

u^b

b
UNIVERSITÄT
BERN

Theologische Fakultät
Institut für Systematische Theologie
Dozentur für Diakoniewissenschaft

Jahrbuch Diakonie Schweiz **(JDS)**

Jahrbuch Diakonie Schweiz (JDS)

Herausgegeben von Dr. Simon Hofstetter
Redaktionelle Mitarbeit: Salome Augstburger

Dozentur für Diakoniewissenschaft,
Theologische Fakultät der Universität Bern

mit Beiträgen von Salome Augstburger, Marc Baumann, Corina Caduff,
Beat Dietschy, Urs Frey, Matthias Grünewald, Simon Hofstetter, Isabelle
Knobel, David Plüss, Traugott Roser, Heinz Rügger, Regula Schär,
Christoph Sigrist, Matthias Zeindler, Christoph Zingg.

ISSN 25-04-3994

<http://www.bop.unibe.ch/JDS/>

CC by 4.0

Inhaltsverzeichnis

Einführung (<i>Simon Hofstetter</i>)	5
I. Zehn Jahre Dozentur für Diakoniewissenschaft – Beiträge zum Jubiläum	
Grenzgängerin (<i>David Plüss</i>)	19
Geschichte der Dozentur für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern (<i>Christoph Sigrist</i>)	23
II. Bestattungspraxis	
Bestattungspraxis – Figurationen im Wandel (<i>Corina Caduff</i>)	37
Die kirchlichen Bestattungshandlungen im Wandel der Bestattungskultur (<i>Matthias Grünwald</i>)	67
Liquide Bestattungskultur und Kirche (<i>David Plüss</i>)	91
Kasualkirche in Bewegung: Lernerfahrungen eines lutherischen Pastors aus Deutschland bei einer Bestattung in der Schweiz (<i>Traugott Rover</i>)	105
Was können wir noch sagen? (<i>Matthias Zeindler</i>)	123

III. Diakonisches Handeln unter Bedingungen der Corona-Pandemie

Diakonie in Zeiten von Corona (<i>Simon Hofstetter</i>)	139
Herausforderungen der Corona-Pandemie für Menschen mit psychischen Beeinträchtigungen (<i>Regula Schär</i>)	159

IV. Diakoniewissenschaftliche Beiträge

«Wenn ich das vielleicht einem Pfarrer erzählt hätte...» (<i>Salome Angstburger</i>)	175
Investieren statt spenden – neue Unterstützungsformen in der Diakonie (<i>Marc Baumann</i>)	187
Unheimliche Heimat (<i>Beat Dietschy</i>)	191
Chancenfelder einer profilierten Diakonie (<i>Urs Frey</i>)	209
Von hilflosen Bauern und mutigen Aktivistinnen (<i>Isabelle Knobel</i>)	219
Von der anspruchsvollen Kunst der Abhängigkeit (<i>Heinz Rüegger</i>)	233
Gemeinschaft gestalten (<i>Christoph Zingg</i>)	243
Autorinnen und Autoren	257

Einführung

Simon Hofstetter

Sie, geschätzte Interessierte, lesen die mittlerweile vierte Ausgabe des «Jahrbuchs Diakonie Schweiz», das auf dem online-Publikationssystem Bern Open Publishing (BOP Serials) der Universität Bern erscheint.

Die vorliegende Ausgabe des Jahrbuchs ist wiederum breit aufgestellt. Sie enthält erneut diakoniewissenschaftliche Beiträge mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen – dazu gehören etwa auch Beiträge aus Anlass von Fachtagungen sowie von bei der Dozentur geschriebenen Masterarbeiten (vgl. Kap. IV); aus gegebenem Anlass bestehen in der vorliegenden Ausgabe des Jahrbuchs eigenständige Kapitel mit Beiträgen zum zehnten Jahre Jubiläum der Dozentur (vgl. Kap. I) sowie zum diakonischen Umgang mit den Herausforderungen der Corona-Pandemie (vgl. Kap. III). Erfreulicherweise können wir im vorliegenden Jahrbuch wertvolle Beiträge aufnehmen, die im Rahmen einer Online-Tagung mit dem Titel «Neue Wege mit den Toten. Bestattungspraxis im Wandel» gehalten worden sind (vgl. Kap. II). Die Tagung fand am 29. / 30. Januar 2021 statt und wurde vom Kompetenzzentrum Liturgik der Theologischen Fakultät der Universität Bern in Zusammenarbeit mit den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn durchgeführt.

Diakonische / Diakoniewissenschaftliche Forschung und Lehre

Im Berichtszeitraum 2019 / 2020 führte die Dozentur für Diakoniewissenschaft verschiedene Forschungsprojekte durch und publizierte eine Reihe von Veröffentlichungen: Christoph Sigrist veröffentlichte 2020 den Band «Diakoniewissenschaft» in der Reihe «Kompendien Praktische Theologie» des Kohlhammer-Verlags, in dem er die Diakoniewissenschaft als

eine christliche «Kunstlehre des Helfens» konzipiert.¹ Der Band ist durch seine thematische Breite und gleichzeitig durch seine Anwendungsbezogenheit geeignet, ein Standardlehrbuch des Fachs zu werden und damit den vor knapp zehn Jahren erschienenen Band «Diakonie – eine Einführung» abzulösen.² Darüber hinaus publizierte und referierte Sigrist vielfach in den Themenbereichen «diakonische Nutzung der Kirchenräume», «Citykirchen», «diakoniewissenschaftliche Forschung», u.a.m.

Simon Hofstetter leitete verschiedene Auftragsforschungen, so z.B. eine Metastudie der Stiftung «fondia – Stiftung zur Förderung der Gemeindediakonie in der EKS» über die Evaluation der von der Stiftung unterstützten Projekte³ sowie die Corona-Studie, die innerhalb der Konferenz Diakonie Schweiz der EKS durchgeführt worden ist.⁴ Sodann arbeitet er an einem diakoniegeschichtlichen Projekt zur Erforschung der Transformation ehemaliger reformierter Krankenpflegevereine in die heutigen zivilgesellschaftlich getragenen Spitexorganisationen.

Wie im letzten Jahrbuch angekündigt worden ist, sind die Lehrveranstaltungen der Dozentur für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern neu dem «Wahlpflichtbereich» zugeordnet. Diese neue Zuordnung hat sich insofern bewährt, als dass die Zahl der Studierenden an den Veranstaltungen der Dozentur merklich steigt. Über die ordentlichen Lehrveranstaltungen hinaus beteiligt sich die Dozentur auch am Lehrangebot innerhalb des Praktischen Semesters und führt gemeinsam mit den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn die sogenannten «Diakonietage» durch.

—

¹ Christoph Sigrist, Diakoniewissenschaft (Kompendien Praktische Theologie Bd. 3), Stuttgart 2020.

² Vgl. Heinz Rüegger / Christoph Sigrist, Diakonie – eine Einführung, Zürich 2011.

³ Vgl. zur Stiftung: URL: <https://www.fondia.ch> (abgerufen am 01.07.2021).

⁴ Vgl. hierzu den Beitrag von Simon Hofstetter in diesem Band (139–158).

Beim TDS Aarau, das sich – bei gleichbleibendem Kürzel – nicht mehr «Theologisch-diakonisches Seminar», sondern «Höhere Fachschule Theologie – Diakonie – Soziales» nennt, fand im Sommer 2020 die erste Diplomfeier statt, an der die Diplome mit dem staatlich anerkannten Abschluss «Gemeindeanimation HF» ausgehändigt werden konnten; damit arbeiten erstmals Personen in Kirchgemeinden, die mit einem einzigen Diplom sowohl über einen kirchlich anerkannten Titel als auch einen staatlich anerkannten Abschluss verfügen.

Aus Sicht des TDS kann Erfreuliches hinsichtlich der staatlichen Finanzierung des Lehrgangs «Gemeindeanimation HF» berichtet werden: Während die Beiträge der öffentlichen Hand bislang maximal 50% der anfallenden Kosten ausmachten, so sind diese Beiträge nach längerem politischem Ringen unter den Kantonen auf 70% erhöht worden, was der Ausbildungsinstitution eine willkommene zusätzliche Unterstützung bietet.

An der Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften (ZHAW) startet im Spätsommer 2021 die nächste Folge des «CAS Diakonie – Soziale Arbeit in der Kirche», der in Kooperation mit der Reformierten Kirche des Kantons Zürich durchgeführt wird. Erfreulicherweise ist dieser Lehrgang wieder gut gebucht.

Bedauerlicherweise konnte der CAS-Lehrgang «Diakonie-Entwicklung» an der Fachhochschule St. Gallen zum erneuten Male aufgrund nicht ausreichender Anmeldungen nicht durchgeführt werden.⁵ Die Verantwortlichen der Fachhochschule und bei der St. Galler Landeskirchen evaluieren nun die Ausrichtung der geplanten Weiterbildung und werden gelegentlich über deren allfällige Weiterführung entscheiden.

Alle Ausbildungsinstitutionen hatten im Berichtszeitraum angesichts der Pandemie ihr Lehrangebot sowie die entsprechenden Lehrmethoden um-

—

⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von Gregor Scherzinger im Jahrbuch 3 (2019).

stellen und teilweise virtuell durchführen müssen. Es stehen nun Überlegungen an, ob allenfalls virtuelle Veranstaltungsformen im jeweiligen Lehrprogramm beibehalten werden sollen. Gerade innerhalb der «Schweizerischen Plattform der Ausbildungen im Sozialbereich» (SPAS) bestehen Vorstellungen, dauerhaft einen gewissen Anteil der Kontaktstunden virtuell durchzuführen, um das Studium für die Studierenden flexibler gestalten zu können.

Die Beiträge im Überblick

Die Dozentur für Diakoniewissenschaft feierte am 3. März 2020 im Beisein der Mitglieder der paritätischen Begleitkommission, von Fakultätsangehörigen, Mitgliedern von Kirchenleitungen, Angehörigen von Spenderinstitutionen, Studierenden und weiteren Interessierten das Jubiläum zu ihrem zehnjährigen Bestehen. Die zu diesem Anlass gehaltenen Festreden, namentlich die Beiträge von David Plüss und von Christoph Sigrist, sind im vorliegenden Jahrbuch im *Kapitel I* abgedruckt.

David Plüss verortet in seinem Beitrag, den er sowohl als Dekan als auch als Mitglied der paritätischen Begleitkommission hielt, die Diakoniewissenschaft als «Grenzgängerin» bzw. nach Viktor Witter Turner als «Schwellenwesen» und zwar in mehreren Hinsichten: Sie bewege sich zwischen Theorie und Praxis, zwischen Universität und zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit sowie zwischen unterschiedlichen theologischen Disziplinen und kirchlichen Ämtern. Er konstatiert, dass diese Verortung der Dozentur «eine erhebliche Bedeutung für die akademische Theologie, aber auch für die Universität und deren Öffentlichkeitsauftrag» verleihe.

Christoph Sigrist legt in seinem Beitrag über die «Geschichte der Dozentur für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern» dar, wie nach Vorarbeiten zwischen den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und der Theologischen Fakultät im Jahr 1999 ein

Lehrstuhl für Diakoniewissenschaft eingerichtet wurde, der dank zusätzlich generierten Drittmitteln ab dem Jahr 2009 in eine Dozentur ausgebaut werden konnte. Der Auftrag der Dozentur bestand und besteht gemäss damaligem Konzept u.a. in der Förderung und Intensivierung der Forschungstätigkeit im Bereich der Diakoniewissenschaft sowie in der Förderung und Vernetzung mit anderen Disziplinen und Instituten.

Kapitel II vereint die Beiträge aus der genannten Online-Tagung mit dem Titel «Neue Wege mit den Toten. Bestattungspraxis im Wandel» vom 29. / 30. Januar 2021, die vom Kompetenzzentrum Liturgik der Theologischen Fakultät der Universität Bern veranstaltet wurde. Die Autor*innen fassen ihre Beiträge wie folgt zusammen:

Corina Caduff stellt in ihrem Beitrag dar, inwiefern die allgemeingesellschaftliche Abkehr von der Kirche den gegenwärtigen Wandel im Bestattungswesen vorantreibt, und bespricht aktuelle Neuerungen und Experimente der Abschiedsrituale als Symptome der kirchlichen Ablösung.

Im Weiteren zeigt der Beitrag auf, wie die digitalen Medien zu Veränderungen in der virtuellen und analogen Bestattungskultur beitragen, indem sie neue Gedenkkulturen und Trauerpraktiken ermöglichen. Aufgrund der zahlreichen Differenzen zwischen analogen und virtuellen Friedhöfen liegt es nahe, diese nicht als konkurrierende, sondern als einander ergänzende Orte zu sehen. Abschliessend werden branchenspezifische Gründe für Innovationshemmung im Bestattungswesen diskutiert.

Der Beitrag von *Matthias Grünewald* nimmt vor dem Hintergrund massgebender Kontextbedingungen auf, was Pfarrpersonen bei Bestattungshandlungen erleben, ihren Umgang mit Anliegen und Wünschen der Angehörigen, die Umsetzung in Praktiken im Gottesdienst und an den Bestattungsorten und ihre eigenen Gestaltungsinitiativen. Mit viel Engagement und Einfühlungsvermögen wird dort versucht, eine theologisch verantwortliche und persönlich orientierte Bestattung zu ermöglichen.

Als markante Veränderungen werden die weitgehende Personalisierung (die verstorbene Person als lebendig Tote) des Bestattungsgottesdienstes, die Verkürzung des Gesamtvollzugs durch Handlungen nur am Grab im kleinen Rahmen, und die steigende Anzahl von ausserfriedhöflichen Bestattungen ohne Pfarrpersonen genannt.

Die sich wandelnde Bestattungskultur ist bedingt durch gesellschaftliche und kulturelle Transformationsprozesse, die ihrerseits das Pfarramt und die Kirche verändern. In welche Richtungen und mit welchen Konsequenzen diese Veränderungen erfolgen, wird im Beitrag von *David Plüss* anhand von zwei Fallbeispielen untersucht und reflektiert.

Ausgehend von einer Seebestattung im privaten Umfeld beschreibt *Traugott Roser* in seinem Beitrag neue Entwicklungen im Bestattungswesen auf ihre Bedeutung für die Tradition christlicher Bestattungs- und Trauerkultur hin. In vier Thesen wird nach dem bleibenden theologischen Sinn kirchlichen Handelns in der sich ändernden Welt des Umgangs mit Toten, nach dem Entdeckungspotential neuer Orte, nach unerwarteten Anschlüssen an überkommene religiöse Traditionen wie Reliquienkult und nach ökonomischen Herausforderungen einer neuen Kasualkultur gefragt. Zuletzt geht der Autor auf die Bedeutung der Emotionen in der Trauerarbeit ein, die für alle, auch kirchliche Begleiter*innen bestehen.

In einer pluralistischen Gesellschaft ist es für die Kirchen dringlicher als in früheren Zeiten, das Eigene ihrer Bestattungsrede klar zu machen. Das Proprium kirchlicher Bestattungsrede ist auch in einem zunehmend säkularen Umfeld die Eschatologie des christlichen Glaubens, hält *Matthias Zeidler* in seinem Beitrag fest. Wo heute noch auf ein Leben nach dem Tod gehofft wird, geschieht dies meist in stark individualisierter Form – was Kurt Marti als «heillos egozentriert» kritisiert hat. Christlicher Glaube orientiert sich mit seiner Hoffnung über den Tod hinaus an Jesus Christus, dem ersten von Gott Auferweckten. Dessen Auferstehung ist der «Anfang der allgemeinen Totenauferstehung» und «der Beginn der Neuschöpfung

aller Dinge» (Moltmann). Die eschatologische Hoffnung des christlichen Glaubens ist deshalb weit mehr als Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod; sie hofft auf ein neues, versöhntes Leben für alles Geschaffene und protestiert deshalb schon hier gegen die lebensfeindlichen Kräfte der Entfremdung, der Lieblosigkeit und der Angst.

Kapitel III behandelt mit zwei Beiträgen die Auswirkungen der Corona-Pandemie auf das diakonische Wirken in Kirchgemeinden sowie in diakonischen Werken.

Simon Hofstetter berichtet im Beitrag «Diakonie in Zeiten von Corona» über die im Rahmen der Konferenz Diakonie Schweiz der EKS durchgeführte Erhebung bei Sozialdiakon*innen und Pfarrpersonen nach dem ersten Lockdown im Sommer 2020. Die dargestellten Ergebnisse tragen dazu bei, das kirchliche Wirken in der Diakonie unter Pandemiebedingungen differenziert zu verstehen. Der Beitrag beleuchtet nicht nur die erfolgten Verschiebungen in den Angebotsstrukturen innerhalb der Kirchgemeinden, sondern auch neue Entwicklungen bezüglich der Kooperation innerhalb der jeweiligen Kirchgemeinden sowie gegenüber kirchlichen Partnern, Behörden und Akteuren der Zivilgesellschaft.

Regula Schür berichtet in ihrem Beitrag «Herausforderungen der Corona-Pandemie für Menschen mit psychischen Beeinträchtigungen» von ihren Erfahrungen aus dem diakonischen Werk der «Heimgärten Aargau», in dem seit 1932 Frauen mit unterschiedlichen psychischen Beeinträchtigungen betreut und begleitet werden. Sie beschreibt darin die durch die behördlichen Schutzmassnahmen anspruchsvoll gewordene Situation sowohl für die Bewohnerinnen als auch für die Betreuenden: Die Bewohnerinnen waren aufgrund ihrer Beeinträchtigungen zum Ersten auf eine möglichst geordnete und gleichbleibende Tagesstruktur und zum Zweiten auf den Austausch mit dem engeren sozialen Umfeld angewiesen – beide Faktoren wurden durch die notwendig gewordenen behördlichen Massnahmen deutlich erschwert.

Mit *Kapitel IV* folgen die diakoniewissenschaftlichen Beiträge in ihrer gesamten Breite:

«Die Rollen reformierter Pfarrer im Verdingkinderwesen aus der Perspektive Betroffener» lautete der Titel der Masterarbeit, die *Salome Angstburger* im Fach Diakoniewissenschaft schrieb. In ihrem Beitrag, der ein Exzerpt aus ihrer Masterarbeit darstellt, nimmt sie den Sachverhalt auf, dass bei sämtlichen bisherigen Forschungen zum Heim- und Verdingkinderwesen bislang meist unklar blieb, in welcher Art und Weise reformierte Akteurinnen und Akteure an der Fremdplatzierungspraxis beteiligt waren. Anhand eines Oral-History-Datensatzes aus den 2000er Jahren gelingt es ihr, detailliert die Ambivalenzen darzulegen, von denen die Mitwirkungen reformierter Pfarrer in Verdingkindersituationen geprägt waren. Die Rollen der involvierten Pfarrer «reichen von aktivem Missbrauch über passive Untätigkeit bis zu aktivem Einsatz für verdingte Kinder» und verweisen insgesamt auf ein gesellschaftliches Klima, in dem dem Kindeswohl, insbesondere dem Wohl fremdplatzierter Kinder, lediglich untergeordnete Bedeutung zukam.

Unter dem Titel «Investieren statt spenden» hinterfragt *Marc Baumann* in seinem Beitrag die herkömmliche Unterstützungsform des Spendens in sozialen Vollzügen. Er macht anstelle des Spendens, das stets von einer Asymmetrie zwischen Spender und Empfänger geprägt ist, die Form des Investierens beliebt, das viel weniger von einer Asymmetrie, sondern von unterschiedlich gelagerten, aber gemeinsamen Elementen der Verantwortung und der Kooperation geprägt ist. Er illustriert diese Form des sozialen Engagements anhand der Christlichen Ostmission in Rumänien und zeigt auf, wie dort nach der Wende soziale Investitionen bzw. sogenannte «Impact Investments» funktioniert haben. Schliesslich führt er aus, wie diese Idee der sozialen Investitionen im Rahmen einer Public-Private-Partnership auch im Kanton Bern als «Social Impact Bond» zur Unterstützung der Arbeitsmarktintegration von anerkannten Flüchtlingen und vorläufig Aufgenommenen umgesetzt wurden.

In seinem Beitrag «Unheimliche Heimat – Rechtspopulismus nach Schweizer Art» konstatiert *Beat Dietschy*, dass die Schweiz bislang «einer ernsthaften Auseinandersetzung über die Frage, welchen Anteil die Schweiz am jüngsten internationalen Aufschwung der nationalistischen und xenophoben Identitätspolitik habe, tunlichst ausgewichen» sei. Er zeichnet materialreich nach, wie sich in der Schweiz bereits im 20. Jahrhundert rechtspopulistische Bewegungen formiert und etabliert haben, deren Nachfolgerinnen mit ihren Kampagnen in jüngerer Vergangenheit Ausstrahlungskraft bis ins Ausland gewonnen haben. Dietschy formuliert schliesslich in acht Thesen, was «sich ausgehend von den skizzierten Schweizer Beispielen der Politisierung von Überfremdungsängsten zum massiven Zuwachs an rechtspopulistischen Bewegungen und Politiken sagen» lasse, der in den letzten Jahren in vielen Ländern Europas und darüber hinaus festzustellen war.

Urs Frey sucht in seinem Beitrag nach «Chancenfelder[n] einer profilierten Diakonie». Er fragt eingangs nach der Rolle und Funktion der kirchlichen Diakonie in und gegenüber der Sozialen Arbeit und dem ausgebauten Wohlfahrtsstaat. Jenseits der Pole der Behauptung eines kirchlichen Propriums einerseits und der guthelvetischen Subsidiarität andererseits entwickelt er verschiedene Chancenfelder, in die es sich seiner Meinung nach für die Diakonie zu investieren lohne – darunter die Entwicklung von Flexibilität und Agilität als fachprofessionellen Eigenschaften der Diakonie, die Ausrichtung der diakonischen Arbeit auf die Bespielung des Sozialraums statt der Kirchengüter sowie die Aufgabe, Menschen in der Bewältigung von Lebensthemen und -aufgaben beizustehen.

Der Beitrag «Von hilflosen Bauern und mutigen Aktivistinnen – Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit postkolonial beleuchtet» von *Isabelle Knobel* basiert auf ihrer diakoniewissenschaftlichen Masterarbeit. Darin zeigte die Autorin auf, dass sich die postkolonialen Theorien gewinnbringend mit kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit verbinden lassen.

Postkoloniale Theorien können z.B. genutzt werden, um praxisfähige, kritische Analyseinstrumentarien zu entwickeln, mit denen die Arbeit kirchlicher Hilfswerke untersucht werden kann. In der Masterarbeit geschah eine solche Analyse anhand dreier Kampagnen des HEKS. Dabei wurde insbesondere nach den «Bildern» gefragt, die die Kampagnen von den Menschen in den Projektländern zeichnen. Grosse Unterschiede zeigten sich dabei: von hilflosen Bauern bis zu mutigen Aktivistinnen. Vielerorts ist in den Kampagnen bereits viel postkoloniale Sensibilität spürbar; es hat sich aber auch herausgestellt, dass teils noch Verbesserungspotential vorhanden ist. Denn auch unsere Gesellschaft ist noch heute geprägt von tiefstehenden, kolonialen Denkmustern.

Heinz Rüeegger beleuchtet in seinem Beitrag «Von der anspruchsvollen Kunst der Abhängigkeit» in kritischer Hinsicht den Umstand, dass Abhängigkeit in westlichen Gesellschaften «weithin als ein Zeichen von Schwäche und Inkompetenz» gelte, wobei es in einem entsprechenden Kontext anspruchsvoll sei, Hilfe von anderen annehmen zu müssen. Die dahintersteckende Vorstellung von menschlicher Selbständigkeit und Unabhängigkeit kritisiert er mit Harry M. Moody als «narzisstische Illusion», zumal gegenseitige Abhängigkeit als Grundzug menschlichen Lebens zu betrachten sei. Auf der Basis eines gegenseitigen Aufeinander-bezogen-Seins unter Mitmenschen postuliert Rüeegger mit Gernot Böhme, das Ideal der Autonomie durch dasjenige der Souveränität zu ersetzen, wonach der Mensch derjenige sei, «der gerade nicht alles in seinem Lebensvollzug meint selber bestimmen, meistern und kontrollieren zu müssen, sondern der sich etwas widerfahren lassen kann, über das er nicht selber verfügt, und der gelassen mit seinen Abhängigkeiten umgehen kann».

In seinem Beitrag «Gemeinschaft gestalten» nimmt *Christoph Zingg* Bezug auf die Konferenz der Arbeitsgemeinschaft europäischer Stadtmissionen von 2019, an der gefragt wurde: «Wie leben wir 2025 zusammen und welchen Beitrag können diakonische Einrichtungen und Werke leisten?».

Zingg berichtet, wie die Stadtmissionen mit Sorge die wachsenden Segregationstendenzen in den europäischen Grossstädten beobachteten und nach ihrem Beitrag fragten, um dem entgegenzuwirken.

Sie hielten fest, dass die christliche Diakonie lernen müsse, zukünftig vermehrt als religiöse Minderheit inmitten einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft ihre Position zu vertreten, und dass damit die Erfahrung von Anderssein zu einer Grundvoraussetzung ihres Wirkens in den Metropolen werde.

Die Dozentur für Diakoniewissenschaft freut sich als Herausgeberin über die vielfältige und thematisch breit aufgestellte Ausgabe 4 (2021) des Jahrbuchs Diakonie Schweiz. Sie wäre nicht zustandegekommen ohne das Mitwirken zahlreicher Personen; unser Dank gilt insbesondere

- allen Autorinnen und Autoren des vorliegenden Bands,
- David Plüss für das Interesse und die Bereitschaft, das vorliegende Jahrbuch mit den Beiträgen der Online-Tagung «Neue Wege mit den Toten. Bestattungspraxis im Wandel» vom 29. / 30. Januar 2021 zu bereichern sowie
- nicht zuletzt Salome Augstburger für die umsichtige redaktionelle Arbeit!

- I. Zehn Jahre Dozentur für Diakoniewissenschaft
– Beiträge zum Jubiläum

Grenzgängerin

Grußwort der Theologischen Fakultät von Vizedekan David Plüss zum Anlass des zehnjährigen Bestehens der Dozentur für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät Bern

David Plüss

Zum runden Geburtstag der Diakoniewissenschaft an der Berner Theologischen Fakultät gratuliere ich herzlich, auch im Namen der Fakultätsleitung und der Dekanin Angela Berlis. Ich grüsse Sie auch als Mitglied der Begleitkommission, der ich just seit zehn Jahren angehöre, gewissermassen als Fakultäts-Götti. Aus der Taufe gehoben haben die Dozentur für Diakoniewissenschaft jedoch andere: Die beiden emeritierten Kollegen Wolfgang Lienemann (Ethik) und Christoph Müller (Homiletik und Theorie der religiösen Kommunikation) sind hier seitens der Fakultät zu nennen.

Zehn Jahre ist ein schönes Alter. Das Kind ist längst aus den Windeln. Es steht und geht und hat seinen Willen und ist schon erstaunlich gross gewachsen! Die Pubertät steht – ach! – vor der Tür. Andererseits ist es eine sehr kurze Zeit. Altes und Neues Testament wurden an der Berner Fakultät gelehrt, seit es sie gibt. Ebenso die Kirchengeschichte, die Dogmatik und die Praktische Theologie. Die Diakoniewissenschaft ist in Bern erst vor wenigen Jahren in den alten Baum der Theologie eingepropft worden, aber seither gedeiht sie und trägt Früchte. Eine erstaunlich reiche Ernte kann immer wieder eingefahren werden – in Forschung und Lehre und Dienstleistung. Die Früchte sind farbenfroh und schön anzusehen. Es finden sich einige wenige Exoten darunter, aber vor allem Einheimisches: «Resonanz in Diakonie und Klang: ein Blockseminar in Hannover und im togenburgischen Wildhaus, zusammen mit dem Musiker und

Komponisten Peter Roth» – ist eher ein Exot, aber ein durchaus attraktiver. Daneben finden sich Kurse über «Diakonie im Kontext religiöser Indifferenz» sowie solche über Migration, Sucht und pflegende Angehörige. Es sind allesamt Themen am Puls der Zeit. Hinzu kommt eine Vielzahl von Vorträgen und Publikationen. Zuletzt das *Kompendium Diakoniewissenschaft* in der Kohlhammer-Reihe Kompendien Praktische Theologie.¹ Kurzum: Die Früchte, die am kräftigen Ast der Diakoniewissenschaft hängen, sind zahlreich und vielfältig. Und vor allem: Sie haben Seltenheitswert. Denn man findet sie in der Schweiz an keinem anderen Fakultätsbaum. Und selbst in Deutschland sind es wenige Fakultäten, die sich die Diakoniewissenschaft leisten.

Und doch bleibt es dabei: Die Diakoniewissenschaft ist eine junge Disziplin an unserer Fakultät und eine Grenzwissenschaft im besten Sinne. Sie ist eine Grenzgängerin. Oder mit dem schottischen Sozialanthropologen und Ritualtheoretiker *Viktor Witter Turner* gesprochen: Sie ist ein *Schwellenwesen*, steht auf der Schwelle und macht die Schwelle passierbar.² Die Schwelle oder das Liminale ist bei Turner ein Bereich *betwixt and between*, ein Zwischenraum, der als solcher prekär ist, aber auch ein grosses Potential enthält. Präparierte Schwellen und Passagen sind notwendig, damit Veränderung, damit Neues möglich wird und dysfunktional gewordene Verhältnisse in Bewegung geraten. Die Diakoniewissenschaft ist ein Schwellenwesen in mindestens vier Hinsichten:

(1) Sie steht oder bewegt sich *zwischen Praxis und Theorie*. Darin ist sie eng verwandt sowohl mit der Praktische Theologie als auch mit der Ethik. Für die Theologie als eine – um mit Friedrich Schleiermacher zu sprechen

¹ Christoph Sigrist, Diakoniewissenschaft (Kompendien Praktische Theologie Band 3), Stuttgart 2020.

² Victor W. Turner, Liminalität und Communitas, in: Andréa Belliger / David J. Krieger (Hg.), Ritualtheorien, Opladen / Wiesbaden 1998, 251–262.

– «positive Wissenschaft»³ sind diese Schwellenfächer unabdingbar. Der Charme der Berner Diakoniewissenschaft besteht darin, dass sowohl Christoph Sigrist als auch Simon Hofstetter – anders als das hauptamtliche Fakultätspersonal – ihr Standbein in der Praxis haben und das Spielbein in der Wissenschaft. Ohne präzise Kenntnis und fortwährende Sondierung der gesellschaftlichen und kirchlichen Praxis droht die Theologie, den Boden zu verlieren und sich im Elfenbeinturm einzuschliessen.

(2) Damit verbindet sich eine zweite Grenzgängerei: Die *zwischen Universität und zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit*. Die Themen der Diakoniewissenschaft sind selten genuin religiöse oder innerkirchliche, sondern akute gesellschaftliche Notstände: Die Pflege betagter Angehöriger, der Umgang mit der beschämenden Geschichte der Verdingkinder, die Wahrnehmung und Thematisierung der Notlagen von armutsbetroffenen, kranken und randständigen Menschen. Während die Diakonie seit 2000 Jahren die «Kirche für andere»⁴ ist, Kirche für marginalisierte Menschen, ist die Diakoniewissenschaft der Aussenposten der Theologie in gesellschaftlichen Not- und Grenzlagen.

(3) Die Diakoniewissenschaft ist zudem Grenzgängerin *zwischen den theologischen Disziplinen Ethik und Praktische Theologie*. Dies wird an unserer Fakultät dadurch deutlich, dass sie in der Ethik angesiedelt ist, aber sich methodisch und thematisch oft im Feld der Praktischen Theologie tummelt.

(4) Und sie bewegt sich schliesslich auf der Schwelle *zwischen den Berufsfeldern der Pfarrer*in und der Sozialdiakon*in*. Diese Schwelle ist in der Praxis besonders heikel. Grenzstreitigkeiten zwischen den Berufsgruppen führen

³ Vgl. dazu Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (Leipzig 1910), Darmstadt 1993, § 1.

⁴ Geprägt hat diese Formel Dietrich Bonhoeffer in: ders., Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 8), hg. v. Eberhard Bethge / Ernst Feil / Christian Gremmels, Gütersloh 2017, 560f.: «Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist».

dazu, dass diakoniewissenschaftliche Studien und Stellungnahmen aufmerksam bis misstrauisch zur Kenntnis genommen werden oder Kontroversen befeuern.

Die Liminalität, die Schwellenhaftigkeit und Grenzgängerei verleihen der Diakoniewissenschaft eine erhebliche Bedeutung für die akademische Theologie, aber auch für die Universität und deren Öffentlichkeitsauftrag sowie für die Kirche als einer «öffentlichen Kirche» oder als Volkskirche.⁵

Die Bedeutung führt indes nicht dazu, dass der Ast der Diakoniewissenschaft in den Himmel wächst, weder in den letzten zehn Jahren noch in Zukunft. Und vielleicht gelingt ihr die Grenzgängerei auch besser, wenn sie ein flinkes Wiesel bleibt und nicht zur Elefantengrösse heranwächst. Jedenfalls wünsche ich ihr Vitalität, Beweglichkeit und einen wachen Blick für virulente Themen und akute Problemlagen, die wahrgenommen, reflektiert und einer humanen Lösung zugeführt werden sollen.

In diesem Sinne wünsche ich von Herzen: Alles Gute und viele weitere, fruchtbare Jahre am Baum unserer Fakultät!

Autor:

*David Plüss, Prof. Dr. theol., Professor für Homiletik, Liturgik und Kirchen-
theorie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern*

⁵ Vgl. dazu Thomas Schlag, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich 2012; David Plüss / Matthias D. Wüthrich / Matthias Zeindler, Perspektiven einer Ekklesiologie der Volkskirche, in: dies. (Hg.), Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive, Zürich 2016, 396–438.

Geschichte der Dozentur für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern

Christoph Sigrist

1. Zur Entstehung des Lehrauftrags 1991¹

Wolfgang Lienemann, damals als Inhaber des Lehrstuhls für Systematik / Ethik, zusammen mit Christoph Müller, Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie, beide Mitglieder der paritätischen Begleitkommission des Lehrauftrags, beschrieben im April 2008 Inhalt und Ziel der Diakoniewissenschaft im Zusammenhang mit dem Konzept: «Aufbau und Vertiefung des Lehrauftrages und Einrichtung einer Dozentur Diakoniewissenschaft an der theologischen Fakultät der Universität»: «Die Diakoniewissenschaft hat die Aufgabe, die Bedeutung des sozial-diakonischen Auftrages der Kirche sowie die soziale Dimension des jüdischen und christlichen Zeugnisses von Gott für das gesellschaftliche und kirchliche Leben zu erschliessen, zu beschreiben und kritisch zu reflektieren. Die Diakonie gehört zu den unerlässlichen Vollzügen der Kirche. Der Diakoniewissenschaft kommt die Aufgabe zu, die vielfältigen Gestalten und Institutionen diakonischen Handelns unter den Bedingungen gegenwärtiger verfasster Kirchenstrukturen und aktuell gelehrter und gelebter theologischer Strömungen kritisch zu bedenken und zu unterstützen.»² Nach der

Aufführung der Aufgaben bezüglich Grundlagen, Konkretionen und Handlungsfeldern bündelt Lienemann den Auftrag: «Die Diakoniewissenschaft setzt sich kritisch mit der Geschichte der christlichen Diakonie und deren Handlungsmöglichkeiten in der heutigen Gesellschaft auseinander; sie berücksichtigt dabei auch loyal und kritisch religiös motivierte und nichtreligiöse Hilfsangebote.»³

Die Synode der Evangelisch-reformierten Kirchen Bern-Jura hatte im Dezember 1997 den Beschluss gefasst, diesen erwähnten Lehrauftrag zu finanzieren. Dieser Beschluss hatte eine Vorgeschichte: Aus einer Palaverunde 1994, an der neben anderen Synodalrat Michael Dähler und Anna Luchsinger, Leiterin Fachstelle sozial-diakonische Arbeit, teilnahmen, entstand im Juli 1995 der Entwurf «Werkstattbericht Gesamtkonzept Diakoniestrukturen im Synodalverband Bern-Jura».⁴ Dieser kirchenpolitisch die gesamte Breite diakonischer Aufgaben und Herausforderungen darstellende Bericht überzeugt durch ein ganzheitliches, konzises Verständnis von Diakonie, wie es auch in der «Bratislava-Erklärung» von 1994 von der Konferenz Europäischer Kirchen proklamiert wurde.⁵ Diese Erklärung war selbstredend Teil des Anhangs des Berichts, einer fundierten Positionierung der Kirche. Der Werkstattbericht hält fest:

Diakonie wirkt darauf hin, dass alle Menschen in Würde im Sinne der Gottesebenbildlichkeit leben können. Sie setzt sich ein für notleidende Menschen und arbeitet in Achtung und Respekt mit ihnen zusammen an der Veränderung der Situation, die ihre Not erzeugt. Diakonie begnügt sich nicht damit zu helfen, sondern deckt die Ursachen der Not auf und hilft mit, dass diese ins öffentliche Bewusstsein dringt. Sie engagiert sich

¹ Dieser Aufsatz stellt die Verschriftlichung und Erweiterung des Referats dar, das zum Anlass des Jubiläums «Zehn Jahre Dozentur für Diakoniewissenschaft» am 3. März 2020 gehalten wurde.

² Wolfgang Lienemann, Konzept «Aufbau und Vertiefung des Lehrauftrages und Einrichtung einer Dozentur Diakoniewissenschaft an der theologischen Fakultät der Universität Bern» (Manuskript) 2008, 1. Einschar bei Christoph Sigrist: christoph.sigrist@theol.unibe.ch.

³ Ebd.

⁴ Evangelisch-reformierte Kirchen Bern-Jura, Arbeitsgruppe «Werkstattbericht Gesamtkonzept Diakoniestrukturen im Synodalverband Bern-Jura», Entwurf Werkstattbericht Juli 1995, Manuskript einschar bei christoph.sigrist@theol.unibe.ch.

⁵ Konferenz Europäischer Kirchen, Auf dem Weg zu einer Vision von Diakonie in Europa – eine Einladung zur Teilnahme am Prozess des Handelns und Nachdenkens (Bratislava-Erklärung), Genf 2006.

für ein notwendendes sozialpolitisches Handeln und scheut sich nicht, ins Kreuzfeuer der öffentlichen Kritik zu geraten. Ihr Engagement geschieht jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern stellt sich bewusst in den Dienst und Auftrag der im Evangelium verheissenen Brüderlichkeit und Schwesternlichkeit aller Menschen.⁶

Visionär wird den Kirchgemeinden ein «Diakonie-Batzen» pro Mitglied vorgeschlagen, ebenso die Erhebung eines Diakoniebetrags prozentual auf die realen Einnahmen. Denn:

Diakonisches Handeln richtet sich an alle Bevölkerungskreise. Ein besonderes Engagement ist jedoch erforderlich in der Zusammenarbeit mit und im Einsatz für Entmachtete, Entrechtete, Verfolgte, Kranke und an den Rand gedrängte Menschen unserer Gesellschaft. Die Ziele, die erreicht werden sollen und der Weg, der zum Erreichen dieser Ziele eingeschlagen wird, werden mit den Notleidenden zusammen festgelegt, wo immer dies möglich ist. Macht und Verantwortung werden geteilt und sind nicht einseitig bei den Helfenden. Diakonische Gemeinde und diakonisch engagierte Menschen sind fähig, Not zu erkennen, zu ertragen und verändern zu helfen. Sie sind getragen durch die biblischen Visionen, die zeitbedingte Realitäten und Grenzen aushalten und ansatzweise überwinden helfen.⁷

Der Werkstattbericht wurde in verschiedenen Hearings ausführlich diskutiert. Die Resultate wie auch der Werkstattbericht selber wurden dem Synodalrat im Januar vorgelegt. Er beschloss: «Der Synodalrat beauftragt den Ausschuss Diakonie zu veranlassen, dass mit der theologischen Fakultät und der höheren Schule für Sozialarbeit das Gespräch aufgenommen wird, damit gemeinsam Ort und Stellenwert der Diakonie in der Ausbildung der PfarrerInnen und der SozialarbeiterInnen geklärt werden kann.»⁸ Diese Gespräche führten zum zu Beginn erwähnten Beschluss der Synode der

⁶ Ev.-ref. Kirchen, Entwurf Werkstattbericht (Anm. 4), 4f.

⁷ Ebd. 5.

⁸ Anna Luchsinger, Schlussbericht und Empfehlung an den Synodalrat, Februar 1996, 1. Manuskript einschbar bei christoph.sigrist@theol.unibe.ch.

Evangelisch-reformierten Kirchen Bern-Jura im Dezember 1997, einen «Lehrauftrag Diakonie» an der Theologischen Fakultät zu finanzieren.

Eine Arbeitsgruppe, paritätisch aus Mitgliedern der Evangelisch-reformierten Kirchen Bern-Jura und der Evangelisch-Theologischen Fakultät zusammengesetzt, definierte die Leitlinien eines Konzepts: Theologiestudierende wie auch Pfarrpersonen in der Praxis waren die Adressaten. Als Ziel wurde vorgeschlagen:

Die (künftigen) PfarrerInnen sollen wissen, weshalb der Kirche der sozial-diakonische Auftrag gegeben ist (theologisch, ekklesiologisch, historisch). Sie sollen wissen, dass dieser Auftrag eine seelsorgerische und eine politische Komponente hat und was das dem Einzelnen bedeutet (z.B. Bratislava-Erklärung und Kirchenverfassung Art. 2). Sie sollen fähig sein, ihre theologische Tätigkeit mit jener der sozial-diakonischen Mitarbeitenden in den Kirchgemeinden wie im Bereich sozialdiakonischer Beratung auf gesamtkirchlicher Ebene in Verbindung zu setzen und geeignete Zusammenarbeitsformen zu finden.⁹

Der Umfang der Anstellung wurde auf eine zweistündige Lehrveranstaltung festgesetzt. Viele Gespräche mit entsprechenden Ansprechgruppen und Institution wurden abgemacht. Theophil Müller, Praktologe an der Evangelisch-Theologischen Fakultät, wurde von den Evangelisch-reformierten Kirchen Bern-Jura beauftragt, das Konzept zu erstellen.

Mehr als 20 Gespräche führte Theophil Müller, unter anderem auch mit Christoph Sigrist, damals Präsident des Diakonieverbandes Schweiz. Es ging um die epistemologische Einordnung des zukünftigen Lehrauftrages in der Praktischen Theologie oder in der Systematik / Ethik. Sigrist plädierte dezidiert für die Einordnung in die Systematik / Ethik. Diakoniewissenschaft habe weniger mit der praktischen Tätigkeit pflegender Berufe oder der sozialen Arbeit zu tun. Im wissenschaftlichen Diskurs sei

⁹ Anna Luchsinger, Rahmenbedingungen für das Konzept «Lehrauftrag Diakonie an der Evang.-Theol. Fakultät», März 1998, 1. Manuskript einschbar bei christoph.sigrist@theol.unibe.ch.

Diakonie eine fundamental theologische Kategorie und den Fragen dogmatischer oder ethischer Natur zugeordnet. Müller skizzierte sein Konzept «in Umrissen»: Das Thema «Diakonie» soll an der Fakultät kontinuierlich durch eine Person repräsentiert sein und durch sie mit allen Disziplinen und Arbeitsformen innerhalb der Fakultät vernetzt werden können. Dabei soll

Diakonie als wesentlicher Inhalt im Gesamt der Theologie, als ein konstitutives Kennzeichen sowohl der Kirche als auch der christlichen Existenz und nicht zuletzt als ein besonderes Berufsfeld in- und ausserhalb der Kirche in den Blick kommen. (...) Ziel ist einerseits eine theologische Bewusstseinsbildung anhand vielfältig möglicher einzelner Studien und Unternehmungen und andererseits die Kenntnis und Anerkennung sozial-diakonischer Berufsarbeit aufgrund von Begegnungen im Feld diakonischer Tätigkeiten und Institutionen, mit den entsprechenden Berufsleuten, ihren Ausbildungshintergründen und ihren spezifischen Berufskompetenzen. Es geht also nicht um die Ausrüstung von Theologinnen und Theologen mit einigen Kenntnissen und Fähigkeiten sozial-diakonischer Berufe. Für diese Aufgabe ist eine geeignete Person anzustellen, und zwar wegen des Kreditrahmens in Teilzeit. Sie und ihre Tätigkeit ist strukturell der Syst. Theologie (Dogmatik und Ethik) zugeordnet. Das Nähere regelt das Institut für Systematische Theologie selbst.¹⁰

Eine paritätisch zusammengesetzte Begleitkommission, durch einen Vertrag zwischen Kirche (Synodalrat) und Universität (Fakultät) zu konstituieren, wird für die Wahrnehmung der Verantwortung vorgeschlagen. Müller nahm im Konzept auf die damals aktuellen Konfliktzonen in den unterschiedlichen Berufsfeldern in der kirchlichen Diakonie Bezug: «Der Lehrauftrag soll sich nicht in die kirchenpolitischen Statuskämpfe zwischen Pfarrerstand und Mitarbeitenden im sozial-diakonischen Bereich

¹⁰ Theophil Müller, Konzept für den Lehrauftrag Diakonie an der ev.-theol. Fakultät Bern, Dezember 1998, 1f. Manuskript einsehbar bei christoph.sigrust@theol.unibe.ch.

einschalten, sondern vermehrt Freude machen, die diakonische Dimension der Kirche zu entdecken, zu identifizieren, zu reflektieren und praktisch zu entfalten.»¹¹

Das Konzept wurde am 28. Oktober 1998 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät und am 4. November vom Synodalrat der Evangelisch-reformierten Kirchen Bern-Jura angenommen. In der Fakultätssitzung vom 8. April 1999 wurde Christoph Sigrüst mit 16 Stimmen bei einer Gegenstimme und einer Enthaltung zum Lehrbeauftragten rückwirkend auf den 1. März 1999 gewählt.¹² Ebenso wurde der öffentlich-rechtliche Vertrag zwischen den Evangelisch-reformierten Kirchen Bern-Jura und der Evangelisch-Theologischen Fakultät genehmigt, der dann vom Synodalrat am 14. April 1999 ratifiziert wurde. Die Synode sprach für den Lehrauftrag CHF 21'000. Der Lehrauftrag wurde auf «zirka 15%»¹³ gerechnet. Die paritätische Begleitkommission wurde von Dr. Erika Schwob präsidiert. Weiter hatten darin Einsitz von Seitender Fakultät die Lehrstuhlinhaber Ethik und Praktische Theologie, Wolfgang Lienemann und Christoph Müller, sowie von kirchlicher Seite Synodalrat Michael Dähler und Stellenleiterin Anna Luchsinger. Sie nahm die Arbeit am 2. Juli 1999 auf.

2. Erweiterung des Lehrauftrags zur Dozentur für Diakoniewissenschaft 2009

In einem Begleitbrief an die Mitglieder der Fakultätskonferenz hält Wolfgang Lienemann im April 2008 fest:

¹¹ Ebd. 5f.

¹² Brief des Dekans der Evangelisch-theologischen Fakultät, Martin George, an Christoph Sigrüst vom 9. April 1999, einsehbar bei christoph.sigrust@theol.unibe.ch.

¹³ So beschrieben im Stelleninserat «für den Lehrauftrag Diakonie» mit Anmeldefrist 1. Februar 1999, einsehbar bei christoph.sigrust@theol.unibe.ch.

Im Laufe des vorigen Jahres wurde in der gemischten Begleitkommission für den Lehrauftrag von Seiten der Kirchenvertreter die Anregung vorgebracht, den Lehrauftrag in eine Dozentur mit einem eigenen Forschungsauftrag umzuwandeln. Dazu veranlassten u.a. die gute Resonanz auf die bisherigen Veranstaltungen, der steigende Bedarf der Landeskirchen an diakoniewissenschaftlicher Kompetenz sowie die entsprechenden Wünsche diakonischer Einrichtungen in der Schweiz.¹⁴

Im Konzept bündelt Lienemann Inhalt und Ziel der Dozentur:

Die Diakoniewissenschaft hat die Aufgabe, die Bedeutung des sozial-diakonischen Auftrages der Kirche sowie die soziale Dimension des jüdischen und christlichen Zeugnisses von Gott für das gesellschaftliche und kirchliche Leben zu erschliessen, zu beschreiben und kritisch zu reflektieren. Die Diakonie gehört zu den unerlässlichen Vollzügen der Kirche. Der Diakoniewissenschaft kommt die Aufgabe zu, die vielfältigen Gestalten und Institutionen diakonischen Handelns unter den Bedingungen gegenwärtig verfasster Kirchenstrukturen und aktuell gelehrt und gelebter theologischer Strömungen kritisch zu bedenken und zu unterstützen.¹⁵

Das Konzept beschreibt mit Blick auf eine 50% Anstellung folgende Teilziele:

- Förderung und Intensivierung der Forschungstätigkeit im Bereich der Diakoniewissenschaft.
- Öffnung der Lehrveranstaltungen für Studierende der Evangelisch-Theologischen Fakultäten von Basel und Zürich sowie der Katholischen Fakultät von Fribourg; eventuell auch im Blick auf die Evangelisch-theologische Fakultät der Romandie.
- Förderung und Vernetzung mit anderen Disziplinen und Institutionen.

—

¹⁴ Wolfgang Lienemann, Brief vom 29. April 2008 an die Mitglieder der Fakultätskonferenz, Manuskript einsehbar bei christoph.sigrist@theol.unibe.ch.

¹⁵ Lienemann, Konzept (Anm. 2), 1.

- Zusammenarbeit mit dem Diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg und dem Kompetenzzentrum Diakoniewissenschaft der Kirchlichen Hochschule Bethel / Bielefeld.
- Ausbau der praxisbezogenen Zusammenarbeit und des Austausches mit den Landeskirchen.

Das Konzept begründet den Ausbau mit den Veränderungen im diakonischen Bereich von Kirchen und Institutionen:

Das Gewicht des kirchlich-diakonischen Auftrages innerhalb des Pfarramtes nimmt in den einzelnen Landeskirchen deutlich zu (vgl. exemplarisch Zürich). Der Wandel im Bereich der Ausbildung von Sozial-Diakonischen Mitarbeitenden, die Neudefinition der Zusammenarbeit aller Dienste innerhalb einer Kirchengemeinde sowie die Spezialisierung des sozialen Handelns (Notfallsorge, Armeesorge, Gefängnis-, Spital-, Behindertensorge, Flughafendienste, Polizeipfarramt, Bahnhofskirchen, Siphcity-Kirche, Fussballkapellen) erhöhen die Anforderungen an die diakoniewissenschaftlichen Kompetenzen während und nach der theologischen Ausbildung.¹⁶

Rahmenbedingungen für die Erreichung der definierten Ziele waren: Eine 50% Anstellung an der Dozentur, verbunden mit der Einreichung einer Habilitation, eine 30% Anstellung als Assistenz, die zu einer Promotion führen soll. Dazu kommt eine zweistündige Lehrveranstaltung pro Semester. Das Gesamtbudget belief sich auf CHF 139'000 (CHF 26'000 Kirche Bern, CHF 15'000 Fakultät (Infrastruktur), CHF 106'000 verschiedenen Stiftungen im diakonischen Bereich der Deutschschweiz). Am 18. Dezember 2008 wurde Christoph Sigrist von der Fakultät als Dozent gewählt. Am 29. Januar 2009 wurde die letzte Sitzung der paritätischen Begleitkommission des Lehrauftrages Diakoniewissenschaft mit der Demissionierung von Erika Schwob zusammen mit der ersten Sitzung der paritätischen Begleitkommission der Dozentur abgehalten. Mitglieder der Kommission waren: Dr. Susanne Graf-Brawand (Synodalarätin, Präsidentin), Wolfgang Lienemann und Christoph Müller (Fakultät), Beatrice Pfister (Stellenleiterin

—

¹⁶ Lienemann, Konzept (Anm. 2), 3.

Bereich Diakonie der gesamtkirchlichen Dienste). Simon Hofstetter wurde als Assistent gewählt. Im Jahre 2016 fand der Wechsel von Dr. Susanne Graf-Brawand zu Prof. Dr. Nina Wyssen (Fachhochschule für Soziale Arbeit, Bern) im Präsidium statt. Aktuell besteht die Kommission als folgenden Mitgliedern: Nina Wyssen (Präsidentin), Stephan Schranz, Stellenleiter Bereich Diakonie, Claudia Hubacher, Synodalrätin, sowie David Plüss und Mathias Wirth, Lehrstuhlinhaber Praktische Theologie und Ethik der Theologischen Fakultät.

3. 10 Jahre Dozentur Diakoniewissenschaft Diakonie 2009-2019

Folgende Zahlen und Fakten belegen eine arbeitsreiche und intensive Dekade wissenschaftlicher Arbeit in Lehre und Forschung.

- Lehre: Theologische Fakultät
 - Rund 480 Studierende aus unterschiedlichen Fakultäten, Universitäten und Hochschulen sowie Pfarrpersonen und Sozialarbeitende besuchten die Lehrveranstaltungen.
 - Ab dem Herbstsemester 2017 sind die Lehrveranstaltungen der Diakoniewissenschaft neu in den obligatorischen Wahlpflichtfächern der fakultätsinternen Curricula integriert.
 - Ausgewählte Themen, die neben den Grundlagen der Diakoniewissenschaft behandelt wurden, sind: Sterbehilfe, Pflegende Angehörige, Entwicklungshilfe, theologische Begründungszusammenhänge, Urbane Diakonie, Migration, Sucht, Macht und Diakonie sowie gerontologische Fragen an die Diakonie.
- Lehre: Fachhochschulen
 - Seit 2005 ist Christoph Sigrist einer der leitenden Lehrpersonen bei der Durchführung des Kurses «CAS Diakonie – Soziale Arbeit in der Kirche», der in Kooperation

mit der Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften (ZHAW) Soziale Arbeit und der Evangelisch-reformierten Kirche Kanton Zürich durchgeführt wird. Zwischen 2005 und 2019 fanden acht Lehrgänge statt.

- Forschung:
 - Habilitation von Christoph Sigrist 2013 sowie Promotion von Simon Hofstetter 2016.
 - Verschiedene Dissertationsprojekte und Masterarbeiten. Forschungsaufträge im Bereich diakonischer Projekte und Urbane Diakonie.
 - Ausgewählte Forschungsthemen sind: Kirchenraum (Umnutzungen, diakonische Nutzungskonzepte), Gesundheit / Alter, Mission und Diakonie, Urbane Diakonie, jüngere Diakoniegeschichte der Schweiz, Heim- und Verdingkinder, Wissenschaftstheorie der Diakoniewissenschaft, Citykirchenarbeit.
- Ausgewählte Publikation:
 - Christoph Sigrist, Diakoniewissenschaft, Stuttgart 2020.
 - Christoph Sigrist (Hg.), Chicago-Resonanzen. Dokumente der CitykirchenKonferenz (Kirche in der Stadt 24), Berlin 2019.
 - Simon Hofstetter / Esther Gaillard (Hg.), Heim- und Verdingkinder. Die Rolle der reformierten Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 2017.
 - Jahrbuch Diakonie Schweiz, Bände 1-3, 2017-2019.
 - Christoph Sigrist, KirchenDiakonieRaum. Diakonische Nutzungen von Kirchenräumen, Zürich 2014 (Habilitation).
 - Simon Hofstetter, Das Unsichtbare sichtbar machen. Pflegende Angehörige und der diakonische Auftrag der Kirchen, Zürich 2016 (Promotion).

- Heinz Rügger / Christoph Sigrist, *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handels*, Zürich 2011. Übersetzung ins Chinesische 2019.
- Diverse Artikel in einschlägigen Reihen, Lexika, Festschriften und Zeitschriften der Diakoniewissenschaft.
- Finanzen:
 - Die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn unterstützen seit 2009 die Dozentur mit CHF 26'830 pro Jahr, die Universität Bern mit jährlichen Beiträgen von CHF 33'000 (Lehrauftrag) und CHF 15'000 (Infrastruktur). Dazu sind Stiftungsbeiträge von CHF 100'000-120'000 zu verzeichnen. Weiter kommen noch Leistungen der Dozierenden von ca. CHF 5'000 dazu. Zwischen 2013-2017 wurden CHF 693'819 an Drittmitteln (Kirchenbeitrag miteingerechnet) eingeworben, im Schnitt CHF 138'775.80 pro Jahr. Rechnet man konservativ mit ca. CHF 130'000 pro Jahr, wurden in der Jubiläumsdekade 2009-2019 CHF 1,3 Mio. Franken an Drittmitteln für die Dozentur Diakoniewissenschaft eingeworben.
- Vernetzung / Wichtige Partnerorganisationen:
 - Diakonie Schweiz der Evangelischen Kirche Schweiz (Simon Hofstetter ist seit 2017 Leiter des Stabes).
 - Netzwerk Diakoniewissenschaft Europa.
 - Diverse Stiftungsratsmandate wie HEKS, Stiftung Urbane Diakonie, Stiftung Diakoniewerk Neumünster – Schweizerische Pflegerinnenschule, Stiftung Evangelische Gesellschaft des Kantons Zürich, Stiftung Kirchliche Liebestätigkeit des Kantons Bern.
 - Gastprofessuren in Hermannstadt (Rumänien) und Heidelberg (Deutschland). Kooperationen mit den Theologischen Fakultäten in Stellenbosch und Pretoria (Südafrika) sowie Wuhan und Nanjing (China).

4. Ausblick

Im Sommer 2020 hat das Kollegium der Theologischen Fakultät der finanziellen Unterstützung der Dozentur Diakoniewissenschaft für die Jahre 2021-2023 im gleichen Rahmen wie in den letzten zehn Jahren zugestimmt. Mit diesem Entscheid hat die Fakultät eine grosse Wertschätzung gegenüber der Lehre und Forschung der Dozentur zum Ausdruck gebracht. Im Bereich der Lehre steht die Implementierung der 12 ECTS Punkte in den Wahlpflichtfächern im Bachelor und Master an sowie die europäische Vernetzung in der PhD-Ausbildung, die Fortführung und Weiterentwicklung der verschiedenen oben angeführten Kooperationen sowie die verstärkte Zusammenarbeit mit Fachhochschulen und Universitäten für Soziale Arbeit und Diakoniewissenschaft im deutschsprachigen Bereich. Die zukünftigen Forschungsfelder beinhalten die jüngere Diakoniegeschichte in der Schweiz, Urbane Diakonie, Kirchenraum, Wissenschaftstheorie der Diakoniewissenschaft, kirchliche Entwicklungsarbeit und postcolonial studies, sowie Biopolitik im Horizont der Hilfswerke.

Die Geschichte der Dozentur ist ein Beispiel dafür, dass aus einem kleinen Samen ein grosser Baum wachsen kann. Am Anfang der Entwicklung stand die Sorge einiger Frauen und Männer innerhalb des Evangelisch-reformierten Synodalverbands Bern-Jura vor bald 30 Jahren, dass der Diakonie als einem der Handlungsfelder der Kirche zu wenig Bedeutung zuteil wird. Jetzt steht er da, der Baum der Dozentur für Diakoniewissenschaft, einzigartig in der universitären Landschaft der Schweiz. Die Jahresringe mehren sich. Unzählige Personen haben sich in der Vergangenheit zur Verfügung gestellt und werden sich in Gegenwart und Zukunft zur Verfügung stellen, den Baum zu hegen und zu pflegen. Sie tun das dankbar und im Vertrauen, dass es zwar eines ist, zu pflanzen und zu bewässern, etwas anderes jedoch, den Baum wachsen zu lassen (1 Kor 3,6).

Autor:

Christoph Sigrist, Prof. Dr. theol., Titularprofessor für Diakoniewissenschaft an der Universität Bern und Pfarrer am Grossmünster in Zürich

II. Bestattungspraxis

Bestattungspraxis – Figurationen im Wandel

Corina Caduff

Bestattungsrituale dienen dazu, Verstorbene von den Lebenden abzutrennen. Um uns als Lebende zu schützen, müssen wir sichergehen, dass die Toten fortbleiben. So geleiten wir sie *hinüber*, an eine imaginäre Schwelle zu etwas, wir geleiten sie in eine Existenzform, die wir Reise oder Transformation oder auch einfach nur Auflösung nennen, wir schicken sie an einen anderen Ort, den wir als Jenseits oder auch als Nichts bezeichnen – auf jeden Fall ein Ort, der uns Lebenden nicht zugänglich ist.

Rituale, mit denen man die Toten an jene Schwelle eskortiert, dienen auch der Vergewisserung ihres Todes: Gäben wir ihnen kein Geleit, so wären wir nicht sicher, ob sie wirklich physisch fort sind. Tote rituell zu erinnern – etwa indem man eine Kerze zum Gedenken anzündet oder eine Schachtel mit alten Fotos öffnet oder an Allerheiligen an einem Gottesdienst teilnimmt – trägt dazu bei, die Erinnerung an sie ins Leben zu integrieren. Gerade die Wiederholung der Rituale befördert auch den prozessualen Charakter, d.h. die dauerhafte Transformation solcher Erinnerung.

In den christlich geprägten westlichen Ländern ist die Bestattungspraxis aktuell in starkem Wandel begriffen, der sich in der Gestaltung von Abdankungsfeiern, im Umbau von Friedhöfen sowie in der Etablierung neuartiger Bestattungsorte manifestiert.

Der Wandel liegt maßgeblich in der seit Jahrzehnten voranschreitenden, allgemeingesellschaftlichen Abkehr von der Kirche begründet. Infolge dieser Abkehr wird gegenwärtig insbesondere auch die kirchliche Hoheit über Bestattungsprozesse stark zurückgedrängt. Durch den Verzicht auf entsprechend etablierte Ritualbestandteile ergeben sich Leerstellen, die neu ausgestaltet werden müssen. Dabei ist u.a. eine Öffnung für neue Akteure festzustellen: Die traditionelle Kernfamilie und die kirchlichen Vertreterinnen und Vertreter treten bei heutigen Bestattungen oft nicht mehr als einzige Hauptakteure auf, denn die neue Ausgestaltung von

Abschiedsritualen hat sich für weitere Mitwirkende geöffnet: Freundinnen, Bekannte oder auch ehemalige Lebenspartner nehmen oft ebenfalls eine aktive Rolle ein. Aber auch die digitalen Medien tragen zu Veränderungen in der Bestattungskultur bei, indem sie neue Gedenkkulturen und Trauerpraktiken ermöglichen und auch entsprechende kommerzielle Angebote befördern.

I. Ritual im Übergang: Wem gehören die Toten?

Im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts hat die Kirche die Sterbebegleitung und Totenversorgung Schritt für Schritt an säkulare medizinische Einrichtungen abgetreten. Seit ein, zwei Jahrzehnten verliert sie nun zunehmend auch ihre führende Rolle bei Bestattungen. Heute besteht eine starke Tendenz zu Mischformen aus delegierten und nicht-delegierten Teilen einer Bestattung, bei denen die Kirche oftmals zwar durchaus noch involviert, aber nicht mehr allein für den inhaltlichen und dramaturgischen Ablauf zuständig ist. Die frühere, traditionell delegierte Bestattung, bei der ein Pfarrer vollumfänglich die Verantwortung übernahm, sollte Trauernde von Organisationsarbeit entlasten und ihnen feste Ritualformen anbieten, die sie in ihrer akuten Trauerkrise unterstützen. Die heute vorherrschende Tendenz zu Mischformen hingegen führt zu Patchwork-Ritualen, bei denen man auf gewisse Bestandteile der konventionellen kirchlichen Bestattung zurückgreift und sich aber gleichzeitig die Möglichkeit für einen eigenen Aktionsraum verschafft.

Ein wesentliches Moment stellt dabei die Hoheit über das Wort dar. Anstelle von oder in Ergänzung zu Pfarrerinnen und Pfarrern und Mitgliedern der Kernfamilie treten Angehörige, Freundinnen oder aber auch freie Bestattungsrednerinnen oder Ritualbegleiter vor das Trauerpublikum, um die verstorbene Person zu würdigen. Überdies übernehmen Hinterbliebene oftmals zumindest partiell die Regie der gesamten Bestattung, indem sie einzelne Bestandteile des Ablaufs festlegen und beispielsweise Musikstücke an Angehörige oder Bekannte delegieren. Zunehmend werden die Zeremonien auch in nicht-kirchliche Räumlichkeiten verlagert.

Durch diese Wandlungen treten individuelle Merkmale der verstorbenen Person, vor allen Dingen ihre persönlichen Beziehungen und selbstgewählten Zugehörigkeiten, deutlicher in den Vordergrund als bei standardisierten kirchlichen Abdankungen. Allerdings wirft dies eine Reihe neuartiger Fragen auf, die als *Symptome der kirchlichen Ablösung* gelesen werden können.

1. Das Vorrecht von Deutungshoheit

Rednerinnen aus dem persönlichen Umfeld setzen die verstorbene Person unweigerlich so in Szene, wie sie sie gekannt haben. Dabei sind sie unter Druck darzulegen, dass sie eine besondere, eine gute und nahe Beziehung zur toten Person hatten und folglich wahrhaft über sie sprechen können. Zu diesem Zweck schildern sie gemeinsame Erlebnisse oder gemeinsam besuchte Orte, sie erzählen von ihrem Austausch mit der verstorbenen Person und lassen uns an ihren inneren Bildern teilhaben. Indem sie derart aus ihrer je eigenen Perspektive möglichst Genaues über die Toten auszusagen versuchen, machen sie sich diese zu eigen. Mitglieder der Familie sind weniger unter Druck, ihre Nähe und intime Kenntnis der verstorbenen Person zu beweisen. Sie müssen sich die Verstorbenen nicht aneignen, da sie ihnen als Familienmitglieder zwangsläufig angehören. In allen Fällen bieten die Reden letzte veröffentlichte (Sprach-)Bilder der toten Person, welche auch entferntere Bekannte von der Trauerfeier mit nach Hause nehmen, die möglicherweise gar nichts von den erzählten bilateralen Beziehungen wussten. – Wem also gehören die Toten, wer darf wie über sie sprechen, und wer nicht? Heute erhalten zumeist nahe Freundinnen und Freunde der Verstorbenen das Vorrecht zu sprechen bzw. das Vorrecht auf Deutungshoheit. Im Unterschied zu einem Pfarrer sprechen sie dabei oft mit brechenden Stimmen, mit unterdrückten oder laufenden Tränen, mit quälenden Pausen im Sprechen, in denen sie um Fassung ringen.

2. Risse in der Trauercommunity

Bei einer Trauerzeremonie kommen sehr unterschiedliche Leute zusammen, die eines gemeinsam haben, was sie für einen Moment zur Community macht: Sie alle haben die verstorbene Person gekannt, sie alle haben innere Bilder von ihr. Im Rahmen der neuen, nicht mehr gänzlich unter kirchlicher Hoheit stehenden Zeremonien treten zu diesen bestehenden inneren Bildern weitere, öffentlich verlaubliche Bilder hinzu, mögen diese mit der eigenen Vorstellung übereinstimmen oder nicht. Im Unterschied dazu zeichnet sich eine traditionelle kirchliche Bestattung dadurch aus, dass sich alle Trauernden anhand ihrer eigenen Bilder leise und einzeln, aber aufgehoben in der Trauercommunity, von der toten Person verabschieden können. Vor diesem Hintergrund bedeuten die neuen Formen von Abschiedszeremonien auch, dass sie neuartige Risse in der Trauercommunity erzeugen. Es entstehen Unterschiede und Asymmetrien, indem einzelne Personen als Rednerinnen und Redner hervorgehoben werden: Deren Andenken erscheint mitteilenswert und letztgültig.

3. Keine Überantwortung der toten Person

Ein zentraler Bestandteil der kirchlichen Bestattung ist die gemeinsame Überantwortung der toten Person an Gott. Dies bleibt heute in vielen Fällen eine Leerstelle, d.h. es ereignet sich keine explizite Überantwortung mehr. An wen will man die Toten adressieren, wenn man an keinen gemeinsam geteilten Gott mehr glaubt?

Die genannten Symptome basieren auf einer verlorenen christlich-religiösen Stabilität. Sie kennzeichnen die *Bestattung im Übergang*: eine unsichere, diffuse, nicht stabile, experimentelle Bestattungspraxis, die sich zunehmend verweltlicht, aber nach wie vor auch sakrale Elemente verwendet. Unsicher ist die Praxis deshalb, weil sie die Möglichkeit bestehen lässt, dass man es auch anders hätte machen können. Entsprechende Zweifel, ob man es *richtig* gemacht hat, gilt es heute auszuhalten. So wie man die Bestattung oder Teile davon nicht delegiert hat, so lassen sich auch diese

Zweifel nicht delegieren. Das *Ritual im Übergang* ist geprägt von Suchbewegungen und Experimenten, es vollzieht sich seit Jahrzehnten leise und schleichend, ohne wegweisend-begleitende öffentliche Debatten.

II. Friedhöfe: analog, digital

1. Naturbestattungen und thematische Friedhofscluster

Wie in der Ritualgestaltung bei Trauerzeremonien sind auch in der Gestaltung der Friedhöfe seit etwa zwei Jahrzehnten starke Veränderungen zu beobachten, die eine Abkehr von der kirchlichen Bestattungspraxis manifestieren. An erster Stelle ist der anhaltende Trend zu Naturbestattungen zu nennen, d.h. die Beisetzung von Urnen außerhalb von Friedhöfen. In der Schweiz wird dies durch eine liberale Gesetzgebung begünstigt, welche im Gegensatz zu umliegenden Ländern die Aschenbeisetzung auf Privatgrund oder in der freien Natur grundsätzlich erlaubt. Infolgedessen treten in der Schweiz regelmäßig neue Dienstleister auf den Plan, die immer neue Touren für Ascheverstreung in Bergen oder Seen vermitteln.

Eine beliebte Variante dieses Trends bieten die FriedWälder, für die frei zugängliche Teile eines natürlichen Waldes als letzte Ruhestätte kultiviert werden, wie beispielsweise der FriedWald Oberramsern in Solothurn.



Abb. 1: FriedWald Oberramsern-Messen, Solothurn.

In einem solchen Waldareal kann man sich einen Baum aussuchen und kaufen, um sich dann später unter ihm beisetzen zu lassen. Oder man erwirbt einen Baum anlässlich eines Todesfalls, um ihn augenblicklich als Bestattungsort zu beanspruchen. Voraussetzung für eine Bestattung ist die Kremation; die Asche wird an den Baumwurzeln in die Erde eingelassen, wodurch man sich vorstellen mag, dass die verstorbene Person in dem Baum gleichsam sinnbildlich fortlebt.

Das Nutzungsrecht an einem solchen Baum ist auf 99 Jahre angelegt, womit die allgemeine Ruhefrist von 25 Jahren für ein Grab um ein Vielfaches überschritten wird. FriedWälder erleben seit zwei Jahrzehnten einen anhaltenden Boom. Das Konzept des FriedWaldes wurde vom Schweizer Elektroingenieur Ueli Sauter patentiert, der Name ist markenrechtlich geschützt. In Deutschland und in der Schweiz gibt es mittlerweile Dutzende

Friedwälder.¹ Auch traditionelle Friedhöfe haben das Konzept kopiert, indem sie bestimmte Areale entsprechend umgewidmet haben. Beispiele sind der *Wald für Aschenbeisetzungen* am Zürcher Friedhof Hönningerberg oder die Baumgräber auf dem Hamburger Friedhof Ohlsdorf.

Ein weiterer Trend neben den Naturbestattungen sind verschiedene Formen von Individualisierungen *innerhalb* der kirchlichen Friedhöfe. So bieten manche spezielle Areale an, die bestimmten Communitys vorbehalten sind, etwa den Fans bestimmter Fußballvereine wie dem FC Schalke 04 oder dem HSV, sogenannten Sternenkinder oder auch Personen, die gemeinsam mit ihren Haustieren bestattet werden möchten (sogenannte Mensch-Tier-Bestattung).

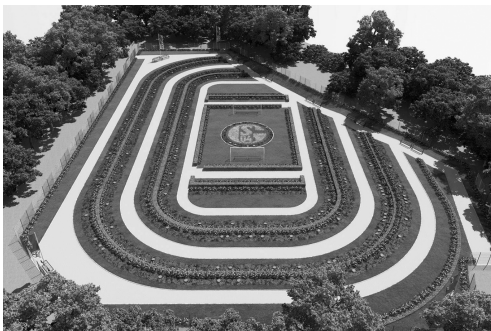


Abb. 2: Friedhof für FC Schalke 04-Fans, Gelsenkirchen, Friedhof Beckenhause-Sutum.

¹ 2012 gab es in der Schweiz 65 und in Deutschland 42 Friedwälder, Ende 2020 waren es 81 (CH) bzw. 74 (D).



Abb. 3: HSV-Grabfeld, Friedhof Altona.



Abb. 4: Sternenkinder-Grabfeld, Friedhof Nordheim Zürich.



Abb. 5: Sternkinder-Grabfeld, Kommunalfriedhof Emmerich.



Abb. 6: Sternkinder-Grabfeld, Friedhof Hanau.



Abb. 7: Mensch-Tier-Bestattung, Friedhof Unser Hafen, Essen-Frintrop.



Abb. 8: Garten der Frauen, Friedhof Ohlsdorf Hamburg.

Der Hamburger Friedhof Ohlsdorf eröffnete 2001 den *Garten der Frauen*: eine Anlage mit historischen Grabsteinen von Frauen, die in der Hamburger Geschichte bedeutend waren und in der Frauen auch heute eine Grabstätte erwerben können.



Abb. 9: Symbole des individuellen Gedenkens, Gemeinschaftsgrab Friedhof Bümpliz.

Der Trend zu thematisch definierten Friedhofsarealen folgt dem Wunsch, individuellen Eigenheiten und Zugehörigkeiten der Verstorbenen über den Tod hinaus Dauer zu verleihen, indem sie in einen Kontext von Gleichgesinnten oder Gleichgestorbenen gestellt werden. Dies bedeutet eine Abkehr sowohl von den standardisierten Reihengräbern, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts in den Friedhöfen etablierten, als auch vom Familiengrab, welches am Primat der biologisch-familialen Zugehörigkeit ausgerichtet ist. In diesen Kontext gehören auch neue Möglichkeiten der individualisierten Herstellung von Särgen oder Urnen, wie zum Beispiel die Bemalung des Sarges mit Lieblingsmotiven der Verstorbenen oder die Wahl eines individualisierten Urnendesigns. 3-D-Druck-Verfahren machen es sogar möglich, Lieblingsbehältnisse oder Gegenstände von Verstorbenen als Urnen zu reproduzieren wie beispielsweise eine Truhe oder

auch ein Paar Boxerhandschuhe. Entsprechende Angebote finden sich derzeit insbesondere in den USA.

Einer solchen Friedhofs- oder Urnengestaltung, welche die individuellen Zugehörigkeiten und Vorlieben der Verstorbenen betont, widerspricht auf den ersten Blick ein anderer, ebenfalls sehr deutlicher Trend der Gegenwart, nämlich der Trend zum Gemeinschaftsgrab. Bestattungen in Gemeinschaftsgräbern haben in den letzten zwei Jahrzehnten exponentiell zugenommen. In Zürich etwa betrafen im Jahr 1990 insgesamt rund 10% aller Bestattungen Gemeinschaftsgräber, im Jahr 2000 waren es bereits 25%, und heute ist es fast die Hälfte. Eine vergleichbare Zunahme verzeichnen andere Städte wie beispielsweise Berlin.

Die Motivation zum Gemeinschaftsgrab liegt auf der Hand: Die zunehmende Mobilität und die häufigen Veränderungen des Lebensmittelpunkts erschweren eine kontinuierliche Grabpflege durch Familienmitglieder. Außerdem will man diesen keine ständigen Kosten für die Grabpflege zumuten. Und das Gemeinschaftsgrab mag auch die Trostfunktion haben, dass wir im Tod nicht allein sind: Während das traditionelle Erdreihengrab in der klaren Konturierung des Rechteckes ein isoliertes und vereinzelt Daliegen visualisiert, wird hier das Gemeinschaftliche auch im Tod betont. Daraus ergibt sich eine besondere Spannung: Einerseits mögen Hinterbliebene angesichts der weitläufigen Rasenflächen einen individuellen, deutlich sichtbaren Ort der verstorbenen Person vermissen; andererseits können sie sich darüber hinwegtrösten mit dem Gedanken, dass in unmittelbarer Nähe viele andere Verstorbene ruhen.

Erfolgt die Entscheidung für eine Bestattung im Gemeinschaftsgrab willentlich vor dem Tode, so handelt es sich um eine individuell getroffene Entscheidung, dass es am eigenen Grab keine individuelle Kennlichkeit geben soll.² Bisweilen unternehmen dann Hinterbliebene den Versuch, die

—

² Nicole Sachmerda-Schulz, Eine anonyme Bestattung zwischen Individualisierung und Entindividualisierung, in: Thorsten Benkel (Hg.), Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld 2016, 303ff.

entindividualisierten Grabstätten – sei es in Friedwäldern oder Gemeinschaftsgräbern – zu re-individualisieren: Sie bringen zu diesem Zweck beispielsweise Symbole wie Steckvasen, Engel oder Kreuze an, die dann von den Friedhofsverwaltungen, gemäß ihren Reglementen, welche solches untersagen, wieder entsorgt werden.



Abb. 10: Gemeinschaftsgrab, Friedhof Grenchen.

Ein weiteres Merkmal der Zeit ist die Einrichtung von Arealen für verschiedene religiöse Zugehörigkeiten innerhalb eines Friedhofs, so dass Verstorbene unterschiedlicher Religionen auf demselben Friedhof bestattet werden können. Zumal in Westeuropa wurden in jüngerer Zeit zahlreiche Friedhöfe um muslimische und buddhistische Grabstätten erweitert, um eine bedürfnisgerechte Gestaltung entsprechender Abschiedsorte – zum Beispiel die Errichtung von Waschräumen für rituelle Waschungen oder von Abdankungstempeln – zu ermöglichen. Mit solchen Erweiterungen soll die Diversität der städtischen Bevölkerung auch auf Friedhöfen sichtbar werden.

Insgesamt lassen sich bei den städtischen Friedhöfen eine Abkehr vom standardisierten rechteckigen Grab sowie eine Tendenz zu mehr Grünflächen mit parkähnlichem Charakter beobachten. Die Erkennbarkeit des Einzelgrabes tritt dagegen in den Hintergrund. Der heutige Friedhof strebt zur thematisch geclusterten Fläche und bietet Raum für stets neu zu definierende Communities. Umso mehr wird er lesbar als *kulturelle Signatur der Zeit*, als *Signatur von Lebensmodellen und Zugehörigkeiten*, die über den Tod hinaus bewahrt werden. Die gesellschaftliche Auffassung des Lebens schreibt sich zunehmend auch in die Friedhöfe ein.

2. Digitale Friedhofsseiten

Neben der Konjunktur von Naturbestattungen und den neu strukturierten analogen Friedhöfen bietet seit nunmehr zwei Jahrzehnten auch das Internet unterschiedliche Typen von Friedhofsseiten an, die in stetiger Transformation befindlich sind. Grundsätzlich lassen sich folgende Typen unterscheiden:

- *Individuelle Profilseiten auf Social-Media-Plattformen*, die bei Versterben zu Gedenkseiten transformiert werden. Nach langwierigen Auseinandersetzungen mit den jeweiligen Plattformen um fehlende Rechtssicherheit sind die Social-Media-Gedenkseiten heute insofern reglementiert, als der Nachweis eines Totenscheins und / oder einer Erb- oder Nachlassberechtigung verlangt wird. Dennoch gestaltet sich der Prozess für die Hinterbliebenen teilweise nach wie vor aufwändig und nervlich strapaziös. Insbesondere die Transformation von Facebook-Profilseiten in die *Memorial Mode* ist oftmals außerordentlich unkomfortabel, weil sie nur von Hinterbliebenen beantragt werden kann, die selbst Mitglied bei Facebook sind.
- *Virtuelle Friedhöfe oder individuelle Gedenkseiten*. Solche Seiten werden in der Regel von Angehörigen eingerichtet und gepflegt, meist handelt es sich dabei um unerwartete Todesfälle (jüngere Tote, Unfalltote). Virtuelle Friedhöfe kamen Ende der 1990er-Jahre in

den USA auf. Mittlerweile gibt es eine unüberschaubare Anzahl solcher Friedhöfe, die zwar noch vorhanden sind, aber nicht mehr aktualisiert und gepflegt werden, obschon die Kontaktformulare teilweise noch funktionieren und es beispielsweise zulassen, dass fiktive Todesfälle gemeldet werden.

Nach einer ersten Phase mit solchen frei zugänglichen virtuellen Friedhöfen kam ab den späten Nullerjahren ein neuer, kommerziell orientierter Friedhofstypus auf. Exemplarisch hierfür im deutschsprachigen Raum ist die Website *Stayalive*. Sie wurde 2010 mit einem großen medialen Paukenschlag präsentiert, der damalige Herausgeber des Nachrichtenmagazins *Focus*, Helmut Markwort, fungierte als Mitbegründer. Die Firma rief mit einer entsprechenden Preisliste dazu auf, sich schon zu Lebzeiten sein digitales Grab zu schaufeln und dieses auch zu bezahlen – in der Gewissheit, dass die Grabstätte dann nach dem Tod aufgeschaltet werde.

	Kostenlose Gedenkstätte	Individual Package	Family Package	Friends & Family Package	Eternity Package
	€ 0,-	€ 19,90	€ 49,90	€ 159,90	€ 499,00
Eigene Gedenkstätte	1	1	1	1	1
Gedenkstätte für Freunde & Familie	1	1	6	25	99
Lebzeit	in	in	in	in	in
Name, Datum & Profilbild	✓	✓	✓	✓	✓
Bildergalerie	14 Tage besten	100 Bilder	350 Bilder	1.300 Bilder	5.000 Bilder
Steinbaum	14 Tage besten	✓	✓	✓	✓
Dokumente	14 Tage besten	20 MB	70 MB	260 MB	10.000 MB
Sarfe	14 Tage besten	✓	✓	✓	✓
Kontak-Erbe	14 Tage besten	✓	✓	✓	✓
	weiter	weiter	weiter	weiter	weiter

Abb. 11: Preisliste *Stayalive*.

Heute sucht man das Angebot allerdings vergeblich, das Sicherheitszertifikat der Website ist abgelaufen. Wie bei vielen anderen ähnlichen Beispielen hat das Businessmodell – «gestalte dein eigenes Grab im Internet und bezahle dafür zu Lebzeiten» – nicht funktioniert.

- *Digitale Nachlassverwaltung*. Hierbei handelt es sich um ein neueres Angebot, das sich derzeit ausbreitet und dessen Durchsetzungskraft noch kaum abschbar ist. Das Angebot besteht im Wesentlichen darin, Online-Daten über Personen zusammenzutragen und dann mit den Hinterbliebenen zu entscheiden, was mit den Daten geschehen soll. Manche Anbieter fokussieren ihre Dienstleistung eher aufs Löschen von Daten, andere auf die Anlegung langfristiger Erinnerungsseiten.³ Man kann den eigenen Nachlassverwalter auch selbst vorbestimmen und bei diesem bereits zu Lebzeiten bestimmte Daten hinterlegen.
- *Trauerportale rund um die Themen Tod, Trauer und Erinnerung*. Solche Portale werden von karitativen Einrichtungen oder auch von Zeitungen bzw. Verlagen betrieben und bieten unterschiedliche Informationen zur Trauerbewältigung an. So suchen sie etwa den Austausch zwischen Trauernden zu fördern, oder sie offerieren Ratgeberfunktionen. Finanziert werden sie durch Anzeigen, u.a. von Bestattungsunternehmen, Floristen und Anbietern von Gedenkobjekten.⁴

3. Komplementarität

Die verschiedenen Typen und Angebote von digitalen Gedenkseiten sind, wie die Internet-Landschaft insgesamt, permanent in Umgestaltung: Hosts

—

³ Z.B. semno.de oder lasthello.de (abgerufen am 22.03.2021).

⁴ Zum Beispiel: [Schweiz-gedenkt.ch](http://schweiz-gedenkt.ch); <https://aspetos.com>; <https://trauer.sueddeutsche.de>; <https://trauer.nzz.ch> (abgerufen am 22.03.2021).

und Domainnamen verschwinden, neue tauchen auf, die Websprachen verändern sich. Applikationen, die gestern in aller Munde waren, sind heute nicht mehr anwendbar; gestern besuchte Webseiten lassen sich heute nicht mehr aufrufen. So wandelt sich im Netz auch die Erscheinungsweise von Gedenkkulturen permanent. Sie ist nicht dauerhaft, sondern fragil, sie kann keinen ewig gültigen Eintrag garantieren,⁵ sondern zeugt vielmehr von ständiger Veränderung.

Die Dynamik im Digitalen steht der analogen Friedhofskultur gegenüber, in der Gräber grundsätzlich für lange Zeit stabil und statisch angebracht sind. Damit einher geht auch die in den analogen Friedhof eingebaute Schwellenerfahrung: Das schwere gusseiserne Friedhofstor symbolisiert den Übergang in einen anderen mentalen Zustand: Wie beim Betreten einer Kirche verlangsamt man auch hier seinen Schritt, man wird bedächtig, tritt sachte auf und ermahnt Kinder zur Ruhe – der analoge Friedhof erzeugt Momente der inneren Einkehr.

Nicht so digitale Grabstätten. Sie machen keine Angebote für mentale Ruhezustände, sondern erscheinen im Gegensatz dazu permanent nervös, dauernd bewegt sich etwas: Sternchen blinken auf, brennende Kerzen segeln vorüber, liebliche Engelchen schlagen mit den Flügeln, Namenszüge verändern im Takt die Farbe – Animation ist alles. Nicht zu vergessen die oft eingespeiste süßlich-sphärische Musik. Eine kontemplative Betrachtungsweise ist nahezu ausgeschlossen. Die Vorstellung von Vergänglichkeit, von Knochen oder Asche kommt hier nicht auf, das Netz kennt keinen toten Körper. Die Online-Mediatisierung von Erinnerungskultur erfolgt niederschwellig, unverbindlich und zeitlich sowie örtlich ungebunden. Das Resultat ist eine «fluide Diskursgemeinschaft, die (...) wenig sozial normiert und reglementiert erscheint».⁶

—

⁵ Michael Arnold et al., *Death and Digital Media*, London 2018, 35f.

⁶ Anke Offerhaus, *Klicken gegen das Vergessen – Die Mediatisierung von Trauer- und Erinnerungskultur am Beispiel von Online-Friedhöfen*, in: Thomas Klie / Ilona Nord

Aufgrund der zahlreichen Differenzen liegt es nahe, analoge und virtuelle Friedhöfe nicht als konkurrierende, sondern als einander ergänzende Orte zu sehen: Die innere Einkehr am realen Grab und die strenge Reglementierung analoger Friedhöfe wird komplementiert durch animierte Interaktionen und sozialen Austausch, durch rasch wandelbares Design und freie Gedenkgestaltung im Netz.

4. QR-Grabstein an der Schnittstelle von analogem und digitalem Friedhof

Ein neues Objekt, in dem sich die *ko-existenzelle Komplementarität* von analogem und digitalem Friedhof manifestiert, ist der so genannte QR-Grabstein. Hierzu wird an einem realen Grabstein auf einem Friedhof mittels Stein-, Metall- oder Glasapplikation ein QR-Code angebracht, welcher mit dem Mobiltelefon eingelesen werden kann. Der Code führt zu online hinterlegten Informationen über die verstorbene Person, die auf dem realen Grabstein keinen Platz haben, wie zum Beispiel Fotos oder längere Texte.

—

(Hg.), Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur, Stuttgart 2016, 37–62 (57).



Abb. 12: QR-Grabstein, Leitfriedhof Nürnberg.

Der Trend kam 2008 in Japan auf. Drei Jahre später entwickelte der deutsche Steinmetz Andreas Rosenkranz das weltweit erstmalige Verfahren, den QR-Code mittels Sandstrahltechnik direkt in Naturstein anzubringen, was als besonders dauerhaft gilt. Wer den Code erstellt, legt dabei die Inhalte fest und bleibt für diese verantwortlich – so zumindest handhaben

es verschiedene Friedhofsverwaltungen, um für Inhalte nicht haftbar gemacht werden zu können. Denn auch hier gilt: kein digitaler Inhalt bleibt unverändert. Missbrauch – also, wenn man so will, digitale Grabschändung – ist möglich.

Ob sich der QR-Grabstein durchsetzen wird, scheint fraglich. In Deutschland löste der erste QR-Grabstein 2012 zahlreiche Medienberichte aus, aber seither scheint das Interesse wieder abgeflaut. In Zürich z.B. gibt es bis heute keine solche Grabsteine; der Verband Schweizer Bildhauer- und Steinmetzmeister VSBS hat mitgeteilt, dass zwar vereinzelte QR-Grabsteine erstellt wurden, jedoch sei ein «Trend zu QR-Grabzeichen in der Schweiz nicht zu erkennen.»⁷

III. Bestattungswesen und Innovation

Zu den Aufgaben von Bestatterinnen und Bestattern gehören die Leichenversorgung, die Unterstützung der Hinterbliebenen bei den notwendigen Behördengängen sowie das Arrangement der Bestattung. Bestatter sind somit zentrale Akteure des Kulturwandels im Bestattungswesen. Aktuell zu beobachten sind neue digitale Plattformen, auf denen man die gewünschte Form der Bestattung bestellen kann, wie beispielsweise *my-moria.de*. Qua Internet eingegangene Bestattungsaufträge werden anschließend in Zusammenarbeit mit lokalen Bestattungsunternehmen durchgeführt.

In der Schweiz gab es in jüngster Zeit verschiedene Presseartikel über das seit 2017 aktive Online-Unternehmen *bestattungsplaner.ch*. Es wird vom Bestatter Johannes Ruchti betrieben, der im November 2019 in Luzern auch eine Bestattermesse organisierte. Das Unternehmen wirbt mit dem

⁷ E-Mail von Doris Reber, Geschäftsstelle Verband Schweizer Bildhauer- und Steinmetzmeister VSBS, an Ruedi Trachsel, Berner Fachhochschule, vom 17. Januar 2020.

Slogan: «Wir digitalisieren die Bestattungsbranche», doch die konventionelle Bestatterszene reagierte wenig angetan. So meinte etwa Rolf Arnold vom Luzerner Unternehmen *Arnold und Sobr*: «Die Gesetzmäßigkeiten des Marketings in der Bestattungsbranche kann man nicht mit anderen Unternehmen gleichsetzen.»⁸ Eine vergleichbare Aussage findet sich in einer Studie über *Death and Digital Media* (2018), in welcher Bestattermessen in den USA, im UK und in Australien untersucht wurden. Darin wird ein Unternehmer zitiert, der wenig erfolgreich versuchte, mit der Bestattungsindustrie zusammenzuarbeiten: «I have worked in a variety of industries and have to say that funeral directors are the most stubborn, stuck in the mud bunch [die sturste und verstockteste Bande, Übersetzung CC] I have ever met.»⁹

Tatsächlich zeichnet sich das Bestattungswesen gemäß dieser Studie gesamthaft kaum als innovationsstark aus, sondern als eher konservativ und risikoscheu. Dafür sind insbesondere folgende Gründe geltend zu machen¹⁰:

- *Alter und akute Traversituation der Kundschaft*. Die Kundschaft von Bestattungsunternehmen befindet sich in der Regel im Ausnahmezustand, herauskatapultiert aus dem Normalleben in einen Zustand des akuten Verlusts, in dem es eine Bestattung auszurichten gilt. Dabei steht der Anspruch auf Sicherheit und Verlässlichkeit im Vordergrund. Zudem ist diese Kundschaft in der Regel älter. Man kann sich vorstellen, dass Eltern von jungen Verstorbenen eher bereit sind, sich auf neuere Produkte einzulassen, etwa auf

⁸ Yasmin Kunz, Wer früh bucht, stirbt billiger: So wirbt ein Horwer Bestattungsinstitut, in: Luzerner Zeitung vom 16.05.2019, URL: <https://www.luzernerzeitung.ch/zentral-schweiz/luzern/wer-frueh-bucht-stirbt-billiger-so-wirbt-ein-horwer-bestattungsinstitut-ld.1119500> (abgerufen am 22.03.2021).

⁹ Arnold, *Death and Digital Media* (Anm. 5), 101.

¹⁰ Vgl. ebd., Kap. 6: *The Funeral as a Site of Innovation*, 98–123.

farbige oder bemalte Särge oder auf Urnen mit einem etwas extravaganteren Design. Vielleicht lassen sie auch eher zu, dass bei der Trauerfeier digitale Gadgets eingesetzt werden, die den Verstorbenen wichtig waren. Für ältere Tote hingegen, die den Regelfall darstellen, wird dies heute noch kaum beansprucht.

- *Allgemeine Vergangenheitsorientierung.* Tod und Bestattung bringen *per se* eine Rückbesinnung auf die Vergangenheit mit sich. Der Fokus auf ein vergangenes Leben steht der Innovation, die stets zukunftsorientiert ist, grundsätzlich entgegen. Im Moment des Trauerfalls ist man in der Regel nur wenig ansprechbar für neuartige Angebote, und viele mögen sich wohl überhaupt nicht lange mit Kaufentscheidungen befassen, denn Trauer und Kommerz vertragen sich schlecht. So zieht man sich in diesem außergewöhnlichen Moment auf Bekanntes und Standardisiertes zurück – und entscheidet sich etwa am liebsten für den Urnenklassiker aus gebranntem Ton.
- *Familienbetriebe.* Viele Bestattungsunternehmen sind Familienbetriebe, wie man es auch aus den TV-Serien *Six Feet Under* oder *Der Bestatter* kennt. Der entschleunigte Duktus überträgt sich dann leicht von einer Generation zur nächsten, wohingegen Familienbetriebe in anderen Bereichen im Hinblick auf Zukunftssicherung ständig auf Innovation setzen müssen. Im Bestattungswesen gibt es bislang vergleichsweise wenig personale Fluktuation, was sich tendenziell ebenfalls innovationshemmend auswirkt.

Neigt die Bestatterszene aus den diversen Gründen grundsätzlich kaum zu Risiko- und Innovationsfreudigkeit, so ist es wenig überraschend, dass die Digitalisierung sich hier langsamer durchsetzt als in anderen Branchen. Eine kleine Ausnahme mag unkonventionelle Werbung im Internet sein, mit der sich heute einige Bestattungsunternehmen von Konkurrenten, die nach wie vor gängige, von symbolischer Lichtmetaphorik geprägte Naturbilder einsetzen, abzugrenzen versuchen. So wirbt etwa die digitale Plattform *mymoria.de* mit einem vollbepackten Auto, das die letzte Reise

symbolisiert, oder einer Kreditkarte zwischen den gefalteten Händen, die für faire Bestattungskosten steht.



Abb. 13: Anzeigen Bestattungsunternehmen im Internet. Planen Sie mit uns Ihre letzte Reise.

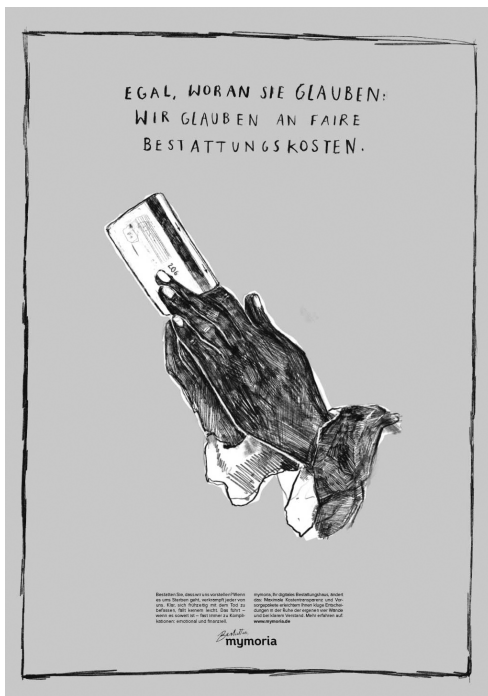


Abb. 16: MyMemoria, *Egal, woran Sie glauben. Wir glauben an faire Bestattungen.*

Generell jedoch ist in dieser Branche die Eintrittsbarriere für neue Produkte und insbesondere für digitale Angebote hoch. Dies gilt beispielsweise auch für Live-Streaming-Bestattungen, wie sie in den USA und Australien von Angehörigen gelegentlich beansprucht werden, wenn sie eine weite Reise zur Bestattung nicht auf sich nehmen können oder wollen.

Insgesamt befinden sich Bestattungspraktiken heute in einem vielschichtigen Umbruch: Sie sind experimentell, nervös, teilweise prekär, ins Digitale überlappend. Es ist kaum vorauszusagen, wie sie sich in den kommenden Jahrzehnten weiter entwickeln werden, und es wäre überaus aufschlussreich, etwas tun zu können, was uns allen versagt ist: in hundert Jahren an einer Bestattung teilzunehmen.

Autorin:

Corina Caduff, Prof. Dr., Vizirektorin Forschung an der Berner Fachhochschule

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1:

FriedWald, Oberramsern-Messen, Solothurn. Online unter der URL: <https://www.solothurnerzeitung.ch/solothurn/kanton-solothurn/friedwald-statt-friedhof-immer-oefters-wird-ein-baum-einem-grabstein-vorgezogen-131548756#> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 2:

Friedhof für FC Schalke 04-Fans, Gelsenkirchen, Friedhof Beckenhäuser-Sutum. Online unter der URL: <https://www.welt.de/regionales/duesseldorf/gallery111860110/Schalke-Fans-haben-ihren-eigenen-Friedhof.html> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 3:

HSV-Grabfeld, Friedhof Altona. Online unter der URL: <https://taz.de/Fan-Bestattungen-sterben-aus/15433603/> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 4:

Sternenkinder-Grabfeld, Friedhof Nordheim Zürich. Online unter der URL: <https://www.nzz.ch/zuerich/letzte-ruhe-fuer-sternenkinder-noch-nicht-von-dieser-welt-ld.1309661?reduced=true> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 5:

Sternenkinder-Grabfeld, Kommunalfriedhof Emmerich. Online unter der URL: https://www.lokalkompass.de/emmerich/c-natur-garten/ein-ort-fuer-die-trauer_a1022517 (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 6:

Sternenkinder-Grabfeld, Friedhof Hanau. Online unter der URL: <https://www.op-online.de/region/main-kinzig-kreis/nidderau/nidderau-soll-erinnerungsort-sternenkinder-entstehen-13353782.html> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 7:

Mensch-Tier-Bestattung, Friedhof Unser Hafen, Essen-Frintrop. Online unter der URL: <https://www.waz.de/staedte/essen/friedhof-fuer-mensch-und-tier-bislang-nur-drei-bestattungen-id11855071.html> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 8:

Garten der Frauen, Friedhof Ohlsdorf Hamburg. Online unter der URL: <https://mapio.net/pic/p-27537349/> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 9:

Symbole des individuellen Gedenkens, Gemeinschaftsgrab Friedhof Bümpliz. Online unter der URL: <https://www.bern.ch/themen/personliches/todesfall/beisetzungen-bestattungen/grabarten> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 10:

Gemeinschaftsgrab, Friedhof Grenchen. Online unter der URL: <https://www.grenchenertagblatt.ch/solothurn/grenchen/blumenverbot-auf-dem-gemeinschaftsgrab-cin-reglement-sorgt-fuer-empoeuerung-134031695> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 11:

Preisliste *Stajalivé*, Screenshot vom 19.10.2020. Online unter der URL: <https://www.stajalive.com/de/static/preise> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 12:

QR-Grabstein, Leitfriedhof Nürnberg. Online unter der URL: <https://grabmal.info/> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 13:

Anzeigen Bestattungsunternehmen im Internet. Planen Sie mit uns Ihre letzte Reise. Online unter der URL: <https://www.20min.ch/story/bestattungsinstitut-gibt-fruchbucherratt-850861192791> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 14:

Bestattungshaus Pohlmann, *Ich bin dann mal weg*. Online unter der URL: <https://www.erasmus1248.de/bestatter.html> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 15:

MyMemoria, *Sie buchen Ihre Reise online*. Online unter der URL: <https://awards.die-zeitungen.de/gewinner-anzeige-des-jahres/anzeige-des-jahres-gewinner-2019/#contentSlider-1-1> (abgerufen am 22.03.2021).

Abb. 16:

MyMemoria, *Egal, woran Sie glauben. Wir glauben an faire Bestattungen*. Online unter der URL: <https://awards.die-zeitungen.de/gewinner-anzeige-des-jahres/anzeige-des-jahres-gewinner-2019/> (abgerufen am 22.03.2021).

Die kirchlichen Bestattungshandlungen im Wandel der Bestattungskultur

Wahrnehmungen von reformierten Pfarrpersonen im Gemeindepfarramt – Leitfadeninterviews mit 20 Pfarrpersonen

Matthias Grünewald

Im Auftrag des Pfarrvereins Bern-Jura-Solothurn wurden von 2013 bis 2015 zwanzig Pfarrpersonen (zehn Pfarrerinnen und zehn Pfarrer) in Stadt-, Agglomerations- und Landgemeinden im Kanton Bern mit Leitfadeninterviews zu ihrer Bestattungspraxis befragt.¹ Ziele der Interviews waren:

- Bestandsaufnahme der reformierten Bestattungspraxis in einem ausgewählten Feld (Trends, Bedürfnisse, wie weit gehen Pfarrpersonen?).
- Hintergrundnormen und Befindlichkeiten im Umgang mit Herausforderungen erkunden.
- Konkrete Situationen für zu klärende Entscheidungen beschreiben.

Ferner wurden über 2015 hinaus Todesanzeigen in der Berner Tageszeitung *Der Bund* zu Bestattungsorten und Öffentlichkeit der Bestattung konsultiert.

¹ Die folgenden Ausführungen sind ein Teil des Gesamtberichts von 2015. Er ist aufgeschaltet auf der Website des Evangelisch-reformierten Pfarrvereins Bern-Jura-Solothurn, URL: www.pfarrverein.ch/se/be/bericht/680 (abgerufen am 23.04.2021). Dort finden sich auch weitere Situationsbeschreibungen, der Interviewleitfaden und Anschlussangebote.

I. Fallbeispiele: In herausfordernde Szenen verwickelt – Entscheidungen und Verhalten

Die Leitfadeninterviews begannen mit einem Erzählimpuls: «Erzählen Sie bitte von einer Bestattung in der letzten Zeit, die Sie besonders herausgefordert hat und von der Sie fanden, dass Sie mit der Herausforderung gut umgehen konnten».

Zwei Schilderungen stelle ich Ihnen vor:

Situation 1: Mehr als ein Fall – was möglicherweise alles mit zu begraben ist

Eine Dorfgrösse ist gestorben. Der Abdankungsgottesdienst in traditioneller Form hat im Zeitraum der Interviewerhebung gerade stattgefunden. Die Einäscherung erfolgt ein paar Tage später. Die herausfordernde Situation entsteht durch den Wunsch der Angehörigen, dass sie die Urne nicht auf dem Friedhof beisetzen, sondern die Asche auf der «riesigen Hofstatt (J)² um einen Apfelbaum einstreuen wollen. Das sei auch so vom Verstorbenen gewollt: er wolle wieder zurückkehren in den Naturkreis des Lebens. Diese Ausstreuerung der Asche soll öffentlich erfolgen.

Die Bestattungshandlung wird komplexer. Der Verstorbene hat vier Söhne. Der Älteste, «Primus der Familie», hatte sich vor 20 Jahren suizidiert. Der Vater konnte nie über den Verlust seines «hoffnungsvollen» Sohnes reden und trauerte ihm all die Jahre nach. Nun schlägt einer der Brüder vor, die Leistungsnachweise und Prüfungsarbeiten des verstorbenen Bruders gleichzeitig mit der Aschebestattung des Vaters und am gleichen Ort zu verbrennen. Die Pfarrperson sagt schlussendlich: «Es gehört irgendwie zusammen. Und sie möchten dieses Ritual. Und jetzt mache ich das mal.» Ein Gespräch darüber mit den Hinterbliebenen soll aber noch stattfinden.

² Die Buchstaben nach Zitaten sind Codes der interviewten Pfarrpersonen.

Ich hebe einige Punkte hervor:

- Die Beerdigung der Asche ausserhalb des öffentlichen Friedhofs hat hier auch die dörflichen Traditionen eingeholt.
- Massgebend ist der Wille des Verstorbenen.
- Seine Asche soll auf dem Privatgrundstück in einer öffentlichen gottesdienstlichen Handlung eingestreut werden. Als spezifischer Ort ist der verweisungsträchtige Apfelbaum bestimmt. Der Verstorbene will so wieder zurückkehren in den Kreis des natürlichen Lebens. Wie wird die Pfarrperson diese Vorstellung einer biochemischen Transformation in ein Weiterleben aufnehmen? Oder übergeht sie sie?
- Die Bestattung des Vaters bringt fixierte familiäre Konfliktlagen ins Spiel, die jetzt durch eine drastische rituelle Inszenierung ausgedrückt werden sollen – ob in Erwartung einer «Lösung», zur Kennzeichnung der Verletzungen oder mit einer anderen Absicht bleibt offen. Wie wird die Pfarrperson die Handlung einführen? Oder fühlt sie sich dafür nicht zuständig?

Situation 2: Die Würde der Abgestürzten

Ein Bestatter meldet bei der Pfarrperson die Bestattung eines jungen Mannes an. Die Umstände seien kompliziert. Es werde noch abgeklärt, ob er sich suizidiert habe oder umgebracht wurde. «Im Suff» (K) sei er über die Bahngleise gelaufen und habe den herannahenden Zug nicht bemerkt. Es gäbe wohl eine Bestattung, die der Sozialdienst bezahle. Die Pfarrperson sagt, dort werde nur das Mindeste veranlasst. «Minimum heisst: Gemeinschaftsgrab, Urne versenken und fertig. Aber ich führe dann in der Regel auch ein Gespräch [mit Bezugspersonen].» Es hiess, der Verstorbene sei mit einer Frau verbunden, die auch drogensüchtig sei. Später stellt sich heraus, dass sie aus dem Wallis stammt, ursprünglich katholisch, aber aus der Kirche ausgetreten ist. Die Pfarrperson nimmt Kontakt mit ihr auf. «Die hat sich zuerst ziemlich verheult angehört. Und ich fragte sie, ob es

ihr recht wäre, wenn sie zu mir zu einem Gespräch käme, damit wir gemeinsam schauen, was da passiert sei. Und dann sagte ich noch, dass ich froh wäre, wenn sie möglichst nüchtern kommen könnte, damit wir klar zusammen reden könnten.»

Das Gespräch kommt zustande. «Am Anfang dachte ich noch, die Verbindung zum Verstorbenen sei wohl eher eine beziehungslose Angelegenheit, dann habe ich gemerkt, dass sie fest aneinandergehangen sind.» Es wird deutlich, dass die junge Frau mehr braucht als eine kurze Handlung am Gemeinschaftsgrab. Die Pfarrperson fragt sie, «ob sie sich vorstellen könne, bei der Bestattung in die Kirche [gemeint ist der Andachtsraum des Krematoriums] zu gehen.» «Sie meinte, das täte ihr vielleicht gut. Die Pfarrperson setzt sich mit dem Bestatter eindringlich dafür ein, dass der Andachtsraum auch für eine Sozialbestattung zur Verfügung gestellt und bezahlt wird. Dann bereitet sie mit der jungen Frau die Trauerfeier vor. «Was brauchts; was hätten sie gern? Was hatte er gern? Was würde ihnen guttun?» «Und dann kam: Heavy Metal wäre schon gut. Aber das kann man sicher nicht, oder?» Die Pfarrperson fragt, was sie denn mit Heavy Metal verbinde. «Und dann begann sie zu weinen und schliesslich zu erzählen und löste sich aus der Erstarrung.» «Und ich sagte: Doch, ich glaube, das brauchts, Heavy Metal, das können wir schon.» Die Pfarrperson schlägt der jungen Frau vor, dass der Gottesdienst einen Teil habe, der ganz daran orientiert sei, was sie für sich und ihren Partner braucht, und einen Teil, «der den Rahmen, den Boden gibt, der mir auch hilft als Pfarrerin diese Abschiedsfeier so zu gestalten, dass sie eine gute Struktur hat, dass die Würde von allen gewahrt ist.» Die junge Frau bringt viele Ideen in die Vorbereitung ein, in denen ihr verlassener katholischer Hintergrund wieder auflebt.

Schliesslich «war eine illustre Gesellschaft bei der Abschiedsfeier, halb Bern von der Gasse, hat sich eingefunden» und Mutter und Schwester der jungen Frau aus dem Wallis. «Ganz unterschiedliche Welten.» Die Pfarrperson ist «berührt, wie diese abgestürzten Leute von der Gasse die Abschiedsfeier ernstnehmen und sehr dabei sind.»

Weil auch der Verstorbene, ursprünglich reformiert, aus der Kirche ausgetreten war und keine Mittel zur Verfügung standen, die Abdankung zu bezahlen, will die Pfarrperson beim Kirchgemeinderat «eine Entlastung einholen, dass mein Dienst nicht bezahlt werden muss. Und dafür, sagte ich, brauche ich noch ihre Unterschrift. Das wollte ich. Ich merke auch für mich, dass es wichtig ist, dass sie ein wenig weiss, was der Hintergrund von diesen Abläufen ist.»

Ich hebe wieder einige Punkte hervor:

- Die Pfarrperson geht auch bei Sozialab dankungen den trauernden Bezugspersonen nach und sucht das Gespräch mit ihnen.
- Die Pfarrperson begnügt sich bei Sozialab dankungen nicht mit der vorgegebenen Minimalvariante, sondern erwirkt zusammen mit dem Bestatter, wenn es nottut, eine Erweiterung der Abschiedshandlung.
- Die Pfarrperson ermöglicht, dass Wünsche der trauernden Person zur Abschiedsfeier überhaupt benannt werden können und nimmt deren Bedeutung für die Trauersituation wahr.
- Die Pfarrperson stellt ihre Ansprüche an eine gottesdienstliche Abschiedsfeier und ihre Gestaltung nicht zurück. In diesem Fall erinnert sich die trauernde Person an Elemente aus ihrer verlassenen katholischen Tradition, die sie in die gottesdienstliche Gestaltung einbringt.
- Die Pfarrperson klärt die trauernde Person im Nachhinein über das übliche Vorgehen bei Sozialbestattungen und kirchlichen Bestattungen von ausgetretenen Personen auf und begründet ihr gegenüber die Ausnahme, die gemacht wurde.

II. Kontexte kirchlicher Bestattungshandlungen

Im Folgenden soll auf einige wichtige Veränderungen der letzten Jahrzehnte, welche auf Bestattungshandlungen einwirken, eingegangen werden.

1. Die gesamtgesellschaftliche Dynamik

Der Wandel der Bestattungs- und Friedhofskultur ist ausgelöst durch und Reaktion auf die Dynamik gesellschaftlicher Prozesse. Das sind z.B.:

- die demographische Entwicklung – Wir leben und wir sterben länger.
- die ansteigende, beruflich bedingte Mobilität und die damit verbundene Auflösung der ortsgebundenen Beziehungen zwischen Generationen.
- die Vielfalt der (partnerschaftlichen) Lebensformen.
- die zunehmende Lockerung sozialer Bindungen.
- die schwindende Kraft des christlichen Glaubens und der Kirche, das Leben und Sterben zu prägen. Die Kirchen haben nicht mehr die Position, die Bestattungskultur als Ganze zu bestimmen oder sie zu ändern. Sie müssen versuchen, ihre Anliegen in der sich wandelnden Sterbe-, Trauer- und Bestattungskultur zu entwickeln und zu kommunizieren.
- Auf der Werte ebene lässt sich seit Jahrzehnten eine Abkehr von Pflicht- und Akzeptanzwerten und eine Hinwendung zu Entfallungs-, Selbstbestimmungs- und Mitbestimmungswerten feststellen. Sie äussert sich in einer Abwendung von traditionellen Verhaltenserwartungen, in einer zunehmenden Emanzipation von religiösen und administrativen Vorgaben und durch stärkere Betonung des Individuums. Individuell geprägte, zum individuellen Leben der verstorbenen Person in Beziehung stehende Ritualformen gewinnen an Bedeutung. Die Linie führt von der Konvention zu Optionen, wobei auch konventionelle Formen zur Option werden können.

2. Das Krematorium als «Motor, der die Bestattungskultur dynamisiert»³

Die Kremation löscht den die Person leibhaftig repräsentierenden Körper aktiv aus

Mit dem Siegeszug der Kremation und der Urne ist die Übergabe des toten Körpers ins Feuer, seine hochbeschleunigte Einäscherung, zum zentralen Übergangsmoment der Bestattung geworden. Angehörige sind zum Zeitpunkt der Kremierung, wenn er ihnen bekannt ist, sehr oft emotional besonders aufgewühlt. Aber dieser Akt geschieht in Abwesenheit der Hinterbliebenen und «ausserhalb der liturgischen Handlung».⁴

Diese radikale, schnelle Zerstörung des Körpers und «totale materiale Transformation des Individuums»⁵ ohne genetisch identifizierbaren Rest hinterlässt eine Kluft, die die Asche in der Urne nicht gleich schliessen kann. Von daher ist die Bestattung der Urne emotional anders grundiert als die Absenkung eines Sarges. Vielleicht sind ja Zuwendungen und Handlungen der Angehörigen im Blick auf den Körper der verstorbenen Person auch als eine Art rituelle Vorbereitung auf seine technisch herbeigeführte, rasche, totale Zerstörung zu verstehen.

Die Kremation macht «die sterblichen Überreste handhabbar»⁶ – die «Urne als Mobile»⁷

Im städtischen und Agglomerations-Bereich gibt es nur noch eine geringe Zahl von Erdbestattungen. Auf den Stadtberner Friedhöfen kamen 2019 folgende Bestattungsarten zum Einsatz: 141 (13,8%) Erdbestattungen und

—

³ Thomas Klie, Der Tod und seine Kulissen: HID 65, 2011, 9–18 (12).

⁴ Kristian Fechtner, Kirche von Fall zu Fall. Kasualien wahrnehmen und gestalten, Gütersloh 2011, 71.

⁵ Inken Mädler, Die Urne als «Mobile», in: Thomas Klie (Hg), Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart 2008, 57–75 (61).

⁶ Klie, Der Tod (Anm. 3), 12.

⁷ Mädler, Die Urne (Anm. 5), 61.

881 (86,2%) Urnenbestattungen, 492 (55,8%) der Urnen wurden in Gemeinschaftsgräbern beigesetzt. 4458 Einäscherungen im Berner Krematorium wurden auswärts – u.a. auf anderen Friedhöfen der Stadt Bern oder in der Agglomeration – beigesetzt. Wie viele Urnen ausserfriedhöflich aufbewahrt oder bestattet wurden, ist in der Statistik nicht ersichtlich.

Auswirkungen der Kremation auf die «Orte» der Toten

Die Kremation hat erheblichen Einfluss auf die Nutzung und Gestaltung des eingefriedeten Kulturortes «Friedhof». Eine der Folgen sind die gewachsenen Überhangflächen. Besonders die städtischen Friedhöfe sind zu gross. Neue Kleinformaten (Themenfelder) werden als Optionen eingerichtet. Und: Die Gemeinschaftsgräber (früher eher versteckt) werden zum Zentrum und erhalten ästhetische Aufmerksamkeit.

Daneben entwickelt sich eine parallele Bestattungskultur zu den Friedhöfen. *Neue ausserfriedhöfliche «Orte»* sind:

- Aufbewahrungen der Urne zu Hause (symbolische Rückkehr nach Hause).
- Naturbestattungen im Nahbereich des Hauses oder Ferienhauses: Garten usw.
- in Friedwäldern (gestalteter Waldfriedhof).
- Ausstreunungen auf Wiesen, an Felsen oder auf andere für die verstorbene Person wichtige Naturlandschaften.
- Ausstreunungen in Seen, Flüsse oder die Luft.
- Portionierungen der Asche für die Angehörigen, die sie an ihre entfernten Wohnorte mitnehmen oder zur Ausstreung an verschiedenen, für die verstorbene Person bedeutsamen, Orten.
- Diamantisierung der Asche.
- Weiteres.

Die Kremation befördert die anonymen Bestattungen

Mit der Einführung der Feuerbestattung Ende des 19. Jahrhunderts haben die damaligen Träger und Verfechter auch für die anonyme Bestattung

geworben. Diese hat inzwischen auf den Friedhöfen ein immer grösseres Ausmass angenommen und ist für die Beisetzung an ausserfriedhöflichen «Orten» zwingend.⁸ Allerdings: das Bedürfnis der Angehörigen nach Lokalisierung des Totenortes ist dadurch nicht ausgeschlossen. In den Friedwäldern ermöglichen Lagepläne der Urnen eine genaue Verortung, und bei See- und Meerbestattungen ist die Versenkung der Urne auf einer Seekarte genau notiert. Auch für die Gemeinschaftsgräber auf den Friedhöfen ist zunehmend eine partielle Anonymität vorgesehen.⁹ Trotzdem zeichnet sich eine Tendenz der Trennung von Beisetzungsort und Gedenkort ab. Um sich liebend zu erinnern sind viele, teilweise notgedrungen, auf einen identifizierbaren Bestattungsort nur bedingt angewiesen. Die Imaginationskraft der Hinterbliebenen nutzt andere Erinnerungsanker: Fotos, Musik, Landschaftsorte usw., eventuell auch virtuelle Gedenkstätten in Trauerportalen.

3. Der Bestattungsmarkt

Im Umfeld von Bestattung und Tod etabliert sich ein Markt mit unterschiedlichen Angeboten und Dienstleistungen. Christliche Rituale und Seelsorge haben in ganzheitlichen Angeboten von Trauerhelferinnen und -helfern, Bestattungsunternehmen und Ritendesigner und -designerinnen Konkurrenz erhalten. Auch wenn die interviewten Pfarrpersonen in ihrem kirchlich-gemeindlichen Umfeld deren Inanspruchnahme nicht einschätzen können oder als selten erachten, ist deren öffentliche Darstellung und Werbung auf Internetportalen, eigenen Internetseiten und durch die Vermittlung von Bestattungsunternehmen durchaus präsent. Ihre Angebotstexte reagieren auf Wünsche und Bedürfnisse von Verstorbenen und Angehörigen (programmatisch: was entspricht der verstorbenen Person, was

—

⁸ Zu Motiven vgl. Nicole Sachmerda-Schulz, *Selbstbestimmt bis nach dem Tod. Zur Ausbreitung und Normalisierung der anonymen Bestattung*, Wiesbaden 2017.

⁹ Vgl. Anm. 16.

entspricht den Trauernden), von denen vermutet wird, dass sie im kirchlichen Kontext nicht oder zu wenig wahrgenommen werden, dass hier also eine Marktlücke entstanden ist. Und sie zielen auf diejenigen, für die die kirchliche Option von vornherein wegfällt.

Die Bestattungsunternehmen kümmern sich nicht erst neu um die Organisation von Bestattungen. Ihr Expertenwissen im Blick auf den korrekten Umgang mit dem Leichnam und das rechtlich, psychologisch¹⁰ und sozial Gebotene ist schon längst unverzichtbar geworden. Neu ist, dass qualifizierte BestatterInnen die Rolle einer diverse Optionen eröffnenden Instanz in Anspruch nehmen und dass sie die Organisation der Individualisierung (auch der religiösen) bei Bestattungen mitsteuern. Sie sind wesentlich beteiligt, wenn Weichen gestellt und Entscheidungen getroffen werden, so dass auch kirchlicherseits Abstimmungsbedarf im Blick auf ihre Vorstellungen entsteht.

4. Die plurale Bestattungsgemeinde

Bestattungsgemeinden, wenn sie nicht privatistisch oder notgedrungen auf den engsten Familienkreis eingeschränkt sind, bestehen aus Bezugspersonen aus Partnerschaft oder Familie in engeren oder weiteren Kreisen, aus Freundschaftskreisen, potentiell aus der Nachbarschaft, aus Personen des beruflichen Umfelds usw. Entscheidend ist die Verbindung zur verstorbenen Person oder zu den Hinterbliebenen. Bestattungsgemeinden sind meistens sozial und kulturell durchmischt. Der kirchliche Bezug der An-

—

¹⁰ Seit einiger Zeit wird in Traueranzeigen als Danksagungen nicht nur Pfarrpersonen, Musikerinnen und Musikern, Ärzten und Ärztinnen, dem Pflegepersonal usw. gedankt, sondern ausdrücklich auch den namentlich erwähnten Personen des Bestattungsinstituts für die einfühlsame und hilfreiche Begleitung in der Zeit zwischen Tod und Bestattung der verstorbenen Person. Hier haben Bestatter und Bestatterinnen offensichtlich eine mögliche Lücke in der Begleitung von Angehörigen entdeckt, die sie unaufdringlich, aber in persönlich nachgehender Begleitung ausfüllen.

wesenden reicht von kirchennah über kirchenfern bis hin zu kirchenfremd. Der religiöse Hintergrund lässt sich nach neueren Typisierungen differenzierter beschreiben: Unter ihnen können Freikirchliche, Kirchen-etablierte, Distanziert-Institutionelle, Distanziert-Alternative, Distanziert-Säkulare, Esoterische, Indifferente und Religionsgegner sein¹¹. Nun wird sich diese brisante Typenmischung nicht in jedem Bestattungsgottesdienst einfinden, aber einige der Typen würden sich sicherlich ausfindig machen lassen. Pfarrpersonen haben in Bestattungsgottesdiensten *fremde Gäste* und Beobachtende mit unterschiedlichen (Vor-)Einstellungen, Gewohnheiten und Erwartungen sowie zum Teil fehlender Vertrautheit mit der kirchlichen Sprach-, Musik- und Symbolwelt.

Dazu kommt, dass auch kirchlich Verbundene je nach Alter aufgrund weniger primärer Bestattungskontakte die rituelle Praxis der kirchlichen Bestattungshandlung kaum kennen. Und dass die Hinterbliebenen zunehmend «transkulturell, transkonfessionell und transreligiös» (A) sind.

5. *Die Gleichzeitigkeit des Gegenläufigen – Die kirchliche Bestattung im Nebeneinander und der Gegenläufigkeit unterschiedlicher Entwicklungen in der Bestattungs- und Trauerkultur*¹²

Einerseits grosse Distanz zum toten Körper, rasche professionelle Versorgung des Leichnams – andererseits die gegenläufige Linie: Die Aufbahrung von Toten zu Hause. In manchen Fällen übernehmen die Angehörigen die letzte Versorgung des oder der Toten, waschen und kleiden sie / ihn ein. Palliativmedizin, Hospize, SeniorInnen- und Pflegeheime unterstützen Angehörige in der unmittelbaren Begegnung mit sterbenden Personen bzw. dem Leichnam mit Möglichkeiten und Riten der Verabschiedung von ihm.

—

¹¹ Vgl. Jörg Stolz, Mallory Schneuwly Purdie, Vier Gestalten des (Un)Glaubens, in: Jörg Stolz u.a., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft, Zürich 2014, 65–78 (67).

¹² Vorzeichen der Beschreibung: Die Zeit vor Corona.

Einerseits die Öffnung von Bestattungen mit einer Einladung an alle¹³ – andererseits, erwünscht oder erzwungen, Bestattungen anonym, im engsten Kreis oder ohne Abdankung¹⁴ bis hin „zur stillen Entsorgung“ (D), zum desozialisierten Verschwinden.

Einerseits von Spezialisten professionell angebotene Eventbestattungen – andererseits weiterhin ein hoher Anteil konventioneller Bestattungshandlungen.

Einerseits eine ausgreifende Fokussierung und Personalisierung der verstorbenen Person in den Bestattungshandlungen und andererseits ein Trend zur Anonymisierung, die ihrerseits, sofern von der verstorbenen Person gewünscht, von den Hinterbliebenen als ein vorsorgliches Kennzeichen der Persönlichkeit hervorgehoben wird.

III. Was Pfarrpersonen im Gemeindepfarramt als Wandel der Bestattungspraxis wahrnehmen oder initiieren

Wie gehen Pfarrpersonen mit den Veränderungen hinsichtlich von Bestattungen um? Im Folgenden soll auf vier Punkte eingegangen werden, welche die Handlungsfelder von Pfarrpersonen betreffen und die in den Interviews zur Sprache kamen.

—

¹³ Vgl. gelegentliche Todesanzeigen: «Zur Trauerfeier sind alle herzlich eingeladen» oder ähnliche Formulierungen.

¹⁴ In Todesanzeigen heisst es z.B.: «Auf Wunsch des Verstorbenen wird auf eine Abdankung verzichtet.»

1. *Das Kasualgespräch als zentraler Brennpunkt der kirchlichen Bestattungshandlung*¹⁵

In Trauergesprächen trifft die kirchliche Praxis auf die Lebenswelt der Betroffenen und ihre Vorstellungen. Die Themen sind nicht ohne Weiteres vorhersehbar. In den meisten Fällen sind Vorbereitung und Durchführung von Bestattungen keine Selbstläufer mehr, die mehr oder weniger standardisiert ablaufen können, sondern setzen in Achtung und Aufnahme der je spezifischen Situation, der Vorstellungen und Wünsche, möglichen Konfliktlagen usw. eine sensible Kommunikation von Verstehen, Aufnehmen und evtl. begründetem Widerstehen gegenüber Anliegen voraus.

Die meisten Pfarrpersonen, vor allem, wenn sie schon längere Zeit in der Kirchgemeinde tätig sind, haben die verstorbenen Personen gekannt. Das gilt vor allem für das dörfliche Umfeld, weniger in Agglomerationsgemeinden und noch weniger in städtischem Kontext. Bezüge ergeben sich über Kasualien, seelsorgliche Kontakte, Gottesdienste, kirchliche Veranstaltungen usw. Ältere Menschen haben wegen der kirchlichen Tradition von Geburtstagsbesuchen, Seniorennachmittagen und -ferien u.ä. mehr Möglichkeiten, sich den Pfarrpersonen bekanntzumachen und umgekehrt. Weil die Angehörigen in vielen Fällen nicht mehr im kirchgemeindlichen Bereich wohnen oder keinen kirchlichen Kontakt pflegen,

¹⁵ «[Wenn] Traditionen an Geltung verlieren und Lebensumstände sich verändern, [wird] für das Gelingen einer Bestattung das ausführliche, ihr vorausgehende Gespräch zwischen Angehörigen und leitend Ausführenden umso bedeutsamer, und angesichts der grossen, weiter wachsenden Zahl Hochaltriger unter den Sterbefällen ebenso, dass die Kommunikation zwischen älterer und jüngerer Generation über dieses Thema besonders wünschenswert ist.» Dem könnte «in einem seelsorglichen Setting (...) Raum gegeben werden.» (Antje Mickan, Bestattungswünsche älterer Menschen. Zeichen von Erinnerung, Würdigung, Identität – typologisiert und gedeutet, in: Thomas Klie u.a. (Hg.), *Praktische Theologie der Bestattung*, Berlin u.a. 2015, 343–369 (347).

sind die telefonischen Abmachungen und das Kasualgespräch oft ein Erstkontakt und dienen in der Art der Durchführung der Vertrauensbildung.

Als durchschnittlichen Zeiteinsatz für das Trauergespräch werden von den Pfarrpersonen drei Stunden angegeben – die Bandbreite reicht von anderthalb bis viereinhalb Stunden.

2. *Orte der Bestattungshandlungen*

Trauerfeiern in Friedhofskapellen

Bei Trauerfeiern in Friedhofskapellen haben sich die Pfarrpersonen gegen ein schnelles Erledigen und für eine Verlängerung der Zeittakte eingesetzt. Zudem haben sie während «ihren» Bestattungsgottesdienste die Osterkerze installiert und angezündet.

Rückkehr von Trauerfeiern in den Kirchenraum

In den Stadtgemeinden und auch in dörflichen Gemeinden in der Romandie werden Trauerfeiern von den Kremierungsorten und dortigen Kapellen wieder in die Gemeindekirchen zurückgeholt bzw. von den Angehörigen zurückgewünscht. Es gibt allerdings Hinweise aus Gemeinden, in denen die Trauerfeiern traditionellerweise in den Gemeindekirchen stattfinden, dass Angehörige – aus Widerstand gegen kirchliche Räume und Orgelmusik, wegen der erwarteten kleinen Trauergruppe oder aus anderen Gründen – nur eine Handlung auf dem Friedhof und am Grab möchten. Je kleiner die Trauergruppe, umso weniger ist vermutlich die Gemeindekirche der Ort des Trauergottesdienstes.

Gemeinschaftsgräber

Gemeinschaftsgräber finden auch im ländlichen Umfeld immer mehr Resonanz, mehr noch in der Agglomeration und auf den städtischen Friedhöfen ohnehin. Auf den städtischen Friedhöfen entstehen inzwischen

auch aus ökonomischen Gründen der Friedhofsträger differenzierte Formate von Gemeinschaftsgräbern, z.B. durch die Einrichtung von Urnenthemenrabfeldern, die individuelle Beisetzungen und eine gemeinschaftliche Grabform verbinden sollen.¹⁶

Bestattungshandlungen (nur) am Grab

Neben Trauergottesdiensten mit unmittelbar vorgängigen oder nachgängigen Beisetzungshandlungen am Grab, zu denen «alle eingeladen sind»¹⁷, konstatieren die Interviewten eine steigende Tendenz von Trauergottesdienst, zu denen zwar alle eingeladen sind, bei denen aber die friedhöfliche Urnenbeisetzung aus dem Gesamtensemble der Bestattung herausgelöst und privatisiert wird.¹⁸

—

¹⁶ Zur Einrichtung des Themengrabfeldes «Rosen» auf dem Bremgartenfriedhof in Bern schreibt die Stadt Bern in einer Medienmitteilung vom 12. September 2013: «Neue Wege beschreiten, auch wenn es um den letzten Weg geht – diesen Wunsch haben heute viele Menschen, die offen und ohne Vorbehalte über ihre eigene oder die Bestattung eines Angehörigen nachdenken. Eine anonyme Bestattung ist schon lange kein Tabuthema mehr. Im Gegenteil, immer mehr Menschen entscheiden sich für eine Beisetzung im Gemeinschaftsgrab. Und doch: der Wunsch nach einer Namensnennung und einer Stelle, an der die Hinterbliebenen Blumen ablegen können, bleibt.» (Stadt Bern, Ruhen unter Rosen: Neue Bestattungsform auf den Friedhöfen, URL: https://www.bern.ch/mediencenter/medienmitteilungen/aktuell_ptk/ruhen-unter-rosen-neue-bestattungsform-auf-den-friedhoefen-1 (abgerufen am 26.04.2021). Weitere Urnenthemenrabfelder auf Stadberner Friedhöfen gibt es seit 2013 bzw. 2015 auf dem Friedhof Bümpliz (Blumen) und seit 2016 auf dem Schosshaldenfriedhof (Wald und Sträucher) (Stadt Bern, Urnengräber unter Bäumen (Medienmitteilung vom 23. Juni 2016, URL: https://www.bern.ch/mediencenter/medienmitteilungen/aktuell_ptk/urnengraeber-unter-baecomen (abgerufen am 26.04.2021)).

¹⁷ Solche Einladungen sind in Todesanzeigen zu finden.

¹⁸ In Todesanzeigen heisst es z.B.: «Die Urnenbeisetzung erfolgt im engsten Familienkreis», evtl. mit dem zusätzlichen Hinweis, dass dies der Wunsch der verstorbenen Person sei.

Nicht immer werden Pfarrpersonen bei zeitlich vom Trauergottesdienst versetzten Urnenbestattungen hinzugezogen. Dazu haben die Interviewten keine statistischen Angaben gemacht.

Auch schon vor der Corona-Situation fanden kirchliche Bestattungshandlungen *vermeintlich ausschliesslich am Grab* statt. Eine Pfarrerin kennzeichnet diesen Wunsch so: «verkleinern durch privatisieren [engster Familien- und Freundeskreis] und beschleunigen [nur kurze Feiern]» (A) bei sehr unterschiedlichen Motivlagen. Wenn die Entscheidungen nicht bereits unumstösslich sind, versuchen Pfarrpersonen im Gespräch über die Motivlagen gegebenenfalls noch Optionen ins Spiel zu bringen. Andernfalls versuchen sie den Grabritus als eine auf Elemente und Worte reduzierte Form des Trauergottesdienstes inklusive Grablegung durchzuführen – auf einer knappen Zeiteinsel.

Mit den Einschränkungen in der Corona-Situation ist diese reduzierte Bestattungsart nun eine aufgezwangene. In den Todesanzeigen heisst es z.B.:

- «Aufgrund der aktuellen Covid Situation findet die Trauerfeier nur im engsten Familienkreis statt.»
- «Wer mit uns während der Trauerfeier und des Abschieds am Grab verbunden sein will, zünde doch gleichzeitig eine Kerze an.» – *eine zeitgleiche mittragende Anwesenheit in Abwesenheit.*
- «Auf Wunsch von H. übergeben wir ihre Asche im engsten Familien- und Freundeskreis der von ihr so geliebten Natur. Es findet keine Trauerfeier statt.»

Ausserfriedhöfliche Bestattungen

Die Interviewten wurden selten oder gar nicht für ausserfriedhöfliche Bestattungen von Kirchenangehörigen angefragt.¹⁹ Und sie sind ihrerseits zurückhaltend, daran teilzunehmen. Vermutlich werden diese Bestattungsformen mehrheitlich mit Unterstützung von Bestatterinnen und von Ritualberatern oder von der Trauerfamilie in Eigenregie vollzogen. Leider sind Zahlen über das Ausmass von ausserfriedhöflichen Bestattungen Kirchenangehöriger mit oder ohne Begleitung einer Pfarrperson nicht vorhanden. Oft erfahren Pfarrpersonen auch nicht, was mit den Urnen, die sie nicht bestatten, geschieht. Eine Pfarrperson sagt zu ausserfriedhöflichen Bestattungen: «Es wird hier auf dem Land nicht mehr mit Kopfschütteln quittiert.» (!) Auch der Blick in Todesanzeigen lässt vermuten, dass ausserfriedhöfliche Bestattungen inzwischen mit zum Standard gehören.

Wenn die interviewten Pfarrpersonen an ausserfriedhöflichen Bestattungen mitgewirkt haben, ging es um Bestattungen im Friedwald, in Flüssen oder Seen, auf Alpweiden oder an einem Brunnen unter einem Apfelbaum im Nahbereich des Wohnhauses. Oder es ging um die Proportionierung der Asche – im mitgeteilten Fall in drei Urnen, die Angehörige an ihre Wohnorte mitgenommen haben.

Die angedeutete Zurückhaltung der Pfarrpersonen bezieht sich u.a. darauf, dass ihre Rolle an diesen Bestattungsorten nicht von vornherein umrissen ist, sondern ausgehandelt werden muss und dass sie sich hier in

¹⁹ Vielleicht werden diese Bestattungsform wie auch friedhöfliche Urnenbeisetzungen ohne Pfarrpersonen gar nicht mehr mit einem kirchlichen Akt verbunden, sondern eher privat, individuell oder familientheologisch begangen oder aus jeglichem religiösen Kontext herausgelöst.

mehrfacher Hinsicht (auch theologisch) auf «ungesichertes» Terrain begehen.²⁰ Wie wird die Freigabe und Rückgabe / Übergabe des Lebens geendet und liturgisch kenntlich gemacht?

3. *Praktiken der Bestattung*

Verwendung technischer Mittel

Die kirchliche Trauerfeier wird oftmals mit technischen Mitteln ausgerüstet: CD-Player, Filmapparate, Playlisten aus dem Internet, Videotelefonie z.B. für Übertragungen der Trauerfeier in die USA oder nach Australien, Powerpoint- und Video-Präsentationen aus dem Leben der verstorbenen Person.

Kerzenrituale

Auch in reformierten Trauergottesdiensten haben Kerzen Eingang gefunden, und zwar in unterschiedlicher Art und Weise:

- Zu Beginn des Trauergottesdienstes die Osterkerze angezündet; sie stellt den Gottesdienst in die mit dem Osterereignis gegebene Hoffnungsperspektive für Tote und Lebende.
- Pfarrpersonen oder Angehörige gestalten im Gedenk- oder Fürbittenteil ein Kerzenritual, in das alle Gottesdienstteilnehmenden einbezogen werden können.²¹

²⁰ Mican, Bestattungswünsche (Anm. 15), 357ff., hat die optionalen offenen «Naturräume» für Urnenbestattungen und die damit möglicherweise verbundenen Konnotationen «als Frei-Werden der Toten, auch von den Lebenden bis hin zu Transzendenzvorstellungen als Codes personaler Identität eindrücklich beschrieben.

²¹ Genauere Beschreibungen der Kerzenrituale liegen nicht vor.

- Im Rahmen des Grabritus werden Kerzen angezündet, die von den Angehörigen und weiteren Teilnehmenden mit in den anschließenden Gottesdienst genommen werden und dort an einem vorbereiteten Ort weiterbrennen.

Anliegen und Wünsche der verstorbenen Person oder der Hinterbliebenen und die Kommunikation von Versterben, Aufnehmen und evtl. Widerstehen

Die Interviewten betonen, dass es ihnen bei der positiven Aufnahme von Anliegen und Wünschen im Blick auf die gottesdienstlichen Bestattungshandlungen nicht einfach um eine schlichte Bestätigung gehe, sondern dass sie im nachfragenden Gespräch einen tieferen Einblick in die Kausalsituation erhielten. Folgende Wort-, Ritual- und Musikwünsche wurden genannt:

- Pfarrpersonen erhalten gelegentlich *Text- und Themenwünsche der Angehörigen* für den Bestattungsgottesdienst oder fragen danach.
- *Wort-, Ritual- und Visualisierungsbeiträge* der Angehörigen und weiterer Bezugspersonen.
- Leicht zu integrieren sind das *Vorlesen des Lebenslaufs*, vorgelesene oder erzählte *lebensgeschichtliche Miniaturen*, *Nachrufe* oder ähnliches am liturgischen Ort des Gedenkens. Pfarrpersonen nehmen diese Wünsche nicht nur auf, sondern ermutigen Angehörige zur Übernahme solcher Aufgaben, klären den zeitlichen Rahmen und das Unterstützungsverhalten, wenn die Person in dem Moment von Trauer überwältigt ausfallen sollte.
- Das gilt ebenso für Ritualelemente des Gedenkens respektive für den Ausdruck der Trauer. Gerade für den Gedenkteil schlagen auch die Pfarrpersonen nichtwörtliche Handlungen vor: eine ge-

staltete Stillezeit mit Erinnerungsimpulsen und Musik. Oder auch verschiedene *Kerzen- und Blumenrituale*, in die alle Teilnehmenden des Bestattungsgottesdienstes handelnd einbezogen sind.²²

- *Foto der verstorbenen Person*. Fotos der verstorbenen Person im Bestattungsgottesdienst werden von den Interviewten erst auf Rückfrage genannt, obwohl, oder vielleicht gerade weil, sie dort schon längst Eingang gefunden haben. Ihren Ort bekommen die Fotos auf einer Staffelei neben dem Abendmahlstisch oder gar auf ihm. Eine Pfarrperson lässt das Foto im Eingangsbereich der Kirche neben dem Kondolenzbuch aufstellen.

Musikwünsche – Spektrum und Entscheide

- Jemand hat für die verstorbene Person ein Stück komponiert. Er möchte es als Ausgangsspiel vortragen.
- Sonstige musikalische Einlagen von Angehörigen, Chören oder Musikgesellschaften.
- Vor allem aber geht es um das Abspielen unterschiedlicher milieuhängiger Musikgattungen von CDs. Pfarrpersonen werden dabei mit Musikwünschen konfrontiert, die ihnen fremd oder möglicherweise zuwider sind. Meistens sind sie aber nicht einfach Kopien des musikalischen Alltags, sondern haben eine herausgehobene Bedeutung für das Leben der verstorbenen Person und ihre Beziehungen.
- Musikwünsche werden von Angehörigen oder Bezugspersonen nachfragend bis fordernd ins Gespräch gebracht. Andererseits müssen Pfarrpersonen gelegentlich Angehörige und Bezugspersonen von der Voreinstellung und Selbstzensur befreien, ihre Wünsche seien für eine kirchliche Ab dankungshandlung unmöglich.

—

²² Auch hier fehlen genauere Beschreibungen.

Im Umgang mit den Musikwünschen entscheiden die interviewten Pfarrpersonen vorrangig unter dem Gesichtspunkt, wie die gewünschte Musik im Leben der verstorbenen Person und in ihren Beziehungen verankert ist und welche Emotionen sie als Erinnerungsanker auslöst. Weitere Fragen, die sich Pfarrpersonen stellen, sind: Wie können die Teilnehmenden des Gottesdienstes verstehen, warum diese Musik gespielt wird und einen Zugang zu ihr gewinnen? Wie kann diese Musik z.B. in der Predigt aufgenommen werden? Sind Technik und Akustik des Raumes für das Abspielen von CDs geeignet?

Gemeindegesang und (Orgel)musik

Der Gemeindegesang «ist nach evangelischer und besonders nach reformierter Auffassung die primäre Form der gottesdienstlichen Musik».²³ Er konstituiert die gottesdienstliche Atmosphäre und den gottesdienstlichen Raum mit. Er macht die Gemeinde zur Mitträgerin des Gottesdienstes, schafft Gemeinschaft und kann eine emotionale Grundierung aufnehmen, schaffen, verstärken oder in Bewegung bringen. So jedenfalls die Intention. Für die interviewten Pfarrpersonen ist der Gemeindegesang auch im Bestattungsgottesdienst eigentlich unabdingbar. Und so ist für sie das Thema «singen» ein obligatorisches im Kasualgespräch. Pfarrpersonen bringen es als ihr persönliches Anliegen ein und begründen es. Eine Pfarrerin sagt: «Selten lasse ich mich überreden, nicht zu singen.» (M) Kirchliche Lieder werden von den Hinterbliebenen selten vorgeschlagen. Die Pfarrpersonen ihrerseits schlagen «einfache Lieder» (A) vor, von denen sie vermuten, dass sie noch bekannt respektive leicht zu singen sind. Es geht nicht vorrangig um den Inhalt des Liedes, sondern darum, dass überhaupt gesungen werden kann. In der Spannung zwischen pastoralem Ideal und

²³ Andreas Marti, Instrumental oder vokal. Was funeral erklingen kann: Thomas Klie u.a. (Hg.), *Praktische Theologie der Bestattung*, Berlin u.a. 2015, 373–393 (389).

entsprechendem Ansporn der Hinterbliebenen, doch den Gemeindegesang zu unterstützen, und dem oft fehlenden Anklang (eine Pfarrerin aus dem urbanen Bereich sagt, dass ca. 80% der Hinterbliebenen keinen Gemeindegesang möchten) gibt es zu respektierende Grenzen: z.B. dass Angehörige befürchten, es käme ihnen nicht die angemessene Wohltat des Gemeindegesangs zugute, sondern nur eine beschämende Leerstelle zum Ausdruck.

4. *Personalisierung des Bestattungsgottesdienstes – Präsenz und Repräsentanz der verstorbenen Person*

Die verstorbene Person ist im reformierten Trauergottesdienst eine *lebendig Tote*. Mit der Verbannung von Leichnam und Urne als physischer Verkörperung des Abschieds der Verstorbenen aus dem Trauergottesdienst, erhalten andere Verkörperungsformen liturgisches Gewicht: das Porträtfoto im liturgischen Raum, persönliche Musikstücke, verbale und nicht-verbale Erinnerungspräsentationen und -impulse, die biographische Predigt usw. *Sie verlebendigen die Toten, figurieren eine Präsenz im Entzug durch nahegehende Anregungen der Verlebendigung.*

Die Kerze, die eine Pfarrerin (G) für die verstorbene Person im Zusammenhang mit der Abkündigung im Eingangsteil des Trauergottesdienstes an der Osterkerze anzündet, stellt sie zeichenhaft in den Verweisungszusammenhang des Evangeliums, die biographische Predigt tut das explizit verbal auch.

IV. Anschlussbeobachtungen

Für die interviewten Pfarrpersonen haben die Bestattungshandlungen einen hohen berufsethischen Stellenwert im Blick auf die Wahrnehmung der kasuellen Situation, die seelsorgliche Unterstützung, die liturgische und inhaltliche Gestaltung, die personale Vermittlung und die persönliche und öffentliche Repräsentanz von Kirche. Entsprechend ist ihr Einsatz unterschiedlich und reicht von Höchstform bis zum Erschöpftein.

Sie erhalten von den Angehörigen dankbare und anerkennende *Rückmeldungen* – auch von weiteren Teilnehmern an der Bestattung. Gelungene Bestattungen sprechen sich herum und gehören dann zum Profil der Pfarrperson.

Erschwerend für ihre Aufgabe empfinden sie:

- die Begegnung mit Angehörigen als Erstkontakt unter den Bedingungen gegenseitiger Fremdheit.
- Handlungen nur am Grab.
- wenn die «Gemeinde» als Trägerin des Gottesdienstes ausfällt.

Gestaltungs- oder inhaltliche Wünsche werden abgelehnt, wenn sie einem christlichen (reformierten) Gottesdienst fundamental widersprechen. Ansonsten bestimmen sie die Komposition und inhaltliche Ausführung mit.

Statistische Grundlagen

Die statistischen Grundlagen zur kirchlichen Bestattung sind unzureichend. Wieviele Bestattungen von Kirchenmitgliedern finden ohne kirchliche Begleitung statt? Wieviele Urnenbestattungen im kirchlichen Kontext finden ohne Pfarrperson statt? Welche nichtfriedhöflichen Orte werden gewählt und mit welcher Motivation? Wieviele Bestattungen auf Friedhöfen werden noch kirchlich begangen? Derartige Daten sollten zukünftig erhoben werden.

Personenbezogene Pfarrwahl

Pfarrpersonen werden vereinzelt von auswärtigen Teilnehmenden an der Trauerfeier gefragt, ob sie sie bestatten würden: «Solch einen Trauergottesdienst möchte ich auch für mich». Manche Pfarrperson lässt sich dann auf Gespräche über Lebensumstände und Gestaltung der Bestattung ein, nicht ohne den begrenzenden Hinweis, dass sie die Bestattung realistischweise nicht versprechen könne.

Manche Menschen, die sich vorsorglich mit ihrer Bestattung beschäftigen, besuchen an verschiedenen Orten Gottesdienste, um eine passende Pfarrperson zu finden.

Gruppenbezogene Kasualpraxis

Um die Kontaktmöglichkeiten zu und unter den Menschen im Blick auf die Themen abschiedlichen Lebens zu erweitern, werden in den Kirchgemeinden Räume für Erzählgemeinschaften geschaffen, in denen z.B. auch Vorstellungen über das eigene Sterben, die eigene Trauerfeier und den Bestattungsort ausgetauscht und der Entwurf der eigenen Todesanzeige vorgestellt werden.²⁴

Autor:

Matthias Grünewald, ehemals Dozent an der Theologischen Fakultät der Universität Bern

²⁴ Vgl. dazu auch die Anregungen von Ulrike Wagner-Rau zur gruppenbezogenen Kasualpraxis und zu Erzählgemeinschaften in: Ulrike Wagner-Rau, Segensraum – Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2008, 227ff.

Liquide Bestattungskultur und Kirche

Kirchentheoretische Aspekte einer neuen Bestattungskultur

David Plüss

Einleitung

Unsere Bestattungskultur ist im Wandel.¹ Sie verändert sich derzeit rasant und unabsehbar. Möglicherweise wird dieser Wandel in ein paar Jahren im Rückblick als Paradigmenwechsel interpretiert. Wie er sich im Einzelnen zeigt, entfalten Corina Caduff und Matthias Grünewald in ihren Beiträgen in der vorliegenden Publikation. In diesem Beitrag geht es darum, zentrale Themen zu identifizieren und Probleme zu vertiefen, die Entwicklungen in historische Erzählzusammenhänge einzubetten und mögliche Zukunftsszenarien zu erwägen. Ein solches Vorhaben ist anspruchsvoll, wenn und solange man sich mitten in der Stromschnelle befindet.

Wenn wir einen Schritt zurück gehen, um das gesamte Tableau zu überblicken, so ist eine solche Zusammenschau doch nur in groben Zügen möglich, mehr fragend als antwortend. Traugott Roser rückt in seinem Beitrag das Pfarramt und die Seelsorge ins Zentrum. Ich werde nach der *Kirche* fragen. Was bedeutet der aktuelle Wandel der Bestattungskultur für die Kirche? Wie verändert sie sich? Wie sind die Veränderungsprozesse im Einzelnen zu beschreiben und zu verstehen? Und wie reagieren Kirchgemeinden und Landeskirchen auf die faktischen oder sich abzeichnenden Veränderungen? Nach welchen Logiken und theologischen Grundsätzen erfolgen die kirchlichen Antworten und Strategien? Und wie sind sie zu

¹ Für wertvolle Hinweise und Korrekturlektüren danke ich Dr. Katrin Kusmierz und Dr. Miriam Löhr.

beurteilen? Mit diesen Fragen ist der Horizont abgesteckt, in dem sich mein Beitrag bewegt. Selbstredend werde ich nur einzelne Aspekte erörtern können.

Ich bin überzeugt, dass es für Kirche und Theologie unabdingbar ist, gesellschaftliche «Megatrends»² präzise ins Auge zu fassen, sie auszuloten und zu verstehen, um deren Chancen und Gefahren zu prüfen und eine angemessene Antwort zu finden. Dabei erweist sich eine theologisch motivierte und kirchlich orchestrierte Kulturkritik manchmal als notwendig und manchmal als sinnlos und naiv. Es gilt abzuwägen, wann Kritik und prophetischer Widerstand an der Zeit sind und wann nicht.

Was heisst das nun in Bezug auf Bestattung und Kirche? Isolde Karle hat 2004 im Deutschen Pfarrerblatt getitelt: «Volkskirche ist Kasualien- und Pastorenkirche»³ Der Titel endet mit einem Ausrufezeichen. Karle markiert ihn als starke These. Sie agiert wie eine Kampfsportlerin, die den Angriff der Gegnerin aufnimmt, um ihn in eine andere Richtung zu leiten. Der von innen und aussen an die Volkskirche gerichtete Vorwurf, mehr und mehr zu einer Dienstleistungskirche ohne Volk zu werden und dadurch zu verlottern, wendet sie um in eine starke These, mit der sie zum Ausdruck bringt: Just dies sind unsere Pfunde, mit denen wir zu wuchern haben, dies ist unser Tafelsilber. Und ich meine, sie hat recht. Die Volkskirche ist und bleibt Volkskirche als Kasualien- und Pfarrer:innenkirche. Bestattungen gehören zum Kerngeschäft unserer Kirchen. Auch distanzierte Mitglieder nehmen den Dienst gerne in Anspruch. Selbst Nichtmitglieder werden aus seelsorgerlichen Gründen kirchlich bestattet, zumal Bestattungen und Trauerfeiern im reformatorischen Verständnis keine

² Zu den gesellschaftlichen Megatrends werden in der Religionssoziologie die *Säkularisierung*, die *Pluralisierung* und die *Individualisierung* gerechnet. Vgl. dazu Jörg Stolz / Judith Könemann u.a., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014, 21–30.

³ Isolde Karle, Volkskirche ist Kasual- und Pastorenkirche!, in: Deutsches Pfarrerblatt 12 (2004) 625–630.

Handlungen an der Leiche, sondern Gemeindefeiern sind, in denen das Leben der Verstorbenen im Licht der Verheissung vergegenwärtigt und den Trauernden Trost zugesprochen wird.

Das Pfarramt ist für die Bestattung, für die Kasualien überhaupt und für die Volkskirche zentral, nach wie vor. Vor bald 55 Jahren hat der Basler Praktische Theologe Walter Neidhart die Rolle des Pfarrers am Grab als die eines «Zeremonienmeisters» beschrieben und dadurch in einer von Karl Barth und seiner Theologie getränkten Kirche einen Sturm der Entrüstung entfacht. Neidhart fragt: «Was ist eine Beerdigung? Was ist konstant in dieser verwirrenden Fülle der Erscheinungen? In soziologischen Kategorien beschrieben, ist sie ein Gefüge von Bräuchen, mit welchen eine Gesellschaft das Sterben eines ihrer Glieder und die Beseitigung des Leichnams geregelt hat. Jede Kultur bildet für diesen Zweck ihre eigenen Bräuche aus. Ihnen allen gemeinsam ist die Konstanz des Zeremoniells, welche die Möglichkeit offen lässt, denselben Ritus (z.B. das Verbrennen von Wachs) verschieden zu deuten. [...] Damit ist die Frage nach der Rolle des Pfarrers im Beerdigungszeremoniell gestellt: Er ist zunächst «*volens volens*» Funktionär des Brauchtums, und zwar amtiert er als Zeremonienmeister. Dieser Begriff enthält nichts Abschätziges. Wenn wir einmal eingesehen haben, dass jeder Mensch auf die Hilfe der Gesellschaft und ihrer Riten angewiesen ist, sträuben wir uns nicht dagegen, dass das Zeremoniell einen Leiter haben muss, der seinen Ablauf mit Befehlsworten, Gesten und Symbolen lenkt und es mit der Rezitation von traditionellen oder originalen, aber situationsgerechten Texten bereichert. Der Dienst des Zeremonienmeisters ist bei dieser Veranstaltung so wichtig wie der des Totengräbers oder des Wirtes, der das Beerdigungsmahl zubereitet.»⁴ – Neidharts Analyse war damals präzise und schlagend und ist es noch immer.

⁴ Vgl. Walter Neidhart, Die Rolle des Pfarrers beim Begräbnis (1968), in: Christoph Barben (Hg.), Aporien aushalten – dennoch handeln, Stuttgart / Berlin / Köln 1997, 210–219 (213,215).

Bestattung, Pfarramt und (Volks-)Kirche gehören zusammen, sind aufeinander verwiesen, stärken oder schwächen sich. Das gilt auch dann, wenn alle drei Faktoren in einen Strudel der Veränderung gerissen werden, wie dies heute zumindest teilweise der Fall ist. Parallel zur Bestattungskultur wandeln sich auch das Pfarramt und die Kirche. In welcher Weise und in welche Richtung sich die Kirche verändert, werde ich im Folgenden erörtern. Ich gehe explorativ und exemplarisch zu Werke, indem ich zwei Fallbeispiele schildere und daraus mögliche Konsequenzen für die Kirche und das Pfarramt erwäge.

Fallbeispiel 1: Der Dorfkönig hält posthum Hof

Ich beginne mit dem ersten der von Matthias Grünewald vorgestellten Fallbeispiele: Eine Dorfgrösse stirbt – ein Mann mit Haus und Hofstatt und verhältnismässig grosser Nachkommenschaft. Von vier Söhnen ist die Rede. Es findet eine Trauerfeier in der Kirche statt, die nicht weiter beschrieben wird. Offenbar war die Feier unauffällig, wurde in der gewohnten Weise gefeiert, so, wie immer, beziehungsweise so, wie es sich für eine Dorfgrösse gehört: mit grosser Gemeinde, langem Lebenslauf und Dorfmusik, der der Verstorbene für einige Jahre als Präsident vorstand. Neben dem Pfarrer ergriffen auch ein Gemeinderat und die Präsidentin der Schulpflege, der der Verstorbene angehörte, das Wort. Sie fanden beide schöne, lobende Worte. Es folgte ein grosszügiges Leichenmahl im Landgasthof Bären mit ausreichend Chasselas, den der Verstorbene zu Lebzeiten seinen Gästen jeweils kredenzte. So weit, so gut und erwartbar. Aber nun kommt Bewegung in die Sache. Die Familie teilt dem Pfarrer die Bestattungswünsche des Verstorbenen mit: Seine Asche soll weder im anonymen Gemeinschaftsgrab noch in der modernen Urnenwand in Sichtbeton bestattet werden. Womöglich scheint ihm weder das namenlose Verschwinden noch die Gleichmacherei der modernen Urnenwand angemessen für die eigene Bestattung und sein Andenken. Die Asche soll vielmehr auf seinem Anwesen, in seiner grosszügigen und sorgfältig gepflegten Hofstatt um einen Apfelbaum eingestreut werden. Ich stelle mir vor, dass

neben den Angehörigen Freunde und Bekannte eingeladen waren und erschienen sind – jedenfalls eine kleinere Gemeinde als in der Kirche –, um der eigenwilligen Bestattungsfeier beizuwohnen. Denn es wird ja nicht nur die Asche um den Apfelbaum eingestreut, sondern es werden auch die Zeugnisse des hochbegabten und schon vor einigen Jahren durch Suizid aus dem Leben geschiedenen Filius verbrannt.

Die Wünsche des Verstorbenen und seiner Familie fordern den Pfarrer heraus, der hier unüberschaubar als Zeremonienmeister fungiert. Wie macht man das angemessen: Asche verstreuen?

Wir kennen das nicht. Es gibt bei uns dafür weder etablierte Rituale oder Anleitungen noch langjährige Erfahrungen. Und wie verbrennt man Prüfungsunterlagen in würdiger Weise? Was, wenn sie nicht recht brennen wollen oder die Asche hochsteigt und sich auf die Gemeinde verteilt? – Soweit das erste Fallbeispiel. Ich habe es imaginativ angereichert, damit es Farbe und Konturen erhält.

Wie spiegelt sich die Kirche in diesem Beispiel? Offenbar war der verstorbene Dorfkönig Mitglied der Kirche. Das wird vorausgesetzt, scheint selbstverständlich. Die alteingesessene Dorfbewölkerung ist reformiert. Ebenso selbstverständlich findet die Trauerfeier in gewohntem Rahmen in der schönen Dorfkirche statt und wird vom Pfarrer geleitet. Womit die These von Isolde Karle belegt wird: Kirche ist hierzulande – zumindest im ländlichen Kontext – noch immer *Kasualien- und Pfarrer:innenkirche*. Und bei Trauerfeiern für dorfbekannte Persönlichkeiten mit grosser Gemeinde ist sie auch noch immer *Volkskirche*⁵. Lange Zeit war es üblich, dass jedes Haus zumindest eine Person für die Feier delegiert. Es gehörte sich so. Bekanntheit und Verbindlichkeit dieser Regel sind zwar weggebrochen, aber Alteingesessenen ist sie noch im Bewusstsein. Die in der Kirche und

⁵ Zu Begriff, Sache und theologischem Konzept der Volkskirche vgl. David Plüss / Matthias D. Wüthrich / Matthias Zeindler, Perspektiven einer Ekklesiologie der Volkskirche, in: dies. (Hg.), Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive, Zürich 2016, 395–438.

zum Leichenmahl versammelte Gemeinde repräsentiert die Dorfgemeinschaft. An Trauerfeiern trifft man sich: die Einheimischen und die Weggezogenen. Erinnerungen werden aufgefrischt, durch den Lebenslauf in der Kirche und bei einem Glas Chasselas im Bären. Sind solche Trauerfeiern nicht noch immer so etwas wie sozialer Kitt, der die Dorfgemeinschaft zusammenhält, auch und gerade wenn diese immer vielfältiger wird und zu zerflattern droht? Dem Pfarrer wird offenbar (immer noch) zugetraut, dass er die Trauerfeier schön und würdig gestaltet. Die Feier im Kirchenraum ist auch für jene erschwinglich oder unbedingbar, die sonst kaum je einen Gottesdienst besuchen.

Um die dramatischen Umbrüche der Bestattungskultur angemessen zu beschreiben und zu analysieren, ist es unbedingbar, das noch immer Stabile, Bewährte und Selbstverständliche dagegen zu halten. Sonst wird das Bild schief und falsch. Schub erfährt die Veränderungsdynamik in unserem Fallbeispiel durch den Wunsch des Verstorbenen nach einer Bestattung in der eigenen Hofstatt. Der Kirche und dem Pfarramt wird hier eine erstaunliche rituelle Flexibilität und Improvisationskunst abverlangt und zugetraut. Es wird dem Pfarrer zugemutet, dass er etablierte Rituale und Orte der Bestattung verlässt und sich auf neue und eigenwillige Ideen einlässt und diese liturgisch stimmig gestaltet. *Liquid Church*, die verflüssigte Kirche, ist eine Metapher, die der Praktische Theologe Pete Ward aus Durham (UK) zu einem Programm ausbaute und die von katholischer Seite breit rezipiert wurde, um sie gegen eine verkrustete und rechtlich armierte Kirchenstruktur ins Feld zu führen.⁶ *Liquid Church* zeigt sich in unserem Fallbeispiel nicht als Leitbild und Programm, sondern als gelebte Bestattungskultur. Kirchliche Rituale rund um die Bestattung sind einerseits noch immer fest und stabil, andererseits sind sie flüssig geworden und vielfältig, anpassungsfähig auch an eigenwillige Wünsche.

⁶ Vgl. Pete Ward, *Liquid Church*, Peabody (Mass.) 2002; Michael Schüssler, *Liquid Church* als Ereignis-Ekklesiologie, in: PThI 34 (2014) 25–43; Pete Ward, *Liquid Ecclesiology. The Gospel and The Church*, Leden / Boston 2017.

In diesem Fallbeispiel lässt sich eine *Dialektik* feststellen zwischen festen und flüssigen Teilen und Elementen der Bestattungskultur, der Kirche und des Pfarramtes. Stabile, vertraute und erwartungssichere Rituale, Symbole, Worte und Räume sind womöglich unabdingbar dafür, dass kulturelle Veränderungsprozesse aufmerksam und mit Sympathie wahrgenommen und in hilfreicher und theologisch verantwortlicher Weise gestaltet werden können.

Ich greife einen zweiten Punkt auf: Das *Priestertum der Glaubenden* ist ein reformatorischer Grundsatz, der in die spätmoderne Gegenwart und zu den eigenwilligen Spiritualitäten unserer Kirch- und Zeitgenoss*innen passt.⁷ «Jede(r) ein Sonderfall?» lautet der etwas plakative Titel einer religionssoziologischen Studie, die vor 30 Jahren in der Schweiz durchgeführt wurde.⁸ Der Slogan könnte als pastorale Klage über Sonderwünsche und Extravaganzen in Sachen Bestattung oder als pointierte Übersetzung des reformatorischen Grundsatzes gelesen werden. Kann dem Wunsch des Verstorbenen, unter seinem Apfelbaum bestattet zu werden, nicht mit passenden biblischen Texten, theologisch gut unterfüttert und rituell sorgfältig gestaltet, nachgekommen werden? Solch rituelle Eigenwilligkeiten können als Zumutungen für das Pfarramt und Gefahr für die Identität der Kirche verstanden werden. Aber diese Lesart scheint mir einseitig. Der Wunsch lässt sich auch als Ausdruck des Priestertums aller Glaubenden und als Innovationsschub für die rituelle Praxis der Kirche deuten. Und könnte die etwas skurril anmutende Idee, die feierliche Verbrennung der Prüfungen des durch Suizid verstorbenen Filius mit der Baum-Bestattung zu verbinden, nicht produktiv gewendet, als Familienaufstellung verstanden, seelsorgerlich begleitet und als performative Bearbeitung eines über

⁷ Vgl. dazu David Plüss, Allgemeines Priestertum und Amt, in: Katrin Kusmierz u.a. (Hg.), Gottesdienst in der reformierten Kirche. Einführung und Perspektiven, Zürich 2017, 145–161.

⁸ Alfred Dubach / Roland J. Campiche, Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich / Basel 1993.

Jahre schwelenden Familienkonflikts, der zwar bekannt war, an den der Pfarrer bisher aber nicht herankam, interpretiert und vollzogen werden?⁹ Eine symbolische Darstellung und Bearbeitung, die der Kirche und dem Pfarramt offenbar zugetraut wird, obwohl damit die Grenzen des Bewährten weit überschritten werden?

Fallbeispiel 2: Die maskierte Bestattung

Anna Buchmüller¹⁰ stirbt im Dezember letzten Jahres mit 78 Jahren, ob am Corona-Virus, einer Mutation desselben oder an einem anderen Virus, wurde nicht abgeklärt. Jedenfalls setzte der Tod einer langen und belastenden Krankheitsgeschichte ein Ende. Anna Buchmüller litt seit vielen Jahren an einer Gefässerkrankung, welche sie zunehmend zermürbte und ihren Mann und ihre Töchter schwer belastete. Der Tod wurde von den Angehörigen insgesamt als Befreiung erfahren. Eine Feier in der Kirche war aufgrund staatlicher und kirchlicher Vorgaben nicht möglich. Die Bestattung fand im engsten Familienkreis im Freien auf dem winterkalten Friedhof statt, obwohl Anna trotz ihrer Erkrankung gut vernetzt war und bis zuletzt viele Kontakte pflegte. Alle Trauergäste mussten Masken tragen. Die Feier war kurz und spartanisch. Sang- und klanglos wurde die Urne bestattet. Die Tränen und Emotionen der Angehörigen waren hinter den Masken verborgen. Kein Händedruck, keine Umarmung, kein Leichenmahl und keine Gespräche im Säal des Restaurants Bären bei belegten Broten und Chasselas. Die Einhaltung der Vorgaben wurde durch eine von der politischen Gemeinde bestellte Aufsicht überwacht. Diese Bestat-

⁹ Zur Familienaufstellung vgl. Bert Hellinger, Ordnungen der Liebe. Ein Kursbuch, Heidelberg 1998.

¹⁰ Der Name ist frei erfunden, der Fall nicht.

tung war für die Trauerfamilie unwürdig und verstörend. Die Überwachung auf dem Friedhof empfand sie als massive Störung einer würdigen Feier und als Eingriff in die persönliche Freiheit und Verantwortung.

Ich weiss, dass ich mit diesem Beispiel in einem Wespennest stochere. Ich verbinde damit einige Fragen, die auch und in besonderer Weise die Kirche betreffen. Mit der Pandemie geraten das Sterben und die Toten unvermittelt ins Licht medialer Aufmerksamkeit. Alle erinnern wir uns an die zur Hauptsendezeit über alle Fernsehkanäle vermittelten Bilder von Priestern in der Lombardei, die Covid-Erkrankten das Sterbe-Sakrament verabreichen und dabei das Risiko eingehen, selber zu erkranken. Viele erkrankten tatsächlich und starben. Die Frage, wie Sterben und Bestattung in Zeiten der Pandemie menschenwürdig gestaltet werden können, wird sogar in der säkularen Presse verhandelt. Kirche und Pfarlrute geraten in ein Dilemma. Die Gesundheit als hohes Gut und die Eindämmung der Ausbreitung des Virus stehen in krassm Widerspruch zur seelsorgerlichen Begleitung von Sterbenden, zu würdigem Abschiednehmen und Bestatten im Kreis all jener, die mit den Verstorbenen verbunden waren und sie von Herzen gerne auf der letzten Wegstrecke begleitet hätten. Während Bergbahnen weiterhin vollgepackt mit Sonnensüchtigen auf das Niederhorn über dem Thunersee oder die Schynige Platte bei Interlaken fahren, weil die Geschäftsführer*innen der Bergbahnen bei Politiker*innen offenbar gut lobbyiert haben, wurden im ersten und zu Beginn des zweiten Lockdowns würdige Formen des Abschiednehmens und der Bestattung kategorisch verunmöglicht. Wie werden wir und wie wird die Öffentlichkeit die Rolle und die Aufgabe der Kirche in der Pandemie in zwei oder fünf Jahren, wenn wir hoffentlich alles überstanden und eingedämmt haben werden, beurteilen? Waren die Kirchenleitungen, waren die Pfarrerinnen und Pfarrer mutlos oder war sie vernünftiger? Beugten sie sich willfährig den staatlichen Vorgaben? Haben sie die Bedeutung der Begleitung von Sterbenden durch Lebensgefährten, Angehörige und Seelsorgerinnen ausreichend engagiert in die Waagschale geworfen? Haben sie die mediale Öffentlichkeit und die kommunalen Friedhofsverwaltungen hinreichend deutlich darauf aufmerksam gemacht, wie trostlos und verstörend eine

sang- und klanglose Bestattung auf dem kalten Friedhof unter kommunaler Aufsicht auf die Angehörigen wirkt?¹¹

Eine weitere Beobachtung vertieft die Fraglichkeit theologischen und kirchlichen Engagements in Zeiten der Pandemie: Warum ist eigentlich in der vielköpfigen Covid 19-Taskforce mit ihren zehn Expertengruppen zwar eine eindrücklich grosse Zahl an Fachexpertinnen und Berufsgruppen vertreten, aber keine Seelsorgerinnen, keine *Spiritual Care*- oder *Palliative Care*-Expertinnen und keine Theologinnen? Fehlt den Kirchen und der Theologie das Selbstbewusstsein in Bezug auf ihre Expertise in Sachen *Ars moriendi*?¹² Die Wirtschaft ist jedenfalls deutlich besser aufgestellt als diejenigen, die tagtäglich mit Sterben und Tod befasst sind und sich auskennen in dem, was tröstet und Kraft gibt im Leben und im Sterben.¹³ Würde *Kurt Marti* heute wiederholen, was er zeitlebens angemahnt hat: dass die Kirche zu anpassersich ist und rasch auf Linie geht, statt heikle Fragen zu stellen, Partei zu ergreifen und – ja – Widerstand zu leisten?¹⁴ Ich höre Stimmen vernünftiger und reflektierter Zeitgenoss:innen, die von der Kirche in dieser Krisenlage eine andere Haltung erwarten, eine kritischere, mutigere, offensivere.

Ich masse mir in der Sache kein abschliessendes Urteil an. Wir befinden uns in der Stromschwelle der Pandemie und keiner weiss, wie die

¹¹ Es handelt sich hier um konfligierende Werte: Gesundheit und Solidarität mit Risikogruppen zum einen und Sterbebegleitung, Bestattungskultur und Trauerbegleitung zum andern. Diese führen zu einem Dilemma und erfordern situatives Abwägen.

¹² *Ars moriendi* ist die lateinische Bezeichnung für eine im Spätmittelalter entstandene Erbauungsliteratur, die zu einer Kunst oder Kultur des Sterbens anleiten will. Vgl. dazu Anne Klärner, *Die Lebens-Kultur der ars moriendi. Literatur als Weg in der Lebens- und Sterbebegleitung*, Wuppertal 2006.

¹³ Damit bringe ich die erste Frage des Heidelberger Katechismus ins Spiel. Vgl. Georg Plasger / Matthias Freudenberg (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen 2005, 151–186.

¹⁴ Vgl. dazu exemplarisch: Kurt Marti, *Red' und Antwort. Rechenschaft im Gespräch*, Stuttgart 1988, 14–16.

Sache ausgehen wird und wann wir wieder in ruhigeres Gewässer gelangen. Aber in Bezug auf Sterben, Tod und Bestattung stellen sich viele Fragen, die auch in der medialen Öffentlichkeit verhandelt werden. Zu diesen Fragen und Debatten haben sich Kirche und Theologie als Sachkundige in Bezug auf Sterben, Tod und Trauer zu Wort zu melden und sich einzubringen.

Liquid Funeral, Liquid Church? – Fazit

In welcher Weise und in welche Richtung verändern sich Pfarramt und Kirche durch die in Bewegung geratene Bestattungskultur? Ich schliesse mit einem Fazit in vier Punkten.

- 1) Es hat sich gezeigt: Die Metapher der Stromschnelle ist falsch oder zumindest einseitig. Die Bestattungskultur ist derzeit zwar im Wandel und mit ihr auch die Kirche und das Pfarramt. Aber dieser Wandel ist nur die eine, auffälligere, zuweilen grelle Seite. Im ersten Beispiel (und in vielen weiteren Fällen) gibt es daneben eine andere Seite: *das Bewährte und Selbstverständliche der Bestattungskultur*. Dazu gehören für viele die Kirchenmitgliedschaft, die Trauerfeier in der Kirche und die Bestattung durch die Ortspfarrerin. Das Bewährte fällt nicht auf und ist darum auch nicht der Rede wert. Aber es bildet so etwas wie das Fundament, auf dem – je nach Bedarf und Mode – moderne, eigenwillige oder naturreligiös-rituelle Aufbauten oder Annexe errichtet werden können.
- 2) Der Wandel der Bestattungskultur wird offenbar angetrieben durch eine *forzierte Selbstbestimmung* in Sachen Sterben und Tod. Ich hätte

- gerne noch ein Fallbeispiel mit assistiertem Suizid vorgestellt, um diesen Aspekt zu verdeutlichen.¹⁵ Das selbstbestimmte Sterben und die Planung der eigenen Bestattung sind nicht nur möglich geworden, sondern haben teilweise eine erstaunliche Selbstverständlichkeit erlangt. Hier sind Kirche und Pfarrer:innen herausgefordert: als Seelsorger:innen, Zeremonienmeister:innen und Trauerbegleiter:innen, welche die Wünsche der Betroffenen hören und ernstnehmen, theologisch reflektieren und verantwortlich gestalten. Das heisst nicht, dass jeder Wunsch erhört und *tel quel* umgesetzt werden muss. Das Ernstnehmen kann bedeuten, dass das Anliegen aufgenommen und gemeinsam eine angemessene Lösung gesucht wird. In einer Kirche, die das Priestertum aller Glaubenden betont und hochhält, hat ein solches Ernstnehmen einen guten theologischen Grund.
- 3) Die Bestattungskultur wird nicht nur von der Kirche und den Betroffenen bestimmt, sondern auch durch Friedhofsordnungen und staatliche Vorgaben. Dies wird in der Corona-Pandemie eindrücklich deutlich. Kirche und Pfarramt haben viel Erfahrung und Expert:innenwissen. Sie kennen hilfreiche Rituale und tröstliche Worte und Symbole im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer. Sie sind *Agenturen und Kompetenzzentren für die Ars moriendi*. Dieses Wissen und diese Erfahrung gilt es selbstbewusster als bisher in die Waagschale zu werfen.
 - 4) In der Corona-Pandemie fragt es sich, ob die Kirche und das Pfarramt nicht noch stärker als *Fürsprecher der Sterbenden und der Angehörigen* von

¹⁵ Vgl. dazu Christoph Morgenthaler / David Plüss / Matthias Zeindler, *Assistierter Suizid und kirchliches Handeln. Fallbeispiele – Kommentare – Reflexionen*, Zürich 2017; David Plüss / Christoph Morgenthaler, *Trauerfeiern «on demand»*. Vom Umgang mit assistiertem Suizid, in: Thomas Klie (Hg.), *On Demand. Kasualkultur der Gegenwart*, Leipzig 2017, 135–152.

Verstorbenen auftreten und sich in den öffentlichen Diskurs um würdige Formen des Sterbens und Abschiednehmens einbringen sollten, auch auf die Gefahr hin, missverstanden und in die falsche Ecke gestellt zu werden.

Autor:

David Plüss, Prof. Dr. theol., Professor für Homiletik, Liturgik und Kirchentheorie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern

Kasualkirche in Bewegung: Lernerfahrungen eines lutherischen Pastors aus Deutschland bei einer Bestattung in der Schweiz

Traugott Roser

I. Die sinkende Urne (statt einer Einführung)

«Nearer, my God, to Thee». Aus der mitgebrachten Bose-Box ertönen die Choral-Klänge, gespielt vom Streichquartett aus dem Film *Titanic*. Wie dort Gesicht und ausgestreckte Hand Jack Dawsons, der von Leonardo di Caprio gespielten Figur, in die Tiefe des Ozeans versinken, bis sie vom ewigen Dunkel verschluckt werden, so sinkt auch jetzt die Urne mit der Asche Johanns¹ allmählich in die Tiefe des Thunersees. Die Urne aus einem Weidengeflecht ist geschmückt durch drei Hortensienblüten, eine für jedes von Johanns Kindern. Die Asche befindet sich in einem wasserlöslichen Vlies. Ein faustgrosser Stein wurde darunter auf den Boden der Urne gelegt und sorgt dafür, dass es nicht zu einem peinlichen Schwimmen der Urne an der Oberfläche des Sees zwischen den Segelbooten der Freizeitkapitäne kommt. Pierre, das mittlere der drei Kinder, hat das alles sorgfältig bedacht und vorbereitet; in seiner Wohnung war die Asche seines Vaters ein paar Tage gelagert worden, bis sie in das Vlies umgefüllt und in den über Ebay gekauften Weidenkorb mit Deckel gegeben wurde. Etwas Asche war beim Umfüllen als Staub entwichen – gut, dass all das auf der Terrasse geschah, denn wer wollte schon den Staubsauger nehmen, um die Asche des Vaters wegzusaugen?

—

¹ Alle Angaben zu Personen sind pseudonymisiert.

Nun sind sie alle da, Jakob, der Älteste und Tina, die Jüngste. Dazu Tinas Ehemann. Die Enkel Johanns fehlen. Ebenso auch Maria, die Mutter der Geschwister, seit Jahren von Johann geschieden und erst seit einem Jahr wieder glücklich mit einem neuen Lebensabschnittsgefährten.

Nearer, my God, to Thee – eigenartig, diesem Choral mit seiner himmelszustrebenden Sehnsucht zu lauschen und der Urne bei ihrer Fahrt in die Tiefe zuzusehen. Tina und Pierre schluchzen laut auf. Pierre hat die Urne auf das Wasser gesetzt und hält sich nun mit den Händen am Bootsrand fest. Tina wird gehalten von ihrem Mann. Jakob steht da, ohne Tränen. Die Antidepressiva, die er seit einigen Monaten wieder nimmt, halten seine Augen trocken und unterdrücken jegliche Gefühlswallung.

Wir stehen da. Neben den Geschwistern und Tinas Mann David, der Kapitän, ein Freund Jakobs, und ich, seit über zehn Jahren ein enger Freund der Familie. Ich kenne alle, nur Johann habe ich nicht kennengelernt, denn zwischen ihm und dem Rest seiner Familie bestand seit Jahren kein Kontakt. Die letzten Jahre wohnte er in einer Pflegeeinrichtung in der Ostschweiz. Das Heim wusste von der schwierigen Familiengeschichte, die längst vor der Scheidung schon für viel Leid gesorgt hatte. Tina und Jakob waren nach dem Tod dorthin gefahren und hatten mit der Heimleitung und der Sozialbehörde Kontakt aufgenommen. Johann hinterliess ausser einem Berg Schulden und reichlich Bitternis nichts. Deshalb würde es auch keine grosse Bestattung geben, wenn überhaupt. Die Einäscherung übernahm die Sozialbehörde und schickte dann die Urne an die Familie. Ein Grab kam für die Familie nicht in Frage, denn einen Erinnerungsort wollten sie schon der Mutter nicht zumuten, nicht zuletzt auch aus Kostengründen. Die drei Geschwister wählten zwischen einer Verstreuung der Asche im Wald und einer Seebestattung. Weil eine der positiven Kindheitserinnerung mit einem Motorboot verbunden ist, das der Vater sich einmal angeschafft hatte, schien Letztere passend.

Sie baten mich, bei der Beisetzung der Urne im Thunersee dabei zu sein und ein Gebet zu sprechen. Und so sind wir jetzt hier. Johann war immerhin Mitglied der reformierten Kirche, wie die Geschwister auch. Die Ortsgemeinde wollen sie nicht informieren.

Es ist meine erste Seebestattung. Viel weiss ich aus den Gesprächen der vergangenen Jahre. Und spürbar ist auch, dass die Verbitterung der langen Jahre für einen Augenblick dem Schmerz und der Trauer um eine kaputte Beziehung weicht. Die Trauer ist viel älter als die wenigen Wochen seit Johanns Tod. Jedes der Geschwister geht auf eigene Weise damit um. Es ist ihnen immerhin gelungen, die Situation miteinander auszuhalten und nicht über die Vergangenheit zu streiten. Jetzt wird die Trauer als Schmerz spürbar. Auch die Trauer über die Brüche, den Streit und die Enttäuschung. Das strahlende Sommerwetter, das lustige Schaukeln der kleinen Motoryacht auf den Wellen des Thunersees und die betont fröhliche Gelassenheit bis zum Moment der Bestattung selbst stehen in starkem Kontrast zum Schmerz im Moment des Abschieds. Ich habe mich sorgfältig vorbereitet: eine kurze Liturgie ist angesagt. Dazu habe ich auch meinen Talar dabei, den ich anziehe, als wir an die Stelle kommen, an der nun die Urne versenkt werden soll. Das Ankleiden des liturgischen Gewands markiert auch für die kleine Schar den Übergang zum Ritus. Der Kapitän stellt den Motor ab, die Geschwister erheben sich. Ich eröffne mit dem Friedensgruss und benenne in wenigen Worten die Situation: Abschied, Sterben, Abbruch des Kontakts vor Jahren. Ich führe hinüber zum Gebet: «Gott, der unsere Herzen kennt und unsere Gedanken zu lesen versteht, hört auch unser Gebet.» Psalm 25 scheint mir passend – «Gott, sei mir nahe, ich hoffe auf dich; lass mich nicht zuschanden werden. Du führst die Elenden durch ihr Trübsal...» Bevor die Urne ins Wasser gegeben wird, erinnere ich an das Wasser der Taufe auf Christi Namen. Sie verbindet uns und auf sie bezieht sich auch das Gebet und der Valetsegen über Johanns Asche, bevor die Urne versinkt. Nach dem Choral und nachdem die Tränen vorerst getrocknet sind, halte ich eine kleine Predigt zu Lukas 8, der Perikope über das schwierige Verhältnis Jesu zu seiner Familie. «Wer wir sind, wer wir als Familie sind, und ob wir Familie sind, das liegt nicht an Blutsverwandtschaft oder Genen. Es liegt in dem, wie wir leben. Wie wir einander begleiten, in guten und schlechten Tagen.»

Ein Unservater, ein Aaronischer Segen und eine Aufnahme von «Be-fehl du deine Wege» von Sarah Kaiser beschliessen die Feier. Der Kapitän

öffnet eine Flasche guten Schweizer Weins, alle stossen an; der Motor startet und wir fahren ans Ufer zurück um schliesslich in Tinas Garten im Beisein der grösseren Familie, aber noch immer ohne die Mutter, zu essen und zu trinken.

Ich bin erledigt. Die Emotionen haben mich überwältigt und das Bild der versinkenden Urne geht mir nicht aus dem Kopf. Es ist ein schönes Bild. Ich wusste nicht, dass es schöner sein würde als das Bild der vielen Särge, die ich schon in Erdgräber habe versinken sehen. Schöner als das Versenken des Sarges meines Vaters vor hunderten Menschen, das Versenken des Sarges, in dem mein Bruder lag, dessen Leichnam für den Rücktransport aus Asien einbalsamiert wurde, unkenntlich aufgebläht. Das Bild der versinkenden Urne war auch schöner als der Sarg, den die Nachbarn im Heimatdorf meines vor 15 Jahren verstorbenen Ehemanns in seinem hessischen Heimatdorf zum Grab trugen und dann an Gurten in die Tiefe senkten. Ich griff damals mit beiden Händen in den Haufen ausgehobener Erde und warf sie mit einem dumpfen Ton auf den Holzdeckel. Mein Schluchzen klang wahrscheinlich gleich wie das von Johanns Kindern. Aber das Bild der Weidenurne mit dem Hortensieneschmuck ist versöhnlicher.

Das war meine erste Seebestattung und meine erste Erfahrung mit der liberalisierten Bestattungspraxis in der Schweiz, in der die Urne den Angehörigen mit der Post zugeschickt wird und sie damit machen können, was sie wollen.

II. Praktische Theologie ist eine Erfahrungswissenschaft

Praktische Theologie generiert Theorie aus Erfahrung und Lebensweltteil-habe. Berufsbiographische Narrative, wie ich Ihnen eben einen in etwas ausführlicher Weise zugemutet habe, sind eine Form «biographischer

Kontextualisierung»², einem Mittel der gleichzeitigen Vergegenwärtigung und Distanznahme von einer Primärerfahrung zum Zweck der Theoriebildung der eigenen Berufspraxis. In diesem Sinne gehe ich die mir gestellte Aufgabe an, etwas zu den neuen Wegen mit den Toten und zu den Herausforderungen durch eine in Fluss gekommene Kasualpraxis sagen zu können. Auch als Praktischer Theologe, der sich mit Kasualtheorie aus Forschungs- und Lehrinteresse befasst, bin ich durch eigene Primärerfahrung immer wieder gefordert und muss die Gültigkeit und Relevanz theoretischer Erwägungen durch eigene Praxiserfahrungen prüfen. Im erzählten Fall der Seebestattung Johans habe ich in doppelter Weise Primärerfahrung erwerben können: ich war als Pfarrer professionell gefordert und als enger Freund der Familie – wir würden dazu «Zugehöriger» sagen – zugleich der Familiendynamik ausgesetzt. Als Zugehöriger war mir der Wunsch nach einer Seebestattung ohne Grabstelle und im kleinsten privaten Kreis unmittelbar nachvollziehbar, als Pastor dagegen hatte ich mit den bislang vertrauten Orientierungsgrößen meiner bisherigen Bestattungspraxis zu ringen.

So wird es den meisten Kolleginnen und Kollegen gehen, wenn ich dem folge, was Matthias Grünewald mir vorab aus seiner Interviewstudie zukommen liess.³ Ich will seinen Überlegungen und Ergebnissen folgen und sie mit meiner eigenen Erfahrung verbinden.

These 1: Alle Wege mit den Toten sind je neue Wege zur Rechtfertigung einer bestimmten Lebensgeschichte

—

² Georg Lämmlin / Stefan Scholpp, Die «sanften Auen der Praktischen Theologie», in: dies. (Hg.), *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 2001, 1–20 (16).

³ Vgl. den Beitrag von Matthias Grünewald in dieser Publikation (Seiten 67–90). Die Fallschilderungen lagen zur Vorbereitung auf die Fachtagung vor.

Traditionelle und agendarisch normierte Praxis stand immer und steht immer noch in der Gefahr, durch Generalisierung von der Einmaligkeit der Person und ihres individuellen Lebenswegs abzusehen. Matthias Grünewald hat herausgefunden, dass Pfarrpersonen, die selbst als nahestehende Betroffene an einer Beerdigung teilnehmen, kritisch auf austauschbar wirkende Gebete und Predigtpassagen reagieren, die nichts mit der Situation oder dem verstorbenen Menschen zu tun haben. Ganz egal, ob die Abdankungsfeiern, Bestattungen oder Beerdigungen im kleinsten privaten Rahmen mit nur wenigen Menschen oder vor vielen Menschen in einem öffentlichen Rahmen stattfinden: die Reaktionen der Trauergemeinde sind dann wertschätzend, wenn die oder der Verstorbene erkennbar wird. Grünewald nennt das «Würdigung, Wertschätzung, Verlebendigung der verstorbenen Person im Dienst der seelsorglichen Trauerbegleitung». Ich möchte das verstärken und mit einem Konzept Wilhelm Gräbs verbinden. Gräb hat die kirchliche Kasualpraxis als «Kommunikation von Rechtfertigungsglauben» bezeichnet und dabei die These formuliert: «Den zu einer Amtshandlung Kommenden geht es um lebensgeschichtlich motivierte Wahrnehmung ihrer Kirchenzugehörigkeit und darin inhaltlich um Teilhabe an den Gründen, welche die Kirche für die Rechtfertigung von Lebensgeschichten hat.»⁴

In der Gegenwart sehe ich den Aspekt der lebensgeschichtlichen Wahrnehmung von Kirchenzugehörigkeit nicht mehr im Zentrum, wohl aber den Aspekt der Rechtfertigungsbedürftigkeit von Lebensgeschichten, gerade dann, wenn sie gebrochen zu sein scheinen. Bei Matthias Grünewald haben mich beide Fallbericht sehr berührt – und in beiden scheint es mir darum zu gehen, ein durch Brüche, Verletzungen und ungelebte Trauer geprägtes Leben im Licht der Rechtfertigung aus geschenktem Glauben zu betrachten und zu heilen. Die beiden Pfarrpersonen nehmen sich viel Zeit, um mit den An- und Zugehörigen über den Lebensweg des

—

⁴ Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998, 200f.

Verstorbenen zu sprechen und dabei auch von den gemeinsamen Wegen der Trauernden mit dem Verstorbenen zu erfahren. Die Wege, die zu den zunehmend ungewohnten Orten von Abdankungs- und Trauerfeiern führen, sind jedes Mal neu und überraschend. Dass die Asche einer Dorfgrösse nach dem traditionellen, grossen Abdankungsgottesdienst im kleinsten privaten Rahmen stattfinden soll und dabei gemeinsam mit den verbrannten Zeugnissen und Prüfungsarbeiten des ältesten Sohnes, der sich schon vor Jahren suizidiert hat, auf dem Privatgrundstück an einem Apfelbaum eingestreut werden soll, ist nur vor dem Hintergrund der erzählten Lebensgeschichte des Verstorbenen verständlich. Dass für einen eigentlich nur Sozialbestattungsberechtigten nach den Gesprächen mit dessen drogensüchtiger Freundin klar ist, dass es eine Trauerfeier in der Halle mit Heavy Metal-Musik und traditionellen Gebeten und Gesten braucht, wird erst nach dem ausführlichen und liebevollen Weg mit der Freundin durch ein Kasualgespräch verständlich. Jedes Mal war die Pfarrperson bereit, sich auf den Weg zu den Hinterbliebenen zu machen und sich den Lebens- und Leidensweg erzählen zu lassen. Erst wenn An- und Zugehörige Vertrauen in die Person, die sie auf dem Weg des Abschiednehmens begleitet, gefasst haben, bringen sie auch den Mut auf, vom Lebensweg zu erzählen. Oft genug sind sie skeptisch und misstrauisch, ob ihr Vertrauen missbraucht wird. Sie offenbaren auf dem kurzen Wegabschnitt vom Kasualgespräch bis zur Trauerfeier in hohem Masse Vulnerabilität. Verletzungen durch Indiskretion, Zurückweisung oder Beschämung können in allen Handlungsanteilen des pastoralen Tuns erfolgen – von der brüskten Zurückweisung eines Wunsches bis zu einer unsensiblen Predigt. Erfolgt aber eine Wertschätzung, ereignet sich Versöhnung und Rechtfertigung durch das Wort des Evangeliums allein.

In meinem Erfahrungsbericht fand diese Rechtfertigung durch das bewusste Aufgreifen des Wasser-Symbols bei der Seebestattung statt: die Verknüpfung des Seewassers mit dem Wasser der Taufe markierte, dass die konkrete Lebensgeschichte Johanns geborgen war von der Taufe bis zum Tod, *ohn' all Verdienst und Würdigkeit*.

These 2: Die neuen Wege der Toten führen auf ungewohnte Pfade und an ungewohnte Orte

Bei den Bestattungen in der grossstädtischen lutherischen Kirchenge-
meinde, in der ich als Gemeindepfarrer tätig war, gab es zwei Varianten:
Entweder der Trauerzug von der Trauerhalle zur Grabstätte erfolgte in
der Reihung Kreuzträger, Bestatter, Pastor, Sarg, Angehörige, Trauerge-
meinde oder Kreuzträger, Bestatter, Sarg, Pastor mit Angehörigen und
Trauergemeinde.

Das Kreuz als Markierung einer christlichen Bestattung wurde voran-
getragen, den leisen Anweisungen des Bestatters folgend. In jedem Fall
folgte der auf dem riesigen Areal der städtischen Friedhöfe orientierungs-
lose Pastor den Anweisungen der Bestatter. Dem Kreuz tat das keinen
Abbruch. Wer sich auf den Weg mit den Toten begibt, kommt dabei
manchmal an Orte, die ihm fremd sind. Ob dabei eine Urne oder ein Sarg
getragen werden, ist unerheblich.

Das zeigt sich auch in den Ausführungen Matthias Grünewalds. Nur
etwas mehr als ein Zehntel aller Beerdigungen im städtischen Umfeld in
der Schweiz sind Erdbestattungen; in Bern 2019 waren bereits 86,2% Ur-
nenbeisetzungen, über die Hälfte davon in Gemeinschaftsgräbern. Wie
viele Urnen nicht mehr auf einem Friedhof ihre letzte Ruhe finden, son-
dern «ausserfriedhöflich» aufbewahrt oder beigesetzt werden, bleibt offen.

Johanns Urne wurde der Familie postalisch ausgehändigt, um dann
ausserfriedhöflich im See versenkt zu werden. Die Wahl des Ortes war
daraus symbolisch, vermied aber gezielt einen konkreten, besuchbaren
Ort. Als Pastor bestieg ich mit der Urne das Boot, einem fremden Kapitän
vertrauend, der den Ankerplatz kannte.

Inken Mädler, spricht zu Recht von der Urne als «Mobilie»⁵. Was in der neuen Kasualwelt ja bleibt, ist das Hinterhergehen hinter dem mobilisierten Leichnam. Es ist mehr ein Folgen als ein Begleiten. Als Pfarrpersonen lassen wir uns auf die Wege ein, mehr als dass wir sie lenken. Die Auswahl des Ortes obliegt den Verstorbenen und den Angehörigen und erfolgt oftmals auf Vorschlag des Bestatters, der über die rechtlichen Rahmenbedingungen informiert und über die immer weiter werdenden Spielräume im Bilde ist. Wir können allenfalls mitgehen, nachgehen und dabei die Sinnhaftigkeit dieser Räume in Ansprachen, Gesten und Gebeten ausdeuten. Für diese Aufgabe bedarf es meines Erachtens nicht nur einer grossen Toleranz, sondern auch einer ausgeprägten Symbolkompetenz, die sich kritisch gegen verniedlichende Romantisierungen zu wehren weiss und deshalb auch symbolkritisch berät. Auf diese Weise kann das Vortragen des Kreuzes – ebenfalls im übertragenen Sinn – verstärkt werden. Denn das Mobilie kann auch an einen christlich definierten Ort getragen werden, selbst wenn dies nur übergangsweise der Fall ist.

Spannend am Fallbeispiel 2 bei Herrn Grünwald ist ja, dass die Pfarrerin ihrerseits die Initiative ergreift und die christlich bezeichnete Trauerhalle anbietet und damit der Asche des Verstorbenen, mehr noch den Gästen ein Zuhause auf Zeit schenkt. Dass viele von ihnen aus dem Obdachsenmilieu stammen und nur selten in den wohlbeheizten Räumen der reformierten Gemeinden zu finden sind, ist ebenso bezeichnend wie anrührend. Mehr noch: über dieses Angebot findet die Angehörige zu den Quellen ihrer Resilienz in einem längst verschüttet geglaubten katholischen Glauben. Wer sich auf neue Wege einlässt, über seinen gewohnten Bezirk hinaus neue, angrenzende Wege beschreitet, kommt manchmal an ein unerwartetes Ziel. Das meinte m. E. auch Henning Luther, wenn er die Grenze als Thema und Problem der Praktischen Theologie beschrieb:

⁵ Inken Mädler, Die Urne als «Mobilie». Überlegungen zur gegenwärtigen Bestattungskultur, in: Thomas Klie (Hg.), Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart 2008, 57ff.

An der Grenze zum Anderen, zu Unbekanntem, vorerst Unvertrautem und Fremden kann aufscheinen, dass das, was ist, nicht alles ist. Diese Intention zur Übersteigerung des Vorfindlichen scheint mir der Grundtenor des religiösen Interesses zu sein.⁶

Hier wird die Sehnsucht spürbar, die bei den Beteiligten als religiöses Gefühl erlebt wird, nicht zuletzt auch beim Pfarrer.

Für mich als Pfarrer bei Johanns Seebestattung war dies das Aushalten des Schmerzes beim Versenken der Urne im See – und das überraschende Bild von Schönheit, das die Musik des Chorals und die sich dem Blick entziehende geschmückte Urne mit sich brachte. Schönheit hatte ich am allerwenigsten erwartet.

These 3: Die Portionierung der Asche schließt an christliche Praktiken an

Einer dieser ungewohnten Pfade ist die neue und rechtlich nun mögliche Praxis der Proportionierung der Asche, die in den von Grünwald erwähnten Interviews mehrfach Thema. Was bei einem Leichnam schlicht undenkbar war, ist durch den Siegeszug der Kremierung nun nicht mehr nur möglich, sondern wird Usus: die Asche wird nicht mehr in einer Urne beigesetzt, sondern aufgeteilt und verteilt, entweder zu gleichen Teilen unter den Angehörigen oder zu kleinen Teilbeisetzungen an diversen Orten, mit denen der Verstorbene biographisch verbunden war.

Ich kann die mit diesem Usus verbundene Empfindung nachfühlen. Als mein erster Ehemann 2006 verstorben und in seinem Heimatdorf beigesetzt war, wo seine Eltern die Grabpflege als Liebedienst übernehmen, behielt ich die letzten beiden Wäscheteile ungewaschen bei mir und nahm sie mit, als ich einen längeren Aufenthalt in Kanada antreten konnte. In Kanada hatte mein Mann vor langer Zeit seine schönsten Jahre verbracht;

⁶ Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 54.

noch kurz vor seinem Tod, schon gezeichnet von der schweren Krebserkrankung, waren wir noch einmal drei Wochen dort gewesen. Nun nahm ich T-Shirt und Boxershorts mit mir und begrub sie an einem einsamen See unter den Bäumen am Ufer.

Das Proportionieren von Leichenteilen auch im Zustand als Asche mag uns fremd vorkommen, aber es ist in der christlichen Bestattungskultur alles andere als fremd. Bis zur Reformation und in katholischen Gebieten noch lange danach war das Fragmentieren und Portionieren der sterblichen Überreste verehrter und geliebter Heiliger üblich und wurde geradezu zu einer Kunstform stilisiert. Mit den verehrten Reliquien und ihren Namen wurde die Erinnerungskultur institutionalisiert; die Gedenktage der Heiligen sind bis heute verknüpft mit der Beisetzung von Reliquien in Kirchen. Nicht ihre Anbetung ist dabei das Ziel, sondern die Erinnerung an ein heiligmässiges und gottgefälliges Leben, das sich mit der Realie des Leichenbestandteils verbindet. Die modernen Diamanten aus den Ascheresten eines geliebten Menschen sind christlicher Erinnerungskultur näher als wir vielleicht wahrhaben möchten.

Allerdings wird man gerade aufgrund dieser Tradition eine gegenläufige Entwicklung in der Gegenwart konstatieren müssen, die ich als Entmaterialisierung des Leichnams bezeichnen würde, ein Entzug des Leiblichen durch Vernichtung des Körperlichen. Der Leib ist der auf Relation angelegte Zustand des menschlichen Körpers. Der Leib ist auch anderen zugänglich, auch nach dem Eintritt des Todes. Die Kremation und Portionierung der Asche sowie die Transformation in ästhetische Gegenstände, die mit der körperlichen Erscheinung nichts mehr zu tun haben – wohlgestaltete, aufstellbare Urnen und Diamanten – nehmen dem Tod und der Trauer ihre Leiblichkeit. Vielleicht ist dies aber auch ein neuer hermeneutischer Zugang zu den biblischen Texten der nachösterlichen Erscheinung

des Auferstandenen. Auch dort vollzog sich das Erkennen in einem Ambivalenzraum zwischen Offenbarwerden durch Handlungsvollzüge und Erkennbarkeit anhand der Leidensspuren am geschundenen Körper.⁷

These 4: Die neue Kasualkultur ist ein Bestattungsmarkt mit Marktlücken

David Plüss hat im vergangenen Jahr in einem Beitrag in der Zeitschrift *Praktische Theologie* von pastoralen Grenzgängerinnen⁸ berichtet, einer Gruppe von vier jungen Theologinnen, die unter dem Namen *Feier & Flamme* ein rituelles Start-Up gründeten, mit dem sie «Trauungen mit Tiefgang» auf dem freien Markt anbieten. Sie betrachten sich weniger in Konkurrenz zu kirchlichen Trauungen, ihre Mitbewerber auf dem wachsenden Markt sind vielmehr die nichtkirchlichen Wedding-Planner und Rednerinnen. *Feier & Flamme* verstehen sich bewusst in der Nähe kirchlicher Traufeiern und «segeln im Wind einer etablierten Ritualdynamik»⁹. Ihre theologische Kompetenz erweist sich als Qualitätsmerkmal, das freilich die kirchlichen Anbieter, also die Parochie, verunsichert. Plüss erkennt im Angebot der Frauen all das wieder, was im besten Fall auch kirchliche Kasualpraxis auszeichnet: «Sie führen lange Gespräche mit Paaren, die aus unterschiedlichen Gründen keine*n Gemeindepfarrer*in anfragen wollten, diskutieren Glaubensfragen, leisten religiöse Bildungsarbeit, klären Vorurteile, empfehlen die kostenfreie kirchliche Trauung und stellen zuweilen den Kontakt zu Gemeindepfarrämtern her.»¹⁰ Vor allem Letzteres wäre auch im Blick auf Bestattungspraxis wünschenswert, denn auch der Bereich der neuen Bestattungskultur ist längst ein umkämpfter Markt, der

⁷ Vgl. die Überlegungen in Ulrike Wagner-Rau (Hg.), *Zeit mit Toten. Eine Orientierungshilfe der Liturgischen Konferenz*, Gütersloh 2015, bes. 66–74.

⁸ David Plüss, *Pastorale Grenzgängerinnen. Eine Fallstudie*, PrTh 55 (2020) 224–230.

⁹ Ebd. 230.

¹⁰ Ebd. 229.

kräftig in Bewegung geraten ist. Am vergangenen Wochenende (18. Januar 2021) veröffentlichte die FAZ im Wirtschaftsteil jüngere Daten zu der sich wandelnden Bestattungskultur. In Deutschland umfassen die Kosten für eine Bestattung im Schnitt 12'980 €, das Spektrum reicht von einem Minimum von 3'900 € bis zu einem Maximum von 23'950 €. Sie umfassen Sarg, Aufbahrung, evtl. Kremierung, Grabmiete, Beisetzung, Grabstein, Unterhalt und Sonstiges, wozu Redner, Trauerzirkular und Leichenschmaus gezählt werden.¹¹ 2018 machte die Branche 2,1 Milliarden Euro Umsatz. In Deutschland sterben jährlich zwischen 800'000 und einer Million Menschen – ein sicherer Markt. Nur noch ein Viertel aller Beerdigungen in Deutschland sind Sargbestattungen, drei Viertel sind Urnenbestattungen. Aber das ist nicht der einzige Trend. Die Anteile der christlichen Akteure werden immer weniger – selbst Kirchenmitglieder lassen sich immer weniger kirchlich bestatten. Die Einschätzung, dass viele Menschen wegen der Möglichkeit einer kirchlichen Bestattung weiterhin Kirchensteuer zahlten, erweist sich als Vorurteil. Seit 2000 sinkt der Anteil kirchlicher Bestattungen von 71,5% auf zuletzt 53,6% im Jahr 2018.

Gründe mag es viele geben. Einige sind der Ansicht, dass vor allem die regelhaften Abläufe verantwortlich sind: wenn Menschen im Krankenhaus oder zuhause sterben, werden in der Regel Ärzte zur Feststellung des Todes benachrichtigt sowie ein Bestattungsunternehmen kontaktiert. Vor allem letztere nehmen die Dinge schnell in ihre Hand und bieten den Trauernden Rundum-Versorgung an, die in den letzten Jahren nicht nur durch Ästhetisierung geprägt war, sondern auch Ergebnis einer Professionalisierung in der Trauerbegleitung ist.¹² Die Institute, die in vergangenen Zeiten

¹¹ Christoph Schäfer, Der Tod ist nicht kostenlos, FAZ (faz.net) vom 18.01.2021, URL: <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/unternehmen/wandel-der-bestattungsbranche-der-tod-ist-nicht-kostenlos-17129977.html> (abgerufen am 29.04.2021).

¹² Vgl. etwa den eindrucklichen Band der Münchner Bestatter Nicole Rinder / Florian Rauch, Das letzte Fest. Neue Wege und Heilsame Rituale in der Zeit der Trauer, München 2012.

zur Festlegung des Bestattungstermins zuerst den Gemeindepfarrer anriefen und ihn zum Beerdigungsgespräch mit der Trauerfamilie aufforderten, betreuen heute die Trauernden unabhängig vom Pfarrer. Wenn sie einen guten Trauerredner anbieten können, verdienen sie auch an der Vermittlung. Einige Bestatter unterhalten auch Häuser der Trauerkultur und bieten gezielt Trauergruppen und Trauercafés an – also all das, was früher trauerfreundliche Kirchengemeinden in Eigenregie vorhielten.

Berthold Höcker, Superintendent in Berlin-Stadtmitte, wollte dies nicht mehr länger hinnehmen und regte die Gründung eines kirchlichen Bestattungsinstituts an – als Ausdruck einer diakonischen Dienstleistung, in der vom Versterben bis hin zum kirchlichen Friedhof alles gleichsam aus einer Hand erfolgen sollte.¹³ Höcker argumentiert: man wolle «eine Struktur entwickeln, die den Erstkontakt nach Eintritt eines Trauerfalls zurückgewinnt». Dass dabei nicht nur gewerbliche Interessen vorherrschen, belegt Höcker mit dem Hinweis, dass ein kirchliches Bestattungsinstitut auch Sozialbestattungen als würdige kirchliche Trauerfeiern ohne Vergütung anbieten könne, gleichsam gegenfinanziert durch die Gewinne bei den normalen Bestattungen. Dem Vorschlag wehte aber ein eisiger Wind entgegen, vor allem durch die gewerblichen Bestatter, die kartellrechtliche Bedenken geltend machten, aber auch von Seiten bedenkenreicher Pfarrpersonen.

Der Beitrag Höckers und die Replik Emilia Handkes machen auf mehrere Aspekte aufmerksam, die in einer Zeit einer ihrer selbst sicheren Kasualkirche nicht recht gesehen wurden. Der eine ist die immer bestehende «ökonomische Grundierung» von Kirche als Ritualagentur, die Wahrneh-

¹³ Bertold Höcker / Emilia Handke, Bestattungspraxis auf dem freien Markt. Zum Diskurs über Bestattungshäuser in kirchlicher Trägerschaft, PrTh 55/4 (2020) 218–223.

mung der «Kasualkirche als unternehmerische Organisation», wie Jan Hermelink dies 2019 festgestellt hat.¹⁴ Sie machen aber auch darauf aufmerksam, dass die neuen Wege mit den Toten auch nach kreativen, diakonisch profilierten und rituell durchdachten Konzepten verlangen. Wie die Bestatter ihr Angebot erweitert haben und nicht nur auf Discount-Mentalität, sondern Trauerkultur setzen, so müssen die neuen kirchlichen Wege über die eingeübten Angebote selbst der gestreckten Kasualien hinaus zu denken bereit sein. So schön es ist, dass in der Hospiz- und Palliativkultur die Stationen zwischen Abschied am Sterbebett und Aussegnung bis zum 6-Wochen-Gedenken wieder neu entdeckt und gemeinsam mit Seelsorgenden¹⁵ gepflegt werden, so begrüßenswert und notwendig ist es aber auch, auf pluralisierte und individualisierte Bedürfnisse ohne normierende Konventionen zu reagieren. Matthias Grünwald formuliert in seinem Vortrag sehr überzeugend: «Die Linie führt von der Konvention zu Optionen, wobei auch konventionelle Formen zur Option werden können.»¹⁶ Option bedeutet für die Trauernden nur anfangs Freiheit; bald kann sie als Last, als überfordernder Zwang zur Entscheidung empfunden werden. Im Angebotskatalog des Bestattungsunternehmens wird nach den Kriterien sich rasch etablierender Konventionen ausgewählt – die Beisetzung der Urne im Friedwald ist dann längst nicht mehr ungewöhnlich, sondern vertraut und konventionell.

¹⁴ Jan Hermelink, *Kasualkirche in Bewegung. Kirchentheoretische Reflexionen zur Tagung «Rituale in Bewegung»*, in: Ulrike Wagner-Rau / Emilia Handke (Hg.), *Provokierte Kasualpraxis. Rituale in Bewegung* (PThh 166), Stuttgart 2019, 161–179 (168f).

¹⁵ Vgl. die Hinweise in Abschnitt 19 «Sterbephase» in: Arbeitsgemeinschaft der Wissenschaftlichen Medizinischen Fachgesellschaft e. V. (AWMF), Deutschen Krebsgesellschaft e. V. (DKG) und Deutschen Krebshilfe (DKH) (Hg.), *Leitlinienprogramm Onkologie. Erweiterte S3-Leitlinie Palliativmedizin für Patienten mit einer nicht heilbaren Krebserkrankung*, Version 2.2, September 2020, 179–187, URL: https://www.dgpalliativmedizin.de/images/stories/pdf/LL_Palliativmedizin_Kurzversion_2.2.pdf (abgerufen am 26.04.2021)

¹⁶ Vgl. Beitrag von Matthias Grünwald in dieser Publikation (Seiten 67–90).

Die Wiederentdeckung kirchlicher Gebäude, mitunter stillgelegt, als geeigneter Sakralräume zur Umwidmung in Kolumbarien ist ein Beispiel für kreative neue Wege. Den Toten ein Zuhause, einen Ort des Wartens auf die Auferweckung am Ende der Zeiten zu schenken, ist ein genuin christlicher Beitrag, in Nordrhein-Westfalen schon umgesetzt u.a. in Mönchengladbach, Dortmund, Mühlheim oder Aachen.¹⁷

III. Vertraut den neuen Wegen (statt eines Schlusses)

Zentrales Anliegen bei einem theologisch neugierigen Mitgehen mit den Toten auf den neuen Wegen der Bestattungskultur ist es, den Erfahrungen und Empfindungen an den unvertrauten Orten bei den mitunter befremdenden Vollzügen nachzugehen und nach ihrer Theologiehaltigkeit zu befragen. Alte, überlieferte und möglicherweise vergessene Bräuche und Agenden werden dadurch vielleicht wieder wachgerufen und erweisen sich als fruchtbar. Als Grenzgänger kann man lernen und Theologie neu ins Gespräch bringen. Nicht ohne Grund hält Jan Hermelink am Eintrag der religiösen Signatur durch kirchliche Beteiligung fest.

Als Johanns Urne dem Thunersee übergeben war und im kalten blauen Wasser verschwand, musste ich an das Sintflutgebet in alten Taufagenden denken, in dem es heisst: «Wir preisen dich, allmächtiger Gott, Herr des Himmels und der Erde, und danken dir für das Wasser, das du geschaffen hast. Durch das Wasser erhältst du deine Geschöpfe am Leben. Durch die Wasser der Sintflut hast du die Sünde gerichtet und Noah mit den Seinen in der Arche gerettet. Durch das Wasser des Roten Meeres hast du dein

¹⁷ Vgl. *Baukunst-nrw, Zu Kolumbarien umgenutzte Kirchen in NRW*, URL: <https://www.baukunst-nrw.de/architektur-und-ingenieurbaukunst-routen/Region/Nordrhein-Westfalen/6166/Zu-Kolumbarien-umgenutzte-Kirchen-in-NRW/&key=1&type=up&order=fix&cache=1516106066> (abgerufen am 29.04.2021).

Volk aus der Knechtschaft in die Freiheit geführt. Im Wasser des Jordan hat sich dein Sohn taufen lassen und sich uns Sündern gleichgestellt. Durch Wasser und Wort der Taufe reinigst du uns von unserer Schuld und schenkst uns neues Leben. [...] Dir sei Ehre in Ewigkeit»¹⁸. Schuldgeschichten, psychisch anhaltende Knechtschaftserfahrungen innerhalb der Familie, Reinigung und Befreiung zu neuem Leben – all das ist bei einer Seebestattung möglich und hat Raum. Das zu entdecken und mitzuerleben, hat mich enorm mitgenommen.

Kasualarbeit ist emotionale Arbeit. Aber es hat mich bereichert zurückkehren lassen.¹⁹

Autor:

Traugott Roser, Dr. theol., evangelischer Pfarrer und Professor für Praktische Theologie an der Westfälischen Wilhelms Universität Münster, Deutschland

¹⁸ Vgl. Gottesdienstbuch der Evangelischen Landeskirche von Württemberg, Teilband Die Heilige Taufe, Stuttgart 2018, 85.

¹⁹ In diesem Sinne entspreche ich der positiven Beschreibung Jan Hermelinks: «Umgekehrt könnte man dann (in kritischer Sicht) von einer Selbstsäkularisierung oder (positiv) von einer transzendierenden Tendenz der Kasualpraxis sprechen, die ihrerseits viel von der freien Ritualpraxis gelernt hat» (Hermelink, Kasualkirche (Anm. 14), 165)

Was können wir noch sagen?

Eschatologie in der Bestattungspredigt

Matthias Zeindler

I. Zum Proprium christlicher Bestattungsrede

Der vorliegende Beitrag behandelt die Frage nach dem Proprium christlich-kirchlicher Bestattungsrede und -liturgie. Die Pluralisierung des Umgangs mit den Toten bildet den Grundton dieser Tagung. Nicht nur haben die Kirchen längst kein Monopol mehr im Bestattungswesen, auch in den Köpfen der Menschen findet sich eine Vielzahl von Vorstellungen darüber, was im Tod und nach dem Tod geschieht. Nicht viele dieser Vorstellungen lassen sich noch in einem qualifizierten Sinne als biblisch oder christlich identifizieren. Andreas Martin spricht gar von einer generellen Säkularisierung des Abschieds von den Verstorbenen: «Tatsächlich arbeitet die Gesellschaft seit Jahrzehnten daran, den Religionen den Tod zu entreissen.»¹ Ob man diese Einschätzung teilt oder nicht, es ist unbestritten, christliche Bestattungsrede findet in einem weiten und vielfältigen Feld statt und muss sich deshalb dringlicher, als dies lange Zeit der Fall war, über ihr Eigenes, über ihr Proprium, Klarheit verschaffen.

Gerade solche, die viel Erfahrung mit Bestattungen haben, werden hier vielleicht schon den Finger heben. Steht nicht in der Mitte einer Trauerfeier der Abschied von einem geliebten Menschen? Und gilt es nicht vor

allem, diesen Abschied gut zu gestalten? Ist nicht dies das Thema der Bestattungsrede: der schmerzliche Verlust eines nahen Menschen; die ambivalenten Gefühle, die sich dabei einstellen können; die Frage, wie der weitere Weg der Hinterbliebenen aussieht? Und sind darin nicht im Grunde alle Abschiedsrituale gleich, jenseits von aller Pluralität? So dass die Frage nach dem Proprium der christlichen Bestattungsrede eigentlich obsolet und eine überholte Behauptung eines Eigenen ist?

Ich stimme zu, dass der Abschied, die Trauer und die Zukunft ohne den verstorbenen Menschen das Zentrum einer Bestattung ausmachen. Man kann deshalb nicht genug unterstreichen, dass dieses Zentrum das eigentliche Thema der Feier sein muss. Was immer darin gesagt und getan wird, dient der Bewältigung des Abschiedsschmerzes und den ersten Schritten in die Zukunft. Wir werden aber auch schnell Einigkeit darüber erzielen, dass jeder Umgang mit Abschied und Trauer eingebettet ist in eine bestimmte Eschatologie, in eine Vorstellung über die Zukunft der Verstorbenen. Das kann auch eine negative Eschatologie sein im Sinne von «Mit dem Tod ist alles aus», aber auch dies ist eine Eschatologie, die den Abschied in ihrer Weise prägt. Was für das Leben generell gilt, dass die Gegenwart bestimmt wird von der erwarteten Zukunft, gilt erst recht am Ende des Lebens.

Ich möchte deshalb vertreten, dass auch in einer pluralistischen Situation, auch in einer zunehmend säkularen Gesellschaft, die Eschatologie des christlichen Glaubens das ist, was die Kirchen in ihren Bestattungen zur Geltung bringen sollen.

II. Eschatologie in Todesanzeigen

Die Eschatologie als Proprium kirchlicher Bestattungsrede: Vielleicht möchte hier wieder jemand den Finger heben. Denn es gibt dagegen einen prominenten Einspruch, den vielleicht prominentesten, den man sich denken kann. Niemand anderer hat wohl im deutschsprachigen Raum so nachhaltig für eine Erneuerung der Bestattungspredigt gesorgt wie Kurt Marti, der dieses Jahr seinen 100. Geburtstag feiern würde, mit seinem

¹ Andreas Martin, «Nach der Leere» oder: Zurück ins Pleistozän? Eine subjektive Auseinandersetzung mit einem anregenden Buch, URL: <https://www.theomag.de/128/am717.htm> (abgerufen am 10.04.2021).

Buch «Leichenreden» von 1969.² Ähnlichen Einspruch hört man von ihm später zu gängigen Vorstellungen eines Weiterlebens nach dem Tod. In einem Interview im April 2010 antwortet Marti auf die Frage, ob er nach dem Tod auferstehen möchte: «Nein, eigentlich nicht». Mit dieser Vorstellung habe er Mühe. Und er zitiert seine damals schon verstorbene Frau, die jeweils gesagt habe, sie möchte nicht in den Himmel kommen, denn dort müsse ein furchtbares Gedränge herrschen.³ In Martis Band «Heilige Vergänglichkeit» aus demselben Jahr heisst es, deutlich kritischer, der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod sei «heillos egozentriert».⁴ Und in «Die gesellige Gottheit», Gott werde degradiert «zum Vermittler himmlischer Zweitwohnungen».⁵

Eine Durchsicht aktueller Todesanzeigen bestätigt, dass, wo eine Perspektive über den Tod hinaus auftaucht, diese ganz auf das verstorbene Individuum fokussiert. Vorab gilt es freilich zu vermerken, dass in vielen Anzeigen eine solche Perspektive heute fehlt. Oder ein Weiterleben eines verstorbenen Menschen wird verbürgt durch die Erinnerung der Hinterbliebenen, etwa in diesem Vers: «Wenn die Sonne des Lebens untergeht, / dann leuchten die Sterne der Erinnerung» oder in einem Spruch, der von Michelangelo stammen soll: «Du bist nicht tot, / Du wechselst nur die Räume. / Du lebst in uns / und gehst durch unsere Träume.» Hierher gehört auch der Klassiker von Albert Schweitzer: «Das einzig Wichtige im Leben / sind die Spuren von Liebe / die wir hinterlassen, / wenn wir gehen.» Die individualisierte Sicht eines Weiterlebens nach dem Tod be-

² Kurt Marti, *Leichenreden*, Neuwied / Berlin 1969.

³ «Ich glaube nicht, dass ich auferstehe», Interview mit Kurt Marti in der Berner Zeitung vom 03.04.2010, URL: <https://www.bernerzeitung.ch/kultur/buecher/ich-glaube-nicht-dass-ich-auferstehe/story/10805641> (abgerufen am 10.04.2021). Vgl. auch Kurt Marti, *Hannis Äpfel. Gedichte aus dem Nachlass*, Göttingen 2021, 47; ders., *Lachen, Weinen, Lieben. Ermütigungen zum Leben*, Stuttgart 1985, 45–50.

⁴ Kurt Marti, *Heilige Vergänglichkeit. Spätsätze*, Stuttgart 2010, 35.

⁵ Kurt Marti, *Die gesellige Gottheit. Ein Diskurs*, Stuttgart 1989, 41.

gegnet etwa in einem weiteren Klassiker, diesmal von Joseph von Eichendorff: «Und meine Seele spannte / weit ihre Flügel aus, / flog durch die stillen Lande, / als flöge sie nach Haus.» Oder in diesem bekannten Vers: «Ich verlasse jene, die ich liebe, / und gehe zu jenen, die ich geliebt habe.» Seltener findet sich die umgekehrte Perspektive: «Du bist nicht von uns gegangen, / sondern nur vorausgegangen.»

Kurt Marti spricht gestreng von Egozentrik, ich möchte neutraler von Individualisierung sprechen. Eine genauere Analyse der Eschatologie in Todesanzeigen würde weitere Charakteristika im Unterschied zu einer traditionellen christlichen Eschatologie zu Tage fördern. So eine gewisse *Entdramatisierung*, denn die Rede ist meist von einem Weiterleben und nicht von einer Auferweckung oder Auferstehung. Eine *Entdualisierung*, denn die Möglichkeit eines Gerichts oder gar einer Verwerfung neben dem ewigen Heil taucht nirgends auf. Auch eine *Enttheologisierung* des Lebens nach dem Tod ist zu beobachten, wird doch offenkundig der Übergang in eine nachtödlische Existenz nicht als Tat Gottes verstanden, sondern als quasi-natürlicher Vorgang. Man kann hinter all dem christliche Traditionsbestände ausmachen, aber doch in einer deutlich geschrumpften Ausprägung.

Blieben wir noch einen Moment bei Marti. Trotz seinem Vorbehalt gegen eine individuelle Auferstehungshoffnung ist seine Theologie nicht ohne Eschatologie. In den Spätsätzen «Heilige Vergänglichkeit» notiert er auch: «Gott ist unser Jenseits. Das zu glauben genügt, und alles weitere [...] bleibt ihm überlassen.»⁶ Dies ist eine Hoffnung, die auf alle Ausmalungen der Zukunft verzichtet, wie auch das Neue Testament. Vor allem aber eine Hoffnung, die von mir selbst weg- und radikal auf Gott sieht.⁷

⁶ Marti, *Heilige Vergänglichkeit* (Anm. 4), 37.

⁷ Vgl. dazu auch die Predigt «Auferstehung»: Kurt Marti, *Das Markusevangelium*, ausgelegt für die Gemeinde, Basel 1967, 265–269; wieder abgedruckt in: ders., *Gottesbegegnungen. Ausgewählte Predigten*, hg. von Andreas Mauz und Ralph Kunz, Zürich 2020, 96–101.

III. Jesus Christus, der *Eschatos*

Die Bewegung weg vom Menschen hin zu Gott, wie Kurt Marti sie vollzieht, ist theologisch von grosser Bedeutung. Sie ist es einmal um der Gewissheit unserer Hoffnung willen. Jede religiöse Hoffnung – und insbesondere die Hoffnung auf eine Erlösung vom Tod – steht seit zweihundert Jahren unter dem Verdacht, menschliches Wunschenken zu sein. Heinrich Heine hat diesen Verdacht in die gültige dichterische Form gebracht am Anfang seines Epos' «Deutschland. Ein Wintermärchen», wo er das Lied eines Harfenmädchens hört:

Sie sang vom irdischen Jammertal, / Von Freuden, die bald zerronnen, / Vom Jenseits, wo die Seele schwebt / Verklärt in ewigen Wonnen. // Sie sang das alte Entsagungslied, / Das Eiapopeia vom Himmel, / Womit man einlullt, wenn es greint, / Das Volk, den alten Lümmel.⁸

Der Verdacht des Wunschenkens ist dabei am gefährlichsten nicht in der Gestalt der Religionskritik von aussen, er ist es in Gestalt der Zweifel an sich selbst, die sich dem hoffenden Glauben stellen. Die christliche Hoffnung muss deshalb stets danach fragen, wie sie *begründet* ist.

Begründet ist die christliche Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus in der Auferweckung Jesu von den Toten. Im grossen Auferstehungskapitel 15 im 1. Korintherbrief beschreibt Paulus diesen Zusammenhang so:

Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erstling derer, die entschlafen sind. Da nämlich durch *einen* Menschen der Tod kam, kommt auch durch *einen*

—

⁸ Heinrich Heine, Deutschland. Ein Wintermärchen, Caput I.

Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle zum Leben erweckt werden. (Vv. 20–22)

Die Verstorbenen, so Paulus, *werden* einmal zu neuem Leben auferstehen, *weil* Christus von Gott aus dem Tod auferweckt worden ist, nicht werden alle Menschen auferstehen und deshalb auch der gekreuzigte Jesus. Die Auferweckung Jesu ist Gottes Eingriff in eine Welt, die vom Tod regiert wird. Sie ist die grosse und endgültige Unterbrechung jenes eisernen Gesetzes, dass alles Leben ein Leben auf den Tod hin ist. Durch Jesu Auferstehung wird Leben Leben auf neues Leben hin. In ihm, Jesus, beginnt Gott, was für alles sterbliche und sterbende Leben einmal gelten wird. «Der Auferstandene» ist deshalb, wie der Basler Systematiker Heinrich Ott schreibt, «der Eschatos».⁹ Und die Auferstehung Jesu Christi folgerichtig der Grund jeglicher christlichen Eschatologie. Die Bewegung weg vom Menschen zu Gott, die der christlichen Hoffnung innewohnt, ist präzise eine Bewegung hin zum auferstandenen Christus.

Das hat für diese Hoffnung die Folge, dass sie von Beginn weg weit mehr ist als eine Hoffnung auf meine Auferstehung oder diejenige meiner Liebsten. Jürgen Moltmann, der wie kein anderer in der Theologie der letzten Jahrzehnte über die Hoffnung nachgedacht hat, hält in seinem bisher letzten Buch ebenfalls fest, dass Jesu Auferstehung der «Anfang der allgemeinen Toten-Auferstehung» ist – damit aber «ein kosmisches Ereignis, der Beginn der Neuschöpfung aller Dinge».¹⁰ Nicht meinen persönlichen Tod überwindet Gott durch die Auferweckung Jesu, sondern den Tod als solchen, den Tod als Macht, die das Geschaffene beherrscht, es in Angst versetzt und schliesslich aus der Gemeinschaft mit dem Schöpfer

—

⁹ Heinrich Ott, Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses (ThSt 53), Zürich 1958, 16.

¹⁰ Jürgen Moltmann, Auferstanden in das ewige Leben. Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele, Gütersloh 2020, 25.

herausreisst. Den Tod, der nicht nur am Ende ins Leben einbricht, sondern dieses Leben durchdringt in der Gestalt lebensfeindlicher Kräfte, Kräfte, die uns voneinander entfremden, die die Liebe und die Freude erwürgen und das Vertrauen zum lebensspendenden Gott zerstören. Gegen diese destruktiven Mächte ruft Gott Jesus in ein neues Leben, nachdem der genau von dieser menschlichen Destruktivität ans Kreuz gebracht worden war. Durch seine Tat macht Gott wahr, was wir in jedem Unser Vater erbeten: er lässt seinen Willen geschehen und damit sein Reich kommen. Und in all dem heiligt er seinen Namen, lässt er ihn aufluchten als den Namen desjenigen Gottes, der seine Gerechtigkeit und seinen Frieden in der Schöpfung endgültig wirklich werden lässt.

Das ist das Thema christlicher Eschatologie: Dass Gott seine Schöpfung nicht sich selbst überlässt, sondern in ihr seinen Willen vollendet. Es geht in der Eschatologie nicht um mein nicht endendes Leben, sondern um das Grosse, was Gott für seine ganze Schöpfung noch bereithält. Die Eschatologie qualifiziert das Leben nicht als «Sein zum Tode», wie Martin Heidegger wirkungsvoll behauptet hat,¹¹ sondern als «Sein zum Leben».

Dies bedeutet, dass auch die Implikationen der Eschatologie für das Leben von Christenmenschen weit mehr sind als die Hoffnung, dass mit dem Tod nicht alles aus sei. Der Auferstandene, so nochmals Moltmann, ist für Christen die «Kraft des Protestes gegen die gottlosen Mächte und Gewalten, die tödlich sind für die Menschheit und die Erde».¹² Der Antrieb also, schon vor dem Sterben dem Tod seine schamlose, angemessene Macht über das Leben streitig zu machen. Und dafür einzustehen, dass diese Schöpfung einem anderen gehört, der sie zur Gemeinschaft und zur Freude erschaffen hat. Christenmenschen sind, in einem oft zitierten Wort von Christoph Blumhardt, «Protestleute gegen den Tod».¹³

—

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1919/79, 235–267.

¹² Moltmann, *Auferstanden* (Anm. 10), 26.

¹³ Christoph Blumhardt, *Jesus ist Sieger! Predigten und Andachten aus den Jahren 1880-1888*, Erlenbach-Zürich / Leipzig 1937, 280.

IV. Die grössere Hoffnung des christlichen Glaubens

Die Auferstehung also grösser denken, als es oft geschieht, so die Devise christlicher Eschatologie. Dies wäre auch einem weiteren skeptischen Gedanken entgegenzustellen, der einen als Beerdigungspraktikerin gelegentlich beschleicht: Nämlich: Wer will diese Botschaft überhaupt noch hören? Wenn wir die Todesanzeigen als Stimmungsbarometer lesen, müssen wir doch eingestehen, dass viele Menschen gar nicht mehr nach diesem Trost fragen. Manche Philosophen verkünden dies als neue Normalität. So stellt Peter Sloterdijk, nachdem er die noch heftig apokalyptisch gestimmten Paulus und Luther kritisch verhandelt hat, summarisch fest: «Der Sinn von Religion scheint sich insgesamt vom Erlösungsstreben auf die Suche nach Erleichterung verschoben zu haben.»¹⁴ Und Urs Andreas Sommer schreibt: «Nichts und niemand hindert den Menschen in der Moderne, die Frage nach einem Leben nach dem Tod für radikal gleichgültig zu halten.»¹⁵ Um daraus den Schluss zu ziehen: «Es könnte sein, dass wir die Probleme nicht mehr haben, auf die die Religion die Antwort war.»¹⁶

Es kann gut sein, dass Sloterdijk und Sommer die Lage richtig beurteilen, dass die Frage nach einem Leben nach dem Tod tatsächlich grossflächig kein Problem mehr darstellt. Und damit für eine Religion, die als Antwort auf dieses Problem fungiert hat, kein Bedarf mehr besteht. Viele Zeitgenossinnen und Zeitgenossen sind der Meinung, dass *ein* Leben genügt und er oder sie danach getrost abtreten kann. Ich teile zudem die Auffassung, dass man diese Bescheidenheit als vernünftige Nüchternheit, als erwachsenen Illusionsverzicht positiv würdigen kann.

—

¹⁴ Peter Sloterdijk, *Glaube, Fegefeuer des Zweifels. Auserwählte und Ungeliebte – Luther, Paulus, Augustin und ein folgenschwerer Denkfehler*, in: NZZ vom 02.10.2016, URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/luther-und-die-folgen-glaube-die-hoelle-des-zweifels-ld.119711?reduced=true> (abgerufen am 10.04.2021).

¹⁵ Urs Andreas Sommer, *Religionsverzicht um des guten Lebens willen? Eine skeptische Übung*, in: *Zweifel, Hermeneutische Blätter* 1/2 (2011) 135–146 (141).

¹⁶ Sommer, *Religionsverzicht* (Anm. 15), 142.

Ich bin freilich auch der Meinung, dass man damit etwas anderes verabschiedet als die eschatologische Hoffnung des christlichen Glaubens. Denn nochmals: Es geht dieser Hoffnung nicht primär darum, dass *mein* Tod überwunden ist, sondern der Tod als solcher, der Tod von allen und allem. Und wenn das Gebot der Nächstenliebe das höchste Gebot ist, dann wird auch die Frage dieser Hoffnung primär die nach dem Tod der Nächsten, der Andern sein. Und unter den Nächsten, wie in der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter, zuerst desjenigen, der unter die Räuber gefallen ist. Und das heisst doch: Die vordringliche Frage der christlichen Hoffnung ist die nach denen, denen ihr Leben gestohlen wurde, die keine Möglichkeit hatten, sich an Gottes Gaben zu erfreuen. Nach denen, die durch Gewalt gestorben sind, am Hunger, auf der Flucht. Es ist die Hoffnung, dass diese Verlorenen nicht endgültig, nicht auf ewig verloren sind.¹⁷

Diese Verlorenen will die Hoffnung des christlichen Glaubens nicht verabschieden. Sie liest an Jesu Auferweckung ab, Gott «ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden» (Mk 12,27). Und er überlasst deshalb keinen Teil seiner Schöpfung dem Tod, sondern bringt einmal alles zu neuem Leben. Und neues Leben heisst: geheiltes Leben, versöhntes und endlich erfülltes Leben. Darum steht im letzten Kapitel der Bibel nicht nur: «und der Tod wird nicht mehr sein», sondern auch: «Und abwischen wird er jede Träne von ihren Augen, [...] und kein Leid, kein Geschrei und keine Mühsal wird mehr sein» (Offb 21,4). Beides gehört zusammen, denn mit dem Tod wird alles Lebensfeindliche abgetan und überwunden. Damit werden auch alle Tränen, die in der Geschichte geweint wurden, abgewischt und jeder Schmerz, jede Verletzung, die zugefügt wurde, geheilt.

¹⁷ Noch pointierter schreibt Walter Benjamin: «Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben» (Goethes Wahlverwandtschaften: GS I/1, Frankfurt a.M. 1980, 123–201 (201)).

Dies ist die immer noch grössere Hoffnung des christlichen Glaubens. Eine Hoffnung besonders für die, die ohne Hoffnung gestorben sind. Es war der grosse katholische Theologe Johann Baptist Metz, der unermüdet diese anamnetische Dimension biblisch begründeter Hoffnung eingeklagt hat. «Die Gottesrede», so schreibt er, «ist entweder die Rede von der Vision und der Verheissung einer grossen Gerechtigkeit, die auch an diese vergangenen Leiden rührt, oder sie ist leer und verheissungslos – auch für die gegenwärtig Lebenden.»¹⁸ Eine Verheissung, die nicht alle einbezieht, hört auf, wahre Verheissung zu sein.

Entsprechend kritisch äussert Metz sich zu einer individualisierten Religion. Gott «ist nur «mein» Gott, wenn er auch «dein» Gott sein kann, er ist nur «unser» Gott, wenn er auch der Gott aller anderen Menschen sein kann».¹⁹ Diese Warnung gilt es ernst zu nehmen, erhebt doch Metz damit Einspruch gegen eine Gottesrede, die die gesellschaftliche Vereinzelnung auch noch ins religiöse Feld überträgt.

Allerdings gilt ebenso, dass mit allen auch der oder die Einzelne gemeint ist. Mit dem Ganzen und den Andern geht es in der Eschatologie *auch* um mich und meine bleibende Gemeinschaft mit Gott. Indem Gott den Tod überwindet, an seiner Gemeinschaft zum Geschaffenen ewig festhält und seinen Frieden und seine Gerechtigkeit durchsetzt, überwindet er auch *meinen* Tod, hält er an der Gemeinschaft mit mir fest und führt mich in seinen Frieden und seine Gerechtigkeit. Indem Gott das Heil seiner gesamten Schöpfung will, will er das Heil jeder einzelnen Kreatur.

¹⁸ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (GS Bd. 4), Freiburg / Basel / Wien 2017, 20.

¹⁹ Metz, *Memoria passionis* (Anm. 18), 152.

V. Zur eschatologischen Rede bei Bestattungen

Selbst wenn man all dem zustimmen kann, dem Bestattungspraktiker, der Bestattungspraktikerin bleibt wohl doch eine entscheidende Frage offen: Wie soll man im Abschiedsgottesdienst oder gar in der verknappten Form am Grab diese eschatologische Botschaft zur Sprache bringen? Wie soll man dies gegenüber Menschen, denen ein religiöses Vokabular fremd ist, die es möglicherweise ablehnen, an denen eine biblisch und theologisch gesättigte eschatologische Predigt jedenfalls vorbeigehen würde? Dass wir es bei Bestattungen mit vielen Menschen dieser Art zu tun haben, dürfte heute die normale homiletische Situation sein.

Ich versuche dazu eine Antwort in vier Punkten:

1. Zunächst gilt weiter das zu Beginn Gesagte, dass die zentrale Aufgabe der kirchlichen Bestattung die Gestaltung des Abschieds von einem verstorbenen Menschen und der ersten Schritte in die Zukunft ist. Trauer und Klage, Erinnerung an den Verstorbenen und die Vergegenwärtigung tragender Gemeinschaft sind dabei unverzichtbare Elemente. Auch die eschatologische Dimension christlicher Bestattungsrede ist Teil dieser Aufgabe. Hüten wir uns davor, mit der Auferstehungsbotschaft den Schmerz übertönen zu wollen!

2. Nehmen wir die Kargheit des biblischen Zeugnisses im Blick auf die Auferstehung ernst. Sicher, die Auferweckung Jesu ist der historische Ausgangspunkt und das sachliche Zentrum des Neuen Testaments, all seine Schriften sind getragen und getränkt von der Botschaft: «Jesus Christus ist auferstanden!» Doch über dieses *Das* hinaus hören wir kaum etwas, sei es über den Vorgang von Jesu Auferweckung, sei es über die Beschaffenheit seiner Auferweckungsexistenz – und sei es vor allem darüber, wie das neue Leben der Auferweckten aussehen wird. Selbst dort, wo Paulus auf die Frage antwortet, wie der Leib der Auferstandenen beschaffen sei, äussert er nicht viel mehr als beredetes Stammeln: «Gesät wird ein natürlicher Leib, auferweckt wird ein geistlicher Leib» (1 Kor 15,44). Nehmen wir mit unserer eigenen Verkündigung *Mass* an dieser kargen, zurückhaltenden

Rede. Unser eschatologisches Sprechen sei vorsichtig, es bleibe provisorisch, es begnüge sich mit Andeutungen. Entscheidend ist das *Das*, alles Weitere können wir getrost dem überlassen, dem wir einst begegnen werden. Erinnern wir uns nochmals an Kurt Marti: «Gott ist unser Jenseits. Das genügt zu glauben.»

3. Und verzichten wir vor allem auf jedes vereinnahmende «Wir». Das schulden wir der Pluralität unserer Gesellschaft, von der wir in jeder Trauergemeinde ein Abbild vor uns haben. Die Hoffnung des christlichen Glaubens dürfen wir keinesfalls allen Anwesenden unterstellen. Ein homiletisches «Wir» an dieser Stelle lässt sich auch nicht mit dem Hinweis begründen, wir befänden uns ja im Raum der Kirche. Für falsch halte ich aber auch den Versuch, die kirchliche Bestattungsrede allgemein zustimmungsfähig zu machen, indem man sie auf das reduziert, was gesichert jede und jeder annehmen kann. Das wäre, was der ehemalige Berliner Bischof Wolfgang Huber als «Selbstsäkularisierung» der Kirche bezeichnet hat.²⁰

4. Für theologisch und homiletisch verheissungsvoll halte ich den Vorschlag von Fulbert Steffensky in einem Vortrag «zum Gottesdienst mit Unkundigen».²¹ Der Vorschlag lautet, «die Kirche als eine Maskenverleihanstalt» zu verstehen.²² Die Maskenverleihanstalt ist ein Ort, wo man die unterschiedlichsten Kostüme anprobieren kann und damit für kurze Zeit jemand anderer wird – ein Pirat, eine Königin, ein Frosch. Im Kostüm kann man einen Moment lang erleben, wie es sich anfühlen könnte, diese andere Figur zu sein. Auf die Kirche übertragen: In ihren Gottes-

²⁰ Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1999, 31.

²¹ Fulbert Steffensky, *Wer in Zungen redet, erbaue sich selbst* (1. Korinther 14,4). Überlegungen zum Gottesdienst mit Unkundigen, in: ders., *Fragmente der Hoffnung*, Stuttgart 2019, 45–59.

²² Ebd. 57.

diensten soll sich die Kirche nicht verkrümmen und ihre Botschaft zu etwas verdünnen, was sowieso alle denken. Pfarrerinnen und Pfarrer sollen von dem sprechen, was christlichen Glauben ausmacht. Dies aber nicht so, dass dieser Glaube allen Anwesenden untergeschoben wird, sondern derart, dass kenntlich wird, wer sich zu diesem Glauben bekennt, der oder die – in der Situation des Abschieds – hat die Hoffnung auf eine bleibende Gemeinschaft mit Gott zur Verfügung. Wer dieses Bekenntnis nicht teilt, darf sich trotzdem willkommen fühlen. Steffensky sagte zu Beginn seiner Predigt:

Ich lade Sie ein, für eine Stunde Gast in dieser Sprache zu sein. Legen Sie die Masken der Hoffnung an und singen Sie, wenn auch mit fremder Stimme, die Lieder, sprechen Sie den Psalm, und beten Sie das Vaterunser.

Nach der Trauerfeier bemerkte jemand: «Ich habe meine Maske wieder abgenommen. Aber ich bin froh darüber, dass ich sie ausleihen konnte.»²³

Man muss die Versuchsanordnung Maskenverleih nicht explizit ansprechen, wie Steffensky es tut. Es ist aber wichtig, dass man sie ermöglicht. Indem man zum einen allen Anwesenden die Freiheit einräumt, sich zu dem zu verhalten, was in dieser Feier gesagt und getan wird. Und indem man ihnen zum andern das Kostbarste nicht vorenthält, was christlicher Glaube in dieser Stunde aussprechen kann: die Hoffnung, dass beim Gott, der Jesus vom Tod auferweckt hat, kein Mensch verloren geht.²⁴

—

²³ Ebd. 56.

²⁴ Zur Thematik vgl. auch Matthias Zeindler, «Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden» (2Kor 5,17). Ostern als Mitte des Kirchenjahrs, in: ders. / David Plüss (Hg.), «In deiner Hand meine Zeiten ...». Das Kirchenjahr – reformierte Perspektiven, ökumenische Akzente, Zürich 2018, 113–130; Matthias Zeindler, Jenseitskontakte und die biblische Sicht auf Leben und Tod, in: Martin Zürcher-Wielenmann (Hg.), Jenseitskontakte – Trost, Traum oder Täuschung, EZW-Texte 251, Berlin 2017, 29–54.

Autor:

Matthias Zeindler, Dr. theol., Titularprofessor für Systematische Theologie an der Universität Bern und Leiter Bereich Theologie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn

III. Diakonisches Handeln unter Bedingungen der Corona-Pandemie

Diakonie in Zeiten von Corona

Ergebnisse einer empirischen Untersuchung zum diakonischen Wirken in Kirchgemeinden in der Phase des Lockdowns

Simon Hofstetter

1. Zum Einstieg: Die Corona-Pandemie und die Kirchen

Im Frühjahr 2020 erreichte die Corona-Pandemie den europäischen Kontinent und die Schweiz. Aufgrund der damit verbundenen beträchtlichen Gefahren sahen sich die nationalen Behörden veranlasst, die sogenannte «ausserordentliche Lage» gemäss Epidemien-gesetz¹ auszurufen, womit die Bürgerinnen und Bürger massive Einschränkungen in alltäglichen Belangen in bisher unbekanntem Ausmass auf sich nehmen mussten – die Bewegungs- und Versammlungsfreiheit waren eingeschränkt, wirtschaftliche Aktivitäten mussten drastisch reduziert werden.

Mehr als ein Jahr ist seither vergangen; noch immer hält uns die Pandemie in Atem. Die Gesellschaft durchlebt mit bangem Hoffen und Warten den wellenförmigen Pandemieverlauf, der bereits mehrmals zu Erleichterungen, aber auch zu erneuten Verschärfungen der behördlichen

Massnahmen führte.² Neben die erfreulichen Fortschritte in der Pandemiebekämpfung (etwa durch Testmöglichkeiten und neue Impfstoffe) gesellte sich ein trauriges Bild über eine ungemein hohe Zahl an Todesfällen in Pflegeheimen, über langandauernde gesundheitliche Folgeprobleme einer Erkrankung sowie auch über neue Verwerfungen in öffentlichen Debatten zur Pandemiebekämpfung. Längst ist klar, dass die notwendigen Einschränkungen nicht nur massive ökonomische Auswirkungen mit sich bringen, sondern auch bei vielen Menschen aller Altersklassen zu Folgen psychischer und psychosomatischer Natur führen.³

Die Pandemie hat die westlichen Industrienationen weitgehend unvorbereitet getroffen;⁴ entsprechend betraten und betreten sie mit allen Massnahmen zur Pandemiebekämpfung in gewisser Weise Neuland. Zum heutigen Zeitpunkt ist weder klar, wie sich die gesamtgesellschaftlichen Folgen beschreiben und beziffern lassen, noch welche Veränderungsprozesse die Erfahrungen aus der Pandemie auslösen werden.

Auch die Kirchen waren von Anfang an von den Einschränkungen betroffen. Der Mitte März 2020 in Kraft getretene «Lockdown» hat das gesamte kirchliche Leben massiv beeinflusst, zumal das gemeinschaftliche Zusammenkommen – sei es im Gottesdienst, im sozialen Rahmen oder

¹ Bundesgesetz über die Bekämpfung übertragbarer Krankheiten des Menschen (Epidemien-gesetz, EpG) vom 28. September 2012.

² Eine Übersicht über die erfolgten Änderungen bietet die Liste «Änderungen der nationalen Massnahmen zur Eindämmung des Coronavirus in der Schweiz (Stand: 19. April 2021)», abrufbar unter URL: <https://www.bag.admin.ch/bag/de/home/krankheiten/ausbrueche-epidemien-pandemien/aktuelle-ausbrueche-epidemien/novel-cov/massnahmen-des-bundes.html> (abgerufen am 01.05.2021).

³ Vgl. Désirée Stocker et al., Der Einfluss der COVID-19-Pandemie auf die psychische Gesundheit der Schweizer Bevölkerung und die psychiatrisch-psychotherapeutische Versorgung in der Schweiz. Erster Teilbericht, Bern 2020.

⁴ Wohingegen bspw. ostasiatische Länder bereits über Erfahrungen verfügten in der Bekämpfung von pandemischen Ereignissen und sie entsprechend schneller und planvoller agierten; vgl. dazu Kevin Kohler et al., Chronologie des nationalen und internationalen Krisenmanagements in der ersten Phase der Coronavirus-Pandemie, in: Bulletin 2020 zur Schweizerischen Sicherheitspolitik, 81–94 (85).

im Unterricht – in bisheriger, physisch durchgeführter Form während zwei Monaten verboten bzw. anschliessend nur in eingeschränkter Form erlaubt war. Die Kirchen und Kirchgemeinden waren herausgefordert, sich umgehend auf die neue Situation einzustellen, um ihrem Auftrag, das Evangelium in Wort und Tat zu verkündigen, auch unter erschwerten bzw. völlig veränderten Bedingungen nachzukommen. Ein erster Blick in die Gemeindepraxis führt zum Eindruck, dass dieses Sich-Einstellen auf die neue Situation zuweilen mit viel Kreativität, Kompetenz und zeitlichem Engagement erfolgte, zuweilen aber auch einen längeren Zeitraum beanspruchte und nur in Ansätzen gelang. Das Pastoralsoziologische Institut beobachtete: «Konnte man zunächst den Eindruck haben, dass der Lockdown das kirchliche Leben lahmlegte, so zeigten sich auch viele Neuaufbrüche und Innovationen. Gleichzeitig wurden brennglasartig auch viele Schwachstellen [...] offenbar.»⁵

Verschiedene Beteiligte aus Kirchen und Wissenschaft haben sich rasch daran gemacht, das kirchliche Handeln unter Coronabedingungen zu untersuchen. Für den schweizerischen Kontext sind etwa zu nennen:

- Das Forschungsprojekt «Churches Online in Times of Corona (Contoc)», das unter federführender Mitwirkung der Universität Zürich durchgeführt wurde und an dem sich rund 6'500 Pfarrpersonen und Seelsorgende aus über zwanzig Ländern beteiligten, davon über 700 aus der Schweiz.⁶ Das Projekt fokussiert in seiner

⁵ Theologische Hochschule Chur / Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI), Corona und Kirche. Krisenbewältigung, Lernerfahrung und Kirchenentwicklung. Bericht und Ergebnisse der Austauschtagung vom 26. Oktober 2020, 1.

⁶ Churches Online in Times of Corona (Contoc), Digitalisierung in der Kirche: vielfältige Erfahrungen und nachdenkliche Einschätzungen. Eine internationale und ökumenische Studie zum kirchlichen Handeln in der Coronazeit, Bericht vom 14. September 2020, abrufbar unter URL: <https://contoc.org/de/pressemitteilung-digitalisierung-in-der-kirche-vielfaeltige-erfahrungen-und-nachdenkliche-einschaetzungen/> (abgerufen am 01.05.2021).

Untersuchung auf die «Bedeutung der Digitalisierung für die pastorale Arbeit» und fragte nach daraus zu folgernden «Perspektiven für die Kirchenentwicklung».⁷

- Eine virtuell durchgeführte Austauschtagung der Theologischen Hochschule Chur und des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) vom 26. Oktober 2020 zum Thema «Corona und Kirche. Krisenbewältigung, Lernerfahrung und Kirchenentwicklung», an der sich rund 50 vorwiegend aus der katholischen Kirche stammende Personen beteiligten und die ihre Erfahrungen zusammentrugen in sieben kirchlichen Themenfeldern.⁸
- Das Centre interdisciplinaire en histoire et science des religions der Universität Lausanne führte am 26. März 2021 eine Tagung durch mit dem Titel «Qu'est-ce que la crise sanitaire fait au processus de deuil et aux rites funéraires ?». Die Tagung behandelte in interdisziplinärer Perspektive die Fragen, wie unter Coronabedingungen Bestattungsrituale durchgeführt wurden sowie sich Trauerprozesse verändert haben. Besondere Berücksichtigung fanden dabei «l'apparition des nouvelles technologies numériques qui autorisent des commémorations online – en direct ou en différé – ou la création de cimetières virtuels».⁹
- Schliesslich haben auch evangelisch-reformierte Kirchen eigene Studien durchgeführt, so die Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz und die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich. Beide Studien zielten darauf, erstens aufgrund der

⁷ Ebd.

⁸ Namentlich Seelsorge, Kommunikation, Diakonie, Gemeinschaft, Liturgie, Ressourcen und Kooperation, Katechese (vgl. Theologische Hochschule Chur / Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Corona und Kirche (Anm. 5), 4–14).

⁹ Centre interdisciplinaire en histoire et sciences des religions (UNIL), Qu'est-ce que la crise sanitaire fait au processus de deuil et aux rites funéraires ? Perspectives interdisciplinaires, programme du colloque du 26 mars 2021.

«Analyse von Erfahrungen» Impulse zu erarbeiten «für die pastorale, theologisch-ekkesiologische und diakonische Arbeit»¹⁰ in den Kirchen sowie zweitens aus kirchenleitender Sicht «Lehren aus der Krise für das Kirche-Sein generell» zu ziehen und eine «Manöverkritik und Evaluation der Krisen-Kommunikation»¹¹ vorzunehmen.

Den genannten Forschungsprojekten ist die methodische Grundausrichtung gemein, wonach sie darauf zielten, aufbauend auf einem empirischen Zugang und einer Erfassung und Analyse der kirchlichen Erfahrungen vor Ort Lernerfahrungen zu formulieren und Entwicklungsfelder für das künftige kirchliche Wirken zu definieren.¹² Der Beobachtungszeitraum fokussierte meist auf die erste Welle der Pandemie und den damals geltenden «Lockdown».

2. Die Erhebung «Diakonie in Zeiten von Corona» der Konferenz Diakonie Schweiz der EKS

In diese kirchlichen und universitären Forschungsprojekte reiht sich die Erhebung der Konferenz Diakonie Schweiz der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz (EKS) ein, die Gegenstand des vorliegenden Beitrags ist. In der Konferenz sind sowohl die kirchenpolitisch als auch die fachlich

¹⁰ Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz (EKS), Kirche mit Corona. Impulse aus der Corona-Krise für die Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz, Bern 2021; ähnlich: Reformierte Kirche Kanton Zürich, Corona Learnings mit Fokus auf Kirchengemeinden und Gesamtkirchliche Dienste, unveröffentlichtes Dokument vom 2. September 2020, 1.

¹¹ Reformierte Kirche Kanton Zürich, Corona Learnings (Anm. 10), 1.

¹² Vgl. hierzu bspw. Theologische Hochschule Chur / Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Corona und Kirche (Anm. 5), 1.

Verantwortlichen für die Diakonie der evangelisch-reformierten Landeskirchen zusammengeschlossen.¹³ Während in den erwähnten Forschungsprojekten zuweilen stark das pastorale Wirken im Zentrum stand, so bezog sich die hier zur Diskussion stehende Erhebung spezifisch auf das diakonische Wirken in den evangelisch-reformierten Kirchengemeinden. Der erwähnte methodische Zwischschritt fand auch hier Anwendung. Die Konferenz formulierte, dass es in einem ersten Schritt darum gehe, «nachvollziehen und verstehen zu können, wie in den Kirchengemeinden die Diakonie unter den gegebenen Umständen gelebt wurde».¹⁴ Gefragt wurde dabei, wie sich sowohl die Bedürfnisse der Betroffenen vor Ort als auch die diakonischen Angebote der Gemeinden als Reaktion auf die Herausforderungen der Pandemie entwickelten. Zudem war von Interesse, wie sich innerkirchliche, zivilgesellschaftliche und behördliche Kooperationen entwickelten sowie vor welchen persönlichen Herausforderungen die kirchlichen Mitarbeitenden (vorwiegend Sozialdiakoninnen und -diakone sowie Pfarrpersonen) standen.¹⁵

Auch die vorliegende Erhebung bezog sich vorwiegend auf die Erfahrungen und Erlebnisse aus der Phase des «Lockdowns» im Frühling 2020.

Für die Erhebung wurden 28 Gespräche mit kirchlichen Angestellten aus rund 15 Kantonalkirchen geführt, wobei alle Gespräche auf derselben Methodologie von Leitfadenterviews basierten.¹⁶ Die Verwendung eines

¹³ Vgl. hierzu Verordnung der Konferenz Diakonie Schweiz der EKS vom 9. Dezember 2015, einsehbar unter URL: <https://www.diakonie.ch/wp-content/uploads/2018/07/Verordnung-Konferenz-Diakonie-Schweiz-1.pdf> (abgerufen am 01.05.2021).

¹⁴ Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Erhebung «Diakonie in Zeiten von Corona». Interviewleitfaden vom 20. August 2020, 1.

¹⁵ Vgl. Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Erhebung (Anm. 14), 2–8.

¹⁶ Nach Cornelia Helfferich, Leitfaden- und Experteninterviews, in: Nina Baur / Jörg Blasius (Hg.), Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung, Wiesbaden 2019, 669–686 (670). Zu erwähnen ist, dass das Erhebungssetting eine gewisse Nähe

Leitfadens beruht auf der «bewussten methodologischen Entscheidung, eine maximale Offenheit [...] aus Gründen des Forschungsinteresses und der Forschungspragmatik einzuschränken»¹⁷ und nimmt damit in Kauf, dass über den Leitfaden «in den Interviewablauf interveniert und er geformt und vorstrukturiert wird».¹⁸ So werden die Ergebnisse aus den Erhebungen denn auch nicht als eine wie auch immer geformte «Objektivität» verstanden, sondern als Ergebnis einer «methodisch kontrollierte[n] und reflektierte[n] Subjektivität».¹⁹ Mit diesem Verständnis wurden die 28 Leitfadeninterviews durchgeführt; der Leitfaden wurde vorangehend in einem Pretest validiert und noch leicht modifiziert.

Die inhaltliche Auswertung der Erhebung erfolgte der Methodik entsprechend so, dass die Gesprächsergebnisse in mehreren Schritten zuerst sortiert und anschliessend und gemeinsamen thematischen Feldern subsummiert wurden.²⁰ In der nachfolgenden Ergebnisübersicht sind die Ergebnisse dieses letztgenannten Schritts dargestellt.

3. Ergebnisse der Untersuchung

Der Leitfaden adressierte sechs unterschiedliche Themencluster, woraus die Ergebnisse nachfolgend dargestellt werden.²¹

—

zu «Experteninterviews» aufwies, zumal die befragten Personen gezielt als «spezielle Zielgruppe von Interviewten» ausgewählt wurden (vgl. ebd. 675).

¹⁷ Ebd. 670.

¹⁸ Ebd. 669.

¹⁹ Ebd. 683.

²⁰ Vgl. ebd. 678.

²¹ Vgl. hierzu die ausführliche Präsentation der Erhebung: URL: <https://www.diakonie.ch/corona/> (abgerufen am 01.05.2021).

3.1 *Veränderte Bedürfnisse vor Ort*

In einem ersten Schritt ging es darum zu erfahren, wie die Gesprächspartnerinnen und -partner die sozialen Bedürfnisse seitens der Betroffenen vor Ort während des Lockdowns wahrgenommen haben. Insbesondere interessierten aufgrund des Lockdowns vorgefundene Bedürfnisverschiebungen, d.h. neu oder verstärkt aufgetauchte Bedürfnisse seitens der Betroffenen.

Die Gesprächspartnerinnen und -partner haben in vierfacher Hinsicht neue Bedürfnisse festgestellt: Zum Ersten sind sie auf alltagspraktische Bedürfnisse gestossen. Betroffene vor Ort sorgten sich – bei älteren Menschen angesichts der Empfehlung, zu Hause zu bleiben – um Einkaufsmöglichkeiten, um Möglichkeiten von Transfers (bspw. zum Arzt) angesichts ausgefallener Fahrdienste sowie um die Besorgung von Mahlzeiten. Zum Zweiten haben die Gesprächspartnerinnen und -partner in starkem Ausmass von psychosozialen Bedürfnissen erfahren. Betroffene berichteten demnach von Gefühlen des Alleinseins und von ihrem Bedarf nach zwischenmenschlichen Kontakten in der von Einsamkeit geprägten Zeit. Während dieser zweite Aspekt vor allem bei älteren und alleinstehenden Menschen zur Geltung kam, so betraf der dritte Aspekt Menschen in Familiensituationen sowie Alleinerziehende, die von Überforderungssituationen berichteten. Sie befanden sich gewissermassen in «Sandwich»-Positionen dahingehend, dass sie unter erschwerten Bedingungen die unterschiedlichen Ansprüche des Homeschoolings, der eigenen Berufstätigkeit und vielleicht weiteren Rollenanforderungen, die sie zu erfüllen hatten, unter einen Hut bringen mussten.

Zum Vierten stellten die Gesprächspartnerinnen und -partner vor Ort fest, dass viele Menschen unter einer allgemeinen Unsicherheit litten im Blick einerseits auf den Gehalt und andererseits auf die Entwicklung der behördlichen Massnahmen. Die Situation, nicht zu wissen, was genau erlaubt ist und was nicht, sowie die Unklarheit über zukünftige Veränderungen der Massnahmen führte zu einer beträchtlichen, das psychische Wohlergehen beeinträchtigenden Verunsicherung.

Es mag auf den ersten Blick erstaunen, dass unsere Gesprächspartnerinnen und -partner angesichts der ökonomischen Herausforderungen der Pandemie nicht auf besonders grosse finanzielle Bedürfnisse gestossen sind; entsprechend berichteten sie davon, dass sich der Anstieg finanzieller Unterstützungsformen in Grenzen hielt. Die Gesprächspartnerinnen und -partner vermuteten, dass diese Situation insofern trügerisch sein könnte, als dass die Betroffenen – wo vorhanden – noch von persönlichen Reserven lebten und sich daher materielle Herausforderungen erst zu einem späteren Zeitpunkt bemerkbar machen könnten und entsprechend sichtbar werden.

Gleichzeitig ist festzuhalten, dass gemäss Rückmeldungen die gegenseitige Unterstützung im Nahraum in aller Regel gut funktioniert hat. Die sozialen Netze haben sich demnach weitgehend als tragfähig erwiesen.

3.2 Anpassungen im Angebotsbereich

Während der Fokus im ersten Schritt darauf lag zu erfahren, welche Bedürfnisse seitens der Betroffenen vor Ort bestanden, so richtet der zweite Schritt nun das Augenmerk darauf, wie die Kirchgemeinden ihre Angebote und Programme angepasst haben.

Dabei ist klar, dass sich die Kirchgemeinden in einem Spannungsfeld zu bewegen hatten: Einerseits entstanden aufgrund des Lockdowns die oben dargestellten neuen Bedürfnisse seitens der Betroffenen, die nach einer Vertiefung und Intensivierung des diakonischen Handelns riefen; andererseits unterlag das diakonische Handeln der Kirchgemeinden in seiner bisherigen Ausgestaltung aufgrund der behördlichen Massnahmen seiner weitgehenden Restriktionen. Wie agierten die untersuchten Kirchgemein-

den in diesem Spannungsfeld? Entstand der Eindruck, «dass der Lockdown das kirchliche Leben lahmlegte» oder «zeigten sich [...] viele Neuaufbrüche und Innovationen», wie das SPI berichtet?²²

Zuerst ist darzustellen, welche diakonischen Angebote und Programme in der diakonischen Praxis vielerorts eingestellt wurden:

i. Die Gesprächspartnerinnen und -partner berichteten davon, dass zum meist sämtliche Aktivitäten der sogenannten Gemeinschaftsbildung im *Altersbereich* eingestellt werden mussten. Das betraf etwa Seniorenachmittage, Spieltreffen, Kirchenkaffee, Mittagstische, Wanderungen, u.a.m. Zuweilen betraf dies aufgrund der behördlichen Massnahmen sogar die gemeindlichen Beratungs- und Begleitungsangebote.

ii. Gleiches ereilte auch die breite Palette an bestehenden *familienunterstützenden Angeboten*: Sowohl Kinderlager und Kindermittagstische als auch Spielprogramme und Freizeitangebote für die Kinder durften in bisheriger Form unter den gegebenen Umständen nicht mehr durchgeführt werden.

iii. Ebenso war die *Jugendarbeit* betroffen, wo viele Jugendverantwortliche berichtet haben, dass nicht nur wesentliche Teile des kirchlichen Unterrichts, sondern auch ihres sonstigen Jugendangebots weitgehend inaktiv bleiben mussten.

All diesen kirchlichen Aktivitäten ist eigen, dass sie als klassische Vergemeinschaftungsformen in Gruppen organisiert waren und aufgrund des Verbandsverbots nicht mehr in bisheriger Form durchgeführt werden durften.

Gleichzeitig haben viele Gemeindeverantwortliche reagiert und neue bzw. andersartige Aktivitäten auf die Beine gestellt, die gleichermassen geeignet waren, um auf die neuen Bedürfnisse zu reagieren sowie um den behördlichen Vorgaben zu entsprechen. In Aufnahme der oben angeführten Angebotsbereiche (Altersarbeit, familienergänzende Angebote sowie

²² Theologische Hochschule Chur / Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Corona und Kirche (Anm. 5), 1.

Jugendarbeit) wird in der Folge dargestellt, wie diese neuen bzw. andersartigen Aktivitäten aussahen:

i. Im Bereich der *Altersarbeit* fällt auf, dass vielfältige Anstrengungen bestanden, um die weggefallene Gemeinschaftsbildung zu substituieren. Wie dieses Substituieren in den Gemeinden vor sich ging, ist anhand der nachfolgenden Aspekte zu erläutern:

- *Kontaktieren*: Ein wesentlicher Arbeitsaufwand für die Gesprächspartnerinnen und -partner bestand darin, die betroffenen Personen allesamt telefonisch zu kontaktieren, mit ihnen Gespräche zu führen und nach der jeweiligen Befindlichkeit zu fragen. Wo die Betroffenen nicht alle direkt erreicht wurden, erfolgte zuweilen eine Anleitung, dass sich die betreffenden Gruppenteilnehmerinnen und -teilnehmer untereinander kontaktieren konnten.
- *Aufsuchen*: Da die betroffenen Personen nicht mehr zu den Aktivitäten der Kirchengemeinde bzw. in deren Räumlichkeiten gelangen konnten, drehten die kirchlichen Angestellten sozusagen die Gehrichtung um und besuchten die Beteiligten je an ihren Wohnorten und brachten ggf. ein kirchliches Produkt mit (Bücher, Kochrezepte, Kulinarisches, o.a.m.).²³ Das Aufsuchen erfolgte alternativ auch über das Verfassen von Briefen an die Betroffenen.
- *Begegnungen an alternativen / neuen Orten*: Sodann wurden neue Möglichkeiten gesucht, um Begegnungen an alternativen / neuen Orten zu ermöglichen, die namentlich vom Veranstaltungsverbot nicht betroffen waren. Dazu gehörte etwa die Organisation von Zusammenkünften kleinerer Gruppen, die draussen spazieren gingen oder die sich zu einem Themenweg im Wald zusammenfanden.

²³ Eine Liste mit vielfältigen Ideen für Mitgebrachtes zusammengetragen ist im Rahmen der Studie zusammengetragen worden, vgl. URL: <https://www.diakonie.ch/wp-content/uploads/2020/12/201214-Erhebung-Ideensammlung-erga%CC%88nzt.pdf> (abgerufen am 01.05.2021).

- *Virtueller Austausch*: Nicht zuletzt erfolgte in einzelnen Fällen auch ein Austausch über virtuelle Wege. Über diese neuen technischen Austauschformen erfolgten einerseits Veranstaltungen im Modus der Gegenseitigkeit, in dem Gespräche und ein Austausch von Alltagsideen ermöglicht wurde. Andererseits bestanden einseitige virtuelle Kommunikationsformen wie Blogs oder Livestreams, an denen interessierte Personen teilnehmen konnten.

Auch im Bereich der *familienunterstützenden Angebote* wurden angesichts der Umstände vielfältige neue Aktivitäten entwickelt. Das waren einmal Angebote, die Mehrfachbelastungen von Familien zu lindern suchten (Beratungsangebote aufsuchender Art, Hausaufgabenhilfen, Bastelangebote) sowie Entlastungsangebote in Form von Hütediensten und Spaziergängen mit kleinen Kindern.

Im Bereich der *Jugendarbeit* wurde mehrfach versucht, mit virtuell durchgeführten Aktivitäten zu arbeiten; die Ergebnisse waren gemäss den Rückmeldungen eher durchgezogen, zumal sich bei den Jugendlichen zuweilen eine digitale Übermüdung zeigte.

Für eine kritische Würdigung dieser Neuorientierungen wird ein klassischer Zugang im Fach der Sozialen Arbeit verwendet, namentlich die Aufteilung des Wirkens in die drei Methoden der Sozialen Arbeit – die Einzelarbeit, die insbesondere in der Einzelbegleitung und -beratung zum Tragen kommt, sodann die Gruppenarbeit, in der Menschen zu spezifischen Anlässen und Zwecken zusammenkommen, und schliesslich die Gemeinwesenarbeit, die als netzwerkorientierte Arbeit im Quartier zu beschreiben ist.²⁴

²⁴ Vgl. hierzu Arnd Götzmann, Kirchliche Gemeinwesenarbeit, in: Volker Herrmann / Martin Horstmann (Hg.), *Wichern drei – gemeinwendiaikonische Impulse*, Neukirchen-Vluyn 2010, 31–46 (31). Zu beachten ist, dass die Gemeinwesenarbeit nicht alleine als sogenannte «dritte Methode» der Sozialen Arbeit bezeichnet wird, sondern

Durch das mit dem Lockdown eingeführte Verbot von Veranstaltungen waren insbesondere Aktivitäten im Bereich der zweiten Methode der Sozialen Arbeit (Gruppenarbeit) betroffen. Für die kirchliche Diakonie, die ihre Angebote bislang schwerpunktmässig nach dieser zweiten Methode der Sozialen Arbeit durchführte, zeigte sich, dass ein Grossteil der geplanten Veranstaltungen nicht durchgeführt werden durfte – entsprechend hatte sie sich auf die Suche nach Alternativen zu begeben. Wenn die oben dargestellten neuen Angebote mit Hilfe der drei Methoden der Sozialen Arbeit analysiert werden, so zeigt sich das folgende Bild:

- Verschiedene Angebote verlagerten sich auf die erste Methode: Dadurch, dass Kontakte nicht mehr an Gruppenanlässen gepflegt werden konnten, bemühten sich die kirchlichen Mitarbeitenden, den Kontakt gegenüber den bislang beteiligten Einzelpersonen aufrechtzuerhalten. Die zahlreichen Bemühungen, die Beteiligten persönlich oder per Telefon zu kontaktieren, sind hier einzuordnen.
- Andere Angebote wurden durch die dritte Methode, d.h. durch gemeinwesenorientierte bzw. sozialräumlich orientierte Ansätze ersetzt, indem die kirchlichen Mitarbeitenden die Beteiligten an ihren Wohnorten bzw. im Quartier aufsuchten und vor Ort ihre Dienste anboten.
- Nicht zuletzt bestanden auch einzelne Modelle, um die zweite Methode, d.h. die Gruppenarbeit, in modifizierter Form durchzuführen. Alle Bestrebungen zur Begegnung an neuen Orten und in kleinerer Zusammensetzung sowie alle virtuellen Begegnungsformen sind hier zu subsumieren.

mitunter auch als «durchgängiges Prinzip von Sozialarbeit überhaupt» (Wolfgang Hinte et al., *Stadtteilbezogene Soziale Arbeit – ein Kooperationsmodell für Ausbildung und berufliche Praxis*, Neue Praxis 12/1982, 345–357 (347)) gilt, das in alle Wirkungsbereiche Sozialer Arbeit einflüsse.

Die Erhebungen zeigen, dass seitens der Gesprächspartnerinnen und -partner sehr unterschiedliche Fähigkeiten und Kapazitäten bestanden, die bestehenden (und in der Regel in der Form der zweiten Methode durchgeführten) diakonischen Angebote so zu adaptieren, dass sie im beschriebenen Sinne in einer anderen methodischen Form durchgeführt werden konnten. Bei einzelnen Personen bzw. Kirchgemeinden fanden wir die Situation vor, dass sie angesichts des Verbots der Durchführung klassischer Gruppenangebote in einer gewissen Starre verharren. Unklar ist, ob dieses Verhalten durch eine aufgrund der Pandemie ausgelöste Angst und Unsicherheit verbunden war oder ob die Kompetenzen zur Anpassung der Angebote nicht ausreichend ausgebildet waren.

In anderen Gemeinden stiessen wir auf ein grosses Engagement und grosse Kreativität der Beteiligten, die das ihnen Mögliche taten, um ihre Angebote neu auszurichten und sie so trotz bestehendem Versammlungsverbot weiterhin in anderer Form durchführen zu können.

3.3 Persönliche Ressourcen

In Bezug auf die Auswirkungen der Pandemiebewältigung auf den persönlichen Ressourceneinsatz haben die Gesprächspartnerinnen und -partner sehr Unterschiedliches berichtet. Während einzelne davon sprachen, dass sie deutlich mehr Zeit investierten als vor der Pandemie, so war es bei anderen ungefähr gleich viel, bei Dritten schliesslich weniger, wobei die letztere Gruppe am zahlreichsten auftrat. Durch den Umstand, dass diese Personen mehr Zeit zur Verfügung hatten, bestanden Möglichkeiten, um Pendenzen abzarbeiten, Vorausarbeiten zu leisten oder aber bestehende Überzeiten abzubauen.

In der Auswertung ist eine direkte Korrelation festzustellen mit den Ergebnissen aus dem vorangehenden Kapitel: Diejenigen Personen, die durch den Wegfall der Gruppenangebote keine Ersatzmassnahmen durchführen konnten, hatten deutlich weniger zu tun; diejenigen, denen es gelang, mit viel Kreativität neue Angebote zu konzipieren, leisteten mindestens gleich hohe oder höhere Zeiteinsätze als vor der Pandemie.

3.4 Zusammenarbeitsformen und Kooperationen

Die diakonisch Engagierten in den Kirchgemeinden arbeiten je in einem unterschiedlich ausgestalteten Netz von Beteiligten und Kooperationen mit unterschiedlichen Akteurinnen und Akteuren innerhalb und ausserhalb der Kirchgemeinden. Die Gesprächspartnerinnen und -partner beurteilen die Situation und die im Lockdown erfolgten Entwicklungen mit den involvierten Akteurinnen und Akteuren insgesamt wie folgt:

- Innerhalb der *Sozialdiakonie* hat die Zusammenarbeit gemäss den Rückmeldungen sehr gut funktioniert. Die Beteiligten haben vielerorts geschätzt, dass sich die Entscheidungswege oftmals viel einfacher effizienter und schneller gestalteten und dass dadurch die organisationalen und strukturellen Aufwendungen deutlich tiefer gehalten werden konnten, da nicht alle bisherigen Gremien bei allen Entscheidungen mitwirken mussten.

Als hemmend für die eigene Produktivität wurde der Umstand eingeschätzt, dass die Umsetzung der behördlichen Massnahmen erhebliche Ressourcen beanspruchte und gleichzeitig zu beträchtlichen Unsicherheiten führte bezüglich der Frage, in welcher Art noch durchgeführt werden darf.

- In Bezug auf die *freiwillig Engagierten* berichteten die Gesprächspartnerinnen und -partner von einer gewissen Zweiteilung: Auf der einen Seite ergab sich notwendigerweise, dass ein wesentlicher Teil der bisherigen Freiwilligen ihre Dienste vorläufig nicht mehr weiterführen durften oder wollten, da sie (meist altersbedingt) einer Risikogruppe angehörten. Auf der anderen Seite gelang es den Beteiligten häufig, diese Ausfälle zu kompensieren durch jüngere Personen; genannt wurden insbesondere Konfirmandinnen und Konfirmanden sowie Studierende, aber auch Personen, die bislang noch nicht im kirchgemeindlichen Leben in Erscheinung traten.

Hierin ist also eine gewisse Umschichtung im freiwilligen Engagement zu konstatieren. Diese Umschichtung schien gemäss

den Rückmeldungen dort besonders erfolgreich gewesen zu sein, wo eine professionelle Freiwilligenbegleitung implementiert war.

- In Bezug auf die Zusammenarbeit mit den Gremien der *Gemeindeleitung* berichteten die Gesprächspartnerinnen und -partner von ambivalenten Eindrücken. Während die Gemeindeleitungen in einzelnen Gemeinden als sehr engagiert wahrgenommen wurden, so war dieser Eindruck in zahlreichen Gemeinden deutlich kritischer. Es wurde festgehalten, dass die Gemeindeleitungsgremien oft entweder als nicht sehr unterstützend erfahren wurden oder aber kaum präsent waren.
- Ebenfalls Ambivalentes ist im Blick auf die *ökumenische Zusammenarbeit* zu berichten. Wenn auch in einzelnen Gemeinden gute Kontakte unter den Konfessionen und eine angemessene Zusammenarbeit bestanden, so ist doch aufgrund der Rückmeldungen zu resümieren, dass in der Pandemiezeit alle Gemeinden und Konfessionen zuerst für sich geschaut und Lösungen erarbeitet haben. Es bestanden zwar einzelne Austausche – von einer gemeinsamen, konfessionsübergreifenden Pandemiebewältigung hinsichtlich der sozialen bzw. diakonischen Herausforderungen kann gemäss den Rückmeldungen aber nicht die Rede sein.
- Die Zusammenarbeit mit den *lokalen Behörden* scheint sich nach Einschätzung der Gesprächspartnerinnen und -partner nicht wesentlich verändert zu haben, bestehende Kontakte haben in der Regel gut funktioniert. Zu beachten ist allerdings, dass gerade aus dem städtischen Umfeld Rückmeldungen eingetroffen sind, wonach gewisse Konkurrenzsituationen bestanden und es zuweilen ein Gerangel gab um Zuständigkeiten für die neu entstandenen sozialen Bedarfe im Gemeindegebiet.
- Ein ganz anderes Bild zeigt sich bei den Kooperationsformen mit Institutionen der *Zivilgesellschaft*. Die Gesprächspartnerinnen und -partner berichteten von einer eindrucklichen Zahl an Gruppierungen, mit denen sie bzw. die Kirchgemeinde in der Zeit des

Lockdowns neu oder intensiver zusammenarbeitete. Dazu gehören beispielsweise Elternvereine, Spitexorganisationen, Quartier- und Frauenvereine, das Rote Kreuz, die Caritas und viele mehr. Aufgrund der zahlreich und gleichlautend ausgefallenen Rückmeldungen darf festgehalten werden, dass die Kooperationen mit zivilgesellschaftlichen Institutionen insgesamt einen deutlichen Auftrieb erhalten haben.

3.5 Bewegungen nach dem Lockdown

Im Rahmen der Erhebung hat sodann interessiert, wie der Übergang verlaufen ist von der Phase des Lockdowns in die Phase der ersten Öffnungen im Sommer 2020 und insbesondere, wie in diesem Übergang das kirchlich-diakonische Wirken allenfalls wieder Anpassungen erfahren hat.

Die Rückmeldungen der Gesprächspartnerinnen und -partner lassen sich in drei Kategorien einteilen:

Zum Ersten ist eine Gruppe von diakonischen Angeboten auszumachen, die eingestellt wurden, da nach den Öffnungsschritten kein Bedarf mehr bestand. Dazu gehören etwa Fahrdienste (die wieder von den bisherigen Fahrdiensten übernommen wurden) sowie Hauslieferdienste (da die Personen aus Risikogruppen wieder selber einkaufen gehen konnten).

Zum Zweiten ergab sich eine Gruppe von Angeboten und Programmen, die auch nach den Öffnungsschritten weitergeführt wurden. Dazu gehörte etwa die oben genannte Kontaktpflege zu den einzelnen Mitgliedern. Etliche Kirchengemeinden haben angesichts der positiven Erfahrungen mit diesen Einzelkontakten rückblickend bedauert, solche Formen der Kontaktpflege nicht bereits früher gepflegt zu haben; gleichzeitig formulierten sie, dass sie dies unbedingt weiterführen wollten, unabhängig vom Ausmass der bestehenden pandemiebedingten Einschränkungen.

Die dritte Kategorie von Angeboten wird an dieser Stelle diejenige mit «Reaktivierungspotenzial» genannt. Die Gesprächspartnerinnen und -partner hielten fest, dass sie einzelne der entwickelten Angebote und

Programme zwar nicht unmittelbar weiterführten, die entsprechenden Konzepte aber dennoch bereit halten für den Fall, dass sich in Bälde wieder ähnliche Bedarfe zeigen würden. Das trifft etwa auf Einkaufshilfen zu.

3.6 Ausblick

In einem letzten Schritt wurden die Gesprächspartnerinnen und -partner befragt nach ihren Vermutungen und Einschätzungen zu den Auswirkungen des Lockdowns auf unterschiedlichen Ebenen. Viele von ihnen gingen davon aus, dass sich vermutlich gerade beiden vulnerablen Mitgliedern der Gesellschaft psychisch Herausforderungen verstärken werden. Zudem wiederholten sie ihre Einschätzung, wonach finanzielle Engpässe bei Einzelpersonen wohl mit einem gewissen Verspätungseffekt eintreffen und anschliessend auch in kirchlichen Sozial- und Beratungsdiensten sichtbar werden. Gleichzeitig äusserten verschiedene Beteiligte die Vermutung, dass sich auch für die Kirchengemeinden verschiedene Herausforderungen zuspitzen würden, namentlich die anhaltende Planungsunsicherheit sowie erhebliche finanzielle Einbussen aufgrund der wirtschaftlichen Entwicklung und der damit verbundenen sinkenden Kirchensteuererträge.

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass sich einige der Gesprächspartnerinnen und -partner irritiert gezeigt haben über die Situation in soziomedizinischen Institutionen. Sie brachten ihre Enttäuschung und Verärgerung darüber zum Ausdruck, dass die Zugänge zu diesen Institutionen in der Zeit des Lockdowns derart hermetisch abgeriegelt waren, so dass Besuche kaum mehr möglich waren. Sie äusserten dabei die Erwartung, dass es von kirchlicher Warte wichtig sein werde, sich bei einer allfälligen nächsten Lockdownphase stark dafür einzusetzen, dass ein Mindestmass an Kontakten für die Betroffenen und ihre Angehörigen gewährt bleiben müsse.

4. Lerneffekte und Anfragen

Im vorliegenden Schlussabschnitt geht es nun darum, die dargestellten Ergebnisse aus den Interviews mit den Gesprächspartnerinnen und -partnern so zusammenzutragen und zu bündeln, dass daraus Lerneffekte bzw. Anfragen an die kirchgemeindliche diakonische Praxis formuliert werden können. Es werden an dieser Stelle deren fünf präsentiert:

- Oben wurde erstens festgestellt, dass es vielen Gemeinden gelungen ist, die diakonischen Angebote unter Zuhilfenahme anderer Methoden der Sozialen Arbeit so umzugestalten, dass sie trotz des bestehenden Veranstaltungsverbots durchgeführt werden konnten. Zu fragen ist hier, ob in den Kirchgemeinden bzw. bei ihren Angestellten das methodische Rüstzeug vorhanden ist und gestärkt werden kann, um solche Umgestaltungen vorzunehmen.
- Zweitens haben wir gesehen, dass die Beteiligten es geschätzt haben, wie in der Zeit des Lockdowns schnell und unkompliziert agiert werden konnte. Zu fragen ist hier in struktureller Hinsicht zu Händen der Gemeindeleitungsgremien, was sie dazu beitragen können, um diese Effizienz und Agilität in den Arbeitsabläufen auch über die Zeit des Lockdowns hinaus beizubehalten.
- Drittens wurde ausgeführt, dass neue Kreise für das freiwillige Engagement in den Kirchgemeinden erschlossen werden konnten. Zu fragen ist hier für die Kirchgemeinden insgesamt, wie sichergestellt werden kann, dass diese «neuen» Freiwilligen auch zukünftig mitwirken können und in kirchgemeindlichen Projekten einen Verwirklichungsort finden.
- Viertens ist nochmals auf den erfreulichen Umstand hinzuweisen, dass sich die Zusammenarbeitsformen zwischen Kirchgemeinden und Institutionen der Zivilgesellschaft deutlich verstärkten. Zu fragen ist, mit welchen Mitteln und welchen Schritten diese Bewegung hin zu Kooperationen mit der Zivilgesellschaft verstärkt oder zumindest beibehalten werden kann.

- Die letzte Anfrage betrifft, fünftens, die gepflegten Kontakte. Es wurde erwähnt, dass die Kirchgemeinden die Pflege der Einzelkontakte sehr geschätzt haben. Auch da gilt es zu überlegen, wie es gelingen kann, die persönlichen Kontakte trotz bestehender Arbeitslast in ausreichendem Masse weiterzupflegen.

Autor:

Simon Hofstetter, Pfr. Dr. theol., Beauftragter für Recht und Gesellschaft der EKS, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Bern

Herausforderungen der Corona-Pandemie für Menschen mit psychischen Beeinträchtigungen

Regula Schär

In den Heimgärten Aargau – im Folgenden kurz als Heimgärten bezeichnet - leben Klientinnen mit einer psychischen Beeinträchtigung. Die Covid-Pandemie beeinflusst deren psychische Stabilität. Dieser praxisbezogene Beitrag zeigt auf, welche Auswirkungen die Covid-Pandemie auf den Institutionsalltag der Klientinnen und Mitarbeitenden hat und welche neuen Herausforderungen sich daraus ergeben.

Die Heimgärten Aargau

Die Heimgärten haben einen Standort in Aarau und einen in Brugg. Der Standort Aarau wurde 1932 als «Zufluchtshaus für Frauen» auf Initiative der aargauischen evangelischen Frauenhilfe eröffnet. Der Kirchenrat der Reformierten Landeskirche Aargau unterstützte das Vorhaben. 1975 wurde in Brugg ebenfalls ein Wohnhaus eröffnet. Seit der Fusion 2020 unterstehen die Standorte in Aarau und Brugg einer Geschäftsleitung. Die Heimgärten sind nach wie vor Institutionen der Reformierten Landeskirche Aargau.

Klientinnen

Bis heute wohnen ausschliesslich Frauen in den Heimgärten. Die Eintrittsgründe veränderten sich aber seit den 1930er Jahren. Damals suchten vor allem arbeitslose, obdachlose oder alkoholranke Klientinnen in Aarau Zuflucht. Ab den 1940er Jahren traten dann einerseits vermehrt kognitiv oder psychisch beeinträchtigt Klientinnen ein, andererseits wiesen die Behörden Frauen in die Heimgärten ein.

Heute leben mehrheitlich Klientinnen mit einer psychischen Beeinträchtigung in den Heimgärten. Das Begleitungsteam unterstützt die Klientinnen nicht defizit-, sondern ressourcenorientiert. Die UN-Behindertenrechtskonvention (UN-BRK) bestimmt die Zusammenarbeit zwischen Klientinnen und Mitarbeitenden. Im Institutionsalltag soll den Klientinnen die grösstmögliche Teilhabe, Autonomie und Selbstbestimmung ermöglicht werden.

Die 72 Klientinnen wohnen freiwillig in den Heimgärten. Das Wohnangebot umfasst die beiden Wohnhäuser in Aarau und Brugg. Dort leben die Klientinnen in Einzelzimmern. Daneben gibt es Wohngruppen und Studios für Klientinnen, die über mehr Ressourcen verfügen als solche, die in den Wohnhäusern zu Hause sind. Ergänzt wird das Wohnangebot durch die ambulante Begleitung. In diesem Fall wohnen die Klientinnen in ihrer Privatwohnung und erhalten von den Wohnbegleiterinnen punktuell Unterstützung.

Neben den Wohnangeboten bieten die Heimgärten ein Tagesstrukturangebot an, damit die Klientinnen einer geregelten, sinnstiftenden und kreativen Tätigkeit nachgehen können. In Aarau wie in Brugg arbeiten Klientinnen in der Hauswirtschaft, in Ateliers, in den Läden WärrhRych oder in der Secondhand Boutique «Schickeria» für Damenmode, in der Markkleider und -schuhe sowie Modeaccessoires verkauft werden.

Psychische Stabilität erhalten

Die Klientinnen, die in den Heimgärten leben, haben unterschiedliche psychische Beeinträchtigungen wie beispielsweise Depressionen, Schizophrenie, hypochondrische Störungen sowie Zwangs- oder Persönlichkeitsstörungen. Oft sind diese Krankheiten bereits chronisch. Das heisst, eine vollständige Genesung ist eher unwahrscheinlich. Deshalb besteht eine Hauptaufgabe bei der Begleitung der Klientinnen darin, ihre psychische Stabilität aufrechtzuerhalten. Eine möglichst nachhaltige psychische Stabilität ermöglicht den Klientinnen nicht nur den Tages- und Arbeitsablauf einzuhalten, sondern auch die Teilnahme an Freizeitaktivitäten oder am

sozialen Leben. Eine Instabilität kann hingegen dazu führen, dass sie ihre Energie für existentielle Belange wie aufstehen, essen, Körperpflege oder das Einhalten von Arzttermine aufwenden. Für gesellschaftliche Aktivitäten oder die Aktivierung der eigenen Ressourcen reicht ihnen in diesen Phasen oft die Kraft nicht. Infolgedessen ist ein Ziel der Mitarbeitenden der Heimgärten, den Klientinnen ein stabiles Umfeld zu bieten, damit sie ihre Ressourcen ihren Bedürfnissen entsprechend nutzen können. Hilfreich dabei sind geregelte, gleichförmige Tagesabläufe und -strukturen, verlässliche Informationen sowie ein stabiles soziales und gesellschaftliches Umfeld. Daneben soll kreatives Arbeiten in den Ateliers, die Mitarbeit in den Verkaufsläden oder in der Hauswirtschaft den Klientinnen eine sinnstiftende Tätigkeit geben. Gespräche mit den Mitarbeitenden oder externen Fachpersonen sind zentral, um die psychische Stabilität zu gewährleisten. Unterstützt wird diese auch durch die Pflege zwischenmenschlicher Beziehungen mit ihren Kindern, Familien, Freundinnen und Freunden. Dort erhalten die Klientinnen ebenfalls Wertschätzung, Nähe, Anerkennung und das Gefühl der Zugehörigkeit.

Die Covid-Pandemie, beziehungsweise die daraus resultierenden Schutzmassnahmen, verändern für die Klientinnen viele Gewohnheiten, was sich auf die psychische Stabilität auswirkt: Das stabile gesellschaftliche Umfeld, die Einschränkungen der sozialen Kontakte und die stetig ändernden Schutzmassnahmen bringen die geordnete Tagesstruktur ins Wanken. Dazu kam die mediale Informationsflut über die Pandemie. Verlässlichen Informationen über den Verlauf der Pandemie und die Krankheit Covid gab und gibt es nach wie vor nicht. Gerade für Klientinnen, die zwanghaft versuchen das Unbeeinflussbare zu kontrollieren, ist die Pandemie eine Situation, die mehr als herausfordernd ist. Ebenso stellen Schutzmassnahmen wie Hände waschen und desinfizieren für Klientinnen mit einem Waschzwang eine tägliche Versuchung, ihren Zwang auszulieben, dar. Bis vor der Pandemie wurde wegen solchen Krankheitsbildern das Desinfektionsmittel nur in abschliessbaren Räumen, beispielsweise im Sanitätszimmer, aufbewahrt. Dies, weil Klientinnen mit einem Waschzwang den Drang haben, alle Flüssigkeiten aus Behältnissen zu leeren,

diese zu sammeln und sich damit bis zum Wundwerden zu waschen. Seit dem Einzug der Pandemie stehen nun plötzlich an allen Hauseingängen Desinfektionssäulen – eine tägliche Versuchung für solche Klientinnen, dem nur durch abschliessbare Desinfektionsspender entgegengewirkt werden kann.

Maskenpflicht und Abstand halten, erschweren zudem die Kommunikationsmöglichkeiten zwischen Klientinnen und Mitarbeitenden. Tröstende Berührungen wie ein Händedruck, die sich in Krisensituationen als beruhigend erwiesen haben, sind nicht mehr möglich. Durch die Maskenpflicht verschwindet ein grosser Teil der Gesichtsmimik. Gerade bei Klientinnen, für die es im Alltag kaum möglich ist, sich verbal zu äussern, ist die Mimik zentral für die Einschätzung des psychischen Befindens.

Covid-Schutzmassnahmen in den Heimgärten

Am 16. März 2020 rief der Bundesrat aufgrund der Covid-Pandemie die ausserordentliche Lage aus. Die Covid-Pandemie beziehungsweise die daraus resultierenden Schutzmassnahmen trafen die Heimgärten unerwartet.

Schutzmaterial

Im März 2020 bestand unser Vorratslager aus 200 Einwegmasken. Bei 72 Klientinnen und fast 80 Mitarbeitenden reichte unser Lagerbestand nur gerade für etwas mehr als einen Tag. Und auf dem Markt waren Masken innerhalb kürzester Zeit ausverkauft oder nur zu horrenden Preisen verfügbar. Nur mit grosser Mühe konnten wir kleine Mengen an Einwegmasken einkaufen. Die Not machte erfinderisch. Von einer Spitalhygienefachfrau erhielten wir den Hinweis, dass wir diese Einwegmasken im Backofen zum Wiedergebrauch sterilisieren konnten. Jede vorhandene Einwegmaske wurde plötzlich zur Kostbarkeit. In den Ateliers der Heimgärten begannen die Klientinnen deshalb Stoffmasken zu nähen. Im Frühling und im Sommer 2020 waren diese die einzige Möglichkeit, genügend Mas-

ken für das Personal bereit zu stellen. Erst im Spätsommer konnten Einwegmasken in grossen Mengen eingekauft werden. Im Oktober 2020 wurde dann die Maskenpflicht für Klientinnen und Mitarbeitende obligatorisch.

So wie bei den Masken hatten wir anfangs März auch kaum Hände- und Flächendesinfektionsmittel an Lager. Auf dem freien Markt konnten aufgrund der grossen Nachfrage keine grösseren Mengen eingekauft werden. Alle Mitarbeitenden waren angehalten, bei ihren privaten Einkäufen Desinfektionsmittel für die Heimgärten einzukaufen. Und dann das WC-Papier! Unsere Lieferanten konnten uns nicht mehr genügend liefern. Auch hier waren wir darauf angewiesen, dass die Mitarbeitenden in jedem Laden, in dem es noch WC-Papier gab, für die Heimgärten einkauften.

Schutzkonzepte in der Praxis

Neben materiellen Dingen beschäftigten wir uns mit dem Erarbeiten von internen Schutzkonzepten und deren Umsetzung. Im März 2020 thematisierten wir erstmals bei Klientinnen und Mitarbeitenden die vom BAG empfohlenen Hygienemassnahmen. Abstand halten, Händewaschen, kein Händeschütteln und keine Berührungen mehr. Erst später, wie bereits erwähnt im Oktober, kam die Maskenpflicht in den Heimgärten hinzu. Überall muss seitdem eine Maske getragen werden. Die Klientinnen sind nur während dem Essen und in ihrem Zimmer von der Maskenpflicht befreit. An den Esstischen musste plötzlich die Sitzordnung geändert werden, um den vorgeschriebenen Abstand einzuhalten. Das selbstständige Schöpfen des Essens wurde verboten, da man davon ausgeht, dass das Virus auch über Speisen übertragbar sein könnte. Freizeitaktivitäten in grossen Gruppen, wie etwa Ausflüge oder Feste mit Tanz, wurden abgesagt. Und dies alles aufgrund eines unbekanntem Virus, das weder sichtbar, noch riech- oder fassbar war. Nicht nur Klientinnen, sondern auch Mitarbeitende begegneten den Schutzmassnahmen teilweise mit Skepsis. Einige lehnten die Schutzmassnahmen ab. Sie glaubten, wie andere Teile der Be-

völkerung auch, dass es sich bei der Covid-Pandemie nur um eine Hysterie, eine von den Pharmafirmen geförderte Panikmache, eine harmlose Krankheit oder einfach um eine Verschwörung von Unbekannten handelt. Zahlreiche Informationsveranstaltungen und Einzelgespräche durch das Leitungsteam waren notwendig, bis die Schutzmassnahmen durchgesetzt werden konnten. Für die Durchsetzung der Maskenpflicht waren sogar drohende Abmahnungen bei Mitarbeitenden notwendig.

Covid-Test und Selbstisolation

Seit März 2020 wurden bei Klientinnen und Mitarbeitenden ungefähr 100 Covid-Tests durchgeführt. Bis das Testresultat da war, blieben Mitarbeitende zu Haus. Wenn sie im Privatleben Kontakt zu einer positiv getesteten Person hatten, mussten sie sich laut den Massnahmen des BAG zehn Tage in Selbstisolation begeben. Daraus ergaben sich herausfordernde Personal-Situationen. An Weihnachten 2020 war es beispielsweise so, dass in einem Team mit zehn Mitarbeitenden drei davon in Quarantäne waren. Den 24-Stunden-Betrieb und dazu noch die Begleitung der Klientinnen aufrechtzuerhalten, war nur dank der Flexibilität der anderen Teammitglieder möglich.

Für die Klientin bedeutet der Gang zum Covid-Test, dass sie bis zum Testresultat das Zimmer nicht verlassen darf. Wohnt die Klientin in einer Wohngruppe mit anderen zusammen, kann es sein, dass die ganze Wohngruppe in die Selbstisolation muss, bis das Testergebnis da ist. Am Anfang der Pandemie konnte es übrigens bis zu vier Tagen dauern, bis ein Testergebnis da war. Heute dauert es in der Regel nur noch maximal 24 Stunden.

Bisher wurde noch keine Klientin positiv auf Covid getestet. Das grenzt schon fast an ein Wunder, pflegen doch die Klientinnen im Rahmen der erlaubten Schutzmassnahmen Aussenkontakte und haben oft engen Kontakt mit den Mitklientinnen und dem Begleitungsteam. Mitarbeitende, die positiv getestet wurden, haben bisher keine Klientinnen angesteckt. Wohl auch, weil die Heimgärten sehr schnell die Schutzmassnahmen des BAG umgesetzt und sogar die Maskenpflicht am Arbeitsplatz für

alle Mitarbeitenden noch vor der offiziellen Verordnung eingeführt haben. Dass also Maske tragen, Abstand halten und Hände waschen, das Ansteckungsrisiko verhindern, ist eine Tatsache, die wir in der Praxis nun schon mehrmals erlebt haben.

Würde eine Klientin positiv auf Covid getestet, hätte das für alle Klientinnen enorme Auswirkungen. Das Leitungsteam der Heimgärten müsste in diesem Fall sofort Kontakt mit dem kantonalen Contact-Tracing-Center aufnehmen. Dieses würde zusammen mit dem kantonsärztlichen Dienst entscheiden, ob unter Umständen die gesamte Institution beziehungsweise alle Klientinnen zehn Tage in Quarantäne müssten. Eine Situation, die wir im Leitungsteam theoretisch oft durchspielen. Wie es sich jedoch in der Praxis umsetzen liesse, wäre eine andere Frage. Denn wie die Klientinnen reagieren würden, wenn sie sich zehn Tage auf engstem Raum in Quarantäne begeben müssten und dabei kaum zwischenmenschliche Kontakte pflegen könnten, wird sich erst in der Praxis erweisen. Für Klientinnen mit einer manischen Depression, einer Schizophrenie oder einer Angststörung wäre eine zehntägige Quarantäne eine enorme Herausforderung, für das Begleiterteam ein in keinem Notfallplan beschreibbares Szenario, das sicherlich einen enormen Mehraufwand bedeuten würde. Dazu ein Beispiel aus dem Alltag:

Eine Klientin besuchte ihren Vater. Kurz danach informierte er uns, dass er Covid positiv getestet wurde. Die Klientin musste deshalb zehn Tage in die Selbstisolation. Das bedeutet im Institutionsalltag, dass die Klientin ihr Zimmer nur zum Toilettengang oder zum Duschen verlassen darf. Das Essen wird ihr ins Zimmer gebracht und Mitarbeitende betreten das Zimmer nur in Notfällen, unter Einhaltung aller Schutzmassnahmen. Eine Selbstisolation bedeutet also nicht nur eine Einschränkung des Bewegungsradius auf ein Zimmer von ungefähr 15 Quadratmetern, sondern auch eine totale Reduktion der für die psychische Stabilität der Klientin notwendigen, mehrmals täglich stattfindenden Gespräche mit den Mitarbeitenden. Gerade für diese Klientin, die eine Schizophrenie hat, war dies eine grosse Herausforderung. In ihrer Realität lebt sie in ständiger Angst, von Unbekannten verfolgt, gefoltert und umgebracht zu werden. Um ihre ständige Angst zu kontrollieren oder im besten Fall zu unterbinden, sucht sie deshalb mehrmals täglich das Gespräch mit Mitarbeitenden. Ebenso ist sie oft auf

der «Flucht». Sie spaziert viel, um sich nicht zu lange in einem Raum aufzuhalten, um so von den unbekanntem Verfolgern nicht zu leicht gefunden zu werden. Wenn sie sich in ihrem Zimmer aufhält, schliesst sie ihre Zimmertüre nie, um sich notfalls einen Fluchtweg offen zu halten. Und diese Türe musste sie nun in der Selbstisolation schliessen, zehn Tage lang! Die Verzweiflung und die Angst vor der Selbstisolation waren der Klientin am ersten Tag sprichwörtlich ins Gesicht geschrieben. Die Mitarbeitenden befürchteten, dass die Klientin die zehn Tage nicht ohne stationären Aufenthalt in der Psychiatrie überstehen würde. Apropos Klinikaufenthalt: Während den Pandemiephasen war es teilweise nicht möglich, Klientinnen in die Psychiatrie einzuweisen, weil dort Notfallbetten für Covid-Kranke freigehalten wurden. Dies erhöhte den Druck auf die Mitarbeitenden, da die Heimgärten keine Institution sind, in der Klientinnen leben, die eine 1:1 Betreuung benötigen. Eine solche Betreuung benötigte die Klientin in der Selbstisolation in den ersten drei Tagen jedoch. Denn im geschlossenen Zimmer ohne Fluchtwege und dem Verbot nach draussen zu gehen, war sie ihren Ängsten ausgeliefert. Trotz der eigentlichen Schutzmassnahme, das Zimmer nur in Notfällen zu betreten, waren oft Mitarbeitende im Zimmer oder telefonisch im Gespräch mit der Klientin, um sie zu begleiten. Nach drei intensiven Tagen lernte die Klientin mit der Situation umzugehen und sie verbrachte die restlichen Tage ohne grosse Angstattacken im Zimmer. Von aussen betrachtet schien es fast so zu sein, dass die Klientin nach zehn Tagen gestärkt und stolz aus der Selbstisolation kam. Sie fand unter Begleitung der Mitarbeitenden einen Weg, sich ihren Ängsten zu stellen. Leider hielt dieser Zustand, wie es in der Biografie der Klientin schon oft passiert war, nicht allzu lange an. Heute ist sie wieder regelmässig auf der unruhigen «Flucht» vor den Unbekannten.

Muss eine Klientin in die Selbstisolation, bedeutet dies in der Regel mehr Aufwand für die Mitarbeitenden und weniger Zeit für andere Klientinnen, was sich auf deren psychische Stabilität auswirkt, da weniger Zeit für Gespräche zur Verfügung steht. Der Mehraufwand kann nur durch den zusätzlichen Einsatz der Mitarbeitenden und deren Bereitschaft, Überzeit zu machen, kompensiert werden.

Dazu folgende Beispiele aus der Praxis, die aufzeigen, wie herausfordernd oder gar unrealistisch es sein kann, Schutzmassnahmen durchzusetzen

zen. Dabei bewegen wir uns immer in einem Spannungsfeld. Denn als soziale Institution haben wir vom Kanton Aargau den Auftrag, die Covid-Schutzmassnahmen umzusetzen. In der Praxis zeigt es sich aber immer wieder, dass psychisch beeinträchtigte Menschen die Schutzmassnahmen nicht einhalten können. Zwei Praxisbeispiele sollen diese Problematik aufzeigen.

Eine Mitarbeiterin wurde positiv auf Covid getestet. Am Abend vor dem Test hat sie mit drei Klientinnen in einer Wohngruppe gekocht. Die Mitarbeiterin konnte dabei den Abstand nicht einhalten. Laut Covid-Schutzkonzept müssen die drei Klientinnen deshalb in Selbstisolation, um eine mögliche Infektionskette zu unterbinden. Die Klientinnen wurden morgens um sieben Uhr darüber informiert. Sie reagierten unterschiedlich auf diese Information. Eine nahm die Weisung zur Selbstisolation stoisch zur Kenntnis. Eine andere begann laut zu schreien und beschimpfte die Mitarbeiterin. Grund dafür war nicht die Information, dass sie in die Selbstisolation muss, sondern die Tatsache, dass sie nicht wie geplant in den Sonntagsgottesdienst gehen kann. Diese Klientin konnte nach einiger Zeit beruhigt werden und fand sich mit der Situation ab, auch weil ihr versprochen wurde, dass ihr alle Essenswünsche wie Kebab, Pizza, Mousse au Chocolat oder Tiramisu erfüllt werden würden. Die dritte Klientin mit manisch-depressiven Phasen jedoch willigte zwar ein, die Selbstisolation einzuhalten, doch kurze Zeit später ging sie ins Hallenbad schwimmen, erledigte Einkäufe und traf Freunde. Zu erklären war ihr Verhalten damit, dass sie sich in einer manischen Phase befand, in der sie von tausend Gedanken getrieben, ruhelos und nicht absprachefähig war. Ihr durch die psychische Beeinträchtigung hervorgerufenen Verhalten, das sonst im Institutionsalltag tragbar ist, sollten wir nun aufgrund der Covid-Schutzmassnahmen sofort unterbinden, um eine mögliche Infektionskette zu unterbrechen. Doch mit welchen Massnahmen? Einsperren konnten wir die Klientin ja nicht. Erstens, weil wir das nicht wollten und zweitens, weil es dafür keine gesetzliche Grundlage gibt. Die Mitarbeitenden versuchten in zahlreichen Gesprächen, die Klientin dazu zu bringen, die Selbstisolation einzuhalten. Während den Gesprächen zeigte sie oft Verständnis, um dann kurze Zeit später wieder auszubrechen. Das Verhalten der Klientin führte zu Spannungen mit ihren Mitbewohnerinnen, die uns immer wieder kontaktierten, um uns das Fehlverhalten zu melden. Je länger die Selbstisolation andauerte, desto weniger waren ihre Mitbewohnerinnen bereit, die Selbstisolation einzuhalten. Weshalb sollten

sie in der Wohnung bleiben, wenn die Andere macht, was sie will? Die Mitarbeitenden waren auch hier gefordert. Eine intensivere Gesprächsbegleitung und einige Essenslieferungen waren notwendig, damit die Klientinnen in der Wohnung blieben. Glücklicherweise hat die Mitarbeiterin die Klientinnen nicht angesteckt. Das Verhalten der manisch-depressiven Klientin zeigte jedoch auf, dass es in der Praxis nicht immer möglich ist, Covid-Schutzmassnahmen durchzusetzen oder einzuhalten.

Eine andere Klientin, sie ist 25 Jahre alt, wohnt in einer Wohngruppe. Bereits vor der Covid-Pandemie hatte sie nicht die Ressourcen, um sich an Absprachen zu halten. Ihr Freiheitsdrang und die Lust auf Leben sind enorm. Am liebsten ist sie abends unterwegs, trifft Freundinnen und Freunde oder macht Party. Eine geregelte Tagesstruktur einzuhalten fällt ihr schwer, Abmachungen oder schriftliche Vereinbarungen, kann sie im regulären Institutionsalltag nur teilweise oder kurzfristig einhalten. Weil sie stetig unterwegs ist und viele Menschen ausserhalb der Institution trifft, stuften wir sie sehr schnell als «Covid-Risikoklientin» ein. Diese Einschätzung bestätigte sich auch. Bereits mehrmals entwickelte die Klientin nach ihren Ausflügen Covid-Symptome und musste deswegen zum Test. Dieser war zwar bisher immer negativ, doch bis das Testergebnis vorlag, musste sich die Klientin jeweils in Selbstisolation begeben. In keinem einzigen Fall war es der Klientin möglich, die Selbstisolation einzuhalten. Bereits kurze Zeit nach den Instruktionen zur Selbstisolation, war die Klientin jeweils wieder ausser Haus. Auf telefonisches Nachfragen hin erklärte sie uns, dass sie einkaufen, unterwegs nach Zürich oder bei Freunden zu Besuch sei. Oft konnte sie sich an die Absprachen nicht erinnern oder meinte nur, dass sie sicher genügend Abstand zu anderen Menschen einhalte und wir uns keine Sorgen machen müssten. Für diese Klientin ist der Covid-Virus ein nicht fassbares Phänomen. Sie hat nicht die Ressourcen sich an irgendwelche Vereinbarungen zu halten und so ist ihr auch nicht möglich, sich an Covid-Schutzmassnahmen zu halten.

Muss eine Klientin zum Covid-Test, informieren wir die anderen Klientinnen zeitnah darüber. Diese transparente Informationspolitik soll Gerüchten vorbeugen. Wenn nämlich eine Klientin nicht wie gewohnt zum Essen oder bei der Arbeit im Atelier erscheint, sorgt das oft für Spekulationen über ihren psychischen Gesundheitszustand. Ebenso löst die Information, dass eine Klientin möglicherweise corona-positiv sein könnte,

unter den Klientinnen auch Verunsicherung aus. Verständlicherweise, denn wenn eine Klientin im Wohnhaus positiv getestet würde, müssten, wie bereits erwähnt, unter Umständen alle Klientinnen beziehungsweise je nachdem die gesamte Institution unter Quarantäne gestellt werden. Jede Klientin müsste zehn Tage in ihrem Zimmer verbringen und auch die Mitarbeitenden müssten sich nach der Arbeit in Selbstisolation begeben. Die Anspannung bis zum Testergebnis ist jeweils spürbar. Gerade Klientinnen mit einer hypochondrischen Störung, die sich in einer Phobie vor Krankheiten äussert, benötigen während der Wartezeit mehr Gespräche oder sonstige Unterstützung durch die Mitarbeitenden. Eine Klientin ist davon überzeugt, dass ihre psychische Beeinträchtigung durch Covid ausgelöst wird. Sie ist sich sicher, dass ihr das Corona-Virus einen Chip im Hirn implantiert hat. Alles, was in ihrer Realität passiert, erklärt sie mit Covid. Sei dies ein Streit mit einer Mitbewohnerin oder ihre Schizophrenie. Die Wahrnehmung der Klientin führt dazu, dass ihre Hemmschwelle, Konflikte laut und mit Schimpfütreden begleitet auszutragen, gesunken ist. In solchen Fällen können Mitarbeitende nur situativ eingreifen, um andere Klientinnen oder Mitarbeitende zu schützen. Einzelgespräche mit der Klientin sind nicht nachhaltig, da sie überzeugt ist, dass der implantierte Chip ihr Verhalten unwillkürlich steuert.

Besuchsverbot und soziale Kontakte

Einschneidend für die Klientinnen war das am 21. März 2020 verordnete Besuchs- und Ausflugsverbot in und für soziale Institutionen. Viele Klientinnen, die in den Heimgärten wohnen, haben Kinder. Diese leben in Kinderheimen oder Pflegefamilien. Der Kontakt zu ihren Kindern ist für die Mütter zentral. Während des Besuchsverbots konnten die Klientinnen ihre Kinder nur telefonisch kontaktieren oder ihnen im besten Fall durch die Fensterscheibe zuwinken. Das Besuchsverbot verstärkte die soziale Isolation der Klientinnen noch mehr. In der Regel haben die Klientinnen aufgrund ihrer langjährigen psychischen Erkrankungen nur noch wenige Kontakte zu Freundinnen und Freunden oder der Verwandtschaft. Dies,

weil sich die Klientinnen zurückziehen, weil sie sich nicht verstanden fühlen oder weil sich der ehemalige Freundeskreis aus Überforderung zurückzieht. Nach wie vor werden psychisch kranke Menschen von Dritten auch stigmatisiert. Ihre äusserlich nicht sichtbare Beeinträchtigung führt dazu, dass einige Menschen sie dazu auffordern, ihre Krankheit mit Willen und Selbstbeherrschung zu überwinden. Solche unbedachten Äusserungen führen dazu, dass sich die Klientinnen zurückziehen. Verständlich, denn wer würde einem physisch beeinträchtigten Menschen sagen, dass sie oder er seine Krankheit mit einer Willensleistung überwinden könne?

Die wenigen Aussenkontakte, die die Klientinnen also pflegen, wurden mit dem Besuchsverbot unterbunden. Die zwischenmenschlichen Kontakte reduzierten sich dadurch auf die Mitklientinnen und Mitarbeitenden. Gerade bei den Klientinnen, die im Wohnhaus leben, wurde der Lebensraum enorm beschränkt: das private Zimmer, das gemeinsame Esszimmer oder das Wohnzimmer sowie der Garten. Zwischenmenschliche Konflikte waren vorprogrammiert und die Mitarbeitenden in der Ermöglichung des Zusammenlebens stark gefordert. Zudem mussten neben dem Besuchsverbot die Freizeitaktivitäten auf ein Minimum beschränkt werden, da die Covid-Schutzmassnahmen Treffen von mehreren Personen verboten. Es fanden deshalb zeitweise keine gemeinsamen Spiel- oder Kreativnachmittage, keine Ausflüge, keine Fasnachtsparty, kein Angehörigen- oder Sonntags-Kaffee statt. Der mangelnden Abwechslung versuchten die Mitarbeitenden mit Flexibilität und Spontaneität entgegenzuwirken. Natürlich immer unter Einhaltung aller Covid-Schutzmassnahmen. Im Garten eines Wohnhauses entstand deshalb etwa ein Biotop. Oder es wurde spontan das *Corona-Stübeli*, ein Haus internes À-la-carte-Restaurant ins Leben gerufen.

Die Einschränkungen der sozialen Kontakte, die nicht mehr existierenden Freizeitmöglichkeiten sowie die ungewissen Informationen über die Pandemie, führten bei einigen Klientinnen zu Aggressionen und bei anderen zu Angstzuständen, weil die Kompensationsmöglichkeiten, welche zum Erhalt der psychischen Stabilität notwendig sind, wegbrachen. Dass in einer ersten Phase der Pandemie Psychiaterinnen und Psychiater

sowie Psychologinnen und Psychologen nur online oder telefonisch Therapiesitzungen durchführen konnten, war keineswegs hilfreich für die psychische Gesundheit der Klientinnen. Eine telefonische Therapiesitzung kann, so die Rückmeldungen der Klientinnen, kein persönliches Gespräch ersetzen. Die Mitarbeitenden waren gefordert, dem vermehrten Gesprächsbedarf der Klientinnen gerecht zu werden und Konflikte zu lösen. Hinzu kam, dass die Klientinnen vermehrt somatische Beschwerden äuserten, was zu auffallend mehr Hausarztbesuchen führte.

Fazit

Die Covid-Pandemie beeinflusst den Alltag in den Heimgärten nachhaltig. Covid-Schutzmassnahmen wie Maske tragen, Abstand halten und Hände waschen, Covid-Schutzkonzepte, warten auf Covid-Testergebnisse, Selbstisolation und Quarantäne gehören zum Alltag und prägen ihn stark. Die Mitarbeitenden sind im Umgang mit dem Covid-Alltag routiniert geworden. Auch die Klientinnen haben darin eine gewisse Normalität gefunden. Doch psychische Beeinträchtigungen und Covid-Alltag lassen sich nicht immer vereinbaren. Die psychische Stabilität der Klientinnen ist durch die einschränkenden Schutzmassnahmen und die ungewisse Pandemie-Situation labiler als vor der Pandemie. Der Gesprächsbedarf der Klientinnen ist grösser geworden. Die Covid-Pandemie fordert von den Mitarbeitenden einen Mehreinsatz und flexibleres Handeln. Der Institutionsalltag ist weniger strukturiert. Soll man der Covid-Pandemie etwas Positives für den Institutionsalltag abgewinnen, dann ist es sicher diese zurückgewonnene Flexibilität. Bestehendes, althergebrachtes muss oft aufgrund der Schutzmassnahmen reflektiert und neu gedacht werden. Die Zusammenarbeit zwischen den Klientinnen und den Mitarbeitenden hat sich während dem letzten Jahr intensiviert. Gerade bei Klientinnen, die seit Jahren in den Heimgärten wohnen, konnten dadurch zum Erstaunen der Mitarbeitenden bisher versteckt vorhandene Ressourcen aktiviert werden. Eine durchaus hoffnungsvolle Entwicklung.

*Autorin:
Regula Schär, Bereichsleitung Wohnen Heimgärten Aargau, Historikerin und
Pflegefachfrau*

IV. Diakoniewissenschaftliche Beiträge

«Wenn ich das vielleicht einem Pfarrer erzählt hätte...»

Die Rollen reformierter Pfarrer im Verdingkinderwesen aus der Perspektive Betroffener

Salome Augstburger

Das Verdingkinderwesen

Die Thematik der Verdingkinder ist ein düsteres Kapitel der Schweizer Sozialgeschichte. Bis weit in die Nachkriegszeit hinein wurden in der Schweiz zehntausende, vielleicht gar hunderttausende von Kindern der elterlichen Obhut entzogen; es wird davon ausgegangen, dass je nach Zeit und Region bis zu fünf Prozent der Kinder und Jugendlichen von Fremdplatzierungen betroffen waren.¹ Viele von ihnen wurden verdingt und im Agrarsektor als billige Arbeitskräfte eingesetzt. Von Verdingkindern in Abgrenzung zu Pflegekindern wird grundsätzlich gesprochen, wenn fremdplatzierte Kinder zu Arbeitsleistungen verpflichtet wurden.²

Fremdplatzierungen von Kindern, ob armenrechtlich oder vormund-schaftlich begründet, lagen früher im Zuständigkeitsbereich der Gemein-den.³ Angesichts der grossen Anzahl fremdplatzierter Kinder standen diese bei der Bewältigung dieser Aufgabe vor grossen organisatorischen und finanziellen Herausforderungen.⁴ Die öffentlich-rechtliche Armen-fürsorge war «oftmals nur auf die Überbrückung akuter Mangelsituationen ausgerichtet»⁵, weshalb die private Wohltätigkeit eine zentrale Rolle spielte.⁶ Das «Ineinandergreifen staatlicher und privater Fürsorge» war derart stark, dass Seglias von «para-staatlichen Zügen» privater Fürsorge spricht.⁷ Während in katholischen Gebieten und Städten Kinder eher in Heimen fremdplatziert wurden, war in protestantisch geprägten ländli-chen Gebieten die familiäre Unterbringung stärker verbreitet.⁸

Reformierte Beteiligung am Verdingkinderwesen

Auch die reformierten Kirchen waren am Fremdplatzierungswesen betei-ligt. Über die Art und Weise sowie das Ausmass der reformierten Betei-ligung ist jedoch erst wenig bekannt; die wissenschaftliche Aufarbeitung

¹ Simon Hofstetter, Die Rolle der reformierten Kirchen in der damaligen Heim- und Verdingkinderpraxis. Zur Einführung. In: Simon Hofstetter / Esther Gaillard (Hg.), Heim- und Verdingkinder. Die Rolle der reformierten Kirchen im 19. und 20. Jahr-hundert, Zürich 2017, 11.

² Marco Leuenberger / Loretta Seglias, Wissenschaftlicher Schlussbericht. Verdingkin-der, Schwabengänger, Spazzacamini und andere Formen der Fremdplatzierung und Kinderarbeit in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert, 2008, 2.

³ Ernst Guggisberg, Anstalten, Vereine und Verbände – Ein diachroner Überblick über konfessionell getragene Fremdplatzierungen. In: Simon Hofstetter / Esther Gaillard (Hg.), Heim- und Verdingkinder. Die Rolle der reformierten Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 2017, 113.

⁴ Loretta Seglias, Protestantische Akteure der Fremdplatzierungspraxis in der Deutsch-schweiz – eine erste Annäherung. In: Simon Hofstetter / Esther Gaillard (Hg.), Heim- und Verdingkinder. Die Rolle der reformierten Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 2017, 65.

⁵ Guggisberg, Anstalten (Anm. 3), 113.

⁶ Seglias, Protestantische Akteure (Anm. 4), 65.

⁷ Ebd. 69f.

⁸ Hofstetter, Rolle der reformierten Kirchen (Anm. 1), 14.

dieser Thematik steht erst am Anfang. Eine erste Annäherung an protestantische Akteure in der Deutschschweiz zeigte drei Arten reformierter Mitwirkung auf: *erstens* reformiert geprägte Heime und Vereine, *zweitens* Ortspfarrer als Vormunde und Behördenmitglieder sowie *drittens* die Pfarrfamilie als Pflegefamilie.⁹ Während zu reformiert geprägten Heimen und Vereinen einiges an Literatur vorhanden ist, finden sich zur Mitwirkung von Ortspfarrern nur vereinzelte Hinweise. Gemäss Seglias kam Ortspfarrern jedoch eine grosse Bedeutung zu. Sie waren «nicht selten» in offiziellen Ämtern in den Armen- und Vormundschaftsbehörden aktiv und dienten als Informanten.¹⁰ Die dem vorliegenden Beitrag zugrunde liegende Masterarbeit ging der Frage nach, welche Rollen reformierte Pfarrer im Verdingkinderwesen in der Deutschschweiz im 20. Jahrhundert eingenommen haben. Sie fokussierte dabei auf die Perspektive ehemaliger Verdingkinder.

Quellenbestand

Den Quellenbestand dieser Arbeit bildete die Dokumentation «Verdingkinder, Schwabengänger, Spazzacamini und andere Formen von Fremdplatzierungen und Kinderarbeit in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert». Diese ist im Rahmen eines gleichnamigen Nationalfondsprojekts zwischen 2005 und 2008 entstanden und ist heute für die Forschung im Schweizerischen Sozialarchiv in Zürich zugänglich.¹¹ Es handelt sich dabei um eine umfangreichen Oral History Datenbank mit 285 Dossiers über ehemalige Verdingkinder. Mittels Interviews wurden Lebensläufe

⁹ Seglias, Protestantische Akteure (Anm. 4), 61–72.

¹⁰ Ebd. 70.

¹¹ Leuenberger / Seglias, Wissenschaftlicher Schlussbericht (Anm. 2), 2.

und Zeitzeugenberichte festgehalten, welche «eine Annäherung an die Lebenswelt» verdingter Kinder ermöglichen.¹² Diese Interviews wurden nach Erzählungen über reformierte Pfarrer durchsucht und ausgewertet.

Exemplarische Auswahl wichtiger Themen in den Interviews

Im Folgenden soll anhand einer exemplarischen Auswahl in aller Kürze ein Überblick über drei wichtige Themen gegeben werden, welche in den Interviews zur Sprache kamen: *erstens* die vielgestaltigen Beziehungen innerhalb einer Dorfgemeinschaft, in die Pfarrer eingebunden waren, *zweitens* deren ambivalenter Umgang mit Gewalt und Schädigungen des Kindeswohls und *drittens* die Diskriminierung von Verdingkindern zu Kindern zweiter Klasse, welche im Bereich der Bildungschancen für die Betroffenen besonders schwerwiegende Folgen mit sich brachte. Diese Auswahl ist nicht abschliessend – in den Interviews tauchen in Bezug auf Pfarrer noch zahlreiche weitere Themen auf, die ebenfalls von Interesse sind.

Personelle Verflechtungen und Beziehungsverhältnisse

In der Forschung wird davon ausgegangen, dass nahräumliche Verflechtungen und Abhängigkeiten wesentlich dazu beigetragen haben, dass Aufsichts- und Kontrollfunktionen in der Schweiz «länger einer Reform harrten als beispielsweise in Deutschland, wo die Jugendfürsorge früher professionalisiert und zentralistisch geregelt wurde».¹³ Aus den Erzählungen Betroffener geht hervor, dass auch Pfarrer Teil solcher Verflechtungen

¹² Marco Leuenberger / Loretta Seglias, Geprägt fürs Leben. Lebenswelten fremdplatzierter Kinder in der Schweiz im 20. Jahrhundert, Zürich 2015, 29.

¹³ Seglias, Protestantische Akteure (Anm. 4), 70.

waren. Sie werden mehrfach in Bezug auf ihre Beziehungsverhältnisse innerhalb einer Dorfgemeinschaft erwähnt. Dabei werden verschiedene Schattierungen ersichtlich. Urs¹⁴ sah den Pfarrer als zum Kreis der Mächtigen gehörend und misst ihm grosse Mitsprache- und Entscheidungsmöglichkeiten bei:

In diesen Gemeinden haben nur drei regiert: Der Pfarrer, der Schulpräsident und der Gemeindepräsident. Die haben dieses Zeugs dirigiert und befohlen, was da laufen muss. Die standen alle unter einer Decke. So war das.¹⁵

Emma hingegen geht davon aus, dass der Handlungsspielraum des Pfarrers und des Lehrers begrenzt waren. Sie nimmt an, dass beide aus Angst vor eigenen Konsequenzen nicht interveniert haben, obwohl sie um ihre schwierige Situation wussten. Ihr Pflegevater war eine einflussreiche Person und hatte im Dorf wichtige Ämter inne, unter anderem war er Schul- und Gemeindepräsident.¹⁶

Nicht nur die personellen Verflechtungen innerhalb einer Dorfgemeinschaft, sondern auch das Verhältnis der Pflegeeltern zum Pfarrer wird in mehreren Interviews zur Sprache gebracht. Oftmals gelang es Pflegeeltern, die für die Überprüfung der Pflegeverhältnisse zuständigen Personen für sich zu gewinnen und diesen vorzumachen, dass die betroffenen Kinder bei ihnen gut aufgehoben seien. Andreas beschreibt, dass der Pfarrer, der für ihn zuständig war, ihn besucht habe, er sei allerdings «nur zum Saufen und Fressen gekommen» und habe einen «riesen Sack Fleisch, (...) [Zopf] alles mögliche Fressalien gekriegt»¹⁷. Auf einer späteren Klassenzusammenkunft war der Pfarrer auch zugegen. Andreas stellte diesen zur Rede und fragte ihn:

—

¹⁴ Sämtliche hier verwendeten Namen der Betroffenen sind fiktiv.

¹⁵ SozArch Ar 532, BH39, S. 3, Z. 132–134.

¹⁶ SozArch Ar 532, HN304 (drittes Interview unter BH301), S. 2, Z. 72–74 & 78–80.

¹⁷ SozArch Ar 532, BW89, S. 2, Z. 57–59.

Hey Pfarrer (---) wussten sie nicht wie ich es gehabt habe? Er wusste schon, hätte aber nichts machen können. Er ist halt versetzt wurden, hat er gesagt (---). Da hab ich gesagt, sie sind doch ein Dreckschwein, hab ich gesagt. Er war, er war lieb zu mir, wissen sie, der war zuständig der Pfarrer, geschaut wie es mir geht, aber das war ja alles, der ist, wie sagt man: d'Häfelü und Deckeli. (---) (...) da war alles vernetzt und das soll man (...) da tut niemand ein anderen äh (---) so schlecht machen, so für solche Sachen oder, das ist, ich weiss auch nicht wie man sagt (6 Sekunden Pause).¹⁸

Dass Pfarrer, und vermutlich auch andere zuständige Personen, mittels grosszügiger Geschenke milde gestimmt worden waren, berichten auch weitere Betroffene.

Die Beziehungen zwischen Verdingkindern und Pfarrern waren unterschiedlicher Art. Einige ehemalige Verdingkinder sahen in Pfarrern Vertrauenspersonen, die aufgesucht werden konnten, wenn man Hilfe oder Unterstützung brauchte. In einigen Fällen nahmen Pfarrer diese Rolle wahr, in anderen nicht. Marianne suchte in der siebten Klasse Rat beim Pfarrer, weil ihre Noten rapide zurückgingen. Sie erklärte ihm, dass sie nicht genügend Zeit habe, um die Hausaufgaben zu machen, dass sie in der Schule nicht mitkomme und dass sie nicht gut schlafe, da sie nur einen Laubsack als Bett habe. Der Pfarrer sagte, dass er vorbeikommen würde, kam aber nicht. Viermal ging Marianne zu ihm, viermal glaubte sie ihm, dass er kommen würde – der Pfarrer kam nie.¹⁹

Für Eva hingegen war der Pfarrer eine Vertrauensperson. Sie durfte, als sie noch ein kleines Mädchen war, jeweils mit in den Unterricht und erhielt vom Pfarrer ein Schokoladestängeli.

Und wenn ich weg konnte, kam er immer und sagte: [REDACTED] komm hol dein Püppchen, setzt dich schön bei mir vorne hin. Aber das glaubt ihr mir nicht, das weiss ich noch gut, ich hab für mich geübeleb (mit der Puppe gespielt) für mich allein, ganz

—

¹⁸ Ebd. S. 2, Z. 61–67.

¹⁹ SozArch Ar 532, KB293, S. 3, Z. 104–127 & S. 4, Z. 185–188.

lieb. Nur damit ich bei diesem Pfarrer sein konnte - und wegen dem Schokoladestängchen (lacht).²⁰

Für Michael war der Pfarrer sein einziger Freund:

I: Und da fanden sie niemand anderen, der_? Also gab es nicht irgendwie vielleicht Freunde, die ein ähnliches Schicksal erlebt haben, wie Sie? Waren Sie wirklich der Einzige in Ihrer Klasse, der_?

A1: Mhm, ja. Ja, ich war der Einzige, mhm. Später dann, ab der 7., 8., 9. Klasse hatte ich schon einen Freund -, der mich eigentlich verstanden hatte. Das war --, das war der Pfarrer.²¹

Die Beziehungsverhältnisse betreffend zeigte sich in den Interviews eine grosse Heterogenität. Die Art der Beziehung zu Verdingkindern, deren Pflegeeltern und einflussreichen Personen innerhalb eines Dorfes, welche in den konkreten Fällen unterschiedlich ausgestaltet waren, scheint das (Nicht-)Handeln von Pfarrern massgeblich mitbeeinflusst zu haben.

Umgang mit Gewalt und Schädigungen des Kindeswohls

Bezüglich des Umgangs mit Gewalt öffnet sich in den Interviews ein grosses Spektrum. Es wird einerseits von Pfarrern erzählt, welche selbst verbale und physische Gewalt gegenüber betroffenen Kindern ausgeübt haben.²² Andererseits wird von Pfarrern berichtet, welche, als sie von den Missständen in den Pflegefamilien hörten, umgehend Umplatzierungen

²⁰ SozArch Ar 532, SK189, S. 6, Z. 258–269.

²¹ SozArch Ar 532, FW129, S. 4, Z. 190–196.

²² SozArch Ar 532, WE194, S. 3, Z. 121–122 und WR124, S. 3, Z. 110–113.

veranlasst haben.²³ Dazwischen stehen diejenigen Pfarrer, die selber gut zu Verdingkindern waren und die um die Gewalt und Missstände in den Pflegefamilien wussten. Von einigen wird berichtet, dass sie, obwohl sie um Hilfe gebeten wurden, nichts unternommen haben, wie im bereits erwähnten Fall von Marianne.

In anderen Fällen haben Pfarrer, teilweise zusammen mit Lehrern, das Gespräch mit den Pflegeeltern gesucht. Nicht immer hat dies jedoch die Situation der betroffenen Kinder auch verbessert. Dies zeigt das Beispiel von Otto. Als der Pfarrer ihn fragte, warum er nicht gelernt habe, antwortete er, dass er nicht lernen könne, da er gar keine Zeit dafür habe. Daraufhin sprachen sich der Pfarrer und der Lehrer miteinander ab und waren der Meinung, dass es so nicht weitergehen könne. Sie kamen tatsächlich beim Bauern vorbei und redeten mit diesem. Dies verbesserte die Situation für Otto jedoch nur kurzfristig und vordergründig:

Nachdem sie vorstellig geworden sind, musste ich gar nichts mehr machen. Ich musste daheim weder Schulaufgaben machen, noch musste ich für den Unterricht lernen. Das fand ich eigentlich toll, dass ich das nicht musste, aber es war eigentlich im Nachhinein ein schlechter Zug. Nachher habe ich gewusst warum. Wir haben ja_ der Bauer hat eigene Schweine gehabt und immer gezüchtet und wenn geschlachtet wurde, musste ich dem Lehrer ein Viertel Schwein bringen und dem Pfarrer ein Viertel Schwein. Und das jedes Jahr. Für die war das ein willkommenes Geschenk, für mich war es eigentlich eine traurige Sache (...)²⁴

Dass der Pfarrer und der Lehrer nach den Gründen für die schlechten schulischen Leistungen Ottos gesucht hatten zeigt, dass ihnen Ottos Situation nicht egal war. Allerdings gewichteten sie die Arbeit auf dem Hof höher als die Schulbildung des Verdingkindes.

²³ SozArch Ar 532, PP38, S. 1, Z. 16–19 & S. 3, Z. 91–95 und ST139, S. 4, oben.

²⁴ SozArch Ar 532, KW155, S. 1, Z. 37–44.

In Daniels Fall war die Intervention des Pfarrers gar kontraproduktiv.

Und dann ging ich eben zu diesem Pfarrer, der immer in die Schule kam. Und äh, und sagte dem das. Ich klagte bei ihm und weinte. Und nachher, äh, etwa zwei, drei Wochen später sah ich ihn mal vom Bauernhof weggehen, den Pfarrer. Da dachte ich: Oh, was ist da los? Und dann, als ich nach Hause kam am Abend bekam ich richtig Schläge, mit dem Lederriemen oder so. Also hatte der dem alles erzählt, er solle aufpassen, ich rede herum, wie ich_. Und von da an hatte ich richtig Ekel gegen alles was Religion betraf, Pfarrer und so in diese Richtung. Diesen Leuten hätte ich nie getraut. - Und das ist mir bis heute geblieben. Ich würde nie zu einem Pfarrer gehen, ich würde nie in eine Kirche gehen.²⁵

Wie bei den Beziehungsverhältnissen wird auch bezüglich des Umgangs mit Gewalt eine grosse Bandbreite an Handlungswiesen sichtbar. Einige Pfarrer setzten sich für das Kindeswohl ein, andere trugen selber aktiv zu Diskriminierung und Gewalt bei. Diverse Erzählungen zeigen, dass, wenn Pfarrer sich für betroffene Kinder einsetzen wollten, eine grosse Voraussetzung geboten war. Auch gut gemeinte Interventionen trugen nicht immer zu einer Verbesserung des Kindeswohls bei.

Diskriminierung am Beispiel von Bildungschancen

Verdingkinder erlebten verschiedene Formen von Diskriminierungen. Nebst verbalen Äusserungen und diskriminierenden Verhaltensweisen stellten Entscheidungen über Bildungschancen eine folgenschwere Form der Diskriminierung dar. Beispielsweise konnte Heimkindern der Besuch der Sekundarschule verwehrt bleiben.²⁶ Als Vormunde und Behördenmitglieder waren auch Pfarrer in Entscheidungen über die berufliche Laufbahn von Verdingkindern involviert. Dabei scheinen finanzielle Aspekte

²⁵ SozArch Ar 532, RJ77, S. 5, Z. 211–219.

²⁶ SozArch Ar 532, WG16, S. 4, Z. 178–182.

sowie bürgerlich geprägte Rollenvorstellungen eine wesentliche Rolle gespielt zu haben.

Werner wurde es versagt, eine Berufslehre als Automechaniker zu machen, da dies früher Geld gekostet hatte. Sein Vormund, der Lehrer und der «Pfaff» – er könne dem «Glüggg» nicht anders sagen – beschlossen jedoch, dass er zu einem Bäcker in die Lehre gehen sollte. Dagegen wehrte sich Werner. Schliesslich bot ihm sein Vormund, der Armenpfleger, an, er könne auch Gärtner lernen: «Es hat einfach nichts kosten dürfen.»²⁷

Jungen Frauen wurde eine Berufslehre oft gar verweigert. Man hat ihnen nahegelegt, ein Haushaltslehrjahr – z. T. in einem Pfarrhaus – zu machen, da sie später sowieso heiraten würden.²⁸

Es gab auch Fälle, in denen Pfarrer Jugendlichen bei der Lehrstellensuche geholfen und ihnen dadurch berufliche Perspektiven ermöglicht haben. Simon meldete sich beim Dorfpfarrer, da er eine Lehre machen wollte. Zuvor arbeitete er beim Dorfgaragisten und wohnte während dieser Zeit auf dem Bauernhof, auf welchem er verdingt war. Da er zeitlich schon spät dran war, war die Zahl der Möglichkeiten gering. Der Pfarrer konnte ihm jedoch zwei Firmen zur Auswahl geben, zwischen denen er sich entscheiden konnte.²⁹

Fazit

Aus den Erzählungen ehemaliger Verdingkinder geht hervor, dass sehr unterschiedliche Erfahrungen mit reformierten Pfarrern gemacht wurden. In Bezug auf zentrale Themen im Verdingkinderwesen zeigte sich eine grosse Heterogenität in den Handlungsweisen von Pfarrern. Die Rollen,

²⁷ SozArch Ar 532, WK144, S. 2, Z. 65.

²⁸ SozArch Ar 532, KD102, S. 4, Z. 176–180.

²⁹ SozArch Ar 532, KA168, S. 4, Z. 182–187.

welche diese eingenommen hatten, waren ambivalent. Sie reichen von aktivem Missbrauch über passive Untätigkeit bis zu aktivem Einsatz für verdingte Kinder. Es wird ersichtlich, dass es sowohl Pfarrer gab, welche die gesellschaftliche Haltung gegenüber Verdingkindern mittragen als auch solche, die dieser entgegenzusteuern versuchten.

Die dem Beitrag zugrunde liegende Masterarbeit bietet einen ersten Überblick über die Perspektive ehemaliger Verdingkinder auf reformierte Pfarrer. Um die Rollen reformierter Pfarrer im Verdingkinderwesen besser zu erfassen, wäre es von Nöten, auch die Sichtweise der involvierten Pfarrer zu kennen sowie das Verhältnis zwischen Armen- respektive Vormundschaftsbehörden und den Kirchen genauer zu erforschen.

Autorin:

Salome Augstburger studierte Agrarwissenschaften an der ETH Zürich und Theologie an der Universität Bern

Investieren statt spenden – neue Unterstützungsformen in der Diakonie

Marc Baumann

Investieren statt spenden – neue Unterstützungsformen in der Diakonie

Spenden und investieren folgen verschiedenen Grundgedanken. Während Spenden Wohltätigkeitsakte sind und nicht zurückbezahlt werden müssen, erfolgen Investitionen marktbasierend und unterliegen einer Rückzahlungspflicht. Auf den ersten Blick scheinen diese Welten unvereinbar. Bei genauerer Betrachtung ergeben sich jedoch interessante Synergien.¹

Spenden und investieren

Die Spende ist ein Akt klassischer Wohltätigkeit und zeichnet sich dadurch aus, dass eine wohlhabende Person einer bedürftigen Person hilft. Damit verbunden ist ein Gefälle zwischen Spender und Empfänger. Der Empfänger unterliegt keiner Rückzahlungs-, jedoch meist implizit einer Dankbarkeitspflicht. Die Investition schafft ein anderes Beziehungsgefüge. Sie erfolgt marktbasierend und muss zurückbezahlt werden. Der Investor investiert in ein Projekt, weil er dem Kapitalnehmer vertraut, dass dieser mit den erhaltenen Mitteln einen Ertrag erwirtschaftet und das Kapital wieder

zurückbezahlt. Die Investition begründet eine länger dauernde und partnerschaftliche Beziehung. Die Rückzahlungspflicht und die Knappheit der Mittel führen zu stärkerer Verantwortung und Kooperation. Spenden und investieren sind dennoch keine Gegenspieler, sondern haben je ihre Einsatzfelder. Ein gutes Beispiel dafür sind die Aktivitäten der Christlichen Ostmission in Rumänien.

Die Christliche Ostmission ist seit Jahrzehnten in Rumänien tätig. In der Zeit bis zum Sturz von Nicolae Ceaușescu im Jahr 1989 konzentrierten sich die Tätigkeiten auf den Transport von Hilfsgütern, Bibeln und die Unterstützung von Kinderheimen. Die Öffnung des Landes im Jahr 1989 führte zu neuen Freiheiten, die für die im Kommunismus gross gewordenen Menschen eine Herausforderung darstellten. Es fehlten die Erfahrung und das Wissen für den Aufbau von wirtschaftlichen Strukturen sowie für die Gründung und die Organisation von Unternehmen. Gleichzeitig wollten viele Menschen schnell zu materiellem Wohlstand gelangen. Diese Situation führte dazu, dass viele Fördergelder nicht für einen nachhaltigen Wirtschaftsaufbau, sondern für den Erwerb von Konsumgütern verwendet wurden.

In dieser Situation war es entscheidend, dass die Fördergelder als Investitionen ausgestaltet wurden. Die zweckkonforme Verwendung und die Rückzahlung der Gelder wurden durch Pfandrechte, durch eine enge Begleitung der Kapitalnehmer und durch Pflichtausbildungen in Unternehmensführung und Geschäftsethik sichergestellt. Der Erfolg war derart durchschlagend, dass der Organisation auch öffentliche Gelder anvertraut wurden, die bisher mit einer Spendenlogik annähernd wirkungslos verpufften.

Der Geldsegen führte dazu, dass man die Mikrofinanzbank Romcom SA gründete. Die Bank, die mehrheitlich einer gemeinnützigen Stiftung in Rumänien gehört, wurde in der Folge unter Mithilfe der auf ethische Vermögensanlagen spezialisierten Vermögensverwalterin Invethos AG mit Sitz in Bern weiter ausgebaut. Die Romcom SA ist ein gutes Beispiel für einen Übergang von spendenbasierten Programmen zu einer Investitions-

¹ Dieser Beitrag erschien zuerst auf dem Fachportal der Konferenz Diakonie Schweiz, URL: <https://www.diakonie.ch/investieren-statt-spenden-neue-unterstuetzungsformen-in-der-diakonie/> (abgerufen am 22.04.2021).

strategie. Letztendlich verfolgen beide dieselben Ziele. Sie wollen Menschen am Rande der Gesellschaft eine würdige Existenz und Teilhabe am sozialen Leben ermöglichen. Es gibt jedoch eine Zeit des Spendens und eine Zeit des Investierens.

Soziale Investitionen

Investition in Firmen wie die Romcom SA bezeichnet man als soziale Investitionen oder als Impact Investments. Solche Investitionen kombinieren die Erreichung von sozialen Zielen mit einer marktbasierten Investitionslogik. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass die sozialen Ziele durch aktive Massnahmen erreicht werden sollen. Sie grenzen sich deshalb vom grossen Meer der nachhaltigen Anlagen ab, die eher nach dem Prinzip der Schadensvermeidung funktionieren. Sie sind von der Überzeugung getragen, dass Überlegungen aus der Investitionswelt helfen können, knappe Mittel bestmöglich und resultatorientiert einzusetzen. Die Ausgestaltung als Investition eröffnet zudem die Chance, dass an der Lösung sozialer Probleme alle Beteiligten mitarbeiten. Ein Beispiel dafür ist der Social Impact Bond im Kanton Bern, den die Unternehmervereinigung Fokus Bern zusammen mit der Invethos AG im Jahr 2015 aufgelegt hat.

Social Impact Bond des Kantons Bern

Der Social Impact Bond des Kantons Bern (SIB) hat zum Ziel, anerkannte Flüchtlinge und vorläufig Aufgenommene in den Arbeitsmarkt zu integrieren und diese auszubilden. Die Messung der Erfolgsquote erfolgt gegen vordefinierte Integrations- und Ausbildungsziele. Werden diese erreicht oder übertroffen, so erhalten die Investoren ihr Kapital und eine Verzinsung ausbezahlt. Werden die Integrationsziele nicht erreicht, so verlieren die Investoren einen Teil ihres Kapitals und erhalten keine Verzinsung. Dasselbe gilt für den Leistungsträger, für den ebenfalls eine Bonus- und Maluskomponente gilt. Damit soll auf Seiten des Leistungserbringers ein

Anreiz für die Erreichung der Erfolgsquote gesetzt und umgekehrt der Anreiz, Klienten länger in einer Institution zu halten, vermindert werden.

Ein weiteres Ziel des SIB ist, verschiedene Methoden der Integration miteinander zu vergleichen. SIBs wirken idealerweise innovationsfördernd und regen zur Experimentierfreude an. Zu Letzterem eignet sich der SIB auch deshalb gut, weil bei einem Misserfolg die Kosten der öffentlichen Hand sinken und die Verluste für einmal bei den Investoren privatisiert werden. Der SIB entfaltet seine Wirkung dann am besten, wenn neue Lösungsansätze den Miteinbezug des privaten Sektors erfordern. Der SIB gleicht in seiner Ausgestaltung einer Public Private Partnership. Im SIB des Kantons Bern äussert sich das durch den Miteinbezug der Unternehmervereinigung Fokus Bern, die als Bindeglied zur Wirtschaft bei der Stellensuche mithilft. Der SIB ist auch ein Bekenntnis dazu, dass gewisse Herausforderungen nur gemeinsam gelöst werden können und den Beitrag aller erfordern.

Diakonie

Vielleicht können die Gedanken zum Thema spenden und investieren einen Anstoss geben, im Bereich der Diakonie über neue Unterstützungsformen nachzudenken und experimentierfreudiger zu werden. Der Miteinbezug des privaten Sektors kann der Problemlösung dienen und Mittel freisetzen, die die Wirkungsreichweite erheblich vergrössern. Die Denkweise des Investierens ist gekennzeichnet durch das grosse Vertrauen, das man seinem Gegenüber entgegenbringt. Dieses Gegenüber ist ein Partner auf Augenhöhe, dem man selbständiges und verantwortliches Handeln zutraut. Darin liegt eine enorme Aufwertung der Person. Ziel jedes sozialen Investierens ist die Freisetzung und Selbständigkeit des anderen und nicht dessen Abhängigkeit. Daran sollte sich auch diakonisches Handeln messen.

Autor:

Marc Baumann, Rechtsanwalt, Notar, MBA, EMBA, CEO Invethos AG

Unheimliche Heimat

Rechtspopulismus nach Schweizer Art

Beat Dietschy

Sie sei das Land der Unschuldigen, hat Peter Bichsel einst von der Schweiz gesagt.¹ Am Image der Harmlosigkeit, das sie im Ausland hat und über das er sich ärgert, wird allerdings im Inland kräftig mitgearbeitet. So erstaunt es nicht, dass einer ernsthaften Auseinandersetzung über die Frage, welchen Anteil die Schweiz am jüngsten internationalen Aufschwung der nationalistischen und xenophoben Identitätspolitik habe, tunlichst ausgewichen wird. «Trump ist überall», war nach den amerikanischen Präsidentschaftswahlen ein Kommentar in der Neuen Zürcher Zeitung überschrieben, der von einem «Vormarsch der Populisten» in Frankreich und Österreich, Dänemark, Schweden und den Niederlanden sowie Polen und Ungarn handelte. Kein Wort zur Schweiz war darin zu lesen. «Geradezu amnesisch fehlt in der schweizerischen Deutungs- und Erinnerungswelt der Blick auf die hiesigen Erscheinungsformen des Rechtspopulismus», stellt der Historiker Damir Skenderovic dazu fest, «obschon es bereits seit den 1960er Jahren insgesamt sieben rechtspopulistischen Parteien gelungen ist, Sitze im Nationalrat zu erringen».²

Müsste die Schweiz gar als «Wiege des Populismus»³ betrachtet werden? In einer BBC-Reportage vom 28. Oktober 2018 bejaht Steve Bannon diese Frage: «Blocher war schon Trump vor Trump».⁴ Er, ein einzelner Mann, sei aufgestanden gegen das Establishment, erläutere der frühere Chefstrategie des US-Präsidenten seine Aussage und spielt damit auf den erfolgreichen Kampf Christoph Blochers gegen den Beitritt der Schweiz zum Europäischen Wirtschaftsraum (EWR) an. Dieser selber äussert sich in derselben BBC-Doku dazu: «Wir brauchen immer Wilhelm Tells in der Schweiz».⁵ Von Populismus will er aber nichts wissen. Auf Selbstinszenierung und -mythisierung verstehen sich alle diese Politiker, ebenso auf einen Identitätsdiskurs, der Eigenes und Fremdes, Volk und Elite – zu der sie zweifellos selber gehören – gegeneinander ins Feld führt.

Seit dem Nein zum EWR-Beitritt der Schweiz im Dezember 1992 ist es Blocher gelungen, die Schweizerische Volkspartei (SVP) mit einer dezidiert antieuropäischen Positionierung von der viertstärksten schließlich zur wählerstärksten Partei des Landes zu machen. 2015 erreichte sie nach einem Wahlkampf mit dem Slogan «Frei bleiben» fast 30 Prozent der Stimmen.⁶ An 1992 erinnerten dabei auch Plakate, welche Helvetia als Mädchen in der Geiselhaft dämonischer, schwarzer Gestalten unter den Sternen der europäischen Flagge zeigte. Zu den Erfolgsthemen der SVP gehören neben der Ablehnung supranationaler politischer Instanzen und

¹ Peter Bichsel, Vorwort zu Niklaus Meienberg, Reportagen aus der Schweiz, Darmstadt und Neuwied 1975, 10.

² Damir Skenderovic, Die Schweiz als Avantgarde des europäischen Rechtspopulismus, in: Geschichte der Gegenwart, 14. Dezember 2016, URL: <https://geschichtedergegenwart.ch/die-schweiz-als-avantgarde-des-europaischen-rechtspopulismus> (abgerufen am 14.04.2021).

³ Vgl. Matthias Bärlocher, BBC sieht Christoph Blocher als Ursache für Populisten wie Trump, Beitrag auf nau.ch vom 28. Oktober 2018, URL: <https://www.nau.ch/politik/bundeshaus/bbc-sieht-christoph-blocher-als-ursache-fur-populisten-wie-trump-65450026> (abgerufen am 16.06.2021).

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ In Westeuropa erreichten oder übertrafen damals einzig der Front national von Marine Le Pen und Norbert Hofer von der FPÖ ähnlich hohe Resultate.

Gerichte auch zahlreiche Kampagnen und Volksinitiativen zur Abwehr von «Masseneinwanderung»⁷ und zur Verschärfung des Asylrechts.

Die ausländerfeindliche Stoßrichtung allerdings hat die SVP nicht erfunden. Bereits Anfang der 1960er Jahre formierten sich rechtspopulistische Bewegungen wie die «Nationale Aktion gegen die Überfremdung von Volk und Heimat». Sie setzten sich gegen die seit den 1950er Jahren ansteigende Arbeitsimmigration zur Wehr, weil sie das ideologische Konstrukt «Ein Staat – ein Volk – eine Armee – eine Nation» in Frage zu stellen drohte.⁸ Auch das Bundesamt für Industrie, Gewerbe und Arbeit (BIGA) diagnostizierte 1964 für die Schweiz ein «Stadium (...) ausgesprochenen Überfremdungsgefahr». Im Juni 1971 wurde die erste einer ganzen Reihe von fremdenfeindlichen Volksinitiativen vom Stimmvolk mit 54 Prozent Nein-Stimmen abgelehnt.⁹

Neu war dabei für Westeuropa, dass sich mit der «Nationalen Aktion», der «Vigilance» in Genf und der «Republikanischen Bewegung» erstmals in der Nachkriegszeit stabile Strukturen und parteiförmige Organisationen bildeten, welche «Migration und Ausländerpolitik zu zentralen Themen ihrer identitätspolitischen Agenda machten».¹⁰ In den 1970er und 1980er Jahren traten dann auch in Skandinavien, Belgien und Österreich ähnliche Parteien auf. In der Schweiz kamen mit der «Eidgenössisch-Demokratischen Union» (1975), der «Autopartei» (1985) und der «Lega dei Ticinesi» (1991) weitere Parteien mit identitätspolitischem Profil hinzu. Sie alle bereiteten dem Umbau der bis dahin rechtskonservativen Bauern-, Gewerbe- und Bürgerpartei – der späteren SVP – zu einer Volkspartei mit

⁷ Diese Vorlage wurde am 9. Februar 2014 mit einem Volksmehr von 50,3 Prozent angenommen. Ihre Umsetzung stellt im Prinzip die bilateralen Verträge zwischen der Schweiz und der EU, welche die Personenfreizügigkeit vorsehen, in Frage.

⁸ Jakob Tanner, Nationalmythos, Überfremdungsängste und Minderheitenpolitik in der Schweiz, in: Simone Prodoliet (Hg.), Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Luzern 1998, 91f.

⁹ Ebd.

¹⁰ Skenderovic, Schweiz als Avantgarde (Anm. 2).

klar rechtspopulistischer Ausrichtung den Boden. Dass diese, anders als die meisten verwandten Rechtsparteien in Europa, aus einer bereits staats-tragenden Partei entstanden ist, die eingebunden in ein Konsens- und Konkordanz-Modell der Regierung sowohl als anerkannte mitregierende Kraft wie als regierungskritische Protestbewegung agieren konnte, ist zweifellos ausschlaggebend für den enormen Einfluss, den sie im Land erbringen konnte.

Das Beispiel der SVP strahlte über die Landesgrenzen aus. Es konnte vor allem mit seinem raffinierten Einsatz direktdemokratischer Instrumente (Volksinitiativen und Referenden) punkten, mit dem in nicht wenigen Fällen eine Verletzung von völker- oder menschenrechtlichen Standards riskiert wurde. Die hohe Zustimmung zu manchen dieser Volksbegehren verschaffte der SVP Legitimität, gerade auch, wenn sich einzelne Initiativen wie etwa jene gegen die Masseneinwanderung oder zur Rück-schaffung von Asylsuchenden sich nicht ohne Weiteres umsetzen lassen. Nicht nur die «Alternative für Deutschland» (AfD) fordert darum eine direkte Demokratie nach Schweizer Vorbild.¹¹ Zuvor schon findet man diesen Vorschlag in rechtsextremen Kreisen, etwa in einem NPD-Vorstands-Papier, das zugleich mit Carl Schmitt «eine wirkliche Volksherrschaft mit einer Identität von Regierten und Regierenden» anpeilt.¹²

Nachahmung fanden auch manche SVP-Kampagnen mit ihren Slogans und ihrer Bildsprache. Dies gilt beispielsweise für die Themen des Asyl-Missbrauchs oder der schon in der Wortwahl suggestiven «Ausländerkriminalität». Insbesondere ein Sujet hat sich viral in ganz Europa verbreitet:

¹¹ Alternative für Deutschland, Grundsatzprogramm für Deutschland, URL: <https://www.afd.de/grundsatzprogramm/> (abgerufen am 16.06.2021).

¹² Thomas Wagner, Mogelpackung direkte Demokratie. Die Forderung nach mehr Bürgerbeteiligung im rechtspopulistischen Machtkalkül, in: Peter Bathke / Anke Hoffstadt (Hg.), Die neuen Rechten in Europa. Zwischen Neoliberalismus und Rassismus, Köln 2013, 306.311.

es zeigt, wie ein schwarzes Schaf von einem weißen Schaf mit den Hinterbeinen aus dem roten Feld mit weißem Kreuz, auf dem es steht, hinausbefördert wird. Das Motiv der Zürcher Agentur Goal, die auch für die AfD arbeitet, diente zunächst als Werbung für die im Juli 2007 lancierte Initiative zur «Ausschaffung krimineller Ausländer» und wurde auf einem Unterschriftenbogen am Nationalfeiertag in alle Schweizer Haushalte verschickt.¹³ Eingesetzt wurde das Plakat aber auch im Wahlkampf für die Parlamentswahlen vom Oktober 2007. Da diese Fassung keinerlei Hinweis auf die Volksinitiative enthielt, liess sie sich leicht als Aufruf zur generellen Ausschaffung von Schwarzen oder Ausländern lesen. Teilweise leicht verändert ist das Motiv von der italienischen Lega und der hessischen NPD übernommen worden, es tauchte aber auch, mit dem Slogan «Ausländer raus», im September 2018 in Chemnitz auf und wurde von zahlreichen anderen, meist rechtsextremen Gruppierungen oder Parteien in Spanien, Tschechien, den Niederlanden oder in Island verwendet.

Viel Aufmerksamkeit erlangte ebenfalls die Volksinitiative «Gegen den Bau von Minaretten», die von Politikern der SVP und der Eidgenössisch-Demokratischen Union (EDU) lanciert und am 29. November 2009 mit einem Volksmehr von 57,5% angenommen wurde. Kritik riefen nicht nur die ausländer- und islamfeindlichen Absichten der Initiative hervor, sondern auch die aggressive Bildsprache mit sexistischen und rassistischen Konnotationen, die von der Agentur verwendet wurde: eine von raketenförmigen Minaretten durchstochene Schweizer Fahne und eine tief verschleierte Frau, die schwarz und bedrohlich im Vordergrund steht. Wiederum wurde das Motiv weit über die Landesgrenzen hinaus übernommen.

Ikongraphisch lassen sich bei vielen dieser Kampagnen Ähnlichkeiten mit politischer Propaganda der dreißiger Jahre feststellen. 2003 hat die

¹³ Zur Abstimmung kam die Vorlage am 28.11.2010. 52,9 Prozent der Stimmberechtigten haben für eine automatische Ausweisung krimineller und verurteilter Ausländer gestimmt.

rechtsextreme «Partei National Orientierter Schweizer» (Pnos) im Aargau im Wahlkampf ein Plakat der nationalsozialistischen «Nationalen Front» in Zürich aus dem Jahr 1933 mit dem Schriftzug «Wir säubern» wiederverwendet. Darauf werden Juden, Freimaurer und Kommunisten aus einem Schweizerkreuz weggefegt. Dieselbe Rhetorik der ethnisch-kulturellen Säuberung ist als Subtext auch in den SVP-Kampagnen zur Ausschaffung straffälliger Ausländer, gegen die «Masseneinwanderung» oder zum Minarett-Verbot erkennbar. Die Bildsprache bleibt dieselbe: schwarze Minarette mit vollverschleierten Frauen stehen auf einer weiß-roten Schweizerfahne, Massen schwarz-beschuhter Füße zertrampeln diese, weiße Schafe verjagen die schwarzen vom weiß-roten Schweizerboden. So wird, wie Ernst Bloch 1930 bemerkte, eine «dämonische Mythisierung» von Volksfeinden inszeniert, «und die Gewalt geht vom Volk aus (im höchst undemokratischen Sinn)»¹⁴.

Droht eine «Völkische Politik mit Volksrechten?» fragt der Schweizer Historiker Jakob Tanner in einer Zeitungs-Kolumne im Januar 2018. Schaden nimmt jedenfalls die direkte Demokratie. Denn Volksinitiativen werden zunehmend zum «Motor einer permanenten und geldschweren Wahlkampfmaschine, mit der Menschenrechte verletzt, Minderheiten angegriffen sowie das Völkerrecht infrage gestellt werden.»¹⁵ Von ihrer Einführung 1891 bis 2000 sind nur zwölf Volksinitiativen angenommen worden, seither schon zehn, von denen die Hälfte zu dieser Kategorie gehört.

Das Thema der Überfremdungsangst, das dabei dominiert, ist selber älteren Ursprungs. Überfremdung ist laut Tanner eine Schlüsselkategorie im Politikvokabular des 20. Jahrhunderts.¹⁶ Sie taucht vermutlich erstmals

¹⁴ Ernst Bloch, Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt a.M. 1973, 69.62. Vgl. dazu: Beat Dietschy, Im Mischdunkel nationaler Berausung. Ernst Blochs Erbschaft dieser Zeit, in: Zeiten des Rechtspopulismus gelesen, in: Das Argument 235, 1/2018, 31–44.

¹⁵ Jakob Tanner, Völkische Politik mit Volksrechten?, in: Magazin des Tagesanzeiger, No. 3, Januar 2018, 4.

¹⁶ Tanner, Nationalmythos (Anm. 8), 87.

in der Schrift *Unsere Fremdenfrage* auf, in der zu lesen ist, es finde «eine dermaßen hochgradige Überfremdung statt», dass die nationale Existenz der Schweiz nur durch ein Wunder zu retten sei.¹⁷ 1914 wird der Begriff der Überfremdung bereits Amtssprache.

Das Aufkommen des Überfremdungsdiskurses wurde gewiss durch die Tatsache begünstigt, dass sich mit der Industrialisierung die Schweiz von einem Auswanderungsland in eines der Zuwanderung zu wandeln begann. 1885 kann dafür als Wendejahr gelten, und vor dem Ersten Weltkrieg nahm die ausländische Bevölkerung ein erstes Mal signifikant auf über 15 Prozent zu. Italienische «Fremdarbeiter» wurden diskriminiert, konnten aber auch benutzt werden, um die Löhne der Einheimischen zu drücken, was «Überfremdungsängste» beförderte. Diese konnten zudem von den hausgemachten sozialen Konflikten ablenken.¹⁸

Die Abwehr von Fremden steht aber auch in Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach einem eigenen identitätsstiftenden Narrativ, wie es im Zuge der Erfindung von europäischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert regelmäßig zu beobachten ist.¹⁹ In der Schweiz hat der Ruf nach einem starken Gründungsmythos mit religionsähnlicher Aura seit den 1880er Jahren zugenommen und 1891 unter anderem zur Proklamation des 1. August als nationalem Feiertag geführt. Nationalismus und die Warnung vor der Überfremdungsgefahr konnten sich in der Folge zu einer unheilvollen Mixtur vereinen, in der auch rassistische Elemente nicht fehlten.

¹⁷ Carl Alfred Schmid, *Unsere Fremdenfrage*, Zürich 1900, 5, zit. in: Hans Ulrich Jost, *Die reaktionäre Avantgarde. Die Geburt der neuen Rechten in der Schweiz um 1900*, 93.

¹⁸ Vgl. Tanner, *Nationalmythos* (Anm. 8), 88.

¹⁹ Vgl. Helmut Berding (Hg.): *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1996.

Es handelt sich dabei weniger um ein «Nationalpathos aus Blut»²⁰, wie das im nationalsozialistischen Herrenrasse-Mythos der Fall war, sondern eher um eines, in dem der einheimische Boden und die eigene Kultur zentral sind und als bedroht gedeutet werden. Der kulturell Fremde, der seinen Fuß auf meinen Boden setzt, wird dabei zum Angreifer. Er fungiert, wie es Georg Simmel in seinem *Exkurs über den Fremden* ausgedrückt hat, nicht mehr «als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt»²¹. Der oder die Fremde ist dabei «ein Element der Gruppe selbst, nicht anders als die Armen und die mannigfachen inneren Feinde»²², das heißt, eine soziale Kategorie, die in den entsprechenden xenophoben Diskursen im Schweizer Kontext in erster Linie kulturell rassifiziert wird.

Dies ist nicht erst in den Kampagnen der jüngsten Zeit gegen die Überfremdung von «Volk und Heimat» und gegen die «Islamisierung» der Schweiz der Fall, wie ein von Tanner zitierter Text von Gonzague de Reynold, eines Freiburger Aristokraten und späteren Bewunderers der nationalsozialistischen Revolution, aus dem Jahr 1909 deutlich macht:

Aber wir werden auch noch von Barbaren überfallen (...) Diese Slaven, diese Griechen, diese Südamerikaner, diese Orientalen sind alles grosse, unzivilisierte Kinder, die mit geschmacklosem Tand und großem Luxus, mit nebulösen Philosophien, mit subversiven Ideen und mit moralischen und physischen Krankheiten zu uns kommen. Wenn wir nur stark genug wären, ihnen unsere Kultur aufzuzwingen! (...) Das Asylrecht hatte seine Berechtigung in einer Epoche, als man für die wesentlichsten Freiheitsrechte kämpfte – es ist heute zu einer Gefahr geworden.²³

²⁰ Bloch, *Erbschaft* (Anm. 14), 96.

²¹ Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1908, 509.

²² Ebd.

²³ Gonzague de Reynold, *La Suisse, son art, son architecture*, in: *Wissen und Leben V, 1909/10*, 261–264, zitiert nach Tanner, *Nationalmythos* (Anm. 8), 85 und Jost, *Reaktionäre Avantgarde* (Anm. 17), 89.

Ein anderer Aristokrat und Vordenker des erneuerten katholischen Konservatismus, Georges de Montenach, warnte an einer Gedächtnisfeier zur Schlacht am Morgarten im selben Jahr:

Es handelt sich um eine langsame und kontinuierliche Infiltration von Ideen, Sitten und Gebräuchen, die in keiner Weise den euren entsprechen und die auch nicht die euren werden dürfen, denn sie verändern Schritt auf Schritt, ohne dass euch der leiseste Verdacht kommt, eure nationale Eigenart, und sie zerstören die Quellen eurer ursprünglichen Kraft.²⁴

Der Überfremdungsdiskurs der «Neuen Rechten» zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschränkt sich jedoch nicht auf kulturpolitische Argumente. Er operiert durchaus auch mit einer naturgegebenen Hierarchie von Klassen und Rassen, was man mit dem Historiker H. U. Jost mit der Positionierung der Schweiz im Kontext von Kapitalismus und Kolonialismus in Zusammenhang bringen kann. Auch ein Land ohne Kolonien kann in seinem massiven Einsatz ausländischer Arbeitskräfte diese wie ein Kolonialvolk behandeln. Die Neue Rechte, zu denen auch Unternehmer wie Sulzer-Ziegler aus der Winterthurer Industriellenfamilie gehören, begründet daher, weshalb untergeordnete Schichten oder Völker einer autoritären Führung durch die Eliten bedürften. «Barbar und Arbeiter, Prolet und Krimineller werden» in diesem Diskurs «untergründig zueinander in Beziehung gebracht, so dass ein negatives Bild des «andern», ein Bild des untergeordneten Menschen, entsteht»²⁵.

Neben sozialdarwinistischen und antisemitischen Versatzstücken sowie antiegalitären, die sich gegen den Sozialismus und die Frauenbewegung richten, fehlen auch rassehygienische Argumente in diesem Diskurs nicht. Ja, es wird der Mythos einer «alpinen Rasse» geschaffen, der in den Berglern noch zu finden sei und die Wiederaufzucht eines «homo alpinus»

²⁴ G. de Montenach, *Les morts qui parlent*, in: *Pensées et prévisions politiques*, Freiburg 1926, 13, zitiert nach Jost, *Reaktionäre Avantgarde* (Anm. 17), 90.

²⁵ Ebd. 95.

ermögliche. «Für die schweizerische Rasse», so Georges de Montenach, «bildeten die Alpen immer einen Jungbrunnen, in dem sie sich erneuerte und belebte. Dort finden sich unsere uralten Tugenden, dort befreien wir uns vom Virus des Kosmopolitismus, der sich allenthalben bei uns eingeschlichen hat.»²⁶

Mit all dem wird bereits um die Jahrhundertwende die Grundlage gelegt für jenen Nationalismus der «geistigen Landesverteidigung», mit dem die Landesregierung ab den späten dreißiger Jahren nicht nur die Ideologien einer überlegenen «germanisch-nordischen Rasse» abzuwehren suchte, sondern auch die Aufnahme jüdischer oder kommunistischer Flüchtlinge. In diesem Abwehrdispositiv «verlagerte sich hierzulande das nationale Selbstverständnis vom «Blut» auf den «Boden». Es wurde auf das rekurriert, was der Zürcher Geograph Emil Egli die «völkische Gestaltungskraft des Schweizerbodens» nannte.»²⁷ Damit wurde die nationale Identität gewissermaßen im Granit des Gotthardmassivs verewigt, das gleichzeitig als militärisches «Réduit» fungierte.

Die enge Verbindung von kultureller Identität mit geologischen und territorialen Faktoren im Konstrukt des helvetischen Staatsmythos bildete nicht bloß die solide Grundlage des Kampfs gegen «Überfremdung» in der Nachkriegszeit. Sie hat auch eine lange Vorgeschichte. Es ist kein Zufall, dass das Zusammenleben verschiedener Kulturen und Sprachgruppen in der Schweiz mit der Vorstellung dazu gehöriger Territorien verknüpft ist.²⁸ Noch weniger, dass den Jüdinnen und Juden seit den Vertreibungen und Pogromen des Spätmittelalters über Jahrhunderte die Niederlassung verweigert wurde und dass ihre erneute Wohnsitznahme zunächst einzig

²⁶ Georges de Montenach, *Pour le visage aimé de la patrie*, Lausanne 1908, 115, zitiert nach Jost, *Reaktionäre Avantgarde* (Anm. 17), 92.

²⁷ Tanner, *Nationalmythos* (Anm. 8), 89.

²⁸ Vgl. Simone Prodollet, *Plädoyer für einen Blickwechsel*, in: Dies. (Hg.), *Blickwechsel* (Anm. 8), 10.

in zwei Gemeinden im Aargau gestattet wurde.²⁹ Aus ähnlichen Gründen schlagen den Jenischen, die als Fahrende keinen festen Wohnsitz haben, bis heute vielerorts Hass und Misstrauen entgegen. Auch einheimische Fremde fordern das nationale Selbstbild heraus und werden andererseits zu seiner Stabilisierung als Gegenidentität benötigt.

Fremde haben freilich als solche eine Tendenz, sich der Modellierung und Normierung durch die Gesellschaft, in die sie eintreten, zu entziehen. Als Unbekannte lösen sie Angst aus, da unklar ist, ob sie Freund oder Feind sind. Weil sie uneindeutig sind, untergraben sie die gesicherten Grenzen ums Eigene. Zygmunt Bauman hat daher darauf insistiert, dass die Figur des «Fremden» nicht einfach in die moderne Gegenwart wie ein archaisches Relikt hereinrage, sondern dass sie geradezu «das tödliche Gift der Moderne» selber darstelle.³⁰ Die Fremden sind wir. Denn mit Modernisierung im Beschleunigungsmodus und Globalisierung wird die Fremdheitserfahrung, die vor dem in der Begegnung mit dem aus anderen Welten herkommenden Fremden lokalisiert war, zur Lebensweise jedes Einzelnen: «in jedem Moment seines Lebens bewohnt das Individuum gleichzeitig mehrere solcher divergenter Welten», sodass es «aus jeder «entwurzelte ist und in keiner zu Hause». Man kann sagen, dass es der *universale Fremde* ist».³¹

In welcher Weise verheißt der Diskurs, der heute meistens als «rechtspopulistisch»³² bezeichnet wird, eine Neubehimung der Entwurzelten?

²⁹ Vgl. Simon Erlanger, Die Juden in der Schweiz. Eine Erfolgsgeschichte?, in: Beat Jans / Guy Krneta / Matthias Zeindler (Hg.), Unsere Schweiz. Ein Heimatbuch für Weltoffene, Basel 2019, 64f.

³⁰ Zygmunt Bauman, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 1992, 83.

³¹ Ebd. 124 (Hervorhebung im Original).

³² Als rechtspopulistisch wird in der Regel eine Politik bezeichnet, die im Namen eines normativ überhöhten, einzig «wahren» Volkes gegen eine als korrupt und parasitär definierte Elite auftritt und die Zugehörigkeit zu der Wir-Gemeinschaft, die sie vertritt,

Was lässt sich ausgehend von den skizzierten Schweizer Beispielen der Politisierung von Überfremdungsängsten zum massiven Zuwachs an rechtspopulistischen Bewegungen und Politiken sagen, der in den letzten Jahren in vielen Ländern Europas und darüber hinaus festzustellen war? Die nachfolgenden Thesen gehen in der gebotenen Kürze auf diese Fragen ein.³³

1. *Der heutige Rechtspopulismus beantwortet die Verwerfungen des neoliberalen Globalisierungsprojekts mit Antiglobalismus und einer Renationalisierung des Politischen.*

Der spätestens mit der Finanzkrise von 2007 offenkundig gewordene «irrationale und krisenhafte Charakter der neoliberal-imperialen Globalisierung»³⁴ hat zusammen mit dem Versuch der Vereinigten Staaten, ihren Abstieg als Supermacht und das Entstehen einer multipolaren weltweiten Machtordnung zu verhindern, zu einer Schwächung der auf Freihandel, Multilateralismus und supranationalen Institutionen basierenden globalen Gouvernanz geführt.

Rechtspopulisten übernehmen die bislang von linker Seite und sozialen Bewegungen ausgeübte Funktion der Globalisierungskritik. Sie treten als Volkstribunen auf, die auf die sozialen, ökologischen und

mittels nationaler, ethnischer oder kultureller Ausschlusskriterien festlegt (vgl. u.a. Damir Skenderovic / Gianni D'Amato, Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulismus und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er Jahren, Zürich 2008, 17f.; Jan Werner Müller, Was ist Populismus? Ein Essay, Frankfurt a.M. 2016, 42f).

³³ Die Vielschichtigkeit des Phänomens können die Thesen nur andeuten, und die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Kontexte müssen sie ausblenden. Ausführlicher dazu: Beat Dietschy, Was macht nationalistische Bewegungen attraktiv? Zur Gefahr einer Ethnisierung von Demokratie, in: Georg Wenz / Klaus Kufeld (Hg.): Die neuen Werten des Nationalismus – Zwischen Agonie und Auftrieb, Landau 2017, 13–52.

³⁴ Ulrich Brand, Post-Neoliberalismus? Aktuelle Konflikte. Gegen-hegemoniale Strategien, Hamburg 2011, 74.

politischen Kosten von Marktöffnung, Deregulierung oder Digitalisierung hinweisen. Sie beklagen die Demokratiedefizite des unterregulierten globalen Finanzmarktkapitalismus und versprechen mit ihrem Nationalismus ihren Nationen wieder volle Souveränität und die «Wiederherstellung alter Grösse». Was diese Renationalisierung bedeutet, hat die SVP mit ihrer «Selbstbestimmungsinitiative» («Schweizer Recht statt fremde Richter») aufgezeigt: sie hätte dazu geführt, dass Landesrecht Vorrang über Völkerrecht erhalten hätte und damit dieses noch mehr geschwächt hätte.³⁵

2. *Die neuen Nationalisten verbauen die Wege aus der globalen Vielfalt-Krise im demokratiepolitischen wie im Umwelt- und Klima-, Finanz- und Wirtschaftsreich, indem sie den von ihnen kritisierten Neoliberalismus zugleich mit anderen – «identitären» – Mitteln fortsetzen.*

«America first» meint auch «the economy first». Insofern stimmen die rechtspopulistischen Nationalisten mit dem Kern des neoliberalen Gesellschaftsumbaus überein, der darin besteht, «den Markt- und Konkurrenzimperativ tief in die Gesellschaft, ja bis in die Subjekte hinein zu verankern»³⁶. Sie unterscheiden sich von dieser «Gouvernementalität» aber durch ihren ethnisch-kulturell definierten exkludierenden Nationalismus, d.h. durch eine Ausgrenzungspolitik gegenüber ethnisch, kulturell oder religiös Anderen, welche eine homogene nationale Identität schaffen soll. Herrscht also in einer Gesellschaft des homo oeconomicus, wie Zygmunt Bauman feststellte, ein Klima

³⁵ Die Initiative wurde am 25. November 2018 vom Volk mit 66,3% deutlich abgelehnt.
³⁶ Brand, Post-Neoliberalismus (Anm. 34), 75.

des «apriorischen Misstrauens» und des «mörderischen Wettbewerbs»³⁷, das entmenschlichend wirkt und den gesellschaftlichen Zusammenhalt zerstört, so verspricht die rechtspopulistische Volksidentität doch Schutz vor den desintegrierenden Auswirkungen des individualistischen Marktmenschen: «Die ethnisch beziehungsweise völkisch definierte Nation soll den notwendigen Zusammenhalt stiften»³⁸.

3. *Verkörpert wird das Menschenbild des rechtspopulistischen und marktradikalen Nationalismus durch Antokraten.*

Der «Marktmensch» ist ein «kalkulierendes Individuum, das mit Hilfe seines Tauschwertigentums möglichst auf Kosten der Konkurrierenden so viel wie möglich «Reichtum, Macht und Ansehen (Status)» (Hobbes) anhäuft.»³⁹ Dadurch entstehen aus der Gesellschaft «entbetete» Herrschaftseliten, die vor allem auf ihre eigenen Macht- und Besitzinteressen ausgerichtet sind. Psychologisch betrachtet ist «entgrenzter Narzissmus» ihr Hauptmerkmal. Das bedeutet, dass das «autokratische Macht-Selbst» vom Ich akzeptierte Grandiositätsvorstellungen entwickelt, die Fähigkeit zur Selbstbegrenzung verliert und in seinem idealisierten Macht-Selbst und seiner Paranoia dazu tendiert, die beherrschten Anderen zu entwerten und zu deshumanisieren.⁴⁰

³⁷ Zygmunt Bauman, Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und Ursprung, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), Die grosse Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017, 49.

³⁸ Thomas Greven, Rechtsextreme Globalisierungspolitik, in: Ders. / Thomas Grunke (Hg.), Globalisierter Rechtsextremismus. Die extremistische Rechte in der Ära der Globalisierung, Wiesbaden 2006, 23.

³⁹ Ulrich Duchrow / Reinhold Bianchi / René Krüger / Vincenzo Petrarca: Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung, Hamburg 2006, 139.

⁴⁰ Ebd. 148f.

Trumps Auftritte und seine «politische Aussagen, die in einer für die jüngere Vergangenheit unvergleichlichen Weise Frauenfeindlichkeit, Rassismus, Xenophobie und Größenwahn verbinden»⁴¹, veranschaulichen diesen Herrschaftstyp.

4. *Populisten wie Blocher oder Trump versprechen dem Volk: «Wir werden Euch die Macht zurückgeben».*

Mit ihrer Übervater-Rolle pflegen sie einen medial äußerst erfolgreichen Politikstil der Selbstinszenierung, der imstande ist, Anti-Establishment und größte Machtfülle zu verbinden. Mit ihrer von Regel- und Tabubrüchen gekennzeichneten Anti-Politik schüren sie Ängste und bieten sich gleichzeitig als Retter im Chaos an. Weit mehr als mit ihren Regierungspolitiken schaffen sie damit in einer Welt, die von undurchdringlichen Mechanismen gesteuert erscheint, Sicherheit durch autokratische Herrschaft. «Die Franzosen», sagt Marine Le Pen, «wollen sich wieder als Besitzer von Frankreich fühlen».⁴²

5. *Der Rechtspopulismus verherrlicht ein imaginäres Volk, das durch Führerfiguren repräsentiert und autorisiert wird. Sie definieren, wer das Volk ist und sorgen damit für eine imaginäre Vergemeinschaftung, die eine Eindeutigkeit von nationaler Identität suggeriert.*

Kennzeichnend für das Volksverständnis der Rechtspopulisten ist ein als homogen definierter Volkskörper und eine Verabsolutierung des

⁴¹ Arjun Appadurai, Demokratiemüdigkeit, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), Die grosse Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017, 23.

⁴² Vgl. Interview mit dem rechtspopulistischen Newsportal «Boulevard Voltaire», zitiert nach Huffington Post vom 18.04.2017, URL: [http://www.huffingtonpost.de/2017/04/18/marine-le-pen-frankreich-wahl-front\[\]national_16073500.html?utm_hp_ref=germany](http://www.huffingtonpost.de/2017/04/18/marine-le-pen-frankreich-wahl-front[]national_16073500.html?utm_hp_ref=germany) (abgerufen am 16.06.2021).

Konzepts der Volkssouveränität: Das Volk als Berufungsinstanz wird dabei stets als unfehlbar und moralisch unanfechtbar unterstellt. Es hat, wie Christoph Blocher zu sagen pflegt, immer recht. Damit können Volksentscheide zur letztinstanzlichen Manifestation des Volkswillens erhöht werden – auch wenn durch sie Menschenrechte verletzt oder die Verfassung gebrochen wird.

6. *Dieser Populismus ist undemokratisch und antipluralistisch, auch wenn er in demokratischem Gewand auftritt. Er macht den Demos zum Ethnos.*

Das Volk erscheint in ihm nicht mehr als ein Plural, dessen Wille in einem demokratischen Prozess auf der Basis von Freiheit und Gleichheit sich stets neu ausbilden muss, sondern als Alleinvertretungsanspruch im Singular.⁴³ In demokratisch verfassten pluralistischen Gesellschaften brauchen Rechtspopulisten zusätzlichen Treibstoff, um ihre identitäre Politik durchzusetzen: sie ethnisieren den «Demos» und führen im Namen eines so konstruierten nationalen «Wir» den Ausschluss anderer herbei. «Wir sind das Volk. Wer seid Ihr?» polterte Recep Tayyip Erdoğan gegen die Opposition im Juli 2014.⁴⁴ Das Muster ist bekannt: «Wer sich den Populisten nicht anschließt, schließt sich selber aus.»⁴⁵

7. *Die Ethnisierung und Rassifizierung eines Nationalstaats produziert Fremde und Feinde.*

⁴³ Vgl. Müller, Was ist Populismus? (Anm. 32), 42.132f.

⁴⁴ Vgl. Michael Martens, Eine neue Etappe Erdoğan, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 01.07.2014, URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/tuerkei-eine-neue-etappe-erdogan-13021025.html> (abgerufen am 14.04.2021).

⁴⁵ Müller, Was ist Populismus? (Anm. 32), 53.

Die Einheitlichkeit eines Volks oder einer Nation durch ethnische oder religiöse Grenzziehungen herstellen zu wollen, ist in heutigen Gesellschaften im Grunde nur gewaltsam möglich: einerseits durch das Fernhalten von Immigrantinnen und Immigranten, die als kulturell Fremde oder Feinde klassifiziert werden. Rechtspopulismus legitimiert diese Abwehr noch immer in den Mustern der alten «Neuen Rechten» als eine Verteidigung der eigenen (überlegenen) Zivilisation vor dem Ansturm von Barbaren. Andererseits führt eine ethnisch, kulturell oder religiös homogen gedachte Nation zum Ausschluss anderer in ihrem Inneren: wie in der Zeit des zweiten Weltkriegs Migrantinnen und Migranten als «Fremdkörper im Volke» bezeichnet werden konnten, «der wieder herausgeschafft werden muss»⁴⁶, so geschieht dies auch heute wieder, namentlich in Bezug auf den Islam in Deutschland, den der AfD-Vorsitzende Gauland zum «Fremdkörper im Volkskörper» erklärt hat. Die Ethnisierung sozialer Auseinandersetzungen führt dazu, dass der «Klassenkampf» entpolitisiert und in einen Kulturkampf feststehender Identitäten verewigt wird.

8. *Abwehr und Anschluss anderer wird heute zunehmend «ethnopluralistisch» mit der Erhaltung kultureller Vielfalt begründet. Das ermöglicht einen positiv gewerteten Rassismus, noch dazu ohne Rassen.*

Mit der Verteidigung ethnischer Vielfalt geben moderne Rechtspopulisten keineswegs ihr Bild einer essentialistisch verstandenen Nationalkultur auf. Ethnopluralismus meint in der Regel vielmehr: jeder und jede soll seine Kultur da – und nur da – leben können, wo er oder sie herkommt. In der Konsequenz, hält Klaus Dörre dazu fest, laufe das auf eine Welt von Apartheid-Staaten hinaus. Mehr noch: es erlaubt, Fluchtimmigranten in umgekehrtem Kolonialismus als Invasoren zu

⁴⁶ So Eugen Bircher, Präsident des Vaterländischen Verbandes und Nationalrat der «Bauern-, Gewerbe- und Bürgerpartei» 1942, zitiert in Jost, Reaktionäre Avantgarde (Anm. 17), 95.

deuten, welche «Landnahme fremder Völker» betrieben.⁴⁷ Von «Rassen» ist nicht mehr die Rede. Doch setzt der gegenwärtige Rechtspopulismus offenkundig den alten Diskurs in neuer Gestalt fort, wenn er – und mit ihm auch Mitteparteien⁴⁸ – Ängste vor dem Untergang des «überfremdeten», «islamisierten», «jüdisch-christlich geprägten» Abendlandes» schürt⁴⁹ und mobil macht zur Verteidigung eines in seiner kulturellen Reinheit oder seinen Werten bedrohten Staatsvolkes. Selektion nach Herkunft und «Nationalpathos aus Blut» leben darin gut getarnt weiter.

Autor:

*Beat Dietschy, Dr. phil., Theologe und Philosoph, Präsident
COMUNDO, ehem. Zentralsekretär Brot für alle*

⁴⁷ Klaus Dörre: Die national-soziale Gefahr. PEGIDA, Neue Rechte und der Verteilungskonflikt – sechs Thesen, in: Karl-Siegbert Rehberg / Franziska Kunz / Tino Schlinzig (Hrsg.), Pegida. Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und Wende-Enttäuschung? Analysen im Überblick, Bielefeld 2016, 265.

⁴⁸ 2016 hat Gerhard Pfister, Präsident der «Christlichen Volkspartei» (CVP), mit Blick auf die Gefahr des Islamismus eine Art Leitkulturdebatte in Gang zu setzen versucht, die der SVP die alleinige Deutungsmacht über diese Thematik streitig machen sollte: «Wir müssen definieren, was in unserem Land gilt (...). Seit einigen Jahren ist der Westen konfrontiert mit Menschen und Gruppierungen, die unser Wertesystem fundamental in Frage stellen. Die Schweiz ist ein christliches Land.» (Zitiert nach Cédric Weremuth, Rassismus ohne Rasse. Wie Gerhard Pfister mit seiner «Wertedebatte» die Vorrherrschaft des Neoliberalismus sichern will, in: Neue Wege, 12/2016, 18.) Vor kurzem hat Pfister angeregt, das «C» fallen zu lassen, um mit einer von der SVP abgespaltenen Partei fusionieren zu können.

⁴⁹ Irene Götz fasst hier eine Analyse von Adrian Kreye zu Thilo Sarrazins *Deutschland schafft sich ab* zusammen, die am 03.09.2010 in der Süddeutschen Zeitung erschien (I. Götz, Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. Einige Streiflichter auf die Pluralisierung und Informalisierung eines polyvalenten Konzeptes, in: Yves Bizeul, Rekonstruktion des Nationalmythos? Frankreich, Deutschland und die Ukraine im Vergleich, Göttingen 2013, 151).

Chancenfelder einer profilierten Diakonie

Urs Frey

Was macht Soziale Arbeit in der Kirche aus und wie kann sie in der Zukunft erfolgreich sein? Vier Gedanken für eine profilierte, nicht konfessionsgebundene Diakonie:¹

«Soziale Arbeit: wer hat sie erfunden? Wir – die Kirche!» So etwa könnte man sich einen Werbespot für die diakonische Arbeit vorstellen. Doch an den schweizerischen Ausbildungsstätten für Soziale Arbeit ist davon wenig mehr festzustellen. Manche Schulen haben zwar kirchliche Wurzeln. Aber etwa die Zürcher Schule (heute ZHAW Departement Soziale Arbeit) gibt sich seit ihren Ursprüngen 1908 betont säkular und Diakonie tritt im Curriculum nicht als eigenständiges Handlungsfeld in Erscheinung. Die Kirche ist einfach ein anerkannter Praxisort für die Studierenden. Immerhin schlägt der von der kantonalen Hochschule und der Evangelisch-reformierten Zürcher Landeskirche gemeinsam angebotene Weiterbildungskurs CAS Diakonie eine Brücke zwischen Staat und Kirche; einer Kirche notabene, die staatlich verfasst ist, sich daher als Volkskirche versteht und sich insbesondere im diakonischen Feld an Menschen zu richten hat, die den immer enger werdenden Kreis bekennender reformierter Christen sprengt. Diese Ausgangslage wirft die spannende Frage auf, was denn «Soziale Arbeit in der Kirche» – so lautet der Untertitel des besagten Lehrgangs – besonders macht.

Zunächst fällt auf, dass Sozialämter und kirchliche Sozialdienste die aktuellen sozialen Brennpunkthemen in der Schweiz ähnlich benennen. Die Grenzen des Wohlfahrtsstaates und wieder aufkommende versteckte

—

¹ Dieser Beitrag erschien zuerst auf dem Fachportal der Konferenz Diakonie Schweiz, URL: <https://www.diakonie.ch/chancenfelder-einer-profilierten-diakonie/> (abgerufen am 22.04.2021).

Armut; Wohnungsnot samt drohender Segregation und Gentrifizierung; der Verlust des gesellschaftlichen Zusammenhalts und damit drohender Einsamkeit; Alters- und Generationenfragen sowie Themen der Migration, wie Unter- und Überschichtung, Flucht und Asyl gehören dazu. Entsprechend lauten Integration, Inklusion, Kohäsion, Partizipation sowie die Mobilisierung von Zivilgesellschaftlichem hüben wie drüben schlagwortartig die Ziele, welche sich daraus ableiten lassen.

Doch verweist diese Zielkongruenz nicht auf eine eklatante Doppelspurigkeit? Hat es der moderne Staat nicht längst übernommen, die relevanten sozialen Probleme zu orten und in den Griff zu kriegen? Achtet er dabei nicht darauf, professionell geschultes Personal einzusetzen, das innerhalb klar reglementierter Bahnen arbeitet und im Dienste des Wohls des ganzen Volkes für einen ökonomischen Mitteleinsatz besorgt ist? Was bleibt da der Kirche vorbehalten? Darauf sind zwei Antworten denkbar, eine stolze und eine kleinlaute. Die stolze behauptet den Mehrwert diakonischer Sozialarbeit, welche die Hilfestellung um eine seelsorgerische, spirituelle und letztlich religiöse Komponente erweitert und somit das Eigentliche – oder Proprium – der Diakonie ausmacht. Doch so einleuchtend diese Antwort auch ist, sie mag gerade jene nicht zufrieden stellen, die einer durch Steuergeld alimentierten Kirche zurückhaltend bis ablehnend gegenüberstehen, weil sie sich weltanschaulich-religiöse Einmischungen und Vermischungen kategorisch verbitten.

bleibt die kleinlaute Antwort: Der Staat kann nicht alles leisten, die Kirche muss in die Lücke springen. Angesprochen ist somit die gut helvetische Subsidiarität, welche ihren Ursprung im nur schemenhaft vorhandenen Wohlfahrtsstaat des 19. Jahrhunderts hat. Gedacht wird hierbei vor allem an eine quantitative Entlastung, an die Substitution staatlicher Aufgaben durch kirchlich finanzierte oder in deren Rahmen freiwillig geleistete Arbeit. Im Zeichen von neoliberalen Rufen nach dem schlanken Staat klingt diese Formel aus dem vorletzten Jahrhundert auch in den Ohren eines säkular denkenden und auf sein Geld bedachten Steuerzahlers durchaus verlockend und modern. Das Angebot kommt jedoch dort an

seine Grenzen, wo – wie heute der Fall – die Kirche qua Mitglieder-schwund immer weniger Eigenmittel generiert und die diakonischen Leistungen zusehends über das Steuersubstrat juristischer Personen staatlich finanziert werden.

Im Folgenden wage ich daher abseits der beiden Pole vier Chancenfelder kirchlicher Sozialer Arbeit zu skizzieren, die den Gedanken der Subsidiarität jenseits der Substitution wohlfahrtsstaatlicher Aufgaben und auch jenseits des kirchlich-religiös definierten «Propriums» der Diakonie weiterspinnen. Zu verstehen sind sie nur als richtungsgebende Entwürfe und Denkmulse und keinesfalls als ausgereifte Konzepte.

Flexibilität und Agilität als professionelle Qualitäten pflegen

Die Professionalisierung ist schon fast eine Ur-Debatte der Sozialen Arbeit und sie wird gerade auch vor dem Hintergrund einer langen Emanzipation dieser Tätigkeit aus der voluntaristischen, unbezahlten und mithin wissenschaftlich unreflektierten Tradition nach wie vor heftig geführt. Dabei geht es bekanntlich durchaus darum, mit der Orientierung an den Menschenrechten eine eigenständige Position zu definieren und die eigene Tätigkeit und die Klientinnen und Klienten vor obrigkeitlichen Zumutungen und staatlichen Übergriffen zu schützen. Diese Professionalität ist ein Anspruch, den auch die diakonische Arbeit an sich selber stellen muss. Dazu gehört nicht zuletzt das Bewusstsein, dass die politische und ökonomische Realität Professionalität auch anders prägt. Leicht gerät sie ins Fahrwasser von Disziplinierung, Reglementierung und Ökonomisierung, welche allesamt dazu angetan sind, Handlungs- und Ermessensspielräume einzuzengen.

Ein Chancenfeld der kirchlichen Sozialen Arbeit besteht daher darin, abseits der obrigkeitlichen Verwaltungslogik diese Spielräume zu erhalten, auszuloten oder gar auszuweiten. «Menschliches Mass statt Reglemente» die «Fünfe grad sein lassen», aber auch einfach «sich Zeit nehmen für den

Menschen; ihm empathisch begegnen» wären handlungsleitende Losungen dazu. Das sind per se keine wissenschaftlichen Kategorien und gewiss heikel, wenn sie nolens volens zur Richtschnur genommen werden. Doch sie verweisen durchaus auf eine reflektierende und diskursive Kultur, wie sie als konstitutives Element Sozialer Arbeit seit jeher gepflegt wird. Es handelt sich hierbei aber auch um Arbeitsformen, die der kirchlichen Praxis jenseits der Verkündigung von Glaubensinhalten vertraut sind, ja recht eigentlich und hoffentlich ein Kulturmerkmal der Institution Kirche bilden.

Das ist nun allerdings keine Einladung zum selbstgefälligen Schulterklopfen unter Kirchenleuten, denn es sei nicht ausgeblendet, dass unsere Landeskirche in ihrer Quasi-Staatlichkeit ebenfalls einen beachtlichen Verwaltungsapparat geschaffen hat, der nicht frei von Erstarrungstendenzen und Überregulierung ist. Kommt hinzu, dass die schrumpfenden Einnahmen einer falsch verstandenen Vorstellung von diakonischer Effektivität Vorschub leisten. Umso wichtiger ist es daher, dass sich die Kirche an dem orientiert, was sie menschlich, lebendig, agil und flexibel macht und ausmacht. Die hier postulierte flexible Kirche und eine entsprechende diakonische Praxis ist denn auch nicht ein Befund, sondern als Ziel gedacht, das es beharrlich zu verfolgen in Abgrenzung zum Kirchen-Apparat zu verfolgen gilt.

Zivilgesellschaft aktivieren und sozialraumorientiert handeln

Die Metapher von der Kirche, die im Dorf steht, ist reichlich abgedroschen. Sie sei hier doch nochmals bemüht, um aufzuzeigen, was die Volkskirche von vielen anderen Glaubens- und Wertegemeinschaften abhebt. Sie hat einen Ort und der Kirchturm ist auch heute meist noch sein auffälligstes Orientierungszeichen. Dieser Ort ist zumindest historisch als Sozialraum sowohl territorial als Kirchensprengel als auch sozial als Kirchengemeinde definiert. Man könnte sagen – um einen etwas angejahrten Begriff aus der Sozialen Arbeit zu verwenden – die typisch schweizerische

Kirchgemeinde adressiert ein Gemeinwesen und dieses ist grösser als die Zahl der reformierten Kirchensteuerzahlenden im betreffenden Einzugsgebiet und viel grösser als die der darin lebenden praktizierenden Reformierten.

Dieses Gemeinwesen formiert sich nicht nur durch die Summe einzelner Menschen, sondern konstituiert sich auch in den Einrichtungen und aus der Vielzahl weiterer Gemeinschaften. Die Kirche darf sich je nach örtlicher Gegebenheit mal bescheiden als eine dieser Gemeinschaften sehen und mal initiativ als deren Vernetzerin. Sie ist nicht die einzige, aber historisch wohl die wichtigste Akteurin und Mitgestalterin dessen, was wir heute Zivilgesellschaft nennen. Sie darf und soll als solche ihre Rolle selber definieren und sich Freiheiten herausnehmen, welche staatlichen Ämtern nicht zustehen. Menschen, die in ihr aktiv sind, dienen als «role model» für die heute vielbeschworenen ehrenamtlich Engagierten.

Es handelt sich hierbei um Freiwillige, die für im engeren Sinne kirchliche, aber auch weiter ausgreifende gesellschaftliche Aufgaben und Projekte arbeiten. Das Spektrum dafür ist weit und reicht von der Kirchenpflegerin bis zum Besucher im Altersheim. Es sind dies eben gerade nicht Menschen, welche die Sozialarbeiterin ersetzen (auch nicht den Diakon), sondern angeleitet durch die ausgebildeten Fachleute, aber mit möglichst hoher Eigenbestimmtheit Arbeiten ausführen, die sonst niemand im professionellen Sozialapparat übernimmt. Dieses freiwillige Engagement zu initiieren und zu orchestrieren ist ein wichtiges diakonisches Tätigkeitsfeld.

Soziokulturelle Zentren bespielen, statt Kirchengut verwalten

Nebst diesem Potential an motivierten Menschen eröffnen auch die zentral gelegenen Kirchengebäude sozialräumliche Chancenfelder. Diese Immobilien – der Begriff legt es schon nahe – werden allerdings angesichts hoher Unterhaltskosten aktuell eher als lähmende Klumpen am Fusse einer Kirche wahrgenommen, die sich in Bewegung setzen möchte. Zwar

öffnen sich viele Kirchen als Orte der Kultur auch für nicht kultische Konzerte oder Theateraufführungen, doch findet diese Öffnung immer noch eher zögerlich statt.

Kirchgebäude und mit ihnen die oft grossen Gemeindehäuser könnten jedoch noch viel offensiver als bisher als eigentliche soziokulturelle Dorf- oder Quartierzentren begriffen und genutzt werden. Dabei handelt es sich recht eigentlich um eine Nutzung im ursprünglichen Sinn, allerdings im Kontext einer neuen, sich zunehmend multireligiös, multikulturell und weltlich verstehenden Gesellschaft. Die nicht kirchlich betriebenen Gemeinschaftszentren in der Stadt Zürich mögen dafür ein Modell abgeben.

Solche Zentren gibt es längst nicht in allen Städten und wenn, dann nicht in derselben Dichte. Vor allem aber lässt sich deren Anzahl in den nichtstädtischen Gemeinden etwa im Kanton Zürich an einer Hand abzählen. Die Kirche könnte in diese Lücke springen. So würde sie ihren Besitz nicht bloss verwalten, sondern als soziokulturell ausgerichtete Gemeinschaftszentren, als Orte der Begegnung und des Austausches neu bewirtschaften und bespielen.

Diakoninnen und Diakone dürften sich darin auch als Animatorinnen und als Gemeinwesenarbeiter verstehen, die als Betriebspersonal in enger Zusammenarbeit mit Sigristinnen und Sigristen diesen Einrichtungen Leben einhauchen. Sie betreiben damit aktiven Gemeindeaufbau; einen Gemeindeaufbau allerdings, der sich nicht auf den Aufbau der reformierten Gemeinde fokussiert, sondern Menschen im ganzen Einzugsgebiet – und ohne den steten Hintergedanken der Mitgliederwerbung – anspricht. Zu hoffen wäre dabei, dass sich ein solches breites soziokulturelles Angebot auch die jeweilige politische Gemeinde etwas kosten liesse.

Lebensthemen moderieren

Das vierte Chancenfeld ragt über ein eng geführtes sozialarbeiterisches Selbstverständnis von Diakonie hinaus und mischt sich mit pfarrlichen Aufgabengebieten. Das entspricht durchaus dem, was gängige Praxis in den Gemeinden ist, nämlich die Mitarbeit im Rahmen von Gottesdiensten

oder der Religionspädagogik. Allerdings lässt sich diese Nahtstelle zwischen den beiden kirchlichen Arbeitsfeldern auch unter einem nicht a priori konfessionsgebundenen theologischen Licht betrachten. Zwar schöpft das meiste, was Kirche im Kern ausmacht und im Laufe der Jahrhunderte entwickelt worden ist, selbstverständlich aus der Quelle des christlichen Glaubens; doch hat sich dabei auch ein «Handwerk» entwickelt, das für viele Menschen in verschiedenen Lebenslagen und jenseits ihrer Bekenntnisse oder Nichtbekenntnisse wertvoll sein kann.

Ganz generell ist die Kirche – bzw. ihr Personal – da, um Menschen in der Bewältigung von Lebensthemen und -aufgaben beizustehen. Das kann mal eher eine rituell-kultische oder mal eher eine seelsorgerische Form annehmen. Doch in beiden Fällen geht es je länger desto weniger darum, aus Bibelstellen wohlfeile Antworten und Ratschläge abzuleiten, sondern Menschen in ihren existentiellen Findungsprozessen zu begleiten und diese zu moderieren.

Seit jeher begleitet die Kirche nicht nur die Einzelnen in schwierigen Lebensphasen, sondern gestaltet deren lebensgeschichtlichen Initiations- und Übergangsphasen – Geburt und Aufgenommensein in der Gemeinschaft, Erwachsenwerden, Bindung, Abschied – und verleiht ihnen Form. Solche für die Einzelnen, für Familie, Verwandtschaft, Freundeskreis, ja für die Gemeinschaft wertvollen Inszenierungen und Ritualisierungen können vom kirchlichen Personal auch ohne Bezug zu Gott und Bibel und abseits einer im engen Sinn christlicher Liturgie vorgenommen werden. Es ist dies bereits gängige Praxis, wo Kirchenferne zum Beispiel eine kirchliche Abdankung für ihre Nächsten wünschen. Für dieses Zugeständnis brauchen sich denn auch weder die Pfarrerin noch der Diakon zu schämen. Ganz im Gegenteil; weshalb sollten sie mit ihrer Kompetenz nicht auch eine explizit konfessionsungebundene Feier gestalten helfen, ist dieser Beistand doch Ausdruck tätiger Nächstenliebe, die keine konfessionellen Schranken kennt?

Das genannte Beispiel verweist zwar stärker in die pfarrliche Domäne. Doch unter dem Gesichtspunkt fließender Übergänge zwischen den Ar-

beitsfeldern ist dies auch für das diakonische Selbstverständnis von Belang, das eben gerade die weitere Rahmung der Sozialen Arbeit betont. Eine solche, flexible, empathische, den Klientinnen und Klienten zugewandte Soziale Arbeit rückt die Diakonie unweigerlich auch in die Nähe der Seelsorge und damit wieder zum Pfarrpersonal.

Doch gerade eine diakonische aufgefasste Sorge stellt das seelische Wohl im Hier und Jetzt ins Zentrum und ist eben nicht wie weiland auf das «Seelenheil» nach dem Tod fixiert. Diese Unterstützung darf sich durchaus – aber muss sich nicht zwingend – aus einem christlichen Glaubensbekenntnis speisen. Und vor allem kann sie ganz ohne Verkündigungen, Fürbitten, Bibelzitate und Gesängen auskommen, wenn dies nicht dem Wunsch des Gegenübers entspricht. Mit einem Beispiel, soll hier dieser Gedanke aus einer anderen Perspektive illustriert werden: Die Europäerin, welche einen indischen Ernährungsberater aufsucht, muss sowenig dem christlichen Glauben abschwören und sich dem Hinduismus zuwenden, wie der Ayurveda-Experte die religiöse Verankerung seiner Kunst im Hinduismus verleugnen muss.

Es ist nicht so, dass die Kirche die in den Chancenfeldern skizzierten Angebote nie formuliert hätte. Doch wirkt sie dabei oft etwas gehemmt und von sich selber nicht ganz überzeugt; jedenfalls für noch zu viele Nicht-Reformierte zu wenig überzeugend. Vielleicht wäre es gar nicht so abwegig, sich die Kirche – um es mal in der nüchternen Sprache des Managements auszudrücken – als «Kompetenzzentrum für Anteilnahme, Lebensbegleitung und zur feierlichen Gestaltung von Übergängen» zu denken und sich als solches – nochmals ein Managementwort – selbstbewusst zu «positionieren». Zu verstehen ist dies als ein Akt der Sachlichkeit, nicht aber der emotionalen Kälte.

Die Kirche braucht nicht das Risiko zu fürchten, dass sie damit ihre Seele verliert. Vielmehr packt sie so die Chance, neu den Zugang zu einem ihrer durch religiöse Auseinandersetzungen oftmals zugeschütteten gesellschaftlichen Wesenskern zu finden; nämlich dem der Hüterin und Pflegerin des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Mehr noch: mit einer solchen mehr berufsethisch-handwerklichen denn theologischen Fundierung ihrer

Arbeit findet die Kirche hoffentlich auch den Ausweg aus der drohenden Selbstblockierung einer minoritären Glaubensgemeinschaft, die am Anspruch festhält, in unserer vielfältigen Gesellschaft mit der Postulierung dieses Glaubens, statt mit den darauf beruhenden Taten als Volkskirche erkennbar für alle da zu sein. Die neben ihrer Glaubensverbundenheit ebenfalls vorhandene sehr lebensweltliche, diesseitige und praktisch ausgerichtete Tradition in der Diakonie könnte da ein verlässlicher Wegweiser zur offenen Kirche der Zukunft sein.

Autor:

Urs Frey, ehemaliger Co-Leiter des C.A.S Diakonie – Soziale Arbeit in der Kirche, ist sowohl Mitglied der Arbeitsgruppe Grundlagen und Forschung der Diakonie Schweiz als auch der stadtzürcherischen Kirchenereiskommission sieben und acht

Von hilflosen Bauern und mutigen Aktivistinnen

Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit postkolonial beleuchtet

Isabelle Knobel

Durch die «Black Lives Matter»-Bewegung nahmen 2020 die öffentlichen Diskussionen zu Rassismus auch in der Schweiz stark zu. Auf unterschiedlichen Ebenen wurden die Debatten geführt, von Schokoküssen bis hin zu der Frage nach strukturellem Rassismus. Ich schrieb meine Masterarbeit mit dem Titel «Von hilflosen Bauern und mutigen Aktivistinnen – Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit postkolonial beleuchtet»¹ vor den Geschehnissen, die durch den Tod George Floyds ausgelöst wurden. In diesem Beitrag stelle ich die Arbeit und deren Hauptkenntnisse vor. Dabei wird sich zeigen, dass die bearbeitete Problemstellung viel mit der Frage nach strukturellem Rassismus zu tun hat.

1. Problemfeld und Fragestellung

Wie viele andere humanitäre oder soziale Bewegungen hat die Hilfsindustrie versagt, antirassistische Arbeit in ihre Strategie aufzunehmen. Das ist problematisch. Auf der einen Seite richtet sie ihren Fokus auf die Ungleichheit zwischen Nord und Süd, auf die Ungerechtigkeit zwischen denen, die kolonisiert haben und denen, die kolonialisiert wurden. Gleichzeitig basieren ihre Kampagnen auf der Förderung von kolonialen Fan-

tasien und deshalb auch auf dem Aufrechterhalten von Rassismus. Das ist ein Widerspruch: Ungleichheit zu thematisieren, aber zur gleichen Zeit durch ihre Arbeit Ungleichheit hervorzurufen.²

Die portugiesische Theoretikerin Grada Kilomba beschreibt mit diesem Zitat treffend, mit welchem Problemfeld sich die Masterarbeit beschäftigt. Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit (EZA) muss, will sie glaubwürdig bleiben, diese Problematik unbedingt ernst nehmen und ihr Engagement aus postkolonialer und rassismuskritischer Sicht stetig weiterentwickeln: «Ansonsten läuft sie Gefahr, ihrer eigenen Arbeit entgegenzuwirken oder, wie Kilomba es eben ausdrückt, «Ungleichheit zu thematisieren, aber zur gleichen Zeit (...) Ungleichheit hervorzurufen.» Dies gilt nicht nur für die Kampagnenarbeit der EZA-Organisationen, sondern auch für die gesamte Projektarbeit, die Struktur, die Kommunikation und die Zusammenarbeit mit den Partnerorganisationen im globalen Süden.»³

Die postkolonialen Theorien wurden bereits an verschiedenen Stellen für die Theologie fruchtbar gemacht. Im Gegensatz zu ihrem Stellenwert in anderen Fachgebieten bleiben sie in der Theologie ein Randthema. Die diesem Beitrag zugrunde liegende Masterarbeit zeigt auf, dass postkoloniale Theorien gewinnbringend mit kirchlicher EZA verbunden werden können. Die Leitfrage lautet:

Wie lässt sich kirchliche EZA mit postkolonialen Theorien verbinden und welche Chancen bietet dies? Wo zeigen sich allenfalls Grenzen?

In einem ersten Schritt wurden die zur Beantwortung der Fragen nötigen, theoretischen Grundlagen erarbeitet. In diesem Artikel wird kurz auf diese

¹ Isabelle Knobel, Von hilflosen Bauern und mutigen Aktivistinnen. Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit postkolonial beleuchtet, Bern 2020.

² Grada Kilomba, in: Carolin Philipp / Timo Kiesel, White charity, Schwarzsein und Weisssein auf Spendenplakaten, 2012. URL: www.whitecharity.de (Übersetzung IK, abgerufen am 13.03.2021).

³ Knobel, Von hilflosen Bauern (Anm. 1), 5.

Grundlagen geschaut, um dann ausführlicher auf das eigentliche Kernstück der Arbeit einzugehen: die Analyse dreier HEKS-Kampagnen.

2. Theoretische Grundlagen

Ökumenische Diakonie

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit der ökumenischen Diakonie und ihrer Geschichte. Dabei liegt der Fokus auf der EZA und ihrem Wandel innerhalb der ökumenischen Diakonie. Das Kapitel zeigt auf, dass EZA ein wichtiger Teil der ökumenischen Diakonie bildet. Mit der ACT Alliance wird zudem ein konkretes, aktuelles Beispiel einer ökumenischen, entwicklungspolitischen Organisation kurz angeschaut – bereits mit einer postkolonialen Perspektive im Hintergrund.

Das Kapitel zeigt auf, wie sich die ökumenische Diakonie stetig weiterentwickelt hat. Wichtig erscheint mir dabei besonders die Fokusverschiebung von der Wohltätigkeit hin zu Gerechtigkeit. Darin zeigt sich auch eine zunehmende postkoloniale Sensibilität und damit eine Unterstützung, die die Machtverhältnisse immer mehr einzuebnen versucht.

Protestantische EZA in der Schweiz

Von dem grossen Kontext der ökumenischen Diakonie hin zu einem konkreten Kontext, der mit dieser verbunden ist: Die Protestantische EZA in der Schweiz. Diese stellt zugleich den Rahmen, in dem sich der Analysegegenstand befindet.

Hier hat sich vor allem gezeigt, dass protestantische EZA mit vielen politischen und ökonomischen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Die Fusion von HEKS und Bfa lässt sich als Versuch lesen, sich als kirchliche EZA in diesem Kontext zu behaupten.

Postkoloniale Theorien

Die theoretische Brille der Analyse bieten die postkolonialen Theorien. Diese machen Nachwirkungen des Kolonialismus und immer noch oder neu existierende kritische Machtverhältnisse sichtbar. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf kulturellen Aspekten. Grundlegend für die postkolonialen Theorien ist die Annahme, dass stereotype, kolonialistische Denkmuster noch heute nachwirken. Was eine solche postkoloniale Analyse-Perspektive genau bedeutet, wird in den Ausführungen zur Kampagnen-Analyse deutlich werden.

Im Kapitel zu den postkolonialen Theorien zeigt sich zudem, dass auch die Schweiz sich mit postkolonialer Kritik auseinandersetzen muss: Das hier abgedruckte Werbeplakat von Lindt aus dem Jahr 1933 (Abb. 1)⁴ spricht für sich: «Rassig, braun und süss und fein, wie dies kleine Negerlein».

⁴ URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/schweiz-und-kolonialismus-so-weiss-war-das-land-nicht-ld.1570208?reduced=true> (abgerufen am 13.03.2021).



Abb. 1: Koloniale Schweiz

3. Kampagnen-Analyse HEKS

Kampagnen und Methodik

Bewusst wurden drei sehr unterschiedliche HEKS-Kampagnen gewählt. Bei der ersten handelt es sich um die bereits seit 2007 laufende, öffentlichkeitswirksame Kampagne «Hilfe schenken». Symbolisch wird hier eine Urkunde geschenkt, während die Menschen in den HEKS-Projekten weltweit das eigentliche Geschenk erhalten. Die beiden anderen Kampagnen gehörten zu den jährlich wechselnden Sammelkampagnen: «Gloria – Frauen für den Frieden in Kolumbien» war die Kampagne des Jahres 2018, «Korenkombe – Hoffnung für die Urbevölkerung Indiens» war im Jahr 2019 dran. Letztere porträtierte die Adivasi, ihre Lebensweise im Einklang mit der Natur und ihr Kampf um Landrechte. Bei «Gloria» standen die kolumbianische «Organización Femenina Popular» und die Menschenrechtsaktivistin Gloria Suárez im Fokus. Die Kampagne zeigte deren gefährliches Engagement für Frauen und den Frieden in ihrem Land.

Das methodische Grundraster der Analyse wurde aus einem Artikel⁵ von Carolin Philipp heraus entwickelt. Für einen Dokumentarfilm analysierte sie zusammen mit Timo Kiesel entwicklungspolitische Spendenwerbung in Deutschland aus postkolonialer und rassismuskritischer Perspektive. Die Auswertung führte sie zu sieben kritischen, inhaltlichen Gegensätzen in der Konstruktion des «Wir» und der «Anderen», die häufig vorkamen (z.B. Natur vs. Kultur, aktiv vs. passiv, gesund vs. krank, Helfer vs. Opfer). Nach solchen gegensätzlichen Konstruktionen wollte ich in der Analyse Ausschau halten. Als Basis definierte ich drei Grundfragen:

- Welches Bild der «Anderen» wird vermittelt?

⁵ Carolin Philipp, «Teilen sagt nicht über Anteile aus». Die Konstruktion von Weisssein und Schwarzsein auf Plakaten von «Hilfsorganisationen», in: Interkultureller Rat in Deutschland (Hg.), Materialheft zu den Internationalen Wochen gegen Rassismus 2012, 20–23.

- In welchem Verhältnis steht dieses Bild der «Anderen» zum implizierten Selbstbild?
- Werden globale Zusammenhänge thematisiert?

Je mehr dabei bei der Analyse die inhaltlichen Gegensätze nach Philipp auftauchen und je stärker diese ausgeprägt sind, desto weniger postkolonial sensibel scheint die Kampagne.

Sowohl Sprache als auch das Bildmaterial der Kampagnen sollten in der Analyse der HEKS-Kampagnen Beachtung finden.

Im Folgenden werden die wichtigsten Erkenntnisse aus der Analyse kurz zusammengefasst.

Von hilfsbedürftigen Bauern und mutigen Aktivistinnen

Mit Blick auf die Konstruktion der «Anderen» ergaben sich in der Analyse der drei Kampagnen grosse Unterschiede. In der Kampagne «Hilfe schenken» konnten mehrere der in der Methodik festgehaltenen Gegensätze in z.T. deutlicher Ausprägung erkannt werden. So werden z.B. durch die Art der Geschenke, die beschreibenden Texte und nicht zuletzt durch Struktur und Titel der Kampagne die «Anderen» vor allem als hilflose Opfer konstruiert. Ein gutes Beispiel zur Veranschaulichung ist das «Plumpsklo» (Abb. 2):⁶

«Der umgangssprachlich geprägte Begriff «Plumpsklo» weckt deutlich unangenehmere Assoziationen als das im Text [Innenseite der Karte] verwendete Wort «Latrine». Der Titel zum Text lautet: «Säubern Sie die Welt von Krankheiten.» Diese direkte Handlungszuschreibung verstärkt wiederum die als aktiv konstruierte Rolle der Betrachtenden. Das Bild zeigt eine kleine Hütte mit Strohdach, die für uns an Toiletten Gewöhnte nicht gerade einladend aussieht. Überspitzt ausgedrückt könnte die Botschaft auch so verstanden werden: «Dank mir können diese armen Menschen zumindest auf ein

⁶ Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz (HEKS), Hilfe schenken, Plumpsklo, Befreien Sie die Welt von Krankheiten, URL: <https://www.hilfe-schenken.ch/geschenke/detail/plumpsklo/> (abgerufen am 13.03.2021).

Plumpsklo gehen und müssen ihre Notdurft nicht irgendwo erledigen. Eine Botschaft, die sehr klare Aktiv / Passiv- und Helfer / Opfer-Verhältnisse schafft. Auch die Dimension von gesund und krank spielt hier hinein. Damit verbunden ist im weiteren Sinne auch das «Säubern»: Uns als Betrachtende wird das «Säubern» zugeschrieben, was uns selber mit Reinheit verbindet. Die Krankheiten hingegen und damit das Schmutzig-Sein wird mit den Empfangenden assoziiert.»⁷

Damit lässt sich mit Blick auf die gewählte Methodik diese Kampagne als am wenigsten postkolonial sensibel werten.

⁷ Knobel, Von hilflosen Bauern (Anm. 1), 68f.

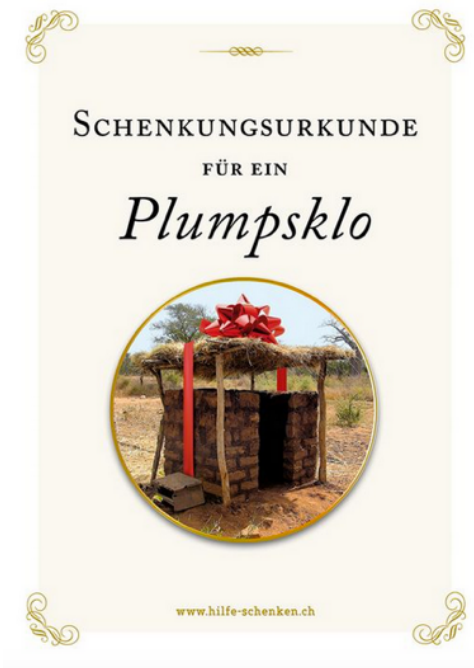


Abb. 2: Plumpsklo

Die Indien-Kampagne erscheint in der Konstruktion der «Anderen» postkolonial sensibler – hier werden auch einheimische Fachpersonen gezeigt und die Adivasi werden ebenfalls als aktiv dargestellt. Als postkolonial vorbildhaft kann die Kolumbien-Kampagne gelten. In ihr lässt sich keiner der methodisch definierten Gegensätze erkennen. Es stehen ganz und gar die dortigen Aktivistinnen im Fokus, sie werden als starke Frauen porträtiert, über deren Mut wir nur staunen können.

Von grosszügiger Hilfe zu relativer Unterstützung

Auch beim implizierten Selbstbild bleiben die Unterschiede gross.

In der ersten Kampagne besteht eine klare Rollen-Hierarchie zwischen mir als betrachtender Person und den implizierten «Anderen». Das «Wir» wird als aktiv helfend und grosszügig schenkend konstruiert. Ganz anders in der Kampagne über Kolumbien: Den Betrachtenden wird klar die Rolle der Unterstützenden zugewiesen und die eigenen Möglichkeiten werden relativiert. Diejenigen, die wirklich aktiv sind und sich einsetzen, sind die Frauen in den Projekten. Bei der dritten Kampagne könnte von einer leichten Uausgeglichenheit der Rollen gesprochen werden, da ein Stück weit ein Geber / Nehmer-Verhältnis zur Wirkung kommt; im Gegensatz zur ersten Kampagne stehen aber trotzdem die Leute in den Projekten im Fokus und nicht ich als Betrachterin.⁸

Globale Verflechtungen?

Dieser Punkt lässt sich einheitlich beantworten: Keine der drei Kampagnen greift globale Verflechtungen auf. Die einzige Verbindung von hier in

⁸ Knobel, Von hilflosen Bauern (Anm. 1), 83.

die Projektländer, die geschaffen wird, ist diejenige der Hilfe und Unterstützung – damit wird das Machtgefälle verstärkt.

Marketing vs. Sensibilität?

Ich möchte hier festhalten, was mir auch in der Arbeit wichtig zu betonen war: Die Kritik stellt keinen Vorwurf dar, auch die guten Absichten hinter den Kampagnen oder eine postkoloniale Sensibilität innerhalb der Projektarbeit wird nicht bestritten. Das Dekolonisieren von Gedankenmustern und Bildern ist vielmehr ein langwieriger Prozess, zu dem ich ermutigen möchte. Dabei ist mir klar, dass gute Marketing-Gründe gegen meine Einwände vorgebracht werden könnten: So ist z.B. eine stark hervorgehobene Dankbarkeit der Unterstützten sicherlich werbewirksam, und weshalb sollte der Titel einer gut laufenden Kampagne wie «Hilfe schenken» geändert werden? Ich vertrete dazu folgende Ansicht:

Es ist jedoch meine persönliche Überzeugung, dass zu Gunsten des Marketings keine Kompromisse gemacht werden dürfen, die zu Lasten der Menschen in den Projekten und unserer Wahrnehmung von ihnen gehen. Vielleicht können intensive Bemühungen eines Hilfswerks, wirklich so weit wie irgend möglich von den Menschen in den eigenen Projekten auszugehen und eine postkoloniale Sensibilität durchzusetzen, im Gegenzug irgendwann auch einen Marktvorteil bringen. Die Analyse zeigt zudem, dass gerade bei Teilen der Kampagne, die durch kürzere Informationen wirken müssen (z.B. Plakat), die Gefahr stereotyper Bilder besonders gross ist. Hier braucht es vermutlich auch Kreativität, um Lösungen zu finden. Das Abwechseln von Kampagnen mit unterschiedlichen Themen kann ebenfalls zu weniger stereotypen Bildern beitragen (wie eben z.B. die Indien-Kampagne, die als Nachfolgekampagne auf Kolumbien folgte). Auch das Variieren von Bildern innerhalb einer Kampagne könnte hilfreich sein.

Es bleibt jedoch besonders festzuhalten, dass sehr vieles v.a. in der Indien- und in der Kolumbien-Kampagne bereits aus postkolonialer Sicht sehr sensibel gestaltet ist. Auch kamen die meisten der von Philipp genannten Problemfelder kaum oder nur am Rande zum Vorschein. Gerade «Gloria – Frauen für den Frieden in Kolumbien» zeigt, wie aus postkolonialer Sicht eine sehr gute Kampagne gestaltet werden kann; ihr würde ich

deshalb sogar eine Vorbildfunktion zuschreiben. Der Prozess des kulturellen Dekolonisierens, eben z.B. durch die in Kampagnen vermittelten Bilder der «Anderen», ist ein anhaltender und kein einfacher Vorgang. Es gilt m.E. aber, kontinuierlich dran zu bleiben.⁹

4. Fazit und Ausblick

Ich fasse einige wichtige Punkte zusammen, die sich in der Arbeit in Bezug auf die Leitfrage ergeben haben:

- Die Struktur der Ökumene selber fördert eine postkoloniale Empfindsamkeit. Die verschiedenen Kirchen des Nordens und Südens sind in ihr gleichberechtigte Partnerinnen. Das theologische Motiv des einen Leibes Christi ist in diesem Zusammenhang ein interessantes Bild, das dies verdeutlichen könnte.
- Es hat sich zudem in der Arbeit gezeigt, dass postkoloniale Theorien ein praxisfähiges, kritisches Analyseinstrumentarium bilden können.
- In der Fusion von HEKS und BfA vermute ich eine postkoloniale Chance, da durch diese entwicklungspolitische Sensibilität und Projektarbeit stärker zusammenrücken.
- Als Grenze postkolonialer Theorien gilt festzuhalten, dass sie kritisieren, ohne selbst ein positives Narrativ zu bieten. Diese positiven Narrative, die postkolonial anschlussfähig sind, können aber an anderen Orten gefunden werden. Eines, welches bereits stark in der christlichen Tradition verankert ist, wäre z.B. die Gleichheit von unten. Das zeigt: Vielleicht müssen gar keine neuen Narrative erfunden werden, sondern passende neu betont.

—

⁹ Knobel, Von hilflosen Bauern (Anm. 1), 84.

- Ich möchte mich für den Mut, sich auch in ökonomisch schwierigen Zeiten zu dekolonisieren, stark machen. Dafür braucht es Kreativität und eine andauernde Suche nach guten Lösungen.

Zum Ausblick:

- Die postkoloniale Betrachtungsmöglichkeit kirchlicher EZA ist mit der Arbeit noch lange nicht ausgeschöpft. Alle Arbeitsbereiche, z.B. auch die Projektarbeit, oder die Struktur der Organisation könnten so untersucht werden – es handelt sich um ein umfangreiches Unterfangen. In einer geplanten Dissertation möchte ich dies noch umfassender analysieren.
- Auch grundsätzlich lohnt es sich weiterhin, postkoloniale Theorien für die Theologie stark zu machen. Denn Theologie ist m.E. immer noch häufig eurozentrisch geprägt.

Zu guter Letzt ist ein Grundwunsch, der hinter der diesem Beitrag zugrunde liegenden Masterarbeit liegt und darüber hinausführt, mehr strukturelle Gleichberechtigung, wie sie eben auch von der «Black Lives Matter»-Bewegung gefordert wird. Der mit Abstand grösste Teil des heutigen Rassismus findet sich in unterbewussten Stereotypen und diese beeinflussen unsere Systeme. Schwindende stereotype Denkmuster bedeuten demnach mehr strukturelle Gleichberechtigung – und diese sollte ein wichtiges Ziel institutioneller Diakonie sein. Für Diakonie im Bereich der EZA ist demnach eine postkoloniale Sensibilität unumgänglich, wenn sie zeitgemäss und engagiert bleiben will.

Autorin:

Isabelle Knobel studierte Theologie an der Universität Bern und ist Vikarin in der Kirchengemeinde Heiliggeist, Bern

Von der anspruchsvollen Kunst der Abhängigkeit

Heinz Rieger

Für die meisten Menschen des westlichen Kulturkreises ist Freiheit im Sinne von Unabhängigkeit ein hohes Gut.¹ Wir möchten möglichst autonom, selbstbestimmt und selbstständig leben. Von anderen abhängig zu sein, gilt in westlichen Gesellschaften nach einer langen moralphilosophischen Tradition weithin als ein Zeichen von Schwäche und Inkompetenz, als etwas Beschämendes und Entwürdigendes, das es wenn irgendwie möglich zu vermeiden gilt.² Denn westlich-liberale Gesellschaften sind ganz auf Unabhängigkeit fokussiert, auf Autonomie und Kontrolle über alles, was geschieht, so sehr, dass diese Haltung nach dem Urteil des Medizinethikers Daniel Callahan schon «fast die Qualität einer Besessenheit angenommen hat»³ Autonomie verstanden als Selbstständigkeit in der Bewältigung des Alltags wird verabsolutiert und scheint vielfach geradezu als Voraussetzung für eine menschenwürdige Existenz zu gelten. Die Angst davor, von anderen abhängig zu werden, auf fremde Hilfe angewiesen zu sein und ändern zur Last zu fallen ist weit verbreitet.⁴ Sie zeigt sich insbesondere in der Angst vor zunehmender Abhängigkeit aufgrund der Begleiterscheinungen fortschreitenden Alters.

Entsprechend schwierig ist es in einem solchen gesellschaftlichen Kontext, sich sein Angewiesensein auf die Hilfe anderer einzugestehen und von anderer Hilfe anzunehmen. Hinter dieser Schwierigkeit steht ein einseitiges, liberales Konzept von Autonomie, das Autonomie nur als Selbstständigkeit im Sinn von negativer Freiheit versteht: frei von jeder Einflussnahme durch andere und frei von jeglicher Abhängigkeit von anderen. Diese Vorstellung von Selbstständigkeit und Unabhängigkeit ist jedoch eine Abstraktion und wird der Realität menschlichen Lebens in keiner Weise gerecht. Sie ist – mit den Worten des amerikanischen Altersethikers Harry R. Moody – eher so etwas wie eine narzisstische Illusion.⁵

Gegenseitige Abhängigkeit als Grundzug menschlichen Lebens

Aufgrund des leiblichen und sozialen Charakters menschlicher Existenz gibt es Selbstbestimmung und Selbstständigkeit nur zusammen mit Abhängigkeit. Ohne gegenseitige Verwiesenheit ist menschliches Leben nicht

¹ Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete und erweiterte Version von Ausführungen, die zuerst unter dem Titel «Ist abhängig sein entwürdigend?» im *Vöglele Kultur Bulletin* Nr. 108, 2019, 33–35 erschienen.

² Alasdair C. MacIntyre, *Dependent rational animals. Why human beings need the virtues*, Chicago 1999, 2–7.

³ Daniel Callahan, *Nachdenken über den Tod. Die moderne Medizin und unser Wunsch, friedlich zu sterben*, München 1998, 18.

⁴ Thomas Klie weist darauf hin, dass ändern zur Last zu fallen, den eigenen Angehörigen oder der Gesellschaft insgesamt, die grösste Befürchtung älterer Menschen ist

(Thomas Klie, *Wen kümmern die Alten? Auf dem Weg in eine sorgende Gesellschaft*, München 2014, 134). Vgl. dazu die Untersuchung von Sabine Pleschberger, *Nur nicht zur Last fallen. Sterben in Würde aus der Sicht alter Menschen in Pflegeheimen*, Freiburg 2005.

⁵ Harry R. Moody schreibt in *The cost of autonomy, the price of paternalism*, in: Robert Ditsch / Rose Dobrof / Harry R. Moody (Hg.), *Dignity and old age*, New York 1998, 111–127: «A superficial reading of dependency risks making us oblivious to our common human fate: we were all once dependent, we will be so again, and we are so in manifold ways even at this moment. The blindness of adulthood is an intoxication with the illusion of independence. Perpetuating narcissistic illusions of independence – including noninterference – carries tremendous moral risks for a culture that idolizes independence and autonomy in every sphere of life, as ours does» (121).

denkbar.⁶ Der amerikanische Moralphilosoph George J. Agich hat darum Recht, wenn er von einer fundamentalen anthropologischen Dialektik von Abhängigkeit und Unabhängigkeit spricht und darauf hinweist, dass wir uns immer schon in einem sozialen Gefüge vorfinden, das von Interdependenz, also von gegenseitigem Aufeinander-angewiesen-Sein bestimmt ist.⁷ Insofern ist Autonomie nicht als Gegensatz von Abhängigkeit zu verstehen, sondern als selbstverantwortliche Souveränität im Umgang mit Freiheiten und Abhängigkeiten, die beide gleichermassen zu jedem Leben gehören.⁸ Das mag in höherem Alter bei zunehmender Gebrechlichkeit besonders deutlich erfahrbar werden, gilt aber grundsätzlich auch im Blick auf die früheren Lebensphasen. Denn mit dem Ethiker Jean-Pierre Wils gilt es zu bedenken: «Unser Körper-Sein ist mit zahlreichen Abhängigkeiten behaftet – Abhängigkeiten, die uns zuallererst mit dem anderen in Verbindung setzen und uns mit einem gehörigen Mass an Passivität konfrontieren. Wir empfangen das meiste, woraus wir leben und handeln. Es gibt ein Mass an Passivität, das unserer Handlungsautonomie einschränkend

⁶ Zum Folgenden vgl. Heinz Rügger, *Beyond Control. Dependence and Passivity in Old Age*, in: Mark Schweda / Michael Coors / Claudia Bozaro (Hg.), *Aging and Human Nature. Perspectives from Philosophical, Theological, and Historical Anthropology* (International Perspectives on Aging, Vol. 25), Berlin 2020, 47–57.

⁷ George J. Agich, *Dependence and autonomy in old age. An ethical framework for long-term care*, Cambridge 2003, 96.

⁸ Nach Gernot Böhme, *Ich-Selbst. Über die Formation des Subjekts*, München 2012 hat man in Europa alles daran gesetzt, Abhängigkeiten sowohl gegenüber der Natur als auch gegenüber anderen Menschen zu überwinden. In diesem Bestreben nach Emanzipation wurde geradezu die Entwicklung des Menschen zum Menschen gesehen. Dem stellt Böhme das japanische Konzept des *Amae* gegenüber, eine Form der Liebe, zu deren Kerngehalt die Zustimmung zu Abhängigkeit gehört. Und er macht deutlich: «Souverän ist man gerade dann, wenn man sich auch etwas widerfahren lassen kann, (...) wenn man sich in seiner Abhängigkeit akzeptieren kann» (242).

zuvorkommt. Was zuerst kommt, ist nicht unsere Autonomie, sondern die geteilte Erfahrung der Abhängigkeit.»⁹

Was wir uns im Alltag meist nicht bewusst machen: Auf vielerlei Weise angewiesen zu sein, auf die natürlichen Lebensgrundlagen, auf Kultur oder auf die Zuwendung und Unterstützung von Mitmenschen, ist eine grundlegende Charakteristik menschlicher Existenz, ist essenzieller Teil der *condition humaine* und als solcher gerade kein Makel. Im Gegenteil: Die Psychotherapeutin Ingrid Riedel hat schon 1991 in einem Aufsatz darauf hingewiesen, dass Abhängigkeit Ausdruck unseres gegenseitigen Aufeinander-bezogen-Seins als Mitmenschen ist und deshalb nichts Pathologisches, sondern etwas zutiefst Humanes, das es zu würdigen und zu kultivieren gilt.¹⁰ Sie spricht – bewusst provokativ! – von einer «Kunst der Abhängigkeit», die zu missachten einer Flucht vor wahrer Mitmenschlichkeit gleichkäme, weil für das Bestreben, Abhängigkeit grundsätzlich zu vermeiden, der Preis des Unbezogenseins, der Beziehungslosigkeit zu bezahlen wäre und unser Leben dadurch Schaden nähme. In diesem Sinne ist Daniel Callahan zuzustimmen: «Das Ziel, stets unabhängig zu sein, kann nur für begrenzte Zeit erreicht werden. Früher oder später, für längere oder kürzere Zeit, werden wir von anderen abhängig sein. Zumindest begleitet uns dieses Risiko immer, ist ein unentrinnbarer Teil unseres Lebens. Es ist ein ganz schwerwiegender Irrtum zu glauben, dass unser Wert als Person sinkt, weil Abhängigkeit unser Teil sein wird. Ein Selbst lebt in der ständigen Spannung zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit. Beide sind ein Teil von uns. Die Unabhängigkeit mag uns ein besseres Gefühl geben.

⁹ Jean-Pierre Wils, *Autonomie und Passivität. Tugenden einer zweiten Aufklärung im medizinischen Kontext*, in: Ruth Baumann-Hölzle (Hg.), *Leben um jeden Preis? Entscheidungsfindung in der Intensivmedizin*, Bern 2004, 43–57 (45).

¹⁰ Ingrid Riedel, *Die Kunst der Abhängigkeit*, in: Peter Buchheim / Manfred Cierpka / Theodor Seifert (Hg.), *Psychotherapie im Wandel. Abhängigkeit* (Ländauer Texte), Berlin 1991, 197–211.

Trotzdem bleibt sie nur die halbe Wahrheit unseres Lebens.»¹¹ Die ganze Wahrheit unseres Lebens wird nur im bewusst angenommenen und gelebten Miteinander und Ineinander von Unabhängigkeit und Abhängigkeit erfahrbar. Wahrscheinlich erschliesst sich einem diese Einsicht besonders im höheren Alter in Auseinandersetzung mit abnehmenden Kräften und zunehmendem Unterstützungsbedarf. Hans-Martin Rieger weist darum mit gutem Grund in seinem Entwurf einer gerontologischen Ethik der Angewiesenheitsstruktur des Menschen, also seiner konstitutiven Abhängigkeit von anderen, eine zentrale Stellung zu und hält fest: «Im Alter wird die Angewiesenheitsstruktur konkret, die das ganze menschliche Dasein nicht lediglich beschränkt, sondern – positiv verstanden – auszeichnet.»¹² Diese Angewiesenheit oder Abhängigkeit gilt es nach Rieger – ganz im Sinne von Riedels Postulat einer «Kunst der Abhängigkeit» – sowohl anzuerkennen als auch zu gestalten.

Unterschiedliche Abhängigkeiten

Natürlich gibt es unterschiedliche Formen von Abhängigkeit: bewusst eingegangene (etwa in arbeitsteiligen Kooperationsprozessen oder bei freiwilligem Bezug von Dienstleistungen professioneller Fachleute) und unfreiwillig aufgezwungene (etwa bei einem unumgänglich gewordenen Umzug in ein Pflegeheim), vorübergehende (etwa die Abhängigkeit kleiner Kinder von ihren Eltern) und permanente (etwa die Abhängigkeit von Menschen mit einer geistigen Behinderung gegenüber ihren Betreuenden). Während Ersterer in der Regel als selbstverständlich und «normal» hingenommen und gar nicht unbedingt als Formen von Abhängigkeit wahrgenommen werden, gelten Letztere als notwendiger, aber problematischer

—

¹¹ Callahan, Nachdenken über den Tod (Anm. 3), 176.

¹² Hans-Martin Rieger, Altern anerkennen und gestalten. Ein Beitrag zu einer gerontologischen Ethik (Forum Theologische Literaturzeitung, Bd. 22), Leipzig 2008, 69.

Ausdruck einer persönlichen Schwäche oder Defizienz, an der man leidet und für die man sich möglicherweise sogar schämt.¹³ So ist es sicherlich richtig, unnötige, vermeidbare Formen von Abhängigkeit zu überwinden und Menschen zu einem möglichst hohen Mass an Selbstständigkeit und Selbstbestimmung (Autonomie) zu befähigen. Kinder sollen der Abhängigkeit von Eltern entwachsen und im Verlauf der Zeit lernen, ein eigenständiges Leben zu führen. Menschen mit Behinderung soll geholfen werden, in möglichst vielen Bereichen ihr Leben trotzdem selbstbestimmt zu gestalten.

Dennoch ist im Blick zu behalten, dass es menschlich normal ist, im Lebensvollzug auf vielfältige Weise der Hilfe und Unterstützung durch andere bedürftig zu sein. In vielen Situationen zeigt sich Autonomie nicht darin, dass Abhängigkeiten überwunden und Unabhängigkeit von anderen erreicht werden kann, sondern Selbstbestimmung erweist sich in der Art und Weise, wie jemand unüberwindbare Abhängigkeiten realistisch akzeptiert und so weit möglich selbst darüber befindet, wie er oder sie *mit* diesen Abhängigkeiten leben und welche Hilfe er oder sie in Anspruch nehmen will. Hier zeigt sich die von Ingrid Riedel postulierte «Kunst der Abhängigkeit»: im Unterscheidungsvermögen, welche Abhängigkeit zu überwinden und welche zu akzeptieren ist, und in der Haltung, wie jemand eigenverantwortlich mit Abhängigkeiten und dem sich daraus ergebenden Unterstützungsbedarf umgeht. Das Einüben einer solchen Kunst der Abhängigkeit ist anspruchsvoll, gehört aber ganz zentral zu jeder Lebenskunst, schon gar zu jeder Lebenskunst des Alters.

—

¹³ Es ist zurecht darauf hingewiesen worden, dass der sozioökonomische Status einer Person eine wichtige Rolle spielt bei der Art, wie Abhängigkeit gelebt und empfunden wird: «The privileged have their dependence needs met almost invisibly – meals appear, beds are made, bills paid, suits pressed – and in socially acceptable ways that honor norms of independence. They are normalized and do not face threats to their adult status. The 84-year-old woman in a wheelchair is visibly dependent and is out of the mainstream, an anomaly» (Martha. B. Holstein / Jennifer A. Parks / Mark H. Waymack, Ethics, aging, and society. The critical turn, New York 2011, 115).

Der Philosoph Gernot Böhme ersetzt das Ideal der Autonomie darum durch dasjenige der Souveränität. Für ihn ist der souveräne Mensch derjenige, der gerade nicht alles in seinem Lebensvollzug meint selber bestimmen, meistern und kontrollieren zu müssen, sondern der sich etwas widerfahren lassen kann, über das er nicht selber verfügt, und der gelassen mit seinen Abhängigkeiten umgehen kann.¹⁴ Ganz ähnlich versteht Wilhelm Schmid in seinen philosophischen Überlegungen zu einer Lebenskunst Selbstbestimmung als «ein aktiver ebenso wie ein passiver Prozess, ein Tun ebenso wie ein Hinnehmen und Lassen, ein eigenes Gestalten wie auch ein Sich-Gestaltenlassen von anderen, von Umständen und Situationen.»¹⁵ Die Bereitschaft zu solchem Sich-Gestaltenlassen von anderen ist ein zentraler Aspekt eines lebensfreundlichen, selbstbestimmten Umgangs mit Abhängigkeiten.

Angewiesen zu sein auf andere, ist so gesehen etwas zutiefst Humanes und Sinnhaftes, das jeder selbstbestimmten Lebensführung – schon gar, aber keineswegs nur im höheren Alter – als Ermöglichungsgrund vorausliegt. Es ist ein fundamentales Missverständnis zu glauben, Abhängigkeit von anderen sei ein existenzielles Unglück und sinnvolles, menschenwürdiges Leben nur möglich, wenn man sein Leben möglichst ohne Angewiesensein auf andere bewältigen kann.

Leben im Modus des Empfangens

Denkt und lebt man von einem solchen Verständnis von Angewiesensein her, kann Abhängigkeit anders als blosser Kränkung unseres Narzissmus wahrgenommen werden, nämlich als Hinweis darauf, dass wir immer schon im Modus des Empfangens leben. Wir leben ganz wesentlich dank

¹⁴ Böhme, Ich-Selbst (Anm. 8), 58.242.

¹⁵ Wilhelm Schmid, Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst, Frankfurt a.M. 2004, 119.

dem und von dem, was uns von anderen zukommt, was sie an Hilfreichem zu unseren Lebensmöglichkeiten beitragen. Wir wären nicht, wer wir sind, und wir könnten nicht das Leben führen, das wir leben, wären da nicht andere, von deren Zuwendung, Rat und Unterstützung wir vielfältig profitieren. Insofern ist uns nicht nur unser Leben als solches grundsätzlich geschenkt – biologisch von den Eltern, theologisch gesehen von Gott –, sondern wir leben dauernd von der Hilfe anderer, von denen wir abhängig sind. Niemand lebt für sich allein und allein aus sich selbst. Wir leben immer als Beschenkte und Empfangende. Insofern hat der Theologe Fulbert Steffensky Recht, wenn er pointiert festhält: «Unabhängigkeit als Ideal ist die Selbstverdammung zur eigenen Dürftigkeit. Ich muss mein eigener Lebensmeister sein, und mehr als mich selbst ist nicht zu haben. Ich muss mein eigener Kraftspender, Lehrer und Tröster sein. Ich muss der Bäcker meiner eigenen Lebensbrote sein.»¹⁶ Das aber wäre eine zwar unabhängige, autarke, aber trostlose Existenz. Demgegenüber hält es Steffensky geradezu für schön und lebensleichternd, angewiesen zu sein und sich dafür im Modus des Empfangens wahrnehmen zu können, sich vielleicht sogar ein Stück weit aus der Hand geben und der Sorge anderer anvertrauen zu dürfen. Darin liegt eine mögliche Quelle von Sinnerfahrung – gerade in der Erfahrung eigener Abhängigkeit. Allerdings fügt Steffensky dieser Aussage die Bemerkung hinzu: «Es ist eine schwere Kunst, bedürftig zu sein und sich trösten zu lassen, die Kunst der Passivität. Viel Erwachsensein gehört zu ihr, vielleicht auch viele Lebensniederlagen.» Und darum dürfte man im Alter eher Zugang zu dieser Kunst finden als in jüngeren Jahren.

Die Kunst der Abhängigkeit oder der Passivität fällt uns nicht leicht; sie wird in modernen westlichen Gesellschaften nicht kultiviert. Das kulturelle Wertesystem erklärt Passivität und Abhängigkeit vielmehr zu etwas, das vermieden oder überwunden werden muss. Häufig sind es wohl in der

¹⁶ Fulbert Steffensky, Der alltägliche Charme des Glaubens, Würzburg 2002, 81.

Tat persönliche Erfahrungen von Grenzen, von Krankheit oder von altersbedingten Problemen, die uns allererst zu einer «erwachsenen», reifen Auseinandersetzung mit einer Kultur der Abhängigkeit oder der Passivität nötigen.

Abhängigkeit als Phänomen des hohen Alters

Abhängigkeit ist ein Grundphänomen allen Lebens. Es manifestiert sich allerdings besonders deutlich im Kindesalter und in der Phase der Hochaltrigkeit. Während bei heranwachsenden Kindern Abhängigkeit als vorübergehendes Phänomen als normal gilt, nimmt sie bei Hochbetagten zu und wird von der Gesellschaft und den Betroffenen selbst als gravierendes Problem wahrgenommen. In einem Artikel, in dem sie Einsichten aus rund 20 Jahren ihrer psychogerontologischen Forschung zusammenfasste, bemerkte Margret M. Baltes schon vor Jahren, dass Abhängigkeit eines der bedrückendsten Probleme im Alter darstelle.¹⁷ Und die Gerontologin Martha B. Holstein und Kollegen haben darauf hingewiesen, dass Abhängigkeit im hohen Alter oft als Ausdruck eines Würdeverlustes und eines mangelnden Selbstwertes empfunden wird – mit entsprechend negativen Auswirkungen auf alte Menschen.¹⁸ Je mehr diese bei fortschreitender Gebrechlichkeit auf Hilfen in den Aktivitäten des täglichen Lebens (kochen, putzen, ankleiden, Toilettengang etc.) angewiesen sind, desto peinlicher

¹⁷ Margret M. Baltes, *The many faces of dependency in old age*, Cambridge 1996, 1.

¹⁸ Holstein / Parks / Waymack, *Ethics, aging, and society* (Anm. 13), 12: «Dependence has been strongly associated with weakness, incapacity, neediness and a lack of dignity; insofar as individuals are able to resist dependence, they are able to maintain their dignity and self-respect. But this strong emphasis on autonomy as independence has had a very negative impact on aging and aged persons, who find themselves increasingly in need of assistance to bathe, to go to the bathroom, dress, eat, and get about. It is seen to be shameful and embarrassing to admit that you can no longer perform all these tasks unassisted.»

und beschämender wird Abhängigkeit von ihnen erlebt. Sie erfahren sich als minderwertig gemessen an den zentralen Werten des *mainstreams* der Gesellschaft wie etwa Autonomie, Produktivität und Aktivität.

Gerade angesichts der zunehmenden Zahl hochaltriger Menschen ist es darum gesellschaftlich von zentraler Bedeutung, ein Verständnis von Menschsein zu entwickeln, bei dem Abhängigsein von anderen kein Makel ist, sondern genau so zentral zu gelingendem, würdevollem Leben gehört wie Unabhängigkeit. Es muss wieder deutlich werden, dass eine menschenfreundliche Lebenskunst nur unter Einschluss einer «Kunst der Abhängigkeit» (Riedel) bzw. einer «Kunst der Passivität» (Steffensky) zu gewinnen ist. In diesem Sinne plädiert der deutsche Gerontologe Andreas Kruse seit Jahren eindringlich dafür, Selbstständigkeit, Selbstverantwortung, Mitverantwortung und bewusst angenommene Abhängigkeit gleichwertig als zentrale ethische Leitkategorien eines gelingenden Lebens im Alter werden ernst zu nehmen.¹⁹

Autor:

Dr. Heinz Rügger, freischaffender Theologe, Ethiker und Gerontologe und freier Mitarbeiter im Institut Neumünster

¹⁹ Andreas Kruse, *Selbstständigkeit, bewusst angenommene Abhängigkeit, Selbstverantwortung und Mitverantwortung als zentrale Kategorien einer ethischen Betrachtung des Alters*, *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 38 (2005) 273–287.

Gemeinschaft gestalten

Wie leben wir 2025 zusammen und welchen Beitrag können diakonische Einrichtungen und Werke leisten?

Christoph Zingg

Zum Einstieg: Segretationserfahrungen in Stadtzürcher Quartieren

Das Thema des vorliegenden Beitrags ist aktuell – und eigentlich stehen wir bereits mittendrin.

Schlagzeile im Tages-Anzeiger vom 30. August 2019: Kein Platz mehr für Normalverdiener. Die Nähe zum Zentrum und das Grün machen den Kreis 6 attraktiv. Aber die soziale Durchmischung der Bevölkerung ist bedroht.

In der Folge werden Veränderungen im Quartier minutiös beschrieben: Ursprünglich bestand das Quartier aus Oberstrass und Unterstrass, zwei kleine Strassendörfer an den Ausfallachsen der Stadt – die obere nach Winterthur, die untere nach Schaffhausen – auf denen heute reger Tram- und motorisierter Verkehr herrscht. Die kulturelle Spannweite ist gross: vom Uni-Frauenspital bis zur Badi Allenmoos, vom Theater Rigiblick bis zum alternativen Kulturzentrum Dynamo. Die Bevölkerung im Kreis 6 ist in den letzten 19 Jahren um einen Achtel, also um 12% gewachsen, unter den neuen Bewohnenden sind viele Expats. Die Quartierbeiz hat eine neue Klientel, die der Wirt Paolo duzt. Die Einwohnerdichte im Quartier ist hoch, auf dem neu entstehenden Guggach-Areal werden dereinst 2'000 Menschen auf's Mal einziehen. Ein Mann, der dort eine altersgerechte Wohnung erworben hat, macht sein Reihenhaus für eine Familie mit Kindern frei, weil sie sonst kaum bezahlbaren und familienfreundlichen Wohnraum finden würden. Um die noch bestehenden Grünflächen wird

gekämpft. Überhaupt haben sich im Quartier längst viele kleine Gruppen gebildet, die für sich und ihre Interessen kämpfen.

Schlagzeile im Tages-Anzeiger vom 19. September 2019: Die Probleme im Privilegierten Quartier Seefeld. Lärmklagen gegen Beizen, Ausgrenzung von Randständigen. Wo das Einkommen hoch und die Mieten teuer sind, sinkt die Toleranz.

Es wird berichtet von der rasanten Entwicklung der letzten 30 Jahre in jenem Quartier, das sich am rechten Züriseeufer stadtauswärts am Fuss des Züribergs räkel. Arbeiterquartier, Drogenstrich, Ausgehviertel, Umbau zum trendigen Wohnquartier, steigende Mieten. Veränderungen, die so schnell geschahen, dass man heute von «Seefeldisierung» spricht, wenn andernorts in der Stadt ähnliches passiert. Es wird berichtet von Lebensqualität, trotz viel Verkehr, Dreck am See im Sommer, vielen Leuten... immer vorausgesetzt, dass man sich dort eine Wohnung leisten kann. Es wird berichtet von den vielen Restaurants, wo das Essen gut schmeckt. Aber auch von den Problemen der Beizer, eine Gartenwirtschaft zu betreiben, weil oft schon vor 21 Uhr Beschwerden eingehen, wenn im Sommer draussen ein paar Gäste plaudern. Von den vielen Expats, die das Leben im Quartier bunt und vielgestaltig erscheinen lassen. Vom Einkaufen im Reformhaus. Von den Fussgängerproben, die eine Anwohnerin kürzlich auf ein Trottoir in der Nähe einer Tramhaltestelle pinseln liess – auf einem Schulweg notabene. Von den Problemen des City-Treffs, einem Treffpunkt, den die Stadt Zürich mitten im Quartier für ältere Randständige, die psychische oder Suchtprobleme haben, führt, und deren man sich im Quartier offenbar schämt. Eltern hätten protestiert: «Warum solche Leute jetzt in unser Wohnquartier holen?» und «Wollen wir wirklich Leute im Quartier, die sich die Restaurants und die Quartierläden nicht leisten können?»

Was sich anhand dieser beiden – willkürlich ausgewählten – Beispiele über Zürich sagen lässt, bildet sich in unterschiedlicher Form, aber vergleichbarer Substanz in allen europäischen Städten ab: Wachsende Kluft zwischen Arm und Reich, Jung und Alt, immer kleinere, fokussiertere Menschengruppen unterschiedlichster Interessen, die kaum mehr miteinander,

sondern – wenn überhaupt – übereinander sprechen. Welchen Beitrag können diakonische Werke leisten, um solchen Segregationstendenzen in unseren Städten wirksam zu begegnen? Der nachfolgende Bericht von der Konferenz der Arbeitsgemeinschaft europäischer Stadtmissionen vermag hierzu erste Ansätze beisteuern.

Living together 2025 – creating community and the contribution of City Missions

Der Abschnittstitel benennt das Leitmotiv, welches die Arbeitsgemeinschaft europäischer Stadtmissionen im Jahr 2019 für ihre alle drei Jahre stattfindende Konferenz gewählt hat. Zunächst also: Wer oder ist die AGES? Die Arbeitsgemeinschaft europäischer Stadtmissionen (AGES) ist als Verein konstituiert. Sie bietet europäischen Stadtmission, die zu einem grossen Teil in der Tradition von Johann Hinrich Wichern, Martin von Nathusius oder Wilhelm Löhe sehen, eine Plattform. Gemäss der Konstitution der AGES beschreibt sie sich wie folgt:

- (1) The European Association of Urban Missions (EAUM) is a Christian non-profit organisation consisting of European City Missions and similar urban missions which have elected to become members.
- (2) Missions which witness to Jesus Christ and minister to the whole person in word and deed in the cities may belong to the EAUM.

Im weitesten Sinne versammelt die AGES also diakonische Werke aus ganz Europa zum Austausch, Wissenstransfer und zur gegenseitigen spirituellen Unterstützung. Zahlreich vertreten sind Organisationen aus Deutschland, Schweden, Norwegen und Grossbritannien, die Anzahl Organisationen aus Süd- und Osteuropa ist stetig steigend. Im Unterschied zu Eurodiaconia ist die AGES nicht politisch aktiv, sondern stark basisorientiert – die Werke respektive ihre Vertretenden nutzen diese Plattform zum Erfahrungsaustausch, zum Wissenstransfer, zum theologischen Diskurs, zum gemeinsamen Feiern von Gottesdienst und Abendmahl und

nicht zuletzt zur freundschaftlichen, ja geschwisterlichen Begegnung untereinander. Die Anrede Bruder und Schwester ist mindestens in meiner Generation der Stadtmissionsmitarbeitenden noch geläufig.

Der Verein wird von einem Vorstand geführt, einem Board, das einerseits die statuarischen Verpflichtungen des Vereins wahrnimmt, von der Prüfung neuer Mitglieder bis hin zur Jahresrechnung, und das andererseits die Konferenzen der AGES vorbereitet.

Diese Konferenzen sind das wichtigste Vehikel dieser Plattform. Sie finden alle drei bis vier Jahre statt, wobei jeweils ein Mitglied einlädt; eine Mitgliedsorganisation, welche die Konferenz «hospet, strukturiert, organisiert, einlädt und das Finanzielle regelt, während der Vorstand die Inhalte festlegt. Die Konferenzen fanden in unterschiedlichen Städten statt: 2001 in Berlin, 2004 in London, 2008 in Zürich, 2012 in Stockholm, 2016 in Ostrava und 2019 in Heidelberg. Es trafen sich jeweils weit über hundert Vertreterinnen und Vertreter von Missionen aus ganz Europa, wobei das Netzwerk für junge diakonische Werke aus dem östlichen Zentraleuropa immer wichtiger wird; die Präsenz von Brüdern und Schwestern aus dem östlichen Zentraleuropa steigt stetig.

Im September 2019 war, wie bereits erwähnt, die evangelische Stadtmission Heidelberg Gastgeberin dieser Konferenz, eine traditionsreiche Organisation mit Angeboten in der Obdachlosen- und Drogenarbeit, in der Altenpflege und im Gesundheitswesen, mehr und mehr aber auch mit integrativen Angeboten wie Kulturprojekten oder Tagesschulen und Kindergärten. In der Vorbereitung stellte sich das Board der AGES dem gesellschaftlichen Phänomen der Gentrifizierung in unseren Städten und den damit verbunden Folgen und Fragen, nicht zuletzt mit Blick auf den Auftrag diakonischer Werke und Gemeinschaften: Ich zitiere aus dem Einladungsschreiben:

- Wir wollen wir in Zukunft zusammenleben, wenn sich unsere Gesellschaft immer mehr in unterschiedliche Segmente aufteilt, die nichts mehr miteinander zu tun haben. Die Schere aus arm und reich geht immer weiter auseinander. Junge und Alte leben

weit voneinander entfernt. Migranten bilden eigene Wohnbereiche, Innenstadtquartiere werden luxussaniert und für viele unbezahlbar. Menschen wissen nichts mehr voneinander, Vorurteile wachsen. Man redet mehr übereinander als miteinander.

In der Folge haben wir uns gemeinsam überlegt, was denn der Beitrag von Stadtmissionen sein könnte, um zur gesellschaftlichen Integration beizutragen. Und wie wir die anwesenden Organisationen in einen fruchtbaren Austausch, der eben diesen Beitrag konkretisiert, bringen könnten. Die Antwort wollten ja nicht wir vom Board geben. In der hoffnungsvollen Annahme, dass sehr viel Expertise bereits vorhanden ist und gelebt wird, suchten wir nach Wegen und Möglichkeiten, Erfahrungen zusammenzuführen, den Austausch zu stimulieren und so die vorfindlichen Ideen, aber auch die offenen Fragen und diffusen Entwicklungen füreinander zugänglich und fruchtbar zu machen. Wir haben Erfahrungen und auch Handlungsspielräume, denn in unseren diakonischen Einrichtungen haben wir mit Menschen aus allen Bereichen der Gesellschaft zu tun.

Aus diesen Überlegungen heraus entstand ein Programm mit drei Impulsreferaten, sieben Workshops zu verschiedenen, relevanten Themen, Besuchen bei diversen diakonischen Einrichtungen der evangelischen Stadtmission Heidelberg, einem Abendmahlsgottesdienst, zwei Morgenandachten und einem Konzert mit Chören, die aus dem Wirken der Stadtmission Heidelberg entstanden sind und die den Brückengedanken zwischen Kulturen, Sprachen, Religionen und Generationen in schöner Weise leben. Folgende Themen wurden in den Impulsreferaten diskutiert:

Prof. Johannes Eurich vom Diakoniewissenschaftlichen Institut der theologischen Fakultät Heidelberg hielt einen Vortrag, in dem er das Thema des Zusammenlebens in zunehmender Pluralität in den Blick nahm und reflektierte, dass der Andere für uns immer wieder eine Herausforderung darstellt. Kirche und auch ihre diakonischen Einrichtungen können so zu Lernorten werden, in denen wir in aller Verschiedenheit bewusst zusammen leben und arbeiten.

Prof. Andreas Kruse vom gerontologischen Institut der medizinischen Fakultät Heidelberg reflektierte in seinem Vortrag das Zusammenleben der Generationen, stellte

empirische Untersuchungen vor und entwickelte daraus Impulse für das Zusammenleben der Generationen im kulturellen, sozialen und persönlichen Bereich.

Dr. Ulrike Hahn, stellvertretende Vorsitzende des Diakonischen Werks Baden referierte über wachsende soziale Ungleichheit als Herausforderung für die Diakonie.

Sieben Workshops boten die Möglichkeit, sich aus der je eigenen Expertise heraus einzubringen und die anderen Organisationen an den eigenen Erfahrungen teilhaben zu lassen. Zudem konnten eigene Fragen in einer qualifizierten Runde erörtert und vertieft werden:

- *Arm und Reich* – die Schere zwischen reich und arm geht immer weiter auf – was bedeutet das für unsere Arbeit?
- *Migration und Integration* – zwischen offenen Herzen und Tendenzen zur Abschottung. Was wäre hier unser Beitrag?
- *Urbane Gentrifizierung* – Was bedeutet es für uns, wenn sich Quartiere wegen steigender Mieten zunehmend entmischen?
- *Politische Polarisierung* – Wie gehen wir um damit, dass ich in fast allen europäischen Ländern politische und nationalistische Parteien entwickeln? Wie gehen wir mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern um, die in diese Denkrichtung tendieren?
- *Die Rolle der religiösen Überzeugungen* – Menschen vieler Religionen und Menschen, die sich keiner Religion zugehörig fühlen, werden zusammenleben, leben heute schon zusammen. Welche Rolle könnte unser christlicher Glaube bei der Integration innerhalb unserer Gesellschaft spielen?

Wichtig ist bei solchen Treffen aber immer auch der informelle Erfahrungsaustausch. Wahrzunehmen, wie sich die konkrete Arbeit mit alten Menschen, mit Kindern, mit Suchtgefährdeten, Wohnungslosen oder Migranten und Migrantinnen in anderen Ländern gestaltet, ist spannend und bietet vielfältige Impulse. Die europäische Gesetzgebung betrifft alle und stellt uns vor gemeinsame Herausforderungen. So ist eine solche Tagung auch nach Meinung der Teilnehmenden allemal ein großer Gewinn.

Zukünftige Herausforderungen für diakonische Werke

Im Verlaufe dieses vielfältigen Austauschs kristallisierten sich Herausforderungen heraus, auf die ich nun etwas näher eingehen darf:

- Der wachsende religiöse und weltanschauliche Pluralismus und seine Konsequenzen für diakonische Organisationen.
- Die Erfahrung des «Andersseins» als religionsphänomenologisches und soziokulturelles Phänomen.
- Das Engagement für den Fremden als diakonische Herausforderung.
- Die Generationenfrage: Menschen werden älter und sie werden, je nach kulturellem Hintergrund, anders älter.
- Wachsende Ungleichheit zwischen arm und reich.
- Auswirkungen auf die diakonische Praxis – gemeinsam erarbeitet.

Der wachsende religiöse und weltanschauliche Pluralismus und seine Konsequenzen für diakonische Organisationen

Bereits heute leben Menschen unterschiedlichsten Glaubens, unterschiedlichster religiöser und weltanschaulicher Prägung in unserer Gesellschaft und insbesondere in städtischen Gebieten zusammen. In unseren Städten finden sich neben Kirchen auch Moscheen und Synagogen, es finden sich die verschiedensten Ethnien, Sprachen und kulturellen Prägungen sowie die unterschiedlichsten politischen Färbungen und Einstellungen – eine Vielzahl von Wahrheiten, Seite an Seite.

Dies mit weitreichenden Folgen: Es gibt nicht mehr nur eine, *die* eine Wahrheit. Es gibt nicht mehr nur den *einen* Glauben, *die eine* Überzeugung, *die eine* mehrheitsfähige Sprache. Das bedeutet, dass die Orientierung in dieser Vielfalt immer anspruchsvoller wird. Dies betrifft vor allem jüngere Menschen, und dies wiederum betrifft uns als christliche Kirchen ganz besonders: Weniger als 30% der jungen Menschen unter 25 fühlen sich aktiv einer christlichen Kirche oder Gemeinschaft zugehörig. Das heisst, dass nur noch knapp ein Drittel der Generation, die das Zusammenleben

in unseren Städten künftig gestalten und verantworten wir, sich aktiv mit christlichen Inhalten und Werten auseinandersetzt. Es sind dies aber genau die Inhalte und Werte, welche die christliche Diakonie begründen und bis heute steuern.

Parallel zu dieser Tendenz beobachten wir eine zweite Entwicklung, die direkt mit den aktuellen Migrationsbewegungen zusammenhängt. Für viele Migrantinnen und Migranten stellt ihre Religionszugehörigkeit ein wichtiger Teil ihrer Identität dar – einer Identität, die hier, in der wahrgenommenen Fremde, erst einmal in Frage gestellt wird. Was sie im Laufe ihrer Migration an soziokulturellem Boden verloren haben, holen sie sich in der religiösen Zugehörigkeit zurück. Sie identifizieren sich in der Fremde stärker über ihre Religionszugehörigkeit als in ihrer Heimat. Rund 30% aller Kinder an unseren Schulen haben einen Migrationshintergrund.

Die christliche Diakonie muss sich also darauf einstellen, dass nur noch ein Drittel der Gesellschaft ihre Werte und Inhalte kennt und trägt, und dass ein weiteres Drittel einen religiös und weltanschaulich anderen Ansatz pflegen wird. Was bedeutet das für ihre Legitimität? Woraus bezieht sie inskünftig ihre Legitimation? Worin könnte denn ihr Beitrag zu einem gelingenden Leben in dieser religiösen, weltanschaulichen und ethnischen Vielfalt bestehen?

Die Erfahrung des «Andersseins» als religionsphänomenologische und soziokulturelle Grösse

Damit kommen wir zu einer zweiten Perspektive, die mit Blick auf die zukünftigen Lebensgemeinschaften in unseren Städten, so wir überhaupt von Lebensgemeinschaften reden können, immer wichtiger wird.

Es geht um das, was der deutsche Philosoph Bernhard Waldenfels «Das Recht auf Anderssein» beschreibt. Zunächst beschäftigt sich Waldenfels mit dem Begriff des Fremden. Fremdsein, Fremdheit, bezieht sich immer auf eine bestimmte Ordnung, auf eine Gesellschaftsordnung beispielsweise. In Bezug auf eine bestimmte Ordnung ist das Fremde das Ausserordentliche, das, was in eben dieser Ordnung nicht sagbar, denkbar,

vorstellbar ist. Es ist die Ordnung, die bestimmt, was fremd ist und was nicht. Vor dieser Feststellung plädiert Waldenfels das Recht auf das Anders-Sein. Anders-Sein als Grösse, die sich nicht zwingend auf eine bestehende Ordnung bezieht, sondern eigenständig ist und frei. Der Fremde wird zum Anderen, der in diesem Anders-Sein seine Berechtigung hat.

Vor dem Hintergrund einer Ordnung, die sich, wie wir oben gesehen haben, schleichend auflöst, weil sie von immer weniger Menschen getragen wird, wird diese Feststellung zu einer ganz besonderen Herausforderung. Das Andere ist nicht mehr die Ausnahme, sondern wird zur Regel, wird radikal. Das bedeutet, dass die Menschen in der zukünftigen Gemeinschaft lernen müssen, das Fremde nicht nur zu akzeptieren, sondern zu denken. Das Andere, Anderssein wird nicht mehr die Ausnahme sein, sondern eine Grundvoraussetzung. Und damit geht die Erfahrung der Entfremdung, der drohenden Heimatlosigkeit einher. Bernhard Waldenfels sagt es so:

Fremdheit kann auf viele Arten beschrieben werden (...) Fremdheit löst nicht alles, was in unserer modernen Tradition (...) bezeichnet als «Subjekt» und «Rationalität», aber es führt zu der Erkenntnis, dass niemand jemals ganz zu Hause ist in sich selbst oder in der eigenen Welt.

Was bedeutet das für die zukünftige Rolle diakonischer Werke? Was tragen sie bei zur Beheimatung des Anderen, des Fremden?

Das Engagement mit dem Fremden und den Fremden als diakonische Herausforderung

Die Diakonie muss sich darauf einstellen, sich sowohl mit den Fremden – im Sinne eines Lebensgefühls – als auch mit den Fremden, im Sinne konkreter, vorfindlicher und lebendiger Menschen, zu engagieren. Dass dies weit über die Integration von Flüchtlingen hinausgeht, ist auf Grund des oben Festgestellten klar.

Wenn wir uns überlegen, wo und wie wir uns als Diakonie in diesen Fragen engagieren können, stossen wir auf den alten biblischen Begriff der *Geschwisterliebe*. Wie bereits gehört, müssen wir damit rechnen, dass dieser Begriff einer breiten Bevölkerungsschicht nicht mehr geläufig sein wird. Er birgt in sich aber das Potential, sich auch in einer vielfach säkularisierten und pluralisierten Gesellschaft neu zu positionieren. Warum?

Erstens weil die Geschwisterliebe auch in Zukunft die grundlegende Motivation jeden diakonischen Handelns sein wird. Die urdiakonischen Fragen «Wer bist Du?» und «Was brauchst Du?» werden auch in einer vielfach säkularisierten und pluralisierten Gesellschaft gestellt werden dürfen, gestellt werden müssen – vielsprachig, vielfältig, aber gestellt. Sie stehen am Anfang jeder diakonischen Begegnung, und sie sind von der Liebe getragen.

Zweitens: Weil die Geschwisterliebe alle Menschen inkludiert. Bedingungslos. Ungeachtet ihrer Ethnie, Nationalität, Hautfarbe, Sprache kulturellen Prägung und politischen Gesinnung. Das ist nicht immer leicht auszuhalten, aber genau in dieser Generalität liegt ihre Stärke. Allen Menschen wird bedingungslose Liebe zuteil.

Und weil die Geschwisterliebe genau deshalb – *drittens* – das Potential hat, Grenzen zu überschreiten. Das Gleichnis des barmherzigen Samariters steht zeichenhaft für diese grenzüberschreitende Geschwisterliebe.

Weshalb?

Es erzählt von einer Begegnung, welche rein durch die Geschwisterliebe bestimmt ist, jener Liebe, die allen Menschen zuteilwird und die Grenzen überwindet. Hier der geschundene Jüder, dort der helfende Samariter. Zwei Menschen, die sich sprachlich, kulturell und in Bezug auf ihren materiellen Wohlstand und das gesellschaftliche Ansehen nicht stärker unterschieden könnten. Es erzählt von einer Begegnung, die von tiefem Respekt geprägt ist und die die Agierenden je in ihrem Anderssein bewahrt, in der nach den Grundsätzen der Barmherzigkeit, der Menschenwürde und der Gottebenbildlichkeit aller Menschen gehandelt wird.

Über das Engagement mit dem Fremden bzw. den Fremden hinaus bestehen meines Erachtens für die Gesellschaft wie auch für die Diakonie zwei weitere Herausforderungen, die ich nachfolgend beschreibe.

Die Generationenfrage: Menschen werden älter, und sie werden je nach kulturellem Hintergrund, anders älter.

Den älter werdenden Menschen folgt eine Generation, die in Bezug auf ihre Werte, ihre Orientierung, aber auch in Bezug auf ihre materiellen Möglichkeiten, unendlich vielfältig sein wird. Was wir in Bezug auf die Vielfalt, die Pluralität in Sachen Glauben, Weltanschauungen und Orientierungen gehört haben, wird sich auch im Verhältnis der Generationen abbilden. Was wird es inskünftig heissen, in Würde alt zu werden? Wer wird sich für die Geschichten der Alten interessieren? Was bedeutet künftige *Generativität*? Wie werden die folgenden Generationen die Alten wahrnehmen und mit welcher Brille? Einer kulturellen, traditionellen, religiösen, einer wirtschaftlichen oder soziokulturellen? Wie werden die Generationen einander inskünftig wahrnehmen. Was tragen diakonische Werke zu einer würdigen, wertschätzenden Wahrnehmung zwischen den Generationen bei?

Die wachsende Ungleichheit zwischen arm und reich

Der Mittelstand verschwindet, immer weniger Menschen verfügen über immer mehr Ressourcen. Relative Armut wird mehr als die Hälfte der Menschen in unseren Städten bedrohen oder gar betreffen. Armut bedeutet nicht nur Einschränkung in Bezug auf Nahrung, Kleidung und Mobilität. Armut bedeutet Einschränkung der gesellschaftlichen Teilhabe schlechthin. Mehr als die Hälfte einer Gesellschaft, die sich mehr und mehr in kleine und in sich durchaus potente Interessengruppen aufsplittet, droht abgehängt zu werden.

Zusammenleben 2025 – Gemeinschaft gestalten und der Beitrag diakonischer Werke

Im Sinne eines vorläufigen Fazits haben wir im vorliegenden Beitrag bislang die folgenden Fragekomplexe als Herausforderungen für das zukünftige Zusammenleben identifiziert:

- Die christliche Diakonie muss sich also darauf einstellen, dass nur noch ein Drittel der Gesellschaft ihre Werte und Inhalte kennt und trägt, und dass ein weiteres Drittel einen religiös und weltanschaulich anderen Ansatz pflegen wird. Was bedeutet das für ihre Legitimität? Woraus bezieht sie inskünftig ihre Legitimation? Worum könnte denn bestehen, was sie beitragen kann zu einem gelingenden Leben in dieser religiösen, weltanschaulichen und ethnischen Vielfalt?
- Das Andere, Anderssein wird nicht mehr die Ausnahme sein, sondern eine Grundvoraussetzung. Und die damit einhergehende Erfahrung der Entfremdung, der drohenden Heimatlosigkeit. Was bedeutet das für die zukünftige Rolle diakonischer Werke? Was tragen sie bei zur Beheimatung des Anderen, des Fremden?
- Wie formt sich die Geschwisterliebe inskünftig aus? Was tragen diakonische Werke bei zu Begegnungen zwischen Fremden, die von Respekt geprägt sind und die die Agierenden in ihrem Anderssein bewahrt. Wie halten diakonische Werke die Grundätze der Barmherzigkeit, der Menschenwürde und der Gottebenbildlichkeit am Leben?
- Wie werden die Generationen einander inskünftig wahrnehmen? Was tragen diakonische Werke zu einer würdigen, wertschätzenden Wahrnehmung zwischen den Generationen bei?
- Was können diakonische Werke beitragen gegen die wachsende Kluft zwischen arm und reich und zur Wieder-Heranführung der Armutsbetroffenen an die Gesellschaft?

Einsichten für die diakonische Praxis in der Zukunft

Gerne teile ich nun einige Schlussgedanken aus der Konferenz:

1. *Geschwisterliebe als zeitlose, grenzüberschreitende, allen Menschen zugedachte Kraft*

Diakonische Werke und Kirchen dürfen sich künftig als soziale Schulen betrachten, als Orte des Lernens und des Teilens im Angesicht eines Gottes, der in Jesus Christus Ja sagt zu der vorfindlichen Vielfalt, und zwar radikal. Ja zur Gleichheit, Ja zum Anderssein und Ja zur Würde eines jeden Menschen.

2. *Öffnung der christlichen Tradition im interreligiösen Dialog*

Wir werden nicht umhinkommen, unsere christliche Tradition zu öffnen gegenüber anderen religiösen Perspektiven und in der Begegnung mit anderen weltanschaulichen Orientierungen. Damit tun wir uns schwer, sehen wir uns doch bis heute gerne als Hüterinnen und Hüter unseres Erbes, das scheinbar geschützt werden möchte gegen Einflüsse von aussen. Ich befürchte, dass wir unser Erbe verlieren werden, wenn wir es einschliessen.

Es kann aber gelingen, unsere christlichen Werte und Grundlagen nicht nur zu bewahren, sondern auch zu entwickeln, wenn wir sie nicht nur erklären, sondern in den interreligiösen Dialog einbringen. Schon heute hält die Diakonie vielen Menschen einen Zugang zum Christentum offen, die sich weder mit Kirchen noch sonstwie verfassten Religionen identifizieren können. Das erleben wir nicht zuletzt beim Sieberwerk praktisch täglich.

Hier wird auch die Theologie gefordert sein – Theologie ist die Lehre des Redens von Gott. Wie reden wir künftig über Gott? In den uns, sprich einem kleinen Kreis, vertrauten Termini? Oder wagen wir den Schritt aus dem geschützten Raum heraus?

3. *Neue Antworten auf die Identitätsfrage*

Christliche Identität wird künftig nicht mehr an einem bestimmten Bekenntnis gemessen, an lange tradierten Vorstellungen von Erlösung und Barmherzigkeit. Die Grenzen des Glaubens werden geöffnet werden, werden geöffnet werden müssen. Christliche Identität wird nicht mehr in erster Linie dort erlebbar und spürbar, wo gleichstimmig gebetet wird und Bekenntnisse geteilt werden. Christliche Identität wird dort erlebbar, wo Gottes Güte und Liebe in der Vielfalt spürbar werden, in Solidarität und Verbundenheit mit den Menschen, die Gott liebt.

Autor:

Christoph Zingg, Pfarrer, Gesamtleiter der Stiftung Sozialwerk Pfarrer Sieber

Autorinnen und Autoren

Salome Augstburger
studierte Agrarwissenschaften an der ETH Zürich und Theologie an der Universität Bern

Marc Baumann
Rechtsanwalt, Notar, MBA, EMBA, CEO Invethos AG

Corina Caduff
Prof. Dr., Vizerektorin Forschung an der Berner Fachhochschule

Beat Dietschy
Dr. phil., Theologe und Philosoph, Präsident COMUNDO, ehem. Zentralsekretär Brot für alle

Urs Frey
Ehemaliger Co-Leiter des CAS Diakonie – Soziale Arbeit in der Kirche, ist sowohl Mitglied der Arbeitsgruppe Grundlagen und Forschung der Diakonie Schweiz als auch der stadtzürcherischen Kirchenkreis-kommission sieben und acht.

Matthias Grünewald
Ehemals Dozent an der Theologischen Fakultät der Universität Bern

Simon Hofstetter
Pfr. Dr. theol., Beauftragter für Recht und Gesellschaft der EKS, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Bern

Isabelle Knobel
studierte Theologie an der Universität Bern und ist Vikarin in der Kirchgemeinde Heiliggeist, Bern

David Plüss
Prof. Dr. theol., Professor für Homiletik, Liturgik und Kirchentheorie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern

Traugott Roser
Dr. theol., evangelischer Pfarrer und Professor für Praktische Theologie an der Westfälischen Wilhelms Universität Münster, Deutschland

Heinz Rüeegger
Dr. theol., freischaffender Theologe, Ethiker und Gerontologe sowie freier Mitarbeiter im Institut Neumünster

Regula Schär
Bereichsleitung Wohnen Heimgärten Aargau, Historikerin und Pflegefachfrau

Christoph Sigrist
Prof. Dr. theol., Titularprofessor für Diakoniewissenschaft an der Universität Bern und Pfarrer am Grossmünster in Zürich

Matthias Zeindler
Dr. theol., Titularprofessor für Systematische Theologie an der Universität Bern und Leiter Bereich Theologie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn

Christoph Zingg
Pfarrer, Gesamtleiter der Stiftung Sozialwerk Pfarrer Sieber