

Perspektiven für diakonisches Handeln in der Ubuntu-Theologie

Desmond Tutus

Bachelorarbeit vorgelegt von
Christoph Beier

Evangelische Hochschule Darmstadt
Fachbereich I

Sommersemester 2024

Erstgutachterin:
Angelika Baier-Schops

Zweitgutachterin:
Prof. Dr. phil. Nicole von Langsdorff

Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Desmond Tutus Ubuntu-Theologie und fragt, inwiefern Perspektiven für diakonisches Handeln in jener erschließbar sind. Dabei orientiert sie sich an den ersten beiden veröffentlichten Büchern Tutus aus den frühen Achtzigerjahren. Zunächst werden einige theoretische Vorbedingungen geklärt. Es werden einige Aspekte, die im Umgang mit postkolonialen Theologien relevant sind, aufgezeigt, bevor sowohl die Diskussion um diakonisches Handeln im deutschsprachigen Raum als auch Tutus Ubuntu-Theologie in ihren Kontexten vorgestellt werden. Schließlich werden verschiedene Aspekte Tutus Theologie beleuchtet und es wird dargestellt, inwiefern sich aus diesen Perspektiven für diakonisches Handeln erschließen lassen. Es wird deutlich, dass, auch wenn Tutus Ausführungen in einem anderen Kontext entstanden sind, sie dennoch viele Perspektiven für diakonisches Handeln bieten, die an die Diakoniedefinition der deutschen Theologen Heinrich Pompey und Paul-Stefan Roß anschlussfähig sind.

Inhalt

EINLEITUNG	4
1 THEORETISCHE KLÄRUNGEN	6
1.1 Zur Herangehensweise: Postkoloniale Theologien	6
1.2 Diakonisches Handeln	8
1.3 Die Ubuntu-Theologie Desmond Tutus und ihr Kontext	13
2 PERSPEKTIVEN	15
2.1 Verhältnis von Spirituellem und Materiellem	15
2.2 Identität	18
2.3 Ubuntu und Koinonia	20
2.4 Zuwendung zu den Menschen am Rande	25
2.5 Das Leid der Kirche	27
2.6 Befreiung	30
2.7 Prophetische Stimme und Politisches Mandat	33
FAZIT	36
LITERATURVERZEICHNIS	39
Primärquellen zu Tutu	39
Wissenschaftliche Literatur	39
EIGENSTÄNDIGKEITSERKLÄRUNG	43

Einleitung

Diakonie und diakonisches Handeln sind Begriffe, die im deutschsprachigen Raum auf verschiedenen Ebenen diskutiert und umgesetzt werden. Auf der Ebene der wissenschaftlichen Theologie wird diskutiert, was unter den biblischen Begriffen rund um „διακονία“ zu verstehen ist (siehe Unterkapitel 1.2). Die organisierte Diakonie diskutiert über ihr Profil und was diakonisches von anderem sozialem Handeln unterscheidet.¹ Verschiedene Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) diskutieren über die Ausgestaltung und Profilierung des Diakon*innenamtes.²

Auffällig bei der Debatte ist, dass sie bis auf wenige Ausnahmen im deutschsprachigen Raum bleibt. In anderen Kirchen werden die Begriffe weniger oder anders fokussiert. Dies heißt aber nicht, dass es dort nicht ähnliche Motive gäbe.

Eines der vielen christlich geprägten Länder dieser Erde ist Südafrika, ein Land, welches in vielerlei Hinsicht divers ist. Auch die christlichen Gemeinschaften und ihre zugehörigen Lehren sind und waren schon seit Beginn der christlichen Geschichte im Land divers. So diente unter anderem die Theologie der Nederduitse Gereformeerde Kerk (Niederländisch-Reformierte Kirche, NGK) der Legitimierung der Apartheidideologie, die von 1948 bis 1990/94 die Unterdrückung der *schwarzen*³ Mehrheitsbevölkerung verursachte, während die *Schwarze Befreiungstheologie* genau den Kampf dagegen legitimierte (vgl. Battle 1997, S. 31 f.). In diesem Kontext wirkte auch der *schwarze* anglikanische Bischof Desmond Mpilo Tutu. Neben anderen gehörte er zu den engagierten Kirchenführer*innen gegen die Apartheid. Seine Theologie wird Ubuntu-Theologie⁴ genannt und orientiert sich neben der anglikanischen und

¹ Siehe hierzu auch das Leitbild der Diakonie Deutschland unter <https://www.diakonie.de/informieren/die-diakonie/das-ist-die-diakonie> [letzter Aufruf: 10.07.2024].

² Siehe exemplarisch die Beschlüsse zur Weiterentwicklung des Diakon*innenamtes der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck von 2015 (online unter https://www.ekkw.de/fileadmin/suchrelevant/ekkw_media/downloads/syn1502_bga_volkskirche_kurz.pdf [letzter Aufruf: 06.07.2024], S. 16). Aufgrund des Kontextes der Arbeit und des Autors wird die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck in dieser Arbeit vermehrt exemplarisch aufgeführt.

³ „Rassen“ im biologischen Sinne gibt es bei Menschen nicht. Allerdings wurden *Rassen* durch die Ideologie des Rassismus konstruiert und haben somit eine reale Auswirkung auf das menschliche Leben. Um dem Rechnung zu tragen, werden Bezeichnungen für *Rassen* in dieser Arbeit kursiv geschrieben. Aus demselben Grund ist hier auch nur von *Schwarzen* und *Weiß*en – und nicht zusätzlich von „Farbigen“, „Inde*r*innen“ usw. – die Rede, um auf die rassistische Dichotomie der Über- und Unterordnung zu verweisen.

⁴ Tutus Theologie ist nicht die einzige Ubuntu-Theologie (siehe zum Beispiel Mashau/Kgatle 2018).

weiteren Traditionen an der südlich-afrikanischen Tradition Ubuntu. Da diese Theologie in einem Kontext von Unterdrückung, Armut und Ausbeutung entstanden ist, erscheint es mir naheliegend, hier Perspektiven für diakonisches Handeln zu finden. Deshalb lautet die Fragestellung dieser Arbeit: Inwiefern lassen sich Perspektiven für diakonisches Handeln in der Ubuntu-Theologie Desmond Tutus erschließen? Inwiefern überschneiden sich diese mit der deutschsprachigen Debatte und wo weisen sie darüber hinaus?

In einem ersten Kapitel soll auf einige notwendige Rahmenbedingungen zur Beantwortung der Frage eingegangen werden. Namentlich sind dies Ausführungen zu postkolonialen Theologien (1.1) und zum Verständnis von diakonischem Handeln im deutschsprachigen Kontext (1.2). Außerdem wird ein kurzer allgemeiner Überblick über die Ubuntu-Theologie Tutus gegeben (1.3). Daraufhin werden folgende Aspekte dieser betrachtet, die Perspektiven für diakonisches Handeln bieten: das Verhältnis zwischen spirituellem und materiellem (2.1), das Konzept Identität (2.2), Gemeinschaft im Sinne von Ubuntu und der Koinonia (2.3), der Einsatz für die am Rande (2.4), das Leiden der Kirche (2.5), das Kirchen- und Gesellschaftsbild vor dem Hintergrund der eschatologischen Perspektive (2.6) und schließlich die prophetische Stimme der Kirche (2.7).

In diesen Ausführungen beziehe ich im Rahmen der Primärliteratur auf die Bücher *Bishop Desmond Tutu – the voice of one Crying in the Wilderness* von 1982 und „*Gott segne Afrika*“, der deutschen Fassung von *Hope and Suffering* von 1983/84. Beide Bücher enthalten verschiedene Texte von Tutu aus den späten Siebzigern und frühen Achtzigern. Im Rahmen dieser Arbeit war es notwendig, die Primärliteratur zu beschränken. Um die Betrachtungen nicht zu oberflächlich zu halten, erschien es mir sinnvoll, die Analyse auf einen zeitlichen Raum zu begrenzen. In den 1980er und frühen 1990er Jahren gab es weitere Veröffentlichungen von Tutu, die jedoch inhaltlich ähnlich waren bzw. teilweise auch dieselben Texte enthielten. Veröffentlichungen nach 1994 – dem Beginn des demokratischen Südafrikas – beziehen sich auf die Truth and Reconciliation Commission (TRC), deren Vorsitzender Tutu war, und bearbeiten weitere Themen rund um Versöhnung. Sandiswa Kobe erkennt, dass Tutu in den 1980er Jahren am radikalsten war und sich im Rahmen seiner Arbeit in der TRC mäßigte (vgl. Kobe 2023, S. 123, 144). Daher ist die erwähnte zeitliche Eingrenzung auch eine inhaltliche. Hinzu kommt

Sekundärliteratur eine Monografie von Micheal Battle (1997) über Tutus Ubuntu-Theologie sowie weitere Literatur aus verschiedenen anglophonen Ländern und Deutschland. Zum diakonischen Handeln und zu postkolonialen Theologien beziehe ich mich auf entsprechende Grundlagenliteratur vor allem aus Deutschland.

1 Theoretische Klärungen

1.1 Zur Herangehensweise: Postkoloniale Theologien

Das Konzept von postkolonialen Theologien wird in verschiedenen Monografien und Sammelbänden thematisiert. Folglich kann hier nur ein kurzer Einblick in die Thematik gegeben werden, die m.E. jedoch von Relevanz für diese Arbeit ist.⁵

Postkoloniale Theologien entstehen in Kontexten von Regionen, die historisch vom Kolonialismus betroffen waren. Dieser wirke jedoch verdeckt und inoffiziell in seinen ausbeuterischen und herrschaftlichen Strukturen weiter (vgl. Silber 2021, S. 11). In postkolonialen Theologien kritisieren die sogenannten Subalternen⁶ diese Herrschaftsverhältnisse, die auch durch europäische Theologien und deren Durchsetzung hervorgebracht werden, und weisen Alternativen auf (vgl. ebd., S. 159). Silber verweist auf deren „kreative und dynamische Verhandlungen von Machtbeziehungen und Diskurspraktiken“ (ebd., S. 160) als „Hybridisierungen zwischen verschiedenen europäischen und nicht-europäischen, zwischen hegemonialen und unterdrückten, zwischen dominanten und widerständigen Reflexionen über den Christlichen Glauben“ (ebd.).

Silber unterscheidet zwischen unterschiedlichen Strömungen innerhalb der postkolonialen Theologien (vgl. ebd.). Eine davon nennt er indigene Theologien (vgl. ebd., S. 167 – 176). Dabei gehe es wie bei allen postkolonialen Theologien nicht um die Rückkehr zu vorkolonialen Religionen (vgl. ebd., S. 169), sondern um die Ergebnisse von „Verhandlungen zwischen indigener Spiritualität, Religion, Kultur und Lebenserfahrung einerseits und dem Christentum und seiner europäischen Form andererseits“ (ebd., S. 168). Damit gingen

⁵ Zum Einstieg in die Lektüre eignet sich die Monografie von Stefan Silber (2021), sowie speziell für den (süd-)afrikanischen Kontext die weiteren zitierten Autor*innen in diesem Unterkapitel.

⁶ Silber versteht anknüpfend an Mark Taylor Subalterne als die vom Kolonialismus unterdrückten und veränderten Menschen (vgl. Silber 2021, S. 138 f.). Insofern sind ihre Positionen inkl. der postkolonialen Theologien marginalisiert (vgl. Holter 2008, S. 75 f.).

indigene Theologien auch in ihren Ausdrucksformen über europäische Rationalitäten hinaus (vgl. ebd., S. 175).⁷ Dementsprechend fragen postkoloniale Theologien unter dem Gesichtspunkt sozialer Ausschließung immer auch nach der Praxis von Religionen und deren Folgen (vgl. ebd., S. 176 f.) und stellen sich damit gegen eine Theologie als Herrschaftswissen (vgl. ebd., S. 171).

Das Aufgreifen von postkolonialen Theologien könne gegen Ungerechtigkeiten, Unterdrückung und Exklusion wirken (vgl. ebd., S. 199). Das Hören der Stimmen der Opfer von postkolonialen Strukturen leiste Widerstand gegen diese (vgl. Field 2013, S. 248) und die Integration afrikanischer Traditionen ins Christentum wirkten als Befreiung (vgl. Silber 2021, S. 143 f.). Silber legt unter Rückgriff auf Mark Taylor dahingegen das Problem des *postkolonialen Dilemmas* offen, welches entstehe, wenn *wohlwollende Intellektuelle* Positionen von Subalternen aufgreifen (vgl. ebd., S. 138 – 141). Menschen, die aufgrund ihrer Privilegierung die Möglichkeit haben, subalterne Positionen aufzugreifen und in den Diskurs miteinzubringen, beteiligten sich zwangsläufig selbst an den postkolonialen Unterdrückungsmechanismen (vgl. ebd., S. 140 f.). Da ich als Autor dieser Arbeit selbst in vielerlei Hinsicht privilegiert bin⁸, trifft diese Problematik auch auf mich sowie mein akademisches Umfeld zu.

Zum Umgang mit diesem Dilemma gibt es verschiedene Ansätze, die hier nur angerissen werden können. Um in den Rezeptionen die machtkritischen Dimensionen der Originale beizubehalten (vgl. Nehring/Wiesgickl 2018, S. 9), ist es zunächst wichtig, die interpretativen Machtverhältnisse im Diskurs zu erkennen (vgl. Jonker 2008, S. 81) und offenzulegen (vgl. Silber 2021, S. 141). Eine Dimension dieser interpretativen Macht in dieser Arbeit ist allein die Tatsache, dass ich Tutus Ubuntu-Theologie als postkoloniale Theologie einordne und davon ausgehe, dafür ein eigenes Unterkapitel aufstellen zu müssen. Außerdem dürfe das Wissen der Subalternen nicht an die Interessen der Machthabenden angepasst werden oder gar extraktiviert bzw. entkontextualisiert

⁷ Insofern kann in Frage gestellt werden, inwiefern diese Arbeit der Betrachtung der Ubuntu-Theologie Tutus überhaupt gerecht wird, wenn sie z.B. dessen nichtschriftlichen Ausdrucksformen vernachlässigt (vgl. Maluleke 2015, S. 189).

⁸ Auch wenn es der Komplexität von Privilegierung und Diskriminierung nicht gerecht wird, so soll hier doch kurz meine Position vorgestellt werden: Ich bin ein *weißer*, männlicher, junger deutscher Staatsbürger ohne – zugeschriebenen oder tatsächlichen – Migrationshintergrund, der mit dieser Arbeit seinen Bachelorabschluss anstrebt. Meine Eltern sowie weite Teile meiner Familie sind akademisch geprägt, sodass mein Lebensunterhalt gesichert ist und ich mir darüber hinaus verschiedene Freizeitaktivitäten und Urlaube – auch in Übersee – leisten kann.

werden, was als eine Ressourcenausbeutung verstanden werden kann (vgl. ebd., S. 194 f.). In diesem Sinne warnt Holter (2008, S. 76 f.) unter Zitation David Clines' vor einer *Internationalisierung* von Bibelexegese, die aus der Tatsache unterschiedlichen Positionierungen der Akteur*innen heraus keinen Sinn ergebe. Vielmehr müssten die verschiedenen Erfahrungen und Anliegen akzeptiert werden. Field (2013, S. 139 f.) bezieht sich auf die Integration von nicht Jüd*innen in die frühen christlichen Gemeinden gemäß den Paulusbriefen, nach denen sie nicht an kulturelle Assimilation (Beschneidung, Speiseregeln, etc.), sondern an ethische Bedingungen geknüpft gewesen sei. Das neue Zentrum sei sowohl in den frühen Gemeinden wie auch heute Jesus Christus. Darüber hinaus schaffe eine Orientierung hin zu den Opfern einen gemeinsamen Raum für die verschiedenen kontextuellen Theologien (vgl. ebd., S. 146)⁹. Einen derartigen gemeinsamen Raum will diese Arbeit schaffen. Dazu sollen nun beide Kontexte vorgestellt werden: diakonisches Handeln in seinem europäisch-deutschsprachigen Kontext und die Ubuntu-Theologie Tutus in ihrem postkolonial-südafrikanischen Kontext.

1.2 Diakonisches Handeln

In diesem Unterkapitel soll zunächst auf die Diakoniewissenschaft im Allgemeinen eingegangen werden, bevor die griechisch-neutestamentarischen Begriffe um „διακονία“ genauer betrachtet werden. Anschließend werden einige Modelle von Diakonie/diakonischer Kirche, die auf den Erkenntnissen aufbauen ausgewiesen, um abschließend eine Arbeitsdefinition für „Diakonie“ und „diakonisches Handeln“ zu finden.

Im deutschsprachigen Raum werden die Begriffe „diakonisches Handeln“, „Diakonie“ und „διακονία“ vor allem in der Diakoniewissenschaft, die teilweise synonym mit Diakonik bezeichnet wird (vgl. Götzelmann/Herrmann 2004, S. 483) verwendet. Die Leitwissenschaft der Diakonik sei dabei die Theologie (vgl. ebd.), wobei die Wissenschaft der Sozialen Arbeit im speziellen und Human- und Sozialwissenschaften im Allgemeinen wichtige Bezugswissenschaften darstellen (vgl. ebd., S. 494 f., 497). Herrmann und Götzelmann stellen dabei vier Konzepte der Diakoniewissenschaft vor: *phänomenologisch-deskriptiv* sei die Beschreibung der Praxis von Diakonie, womit individuell-spontane,

⁹ Diese Arbeit legt die Annahme zugrunde, dass alle – auch die europäischen und etablierten – Theologien kontextuell sind.

unorganisierte Kollektiv- sowie institutionelle Formen inkludiert seien. *Theologisch-normativ* würden die biblisch-theologischen Motive von Diakonie betrachtet und eine praktische Ethik entwickelt. Als *handlungswissenschaftlich* verstehe sich in diesem Zusammenhang das wissenschaftliche Begleiten und Verändern der Praxis von Diakonie. Schließlich versuche das *integrativ-multi-disziplinäre* Konzept die drei vorhergenannten zusammenzuführen (vgl. ebd., S. 484 f.). Da in dieser Arbeit nach Perspektiven für diakonisches Handeln in einer Theologie gesucht werden soll, orientiert sie sich am zweiten Konzept, dem *theologisch-normativen*.

Herrmann und Götzelmann stellen einen kurzen Überblick über die Geschichte der Diakoniewissenschaft vor (vgl. ebd., S. 489 – 493). Auf diesen soll hier nicht im Einzelnen eingegangen werden. Deutlich wird jedoch, dass die Diskussionen mit wenigen Ausnahmen (z.B. durch den Australier John N. Collins; vgl. ebd., S. 487) weitestgehend im deutschsprachigen Raum verblieben. Zwar gibt es in der anglikanischen Tradition Tutus ein Diakon*innenamt, welches auch im Zusammenhang mit der deutschsprachigen Diskussion steht, jedoch auch eine große Betonung auf Assistenzleistungen gegenüber Priester*innen und dem Übergang zu ebendiesem Amt legt.¹⁰ Tutu erwähnt in der von mir gesichteten Literatur jedoch nur einmal dieses Amt und bezieht es ausschließlich auf seinen Charakter als Vorstufe zum Priesteramt (vgl. Tutu 1984, S. 92 – 96). Daher soll nun betrachtet werden, was unter „διακονία“ im deutschsprachigen Diskurs verstanden werden kann.

Traditionell werde unter „Diakonie“ das christlich-kirchliches Helfen (vgl. Götzelmann/Herrmann 2004, S. 485) bzw. der Dienst am Nächsten (vgl. Stegemann 2006, S. 7) verstanden. Dies gehe unter anderem auf die Übersetzung von „διακονία“ mit „Dienst“ zurück (vgl. ebd.). Bezogen werde sich dabei vor allem auf Wilhelm Brandt, welcher 1935 prominent von Herrmann Wolfgang Beyer im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* rezipiert wurde (vgl. ebd., S. 8; Götzelmann/Herrmann 2004, S. 486). „Dienst war für Brandt der unermüdliche Dienst am Nächsten nach dem Vorbild des Knechtsdienstes Christi, darin erhielt Dienen seine Hoheit und Größe“ (ebd.). Dabei orientierte sich Brandt an von ihm benannten damals existierenden Formen von organisierter Diakonie.

¹⁰ Vgl. exemplarisch die Ausführungen der Church of England dazu: <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-12/discerning-the-diaconate.pdf> [letzter Aufruf: 07.06.2024].

Stegemann (2006, S. 9 f.) greift Brandts Verständnis von Diakonie auf und stellt kritische Anfragen an die Begriffe „Dienen“ und „Helfen“. Er versteht Dienen dabei nicht als *Niedrigkeit*, sondern als freiwillige Unterordnung gegenüber Jesus Christus, der sich selbst freiwillig zum Diener und nicht zum Herrscher im Sinne von beherrschen gemacht habe. Somit sei Dienen in diesem Zusammenhang herrschaftskritisch zu verstehen. Jesus sei der erste Diener der kommenden Herrschaft Gottes gewesen. In diesem Horizont müsse auch Dienen im Kontext von Diakonie verstanden werden.

Der Begriff Helfen stehe dagegen für asymmetrische und somit Herrschaftsbeziehungen, orientiere er sich an einer Defizitperspektive (vgl. ebd., S. 10 f.). Stegemann führt dies bildhaft aus: „Diese Defizitperspektive ist nicht vor einem Oben-Unten-Gefälle gefeit, in dem der Starke, der Gesunde, der Fähige sich dem Schwachen, Kranken, Sterbenden zuwendet“ (ebd., S. 11). Hinzu komme die Gefahr der Verobjektivierung des zu Helfenden. Gegen eine solche *Für-Kultur* spricht Stegemann sich für eine *Mit-Kultur* aus (vgl. ebd.) Ähnliches betont Herrmann (2001, S. 11 f.), indem er dem Konzept der Kirche als *Helfergemeinschaft* das Konzept der *Hilfsgemeinschaft* gegenüberstellt. Stegemann (2006, S. 11 f.) argumentiert in dieser Hinsicht für die Entdeckung der Würde des Einzelnen, die sich an Lebenslagen und nicht an individuellen Defiziten orientiert.

Ebenfalls kritisiert Stegemann, dass beim traditionellen Diakonieverständnis nur eine einseitige Auswahl an Texten verwendet werde, welche das Bedeutungsspektrum von „διακονία“ nicht vollständig abdeckten (vgl. ebd., S. 12). Götzelmann und Herrmann (2004, S. 487) verweisen auf die Ausführungen Collins'. Dieser übersetze „διάκονος“ (personalisierte Form von „διακονία“) mit „Vermittler*in“, „Zwischenhändler*in“, „Bot*in“, „Bevollmächtigte*r“ oder „Wortführer*in“. Damit nehme ein *διάκονος* nicht zwangsläufig eine niedrige Tätigkeit ein. Die Autoren verweisen darauf, dass Dierk Starnitzke zu dem Schluss komme, dass „διάκονος“ in den Evangelien vor allem mit „Diener*in“ übersetzt werden kann, während in den Paulusbriefen „Vermittler*in“ passender erscheint. In letzteren seien die *διάκονοι* vor allem für die Außenbeziehungen der frühchristlichen Gemeinden zuständig gewesen (vgl. ebd., S. 488).

Stegemann (2006, S. 15 f.) ergänzt diese Bedeutungen um *διακονία* als *apostolischer Auftrag* (Röm 11, 13) und als *Vermittlung göttlicher Offenbarung* (Apg 6, 4). Zuvor positioniert er sich gegen eine „Grundbedeutung“ von „διακονία“

(vgl. ebd., S. 13 f.) und zieht das Fazit, dass die traditionelle Trennung zwischen Verkündigung und Diakonie nicht biblisch sei (vgl. ebd., S. 16). Ebenso spricht er sich für den Begriff „*Kommunikation* des Evangeliums“ als Alternative zu „*Verkündigung* des Evangeliums“ aus, da jener weniger hierarchisch sei und die leibliche Dimension inkludiere (vgl. ebd., S. 17 f.). Götzelmann und Herrmann (2004, S. 495 – 498) ergänzen dies, indem sie auf der einen Seite die Theologie als Achse der Diakonie bezeichnen und auf der anderen Seite Theodor Strohm zitierend die Theologie als eine diakonische Wissenschaft verstehen.

In diesen Überlegungen wird deutlich, warum Volker Herrmann (2001, S. 148) von diakonischer Kirche als weißer Schimmel spricht. Im Sinne der frühen Gemeinden sei Diakonie eine *Wesensäußerung* der Kirche. Er beschreibt Diakonie in diesem Zusammenhang als existenzielle Dimension der Gemeinden (vgl. ebd., S. 148 – 151). Andererseits habe die moderne Institutionsgeschichte von Diakonie seit dem 19. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum zu der Einsicht geführt, dass Diakonie eine *Lebensäußerung* der Kirche sei. Diakonie und Kirche gehörten zwar zusammen, konzentrierten sich jedoch auf ihre eigenen Aufgabenbereiche und entwickelten sich somit teilweise unabhängig voneinander (vgl. ebd., S. 151 f.). Beide Formulierungen seien 1948 in die Grundordnung der EKD aufgenommen worden (vgl. ebd., S. 152), was Herrmann damit begründet, dass Diakonie zwar immer eine Wesensäußerung der Kirche sei – unabhängig von den äußeren Umständen. Dagegen stelle sich Diakonie als Lebensäußerung der Kirche aber immer wieder auf die jeweilige Gegenwart ein (vgl. ebd., S. 153). Entsprechend weist das Diakoniesgesetz der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck¹¹ (EKKW) exemplarisch Diakonie sowohl auf gemeindlicher als auch auf Verbandsebene aus.

Angesichts der vorangegangenen Ausführungen und der im Folgenden angeführten Aspekte erscheint es mir sinnvoll, mich in dieser Arbeit an der Diakoniedefinition von Heinrich Pompey und Paul-Stefan Roß zu orientieren:

„Diakonie ist ein Helfen, dessen zentrales Subjekt die diakonische Kirche ist. Von diesem Subjekt wird es verstanden als Glaubenspraxis im Horizont des von Jesus verkündigten und in ihm angebrochenen Reich Gottes. Von dorthier empfängt es seine Grundhaltung einer ‚gelassenen Leidenschaft‘, seine Orientierung am mehrdimensionalen Menschenbild, seinen

¹¹ Online auffindbar unter <https://www.kirchenrecht-ekkw.de/document/17650> [letzter Aufruf: 17.05.2024].

primären Standort an der Seite derer, die am Rande leben, sowie seine spezifische gesellschaftliche Positionierung. Bei dieser Positionierung lässt sich Diakonie leiten von der Realutopie einer Gesellschaft, in der Gerechtigkeit verwirklicht ist, und hat gesellschaftskritische, gesellschaftsverändernde und alternative Handlungsräume eröffnende Dimensionen“ (Pompey/Roß 1998, S. 207)

Diese Definition versteht Diakonie als Helfen. Die zuvor diskutierten anderen Übersetzungsmöglichkeiten werden vernachlässigt. Ohne diese negieren zu wollen, soll sich diese Arbeit in erster Linie mit diakonischem Handeln als Helfen auseinandersetzen, da dies auch das landläufige Verständnis im deutschen Sprachraum wiedergibt.

Pompey und Roß beschreiben in dem dieser Definition vorhergehenden Kapitel die einzelnen Aspekte einer helfenden Diakonie ausführlich und legen die ihres Erachtens begründenden theologischen Argumente dafür dar (vgl. ebd., S. 175 – 207). In dieser Arbeit soll es allerdings in erster Linie um Tutus Ausführungen gehen, weshalb hier nicht tiefergehend darauf eingegangen wird.

Wie bereits deutlich wurde, werden die Begriffe „Diakonie“ und „diakonisches Handeln“ in dieser Arbeit häufig austauschbar verwendet. Jedoch ist zweiterer m.E. geeigneter, um zu verdeutlichen, dass es sich nicht um organisierte Diakonie z.B. im Sinne der Diakonie Deutschland handelt, sondern konzeptionell offen ist.

Vorausgesetzt Perspektiven für diakonisches Handeln werden in Tutus Ubuntu-Theologie ersichtlich, wirft die oben zitierte Definition folgende Fragen auf: Wer ist das Subjekt von diakonischem Handeln bei Tutu (2.2, 2.3, 2.5)? Wird diakonisches Handeln auch hier als Glaubenspraxis verstanden (2.1)? Welchen Horizont/welche Perspektive hat diakonisches Handeln hier (2.6)? Welche Grundhaltungen (2.5) und Orientierungen werden ersichtlich (2.2, 2.3)? Welchen Standort (2.4) und welche Position hat diakonisches Handeln (2.6)? Und schließlich: Wo weist Tutus Ubuntu-Theologie neue Perspektiven für diakonisches Handeln aus?

Wie bereits erwähnt bezieht sich Tutu nicht auf ein explizites Diakonieverständnis, was nicht heißt, dass er nicht wichtige Aspekte davon aufgreift. Um diese nicht entkontextualisiert aufzugreifen, werden nun Tutus Ubuntu-Theologie und ihr Kontext kurz vorgestellt.

1.3 Die Ubuntu-Theologie Desmond Tutus und ihr Kontext

Field (2013, S. 240 f.) verweist darauf, dass Tutu selbst einen integrativen Ansatz für Theologien verschiedener Kontexte bereitstellt. In der Auseinandersetzung mit dem sich ebenfalls auf das Christentum berufenden (!) Apartheidsregime argumentiere er, „dass sie vereint wären durch ihre gemeinsame Erschaffung als Abbild Gottes, ihre gemeinsame Erlösung durch Christus, ihrer gemeinsame Weihung durch den Heiligen Geist und durch ihre gemeinsame Taufe und die Aufnahme in den Leib Christi“ (ebd.). Abgesehen davon müssten Theologien immer partikular sein, um relevant zu bleiben (vgl. Kobe 2023, S. 121, Tutu 1984, S. 102). Die Gemeinsamkeit der daraus entstehenden Vielfalt von Theologien sei das Nachsinnen über das Wirken Gottes mit dem Ziel der Befreiung der Menschen (vgl. ebd.). In Tutus Ausführungen wird immer wieder deutlich, dass Christentum und die Bibel für ihn zentral in seiner Argumentation gegen Apartheid sind (vgl. Tutu 1982, S. 54 f.). Daraus ergibt sich ein Selbstverständnis seiner Theologie, welche andere Prägungen zwar als legitim und relevant anerkennt, jedoch nicht ins Zentrum stellt. Dies kann jedoch auch der Tatsache geschuldet sein, dass im Apartheidsstaat die einzige Opposition, die – mehr oder weniger – frei sprechen durften, die Kirchen waren (vgl. Battle 1997, S. 28). An dieser Stelle sollen nun einige zentrale Aspekte von Tutus Kontext vorgestellt werden.

Die bereits erwähnte Apartheid kann hier nicht in ihren einzelnen Facetten beschrieben werden. Zentral hierbei ist die Unterdrückung der *schwarzen* Mehrheitsbevölkerung zugunsten einer *weißen* Minderheit als offizielle Grundlage der rassistischen Staatsideologie und -gesetzgebung (vgl. hierzu ausführlich ebd., S. 11 – 34).

Daneben war Tutu von Ubuntu geprägt. Der Begriff stammt aus den Nguni-Sprachen (unter anderem gehören dazu isiZulu und isiXhosa) und hat verschiedene Äquivalente in anderen Bantu-Sprachen (z.B. „botho“ in den Sotho-Tswana-Sprachen). Er besteht aus dem Wortstamm „-ntu“ für „Mensch“ und der Vorsilbe „ubu-“, die ein abstraktes oder generalisierendes Nomen begleitet (vgl. Kobe 2023, S. 85). Grob übersetzt werden kann „Ubuntu“ folglich mit „Menschlichkeit“. Dabei muss es im Zusammenhang mit Umuntu – dem Bantu-Konzept vom Menschen – verstanden werden und kann nur schwer in westliche Kategorien gefasst werden. Somit ist es gleichzeitig soziale Organisation, Religion und Gesetz (vgl. ebd., S. 85 f.). Zentral dabei der auch von Tutu

rezipierte Satz „Umuntu ngumuntu ngabantu.“ (isiXhosa für in etwa, „Ein Mensch ist (erst) ein Mensch durch andere Menschen.“, – auch hierfür gibt es keine exakte Übersetzung; vgl. ebd.), der auf die Abhängigkeit der eigenen Menschlichkeit von anderen – auch der verstorbenen und noch nicht geborenen (vgl. Ulshöfer 2015, S. 180) verweist (vgl. Kobe 2023, S. 86 f.). Während Tutu Ubuntu erst später explizit als Grundlage seiner Theologie erklärt, so ist doch deutlich, dass er als Sohn einer Motswana und eines umuXhosa bereits seit seiner Kindheit davon geprägt wird (vgl. Maluleke 2015, S. 573 – 575).

Die christlichen Traditionen, die Tutu prägten, sind vielfältig. Besonders müssen hier die anglikanische Tradition (siehe hierfür ausführlich bei Battle 1997, S. 83 – 122) und die Tradition der Wüstenväter (siehe ebd., S. 128 – 133) hervorgehoben werden. Ebenfalls persönlich beeinflusst wurde Tutu von dem späteren anglikanischen Erzbischof Trevor Huddleston und der Community of Ressurrection, zu welcher letzterer gehörte (vgl. Kobe 2023, S. 105). Daneben wechselte Tutu in jungen Jahren mehrfach die Konfession und hatte somit auch Bezug zu African Independent Churches und dem Methodismus (vgl. Maluleke 2015, S. 578 f.). Unter anderem in Bezug auf die Apartheid entwickelten sich in Südafrika auch Formen von Schwarzen Befreiungs- und Afrikanischen Theologien. Während sich erstere – aus den USA kommend – vor allem mit einem positiven Selbstbezug *schwarzer* Menschen als Befreiung von unterdrückenden Strukturen verstehen, sind zweitere – aus Afrika kommend – Verknüpfungen von Christentum und afrikanischer Religiositäten (vgl. Battle 1997, S. 137). Tutu bewegt sich zwischen diesen beiden Traditionen.

Im Anschluss an die obige Aufzählung werden nun die zentralen Konturen von Tutus Ubuntu-Theologie kurz skizziert.

Aus Ubuntu übernimmt Tutu die Verbundenheit aller Menschen miteinander als wichtigen Bestandteil seiner Theologie, welche er auch biblisch vielseitig unter anderem mit der Nächstenliebe begründet (vgl. Ulshöfer 2015, S. 181 f.). Er begegnet der Gefahr eines Kollektivismus, welcher eine Folge von Ubuntu sein könne und die Verschleierung der Durchsetzung der Interessen einzelner bewirke, indem er sowohl verdeutlicht, dass jede*r einzelne*r gleichermaßen als Gottes Ebenbild geschaffen wurden sei und Gott somit in allen sei (vgl. ebd., S. 182, Battle 1997, S. 10), als auch auf demokratische Entscheidungsfindungen und die gleichzeitige Abhängigkeit von Gott verweist (vgl. ebd., S. 52). Entsprechend von Ubuntu und Nächstenliebe sei Sünde in

Tutus Verständnis die Verweigerung, die „related identities“ (die Abhängigkeit der Identität des Einzelnen von der Identität der anderen; ebd., S. 95) zu sehen, und die Anerkennung der Notwendigkeit der – abstrakten wie konkreten – Anderen sei dementsprechend ein Sündenbekenntnis (vgl. ebd.). Dies könne nur als Versöhnung durch Christus gelebt werden (vgl. Ulshöfer 2015, S. 181 f.).

Battle erkennt vier Vektoren, die Tutus Ubuntu-Theologie bewirke, die aus den vorherigen Ausführungen deutlich werden: die Bildung interdependenter Gemeinschaften, die Anerkennung von Personen in ihrer Einzigartigkeit, die Integration verschiedener Kulturen und schließlich das Potential die Apartheid zu überwinden (vgl. Battle 1997, S. 40 – 50). Gerade der letzte Vektor verweist erneut auf ein kontextuell stark gebundenes Motiv, welches jedoch in der Perspektive der Hoffnung auf das Reich Gottes steht, die das Veränderungspotential jeder Situation aus der Gottähnlichkeit der Menschen ableitet (vgl. Ulshöfer 2015, S. 182 f.). Diese Veränderung sei nach Tutu die zentrale Aufgabe des Evangeliums (vgl. Battle 1997, S. 9 f.).

2 Perspektiven

Nach der kurzen Skizze am Ende des vorangegangenen Kapitels werden im Folgenden einige Aspekte von Tutus Ubuntu-Theologie im Rahmen der Analyse auf die in der Einleitung gestellten Leitfragen beschrieben. Um diese nicht entkontextualisiert zu verstehen, werden die Ausführungen von kurzen historischen Einordnungen begleitet. Abschließend werden jene jeweils zu den in Unterkapitel 1.2 vorgestellten Perspektiven auf diakonisches Handeln positioniert und die gestellten Fragen zur Diakoniedefinition von Pompey und Roß (1998, S. 207) möglichst beantwortet.

2.1 Verhältnis von Spirituellem und Materiellem

Tutu bekräftigt eine starke materielle Dimension vom Handeln der Kirche. Mit Verweis auf das Johannesevangelium versteht er Gott als geistliches Wesen, welches dennoch nicht als solches sondern als Mensch in jederlei Hinsicht in die Welt gekommen sei (vgl. Tutu 1982, S. 27; Kobe 2023, S. 120). Orientiert an Jesus dürfe Kirche kein Eskapismus aus der materiellen Dimension hinaus sein (vgl. ebd.; Tutu 1984, S. 110). Es gehe in ihr nicht nur um das Seelenheil (vgl. ebd.). Auch wenn Tutu als zentrale Aufgabe der Kirche die Anbetung Gottes versteht, könne diese nur erfüllt werden, wenn dabei die materielle Welt ernst genommen werde (vgl. ebd.). Denn das Engagement zur Veränderung

in der Welt sei die zentrale Aufgabe des Evangeliums (vgl. Battle 1997, S. 9 f.). Diese Veränderung liege darin, Gottes Heiligkeit in die Welt zu bringen, was der wichtigste Gottesdienst der Kirche sei (vgl. ebd., S. 106). Wie in den folgenden Unterkapiteln gezeigt wird, versteht Tutu dienen als einen zentralen Auftrag der Kirche, wozu sie immer bereit sein sollte (vgl. Haws 2009, S. 484). Tutu argumentiert damit, dass Gott in Jesus ein verletzlicher Mensch gewesen sei. Somit würde Gottesliebe durch Nächstenliebe – die Liebe andere verletzlicher Menschen – authentisiert (vgl. Battle 1997, S. 76 f.), denn durch die Liebe zu den Mitmenschen werde die Liebe zu Gott gestärkt (vgl. Tutu 1984, S. 93 f., 118 f.). Diese Liebe versteht Tutu durchaus materialistisch. Denn ein richtiges Ehren Gottes verkörperliche sich an Mt 25, 40 orientiert in den Taten, die man an einem der letzten in der Gesellschaft tut (vgl. Battle 1997, S. 94). Weiterhin seien Menschen vor allem durch Handlungen und weniger durch Predigten zu den frühen Kirchen – und somit zu Gott – gekommen (vgl. Tutu 1982, S. 31). Daher solle die Kirche auch heute nicht nur reden, sondern handeln (vgl. ebd.).

Jedoch steht die materielle Ebene bei Tutu nicht für sich. Erneut orientiert sich Tutus Argumentation an Jesus. Dieser sei zwar ein „man for others“ (ebd., S. 27) gewesen. Dies jedoch, weil er in erster Linie ein „man of God“ (ebd., S. 30) gewesen sei. Der spirituelle Gott und sein Reich müssten zentral in der christlichen Religion bleiben (vgl. Tutu 1984, S. 110). Jesu Taten, wie das Heilen der Kranken oder das Speisen der Hungrigen, seien vollkommen religiös-geistliche Taten gewesen. Deswegen seien sie aber nicht weniger materiell (vgl. ebd., S. 144). Für Jesus gehöre das ganze Leben zu Gott: das säkulare wie das heilige (vgl. Tutu 1982, S. 29). Deshalb müsse auch die Kirche beides in ihr Handeln integrieren (vgl. Battle 1997, S. 120). Darüber hinaus beschreibt Tutu, dass Jesus im Wechsel lebte zwischen Rückzügen (in die Wüste, auf einen Berg oder beim Zurückbleiben, als die Jünger*innen bereits mit dem Boot losfahren) und dem darauffolgenden Gang zurück unter die Menschen, um dort zu handeln (vgl. Tutu 1984, S. 148). Sein spiritueller Rückzug ist somit gemäß Tutu nicht als Eskapismus zu verstehen. Gleichermaßen könne sein Handeln nicht auf seine rein irdischen Dimensionen reduziert werden. Dies müsse auch für die Kirche gelten (vgl. Tutu 1982, S. 30). Daher spricht sich Tutu gegen „falsche Dichotomien“ (Tutu 1984, S. 133) zwischen Spirituellem

und Materiellem aus (siehe auch ebd., S. 136). Somit müsse auch das Gebet immer eine soziale Dimension haben (vgl. Battle 1997, S. 128).

Bevor die Ausführungen der letzten beiden Absätze auf diakonisches Handeln hin betrachtet werden, soll kurz der Kontext dieser Äußerungen Tutus dargestellt werden. Wie bereits thematisiert, waren die Kirchen eine der wenigen geduldeten Oppositionen im Apartheidstaat. Dennoch standen sie gerade dann unter Druck, wenn sie sich in Wort und Tat gegen die Staatsideologie wandten. Ein häufiger Vorwurf war dann, dass sie sich nicht auf den Kern ihrer Aufgabe, das Religiöse, konzentrierten (vgl. ebd., S. 174). Diesen Vorwürfen stellt sich Tutu wie in den obigen Ausführungen beschrieben.

Auch wenn hier nur angedeutet wird, was bei Tutu unter diakonischem Handeln verstanden werden kann, so wird doch eine grundlegende Frage dafür beantwortet. Herrmanns (2001, S.148 – 153) oben ausgeführte Unterscheidung von Diakonie als Wesens- oder Lebensäußerung der Kirche kann bei Tutu nicht gefunden werden. Für ihn ist materiell-säkulares Handeln integriert in das spirituell-religiöse. Versteht man also diakonisches Handeln vorläufig als vordergründig materielles Helfen der Kirche, müsste es bei Tutu eine *Wesensäußerung* der Kirche sein. Zwar kann damit argumentiert werden, dass Tutu seine gesamte Theologie bewusst am konkreten Kontext orientiert hat, weswegen der Begriff *Lebensäußerung* nicht komplett konträr dazu steht. Allerdings wäre eine Trennung von Diakonie und Kirche oder – mit Stegemann (2006, S. 16) betrachtet – auch zwischen Diakonie und Verkündigung bei ihm nicht denkbar.¹² Bezogen auf die Definition von Pompey und Roß (1998, S. 207) kann gesagt werden, dass jenes – vorausgesetzt es existiert in Tutus Ausführungen – eine integrierte Glaubenspraxis sein muss. Sonst wäre es folgerichtig kein Element seiner Ubuntu-Theologie.

Bevor nun weiter herausgearbeitet werden kann, inwiefern diakonisches Handeln in Tutus Ubuntu-Theologie vorkommt, muss zunächst geklärt werden, mit welchem Menschenbild wir es zu tun haben.

¹² Interessanterweise bewegt sich auch die Entwicklung des Verständnis des Diakon*innenamt der EKKW in dieser Richtung, welche in einem Beschluss von 2015 entschied, jenes als ein „explizit geistliches **und** soziales Amt der Kirche weiterzuentwickeln“ (online unter https://www.ekkw.de/fileadmin/suchrelevant/ekkw_media/downloads/syn1502_bga_volkskirche_kurz.pdf [letzter Aufruf: 06.07.2024], S. 15, Hervorhebung von C.B.).

2.2 Identität

Tutu greift bei seinem Menschenbild in erster Linie auf die Schöpfungsberichte zurück. Insbesondere beruft er sich dabei auf 1. Mos 1, 26 f., wo die Gottebenbildlichkeit in der Schöpfung des Menschen genannt wird. Dementsprechend sei die Identität eines Menschen dadurch bestimmt und nicht durch äußere Faktoren, wie *Rasse* oder Wohlstand (vgl. Battle 1997, S. 144; Tutu 1982, S. 46). Tutu geht aber noch darüber hinaus und bezieht Gottes Liebe zu den Menschen, welche am deutlichsten in Jesu Tod werde, stärkend für diese Identität mit ein. Auch dabei sei das einzige Kriterium, an dem sich der Wert eines Menschen messen könne, Gott selbst: „Gott liebt uns, sagt Jesus, nicht weil wir liebenswert sind, sondern wir sind liebenswert, weil Gott uns liebt“ (Tutu 1984, S. 116). Nichts, was ein Mensch einem anderen Menschen antun kann, könne diese beiden Faktoren ändern (vgl. ebd., S. 117).

Trotz des unumstößlichen Kerns der menschlichen Identität erkennt Tutu an, dass Identitäten grundsätzlich divers sind (vgl. Battle 1997, S. 146). Daher entwickelt er, so Battle, eine inklusive Theologie (vgl. ebd., S. 146 f.). Für *Schwarze* betont Tutu, dass Gott in ihrer Schöpfung keinen Fehler gemacht habe (vgl. Tutu 1982, S. 93). Dementsprechend schließt er sich der Black-Consciousness-Bewegung¹³ an, die besagt, dass *Schwarze* ihr *Schwarz-Sein* annehmen müssten. Nur wenn ein Mensch sich selbst annimmt, könne er auch andere Menschen annehmen (vgl. ebd., S. 41, 62 f.; Battle 1997, S. 27). Beispielhaft erwähnt er die *schwarzen* Taxifahrer¹⁴, welche die ebenfalls *schwarze* Townshipbevölkerung zur Arbeit in die *Weißenviertel* brachten und dabei eine fahrlässige Fahrweise an den Tag legten. Würden diese, so Tutu, sich selbst und ihre Insassen annehmen, würden sie anders fahren (vgl. Tutu 1982, S. 78 f.). Ähnliche Ausführungen wie über *Schwarze* finden sich auch über Frauen und Kinder (vgl. ebd., S. 119 – 123). Biblisch zieht er einen Vergleich zu den Israelit*innen in der Wüste, welche sich selbst ebenfalls nicht annehmen hätten können und deshalb Gottes Wort nicht gefolgt seien, da ihr Geist von den Ägypter*innen zuvor gebrochen worden sei (vgl. Tutu 1984, S. 127). Analog dazu ruft Tutu aber auch die *Weiß*en dazu auf, *Schwarze* als

¹³ Tutu wurde in dieser Hinsicht stark von dem Steve Biko geprägt.

¹⁴ In Südafrika versteht man unter Taxis Kleinbusse, welche von privaten Betreibern linienbusartig organisiert sind.

Menschen anzuerkennen und dementsprechend zu behandeln (vgl. Tutu 1982, S. 44 f.).

Eine weitere Dimension menschlicher Identität sieht Tutu in der Freiheit als Gott gegebenes Recht, welches letztendlich auch eingelöst werde. (vgl. ebd., S. 89, 99). Dazu gehört für ihn auch Kreativität. Er verwendet hierfür ein Wortspiel im Englischen: „Because we are *created* in the image of God one of our attributes is *creativity*“ (ebd.; Hervorhebungen durch C.B.). Menschen seien frei darin die Welt zu gestalten und hätten dafür gottgegebene Gaben (vgl. Tutu 1984, S. 92 f.). Dies wiederum verbindet er mit der Gottebenbildlichkeit und der göttlichen Liebe durch Jesum und schließt, dass die Menschen ein Tempel Gottes (vgl. ebd., S. 117), seine^{*15} stellvertretenden Herrscher*innen in der Welt seien (vgl. ebd., S. 140) und bereits jetzt schon zu mit Jesu zu Gottes Rechten säßen (vgl. ebd., S. 120). Diese hohe Wertung des Menschen spiegelt sich auch in Tutus Forderungen für eine Bildung für alle und für eine Partizipation der *schwarzen* Bevölkerung, vor allem im politischen (vgl. Tutu 1982, S. 92 f.).

Der Kontext von Tutus Menschenbild lässt sich relativ treffend als das Gegenteil von dessen Kernaussagen bezeichnen. Während der Apartheid war in erster Linie die *Rasse* identitätsbestimmend (vgl. Battle 1997, S. 3). *Schwarze* wurden nicht als vollwertige Menschen behandelt. Sie hatten keinerlei politisches oder wirtschaftliches Mitbestimmungsrecht (vgl. ebd., S. 23) und durften sich in ihrem eigenen Land nicht frei bewegen (vgl. zu den Pass-Laws Tutu 1982, S. 72 f.).

Für diakonisches Handeln, kann hier bereits die Frage nach dem Menschenbild, an dem jenes sich bei Tutu orientieren könnte, beantwortet werden. Ein an der Ebenbildlichkeit und Liebe Gottes orientiertes Menschenbild sagt sowohl etwas über die Empfangenden als auch die Gebenden der Hilfe aus. Für beide Seiten gilt derselbe hohe Wert. Sie können sich darin nicht voneinander absetzen. Beide Seiten müssen als freie Subjekte verstanden werden, die von Gott in ihrem Sein genauso gewollt sind. Sie sind beide Stellvertreter*innen Gottes auf Erden. Aus dieser Perspektive kann diakonisches Handeln nur im

¹⁵ Das * hinter auf Gott bezogene Pronomen soll verdeutlichen, dass Gott nicht in geschlechtliche Kategorien einzuordnen ist.

Sinne einer *Hilfsgemeinschaft* (vgl. Herrmann 2001, S. 11 f.) verstanden werden. Auf sozialpolitischer und gesellschaftlicher Ebene fordert dieses Verständnis zur Inklusion auf. Versteht man *schwarz* und *weiß* als Diskriminierungs- bzw. Privilegierungskategorie – was m.E. im Sinne Tutus ist – muss ein genauerer Blick auf die Situation der Adressat*innen diakonischer Einrichtungen in Deutschland geworfen werden. Diese (Menschen mit Behinderung, Kinder, Kranke, Alte oder Frauen, die unter Gewalterfahrungen leiden, um nur einige aufzuzählen) sind in der Regel in ihrer jeweiligen Dimension, welche die Hilfsbedürftigkeit nach einem landläufigen Verständnis ausmacht, diskriminiert. Auch wenn die Hilfeleistungen fortschreitend dezentralisiert werden und mehr von Inklusion die Rede ist, so steht hier doch eine Defizitperspektive, die, wie in Unterkapitel 1.2 ausgeführt, von Stegemann (2006, S. 10 f.) kritisiert wird, im Vordergrund. Im Sinne Tutus wäre hier wahrscheinlich eine „Disabled-“ oder „Children-Consciousness-Bewegung“ auf der einen und eine tatsächliche Annahme der Hilfebedürftigen als vollständige Menschen durch die Gesellschaft auf der anderen Seite.

Wer oder was das Subjekt (vgl. Pompey/Roß 1998, S. 207) diakonischen Handelns bei Tutu sein kann, kann hier noch nicht vollständig beantwortet werden. Unter der Vorannahme, dass es sich dabei um Menschen handelt, werden hier jedoch bereits zwei Aspekte deutlich. Zum einen sind die dazu benötigten Gaben im wörtlichen Sinne gottgegeben. Dadurch wird zum anderen diakonisches Handeln Teil des Handelns im Sinne der gottstellvertretenden Herrschaft der Menschen auf Erden.

Tutus Menschenbild ist an dieser Stelle noch nicht vollständig ausformuliert. Denn – im Sinne von Ubuntu – ist dieses relational, was im nächsten Unterkapitel ausgeführt wird.

2.3 Ubuntu und Koinonia

In diesem Unterkapitel wird Tutus Orientierung an Ubuntu vermutlich am deutlichsten. Wie bereits oben ausgeführt geht er davon aus, dass der Mensch frei geschaffen sei. Allerdings versteht er Menschen nur in Gemeinschaft als wirklich frei (vgl. Tutu 1982, S. 99). Nur wenn alle frei sind, sei der*die einzelne wirklich frei (vgl. Haws 2009, S. 481). An dieser Stelle zitiert Tutu den berühmten, bereits oben erwähnten Satz „Umuntu ngumuntu ngabantu“, welchen er mit „Ein Mensch ist ein Mensch aufgrund anderer Menschen.“ (vgl. ebd., S. 99; Tutu 1984, S. 92), übersetzt. Battle (1997, S. 39) verweist auch darauf,

dass Tutu auch die Menschwerdung (als Zukunftskategorie) als von anderen Menschen abhängig versteht. Tutu geht hier also von einer Einheit der Menschen aus. Dies versteht er als göttliches Ziel seit der Schöpfung (vgl. Tutu 1984, S. 140). Die Harmonie zwischen Gott und den Menschen sowie den Menschen untereinander werde im zweiten Schöpfungsbericht durch die Sünde gestört. Somit ist Trennung das zentrale Motiv in Tutus Sündenverständnis (vgl. ebd., S. 140 f.; Battle 1997, S. 95). Das seitherige Motiv in der Hebräischen Bibel sei damit Versöhnung, was mit der Rückkehr zum Paradies gleichgesetzt werde (vgl. Tutu 1984, S. 142). In diesem Zusammenhang sieht Tutu auch die Aussage Jesu in Mt 5, 23 f. Versöhnung sei für Gott wichtiger als die ihm dargebotenen Opfer (vgl. ebd., S. 110).

Nah an Tutus Verständnis von Ubuntu, Sünde und Versöhnung liegt sein Verständnis von Koinonia – der Gemeinschaft des Leibes Christi, der Kirche –, welche wie auch schon in 2.2 angedeutet sehr divers sei (vgl. DuCille 2015, S. 179). Diese Diversität solle aber nicht als Opposition gedeutet werden. Vielmehr solle hier inklusiv gedacht werden (vgl. ebd., S. 184 f.), denn auch das Christentum funktioniere nur über Gemeinschaft (vgl. Battle 1997, S. 61 – 69). Die Bezeichnung der Koinonia als Leib Christi ist dabei im Sinne 1. Kor 12, 12 – 31. Wenn ein Teil des Körpers leidet, so leide der ganze Körper (vgl. Haws 2009, S. 481). Biblisch existierten drei Bedeutungen von Koinonia: Nachfolge, Gemeinschaft und Spende (vgl. DuCille 2015, S. 178). Tutu ergänzt auf zweierlei Aspekte. Zum einen sei Teilen, welches hier im Zusammenhang mit der Spende zu verstehen ist, ein zentrales Element der Bantu-Kultur und verknüpft es so mit Ubuntu (vgl. Tutu 1982, S. 100). Zum anderen sei auch das gemeinsame Feiern als Teil der Koinonia zu verstehen, womit er explizit auf Jesu Leben Bezug nimmt (vgl. Tutu 1984, S. 118 f.). Die hohe Bedeutung der Gemeinschaft löst Tutu auch in seinem Verständnis von Leitung ein, indem er diese im Sinne von Ubuntu auch von den Menschen, die sie anleiten, abhängig macht (vgl. ebd., S. 92 f.). Daher müsse jede Leitung sich als der Gemeinschaft dienend und nicht als über sie triumphierend verstehen (vgl. ebd., S. 111).

Dies bezieht Tutu auch auf Gott. Er* herrsche dementsprechend nicht über „unterwürfige Kreaturen“ (ebd., S. 119), sondern helfe den Menschen, ihre Menschlichkeit zu erlangen (vgl. ebd.). Gott verstehe sich als Teil der Koinonia. Menschen seien dementsprechend nicht nur durch die Gemeinschaft mit

anderen Menschen menschlich, sondern auch durch die Gemeinschaft mit Gott (vgl. ebd., S. 140 f.; DuCille 2015, S. 181). Diese beiden Dimensionen sind verwoben miteinander zu verstehen. Teilhabe am Leben Gottes geschehe nur durch die Teilhabe an der heiligen Koinonia, dem Leben der anderen in der Gemeinschaft (vgl. DuCille 2015, S. 180). Andersherum könne man andere Menschen nur durch die Beziehung mit Jesus wirklich kennen. Denn nur er könne andere wirklich beschreiben, weil er von der trennenden Sünde befreie (vgl. Battle 1997, S. 71). Nächstenliebe und Gottesliebe bedingten sich also gegenseitig.

Hier kommt die Kenosis, die Selbstentleerung, ins Spiel. Tutu spricht sich gegen ein westlich geprägtes Verständnis von Spiritualität aus, welches Selbstverwirklichung (engl. „self-fulfilment“) proklamiert, und stellt diesem das Modell eines „relational fulfilment“ (ebd., S. 128) entgegen. Die Kenosis diene dazu, sich die eigenen falschen und menschlich konstruierten Identitäten zu zerstören, welche versuchten Gottes unverfälschten Blick/seine* unverfälschte Definition vom Menschen als relational zu ersetzen (vgl. ebd., S. 132 f.). So werde ein Mensch von Gott erfüllt und könne sein* Tempel sein, ohne sich zu verstellen (vgl. Tutu 1984, S. 116 – 118).

Diese These bezieht Tutu bewusst auf Unterdrückung. Die Unterdrückung anderer sei auch eine Selbstunterdrückung (vgl. Abdi 2022, S. 2293), weil sie die Unterdrückenden dehumanisiere (vgl. Tutu 1982, S. 87), da sie so in Trennung also Sünde lebten (vgl. ebd., S. 89). Im Umkehrschluss sei Befreiung immer eine Befreiung für alle: die Unterdrückten werden von der Unterdrückung und die Unterdrückenden von ihrer Sünde befreit (vgl. ebd., S. 63). So begründet Tutu, dass Freiheit unteilbar sei (vgl. ebd., S. 87). Aus den letzten beiden Abschnitten lässt sich folgern, dass die Koinonia nur durch Kenosis existieren könne, indem sich auf die Freiheit für andere konzentriert wird (vgl. DuCille 2022, S. 348).

Apartheid ist Afrikaans und bedeutet so viel wie „Getrenntheit“. Die Apartheidspolitik bestand in ihren wesentlichen Grundzügen aus Trennungen. Nicht nur wurden *Schwarze* von *Weiß*en getrennt. Auch innerhalb der *Schwarzen* gab es fundamentale Unterscheidungen. So Unterschied der Apartheidsstaat neben „Weißen“ und „Schwarzen“ auch „Farbige“ und „Indi*innen“ als Zwischenstufen in der Hierarchie der Rechtsprechung. Auch unter den

„Schwarzen“ selbst wurden die einzelnen ethnolinguistischen Gruppen in sogenannten „Homelands“ bzw. „Bantustans“ aufgeteilt. Gemäß südafrikanischer Rechtsprechung waren die „Schwarzen“ keine Staatsbürger*innen mehr, sondern gehörten zu den jeweiligen „Homelands“, deren Grenzen willkürlich von der Regierung so gezogen wurden, dass sie aus wirtschaftlich kaum entwickelten Regionen bestanden. Daher mussten die Bewohner*innen der „Homelands“ als sogenannte „migrant workers“ niedrig angesehene und unterbezahlte Tätigkeiten z.B. im Bergbau oder in der Hausarbeit nachgehen, wovon die *Weiß*en profitierten. Da diese Tätigkeiten in der Regel außerhalb der „Homelands“ waren, mussten die Betroffenen ihre Familien verlassen und in sogenannten „Townships“ außerhalb der *weißen* städtischen Zentren leben (vgl. hierzu auch Battle S. 11 – 34). Die – ökonomisch-politische – Freiheit der *Weiß*en wurde durch die Unfreiheit der *Schwarzen* sichergestellt. Vor diesem Hintergrund und vor der rassistischen Ideologie der „Reinheit der Rassen“ (vgl. ebd., S. 24) müssen Tutus Ausführungen zu Gemeinschaft, Koinonia, Ubuntu und Freiheit in erster Linie verstanden werden.

Was bedeutet dies für diakonisches Handeln? Abgesehen davon, dass es eine Grundlage für die Ausführungen im nächsten Kapitel ist, welches tiefergehende Antworten auf die Frage bereithält, vertieft es Tutus Menschenbild. Pompey und Roß (1998, S. 207) orientieren sich an einem mehrdimensionalen Menschenbild. Tutus Menschenbild ist dagegen in erster Linie relational. Damit widerspricht es zwar einer potenziellen Mehrdimensionalität nicht, es setzt aber einen anderen Fokus. Diakonisches Handeln muss also den Menschen immer in seinen Beziehungen verstehen. Institutionalisierungen im Sinne von Wohngruppen o.ä., in denen Menschen aus ihren Beziehungen **herausgerissen** werden, müssen aus dieser Perspektive kritisch gesehen werden. Der Ansatz der Lebensweltorientierung aus der Sozialen Arbeit erscheint hier angemessener.¹⁶ Echte Hilfe kann nicht exkludierend sein, sondern muss inkludieren. Darüberhinausgehend muss es – im Sinne Tutus Verständnis von Koinonia – befreiend wirken, denn nur so könne eine Koinonia hergestellt werden, die frei an Gott partizipieren kann.

¹⁶ Für eine kurze Einführung in die Lebensweltorientierung in der Sozialen Arbeit siehe Grundwald/Thiersch 2016.

Im Lichte der Koinonia kann auch die in Unterkapitel 2.1 thematisierte Einheit von Materiellem mit Spirituellem betrachtet werden. Menschen können Menschen nur durch Jesus wirklich verstehen und somit helfen. Andersherum kann Gott nur durch die – auch tätige – Zuwendung zum Nächsten wirklich geliebt werden. Das Spirituelle und das Materielle bedingen sich gegenseitig.

Auch bezogen auf das Subjekt diakonischen Handelns werden hier mögliche Konturen sichtbar. Es kann im Sinne Tutus nicht ein einzelner Mensch diakonisch Handeln, sondern es ist die Koinonia, die Kirche. Dementsprechend kann bei der Formulierung des Landeskirchenamtes der EKKW (2016, S. 7) mitgegangen werden, wenn die im vorherigen Kapitel genannten individuellen Gaben im Sinne von 1. Kor 12, 4 einem Geiste bzw. einer Kirche als Leib Christi zugeordnet werden und damit für eine Ämterdiversität in der Kirche argumentiert wird.

Bezogen auf Tutus Gedanken zu Freiheit wird hier schließlich noch auf eine andere Dimension verwiesen. Zwar existiert die Apartheid in Südafrika heute nicht mehr, aber weltweite Ungleichheiten gibt es heute immer noch in verschiedensten Dimensionen, worauf im Rahmen des Unterkapitels 1.1 zu den Postkolonialen Theologien eingegangen wurde. Dabei sind Diskriminierung und Privilegierung immer zusammen zu verstehen, d.h. ein Mensch kann nur privilegiert sein (*mehr* Macht haben), wenn ein anderer Mensch diskriminiert wird (*weniger* Macht haben). Somit sind die Privilegierten in ihrer Privilegierung für die Diskriminierung der Diskriminierten verantwortlich – wenn sie dies auch nicht immer absichtlich tun. David Field (2013, S. 227 – 231) beschreibt dieses Verhältnis in seinem Artikel für die aktuelle Situation von Afrika und dem Westen eindrücklich. Er folgert daraus, dass eine Kenosis im Sinne von Selbsthingabe zugunsten der „Armen und ausgeschlossenen [...] leicht zu einem gönnerhaften Paternalismus werden“ (ebd., S. 249) könne. Daher müsse mit einer wahren Kenosis auch ein Rückzug einhergehen, der den Diskriminierten tatsächlich Raum für Freiheit gibt (vgl. ebd., S. 249 f.). Bevor also im Sinne diakonischen Handelns eine Zuwendung zu den Menschen am Rande betrachtet werden kann, muss zunächst eine Auseinandersetzung mit den eigenen Verflechtungen – der eigenen Sünde – stattfinden, um wirklich im Sinne der Freiheit als Freiheit für andere zu wirken. Dies lässt sich natürlich auch auf andere Ungleichheitsdimensionen übertragen.

2.4 Zuwendung zu den Menschen am Rande¹⁷

Tutu erkennt in verschiedenen biblischen Bildern Gottes den Zusammenhang, dass sich Gott denen zuwende, die am Rande der Gesellschaft waren (vgl. Tutu 1982, S. 27; Tutu 1984, S. 106 f., 126, 137). Dies erkennt er als eine für seine Theologie zentrale Traditionslinie, welche mit dem Exodus beginne, indem sich Gott der unterdrückten Israelit*innen annahme (vgl. Kobe 2023, S. 122), und mit den Anprangerungen der Prophet*innen fortgesetzt werde (vgl. Tutu 1984, S. 106 f.). Jesus stelle sich schließlich in diese Tradition (Jesus griech. für Josua) (vgl. ebd., S. 107 f.) und ergreife Partei für die am Rande (vgl. Tutu 1982, S. 29; Battle 1997, S. 72; Kobe 2023, S. 115). Diese Parteinahme geschehe nicht aufgrund einer moralischen Überlegenheit jener, sondern allein aus dem Grund des Am-Rande-Seins (vgl. Battle 1997, S. 162). Die Begründung dafür sieht Tutu in Mk 2, 17, dass nicht die Gesunden, sondern die Kranken einen Arzt benötigten (vgl. Tutu 1982, S. 28). Darüber hinaus seien es zweitens, welche als die ersten in den Himmel kämen (vgl. ebd.). Es wird also die Dimension eines mitleidenden Gottes deutlich. Battle (1997, S. 144) sieht hierin auch Tutus befreiungstheologische Prägung, welche die Wahrheitsansprüche derer, die am Rande sind, legitimiere.

Weil Jesus sich auf die Seite derer am Rande stelle, sei jede Form von Religiosität wertlos, welche nicht die soziopolitischen Implikationen ihrer selbst wahrnehme (vgl. Tutu 1982, S. 29). Daher liege es an den Menschen jetzt – und nicht erst im Himmel –, die Hungrigen zu speisen, die Nackten zu kleiden und die Kranken und Gefangenen zu besuchen (vgl. ebd., S. 28 f.). Auch hier wird erneut die Verwobenheit der Verbundenheit in der Koinonia unterhalb der Menschen auf der einen und zwischen den Menschen und Gott auf der anderen Seite deutlich. Mit Mt 25, 40 betont Tutu die Gottesliebe durch Nächstenliebe bewusst mit der Positionierung bei denen am Rande (vgl. ebd., S. 46 f.;

¹⁷ Es ist schwierig einen gemeinsamen Begriff für die verschiedenen von Tutu angesprochenen Gruppen zu finden. Zum einen handelt es sich um Menschen, die im modernen Sprachgebrauch als diskriminiert bezeichnet werden. Zum anderen geht es um Menschen mit Krankheiten, die nicht immer gesellschaftliche Gründe haben. Eine weitere Gruppe sind die, die als unethisch gelten. Hierzu zählen z.B. die Zöllner und Prostituierten in den Evangelien. Tutu sowie seine Rezeptionen verwenden je nach Kontext verschiedene Bezeichnungen (Arme, Unterdrückte, Marginalisierte, etc.), welche in der Regel nie die gesamten hier gemeinten Gruppen abdecken. Aus diesem Grunde ist m.E. die Bezeichnung *die Menschen am Rande* als gesellschaftliche Positionierung dieser verschiedenen Gruppen geeignet, die auch von David Field (2013) und der Diakoniedefinition von Roß und Pompey (1998, S. 207) verwendet wird.

Tutu 1984, S. 107). Auf der anderen Seite mache Jesus ebendieses Handeln vor, indem er seinen Jünger*innen die Füße wäscht.

Genau dieses erwarte Jesus auch von der Kirche (vgl. ebd., S. 111). Kirche müsse die Dienerin derer sein, die es brauchen (vgl. Tutu 1982, S. 31). Sie müsse eine „Kirche für andere“ (Tutu 1984, S. 133) sein und Liebe und Mitgefühl zeigen (vgl. Tutu 1982, S. 31). Dieses „mandate of the church“ (DuCille 2015, S. 189 f.) für die Menschen am Rande sei als Akt der Liebe Gottes zu verstehen (vgl. ebd.).

Wie sieht dies konkret aus? Um nicht wieder in eine Über- und Unterordnung zu gelangen, sei es wichtig, Menschen nicht nur aufgrund ihrer unveräußerlichen Rechte aus der Gottebenbildlichkeit und göttlichen Liebe heraus respektiert werden, sondern ihnen muss auch in Ehrfurcht begegnet werden (vgl. Battle 1997, S. 105). Kirchliche Liturgien müssten sich an den Menschen und deren Alltag orientieren (vgl. ebd., S. 119). Feste (Tutu nennt Weihnachten exemplarisch) sollten für alle teilhabbar gestaltet werden (vgl. Tutu 1982, S. 74). Im Südafrika seiner Zeit sollten die Townships lebenswerter sein und mit Schwimmbädern und Parks ausgestattet werden (vgl. ebd., S. 76 – 78). Dies lässt sich verallgemeinern, indem für alle, aber vor allem für die am Rande, ein lebenswertes Umfeld geschaffen werden soll.

Die Unterdrückung der Apartheid und des vorhergegangenen Kolonialismus¹⁸ führte zu großer Armut in der *schwarzen* Bevölkerung. Da viele Kirchen – allen voran die Niederduitse Gereformeerde Kerk – den Apartheidsstaat mittrugen oder zumindest nicht kritisierten (vgl. Battle 1997, S. 28 f.), unterstützten sie damit in erster Linie die Interessen derer in der Mitte der Gesellschaft¹⁸ und nicht derer am Rande. Dagegen wendet sich Tutu in den Ausführungen zu der Orientierung der Kirche an den Menschen am Rande.

Hier konturiert sich schließlich etwas, was bei Tutu als diakonisches Handeln bezeichnet werden kann. Es ist das dienende und sich zuwendende Handeln an denen, die am Rande sind. Dabei ist am Rande sein eine Situation und nicht ein Persönlichkeitsmerkmal. Das heißt es geht nicht darum Menschen in

¹⁸ *Die Mitte der Gesellschaft* ist hier nicht als Umschreibung für einen Mittelstand bzw. eine Mittelschicht zu verstehen, sondern es ist der Teil der Gesellschaft gemeint, um den sich ebendiese dreht.

hilfsbedürftige und nicht-hilfsbedürftige Gruppen zu unterteilen und daraufhin diakonisches Handeln, als helfen ersterer durch zweitere, zu verstehen. Vielmehr geschieht diakonisches Handeln kontextuell in verschiedenen Konstellationen. Aber überkontextuell positioniert es sich wie in der Definition Pompeys und Roß' (1998, S. 207) an der Seite der Menschen am Rande der Gesellschaft. Für Tutu ist dies eine fundamentale Dimension von einer Kirche, die sich an Gott orientiert, denn dieser* zentriert die Menschen am Rande und fordert dies auch von seinen* Anhänger*innen. M.E. bedeutet zentrieren auch, dass die wahren Autoritäten im diakonischen Handeln nicht die Dienenden, sondern denen, den gedient wird, sind. Im sozialen Bereich wird immer wieder über ethische Konzepte und Maßnahmen diskutiert, die ein Missachten der Rechte der Adressat*innen verhindern sollen. Ohne die Wichtigkeit dieser Bestrebungen absprechen zu wollen, erscheinen sie doch im Lichte Tutus Ubuntu-Theologie als zu kurz gegriffen, solange die Betroffenen nicht in ihnen sprechen. Mit Stegemanns (2006, S. 11) Worten muss hier von einer *Mit-* anstelle von einer *Für-Kultur* gesprochen werden.

Bis hierher mögen die Ausführungen vor allem für praxisorientierte Leser*innen vermutlich idealistisch klingen. Dies mag daran liegen, dass eine bestimmte Komponente, die den bisherigen Ausführungen innewohnt und häufig der Grund ist, jene nicht in die Praxis umzusetzen, noch nicht diskutiert wurde. Sie ist das Thema des nächsten Unterkapitels.

2.5 Das Leid der Kirche

Für seinen südafrikanischen Kontext von Apartheid und Unterdrückung war es Tutu ein Anliegen, trotz Angst und Leid, welche damit verbunden sind, Gottes Botschaft zu verkündigen und Ungerechtigkeiten anzuprangern (vgl. Tutu 1982, S. 31f.). Der Preis, den er dafür bereit war zu zahlen, war ihm durchaus bewusst:

„The identification with the poor is a costly business. It leads to vilification and ostracism” (ebd., S. 32).

Warum war für ihn sein Handeln dennoch sinnvoll, wenn es doch zwangsläufig zu Leid führe?

Leid ist für Tutu eine zentrale Dimension menschlichen Lebens und es gelte dieser Dimension einen Sinn zu verleihen (vgl. ebd.). Für ihn ist das Christentum die einzige Religion, die dies adäquat tue, ohne ihm entfliehen zu wollen (vgl. Battle 2022, S. 56). Dabei wendet er sich von zwei landläufigen

Sinngebungen für das Leid ab. Auf der einen Seite stehe eine Deutung, die er dem Hinduismus und dem Buddhismus zuschreibt, welche besage, dass Leid lediglich eine Illusion sei. Tutus Auffassung nach sei dies kein wirklicher Trost für tatsächlich leidende, was für ihn ein Ausschlussargument ist. Die andere Deutung sei die, dass das Leid denen zustoße, die sündigen. Es sei also eine Strafe oder eine logische Konsequenz. Mit Verweis auf Joh 9, 3 stellt Tutu fest, dass Jesus selbst diesen Zusammenhang zurückgewiesen habe (vgl. Tutu 1982, S. 32).

Hinzu kontextualisiert Tutu die Theodizee-Frage für die Befreiungstheologie:

„Why does suffering single out black people so conspicuously, suffering not at the hands of pagans or other unbelievers, but at the hands of white fellow Christians who claim allegiance to the same Lord and Master?” (ebd., S. 35)

Battle (2022, S. 64) findet in der Beschäftigung mit Tutu eine gute Nachricht für die Leidenden bei Kirkegaard. Je mehr ein Mensch leidet, umso mehr sei Gott auf seiner*ihrer Seite. Gott lasse sich nach Tutu von menschlichem Leid berühren (vgl. Tutu 1982, S. 33), gemäß 2. Mos 6, 2 – 9 höre er* und sehe menschliche Not (vgl. Tutu 1984, S. 125) und sei nicht abwesend, sondern ein Gott der Gnade und des Mitgefühls (vgl. ebd., S. 106).

Entsprechend der Einsicht, die in den vorherigen Kapiteln beschrieben wurde, dass die Menschen am göttlichen Handeln am Nächsten partizipieren sollen, müsse wahre christliche Nachfolge nicht indifferent gegenüber den Leidenden sein (vgl. Haws 2009, S. 482).¹⁹ Letztendlich könne Leid nur durch Leid überwunden werden, was Tutu ultimativ im Leben und Sterben Jesu sieht (vgl. Tutu 1984, S. 109), was er aber deswegen aber auch als Aufgabe der Kirche versteht (vgl. Tutu 1982, S. 32 f.). Tutu greift mehrfach das Gleichnis vom Weizenkorn auf, welches sterben müsse, damit es Früchte tragen kann (Joh 12, 24; vgl. ebd. S. 64; Tutu 1984, S. 109). Für die Kirche bedeute dies, ihr eigenes Kreuz auf sich zu nehmen und zum Sterben bereit zu sein (vgl. ebd., S. 111), denn „[n]ur so können wir an Ostern teilhaben. Aber zuvor müssen wir Karfreitag durchleben“ (ebd., S. 96).

Das Leiden der Kirche versteht Tutu entsprechend den Ausführungen in Unterkapitel 2.1 sehr materiell. So müsse Kirche bereit sein alles zu teilen und

¹⁹ Mit dieser Idee steht Tutu nicht allein dar. Henning Luther (1991) formulierte ähnliches für sein Seelsorgeverständnis. Nach ihm sei wahre christliche Seelsorge ein sich dem Anderen in seinem Leid auszusetzen (vgl. ebd., S. 9).

dürfe auch nicht wohlhabend sein (vgl. ebd., S. 111; Tutu 1982, S. 44 f.). Selbiges gelte auch für Führungspersonen (vgl. Tutu 1984, S. 95 f.).

Diese vergleichsweise radikalen Ausführungen Tutus sind wie die Ausführungen im vorangegangenen Unterkapitel im Angesicht von Armut und Unterdrückung der *schwarzen* Bevölkerung entstanden und sollen durch die (Schwarze) Befreiungstheologie beeinflusst eine Antwort auf diese Situation geben. Sie nehmen in gewisser Weise ein unausweichliches Gefühl von Ohnmacht an anstelle es vergeblich abzuwehren und kehren die Verhältnisse vor Gott um.

Verstehen wir unter diakonischem Handeln entsprechend der vorangegangenen Ausführungen die Hingabe zu den Menschen am Rande, welche in aller Regel von irgendeiner Dimension von Leid betroffen sind, so muss die Kirche als Subjekt dieses Handelns zwangsläufig selbst leiden. Dies darf im Sinne Tutus aber nicht einzig als notwendiges Übel verstanden werden, sondern ist ein Teil an der Partizipation der Menschen am göttlichen Handeln. Gleichzeitig ist es eine Bewegung auf Gott zu, wenn dieser sich bevorzugt denen annimmt, die von Leid betroffen sind. Auch wenn Tutu an anderer Stelle dazu aufruft, Leid, wo es möglich ist, zu lindern (vgl. Tutu 1982, S. 33), so gelte es doch sich dem Leid zu stellen und ihm nicht zu entfliehen.

Pompey und Roß (1998, S. 207) sprechen in ihrer Diakoniedefinition von einer Grundhaltung einer *gelassenen Leidenschaft*. *Leidenschaft* ist in dieser Hinsicht ein aufschlussreicher Begriff, welcher eine besondere Hingabe zu etwas impliziert. Für diakonisches Handeln, wie es sich bis hierher bei Tutu erschlossen hat, ist dies die Hingabe für die Menschen, die leiden. Damit bekommt *Leidenschaft* eine Trippeldeutigkeit, deren jeweiligen Bedeutung im hiesigen Verständnis von diakonischem Handeln kumulieren. Die erste Bedeutung ist die bereits erwähnte Hingabe. Die zweite Bedeutung verweist auf das Leid derer, denen sich zugewandt wird. Schließlich resultiert aus beidem das freiwillige Leid derer, die sich Hingeben. Somit ist *Leidenschaft* hier kein harmloser Begriff, wie es häufig im Alltagsgebrauch impliziert wird, wenn von Hobbies oder persönlichen Interessen die Rede ist. *Leidenschaft* ist psychisch und physisch tiefgreifend und einflussreich. Dies sowohl individuell als auch zwischenmenschlich. Wie gelassen diese *Leidenschaft* bei Tutu ist, wird aus den obigen

Ausführungen nicht ersichtlich. An dieser Stelle kann nur ein Verweis auf sein Auftreten gegeben werden. Maluleke (2015, S. 589) schildert, dass Tutus Auftreten von allem anderen als Schwermut geprägt gewesen sei. Ein Grund hierfür wird vielleicht im folgenden Unterkapitel ersichtlich.

2.6 Befreiung

Tutu bleibt, wie bereits angedeutet, nicht bei Karfreitag stehen, sondern versteht diesen immer aus einer österlichen Perspektive. Er grenzt JHW an verschiedenen Stellen von Naturgottheiten ab, welche er als die „Götter des Status quo“ (Tutu 1984, S. 105; vgl. auch ebd., S. 132, 150) bezeichnet. In der Verehrung dieser sei es vor allem um die Einhaltung der Rhythmen der Natur gegangen, da diese für die Menschen überlebenswichtig gewesen sein (vgl. ebd., S. 104 f.). JHWH dagegen sei ein eschatologischer Gott, ein Gott der* neues bringe (vgl. ebd., S. 105 f.). Er werfe ungerechtes nieder und befreie durch sein Handeln (vgl. ebd., S. 150). Daher sei der Glaube an JHW entsprechend Hebr 13, 14 nicht der Glaube daran, dass der aktuelle Ort möglichst stabil bleibe, sondern an eine zukünftige göttliche Stadt (vgl. ebd., S. 132). Dieses Reich Gottes werde jetzt schon durch die Teilnahme am befreienden göttlichen Handeln in allen Lebensbereichen vorweggenommen (vgl. ebd., S. 132, 150).

Eine ähnliche befreiungstheologische Auffassung des ebenfalls südafrikanischen Schwarzen Theologen Allan Boesak, wird von Wolfram Weisse (1997, S. 92) kritisiert, da er darin die Einsicht sieht, dass das Reich Gottes allein durch menschliches Wirken herbeigebracht werden könne. Wird diese Kritik auch Tutus Ausführungen gerecht? Dem kann widersprochen werden, denn Tutu vertraue in erster Linie nicht auf menschliches, sondern auf göttliches Handeln (vgl. DuCille 2015, S. 177) und verweist an verschiedenen Stellen auf die Hoffnung, die darin liege (vgl. Tutu 1982, S. 57, 82 f., 89; Tutu 1984, S. 132 f.). Diese Hoffnung auf „Güte und Liebe und Gerechtigkeit und Frieden“ sei jedoch „nicht illusorisch“ (ebd., S. 133). Es sei wohl die Aufgabe der Menschen und vor allem der Kirche ihr Bestes zu geben, um darauf hinzuarbeiten. Der Erfolg oder Misserfolg dieser Handlungen liege aber nicht in menschlichen Händen, sondern bei Gott allein (vgl. ebd., S. 94 f.).

Spezifischer sieht Tutu die Rolle der Kirche als Heiligkeit inmitten eines unheiligen Systems (vgl. Battle 1997, S. 80) bzw. als in aber nicht von der Welt (vgl. Haws 2009, S. 484, Tutu 1984, S. 111, 131 f.). Und dies obwohl – oder gerade

weil – die Kirche aus schwachen und fehlbaren Menschen bestehe (vgl. ebd., S. 152). Kirche solle also ein Alternativmodell zur bestehenden Gesellschaft sein (vgl. Battle 1997, S. 119 f.; Tutu 1982, S. 31), wobei sie dadurch keine Sondergemeinschaft werden dürfe (vgl. Tutu 1984, S. 131 f.). Dies bezieht Tutu auch auf die Ökumene, da der Leib Christi nicht durch menschlich konstruierte Grenze beschränkt sei (vgl. ebd., S. 137). Diese Kirche solle sorgend und mitfühlend und ein Ort sein, an dem ein Mensch für sein Menschsein zählt und nicht für äußere Faktoren, wie Hautfarbe oder Rasse (vgl. Tutu 1982, S. 39). Tutu fasst sein Kirchenbild im folgenden Statement zusammen:

„The Church of God has to be the salt and light of the world. We are the hope of the hopeless, through the power of God. We must transfigure a situation of hate and suspicion, of brokenness and separation, of fear and bitterness. We have no option. We are servants of God who reigns and cares. He wants us to be the alternative society; where there is harshness and insensitivity, we must be compassionate and caring; where people are statistics, we must show that they count as being of immense value to God; where there is grasping and selfishness, we must be a sharing community now” (ibd., S. 31).

Über die Kirche hinaus sei aber die ganze Welt Gottes Welt (vgl. ebd., S. 36). Tutu blickt optimistisch auf die Zukunft und stellt fest, dass alle frei sein würden, weil Freiheit ein gottgegebenes Recht sei (vgl. ebd., S. 89). Weisse (1997, S. 95 f.) verweist darauf, dass die Hoffnung auf das befreiende Reich Gottes nicht kontextunabhängig verstanden werden könne. Daher ist es lohnenswert, genauer zu betrachten, welche Vision von einem Südafrika nach der Apartheid Tutu hat. Sandiswa Kobe (2023, S. 129) sieht hierin eine Orientierung an Ubuntu. Tutu sieht für die Zukunft eine *schwarze* Mehrheitsregierung, die nicht die *weiße* Minderheit unterdrückt (vgl. Tutu 1982, S. 40). Er wünscht sich Demokratie, einen Rechtsstaat und Teilhabe (vgl. ebd., S. 101). Dabei warnt er auch vor einem wachsenden Kapitalismus, in dem der Wert eines Menschen an dessen Konsum und Produktion oder dessen Leistung und Erfolg gemessen werde (vgl. ebd., S. 112; Tutu 1984, S. 113) und welcher die Natur und den Menschen ausbeute (vgl. Kobe 2023, S. 116). Er spricht sich für ein weniger ausbeuterisches System (vgl. Tutu 1982, S. 100) und eine mitfühlende und sorgende Gesellschaft aus (vgl. ebd., S. 112), in dem ein Mensch allein aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit gelte (vgl. ebd.). In jener sollen unterschiedliche Menschen versöhnt und vereint leben (vgl. Tutu 1984, S. 132). Wahre Versöhnung könne es aber nur geben, wenn auch Gerechtigkeit herrsche (vgl. ebd., S. 111). Die in Ubuntu zentrale gegenseitige Abhängigkeit

(engl. *interdependence*) – so erkennt Charles Haws (2009, S. 482 f.) – stütze sich in Tutus Verständnis davon auf Versöhnung.

Tutus Vision vom Reich Gottes, auf welches bereits jetzt aktiv durch die Kirche hingearbeitet werden könne, die sich stark an befreiungstheologischen Einsichten orientiert, kann als Auseinandersetzung mit der damals aktuellen Situation in Südafrika und der darauf bezogenen Theologien verschiedener Strömungen verstanden werden. Während die Nederduitse Gereformeerde Kerk auf der einen Seite die Staatsideologie und die daraus resultierenden Ungleichheit als gottgewollt legitimiert, gibt es auf der anderen Seite Schwarze befreiungstheologische Ansätze, die radikalere Forderungen als Tutu formulieren, kämpferischer vorgehen und den Aspekt der Versöhnung vernachlässigen (vgl. Weisse 1997, S. 94 f.). In diesem Kontext und zahlreicher auch gewaltvoller Auseinandersetzungen zwischen Apartheidgegner*innen und dem Staat müssen die obigen Ausführungen verstanden werden.

Kann eine so kontextuelle Auslegung der befreienden Reich-Gottes-Hoffnung überhaupt auf einen anderen Kontext übertragen werden? Auf einer oberflächlichen Ebene scheint dies nicht möglich zu sein. Jedoch ist m.E. eine Betrachtung der darunterliegenden Motive aufschlussreich. Tutu bewegt sich hier nicht weit entfernt von Pompey und Roß (1998, S. 207). Er stellt seine Theologie in einen Horizont, welcher das *verkündigte und angebrochene Reich Gottes* ist. Ohne diesen ergibt weder seine Theologie noch diakonisches Handeln – welches wie bereits gezeigt wurde in Tutus Ausführungen erschließbar ist – Sinn. Denn nur Gott ist es, der* befreiendes Handeln wirksam machen kann. Damit kann auch die *spezifische gesellschaftliche Position* von diakonischem Handeln begründet werden, die, wie in den obigen Ausführungen deutlich geworden sein sollte, *gesellschaftskritisch* und *gesellschaftsverändernd* ist und *alternative Handlungsräume eröffnet*. Hierzu stellt Tutu eine konkrete *leitende Realutopie einer gerechten Gesellschaft* für Südafrika auf.

Auf einen aktuellen deutschen Kontext bezogen müssen die konkreten Ausführungen natürlich neu kontextualisiert werden. Die Bundesrepublik Deutschland ist keine Diktatur, die die Mehrheit der Gesellschaft zugunsten des Wohlergehens einer kleinen Minderheit unterdrückt und ausbeutet. Das Grundgesetz verbietet explizit jegliche Form von Diskriminierung – auch aufgrund der

Rasse. Auch in Deutschland existieren soziale Ungleichheiten und ausbeuterische Systeme existieren. Auf globaler Ebene gilt dies im weitaus größeren Maße (vgl. Field 2013, S. 227 – 231). Diese Ungerechtigkeiten werden und müssen neu benannt werden, um immer wieder neu *Realutopien einer gerechten Gesellschaft* zu skizzieren und diakonischem Handeln nicht um seine *gesellschaftskritischen, gesellschaftsverändernden und alternative Handlungsräume eröffnenden* Dimensionen zu berauben. Tutus genannten Aspekte für das damalige Südafrika können dabei durchaus eine inspirierende Funktion haben. Rassismus ist zwar keine Staatsideologie, aber häufig noch in Form von Alltagsrassismus in der Gesellschaft vorhanden.²⁰ Menschen werden weiterhin anhand ihrer Rasse beurteilt. Andere Kategorien wie Geschlecht, Behinderung, Alter etc. können – wenn auch im einzelnen anderes ausgeformt – danebengelegt werden. Der von Tutu bereits in den achtziger Jahren kritisierte wachsende Kapitalismus wurde bisher noch nicht eingedämmt. Konsum und Produktion scheinen wie nie zuvor, über dem Wert des Menschen als Gottes geliebtes Ebenbild zu stehen, was im Extremfall dazu führt, dass Menschen aufgegeben werden, weil sie diesen Anforderungen nicht gewachsen sind (vgl. ebd., S. 227 – 231). Doch die Anprangerung ungerechter Verhältnisse soll in einem abschließenden Unterkapitel betrachtet werden.

2.7 Prophetische Stimme und Politisches Mandat

Wie bereits in Unterkapitel 2.1 angedeutet sind für Tutu Spiritualität und Gebet keine privaten Angelegenheiten, wenn sie relevant sein sollen. Denn sie müssen sich auf den historischen und gesellschaftlichen Kontext beziehen, woraus sich zwangsläufig Konsequenzen ergäben (vgl. Kobe 2023, S. 123). Tutu fordert die Kirche in Südafrika auf, eine prophetische Kirche zu sein (vgl. Tutu 1982, S. 36), die angesichts der Ungerechtigkeiten nicht schweigen dürfe (vgl. ebd., S. 32) und sich wie Jesus auf die Seite der Armen stellen müsse, um deren Stimme zu sein (vgl. ebd., S. 114 f.). In dieser Hinsicht könnten die Kirchen in Afrika von den lateinamerikanischen Kirchen lernen (vgl. ebd., S. 114). Aus diesem Grund bezeichnet Tutu an anderer Stelle den Dienst von Journalist*innen als „almost religious“ (ebd., S. 80).

²⁰ Siehe hierzu ausführlich exemplarisch zu antimuslimischem Rassismus in der deutschen Gesellschaft die Forschungsarbeit von Sabrina Schmidt (2022).

Diese Ausführungen verdeutlichen, warum Tutu sich gegen eine Trennung von Religion und Politik positioniert (vgl. Battle 1997, S. 117). Wenn Politik in der Religion keine Rolle spielen dürfte, dann hieße dies, „daß [sic] für einen erheblichen Teil unseres menschlichen Lebens Gottes Heilige Schrift keine Bedeutung“ (Tutu 1984, S. 144) habe.

Tutu geht noch weiter, indem er feststellt, dass eine Kirche nach seinem Verständnis in der Gefahr stehe, Gesetze zu brechen (vgl. Battle 1997, S. 119 f.). Gemäß Apg 4, 19 solle die Kirche Gott mehr als den Menschen gehorchen (vgl. Tutu 1984, S. 111). Hier sieht Tutu eine klare Richtlinie, an der die Kirche sich orientieren solle: das höchste Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Tutu 1982, S. 33). Diese Richtlinie soll aufzeigen, ob sich der Gesetzesgeber im Rahmen seiner legitimen Autorität bewegt oder nicht. In ersterem Fall solle dem Staat gehorcht werden, ansonsten sei Widerstand zu leisten (vgl. ebd., S. 33 f.). Die Kirche solle nicht mit ungerechten Gesetzen kooperieren (vgl. ebd., S. 48). Gerechtigkeit scheint hier ein Kriterium für Liebe zu sein. Besonders spricht sich Tutu gegen einen Staat aus, der absolute Loyalität verlangt, denn dann stelle jener sich mit Gott gleich (vgl. ebd., S. 33 f., 51). Tutu deutet Mt 22, 21 („So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“²¹) nicht als Freifahrtschein für weltliche Herrschaft, alles, was diese – legitimer oder illegitimerweise – verlangt, auch zu bekommen, sondern als strenges Kriterium. Nur das, was des Kaisers auch wirklich ist, was weltliche Herrschaft legitimerweise verlangen kann, was nicht Gottes Gebot der Liebe widerspricht, solle dem Kaiser gegeben werden (vgl. ebd., S. 54).

Für den seinerzeitigen südafrikanischen Staat sieht Tutu nicht, dass dieser in seinen legitimen Grenzen bleibe, und wirft ihm vor, durch diese Grenzüberschreitung Gott zu spielen (vgl. ebd.). Aufgrund dieses politischen Kontextes in Südafrika sieht sich Tutu dazu berufen politisch zu sein (vgl. Battle 1997, S. 175). An verschiedenen Stellen bezeichnet Tutu die Apartheid als unchristlich, blasphemisch, böse oder gottlos (vgl. Tutu 1984, S. 143; Tutu 1982, S. 49 f., 54 f., 99). Diese widerspreche Gottes Liebe, welche versöhne und nicht trenne (vgl. ebd., S. 54; Tutu 1984, S. 137, 143). Aber Trennung entspricht wie bereits dargelegt ebenfalls nicht Tutus Verständnis der Gottebenbildlichkeit, nach der der Mensch für Gemeinschaft geschaffen sei (vgl. Tutu 1982, S. 99).

²¹ Gemäß der Luther-Übersetzung 2017.

Ali Abdi (2022, S. 2294) stellt für sein an Tutu orientiertes Verständnis von Ubuntu fest, dass dieses von einer vertikalen Machtverteilung zu einem kollektiven Eigentum des Politischen führe. Sandiswa Kobe (2023, S. 120) formuliert dies für die Kirche so aus, dass diese, wenn sie sich nicht gegen die Machtvollen stellt, automatisch auf ebenderer Seite stehe. Tutu verweist auf das Problem, dass die Kirche seit der konstantinischen Wende immer wieder der Versuchung ver falle, sich auf die Seite der Machtvollen zu stellen, was für ihre Bedeutung in der Welt den Untergang bedeute (vgl. Tutu 1982, S. 113; Tutu 1984, S. 110 f.).

Ähnlich wie die Ausführungen in Unterkapitel 2.1. sind die hiesigen auch vor dem Hintergrund des Vorwurfs zu verstehen, Tutus Kirche konzentriere sich nicht auf ihren eigentlichen Auftrag, das Religiöse. Tutu widerspricht dem deutlich, indem er die politische Dimension in das Religiöse integriert. Zudem können die Ausführungen auch als Kritik an Kirchen(-vertreter*innen) verstanden werden, die sich nicht gegen die Apartheid positionieren.²²

Wie bereits im vorangegangenen Unterkapitel dargestellt, ist der Kontext in dem heute diakonisches Handeln diskutiert wird ein anderer als der Apartheidkontext Tutus. Es wurde jedoch auch aufgezeigt, dass verschiedene Ungerechtigkeiten unterschiedlicher Dimensionen dennoch existieren. Daher ist eine prophetische Stimme der Kirche(n) m.E. auch hier angebracht. Für diakonisches Handeln, was eine spirituell-geistlich-religiöse und materiell-sozial-säkulare Dimension besitzt, sollte dies auf ihre zwei Dimensionen übersetzt werden. Auf der spirituell-geistlich-religiösen Dimension ist m.E. die Bezeichnung *prophetische Stimme* angemessen. Diakonisches Handeln soll nicht aus einem diffusen Gefühl heraus passieren, sondern aus einer Reflexion der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse auf Grundlage des Höchsten Gebots der Liebe heraus. So stellt es seine Relevanz in der Gesellschaft sicher. Für die materiell-sozial-säkulare Dimension schlage ich die unter anderem in

²² Siehe hierzu auch Tutu 1982, S. 52 f., wo Tutu die ungleiche Behandlung von ihm und dem simbabwischen/rhodesischen Bischof Abel Muzorewa kritisiert. Beide trennten Politik und Religion nicht voneinander, jedoch sei zweiterer für seine politischen Ansichten unter den *Weiß*en in Südafrika beliebt gewesen und ersterer nicht.

der Sozialen Arbeit gängige Bezeichnung *politisches Mandat*²³ vor. Die Subjekte diakonischen Handelns, also Kirchen und Gemeinden, müssen auch politisch mitreden, wenn ihr Handeln nicht nur schmerzlindernd sein soll, sondern tatsächliche Veränderung bewirken, indem sie einfordern, politische Macht gleich zu verteilen und sich immer wieder neu an die Seite der Machtlosen stellen. In dieser Forderung gehen die Einsichten aus Tutus Ausführungen über das in Kapitel 1.2 dargestellten Verständnis von diakonischem Handeln hinaus.

Fazit

In dieser Arbeit wurden zwei verschiedene theologische Ansätze betrachtet und zusammengeführt. Nachdem zunächst einige notwendige Klärungen bezüglich der Herangehensweise an postkoloniale Theologien, wozu ich die Ubuntu-Theologie Tutus in dieser Arbeit zähle, gegeben wurden (1.1), wurden die beiden theologischen Perspektiven diakonisches Handeln (1.2) und die Ubuntu-Theologie Tutus (1.3) kurz in ihren Kontexten vorgestellt. Es wurden einige Perspektiven für diakonisches Handeln vorgestellt, die im weiteren Verlauf der Arbeit aufgegriffen wurden. Darunter die Diakonie-Definition von Pompey und Roß (1998, S. 207), welche als Grundlage für Fragen, die im zweiten Kapitel beantwortet wurden, diente.

Im genannten zweiten Kapitel wurden sieben verschiedene Perspektiven aus Tutus Ubuntu-Theologie aufgegriffen und unter dem Gesichtspunkt von diakonischem Handeln betrachtet. Dies waren die Einheit von spirituell-geistlich-religiösem und materiell-sozial-säkularem in der Kirche (2.1), das Menschenbild, welches allein aus der Perspektive der Gottebenbildlichkeit und der göttlichen Liebe verstanden werden kann und somit einen unendlichen, unbedingten Wert des Individuums hervorhebt (2.2) und nur relational in der Beziehung mit anderen Menschen und Gott in der Koinonia zu verstehen ist (2.3), die unbedingte Orientierung der Kirche an den Menschen am Rande (2.4), die Bereitschaft der Kirche Leid auf sich zu nehmen, um es damit wie Jesus zu überwinden (2.5), die Perspektive, dass Gottes befreiendes Reich bereits jetzt angebrochen ist, (2.6) und schließlich die prophetische Stimme und das politische Mandat der Kirche (2.7). Da in dieser Zusammentragung auch ein Verständnis

²³ Das politische Mandat der Sozialen Arbeit wird häufig im Rahmen einer menschenrechtsorientierten Sozialen Arbeit diskutiert (vgl. Staub-Bernasconi 2008, S. 22 f.). M.E. ist dieses aber aus verschiedenen ethischen Grundlagen heraus legitimierbar.

des Kirchenbild Tutus ersichtlich wird, kann hier darüber hinaus m.E. auch von einer diakonischen Kirche gesprochen werden.

Die Antworten auf die zu Eingang gestellten Leitfragen sind: Ja, es lassen sich Perspektiven für diakonisches Handeln in der Ubuntu-Theologie Desmond Tutus, so wie in den Unterkapiteln von Kapitel 2 zusammengetragen, erschließen. Diese überschneiden sich in vielfacher Hinsicht mit der deutschsprachigen Debatte, haben aber auch eigenen Akzente und weisen teilweise über jene hinaus. Der Fokus liegt mehr auf *Dienen* als auf *Helfen*. Zurückkommend auf die Diakonie-Definition von Pompey und Roß (1998, S. 207) möchte ich diese als Definition von diakonischem Handeln um einige Aspekte erweitern. Dies soll in keiner Weise dazu dienen, die Diakonieauffassung der Autoren als defizitär darzustellen. Vielmehr eignet sich ihre Definition als eine Grundlage für die in dieser Arbeit erschlossenen Dimensionen von Diakonischem Handeln. Um dies zu demonstrieren, werden im Folgenden die in dieser Arbeit ausgeführten Aspekte in die Definition von Pompey und Roß eingearbeitet. Ergänzende Aspekte sind dickgedruckt. Zusätzliche sind ersetzte Wörter kursiv gedruckt.

Diakonisches Handeln ist in Desmond Tutus Ubuntu-Theologie als ein ***Dienen und ein Zuwenden*** erschließbar, ***deren*** zentrales Subjekt die diakonische Kirche **als Koinonia verstanden** ist. Von diesem Subjekt wird es verstanden als **integrierte Dimension seiner** Glaubenspraxis **und Teilhabe am göttlichen Handeln** im Horizont des von Jesus verkündigten und in ihm angebrochenen Reich Gottes. Von dorthier empfängt es seine Grundhaltung **und seine Bereitschaft** einer gelassenen, **aber nicht harmlosen** Leidenschaft, seine Orientierung an einem mehrdimensionalen Menschenbild, **welches im Sinne der Kenosis allein aus der göttlichen Perspektive von dessen Liebe und Ebenbildlichkeit wirklich verstanden werden kann und in erster Linie relational funktioniert**, seinen primären Standort an der Seite derer, die am Rande leben, sowie seine spezifische gesellschaftliche Positionierung. Bei dieser Positionierung lässt sich ***diakonisches Handeln*** leiten von ***einer am jeweiligen Kontext orientierten*** Realutopie einer Gesellschaft, in der Gerechtigkeit **und Freiheit** verwirklicht ***sind***, und hat gesellschaftskritische, gesellschaftsverändernde und alternative Handlungsräume eröffnende Dimensionen. **Dabei hat diakonisches Handeln Anteil an der prophetischen Stimme der Kirche und ein politisches Mandat in der Gesellschaft.**

Dazu ergänzend wird bei Tutu deutlich, dass diakonisches Handeln und Kirche entsprechend Stegemann (2006, S. 16) nicht getrennt werden können, und somit erstere im Sinne Herrmanns (2001, S. 148 – 151) als *Wesensäußerung* zweiterer zu verstehen ist. Weiterhin kann diakonisches Handeln – ebenfalls

im Sinne Herrmanns (2001, S. 11 f.) – nur im Rahmen einer Hilfgemeinschaft stattfinden.

Die erschlossenen Perspektiven können m.E. dazu dienen, die deutschsprachige Diskussion darum zu bereichern. Wie dies im konkreten aussehen kann, muss im Einzelnen erarbeitet werden.

Literaturverzeichnis

Primärquellen zu Tutu

Tutu, Desmond (1982): Bishop Desmond Tutu – the voice of one Crying in the Wilderness A collection of his recent statements in the struggle for justice in South Africa, (herausgegeben von John Webster). London/Oxford: Mowbray.

Tutu, Desmond (1984): "Gott segne Afrika". Texten und Predigten des Friedensnobelpreisträgers. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Wissenschaftliche Literatur

Abdi, Ali A. (2022): Freireian and Ubuntu philosophies of education: Onto-epistemological characteristics and pedagogical intersections. In: Educational Philosophy and Theory, 54. Jg., Heft 13, S. 2286 – 2296, online unter: <https://doi.org/10.1080/00131857.2021.1975110> [letzter Aufruf: 04.05.2024].

Battle, Michael (1997): Reconciliation. The Ubuntu-Theology of Desmond Tutu. Cleveland: The Pilgrim Press.

Battle, Michael (2022): The bad habit of individualistic religion. In: Acta Theologica, 42. Jg., Heft 2, S. 54 – 67, online unter: <http://dx.doi.org/10.18820/23099089/actat.v42i2.6> [letzter Aufruf: 04.05.2024].

DuCille, Debora J. (2015): Relational Life through an African Lens: A Theological Exploration of Ubuntu in a Western Contemporary Church Context. Birmingham: The Queen's Foundation, online unter: <https://eprints.glos.ac.uk/5826/> ([letzter Aufruf: 04.05.2024].

DuCille, Debora J. (2022): Reflection on *ubuntu* theology in a British urban context: Christian *koinonia*, *kenosis* and the *ummah*. In: Anglican Theological Review, 104. Jg., Heft 3, S. 341 – 349, online unter: <https://doi.org/10.1177/00033286221079229> [letzter Aufruf: 13.05.2024].

Field, David N. (2013): Über das (Wieder-)Zentrieren der Ränder. Eine Euro-Afrikanische Perspektive auf die Option für die Armen. In Nehring,

Andreas/Tielesch, Simon (Hrsg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, S. 225 – 250.

Götzelmann, Arndt/Herrmann, Volker (2004): Zu den Grundlagen und Entwicklungen zu den wissenschaftlichen Reflexionen diakonischen Handelns. In: Schibilsky, Michael/Zitt, Renate (Hrsg.): Theologie und Diakonie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 483 – 500.

Grunwald, Klaus/Thiersch, Hans (2016): Lebensweltorientierung. In: dies. (Hrsg.): Praxishandbuch Lebensweltorientierte Soziale Arbeit. Handlungszusammenhänge und Methoden in unterschiedlichen Arbeitsfeldern. Weinheim/Basel: Beltz Juventa (3., vollständig überarbeitete Auflage), S. 24 – 64.

Haws, Charles H. (2009): Suffering, hope and forgiveness: the ubuntu theology of Desmond Tutu. In: Scottish Journal of Theology, 62. Jg., Heft 4, S. 477 – 489, online unter: <https://doi.org/10.1017/S0036930609990123> [letzter Aufruf: 04.05.2024].

Herrmann, Volker (2007): Diakonische Kirche – Gemeinden und Einrichtungen gemeinsam unterwegs. In: ders. (Hrsg.): Diakonische Existenz im Wandel. „Hephata – öffne dich“. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut, S. 148 – 156.

Holter, Knut (2008): Does a Dialogue between Africa and Europe Make Sense? In: de Wit, Hans/West, Gerald (Hrsg.): African and European Readers of the Bible in Dialogue. In Quest of a Shared Meaning. Leiden/Boston: Brill, S. 69 – 80.

Jonker, Louis (2008): Creating a Liminal Space of Communality. A Response to Knut Holter. In: de Wit, Hans/West, Gerald (Hrsg.): African and European Readers of the Bible in Dialogue. In Quest of a Shared Meaning. Leiden/Boston: Brill, S. 81 – 82.

Kobe, Sandiswa L. (2023): Forgiveness and Ubuntu. A Study of the Theological Contribution of Desmond Tutu. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam, online unter: <https://doi.org/10.5463/thesis.502> [letzter Aufruf: 29.04.2024].

Landeskirchenamt der EKKW (2016): Kommunikation des Evangeliums als gemeinsame Aufgabe. Kooperation als Aufgabe der theologischen Aus- und Fortbildung der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. o.O.: o.V., online unter: https://www.ekkw.de/fileadmin/suchrelevant/ekkw_media/downloads/Kommunikation_des_Evangeliums_als_gemeinsame_Aufgabe.pdf [letzter Aufruf: 07.06.2024].

Luther, Henning (1991): Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge. In: Praktische Theologie, 33. Jg., Heft 3, S. 163 – 176, online unter: <https://jochenteuffel.files.wordpress.com/2021/01/luther-die-luegen-der-troester-prth.pdf> [letzter Aufruf: 10.01.2023].

Maluleke, Tinyiko (2015): Desmond Tutu's Earliest Notions and Visions of Church, Humanity, and Society. In: The Ecumenical Review, 67. Jg., Heft 4, S. 572 – 590, online unter: <https://doi.org/10.1111/erev.12192> [letzter Aufruf: 04.05.2024].

Mashau, Thinandavha D./Kgatlé, Mookgo S. (2018): Prosperity gospel and the culture of greed in postcolonial Africa: Constructing an alternative African Christian Theology of Ubuntu. In: Verbum et Ecclesia, 40. Jg., Heft 1, online unter: <https://doi.org/10.4102/ve.v40i1.1901> [letzter Aufruf: 08.04.2024].

Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (2018): Postkoloniale Theorien und die Theologie. Themen, Debatten und Forschungsstand zur Einführung. In: dies. (Hrsg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, S. 7 – 22.

Pompey, Heinrich/Roß Paul-Stefan (1998): Kirche für andere. Handbuch für diakonische Praxis. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Schmidt, Sabrina (2022): Grauzonen des Alltagsrassismus. Zum kommunikativen Umgang mit antimuslimischem „Wissen“. Bielefeld: transcript Verlag.

Silber, Stefan (2021): Postkoloniale Theologien. Eine Einführung. Tübingen: Narr Francke Attempo.

Snoek, Hans (2008): Key Concept of the Dialogue between African and European Scholars. In: de Wit, Hans/West, Gerald (Hrsg.): African and European Readers of the Bible in Dialogue. In Quest of a Shared Meaning. Leiden/Boston: Brill, S. 85 – 104.

Staub-Bernasconi, Silvia (2008): Menschenrechte in ihrer Relevanz für die Soziale Arbeit als Theorie und Praxis. Oder: Was haben Menschenrechte überhaupt in der Sozialen Arbeit zu suchen? In: Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich, 28. Jg., Heft 107, S. 9 – 32.

Stegemann, Wolfgang (2006): Diakonie als Kommunikation des Evangeliums. Neutestamentliche Argumente für einen Paradigmenwechsel im Diakoniebegriff. In: Neuendettelsauer Beiträge, 10. Jg., S. 5 – 18.

Ulshöfer, Gotlind (2015): Soziale Verantwortung aus protestantischer Perspektive. Kriterien für eine Ethik der Handlungsräume angesichts des Corporate-Social-Responsibility-Diskurses. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Weisse, Wolfram (1997): Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.