
- Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge e.V. (Hg.) 2007. *Fachlexikon der sozialen Arbeit*. Baden-Baden: Nomos
- Deutsches Institut für Urbanistik 2004. *Entmischung am Bestand für Sozialwohnungen: Soziale Polarisierung und räumliche Segregation in den Städten*. Online im Internet: URL: [http://www.difu.de/publikationen/difu-berichte/4\\_98/](http://www.difu.de/publikationen/difu-berichte/4_98/). [Stand 11.08.2008]
- Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) 2002. *Soziale Stadt: Entwicklung und Chancen für Kinder, Jugendliche und Erwachsene in benachteiligten Stadtvierteln*. Diakonie Dokumentation, 08/02. Stuttgart: s.n.

- Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) 2004. *Homo oeconomicus und Menschenbild der Diakonie*. Diakonie Dokumentation 02/04. Stuttgart: s.n.
- Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) & Brockdorfer, Matthias (Hg.) 2007. *Die Rolle der Allgemeinen Sozialarbeit im Rahmen gemeinde- und gemeinwesenorientierten Handelns der Diakonie (G2-Modell): Konzeptionelle Eckpunkte*. Diakonie Texte 06/2007 Stuttgart: s.n.
- Dietz, Alexander 2005. *Der homo oeconomicus: theologische und wirtschaftsethische Perspektiven auf ein ökonomisches Modell*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Dietz, Hannerlore, Krabbe, Heiner & Thomsen, C. Sabine 2005. *Familien – Mediation und Kinder: Grundlagen, Methodik, Techniken*. Köln: Bundesanzeiger Verlag
- Ditzfelbinger, Christian 1978. Vom Sinn der Sabbatheilung Jesu. *Evangelische Theologie*. 38, 281-298
- Dommershausen, Werner 1977. *Die Umwelt Jesu: Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit*. Freiburg: Herder
- Drewermann, Eugen 1977. *Strukturen des Bösen: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer psychoanalytischer und philosophischer Sicht: Teil I*. München: Schönigh
- Dschulnigg, Peter 2007. *Das Markusevangelium*. Stuttgart: Kohlhammer
- Duchhardt, Heinz 1979. *Studien zur Friedensvermittlung in der Neuzeit*. Wiesbaden: Franz Steiner
- Duchrow, Ulrich & Hinkelammert, Franz J. 2002. *Leben ist mehr als Kapital*. Oberursel: Publik Forum
- Duss-von Werdt, Joseph 2005a. Gestalten des vermittelnden Menschseins: Historische und humanphilosophische Anmerkungen, in Sinner & Zirkler 2005, 50-62
- Duss-von Werdt, Joseph 2005b. *homo mediator. Geschichte und Menschenbild der Mediation*. Stuttgart: Klett- Cotta
- Duss- von Werdt, Joseph 2008. *Einführung in die Mediation*. Heidelberg: Carl- Auer
- Ebach, Jürgen 1986a. Den Feiertag heiligen: Das Dritte Gebot, in Albertz 1986, 82-89
- Ebach, Jürgen 1986b. *Ursprung und Ziel: Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit: Biblische Exegesen , Reflexionen, Geschichten*. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener
- Ebach, Jürgen, u.a. (Hg.) 2001. *Leget Anmut in das Geben: Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Ebeling, Rainer & Meier, Alfred (Hg.) 2009 *Missionale Theologie*. GBFE Jahrbuch 2009. Marburg: Francke

- Eckey, Wilfried 2000. *Die Apostelgeschichte: Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband I: 1,1-15,35*. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener
- Eichrodt, Walther 1964. *Theologie des Alten Testaments*. Teil 2/ 3. 5. durchges. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Eichrodt, Walther 1968. *Theologie des Alten Testaments*. Teil II. 8. durchges. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Eidenmüller, Horst 2004. Verhandlungsmanagement durch Mediation, in Henssler & Koch 2004: 39-86
- Elliger, Karl 1978. *Deuterojesaja: 1. Teilband: Jesaja 40,1-45,7*. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener
- Elsas, Christoph; Kippenberg, Hans G. (Hg.)1990. *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Elsen, Susanne 1997. Gemeinwesen als Ort der Existenzsicherung, in Ries u.a. 1997, 123-151
- Elsen, Susanne 1998a. Gemeinwesenarbeit und Gemeinwesenökonomie im Zeitalter der „Globalisierung“, in Klöck 1998b, 69- 96
- Elsen, Susanne 1998b. *Gemeinwesenökonomie – eine Antwort auf Arbeitslosigkeit, Armut und soziale Ausgrenzung?: Gemeinwesenarbeit und Gemeinwesenökonomie im Zeitalter der Globalisierung*. Neuwied: Luchterhand
- Elsen, Susanne 2003. Lässt sich Gemeinwesenökonomie durch Genossenschaften aktivieren? Chancen für Empowerment, in Bundesverein zur Förderung des Genossenschaftsgedankens; Paritätische Bundesakademie 2003, 57- 77
- Elsen, Susanne 2004a. Gemeinwesenarbeit und Lokale Ökonomie, in Odierna & Berendt 2004, 197- 214
- Elsen, Susanne 2004b. Gemeinwesenökonomie: Idee Entwicklungsansätze und Voraussetzungen, in Lindenberg & Peters 2004, 99-133
- Elsen, Susanne 2004c. Gemeinwesenökonomie und Lokale Ökonomie, in Gillich 2004, 119-138
- Elsen, Susanne 2007. *Die Ökonomie der Gemeinwesens: Sozialpolitik und Soziale Arbeit im Kontext von gesellschaftlicher Wertschöpfung und –verteilung*. Weinheim: Juventa
- Endruweit, Günter (Hg.) 1993. *Moderne Theorien der Soziologie: Strukturell-funktionale Theorie. Konflikttheorie. Verhaltenstheorie. Ein Lehrbuch*. Stuttgart: Ferdinand Enke
- Endruweit, Günter & Trommsdorf, Gisela (Hg.) 2002. *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Lucius und Lucius

- Engelke, Ernst 2003. *Die Wissenschaft soziale Arbeit*. Freiburg im Breisgau: Lambertus
- Engels, Friedrich 1845. Die Lage der arbeitende Klasse in England: Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen, in Marx & Engels 1959, Bd. 2, 225-506
- Engelsviken, Tormod 2003. Verständnis und Missverständnis einer Theologischen Begriffes in den Europäischen Kirchen und der Europäischen Missionstheologie, in Evangelisches Missionswerk un Deutschland (EMW) 2003, 35-57
- Enns, Fernando (Hg.) *Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001- 2010*. Frankfurt am Main: Lembeck
- Erhard, Ludwig 1957. *Wohlstand für alle*. Düsseldorf: Econ- Verlag
- Escobar, Samuel 1991. A Movement Divided. Three approaches to World Evangelisation stand in tension with one another, in *Transformation* 8(4), 7-13
- Esler, Philip S. 2002. Jesus und die Reduzierung von Gruppenkonflikten: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter im Rahmen der Theorie der sozialen Identität, in Stegemann, Malina & Theißen 2002, 197-211
- Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW) (Hg.) 2003. *Missio Dei Heute: Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs*. Weltmission Heute Nr. 52. Hamburg: s.n.
- Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW) (Hg) 2009. *Mission erfüllt? Edinburgh 1910 – 100 Jahre Weltmission*. Jahrbuch Mission 2009. Hamburg: Missionshilfe
- Evangelism and Social Responisbility: An Evangelical Comittment* 1982. Online im Internet: URL: <http://www.lausanne.org/all-documents/lop-21.html>
- Faix, Tobias; Reimer Johannes & Brecht, Volker (Hg.) 2009. *Die Welt verändern: Grundlagen einer Theologie der Transformation*. Marburg: francke
- Faix, Tobias & Stängle, Gabriel 2009. Warum wir über Transformation reden: Gesellschaftstransformation – Eine Einführung, in Faix, Reimer; Brecht 2009, 11-21
- Faix, Tobias & Weißenborn , Thomas 2009. Transformation als Apekt der Soteriologie, Ebeling & Meier 2009, 113-128
- Farwick, Andreas 2004. Segregierte Armut: Zum Einfluß städtischer Wohnquartiere auf die Dauer von Armutslage, in Häußermann, Kronauer & Siebel 2004, 286-314
- Feldtkeller, Andreas & Sundermeier, Theo (Hg.) 1999. *Mission in pluralistischer Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Lembeck
- Fiedler, Peter 2006. *Das Matthäusevangelium*. Stuttgart: Kohlhammer



- Fingerle, Jörg 2001. Die Kirche als intermediäre Institution: Grundlinien einer theologischen Theorie zur Sozialgestalt der Kirche. Dr. theol. Dissertation Humboldt Universität Berlin
- Flieger, Burghard 1998. Sozialgenossenschaften: Neue Kooperativen zur Lösung gemeindenaher Aufgaben, in Klöck (Hg.) 1998, 137- 160
- Flieger, Burghard 2003. Sozialgenossenschaften als Perspektive für den sozialen Sektor in Deutschland, in Bundesverein zur Förderung des Genossenschaftsgedankens; Paritätische Bundesakademie 2003, 11-35
- Frank, Robert 1991. *Microeconomics an Behavior*. New York: McGraw Hill
- Frenzke- Kulbach, Annette 2005. Mediation unter besonderer Berücksichtigung interkultureller Aspekte im Gemeinwesen. *Migration und Soziale Arbeit*. 27, 249-256
- Friedersdorf, Olaf 2002. Mediation im Stadtteil, in Riehle 2002, 123-129
- Friedrichs, Jürgen 2004. Probleme des Bund- Länder- Programms „Soziale Stadt“: Anmerkung aus sozialwissenschaftlicher Sicht, in Walther & Mensch 2004, 288-292
- Frettlöh, Magdalene L. 2001. Der Charme der gerechten Gabe, in Ebach, u.a. 2001, 105-161
- Frost, Michael & Hirsch, Alan 2003. *The shaping of things to come: Innovation und Mission fort he 21st-cebtury church*. Peabody: Hendrickson
- Frost, Michael & Hirsch, Alan 2008. *Die Zukunft gestalten: Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*. Glashütten: C & P
- Frost, Michael & Hirsch, Alan 2009. *Der wilde Messias: Mission und Kirche von Jesus neu gestaltet*. Schwarzenfeld: Neufeld
- Folberg Jay & Taylor, Alison 1984. *Mediation: A Comprehensive Guide to Resolving Conflicts Without Litigation*. San Francisco: Jossey- Bass
- Füssel, Kuno & Segbers, Franz (Hg.) 1995. „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“: Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökumene. Luzern: Exodus
- Gäckle, Volker 2010. Das Konzept der „holistischen Mission“ im Licht des Neuen Testaments. *evangelikale missiologie*. 26,6-23
- Galuske, 2001. *Methoden der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*. München: Juventa
- Geisel, Sieglinde 2003. Die einzig verbliebene Gottheit? Über Arbeitslosigkeit im Zeitalter der Arbeit. *Neue Züricher Zeitung* 30. April 2003. Online im Internet: URL: <http://www.nzz.ch/2003/04/30/fe/article8RQN5.html> [Stand: 01.04.2009]
- Gerstenberger, Erhard S. 2001. *Theologien im Alten Testament: Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*. Stuttgart: Kohlhammer

- Gibbs, Eddie & Bolger, Ryan K. 2005. *Emerging churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. Grand Rapids: Baker Academic
- Giddens, Anthony 1999. *Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Gielkens, Leo 2007. *Mehr als Sieg und Niederlage: Mediation als Erziehung zum Gewaltverzicht in der Jugendpastoral*. Münster: LIT- Verlag
- Giesen, Bernhard 1993. Die Konflikttheorie, in Endruweit 1993, 87- 92
- Gillich, Stefan (Hg.) 2002. *Gemeinwesenarbeit: Eine Chance der sozialen Stadtentwicklung*. Gelnhausen: Triga
- Gillich, Stefan (Hg.) 2004. *Gemeinwesenarbeit: Die Saat geht auf. Grundlagen und neue sozialraumorientierte Handlungsfelder*. Gelnhausen: Triga
- Gillich, Stefan (Hg.) 2007. *Nachbarschaften und Stadtteile im Umbruch: Kreative Antworten der Gemeinwesenarbeit auf aktuelle Herausforderungen*. Gelnhausen: Triga
- Gillich, Stefan 2007. Gemeinwesenarbeit und Nachbarschaft als Chancen für die zukunftsorientierte Gemeinde und Diakonie, in Gillich (Hg.) 2007,80-95
- Glasl, Friedrich 1999. *Konfliktmanagement: Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater*. Bern: Haupt
- Glasl, Friedrich 2003. Das Anwendungsspektrum unterschiedlicher Mediationsformen: ein kontingenztheoretisches Modell, in Mehta & Rückert 2003, 102 -119
- Glenewinkel, Werner 2007. Mediation. Handwerk, Kunst, oder Wissenschaft? Meta-Überlegungen zur Kontroverse um Vorgespräche in der Mediation. *Zeitschrift für Konfliktmanagement*. 10, 91-92
- Götz, Monika & Schäfer, Christa D. (Hg.) 2008a. *Mediation im Gemeinwesen..* Baltmannsweiler: Scheider Verlag Hohengehren
- Götz, Monika & Schäfer, Christa D. 2008b. Entwicklung der Gemeinwesenmediation in Deutschland, in Götz & Schäfer 2008, 106-113
- Götz, Monika & Schäfer, Christa D. 2008c. Die Fachgruppe Gemeinwesenmediation im Bundesverband Mediation, in Götz & Schäfer 2008, 122-129
- Götz, Monika & Schäfer, Christa D. 2008d. Streitvermittlung in anderen Kulturen, in Götz & Schäfer 2008, 20-33
- Götz, Monika & Schäfer, Christa D. 2008e. Vorteile der Gemeinwesenmediation, in Götz & Schäfer 2008, 227-234
- Götz von Olenhusen, Peter 2003. Mediation mit Richter: Ein Projekt mit Zukunft. *Deutsche Richterzeitung*. 81, 396-397

- Gorz, André 2000. *Arbeit zwischen Misere und Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Grässer, Erich 1993. *An die Hebräer: 2. Teilband. Hebr 7,1-10,18*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
- Grässer, Erich 1993. *An die Hebräer: 3. Teilband. Hebr 10,19-13,25*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
- Grass, Günter 1997. Rede über den Standort. *Universitas* 52, 1148- 1161
- Grimm, Gaby, Hinte, Wolfgang & Litges, Gerhard 2004. *Quartiermanagement: Eine kommunale Strategie für benachteiligte Wohngebiete*. Berlin: edition sigma
- Grimm, Werner 1980. *Der Ruhetag: Sinngehalt einer fast vergessenen Gottesgabe*. Frankfurt am Main: Peter Lang
- Groß, Walter 2009. *Richter*. Freiburg: Herder
- Großhauser, Toni 2010. Konflikt- Theorie: Vortragsreihe und Workshop von Roy Hange auf der CCD Konferenz 2010. *evangelikale missiologie*. 26,117-127
- Großmann, Achim 2002. Das Programm „Die Soziale Stadt“: Erwartungen aus Sicht des Bundesministeriums für Verkehr, Bau, und Wohnungswesen an die Freie Wohlfahrtspflege, in Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 2002, 7-10
- Grundmann, Walter 1965. *Das palästinensische Judentum im Zeitraum zwischen der Erhebung der Makkabäer und dem Ende des Jüdischen Krieges*, in Grundmann & Leipold 1965, 143-291
- Grundmann, Walter & Leipold, Johannes (Hg.) 1965. *Umwelt des Urchristentums. Bd. 1. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt
- Grunwald, Klaus & Thiersch, Hans 2001. Lebensweltorientierung, in Otto & Thiersch 2001, 1136-1147
- Günther, Wolfgang 1998. Gott selbst treibt Mission: Das Modell der >>Missio Dei<<, in Schäfer 1998, 56-63
- Gutierrez, Gustavo 1984. *Die historische Macht der Armen*. München: Kaiser
- Gutierrez, Gustavo 1992. *Theologie der Befreiung*. 10. erw. und bearb. Aufl. Mainz: Matthias Grünewald Verlag
- Haensch, Walter & Krüger- Conrad, Kirsten (Hg.) 2004. *Lokale Beschäftigung und Ökonomie. Herausforderung für die „Soziale Stadt“*. Wiesbaden: vs- verlag für Sozialwissenschaften
- Hanesch, Walter 1997. Konzeption, Krisen und Optionen der sozialen Stadt, in Hanesch 1997, 24-56

- Hanesch, Walter (Hg.) 1997. *Überlebt die soziale Stadt?*. Opladen: Leske + Budrich
- Haft, Fritjof & von Schlieffen, Katharina Gräfin (Hg.) 2002. *Handbuch Mediation: Verhandlungstechnik, Strategien, Einsatzgebiete*. München: C.H. Beck
- Hardmeier, Roland 2009. *Kirche ist Mission: Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*. Schwarzenfeld: Neufeld
- Harrington, Christine B. & Merry, Sally E. 1988. Ideological Production: The making of community mediation. *Law & Society Review* 22, 709-735
- Hartfiel, Günter 1972. *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Alfred Kröner
- Harnack, Adolf 1909. Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, in Wellhausen, Jülicher & Harnack 1909, 132 -163
- Hasler, Victor 1978. *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe)*. Zürich: TVZ
- Haspel, Michael 2010. Einführung in die Friedensethik, in Imbusch & Zoll 2010, 513-536
- Häußermann, Hartmut, Kronauer, Martin & Siebel, Walter (Hg.) 2004. *An den Rändern der Städte: Armut und Ausgrenzung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Häußermann, Hartmut, Kronauer, Martin & Siebel, Walter 2004. Stadt am Rand: Armut und Ausgrenzung, in Häußermann, Kronauer & Siebel 2004, 7-40
- Häußermann, Hartmut 2004. Zwischenevaluation des Bund- Länder Programms „Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – Die Soziale Stadt“: Bisherige Ergebnisse, in Walther & Mensch 2004, 268-287
- Hauff, Volker (Hg.) 1987. *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland- Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*. Greven: Eggenkamp-Verlag
- Hegermann, Harald 1988. *Der Brief an die Hebräer*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) 1997. *Was treibt die Gesellschaft auseinander*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Heitmeyer, Wilhelm 1997. Einleitung: Auf den Weg in eine desintegrierte Gesellschaft, in Heitmeyer 2007, 9-26
- Henssler, Martin & Koch, Ludwig (Hg.) 2004. *Mediation in der Anwaltspraxis*. Bonn: Deutscher Anwalt Verlag
- Hentschel, Anni 2007. *Diakonia im Neuen Testament: Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Herbst, Michael (Hg.) 2006. *Mission bringt Gemeinde in Form: Gemeindepflanzung und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext*. Neukirchen- Vluyn: AUSAAT

- Herbst, Michael 2008. *Wachsende Kirche: Wie Gemeinde den Weg zu den postmodernen Menschen finden kann*. Gießen: Brunnen
- Herbst, Michael 2009. Perspektiven für eine missionarische Diakonie und einer diakonischen Mission – Anstöße für ein Spirituelles Diakonie- Management, in Herbst & Laepple 2009: 9-33
- Herbst, Michael & Laepple, Ilrich (Hg.) 2009. *Das missionarische Mandat der Diakonie: Impulse Johann Hinrich Wicherns für eine evangelische profilierte Diakonie im 21. Jahrhundert*. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener
- Hermission, Hans-Jürgen 2003. *Deuterojesaja: 2. Teilband. Jesaja 45,8-49,13*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
- Hertzberg, Hans Wilhelm 1953. *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Hesselgrave, David J. 2010. *Missionarische Verkündigung im kulturellen Kontext: Eine Einführung*. Gießen, Basel: Brunnen
- Hieber, Albrecht 2008. Für eine christliche Theologie, die den Frieden in den Mittelpunkt stellt: Biblische Reflexionen. *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34, 165-181
- Hinte, Wolfgang 1991a. Professionelle Kompetenz: Ein vernachlässigtes Kapitel in der Gemeinwesenarbeit. *Soziale Arbeit* 40, 254-259
- Hinte, Wolfgang 1991b. Sollen Sozialarbeiter hexen? Stadtteilbezogene Soziale Arbeit als intermediäre Instanz zwischen Bürokratie und Bewohneralltag. *Sozial Extra* 9, 17-18
- Hinte, Wolfgang 1998. Bewohner ermutigen, aktivieren, organisieren. Methoden und Strukturen für ein effektives Stadtteilmanagement, in Alisch 1998, 153- 170
- Hinte, Wolfgang 2001a. Soziale Arbeit und Stadtentwicklung: Sich vorher einmischen anstatt nachher zu jammern, in Hinte, Oelschlägel & Lüttringhaus 2001, 212-221
- Hinte, Wolfgang 2001b. Soziale Kommunalpolitik: Soziale Räume gestalten statt Elend verwalten, in Hinte, Oelschlägel & Lüttringhaus 2001, 168-178
- Hinte, Wolfgang 2001c. Stadtteilbezogene Soziale Arbeit im ASD: Chancen und Grenzen in struktureller und personeller Hinsicht, in Hinte, Oelschlägel & Lüttringhaus 2001, 234-261
- Hinte, Wolfgang 2002. Von der Gemeinwesenarbeit über die Stadtteilarbeit zur Initiierung bürgerschaftlichen Engagements, in Thole 2002, 535-548
- Hinte, Wolfgang, Lüttringhaus, Maria & Oelschlägel, Dieter 2001. *Grundlagen und Standards der Gemeinwesenarbeit: Ein Reader für Studium, Lehre und Praxis*. Münster: Votum

- Hirsch, Alan 2006. *The forgotten ways: Reactivating the missional church*. Michigan, Grand Rapids: Brazos
- Hirth, Markus 2004. Seitenwechsel: Die Sicht eines Planers auf die Gemeinwesenarbeit im Programm >>Soziale Stadt<<, in Gillich 2004, 62-65
- Hitzler, Ronald 1997. „Der Vorhang im Tempel zerreißt ...“ Orientierungsprobleme im Übergang zu einer ‘anderen’ Moderne, in Beck & Sopp 1997, 49-64
- Hoekendijk, Johannes C. 1967. Feier der Befreiung: Was ist Mission?, in Schultz 1967, 124-131
- Holthaus, Stephan & Müller, Klaus W. (Hg.) 1998. *Die Mission der Theologie: Festschrift für Hans Kasdorf zum 70. Geburtstag*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft
- Hossfeld, F.-L., Kindl, E.- M. & Fabry, Heinz- Josef 1998: קהל, in *THWAT* 6, 1204-1222
- Huber, Wolfgang 1998. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung
- Huber, Wolfgang 1999. Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche: Ein Zwischenbericht, in Feldtkeller & Sundermeier 1999, 107-135
- Hughes, Dewi 2005. Introduction, in Lausanne Committee for World Evangelisation 2005, 3-4
- Hünemann, Peter 1993. Wandel im Umgang mit Konflikten: Eine historisch- systematische Reflexion auf die Ekklesiologie. *Theologische Quartalsschriften* 173, 18- 31
- Hüttermann, A.P. & Hüttermann, A.H. 2002. *Am Anfang war die Ökologie: Naturverständnis im Alten Testament*. München: Antje Kunstmann
- IfS Institut für Stadtforschung und Strukturpolitik GmbH (Hg.) 2004. *Zwischenevaluierung des Bund- Länder- Programms „Förderung von Stadtteilen mit besonderen Entwicklungsbedarf“: Kurzfassung*. 2004. Online im Internet: URL: <http://www.sozialestadt.de/veroeffentlichungen/evaluationsberichte/zwischenevaluierung-2004/> [Stand 11.08.2008]
- Imbusch, Peter 2010. Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien – Ein Überblick, in Imbusch & Zoll 2010, 143-178
- Imbusch, Peter; Zoll, Ralf (Hg.) 2010. *Friedens- und Konfliktforschung: Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (Hg.) 2008. *Daten zur kurzfristigen Entwicklung von Wirtschaft und Arbeitsmarkt – Juli 2008* -.Online im Internet: URL: <http://www.iab.de/de/daten/arbeitsmarktentwicklung.aspx> [Stand 11. August 2008]
- Institut für Demoskopie Allensbach (Hg.) 2008. *Vorwerk Familienstudie 2008: Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage zur Familienarbeit in Deutschland*.

Online im Internet: URL: <http://www.familienmanagerin.de/familienstudie/familienstudie2008.php> [Stand 12.01.2009]

- Jacob, Willibald, Moneta, Jakob & Segbers, Franz (Hg.) 1996. *Die Religion des Kapitalismus: Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*. Luzern: Edition Exodus
- Jähnichen, Traugott 2004. Zur theologischen Bewertung des homo oeconomicus, in Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 2004, 17-25
- Jeremias, Joachim 1963. *Die Abendmahlsworte Jesu*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt
- Jeremias, Joachim & Strobel, August 1981. *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Josuweit- Teschke, Angelika 2004. Sozialraumorientierung = Gemeinwesenarbeit? Ein Konzept für alle(s) in der Jugendhilfe?, in Gillich 2004, 27-40
- Käßmann, Margot 2000. *Gewalt überwinden: Eine Dekade des Ökumenischen Rates der Kirche*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus
- Kammann, Brigitta & Schaaf, Hermann 2004. Strategie und Taktik in der Gemeinwesenarbeit – Bedeutung und praktische Beispiele, in Gillich 2004, 179-190
- Kamp, Hermann 2001. *Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Karrer, Martin 1998. *Jesus Christus im Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Keupp, Heiner 1998. *Neue Formen der Solidarität und des bürgerschaftlichen Engagements: Perspektiven einer demokratischen Wohlfahrts-gesellschaft*. Online im Internet: URL: [http://www.ipp-muenchen.de/texte/neue\\_formen\\_der\\_solidaritaet.pdf](http://www.ipp-muenchen.de/texte/neue_formen_der_solidaritaet.pdf) [Stand: 14.01.2009]
- Kempin, Susanna 2000. *Leben ohne Arbeit? Wege der Bewältigung aus pastoralpsychologischen und theologischem Deutungshorizont*. Münster: LIT
- Kessler, Rainer 1995. Das Wirtschaftsrecht der Tora, in Füssel & Segbers 1995, 78-94
- Kessler, Volker 2008. *Der Befehl zum Faulenzen: Den Sabbat wiederentdecken*. Marburg: Francke
- Kim, Wun- Soo. *Missio Dei und die Kirche in Korea: Eine Untersuchung der Wirkungsgeschichte von „Missio Dei“ in den Koreanischen Protestantischen Kirchen*. Hamburg: Verlag an der Lottbek
- Kimball, Dan 2004. *Emerging Worship: Creating Worship Gatherings for New Generations*. Grand Rapids: Zondervan

- Kimball, Dan 2005. *Emerging Church: Die postmoderne Kirche. Spiritualität und Gemeinde für neue Generationen*. Asslar: Gerth
- Kirchgässner, Gerhard 1991. *Homo oeconomicus: das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*. Tübingen: Mohr
- Kirk, Andrew J. 1999. *What is Mission. Theological Explorations*. Minneapolis: Fortress Press
- Kirk, Andrew J. 2009. Die Wahrheit und die Würde jedes Menschen verteidigen, in Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW) (Hg.) 2009,88-94
- Kleiner, Gabriele 2007. Perspektiven der Gemeinwesenorientierung in der sozialen Altenarbeit. *Soziale Arbeit*. 56,207-211
- Kleve, Heiko 2004. Sozialraumorientierung: Systemische Begründung für ein klassisches und innovatives Konzept der Sozialen Arbeit. *Sozialmagazin*. 29, 12-22
- Klöck, Thilo (Hg.) 1998. *Solidarische Ökonomie und Empowerment*. Neu Ulm: AG- SPAK
- Klöck, Thilo 2000. Das Arbeitsprinzip der Gemeinwesenarbeit als Qualitätsmerkmal sozialraumorientierter Sozialarbeit, Stadtteilentwicklung und Quartiersmanagement. *Standpunkt Sozial* 2, 28-36
- Klöck, Thilo 2004. Das Arbeitsprinzip Gemeinwesenarbeit als Qualitätsmerkmal von Sozialraumorientierter Sozialer Arbeit und Quartiersmanagement, in Odierna & Berendt 2004, 161- 173
- Klose, Hans- Ulrich & Müller, Michael 1986. Selbstbestimmt arbeiten- freier leben. Die Wiedergeburt der Genossenschaftsidee als alternativ- ökonomischer Ansatz, in Bullmann, Cooley & Einemann 1986, 243-257
- Knierim, Rolf P. 1971. sich verfehlen. *THAT*, 541-549
- Knierim, Rolf P. 1976. Verbrechen. *THAT*, 488-495
- Knierim, Rolf P. 1976. Verkehrtheit. *THAT*, 243-249
- Knight, George R. 1999. *A brief history of Seventh- day Adventist*. Hagerstown, Md: Review and Herald
- Knight, George R. 2004. *Adventgemeinde: Fit für ihre Mission?*. Lüneburg: Advent-Verlag
- Knopp, Reinhold & Deinet, Ulrich 2006. Leben im Alter: Lösungen für das Quartier. *Sozialmagazin*. 31,14-22
- Kober, Markus 1995. GWA im Burckhardthaus: Die Entwicklung eines Fortbildungsprogrammes. Diplomarbeit am Fachbereich Sozialpädagogik der Fachhochschule Hamburg.



- Koch, Klaus 1977. תבא, THWAT 2, 857-870
- Koch, Klaus 1995. *Die Profeten I: Assyrische Zeit*. Stuttgart: Kohlhammer
- Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen (Hg.) 1998. *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland. Entwicklung – Ursachen – Maßnahmen*. München: s.n.
- Kommission „Moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt“ (Hg.) 2002. *Moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt: Bericht der Kommission zum Abbau der Arbeitslosigkeit und zur Umstrukturierung der Bundesanstalt für Arbeit*. Saarbrücken: s.n.
- Kümmel, Hans Georg 1980. *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Kraus, Hertha 1951. Amerikanische Methoden der Gemeinschaftshilfe- Community organization and social welfare. *Soziale Welt*.1, 184-195
- Krause, Burghard 2000. Gottes Lust am Menschen: Kontextuelle Evangelisation heute, in Buck, Holtz & Schoenborn. 2000, 51-58
- Krauß- Siemann, Jutta 1983. *Kirchliche Stadtteilarbeit*. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer
- Kraybill, Ronald 2001. *Peace Skills: Manual for Community Mediators*. San Francisco: Jossey- Bass
- Krebs, Wolfgang 2004. *Die fünf Wellen*, in Odierna & Berendt (Hg.) 2004,57-65
- Kröck, Thomas 2010. Konflikt- Transformation und Versöhnung: Bericht von der Christian Community Development Conference 2010. *evangelikale missiologie*. 26, 115-116
- Kröck, Thomas 2010. Missionale Ekklesiologie und ganzheitlicher Dienst: Bericht vom Workshop „Missional Ecclesiology meets Holistic Ministry“ der CCD Konferenz 2010. *evangelikale missiologie*. 26, 137-141
- Kronauer, Martin 2004. Sozialökonomische und sozialräumliche Ausgrenzung in der Stadt, in Haensch & Krüger-Conrad 2004, 37-57
- Krüger, Helga 2008. Persönlichkeitsentwicklung durch Gemeinwesenmediation, in Götz & Schäfer 2008,206-214
- Küng, Hans 1980.*Die Kirche*. München: R. Pieper
- Küng, Hans 1990. *Projekt Weltethos*. München: R. Pieper
- Laepfle, Ulrich 2009. „Die Wiedergewinnung der Entfremdeten“- Vom Erbe Wicherns zu den Aufgaben einer missionarischen Diakonie heute, in Herbst & Laepfle 2009, 34-53

- Landesarbeitsgemeinschaft (LAG) Soziale Brennpunkte Niedersachsen e.V. (Hg.) 2004. *Die soziale Stadt: Chancen für die Gemeinwesenentwicklung*. Bonn: Stiftung Mitarbeit
- Laubach, Fritz 2000. *Der Brief an die Hebräer*. Wuppertal: R. Brockhaus
- Lausanner Bewegung Deutschland (Hg.) 1974. *Die Lausanner Verpflichtung*. Stuttgart: 1974
- Lausanne Committee for World Evangelisation 2005. *Holistic Mission: Occasional Paper No. 33*. Online im Internet: [http://www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP33\\_IG4.pdf](http://www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP33_IG4.pdf) [Stand 14.07.2008].
- Levy, Milgrom; Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz- Josef 1986.  $\nu\tau\tau$ . *THWAT* 5, 1079-1093
- Liedke, Gerhard 1976. streiten, *THAT*, 771-777
- Lindenberg, Michael & Peters, Lutz (Hg.). 2004. *Die gelebte Hoffnung der Gemeinwesenökonomie*. Bielefeld: Kleine
- Lissmann, K. P. 2000. Im Schweiß deines Angesichtes, in Beck (Hg.) *Die Zukunft von Arbeit und Demokratie*. Frankfurt: Suhrkamp, 85-107
- Lohfink, Gerhard 1982. *Wie hat Jesus die Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*. Freiburg: Herder
- Löhr, Rolf- Peter 2002. Das Förderprogramm „Soziale Stadt“. Bundesministeriums für Verkehr, Bau, und Wohnungswesen an die Freie Wohlfahrtspflege, in *Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 2002*, 58-67
- Lohse, Eduard 1996. *Paulus: Eine Biographie*. München: C.H. Beck
- Lüdemann, Gerd 1987. *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte: ein Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Lührmann, Dieter 1987. *Der Brief an die Galater*. Zürich: TVZ
- Lüttringhaus, Maria 2001a. Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip sozialer Kommunalpolitik, in *Hinte, Lüttringhaus & Oelschlägel; 2001*, 165-167
- Lüttringhaus, Maria 2001b. Leitstandards der Gemeinwesenarbeit, in *Hinte, Lüttringhaus & Oelschlägel; 2001*, 263-267
- Lüttringhaus, Maria 2004a. Erfolgsgeschichte Gemeinwesenarbeit- die Saat geht auf?, in *Gillich 2004*, 16- 26
- Lüttringhaus, Maria 2004b. Partizipation in der Stadt(teil)entwicklung – Mehrwert auf vielen Ebenen, in *Odierna & Berendt 2004*, 151-160
- Luhmann, Niklas 1993. *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Luther, Henning 1991. *Leben als Fragment: Der Mythos von der Ganzheit. Wege zum Menschen.* 43, 262-273
- Luther, Henning 1992. *Religion im Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts.* Stuttgart: radius
- Lutz, Ronald 2007. *Gemeinwesenarbeit und Sozialraumplanung.* *Soziale Arbeit.* 56, 202-206
- Machel, Edgar 2004-2005. *Emerging Churches: Gottesdienst als Verb.* *Spes Christiana.* 15-16, 117-125
- Maier, Jürgen & Zychlinski, Jan 2004. *Gemeinwesenarbeit und Quartiermanagement – eine Annäherung,* in Gillich 2004, 66-84
- Maisch, Ingrid 2003. *Der Brief an die Gemeinde Kolossä.* Stuttgart: Kohlhammer
- Mander, Jerry & Goldsmith, Edwards (Hg.) 2002. *Schwarzbuch Globalisierung: Eine fatale Entwicklung mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern.* München: Goldmann
- Manstetten, Reiner 2002. *Das Menschenbild der Ökonomie: der homo oeconomicus und das Menschenbild von Adam Smith.* Freiburg: Alber
- Martin, Hans-Peter & Schumann, Harald 1996. *Die Globalisierungsfalle.* Reinbek: Rowohlt
- Marx, Ansgar 2003. *Sozial- Mediation: Neuer Ansätze in den USA. Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit.* 2, 46-53
- Marx, Karl & Engels, Friedrich 1959. *Werke.* Berlin (DDR): Dietz Verlag
- Marx, Karl 1844. *Ökonomisch- philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844,* in Marx & Engels, *Ergänzungsband, Bd.1.* 1959, 465- 588
- Marx, Karl, Engels, Friedrich 1847/ 1848. *Manifest der kommunistischen Partei,* in Marx & Engels *Bd. 4.* 1959, 459-493
- Matthes, Joachim (Hg.) 1983. *Krise der Arbeitsgesellschaft: Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982.* Frankfurt: Campus
- Matthey, Jacques 2003. *Gottes Mission Heute: Zusammenfassung und Schlussfolgerungen,* in *Evangelisches Missionswerk un Deutschland (EMW) 2003,* 172-183
- Mauss, Marcell 1968. *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften.* Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Mayer, Bernard 2007. *Die Dynamik der Konfliktlösung: Ein Leitfaden für die Praxis.* Stuttgart: Klett- Cotta
- Meckenstock, Günter 2008. *Das Christentum: Werden im Konflikt. Selbstwahrnehmung für das Gespräch der Religionen.* Berlin: Walter de Gruyter
- Mediator – Zentrum für Konfliktmanagement und –forschung an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg (Hg.) 2004. *Mediation im öffentlichen Bereich – Status und*

*Erfahrungen in Deutschland 1996- 2002: DFG- Forschungsprojekt  
„Möglichkeiten der Kopplung alternativer Konfliktregelungsverfahren an  
repräsentativ- parlamentarische Entscheidungsprozesse in der Umweltpolitik.  
Oldenburg: s.n.*

Mehta, Gerda & Rückert, Klaus (Hg.) 2003. *Mediation und Demokratie: Neue Wege des  
Konfliktmanagements in größeren Organisationen.* Heidelberg: Carl Auer

Meier, Alfred 2009. Kirche in der Welt – Historische Skizze zur missionalen Dimension des  
Christentums, in Ebeling & Meier 2009, 71-95

Meier, Dennis W. 2001. Sabbatrezeption in der deutschsprachigen protestantischen Theologie  
der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. *Spes Christiana.* 12, 83-120

Metzger, Tilman 2004. Gemeinwesenmediation: Von der Analyse der Justizkrise zur  
modernen Mediation. *Perspektive Mediation.*1, 37-41

Merkel, Angela 2005. *Regierungserklärung von Bundeskanzlerin Angela Merkel: Mittwoch,  
30.11.2005.* Online im Internet: URL:  
[http://www.bundesregierung.de/nn\\_1502/Content/DE/Regierungserklaerung/2005  
/11/2005-11-30-regierungserklaerung-von-bundeskanzlerin-angela-merkel.html](http://www.bundesregierung.de/nn_1502/Content/DE/Regierungserklaerung/2005/11/2005-11-30-regierungserklaerung-von-bundeskanzlerin-angela-merkel.html)  
[Stand 10.08.2008]

Merkel, Wolfgang 2000. Die Dritte Wege der Sozialdemokratie ins 21. Jahrhundert. *Berliner  
Journal für Soziologie.* 10, 99-124

Merz, Annette & Theißen, Gerd. *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch.* Göttingen:  
Vandenhoeck & Ruprecht

Meyer, Thomas 1999. Wie sich die Sozialdemokratie erneuert. Die neue Gesellschaft.  
*Frankfurter Hefte.* 46, 453-457

Mitchell, Margaret M. 1991. *Paul an the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical  
Investigation of the Language and Composition of 1 Corinhtians.* Tübingen:  
J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

Mohrlok, Marion, u.a. 1993. *Let´s Organize!: Gemeinwesenarbeit und Community  
Organization im Vergleich.* München: AG SPAK

Moltmann, Jürgen 1975. *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen  
Ekklesiologie.* München: Kaiser

Moltmann, Jürgen 1964. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu  
den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie.* München: Kaiser

Moltmann, Jürgen 1980. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre.* München: Kaiser

Moltmann, Jürgen 1985. *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre.* München:  
Kaiser

- Moltmann, Jürgen. 1988. Für eine ökologische Reformation. *Evangelische Kommentare*. 21, 35-38
- Moltmann, Jürgen 1991. *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Kaiser
- Moltmann, Jürgen 1997a. *Die Quelle der Lebens: Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Moltmann, Jürgen 1997b. *Gott im Projekt der modernen Welt: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Moltmann, Jürgen 1999. *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*. München: Kaiser
- Montada, Leo & Kals, Elisabeth 2007. *Mediation : Lehrbuch für Psychologen und Juristen*. Weinheim: Beltz
- Mortimer, Charles E. 2001. *Chemie: Das Basiswissen der Chemie*. Stuttgart: Thieme
- Motchane, Jean- Lou 2000. Die Solidarwirtschaft gibt sich noch verschämt. Ein nicht ganz neues Modell für einen besseren Kapitalismus. *Le Monde diplomatique* (dt. Ausgabe) 11, 16-17
- Müller C.W. 1997. *Wie Helfen zum Beruf wurde: Eine Methodengeschichte der Sozialarbeit. Band 2: 1945-1995*. 3. erw. Aufl. Weinheim: Beltz
- Müller, C.W. 1999. *Wie Helfen zum Beruf wurde: Eine Methodengeschichte der Sozialarbeit. Band 1: 1883-1945*. 3. erw. Aufl. Weinheim: Beltz
- Müller, C.W. 2004. Zwischen Gemeinwesenarbeit und Gemeinwesenökonomie, in Lindenberg & Peters 2004, 47-55
- Müller, Karl; Sundermeier, Theo (Hg.) 1987. *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin: Reimer
- Müller, Klaus W. 2002. Vorwort des Herausgebers, in Vicedom 2002, 7-18
- Müller, Konrad (Hg.) 1949. *Instrumenta Pacis Westphalicae. Die Westphälischen Friedensverträge. Quellen zur neueren Geschichte*. Bern: Stämpfli
- Musal, Peter (Hg.) 1993. *Kontinuität und Wandel: Festschrift zum 100. Geburtstag des Burckhardthauses e.V.* Bd. 1, Gelnhausen: s.n.
- Musal, Peter (Hg.) 1994. *Kontinuität und Wandel: Festschrift zum 100. Geburtstag des Burckhardthauses e.V.* Bd. 2, Gelnhausen: s.n.
- Mußner, Franz 1974. *Der Galaterbrief*. Freiburg; Basel; Wien: Herder
- Mutz, Gerd 1997. Arbeitslosigkeit und gesellschaftliche Individualisierung, in Beck & Sopp 1997, 161- 179

- Nassehi, Armin 1999. Die funktional Differenzierte Gesellschaft: „das bürgerliche Privileg der Fremdheit“, in Pongs 1999, 169-196
- Negt, Oskar 1984. *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit*. Frankfurt am Main: Campus
- Negt, Oskar 1995. Die Krise der Arbeitsgesellschaft. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 15, 3-9
- Negt, Oskar 2001. *Arbeit und menschliche Würde*. Göttingen: Steidl
- Neudorfer, Heinz- Werner 1983. *Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F.C. Baur*. Giessen: Brunnen
- Niedersächsisches Justizministerium und Konsens e.V. 2005. *Projektdarstellung: Projekt Gerichtsnaher Mediation*. Online im Internet: URL: <http://www.mediation-in-niedersachsen.com/dl/projektdarstellung.pdf> [Stand 10.03.2008]
- Niedersächsisches Justizministerium und Konsens e.V. 2005. *Projektabschlussbericht: Projekt Gerichtsnaher Mediation*. Online im Internet: [http://cdl.niedersachsen.de/blob/images/C8753884\\_L20.pdf](http://cdl.niedersachsen.de/blob/images/C8753884_L20.pdf) [Stand 10.03.2008]
- Niehr, H. 1995. תפיש, in THAT Bd. VIII, 408-427
- Nissilä, Keijo 1979. *Das Hohepriestermotiv im Hebräerbrief. Eine exegetische Untersuchung*. Helsinki: s.n.
- Noack, Winfried 1996. Die autopoietische Chance der sozialen Arbeit, in Seibert & Noack 1996. 58-97
- Noack, Winfried 1999a. Christliche Gemeinwesenarbeit als Zukunftsgestaltung, in Oestreich, Rolly & Kabus (Hg.) 1999, 263-286
- Noack, Winfried 1999b. *Gemeinwesenarbeit. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Freiburg im Breisgau: Lambertus
- Nützel, Gerdi 2003. Mission zwischen Gewalt und Versöhnung, in Dahling- Sander, 2003, 404-419
- Obama, Barack 2004. *Dreams from my father. A story of race and Inheritance*. New York: Three rivers
- Obama, Barack 2008. *Ein amerikanischer Traum. Die Geschichte meiner Familie*. München: Carl Hanser
- Oboth, Monika & Seils Gabriele 2006. *Mediation in Gruppen und Teams Praxis- und Methodenhandbuch. Konfliktklärung in Gruppen, inspiriert durch die Gewaltfreie Kommunikation*. Paderborn: Junfermann
- Odierna, Simone & Berendt, Ulrike (Hg.) 2004. *Gemeinwesenarbeit. Entwicklungslinien und Handlungsfelder*. Neu- Ulm: AG- SpAK

- Oelschlägel, Dieter 2000. Kritischer Rückblick auf die Gemeinwesenarbeit (GWA) in der Bundesrepublik Deutschland. *Zeitschrift für Sozialreform* 46, 583-592
- Oelschlägel, Dieter 2001a. Gemeindepsychiatrie und Gemeinwesenarbeit – eine Annäherung, in Hinte, Oelschlägel & Lüttringhaus 2001, 197-210
- Oelschlägel, Dieter 2001b. Soziokulturelle Gemeinwesenarbeit, in Hinte, Oelschlägel & Lüttringhaus 2001, 223-231
- Oelschlägel, Dieter 2001c. Zur Aktivierung bürgerschaftlichen Engagements im Rahmen von Kommunalpolitik und Kommunalverwaltung: Einige Anmerkungen aus dem Blickwinkel der Gemeinwesenarbeit, in Hinte, Oelschlägel & Lüttringhaus 2001, 181-195
- Oelschlägel, Dieter 2002. Gemeinwesenarbeit (GWA), in Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge e.V. 2002, 382
- Oepke, Albrecht 1990. mesites, mesiteuo. *THWNT* 4, 602- 629
- Oestreich, Bernhard 1995. Meinungsstreit und Einheit in der frühen Christenheit. In Theologische Hochschule Friedensau 1995, 14-25
- Oestreich, Bernhard, Rolly, Horst Friedrich & Kabus, Wolfgang (Hg.) 1999. *Glaube und Zukunftsgestaltung: Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Theologischen Hochschule Friedensau*. Frankfurt am Main: Peter Lang
- Oestreich, Bernhard 1999. Argumentation für den Frieden in Römer 14,1-15,3, in Oestreich, Rolly & Kabus 1999, 95-127
- Oestreich, Bernhard 2000. Ethnische und religiöse Spannungen in der Gemeinde Rom, in Rolly & Dauenhauer 2000, 194-207
- Oestreich, Bernhard 2004. Leseanweisungen in Briefen als Mittel der Gestaltung von Beziehungen. *New Testament Studies* 50, 224-245
- Oettingen, Alexander von 1979. *Kirchliche Gemeinwesenarbeit – Konflikt und gesellschaftliche Strukturbildung: Eine empirische Untersuchung im Kontext der Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers*. Frankfurt am Main: Peter Lang
- Offe, Claus 1983. Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?, in Matthes 1983, 38-65
- Opaschowski, Horst W. 1989. *Wie arbeiten wir nach dem Jahr 2000: Freizeit – Impulse für die Arbeitswelt von morgen*. Hamburg: BAT Freizeit- Forschungsinstitut
- Opaschowski, Horst W. 2005. *Besser leben, schöner wohnen?: Leben in der Stadt der Zukunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Orwell, George 1958. *Farm der Tiere: Eine Fabel*. Frankfurt am Main: Fischer
- Otto, Eckart 1994. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer

- Otto, Hans- Uwe & Thiersch, Hans (Hg.). *Handbuch Sozialarbeit, Sozialpädagogik*. Neuwied/ Kriftel: Luchterhand
- Padilla, René 2005. Holistic Mission, in Lausanne Committee for World Evangelisation 2005, 5-17
- Parlament der Weltreligionen 04. September 1993. *Erklärung zum Weltethos*. Online im Internet: URL: [http://www.weltethos.org/pdf\\_decl/Decl\\_german.pdf](http://www.weltethos.org/pdf_decl/Decl_german.pdf) [Stand 09. Oktober 2007]
- Payer, Fritz 2009. 12 Thesen zur missionalen Theologie, in Ebeling & Maier 2009, 129-132
- Pertsch, Erich 1991. *Langenscheidts Großes Schulwörterbuch: Lateinisch- Deutsch*. Berlin: Langenscheidt
- Pesch, Rudolf 1986. *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)*. Zürich: Benzinger
- Picht, Werner 1913. *Toynbee Hall und die Englische Settlement- Bewegung: ein Beitrag zur sozialen Bewegung in England*. Tübingen: Mohr
- Pohl, Dieter 2003. *Konflikte in der Kirche – kompetent und kreativ lösen*. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener Verlag
- Pomrehn, Werner 1998. Wirtschaftspolitik zurückholen- Lokale und regionale Ökonomie zur Gewinnung sozialer Handlungsfähigkeit, in Alisch 1998, 25- 50
- Pongs, Armin (Hg.) 1999. *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich*. München: Dilemma
- Popples, Keith 1995. *Analysing community work: its theory and practice*. Buckingham: Open University Press
- Presse- und Informationsamt der Bundesregierung 2004. Grundideen der Agenda 2004. Online im Internet: URL: <http://www.bundesregierung.de/artikel-,413.710041/Grundideen-der-Agenda-2010.htm> [Stand 05.Mai.2004]
- Programmatische Eckpunkte – Programmatisches Gründungsdokument der Partei DIE LINKE. Online im Internet: URL: [http://die-linke.de/fileadmin/download/dokumente/programmatische\\_eckpunkte.pdf](http://die-linke.de/fileadmin/download/dokumente/programmatische_eckpunkte.pdf) [Stand 28.10.2010]
- Rad, Gerhard von 1958. *Das erste Buch Mose*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Rad, Gerhard von 1967. *Die Botschaft der Propheten*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
- Rausch, G. 1997. Eine Renaissance der Gemeinwesenarbeit? Zukunftsperspektiven feldorientierter Sozialarbeit. *Sozialpädagogik* 39, 2-8



- Rauschenbach, Thomas 1999. Sozialarbeitswissenschaft - eine neue Wissenschaft oder ein neues Leitbild? Plädoyer für die Versachlichung einer aufgeregten Debatte. *Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit* 50, 152-158
- Redlich, Alexander 1997. *Konflikt – Moderation: Handlungsstrategien für alle, die mit Gruppen arbeiten*. Hamburg: Windmühle Verlag
- Reifler, Hans Ulrich 2005. *Handbuch der Missiologie: Missionarisches Handeln aus biblischer Perspektive*. Nürnberg: VTR
- Reifler, Hans Ulrich 2010. Ganzheitliche Mission: Eine biblisch- missionstheologische Analyse. *evangelikale missiologie* 26, 24-35
- Reimer, Johannes 2009a. *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Marburg an der Lahn: Francke
- Reimer, Johannes 2009b. Die Verantwortung für die Welt gerufene Gemeinde, in Faix; Reimer; Brecht 2009, 34-41
- Rendtorff, Rolf 1999. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung*. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener
- Rengstorff, Karl Heinrich 1960. Mittler, RGG<sup>3</sup> 4,1063-1065
- Reppenhausen, Martin 2009. Die radikale Orientierung am Wohl und Heil der Menschen, in Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW) (Hg.), 2009, 95-102
- Repo, Eero 1964. *Der „Weg“ als Selbstbezeichnung des Urchristentums: Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia
- Rich, Arthur 1984. *Wirtschaftsethik: Grundlagen in theologischer Perspektive*. Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Richebächer, Wilhelm 2009. Zur Versöhnung einladen und an der Heilung mitwirken – Begründung und Ziele der Mission heute, in Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW) (Hg.), 2009, 47-54
- Riehle, Eckart 2002 (Hg.). *Stadtentwicklung, Gemeinwesen und Mediation*. Münster: LIT
- Ries, Heinz A. u.a. (Hg.) 1997. *Hoffnung Gemeinwesen: Innovative Gemeinwesenarbeit und Problemlösungen in den Bereichen lokaler Ökonomie, Arbeitslosigkeit, Gesundheit, Benachteiligung*. Lucherhand: Neuwied
- Ries, Heinz A., u.a. 1997. Trierer Thesen zur gemeinwesenorientierten Sozialen Arbeit, in Ries 1997,13-23
- Rifkin, Jeremy 1996. *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*. Frankfurt/ New York: Campus
- Ripke, Lis 1998. Die fünf Phasen der Mediation. *Kons:Sens Zeitschrift für Mediation*. 2/3, 85-88

- Risse, Jörg 2003. *Wirtschaftsmediation*. München: C.H. Beck Juristischer Verlag.
- Ritschel, Dietrich & Ustorf, Werner 1994. *Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer
- Robert Koch Institut (Hg.) 2003. *Gesundheitsbericht des Bundes: Arbeitslosigkeit und Gesundheit*. Berlin: Robert Koch Institut
- Robinson, Gnana 1991. Das Jubel Jahr: Die Lösung einer sozial- ökonomischen Krise, in Daniels 1991,471-497
- Rolly, Horst Friedrich & Dauenhauer, Matthias (Hg.) 2000. *Ethnische und religiöse Identität*. Hamburg: Grindeldruck
- Roloff, Jürgen 1988. *Der erste Brief an Timotheus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag
- Roloff, Jürgen 1993. *Die Kirche im Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Ross, Murray G. 1971. *Gemeinwesenarbeit: Theorie, Prinzipien, Praxis*. 1971, Freiburg i. Br.: Lambertus
- Rudzio, Kolja 2007. Nie wieder Hartz IV: Schluss mit Arbeitszwang und Sozialbürokratie: Unternehmer, Ökonomen, Rechte und Linke träumen vom Grundeinkommen für alle. Ist das machbar – und wünschenswert? *Die Zeit*. 12. Apr. S. 21-23
- Rütti, Ludwig 1972. *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen*. München: Kaiser
- Rüstow, Alexander 1945. *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem*. Zürich: Europa
- Runkel, Gunter 2003. *Genossenschaft, Repräsentation und Partizipation*. Münster: LIT
- Saliler- Pfister, Sonja 2006. *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen: Sozialethische Untersuchungen im Anschluss an Marie- Dominique Chenu und Dorothee Sölle*. Berlin: LIT
- Sänger, Dieter 1981. mesos, EWNT 2, 1009-1012
- Schneider, Theodor (Hg.) 1992. *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 1. Düsseldorf: Patmos
- Scharbert, Josef 1983. *Genesis 1-11*. Würzburg: Echter
- Schäfer, Klaus (Hg.) 1998. *Plädoyer für Mission: Beiträge zum Verständnis von Mission heute*. Hamburg: EMW
- Schäfer, Klaus 2003. *Anstoss Mission: Impulse aus der Missionstheologie*. Frankfurt am Main: Lembeck
- Schaller, Berndt 1994. *Jesus und der Sabbat*. Münster: Franz- Delitsch- Gesellschaft

- Schaller, Lyle E. 1972. *Kirche und Gemeinwesenarbeit: Zwischen Konflikt und Versöhnung*. Gelnhausen: Burckhardtthaus-Verlag
- Schapdick, Stefan 2000. *Auf dem Weg in den Konflikt: Exegetische Studien zum theologischen Profil der Erzählung vom Aufenthalt Jesu in Samarien (Joh 4,1.42) im Kontext des Johannesevangeliums*. Berlin: Philo
- Schimank, Uwe 2000. *Handeln und Strukturen: Einführung in die akteurtheoretische Soziologie*. Weinheim: Juventa
- Schirmacher, Gerd 2002. *Hertha Kraus – zwischen den Welten: Biographie einer Sozialwissenschaftlerin und Quäkerin (1897-1968)*. Frankfurt am Main: Peter Lang
- Schmithals, Walter 1982. *Die Apostelgeschichte des Lukas*. Zürich: TVZ
- Schmuki, Phillipp 2009. Mobilisation der lokalen Gemeinde: Eine neue Perspektive für Gemeinde und Mission. *Evangelikale missiologie*. 2009, 4-18
- Schneider, Dieter 1982. *Das fünfte Buch Mose: Wuppertaler Studienbibel*. Wuppertal: R. Brokhaus
- Schneider, Gerhard 1982. *Die Apostelgeschichte: Kommentar zu Kap. 9,1- 28.31. Teil II*. Freiburg: Herder
- Schörs, Martin 2004. Dimensionen der Gemeinwesenökonomie: Ein Beitrag zur Begriffsdefinition, in Lindenberg & Peters 2004, 197 -215
- Schulze, Gerhard 2005. *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/ New York: Campus
- Schreiter, Robert J. 1992a. *Abschied vom Gott der Europäer: Zur Entwicklung regionaler Theorien*. Salzburg: Anton Pustet
- Schreiter, Robert J. 1992b. *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order*. Maryknoll, NY: Orbis
- Schreiter, Robert J. 1996a. Reconciliation as a Model of Mission. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*. 52, 243-250
- Schreiter, Robert J. 1996b. *The ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies*, Maryknoll, NY: Orbis Books
- Schreiter, Robert J. 2005. Reconciliation and Healing as a paradigm for mission. *International Review of Mission*. 94, 74-83
- Schröder, Gerhard & Blair, Tony 1999. Der Weg nach vorne für Europas Sozialdemokratie. Ein Vorschlag von Gerhard Schröder und Tony Blair vom 8. Juni 1999 (Wortlaut). *Blätter für deutsche und internationale Politik*. 7, 887-896

- Schröder, Gerhard. 2001. Es gibt kein Recht auf Faulheit in dieser Gesellschaft. *BILD-Zeitung*. 6. April 2001, S. 11
- Schröder, Gerhard 2003. *Regierungserklärung von Bundeskanzler Gerhard Schröder am 14. März 2003 vor dem Deutschen Bundestag*. Online im Internet: URL: [http://archiv.spd.de/servlet/PB/show/1025523/Regierungserklaerung\\_Gerhard\\_Schroeder\\_2003\\_03\\_14.pdf](http://archiv.spd.de/servlet/PB/show/1025523/Regierungserklaerung_Gerhard_Schroeder_2003_03_14.pdf) [Stand 03.01.2009]
- Schröder, Gerhard 2006. *Entscheidungen: Mein Leben in der Politik*. Hamburg: Hoffmann und Campe
- Schultz, Hans Jürgen 1967. *Kontexte*. Bd. 4. Stuttgart: Kreuz-Verlag
- Schulz, Olaf 2008. Ein erklärender Spaziergang im Land der Begriffe, in Götz & Schäfer, 2008,85-105
- Schulz von Thun, Friedemann 2001. *Miteinander reden 1- Störungen und Klärungen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Schulze, Heinz 1998. Educación popular, Gemeinwesenarbeit und ökonomische Aspekte. Pädagogik der Hoffnung in einer Welt voller Widersprüche, in Klöck 1998, 161-180
- Schunack Gerd 2002. *Der Hebräerbrief*. Zürich: Theologischer Verlag
- Schwarz, Claudia & Voß, Brigitte 1998. Gemeinwesenökonomie – Fortbildung in einem neuen Berufsfeld, in Alisch 1998, 275- 289
- Schweizer, Eduard 1981. *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Schwendter, Rolf 1998. Alternative Ökonomie und Gemeinwesenarbeit. 32 Thesen, in Klöck 1998, 99-118
- Seebaß, Horst 1996. *Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26)*. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener
- Seibert, Horst & Noack, Winfried. *Die Krise der Sozialarbeit und ihre autopoietische Chance*. Berlin: DZI
- Segbers, Franz 2000. *Biblische Sabbat- Ökonomie: Impulse für eine ökonomische Alternative*. Hofgeismar: Evangelische Akademie Hofgeismar
- Segbers, Franz 2002. *Die Herausforderung der Tora: Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*. Luzern: Edition Exodus
- Segbers, Franz 2007-2008. Der Sabbat und seine sozialökonomische Bedeutung: Die biblischen Wurzeln für sozioethische Fragen. *Spes Christiana*. 18-19, 23-38
- Seippel, Albrecht-Siegbert 1974. Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit als Erwachsenenbildung, in Bahr & Gronemeyer 1974, 83-135

- Sennett, Richard 1998. *Der flexible Mensch: Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Siedler
- Sennett, Richard 2005. *Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin
- Siebel, Walter 1997. Armut oder Ausgrenzung? Vorsichtiger Versuch einer begrifflichen Eingrenzung der sozialen Ausgrenzung. *Leviathan*. 25, 67-75
- Sievers, Nadja 2001. *Mediation als alternative Konfliktlösungsmöglichkeit auch in Deutschland*. Frankfurt am Main: Peter Lang
- Simmel, Georg 1908. *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humboldt
- Sinner, Alex von; Zirkler, Michael (Hg.) 2005. *Hinter den Kulissen der Mediation: Kontexte, Perspektiven und Praxis der Konfliktbearbeitung*. Bern: Haupt
- Sinner, Alex von 2005. Was ist Mediation? Versuch einer Annäherung, in Sinner & Zirkler 2005, 18 -48
- Soggin, Alberto J. 1997. *Das Buch Genesis: Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Sölle, Dorothee & Schottroff, Luise 1985. *Die Erde gehört Gott: Texte zur Bibelarbeit von Frauen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Sozialgesetzbuch*. Online im Internet: URL: <http://www.gesetze-im-internet.de/> [Stand 08. Januar 2008]
- Spiegler, Thomas 2008. Was glauben sie denn: Valuegenesis- Ergebnisse zum Gottesbild und Glauben der Jugendlichen. *Adventecho* 107(6), 33
- Spindler, Gerald 2006. *Abschlußbericht zum Forschungsprojekt „Gerichtsnaher Mediation in Niedersachsen“*. Online im Internet: URL: <http://www.mediation-in-niedersachsen.com/dl/Forschungsbericht-Mediation%20Spindler%20G%D6.pdf> [Stand:10.03.2008]
- Splinter, Dirk 1995 Gemeinwesenmediation- Projektlandschaft und State of the Art. *Spektrum der Mediation*. 19, 14-17
- Splinter, Dirk 2008. Die Schulung ehrenamtlicher Nachbarschafts- Konfliktvermittler, in Götz & Schäfer 2008, 194-205
- Stapelfeldt, Gerhard 1998a. *Geschichte der ökonomischen Rationalisierung: Kritik der ökonomischen Realität*. Bd.1. Hamburg: LIT
- Stapelfeldt, Gerhard 1998b. *Wirtschaft und Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland: Kritik der ökonomischen Realität*. Bd. 2. Hamburg: LIT
- Statistisches Bundesamt Deutschland (Hg.) 2008. *Entwicklung von Erwerbstätigkeit und Erwerbslosigkeit*. Online im Internet: URL:

<http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Grafiken/Arbeitsmarkt/Diagramme/ErwerbErwerbslos,templateId=renderPrint.psml> [Stand 14.08.2008]

- Staub- Bernasconi, Silvia 1997. Handlungstheoretische Optionen in der sozialen Arbeit in und mit Gemeinwesen, in Ries 1997, 80-104
- Stegemann, Eckhard W. 2002. Jesu Stellung im Judentum seiner Zeit, in Stegemann, Malina & Theißen 2002, 237-245
- Stegemann, Ekkhard W. & Stegemann, Wolfgang 1995. *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer
- Stegemann, Wolfgang 2002. Kontingenz und Kontextualität der moralischen Aussagen Jesu- Plädoyer für eine Neubesinnung auf die so genannte Ethik Jesu, in Stegemann, Malina & Theißen 2002, 167-184
- Stegemann, Wolfgang, Malina, Bruce J. & Theißen Gerd (Hg.) 2002. *Jesus in neuen Kontexten*. Stuttgart: Kohlhammer
- Stückelberger, Christoph 1988. *Vermittlung und Parteinahme: Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten*. Zürich: TVZ
- Stark, Carsten 2002. Die Konflikttheorie von Georg Simmel, in Bonacker 2002, 83-96
- Steinmetz, Bernd 1997. Das Ende des Sozialen? Arbeit und soziales Kapital als integrierende Ideen in modernen Gesellschaften, in Ries 1997, 111-122
- Stimec, Arnaud 1999. Grenzen der Mediation. *Zeitschrift für Mediation*. 4, 212-219
- Strathmann, Hermann 1990. polis. *THWNT* 6, 516-535
- Strohm, Theodor 1987. Gemeinwesenarbeit, in Bäumler, Christof & Mette, Norbert 1987, 196-207
- Stroevesand, Sabine 2006. *Mit Sicherheit Sozialarbeit: Gemeinwesenarbeit als innovatives Konzept zum Abbau von Gewalt im Geschlechterverhältnis unter den Bedingungen neoliberaler Gouvernementalität*. Hamburg: LIT
- Stott, John 1999. *Die Botschaft der Apostelgeschichte: Ein exegetisch. Homiletischer Kommentar*. Holzgerlingen: Hänssler
- Strack, Hermann L. & Billerbeck, Paul 1969: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte: Erläutert aus Talmud und Midrasch*. München: C.H. Beck
- Suchanek, Andreas 2004. Homo oeconomicus – Ein Denkmodell mit Chancen und Grenzen, in Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 2004, 9-16

- Sundermeier, Theo 1987. Theologie der Mission, in Müller & Sundermeier 1987, 470-495
- Sundermeier, Theo 1995. *Konvivenz und Differenz: Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission
- Sundermeier, Theo 1999. Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in Feldtkeller & Sundermeier 1999, 11-25
- Sundermeier, Theo 2003. Missio Dei heute: Zur Identität christlicher Mission, Evangelisches Missionswerk un Deutschland (EMW) 2003, 147- 171
- Szynka, Peter (2006). *Theoretische und Empirische Grundlagen des Community Organizing bei Saul D. Alinsky (1909 –1972): Eine Rekonstruktion*. Bremen: Universität Bremen/ Akademie für Arbeit und Politik der Universität Bremen
- Thiersch, Hans, Grunwald, Klaus & Königeter, Stefan 2002. Lebensweltorientierte Soziale Arbeit, in Thole 2002, 161-178
- Theißen, Gerd 1997a. Jesus und die symbolische Konflikte seiner Zeit: Sozialgeschichtliche Aspekte der Jesusforschung. *Evangelische Theologie* 57, 378-400
- Theißen, Gerd 1997b. *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. Gütersloh: Chr. Kaiser
- Theißen, Gerd 2000. *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Kaiser
- Theißen, Gerd 2002. Die politische Dimension des Wirkens Jesu, in Stegemann, Malina & Theißen 2002, 112-122
- Theologische Hochschule Friedensau (Hg.)1995. *Spes Christiana: Gemeinde und Welt*. Hamburg: Grindeldruck
- Thole, Werner (Hg.) 2002. *Grundriss Soziale Arbeit: Ein einführendes Handbuch*. Opladen: Leske + Budrich
- Treibel, Annette 1997. *Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart*. Opladen: Leske + Budrich
- Trenczek, Thomas. 2005 Alternatives Konfliktmanagement in der Bürgergesellschaft. *Spektrum der Mediation*. 19, 4-13
- Triebel, Johannes 1998. Die trinitarische Entfaltung der Missio Dei, in Holthaus & Müller 1998, 35-45.
- Ueding, Gert (Hg.) 2001. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Band 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Ulrich, Peter & Maak; Thomas. (Hg.) 2000. *Die Wirtschaft in der Gesellschaft*. Bern: Haupt
- Ulrich, Peter 2002. Den Markt entzaubern. in *St. Galler Tageblatt*, 03.09.2002, S.2

- Ustorf, Werner 1994. Missionswissenschaft, in Ritschl & Ustorf 1994, 99-144
- Vellguth, Klaus (Hg.) 2002. *Missionarisch Kirche sein*. Freiburg: Herder
- Vicedom, Georg F. 1958. *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*. München: Kaiser
- Vicedom, Georg F. 1975. *Actio Dei: Mission und Reich Gottes*. München: Kaiser
- Vicedom, Georg F. [1958] 2002 *Missio Dei: Einführung die deine Theologie der Mission*; [1975] 2002 *Actio Dei: Mission und Reich Gottes*.hg von Klaus W. Müller. Nachdruck, Nürnberg: VTR
- Vögtle, Anton 1970. *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*. Düsseldorf: Patmos
- Voss, Brigitte 1997. Gemeinwesenökonomie als Strategie gegen Arbeitslosigkeit, Armut und Ausgrenzung. *Widersprüche* 17, 93-105
- Wagner, Herwig 2002. Die Weite der Missio Dei: In Memoriam Georg Friedrich Vicedom, in Vicedom 2002, 237-251
- Was der Pietismus von der Emerging Church lernen kann 2008. *idea spektrum* 41:11
- Walldorf, Friedemann 2002. *Die Neu- Evangelisierung Europas: Missionstheologien im europäischen Kontext*. Gießen: Brunnen
- Wallimann, Isidor 1998. Soziale Ökonomie: Existenzsicherung in Krisen und die Grundlage eines nachhaltigen Daseins, in Klöck 1998, 51- 67
- Walther, Uwe- Jens & Mensch, Kirsten (Hg.) 2004. *Armut und Ausgrenzung in der „Sozialen Stadt“: Konzepte und Rezepte auf dem Prüfstand*. Darmstadt: Schader Stiftung
- Watzlawick, Paul, Beavin, Janet H. & Jackson, Don D. 1990. *Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern: Hans Huber
- Weber, Max 1921. Soziologische Grundbegriffe, in Weber 1968, 279-340
- Weber, Max 1968. *Methodologische Schriften: Studienausgabe*. Frankfurt am Main: S. Fischer
- Weiser, Alfons 1989. *Die Apostelgeschichte*. Leipzig: St. Benno
- Weißborn, Thomas 2009. Ansätze zur Gesellschaftstransformation bei Paulus, in Faix; Reimer & Brecht 2009, 42-53
- Wellhausen, Julius, Jülicher, Adolf & Harnack, Adolf (Hg.)1909: *Die Geschichte der christlichen Religion. Mit Einleitung : Die Israelitisch- jüdische Religion*. Berlin/ Leipzig: B.G. Teubner
- Wendt, Wolf Rainer 2004. *Soziale Arbeit und Ökonomie im Gemeinwesen: der sozialwirtschaftliche Zusammenhang*, in Odierna & Berendt 2004, 185 –195



- Wenn sich die Welt der Kirche anbietet 2008. *idea spektrum* 37:10
- Westermann, Claus 1974. *Genesis 1-11*. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener
- Westermann, Claus 1978. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Wiedenhofer, Siegfried 1992. Ekklesiologie, in Schneider 1992, 47-154
- Willke, Gerhard 2002. *Neoliberalismus*. Frankfurt/ Main: Campus
- Winter, Frank 2003. Mediation in sozial belasteten städtischen Quartieren. Konzept und Praxis der „Sozialen Mediation“ am Beispiel der Hansestadt Bremen. *Unsere Jugend*. 55, 72-80
- Wrogemann, Henning 2010. Den Glanz widerspiegeln: Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten. Frankfurt am Main: Lembeck
- Wohlmuth, Josef. (Hg.) 1998. *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Bd.1. *Konzilien des ersteh Jahrtausends: Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*. Paderborn: Ferdinand Schöningh
- Wüsch, Hans- Georg 2009. Zum Auftrag, die Welt zu gestalten, im Alten Testament, in Faix; Reimer & Brecht 2009, 25-33
- Yoder, John Howard 1981. *Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes*. Maxdorf: Agape
- Zapff, Burkard M. 2001. *Jesaja 40-55*. Würzburg: Echter
- Zillessen, Horst 2002. Umweltmediation, in Haft & von Schlieffen 2002, 1169-1196
- Zukunftskommission der Friedrich Ebert Stiftung 1998. *Wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, sozialer Zusammenhalt, ökologische Nachhaltigkeit: Drei Ziele – ein Weg*. Bonn  
Online im Internet: URL: <http://library.fes.de/fulltext/fo-wirtschaft/00705toc.htm>  
[Stand 08.10.2007]

#### Internetseiten

<http://www.burckhardthaus.de>

<http://www.bmev.de> Bundesverband Mediation

<http://www.facebook.com>

<http://www.studivz.de>

<http://www.thueringen.de/de/buergergeld/>

<http://www.twitter.com>