

u^b

b
UNIVERSITÄT
BERN

Theologische Fakultät
Institut für Systematische Theologie
Dozentur für Diakoniewissenschaft

Jahrbuch Diakonie Schweiz (JDS)

Jahrbuch Diakonie Schweiz (JDS) 5 (2022/2023)

Herausgegeben von Dr. Simon Hofstetter
Redaktionelle Mitarbeit: Isabelle Knobel

Dozentur für Diakoniewissenschaft,
Theologische Fakultät der Universität Bern

mit Beiträgen von Beat Dietschy, Simon Hofstetter, Isabelle Knobel,
Kathrin Hunn-Vogler, David Lüthi, Heinz Rügger, Gregor Scherzinger,
Priscilla Schwendimann, Christoph Sigrist und Melina Wälti

ISSN 25-04-3994

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

CC by 4.0

Inhaltsverzeichnis

Zur Einführung (Simon Hofstetter)	5	Naturallianz: Hoffen in der Krise (Beat Dietschy)	151
Christliche Soziale Arbeit in einer multireligiösen Gesellschaft (Kathrin Hunn-Vogler)	11	Die Strasse als Ersatzfamilie? (Melina Wälti)	177
Demütiges Wissen und ehrliches Management als Instrumente für interdisziplinäres Theorie/Praxis-Startup in der Diakoniewissenschaft (Christoph Sigrist)	33	Diakonie als Sprechakt (David Lüthi)	191
Sozialdiakonie in Zahlen (Konferenz Diakonie Schweiz / Simon Hofstetter).....	51	Regenbogen – Pfarramt – Diakonie (Christoph Sigrist / Priscilla Schwendimann)	201
Assistierter Suizid als pastorale Herausforderung (Heinz Rüegger).....	69	Autorinnen und Autoren.....	219
Diakonie und interreligiöse Zusammenarbeit in der Schweiz (Christoph Sigrist)	95		
«Kommen Sie doch bitte zu uns» (Gregor Scherzinger)	131		

Zur Einführung

Simon Hofstetter

Sie, geschätzte Interessierte, lesen die mittlerweile fünfte Ausgabe des «Jahrbuchs Diakonie Schweiz», das sich auf diakonisch und diakoniewissenschaftliche Beiträge aus den Jahren 2022 und 2023 erstreckt.

Die vorliegende Ausgabe des Jahrbuchs enthält zehn Beiträge, die ein breites Themenspektrum abdecken. In disziplinärer Perspektive sind sie zuweilen direkt in der Diakoniewissenschaft angesiedelt und behandeln das (interdisziplinäre) Fachverständnis der Diakonie (Lüthi, Sigrist, Scherzinger) bzw. beleuchten die empirische Lage der Sozialdiakonie in der Deutschschweiz (Konferenz Diakonie Schweiz / Hofstetter) oder aber reichen darüber hinaus mit Bezügen zur Sozialen Arbeit (Hunn-Vogler, Wälti) zur Ethik (Dietschy), Gerontologie (Rüegger) oder zur Interreligiosität (Sigrist). Zwei der Beiträge basieren erfreulicherweise auf wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten aus der Diakoniewissenschaft (Lüthi) bzw. der Sozialen Arbeit (Wälti).

Streiflichter zu Entwicklungen in der sozialdiakonischen Landschaft der evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz

Im Berichtszeitraum der Jahre 2022/2023 sind verschiedene Entwicklungen erfolgt, die für das sozialdiakonische Wirken der evangelisch-reformierten Landeskirchen von Bedeutung sind; vier davon werden in der Folge ausgeführt:

- Das Gefüge der staatskirchenrechtlichen Verflechtungen ist in vielen Kantonen seit einigen Jahren stark in Bewegung. Während in einzelnen Kantonen sukzessive Entflechtungsschritte erfolgen (v.a. hierzu bspw. den Übergang der Verantwortung für die Pfarrpersonen an die Kirche im Kanton Bern), so bestehen in anderen Kantonen politische Vorstösse, die

auf die Anpassung oder Abschaffung von Finanzierungsinstrumenten für die Kirchen drängen; dabei stehen entweder die Staatsbeiträge oder aber die Kirchensteuern juristischer Personen im Fokus. In Aufnahme dieser Entwicklung haben diverse Kantone eine sogenannte positive oder negative Zweckbindung von Staatsbeiträgen bzw. Kirchensteuern juristischer Personen eingeführt, die vorgibt, dass die Kirchen die entsprechenden Finanzierungsbeiträge nur für soziale und kulturelle Leistungen einsetzen dürfen. Damit rückt insbesondere das diakonische Wirken der Kirchen ins öffentliche Rampenlicht, zumal die Kirchen angehalten sind, die Verwendung der genannten Finanzierung auch entsprechend auszuweisen und damit über das diakonische Wirken öffentlich Rechenschaft abzulegen. Hierzu sind in jüngerer Vergangenheit mehrere Studien von Landeskirchen oder politischen Behörden erschienen, so von den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn,¹ von den Landeskirchen des Kantons Basel-Stadt² und von der Direktion des Innern des Kantons Zürich über die Zürcher Landeskirchen.³ In den Studien geht es in der Regel nicht nur darum, dass die Kirchen nachzuweisen vermögen, dass sie die Finanzbeiträge für soziale und kulturelle Zwecke eingesetzt haben, sondern es geht auch darum auszuweisen, in welchem umfangreichen Ausmass die Kirchen Leistungen von gesamtgesellschaftlichem Interesse erbringen. Wenn auch diese Leistungsbilanzen aus kirchlicher Warte in erster Linie positiv gewertet werden und aufzuzeigen vermögen, dass die Kirchen «ihren Preis

—
¹ Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn, Bericht zu den Leistungen im gesamtgesellschaftlichen Interesse, Bern 2023.

² Fabian Sander / Oscar Thees, Die sozialen Leistungen der Landeskirchen des Kantons Basel-Landschaft, Liestal 2023.

³ Thomas Widmer et al., Kirchliche Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung im Kanton Zürich. Studie im Auftrag der Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich, der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und der Römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich, Zürich 2023.

wert»⁴ sind, so ist nicht abzustreiten, dass mit solchen Produkten auch ambivalente Wirkungen verbunden sind, insbesondere dahingehend, dass das diakonische Wirken in der Öffentlichkeit dadurch vorwiegend aus quantitativer Hinsicht wahrgenommen wird.⁵

- In den vergangenen Jahren hat die Bewegung der «Caring communities» Einzug gehalten in das Wirken der evangelisch-reformierten Kirchen und Kirchgemeinden. Die Caring communities gehen davon aus, dass die Grenzen der sozialstaatlichen Leistungen stärker sichtbar und die solidarischen Strukturen der Gesellschaft schwächer werden, weshalb die Bedeutung von Unterstützungsnetzwerken im sozialen Nahraum steigt. Darauf aufbauend streben die Caring communities danach, Gemeinschaften aufzubauen, «in der Menschen füreinander sorgen und sich gegenseitig unterstützen. Gemeinsam wird Verantwortung für soziale Aufgaben wahrgenommen, wobei Vielfalt, Offenheit und Partizipation beachtet und gestaltet werden.»⁶

Das Konzept wird in der Schweiz insbesondere vom nationalen «Netzwerk Caring community» unter der Leitung des Migros Kulturprozent propagiert und gefördert. In und neben diesem Netzwerk sind aber auch zahlreiche kirchliche Akteurinnen und Akteure involviert und zielen darauf ab, das Konzept auch im kirchgemeindlichen Kontext fruchtbar werden zu lassen. Für das breite kirchliche Engagement über Caring

communities sprechen die verschiedenen diesbezüglichen Publikationen und Tagungen⁷ sowie erste kirchgemeindliche Projekte zum Thema.⁸

- Die meisten gesellschaftlichen Teilbereiche leiden aktuell unter einem Fachkräftemangel, das gilt auch für die Kirchen. Wenn auch zumeist die Herausforderung des zukünftigen bzw. bestehenden Pfarrmangels zur Debatte steht,⁹ so ist zu beachten, dass auch im kirchlichen Dienst der Sozialdiakonie herausfordernde Perspektiven bestehen. Die neusten Kennzahlen aus der Deutschschweiz weisen darauf hin, dass in der Sozialdiakonie in den kommenden zehn Jahren allein altersbedingt jährlich rund 25 Anstellungsverhältnisse neu besetzt werden müssen.¹⁰ Neben der herausfordernden Nachwuchssituation gibt es aber aus der Ausbildungssituation der Sozialdiakonie auch Erfreuliches zu berichten: Auf Anfang 2022 haben die evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz den gemeinsam getragenen Ausbildungsstandard für den Dienst der Sozialdiakonie revidiert. Dabei haben sie insbesondere den geforderten Fächerkanton für die kirchlich-theologische Qualifikation präzisiert. Das hat zur Folge, dass zukünftig der bisherige CAS Diakonie der Zürcher Fachhochschule für Angewandte Wissenschaften (ZHAW) nicht

⁷ Vgl. dazu beispielsweise Simon Hofstetter (Hg.), *Gemeinsam Sorge tragen. Das Potenzial der Diakonie für Sorgende Gemeinschaften*, Zürich 2021; *Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Sorgende Gemeinschaft. Ein Grundlagenpapier der Konferenz Diakonie Schweiz der EKS*, Bern 2021.

⁸ Vgl. hierzu eine erste Übersicht in Leonie Ulrich / Eva Niedermann, *Sorgende Gemeinschaften konkret. Gründungsansätze von Caring Community-Projekten*, in: Simon Hofstetter (Hg.), *Gemeinsam Sorge tragen. Das Potenzial der Diakonie für Sorgende Gemeinschaften*, Zürich 2021, 167–195.

⁹ Vgl. dazu die neuste Publikation: *Arbeitsstelle Aus- und Weiterbildung der reformierten Pfarrerinnen und Pfarrer (A&W), Neue Zahlen zur Situation des Pfarrmangels*, URL: <https://www.theologiestudium.ch/news/neue-zahlen-zur-situation-im-pfarrmangel> (abgerufen am 20. November 2023).

¹⁰ Vgl. *Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Sozialdiakonie in Zahlen 2023*, Bern 2023.

⁴ So die Aussage in: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund/Theo Schaad, *Kirchliche Arbeit bietet der Gesellschaft einen Mehrwert*, Bern 2010, 1.

⁵ Siehe ausführlich zur Debatte um die Leistungsbilanzen: *Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Öffentliche Finanzierung der Diakonie. Ein Orientierungsangebot der Konferenz Diakonie Schweiz*, Bern 2022.

⁶ *Netzwerk Caring community, Caring community – was ist das eigentlich?*, URL: <https://www.caringcommunities.ch/cc/caring-community/> (abgerufen am 20. November 2023).

mehr anerkannt sein wird für die Erlangung der kirchlich-theologischen Qualifikation zur Sozialdiakonie. Hingegen bestehen mit dem Bildungsgang «RefModula» der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn, einem Lehrgang der Höheren Fachschule TDS Aarau sowie dem «Theologiekurs für Erwachsene» von Fokus Theologie neu gleich drei Bildungsgänge zur Erlangung der kirchlich-theologischen Qualifikation zur Sozialdiakonie.

- Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass die beiden sprachregionalen Berufsverbände der Diakonie – namentlich die «Association Diaconale Romande (ADR) in der französischsprachigen Schweiz sowie der «Dachverband SozialdiakonIn» in der Deutschschweiz – im Jahr 2022 ihren Betrieb eingestellt und sich aufgelöst haben. Damit bestehen aktuell keine Berufsstandsvertretungen der Diakonie mehr, die ihre Anliegen auf kirchenpolitischer Ebene zur Geltung bringen können.

Die Konferenz Diakonie Schweiz fungiert daher momentan gewissermassen als Nachlassverwalterin der beiden Organisationen und steht bereit, um allfällige Initiativen zur Gründung von Nachfolgeorganisationen zu unterstützen.

Diakonische / Diakoniewissenschaftliche Forschung und Lehre

Das Team der Dozentur für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern arbeitet nach wie vor in einem breiten Themenspektrum: Christoph Sigrist wirkt mit einer vielfältigen Vortrags- und Publikationstätigkeit im gesamten deutschsprachigen Raum und darüber hinaus. Im Zentrum seiner Arbeiten stehen der Raumbezug diakonischen Handelns insbesondere im urbanen Kontext, Aspekte von (diakonischen) Kirchen(um)nutzungen sowie Grundlagenfragen zu Inhalt und Methoden der Diakoniewissenschaft.

Simon Hofstetter steht vor dem Abschluss seines diakoniegeschichtlichen Habilitationsprojekts zur Erforschung der Transformation ehemaliger reformierter Krankenpflegevereine in die heutigen Spitexorganisationen.

Darüber hinaus bestehen verschiedene Dissertationsprojekte: Salome Augstburger bearbeitet das diakoniegeschichtliche Erbe von Pfr. Albert Wild aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts; Lukas Gerber forscht zur Ökonomisierung sozialen Handelns insbesondere in der Entwicklungszusammenarbeit; Isabelle Knobel ihrerseits promoviert über Macht und Intersektionalität im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit.

Im Lehrbetrieb behandelten die Kurse der Dozentur für Diakoniewissenschaft Aspekte der Palliative Care / Sterbehilfe, die Freiwilligenarbeit, Rückblicke in die schweizerische Diakoniegeschichte des 19. Und 20. Jahrhunderts sowie das Verhältnis von Diakonie und Ökonomie. Daneben beteiligen sich die Verantwortlichen der Dozentur weiterhin am Bildungsgang CAS Diakonie in Zürich sowie (gemeinsam mit den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn) an den Diakonietagen, die im Rahmen des Praktischen Semesters an der Theologischen Fakultät in Bern durchgeführt werden.

Die Dozentur für Diakoniewissenschaft dankt allen Autorinnen und Autoren für Ihre Beiträge, die in unserem Augen wiederum zu einer ertragreichen Ausgabe des Jahrbuchs Diakonie Schweiz geführt haben. Insbesondere danken wir Isabelle Knobel für die redaktionelle Bearbeitung der Beiträge!

Zum 1. Advent 2023, Simon Hofstetter

Christliche Soziale Arbeit¹ in einer multireligiösen Gesellschaft

Ein Beitrag zu religionssensiblen Umgang im Spannungsfeld zwischen Ressourcenförderung und ethischen Dilemmata

Kathrin Hunn-Vogler

I. Einleitung

Nach einem einführenden Beispiel aus der beruflichen Praxis als Sozialarbeiterin gliedert sich dieser Beitrag bezüglich des genannten Themas in die Abschnitte historische Entwicklung und aktuelle Tendenzen (II), Kompetenzen für religionssensibles Handeln (III), Navigationshilfen im Umgang mit eigenen und fremden Werten sowie ethischen Dilemmata (IV), Hilfreiches in spezifisch christlich Sozialer Arbeit bei Klientel, Personal und Institutionen (V) sowie weiterführende Fragen zur Anregung für Fachpersonen (VI).

Die anonymisierten Beispiele aus der persönlichen Praxis der Autorin verdeutlichen die Thematik in ihrer Relevanz, Komplexität und als Ressource und sind kursiv gedruckt.

Beispiel 1

Nach meinem ersten sehr theoretischen Studienjahr absolvierte ich mein erstes Praktikum in einem Zentrum für asylsuchende Familien. Ich war hoch motiviert, hatte jedoch neben viel soziologischem Wissen sehr wenig berufspraktisches Handwerkzeug im Rucksack. Ich leitete einen Deutschkurs im Zentrum. Zwei junge Mütter, stark traumatisiert, waren im Unterricht bei mir. Als auf einer Memorykarte eine Kirche

auftauchte, strahlten sie plötzlich. Ich nahm das wahr und ja, fühlte mich als Christin mit breitem gemeindlichem Hintergrund bezüglich des Themas Kirche kompetent. Ich erkannte es als Ressource, ihnen durch eine Kirche Anschluss an ein soziales Netz zu geben und ihnen einen Ort von Halt zu vermitteln.

Da sie Portugiesisch sprachen, suchte ich eine portugiesisch sprechende Gemeinde, ich glaube eine Freikirche, die sie besuchen könnten. Die Frauen waren sehr dankbar über die Adresse und freuten sich sehr.

Sie gingen einmal hin. Auf meine Nachfrage, wie es war, sagten sie, es gefalle ihnen besser in der örtlichen katholischen Kirche. Da merkte ich, dass ich in meinem Eifer Entscheidendes verpasst hatte. Erst jetzt realisierte ich, dass die Konfession wichtiger war als die Sprache, und dass der Ort sowieso zu weit weg war, als dass sie das Geld für die Zugreise hätten aufbringen können. Mein Fazit: Religionssensibilität ist gut, aber es braucht da, wie in allen anderen Lebensbereichen, einen systemischen, reflektierten und lebensweltlichen Ansatz. Nur weil ich Christin bin, bin ich nicht per se kompetent, um mit Glaubensfragen zusammenhängende Themen mit Klientinnen und Klienten zu bewirtschaften.

Ziel dieses Textes ist es, keine Lösungen, aber Anstösse für die berufliche Praxis mitzugeben, um solche hochmotivierten und gleichzeitig unprofessionellen Interventionen möglichst zu vermeiden – im Wissen darum, dass das Handeln als Sozial Arbeitende immer in einem Spannungsfeld steht, für das es oft nicht fertig massgeschneiderte Lösungen und Herangehensweisen gibt.

¹ Anmerkung zum Begriff am Ende des Artikels.

II. Historische Entwicklung und aktuelle Tendenzen

a. Religion und Soziale Arbeit – ein geschichtlicher Abriss

Soziale Arbeit und Religion haben zusammen eine ambivalente, verwobene und auch problembehaftete Geschichte. Viele Jahrhunderte waren Christinnen, Christen und Kirchen wichtige «Player» in der Unterstützung von notleidenden Menschen in westlich-christlich geprägten Ländern. Nachzulesen ist dies in vielfältigen Werken der Diakoniegeschichte und der Geschichte der Sozialen Arbeit.²

Nach den Weltkriegen emanzipierte und distanzierte sich die Soziale Arbeit zusehends von ihren religiösen Wurzeln und wurde «rein» wissenschaftlich betrieben. Religiöse Fragen, Ressourcen und Schwierigkeiten wurden meist ausgeklammert, sicher auch als Distanzierung zu schwierigen christlichen Auswüchsen, wie etwa dem Bild eines züchtigenden Gottes. Nach Hans Thiersch³ entwickelte sich im Zuge des Ausbaus der Professionalisierung der Weg von Erbarmen, Mitleid und Dankbarkeit hin zu einer Perspektive auf Rechte, die den einzelnen Menschen im Rahmen einer weltlichen Wissenschaft und Praxis zustehen. Axel Bohmeyer beobachtete, dass sich die Soziale Arbeit «als Wissenschaft als Verteidigerin einer emanzipierten Vernunft versteht, die aus der Vormundschaft der

² U.a. Herbert Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Stuttgart 2009; Heinz Rüegger / Christoph Sigrüst, Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011; Carl Wolfgang Müller, Wie Helfen zum Beruf wurde. Eine Methodengeschichte der Sozialen Arbeit, 6. Auflage, Weinheim 2013.

³ Interviewt in Matthias Nauwerth / Kathrin Hahn / Michael Tüllmann / Sylke Kösterke (Hgg.), Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder, Stuttgart 2017, 35.

Religion befreit wurde»⁴. So wie in der Soziologie Religion als wichtiger Teil der Lebenswelt von Klientinnen und Klienten in den letzten Jahrzehnten meist ausgeklammert blieb oder marginalisiert behandelt wurde, hat auch die Wissenschaft der Sozialen Arbeit bislang keine historische Rekonstruktion der religiösen Motive vorgenommen.

Erst im Zuge des aufkommenden Fundamentalismus verschiedener Richtungen in den letzten Jahren bei Jugendlichen sowie zunehmender Radikalisierung von Gruppen und Fronten in der Gesellschaft ist die Soziale Arbeit nun insgesamt wieder verstärkt mit der Thematik Religion konfrontiert.

b. Aktueller Diskurs – Bedeutung der Religion als Ressource

Seit den 2000er Jahren ist in der Fachliteratur mehrheitlich unbestritten, dass Religion und Spiritualität als eine Ressource in der individuellen Lebenswelt von Klientinnen und Klienten vorkommen kann.⁵ In den letzten fünf Jahren gab es vermehrt Publikationen zum Thema Religion und Soziale Arbeit.

Zum Verständnis des Verhältnisses schreiben Ronald Lutz und Doran Kiesel⁶: «Es geht nicht um eine religiöse Aufladung Sozialer Arbeit, diese soll nicht theologisiert werden, es geht vielmehr darum, wie eine säkulare Wissenschaft in ihrer Praxis ein neues und vielleicht auch fruchtbares Verhältnis zur Religiosität der Menschen finden kann». Wie dieses Verhältnis aussieht, ist in vielen Punkten noch offen. Da bisher kaum Forschung

⁴ Axel Bohmeyer, Soziale Arbeit in postsäkularer Gesellschaft: Ronald Lutz / Doran Kiesel. (Hgg.), Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten, Weinheim 2016, 53–64 (54).

⁵ Siehe Ronald Lutz / Doran Kiesel. (Hgg.), Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten, Weinheim 2016.

⁶ Lutz / Kiesel (Anm. 5), 8.

dazu betrieben wurde, besteht in der Theorie wie auch in der Praxis eine Leerstelle, teilweise auch eine Sprachlosigkeit. Die Bewältigungsstrategien der Fachpersonen reichen dabei unter anderem von Unbehagen und Unsicherheit, Rat- und Sprachlosigkeit bis hin zu offener Ablehnung aller Religiösen, bewusster Ausblendung, Überblendung und Dethematisierung auf Kosten der Adressaten⁷. Andererseits wird die Thematik oftmals auch als zentrale Differenzkategorie mit Bedeutung aufgeladen, insbesondere wenn Menschen über einen Migrationshintergrund verfügen und/oder dem Islam zugeordnet werden.

Vor diesem Hintergrund geht es darum, Religiosität als Teil der Lebenswelt von Menschen wahrzunehmen, im Setting der Sozialen Arbeit mitzudenken und auch bezüglich der persönlichen Reaktion und Gewichtung selbstkritisch zu reflektieren. Religiosität als zusätzliche mögliche Ressource in der Fallführung ist eine Ressource im Sinne von:

- sinn- und haltgebend in Lebenssituationen, als Stütze in Krisensituationen, als Möglichkeit zur Psychohygiene durch z.B. Gebet zu einer transzendenten Macht
- Erfahrung und Ermöglichung von sozialer Unterstützung durch die Einbettung in die Glaubensgemeinschaft
- persönliche Entwicklung und Glaube an eine positive Verhaltensveränderung

Gleichzeitig gilt es, pathogene wie extremistisch-fundamentalistische Anteile auszumachen und zu vermindern respektive in fördernde Bahnen zu lenken. Negative Auswirkungen wären:

- sozialer Druck, der Konformität einfordert,

⁷ Nauerth et. al. (Anm. 3), 12.

- Kontrolle und völlige Abhängigkeit im Denken und der Lebensgestaltung von einer höheren Macht und dadurch wenig selbstbestimmtes Handeln,
- Scham und Schuldgefühle aus der Gottesbeziehung oder dem Verhältnis zur Glaubensgruppe heraus.

Josef Freise und Mouhanad Khorchide⁸ sagen dazu: «Deshalb ist jede Form von Religion und Weltanschauung zu prüfen, inwieweit hier Menschen entfremdet, entmündigt oder zur Freiheit und zu ihrer Bestimmung geführt werden».

III. Religionssensible Soziale Arbeit – Handlungskompetenzen

a. Definition Religionssensibilität

Was bedeutet nun im Kontext der Sozialen Arbeit religionssensibles Handeln und wie kann dies konkret aussehen?

Fachpersonen berühren einen sehr sensiblen Bereich, wenn sie spirituelle und religiöse Dimensionen in die Beratung oder Gestaltung der Lebenswelt integrieren⁹. Professionsethisches Grundlagenwissen ist hier von

⁸ Josef Freise / Mouhanad Khorchide, Bedeutung von Spiritualität im Christentum und Islam für die Soziale Arbeit: Leonie Dhiman / Hanna Rettig (Hgg.), Spiritualität und Religion. Perspektiven für die Soziale Arbeit, Weinheim 2017, 16–42 (39).

⁹ Ursula Hochuli Freund / Sonja Hug, Spiritualität und Soziale Arbeit. Umgang mit Sinnfragen im professionellen Alltag, Modulverzeichnis 2014/2015. Bachelor of Arts in Sozialer Arbeit HSA FHNW 2014, 54–55.

zentraler Bedeutung. Die Professionsethik stützt sich auf die Menschenrechte, wie es im Berufskodex steht. Religiöse Praktiken und spirituelle Vorstellungen stehen menschenrechtlich unter spezifischem Schutz, die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist zu gewährleisten.

Konkret heisst dies etwa, spirituelle und religiöse Bedürfnisse ernst zu nehmen und Klientinnen und Klienten zu unterstützen, diese angemessen zu befriedigen. Dazu gehört auch das Recht, sich nicht aktiv an religiösen oder spirituellen Praktiken beteiligen zu müssen sowie das Recht, seine eigene religiöse Überzeugung nicht zu offenbaren. Die grosse Herausforderung besteht darin, «einerseits spirituelle und religiöse Überzeugungen, Bedürfnisse und Bindungen der Klienten und Klientinnen im Sinne einer sozialen Diagnostik herauszuarbeiten und artikulierbar zu machen, gleichzeitig aber zu signalisieren, dass auch eine Nichtauseinandersetzung mit der Thematik legitim ist»¹⁰.

Da Sozial Arbeitende nicht nur in einer formalen, spezifischen Sozialbeziehung, sondern sehr häufig zugleich in einer diffusen ganzheitlichen Sozialbeziehung agieren, sind sie immer als ganze Person involviert. Aus dieser Konstellation ergibt sich ein spezifisches Abhängigkeitsverhältnis, weswegen es zentral ist, dass das Thematisieren von Religion mit grösster Sorgfalt und ohne normativen Druck geschieht.

Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit heisst nach Thiersch¹¹, dass die Sozialarbeiterin für mögliche religiöse Deutungssysteme wach und aufmerksam sein und sich auf die einlassen und sich in ihnen bewegen können muss». Gemäss Nauerth kann «Religionssensibilität als Fähigkeit

http://www.elearning.hsa.fhnw.ch/modulverzeichnis/ba/2014/03_Wahlmodule%20im%20Semester/338_Spiritualit%E4t%20und%20Soziale%20Arbeit%20-%20Umgang%20mit%20Sinnfragen%20im%20professionellen%20Alltag.pdf (25.2.2020).

¹⁰ Hochuli Freund / Hug (Anm. 9), 55.

¹¹ Nauerth et al. (Anm. 3), 30.

verstanden werden, religiöse Realitäten professionell zu verstehen, zu beurteilen sowie zu übersetzen und in qualifizierter Weise zu kritisieren»¹².

Im konkreten Fall wird also ein sehr hoher Anspruch an die Profession gestellt und es werden Kompetenzen in verschiedensten Bereichen gefordert. Diese werden nun eingehender betrachtet.

b. Selbstreflexion als Brücke und Sensor

Wie in anderen Themenbereichen ist auch hier die selbstkritische Selbstwahrnehmung und Reflexion der eigenen Werte, Glaubensvorstellungen und –biographie ein zentraler Ansatzpunkt. Er hilft, Übertragungen und Projektionen zu vermeiden. Darum ist es wichtig, in der Aus- und Weiterbildung eine selbstreflektierende Auseinandersetzung mit Spiritualität und Religion anzubieten¹³. Darin sind gerade Schulen wie die höhere Fachschule für Sozialpädagogik ICP, die höhere Fachschule für Sozialpädagogik Zizers und die höhere Fachschule für Theologie, Diakonie und Soziales, TDS Aarau¹⁴ als christliche Schulen spezialisiert. Christlicher Glaube wird in der Ausbildung stetig reflektiert, Übertragungsphänomene

¹² Matthias Nauerth, (2016). Wie hält sie's mit der Religion? Ein Beitrag zur Begründung der Bedeutung von Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit: Widersprüche, Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich 140, 2016, 79–90.

¹³ Siehe Hochuli Freund / Hug (Anm. 9), 217; Kathrin Hahn, Religionssensibilität in der Beratung. Ein Beitrag zur Ausrichtung des methodischen Handelns: Matthias Nauerth / Kathrin Hahn / Michael Tüllmann / Sylke Kösterke (Hgg.), Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder, Stuttgart 2017, 322–337 (332).

¹⁴ An der HF TDS Aarau wird neben der sozialfachlichen Ausbildung gleichzeitig integral eine kirchlich-theologische Qualifikation erworben. Dies führt zu einer doppelten Qualifikation und damit einerseits zur staatlichen Anerkennung in Gemeindeanimation HF und andererseits zur kirchlichen Anerkennung in Sozialdiakonie (EKS; Diakonie Schweiz).

besprochen, Glaubensüberzeugungen hinterfragt und eine vielfältige Spiritualität kennen gelernt.

Peter Schallberger schreibt, dass Professionelle von Vertretenden der Theologie oder der sogenannten Diakoniewissenschaften argumentieren würden, «Gläubige Professionelle besässen (...) eine gesteigerte Sensibilität für weltanschauliche und kulturelle Differenzen. Sie seien deshalb die eigentlichen Experten, wenn es im Zusammenleben mehrerer Kulturen zu Konflikten komme»¹⁵. Auch wenn dieser Argumentationsstrang nicht per se zu unterstützen ist, ist eine stetige (Selbst-)Reflexion, die zu einer Sensibilisierung führt, als zentral und hilfreich zu erachten – gerade auch bei «gläubigen» Sozial Arbeitenden. Grundsätzlich ist eine spirituelle Grundorientierung nicht als sozial-arbeiterische Grundkompetenz oder Methode zu beschreiben, sehr wohl aber als zusätzliches Potential.

So kann ein offengelegter und selbstreflektierter christlicher Hintergrund Vertrauen schaffen gerade bei Klientinnen und Klienten mit einem eigenen starken Glauben¹⁶. Es kann dem Gegenüber vermitteln, dass religiöse Gefühle wertvoll sind. So schreibt Hahn: «Wir müssen nicht die gleiche Religion haben, aber diese ausgedrückte Haltung kann Brücken schaffen».¹⁷ Im Gegenzug kann das Fehlen eines religiösen «Sensors» bei der beratenden Person dazu führen, dass Ratsuchende Religion aus dem Beratungskontext ausklammern¹⁸ und in eventuell anderen, eventuell radikalierenden Kontexten Verständnis und Unterstützung suchen.

¹⁵ Peter Schallberger, Hilfe von oben? Religiositäten in der sozialpädagogischen Praxis: Sozialaktuell 4, 2017, 10–12 (10f).

¹⁶ Siehe Boris Eichenberger, Und wer liegt nun richtig? Theologische Positionierung im Wahrheitsanspruch der Religionen, Referat an der Tagung Christliche Soziale Arbeit 19.1.2021.

¹⁷ Hahn (Anm. 13), 331.

¹⁸ Hahn (Anm. 13), 331.

c. Differenzsensibles Handeln und Denken

Differenzsensibilität beschreibt die Fähigkeit, sich bewusst mit sich selbst und mit anderen auseinander zu setzen. In allen helfenden oder animatorischen Kontexten kann es soziale Benachteiligungen und Diskriminierungen aufgrund der Zugehörigkeit zu Kategorien wie Geschlecht, ethnische Herkunft, sexuelle Orientierung, Gesundheit, Alter oder eben auch Religion geben. Damit verbunden sind soziale Ungleichheit und kulturelle Spannungen. Diese gilt es sensibel wahrzunehmen und sich professionell im Rahmen der Sozialen Arbeit darum zu kümmern.

Dies kann auf verschiedenen Ebenen geschehen. Neben einem Engagement im Einzelfall kann dies durchaus auch einen sozialpolitischen Vorstoss beinhalten. Josef Freise schreibt dazu am Beispiel der Migrationsgesellschaft in Deutschland, dass sich Professionelle der Sozialen Arbeit bewusst für Vermittlung in religiös geprägten Konflikten einsetzen und Aufklärungs- und Antidiskriminierungsarbeit angesichts wachsender Islamfeindlichkeit leisten sollten, was durchaus auch zur Prävention von Islamismus- und Salafismus beitragen kann.¹⁹

Differenzsensibles Handeln und Denken heisst aber auch ganz konkret, dass die Verantwortlichen an einem Workshoptag Pausen und öffentliche Raumangebote so gestalten, dass Menschen zum Beispiel ihre Gebete halten können. Klar ist mittlerweile auch, dass bei der Essensauswahl oder der Terminlegung auf religiöse Gewohnheiten und Feierlichkeiten Rücksicht genommen werden sollte.

Gleichzeitig bedeutet dies aber nicht, die Religionsensibilität über andere Differenzen zu stellen. So kann eine Frau erwarten, dass sie auch von Männern aus patriarchalen Religionsgemeinschaften respektvoll behandelt wird, ebenso wie eine Person mit Behinderung Wertschätzung von allen

¹⁹ Josef Freise, Soziale Arbeit und Religion in der Migrationsgesellschaft: Ronald Lutz / Doran Kiesel. (Hgg.), Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten, Weinheim 2016, 65–77.

anderen Religionsvertretenden erwarten kann. Es ist die Teilhabe aller, also die Inklusion aber auch die Integration in eine auf Menschenrechte fundierte, inklusive Gesellschaft zu fördern.

d. Grundlagenwissen, Vernetzung und Triage

Obwohl Religionssensibilität keine Kernkompetenz in Sozialer Arbeit ist, ist es für Fachpersonen zentral, ein Grundlagenwissen zu Konfessionen und Religionen zu haben und auch klar zu erkennen, wo ergänzendes Wissen und auch eine Triage gefragt ist.

Grundsätzlich sind Fachpersonen in Sozialer Arbeit angehalten, keine Fehlinformationen über andere Religionen zu verbreiten. Ein Wissen um wichtige Rituale, Feiertage und Werte aus verschiedenen Religionen kann in einem Begleitprozess hilfreich sein. So können religionsensible Fragen besser erkannt werden. «Thiersch (...) formuliert diesbezüglich eindeutig: 'Sozialarbeiter sind hier nicht kompetent, aber hoffentlich kluge, bescheidene und mit anderen Berufen vernetzte Menschen, die Leute fragen, die kompetenter sind'»²⁰. Wichtig ist, sich ein Netzwerk aufzubauen – dies geschieht vor allem durch persönliche Kontakte mit Vertreter:innen anderer Religionen vor Ort. Gute Gelegenheiten dazu bieten die lokal teilweise angebotenen Wochen der Religionen oder auch zufällige Kontakte. Es gibt aber auch immer mehr Dachorganisationen, welche bewusst für einen Dialog oder Fachberatungen zur Verfügung stehen.

Beispiel 2

In meiner Schulsozialarbeit stellte ich zu einem bestimmten Zeitpunkt fest, dass ich zunehmend Kinder und Jugendliche aus einem muslimischen Land und muslimischen

²⁰ Thiersch interviewt in Hahn (Anm. 13), 334.

Glaubens in der Beratung hatte. Viele berichteten mir, dass sie zu Hause geschlagen werden.

Ich sprach den Lehrer an, der jeweils am Abend im Schulhaus heimatlichen Sprach- und Kulturunterricht erteilte. Ich fragte, nach, wie dies bei ihnen so sei mit Körperstrafe, mit was dies zu tun haben könnte, was die Religion dazu sage. Er meinte dann, dass dies keine religiöse, sondern eine kulturelle Fragestellung sei. Er sei gegen Körperstrafe. Die Kinder der Eltern kämen aus sehr ländlichen Gebieten, in denen die Körperstrafe noch weit verbreitet sei – gerade auch in der Schule. Die Eltern seien aber in der Schweiz auch sehr überfordert mit der Erziehung ihrer Kinder in einer offenen und konsumorientierten Kultur und wüssten nicht, wie sie es anders machen könnten. Wir vereinbarten, dass er das Thema bei den Eltern in seinen Worten und mit seinem Hintergrund ansprechen werde und sie an mich verweisen solle, falls sie Erziehungsalternativen möchten. Gleichzeitig führte ich meine Fallarbeit weiter.

In der konkreten Praxis ergibt sich die Notwendigkeit einer interprofessionellen Kooperation. In Bezug auf Sinn- und Heilsfragen gilt es insbesondere Vertreterinnen und Vertreter der jeweiligen religiösen Gemeinschaft, der sich eine Klientin oder ein Klient zugehörig fühlt, beizuziehen oder auf sie zu verweisen. Dazu eignen sich aber nicht alle Religionsvertreter:innen per se. Vertritt eine religiöse Gemeinschaft autoritär-rigide Werte, die nicht mit der Menschenwürde vereinbar sind, würden grosse Konflikte in der Haltung der interprofessionellen Zusammenarbeit entstehen. Die religiöse Bearbeitung der Themen sollte jedoch hoffnungsvoll und ressourcenorientiert sein sowie zu einem gelingenden Miteinander im Alltag hinführen²¹. Grundlage dazu ist der Berufskodex der Sozialen Arbeit²².

²¹ U.a. Klaus Grunwald. / Hans Thiersch, Praxis Lebensweltorientierter Sozialer Arbeit. Handlungszugänge und Methoden in unterschiedlichen Arbeitsfeldern, Weinheim 2008.

²² Avenir Social, Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz. Ein Argumentarium für die Praxis, Bern 2010.

In der christlichen Sozialen Arbeit nimmt das Thema Seelsorge einen wichtigen Stellenwert ein. Die Sicht auf den Menschen soll ganzheitlich sein. Auch da gilt es aber, zu unterscheiden und bei Bedarf zu triagieren. Sozial Arbeitende können Trost und Ermutigung weitergeben, auch kann je nach Setting Gebet angeboten werden, doch existentielle und theologische Fragestellungen sollten pastoral angegangen werden, ebenso wie seelische Störungen in die Bearbeitung zu einer psychotherapeutischen Fachperson gehören²³.

e. Wahrnehmen, thematisieren und bearbeiten

Wichtig ist, das Thema überhaupt aufs Spielfeld zu bringen bzw. auf dem inneren Ressourcenradar zu haben. In Beratungen, bei Fallaufnahmen oder beispielsweise auch bei Sozialraumanalysen soll auch die Religionszugehörigkeit und auch deren lebensweltliche Auswirkung erfragt werden, im Sinne eines Ressourcen Checks. Wichtig ist aber auch hier, je nach Kontext des Kontaktes mit Adressaten und Adressatinnen zu differenzieren, die Thematisierung ganz wegzulassen oder in ein geeigneteres Setting zu verlegen.

Beispiel 3

In meiner Praxis als Schulsozialarbeiterin kann ich mich an eine Begegnung mit einem muslimischen Mädchen erinnern. Ein Thema der Beratung war, dass sie am Abend oft Angst hatte einzuschlafen. Unter anderem fragte ich sie nach ihrem Glauben, ob er ihr allenfalls helfen könnte und ob es bei ihnen das freie Gebet gebe. Sie hat von sich aus dann gesagt, dass sie ja eigentlich mal für eine gute Nacht beten könne. Als sie wieder kam, erzählte sie glücklich, dass das Gebet sehr geholfen habe und sie nun wieder gut schlafe.

²³ Siehe Roland Mahler, Christliche Soziale Arbeit. Menschenbild, Spiritualität, Methoden, Stuttgart 2018, 178.

Oftmals liegen die Themen jedoch nicht so einfach auf dem Tisch und es braucht eine geschärfte Aufmerksamkeit, um Themen als religiöse Themen zu erkennen.

Beispiel 4

An einer Elternbildungsveranstaltung redeten wir offen über Schwierigkeiten mit den Kindern. Ein Christ und Vater mit Migrationshintergrund sprach darauf in der Runde sehr direkt einen anderen Vater und Pfarrer an. Er fragte, wie die bekannte Stelle in den Sprüchen 13, 24 denn zu verstehen sei. «Wer seine Rute schont, hasst seinen Sohn; aber wer ihn lieb hat, züchtigt ihn beizzeiten». Der Pfarrer erklärte ihm, dass er dies nicht wortwörtlich verstehe, sondern im Sinne einer respektvollen Erziehung, die aber auch Grenzen setzen dürfe, jedoch ohne Gewalt. Im Gespräch blieb mir der Eindruck, dass diese Erklärung viel mehr brachte als meine sozialarbeiterischen Sätze. Der Mann wollte von einem religiösen Oberhaupt eine Stellungnahme.

Religionssensibel sein heisst auch, bewusst Religion nicht nur als Ressource, sondern auch in problematischen Auswüchsen zu erkennen und entsprechend zu bearbeiten. Radikalisierungen jeglicher Art sind kritisch einzuordnen und anzugehen.

Beispiel 5

Eine Situation betraf eine Jugendliche im letzten Schuljahr. Trotz engmaschiger Begleitung und Unterstützung bemühte sie sich nicht um eine Lehrstelle. Irgendwann erfuhren wir, dass sie zu einer Sekte gehörte und die Eltern meinten, sie brauche gar keine Ausbildung, da bei ihnen die Frauen dann Hausfrauen werden. Gespräche über die Wichtigkeit einer Ausbildung – auch als Mutter – wirkten auf diesem Hintergrund nicht.

Situationen lassen sich manchmal nur lösen, wenn die religiöse Dimension stark mitberücksichtigt wird. Zu denken wäre da auch zum Beispiel an Frauen, die Opfer von Menschenhandel werden. Ihre Familien und sie wurden zu Hause allenfalls von Täterseite mit einem rituellen Fluch belegt

oder auf anderen Ebenen mental und emotional schwer traumatisiert und abhängig gemacht. Ohne Bearbeitung dieser Thematik wird ein Ausstieg sehr schwierig.

Im Bereich der Sozialraumarbeit ergibt sich aus Sicht der christlichen Sozialen Arbeit zudem ein spezifischer Auftrag: Christ:innen sind berufen, Friedensstifter:innen zu sein. Dies heisst auch, den religiösen Dialog zu fördern und Begegnungsmöglichkeiten zwischen Menschen verschiedener Religionen zu schaffen: Einander kennenzulernen, voneinander zu lernen, sich mit Respekt zu begegnen, ohne einen Religions-Einheitsbrei zu fordern oder die ganze Wahrheit für sich zu beanspruchen. Es geht darum, Glaubensrichtungen nebeneinander stehen zu lassen und gleichzeitig das Verbindende und Teilhabefördernde hervorzuheben und zu pflegen, Hoffnung und nicht Hass zu schüren. Dies kann in einer Gemeinwesenarbeit wie auch in einer Institution entstehen und nachhaltig gefördert werden.

IV. Umgang mit eigenen und fremden Werten / ethische Dilemmata

a. Navigationshilfe Berufskodex mit dreifachem Mandat

Wie bisher dargelegt, kann die Bezugnahme auf die Thematik von Religionen hilfreiche Ressourcen fördern, aber auch Problemfelder befeuern, die sowohl die Klienten als auch die christliche Soziale Arbeit betreffen können.

Der Berufskodex²⁴ mit seinem dreifachen Mandat stellt hier eine grundlegende Navigationshilfe dar. Mit der Menschenwürde als oberstem

²⁴ Avenir Social (Anm. 22).

Ziel muss in ethischen Dilemmata die Glaubens- und Religionsfreiheit gegenüber anderen Menschenrechten einerseits oder auch anderen Mandaten abgewogen werden. Im Berufskodex selber kommt Religion und Spiritualität explizit nur an zwei Stellen vor, nämlich unter dem Grundsatz der Integration, dass spirituelle Bedürfnisse berücksichtigt werden als auch bei der Verpflichtung zur Zurückweisung von Diskriminierung. Der Berufskodex gilt für religiöse Fragestellungen genauso wie in Bezug auf den Einzelfall.

Aus der Presse sei folgendes Beispiel erwähnt²⁵: Ein 10-jähriger Knabe lebt in einem Kinderheim und hat eine Beiständin. Die Mutter erwähnt in der Beratung, dass sie ihren Sohn aus religiösen Gründen beschneiden lassen will. Sie hat Angst, dass wenn sie es nicht tun würde, ihr Sohn in der religiösen Gemeinschaft gemobbt würde. Der Sohn hat grosse, traumatische Angst vor medizinischen Eingriffen. Die Parteien gelangen wegen Uneinigkeit an die KESB. Von Seiten der Beiständin werden grosse Bedenken geäussert und der Antrag gestellt, die Beschneidung zu verbieten. Als die KESB die Beschneidung untersagt, zieht die Mutter den Entscheid an die Gerichte weiter. Das Obergericht des Kantons Zürich kommt zum Schluss, dass von einer Beschneidung abzusehen ist, weil es sich um ein Kind mit einer schwierigen Vergangenheit und einer anhaltenden posttraumatischen Belastungsstörung handle. Der Eingriff, so das Obergericht, würde das Kindeswohl gefährden. Das Gericht anerkennt das Recht der Mutter, ihren Sohn religiös zu erziehen, hält aber fest, auch dieses Recht unter dem Vorbehalt des Kindeswohls stehe.

²⁵ Siehe Brigitte Hürlimann, Eine Mutter will ihren Sohn beschneiden lassen. Die Kesb ist dagegen. Wie entscheidet das Gericht?, Republik, 2019. <https://www.republik.ch/2019/09/24/knaben-beschneidung-aus-rechtlicher-sicht> (10.10.23).

b. Persönliches Navigationssystem

In beruflichen Situationen sind Fachpersonen der Sozialen Arbeit nicht nur als Fachpersonen gefragt, sondern tragen auch immer ihre persönlichen Überzeugungen mit. Im Rahmen individueller Entscheidungen braucht es Raum für Reflexion und Differenzierung.

Wird zum Beispiel eine Sozialarbeiterin von ihrer Bezugsklientin auf ein hinduistisches Fest im Tempel eingeladen, in dem verschiedene Gottheiten zelebriert werden, sind verschiedene Aspekte zu berücksichtigen. Für die Beziehungspflege kann es wertvoll sein, einen Einblick in die religiöse Lebenswelt der Klientin zu erhalten. Die Klientin ihrerseits kann mit der Einladung der Fachperson gegenüber ein grosses Vertrauen ausdrücken. Andererseits möchte die Fachperson als Christin vielleicht nicht an einer kultischen hinduistischen Zeremonie teilnehmen, die in der Teilnahme gegen ihren eigenen Glauben verstösst und Werte bejaht, die sie so nicht teilen kann.

Ein Abwägen ethischer Güter kann hier weiterhelfen: die Fachperson kann reflektieren, ob für sie die Teilnahme ein christlicher Liebesdienst oder eine Beteiligung an einer Götzenverehrung wäre. Auch wenn es für die Arbeit wertvoll sein könnte, aber gegen die religiöse Überzeugung der Fachperson verstösst respektive sie in Gewissennöte ihrem Gott gegenüber bringen würde, hat sie die Freiheit, dankend abzulehnen.

In diesem Zusammenhang wichtig ist, dass die eigene Position nicht auf die Position der Arbeitskollegin oder des Arbeitskollegen übertragen wird. Es braucht eine grosse Offenheit, eine gute Kommunikation einerseits zum Arbeitgeber, im Team und andererseits zu Adressatinnen und Klienten. Das Bewusstmachen eigener möglicher Unvereinbarkeiten sowie das Beachten der individuellen Situation und ihrer Beteiligten bietet Hilfe für konkrete Schritte.

c. Schwarmintelligenz

Komplexe Dilemmata sollen nicht alleine gelöst werden müssen. Interventionsgruppen, aber auch die Möglichkeit von interdisziplinären Austauschgruppen vor Ort oder die Ethikkommission des Berufsverbandes Avenir Social bieten Räume für ganzheitliche Lösungsansätze dazu. Es ist wichtig, dass gerade solche Fragestellungen von Ressourcen aber auch pathogenen Auswirkungen der Religion in Teams besprochen werden und die Thematik institutionell verankert ist und kontinuierlich ein offenes Lernfeld bietet.

V. Zusätzliche Spannungsfelder und Chancen im Rahmen einer christlichen Sozialen Arbeit

Bezogen auf die spezifisch christliche Soziale Arbeit kann die Beachtung schon weniger Grundsätze Spannungsfelder verringern helfen. Was können christliche Institutionen in Bezug auf Religionssensibilität konkret beachten?

a. Den Bus anschreiben – Irritationen vermeiden

Für Aussenstehende, ob Institutionen oder Adressatinnen und Adressaten, gerade auch aus anderen Religionen, ist es wichtig, wie eine christliche Beratungsstelle oder eine christliche Institution mit ihrem Bekenntnis umgeht. Was sind Leitlinien im Umgang mit anderen Religionen? Welche Auswirkungen hat der christliche Glaube in der Beratung und Begleitung? Es ist für Menschen aus anderen Religionen teilweise eher irritierend, wenn «christlich» draufsteht, aber von der Bedeutung der Religion nichts sichtbar wird. Dies gilt auch für kirchlich-gemeindediakonische Angebote.

Auf der einen Seite hilft es, den «Bus klar anzuschreiben» in der Freiheit, christlichen Glauben bewusst zu leben und als offenes Angebot klar

zu benennen. Das kann eine Weihnachtsfeier betreffen mit christlicher Geschichte oder ein Angebot zu einem freiwilligen Bibelstudium. Wichtig ist hier die sorgfältige Information und dass es losgelöst ist von einer Bezugsperson oder direkten Beratungsarbeit.

Auch in der diakonischen Sozialraumarbeit können durch diesbezügliche Klarheit Irritationen vermieden werden. Wird etwa an einer offenen Kleidertauschbörse im Quartier noch ein christlicher Input gehalten, sollte dies auch so ausgewiesen werden, ebenso ob benützte Räumlichkeiten zur Kirche gehören. Gerade für Menschen, die aufgrund ihres Glaubens keinen «kirchlichen Raum» betreten wollen, ist hier Transparenz hilfreich. Zum ändern können entsprechende Hinweise auch immer wieder zu spannenden Diskussionen und positiven Berührungspunkte mit Kirche und dem christlichen Glauben führen.

b. Proximalität leben

Vor dem Horizont von Galater 3,28 werden in Christus alle kulturellen und religiösen Differenzen überwunden. Christinnen und Christen sind berufen, als Friedensstifter:innen in dieser Welt zu leben und durch Diakonie die Verkündigung in die Tat umzusetzen. So ist speziell die christliche Soziale Arbeit dazu beauftragt, in der Förderung von Inklusion kultureller und religiöser Vielfalt ihren Beitrag zu leisten. Nahbar zu sein, sich den Menschen zuzuwenden, ihnen zum Nächsten, zur Nächsten zu werden unabhängig von ihrer Religion, gehört zum Kern des christlichen Selbstverständnisses. Das heisst Proximalität zu leben, um mit dem Begriff zu sprechen, den Roland Mahler²⁶ prägte. In ihrer unbedingten Zuwendung drücken Fachpersonen der christlichen Sozialen Arbeit die Hoffnung aus, die sie selbst von Christus erfahren haben und immer neu empfangen. Professionelle Soziale Arbeit impliziert einen professionellen

²⁶ Siehe Mahler (Anm. 23).

Umgang mit Ressourcen sowie mit Dilemmata, auch in der Thematik von Spiritualität, Religion und Religiosität.

VI. Weiterführende Fragen zur Anregung an Fachpersonen

Anregungen für Fachpersonen der (christlichen) Sozialen Arbeit und der Sozialdiakonie zur eigenen, vertiefenden Reflexion:

- Wie reflektiert bin ich mit meinen eigenen Werten und Glaubensüberzeugungen unterwegs?
- Denke ich religiöse Fragestellungen in der Fallführung oder Arbeit im Gemeinwesen bereits standardisiert mit?
- Wie bin ich mit anderen Religionen vernetzt? Welches Wissen habe ich dazu?
- Wo sind meine persönlichen Grenzen? Was würde ich nicht mitmachen wollen, selbst wenn es für die Beziehungsarbeit eventuell förderlich wäre?
- Welche Diskussionskultur haben wir als Team oder Institution bezüglich ethischen und religiösen Dilemmata?
- Wie transparent informieren wir über religiöse Programmpunkte und Angebote sowie sakrale Räumlichkeiten in offenen Angeboten?
- Wie kann ich allenfalls noch mehr aus der erlösenden Hoffnung leben und arbeiten, die Christus mir gibt?

Anmerkung: Christliche Soziale Arbeit

Christliche Soziale Arbeit²⁷ versteht sich als «einerseits sozialarbeiterisches Handeln, geprägt vom persönlichen christlichen Glauben des oder

²⁷ Vgl. Mahler (Anm. 23).

der Fachperson der Sozialen Arbeit. Dabei wird davon ausgegangen, dass der christliche Glaube vor allem in Bezug auf die jeweilige ethische Grundhaltung und das Menschenbild des oder der Sozialarbeitenden von Bedeutung ist²⁸. Das heisst, dass der normative Bezugsrahmen und das Menschenbild das dritte Mandat²⁹ der Sozialen Arbeit christlich färben, ähnlich wie andere normative Bezugsrahmen das dritte Mandat etwa buddhistisch oder anthroposophisch färben können. Andererseits ist das Ziel der christlichen Sozialen Arbeit, auf der Grundlage «eines christlichen Welt- und Menschenbildes Impulse für reflexive und tätige Antworten auf soziale Probleme zu entwickeln und diese für die verschiedenen Handlungsfelder der Sozialen Arbeit nutzbar zu machen. Diese Impulse einer christlichen Sozialen Arbeit entstehen sowohl im intensiven Dialog mit der christlichen Theologie und der christlichen Glaubens- und Lebenspraxis als auch im Dialog mit verschiedenen Human-, Sozial- und Erziehungswissenschaften und der sozialpädagogischen und sozialarbeiterischen Praxis»³⁰. Christliche Soziale Arbeit wird durch Fachpersonen der Sozialen Arbeit ausgeübt und ist eine Form von Diakonie. In der (Deutsch-)Schweiz gibt es neben den Diakonissenhäusern und wenigen als Diakonie genannten Werken keine ausgeprägte Tradition institutionell bezeichneter Diakonie wie z.B. in Deutschland. Christliche Institutionen der Sozialen Arbeit der Deutschschweiz haben sich in einem Netzwerk (Christliche Institutionen der Sozialen Arbeit - CISA) verbunden. Die Sozialdiakonie kann einerseits als christliche Soziale Arbeit verstanden werden, geht aber durch die doppelte Qualifikation von kirchlich-theologischer und sozialfachlicher Ausbildung darüber hinaus. Sozialdiakon:innen arbeiten zudem professionell in Schnittmengen von anderen kirchlichen

Handlungsfeldern mit Fokus Diakonie wie z.B. Gottesdienstgestaltung, Seelsorge, Katechetik und Gemeindebau. Die christliche Soziale Arbeit unterscheidet sich durch ihre christlichen Motive qualitativ jedoch nicht von anderen Formen von helfendem Handeln³¹.

Autorin:

Kathrin Hunn-Vogler, lic phil I Sozialarbeit und Sozialpolitik, ist Konrektorin und Dozentin an der HF TDS Aarau, höhere Fachschule für Theologie, Diakonie und Soziales.

²⁸ Elena Zink / Elena Geissbühler, Christliche Soziale Arbeit und Professionalität. Ein Widerspruch? Bachelor-Thesis, Berner Fachhochschule, Bern 2019, 46.

²⁹ Vgl. Avenir Social (Anm. 22).

³⁰ Institut für christliche Psychologie, Therapie und Pädagogik (ICP) (o.J.), Entwicklung und Qualitätssicherung in der christlichen Sozialen Arbeit, www.icp.ch, 46.

³¹ Vgl. Christoph Sigrist, Diakoniewissenschaft, Stuttgart 2019.

Demütiges Wissen und ehrliches Management als Instrumente für interdisziplinäre Theorie/Praxis-Startup in der Diakoniewissenschaft

Vortrag Fakultätskolloquium, 19. Oktober 2022, Bielefeld

Christoph Sigrist

«Die Wahrheit hat ein fröhliches Gesicht, gar nicht stolz schaut sie drein und mit Schmeicheln lässt sie sich nicht gewinnen.» (Ulrich Zwingli)

I. Ein klares, reformiertes Wort der Diakoniewissenschaft

Ein klares, reformiertes Wort der Diakoniewissenschaft im ersten Jahr der Zusammenarbeit zwischen dem Institut für Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement und der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie, Theologie: «Laeta est veri facies, ac minime superciliosa, sed inadulabilis simul est». So philosophierte Ulrich Zwingli, der Zürcher Reformator, im März 1525 in seinem Kommentar über die wahre und falsche Religion. «Die Wahrheit hat ein fröhliches Gesicht, gar nicht stolz schaut sie drein und mit Schmeicheln lässt sie sich nicht gewinnen.»¹ Wenige Wochen später feierte er an Gründonnerstag, den 13. April 1525, im Grossmünster zum ersten Mal das Abendmahl nach der reformierten Liturgie, in beiderlei Gestalt von Brot und Wein, in Holzkelchen und Holztellern gereicht. Das Gold und Silber der Sakralgeräte waren schon längst ins Armegegeld für die Bekämpfung der Armut eingeschmolzen. Statt

¹ Huldrych Zwingli, Huldrych Zwinglis sämtliche Werke, hg. v. Emil Frei u.a. (Corpus Reformatorum CR 88-101), Bd. III, Berlin/Leipzig/Zürich 1905-1991, 820.

Transsubstantiation von Brot und Wein in Christ Brot und Blut, jetzt Transformation der Glaubenden in den Leib Christi im Kampf gegen Armut. Statt Konsubstantiation der sakramentalen Einheit von Leib und Blut Christi mit dem Brot und dem Wein nun Transformation zur diakonischen Einheit des Schmerzes der Kinder Gottes mit dem Schmerz des Gottes Sohns.

In der Tat: Für mich Reformierten gehört es zum zentralen Inhalt, was Kurt Marti, der bekannte Schweizer Theologe und Schriftsteller mich gelehrt hat: «Gerade der Schmerz Gottes, gerade Golgatha zeigt: den Zuschauer Gott gibt es so wenig wie den Zuschauer Gottes. Deshalb dulden die Auferstehung Jesu und seine Erscheinungen danach keine Zuschauer im theatralischen Sinn dieses Wortes. Wer dem Auferstandenen begegnet, stirbt als Zuschauer Gottes, um als dessen Zeuge und Akteur zu auferstehen.»²

Reformierte haben ein Flair dafür, zu sterben mit Blick auf Gott am Kreuz auf dem goldverzierten Altar, um aufzustehen aus der Kirchenbank und aus dem leeren Kirchenraum hinauszutreten. Statt Heilige auf den Altären zu verehren, sie unter der Brücke zu finden: So zeugen wir von Gott. So handeln wir in Gott's Name. Nicht immer handeln wir so, jedoch oft fröhlich und nicht traurig. Nicht immer helfen wir so, jedoch oft mit Lust und Fantasie und nicht mit Griesgram und Gehorsam. Warum? Erhellte der dankbare Blick des Andern nicht auch Sie? Freuen Sie sich nicht wie ein Kind, wenn es Ihnen gelingt, dem verfluchten, bürokratischen Moloch ein Schnippchen zu schlagen, um zu helfen, einfach zu helfen?

Wahr ist, dass Helfen fröhlich macht. Das fröhliche Gesicht des Geholfenen spiegelt sich im fröhlichen Gesicht des Helfenden. Wer für wahr hält, dass die Beauftragung zum helfenden Handeln als Gabe Gottes im einen Leib Christi zu verstehen ist (Röm 12,7), kommentiert den Glauben

² Kurt Marti, Zärtlichkeit und Schmerz, Hamburg/Zürich 1981, 25.

in seiner Erfahrung von falsch und richtig in der Tat mit dem fröhlichen Gesicht der Wahrheit.

Heute Abend geht es nicht um die Geschichte des fröhlichen Gesichts der Wahrheit im 16. Jahrhundert. Es geht auch nicht um die Philosophie von Dichtung und Wahrheit der Fröhlichkeit in unserer abendländischen Kultur. Die Reformatoren waren Historiker, sie liebten die Philosophie. Das tun wir Theologinnen und Theologen auch heute. Der Zusammenschluss von Geschichte, Philosophie, Theologie bekommt durch die Diakoniewissenschaft ein weiteres fröhliches Gesicht. Dieses Gesicht hängt mit unserer Aufgabe zusammen:

«Zentrale Aufgabe der Diakoniewissenschaft ist es, *allgemein helfendes Handeln als spezifische diakonische Praxis zu verstehen.*»³ So definiere ich unser Geschäft. Wer allgemein helfendes Handeln diakonisch verstehen will, ist interdisziplinär unterwegs und reflektiert theoriegeleitet diese Praxis aus der jüdisch-christlichen Tradition, um noch fröhlicher zu tun, was wahr ist: Wahr ist, Brot zu geben, wenn jemand hungrig ist. Im Glauben bewahrheitet sich: Im geteilten Brot scheint das fröhliche Gesicht Christi auf.

Aus der Exegese des Zwingli-Zitats formt sich mein Vortrag. Fröhliches Bewahrheiten, demütiges Wissen, ehrliches Führen: Aus diesen drei Perspektiven lege ich Zwinglis Einsicht über die Wahrheit auf die zentrale Aufgabe diakoniewissenschaftlicher Arbeit aus. Starten wir, und lassen uns überraschen, bei welchen Startup – Projekt wir landen!

³ Christoph Sigrist, Diakoniewissenschaft, Stuttgart 2019, 12.

II. Fröhliches Bewahrheiten – «Die Wahrheit hat ein fröhliches Gesicht.»

a. Praxiserfahrung: Essensnot in Zürich

Das Ganze begann mit einem Telefonanruf von Regierungsrat Mario Fehr kurz vor Gründonnerstag 2020. Seit 2011 steht er der Sicherheitsdirektion vor: «Kannst Du mir eine Tour organisieren, wo ich sehe, was ihr christlichen Werke und Kirchgemeinden während dem Lockdown tun?» Nach zwei Tagen ging der Regierungsrat durch leere Gassen und autofreie Strassen. Obdachlose sprachen mit ihm, Prostituierte, Wanderarbeiterinnen und armutsbetroffene Familien. Er diskutierte intensiv mit mir über das Zusammenspiel von Sozialhilfe des Staats und diakonischer Arbeit vor Ort. Er schwieg mitten in der Essensabgabe. Beim Herausgehen von der Anlaufstelle für Prostituierte weinte er. Vor Karfreitag sagte er an einer Pressekonferenz in der katholischen Liebfrauenkirche in Zürich den kirchlichen und diakonischen Organisationen viel Geld zu, richtig viel Geld. Und das ist in Zürich sehr viel.

Der Stadtrat Rafael Golta, Vorsteher des Sozialamts der Stadt Zürich, hörte davon, auch davon, das Sr. Ariane seit Wochen Hunderten von Armutsbetroffenen an der Langstrasse, dem Hotspot sozialer Armut hinter den sieben Gleisen der Stadt, Essen jeden Abend abgab. «Ich sehe das Schöne im Menschen», sagt sie mit lächelndem Gesicht.⁴ Sie mischte den Markt der Essensverteilung an Arme in der Stadt Zürich innert Tagen auf. Die mediale Öffentlichkeit zeichnete in Ariane das Bild der katholischen Mutter Therese aus Kalkutta oder des Obdachlosenpfarrers Ernst Sieber aus Zürich munter weiter. Verteilkämpfe um Bedeutung, Macht und Geld

⁴ Vgl. Schwester Ariane, Nonne: «Ich sehe das Schöne in den Menschen», Focus - SRF 2020, URL: <https://www.srf.ch/audio/focus/schwester-ariane-nonne-ich-sehe-das-schoene-in-den-menschen?id=11888985> (15.10.22).

nahmen täglich so zu, wie die Strassen sich leeren. Der Top-down des politisch verordneten Lockdowns produzierte den Bottom-up strugglender NGO's zivilgesellschaftlicher, kirchlicher und staatlicher Ausrichtung. Der Verteilkampf um die Verteilung von Essen und Öffentlichkeit wurde so intensiv, dass der Stadtrat zum ersten runden Tisch «Abgabe und Verteilung von Essen in der Stadt Zürich» einlud. Zum ersten Mal sassen alle Institutionen am Tisch.

Bis heute hat sich dieser Runde Tisch zum Sounding Board für den Stadtrat zur Frage nach dem Sozialen entwickelt. Ob Pandemie oder Krieg, ob Impfkampagnen für Obdachlose oder Wohnungssuche für ukrainische Flüchtlinge, ob wirtschaftliche Basishilfe für Menschen mit Flüchtlingsstatus oder jüngst das Abfedern der Mehrkosten bei Strom und Heizung bei Mindestlohnempfänger: Der Runde Tisch, aus Not entstanden, ist zum interdisziplinären Fachgremium helfenden Handelns in der Stadt Zürich geworden. Die Not vor Ort, dem vielfältigen, wird zum Wort des Brots, dem verteilt. Wie das praktiziert wird? andel

Eine Schlüsselszene aus der Werkstatt vor 14 Tagen. Der runde Tisch tagt im Stadthaus im 17. Stock. Aus der Vogelperspektive versuchen wir Mitglieder, die soziale Not des bevorstehenden Winters in der Stadt zu erhaschen. Erhaschen? Es ist ein Tappen im Dunkeln mit vielen unbekannt Parametern. «Also, im Moment treffen wir vor Ort viele kranke Menschen. Vor allem suchen wir Wohnraum.» So mahnt Sr. Ariane Stadtrat und Direktorinnen und Direktoren von diakonischen und sozialen Organisationen. «Zudem treffen wir völlig überraschend jetzt schon auf Wanderarbeiterinnen und Arbeit aus dem Osten, Rumänien, Bulgarien, Polen. Dazu erwarten wir bald wieder Flüchtlinge aus der Ukraine. Meine Vernunft mahnt mich, mit Euch zusammen das Recht auf Nahrung, Gesundheit und Obdach für diese neuen Gruppen von Betroffenen möglichst rasch und möglichst nachhaltig einzurichten. Mein Glaube ermutigt mich, die Chance, die ich nicht habe, zu packen.» Profetisch spricht sie, anwaltschaftlich, betroffen und - einfach menschlich. Eine interdisziplinäre, heftige Debatte über ideelle Inklusion und reale Exklusion entbrennt:

- Die Resultate im Bereich der Flüchtlingshilfe: Bereitstellen von genügend Betten trotz unsicherer Prognose, den Fokus auf die ca. 100 Personen im Monat legen, die ihre private Unterkunft wegen zu hohen Kosten verlieren, das Augenmerk legen auf minderjährige, alleinstehende Migranten, die Mietzinsrichtlinien auf dem Wohnungsmarkt und den grösser werdenden Fachkräftemangel.
- Bei den Energiekosten bestätigt der Stadtrat, den Umsetzungsvorschlag zur parlamentarischen Eingabe für eine Energiezulage für einkommensschwache Miethaushalte zu forcieren.
- Bei der Pandemie werden die Booster-Impfungen von vulnerablen Personen diskutiert.

Trotz dem Ernst der Lage gelang es dem runden Tisch, mit Witz und Charme nach kreativen Lösungen zu suchen. «Wenn das so ist, dann versuchen wir, die Notschlafstellen neben dem Pfuusbus noch spontan zu erhöhen!», macht die Direktorin der Sozialwerke Pfarrer Sieber auf Anfrage städtischer Notschlafstellen. Im Nachgang der Sitzung wurde viel gelacht und noch mehr informell Absprachen und Deals angesichts sozialer Nöte abgeschlossen.

b. Theorieansatz

Der runde Tisch oben im Hochhaus der Stadtverwaltung Zürich zeigt sich als Forschungslabor diakoniewissenschaftlicher Arbeit in dreifacher Perspektive:

Diakonie, verstanden als allgemein menschliches Handeln, interpretiert, begründet und motiviert aus jüdisch-christlicher Tradition, gestaltet sich in parochialen und organisationalen Strukturen wie Kirchengemeinden und diakonischen Unternehmen aus. Beide produzieren kein hors-sol Gemüse christlicher Nächstenliebe. Diakonische Praxis geschieht auf dem Boden des Sozialraums, des Gemeinwesens, der Gesellschaft. Jede Person, die diakonisch arbeitet, macht sich die Hände dreckig, zusammen mit

anderen. Das heisst: Niemand hilft allein im Gemeinwesen westeuropäisch, deutschsprachiger Kultur sozialen Zusammenlebens.

In der Diakoniewissenschaft lehren wir an diesem Punkt Geschichte, Entwicklung und Struktur des Wohlfahrtspluralismus mit seinen vier Räumen, in denen Menschen und Mitwelt geholfen wird, und die sich in konkreter Hilfe überlagern. Der Staat mit der politischen Gesetzgebung, der Markt mit seinen sozialen Dienstleistern, die Familie mit ihren Transformationen, sowie die Sphäre der Nachbarschaft, Quartier oder Stadtteil mit ihren sozialen Räumen fliessen immer mehr ineinander, dh. verantwortliche und betroffenen Menschen sprechen sie ab und schliessen Deals von gegenseitiger Unterstützung in der Bekämpfung von Armut, der Begleitung von Menschen in ihren psychischen, physischen und spirituellen Nöten. Dabei sind grosse Unterschiede zwischen Deutschland und der Schweiz zu beobachten. Während unter Subsidiarität bei Ihnen die in den 60er Jahren beschlossene Mandatserteilung sozialer Verantwortung des Staats auf die grossen Wohlfahrtsverbände von Diakonie Deutschland und Caritas verstanden wird, liegt in der Schweiz die grundlegende soziale Verantwortung beim Staat selbst. Diakonische Praxis geschieht hauptsächlich im Gemeinwesen als Gemeinwesenarbeit von Kirchgemeinden, und zwar subsidiär, diesmal verstanden als ergänzend zum Staat in der Förderung von Lebensqualität und Innovation.

Ulrich Zwingli hat die soziale Verantwortung dem Rat der Stadt und der Gesellschaft vor 500 Jahren übergeben. Er proklamierte eine Welt, keine zwei Reiche wie Martin Luther. Er organisierte aufsuchende Sozialarbeit im Gemeinwesen, kein kirchliches Diakonat, kein diakonisches Werk. Dieser Vorrang des Staates im sozialen Zusammenleben wirkt bis heute in der Schweiz nach: Es war der Stadtrat, der die Führung der sozialen Verantwortung in der Pandemie übernahm. Es war der Regierungsrat, der jüngst im öffentlichen Spital in Absprache mit den Kirchen die erste Stelle einer muslimischen Seelsorge im Universitätsspital einrichtete. Der Lead beim allgemein helfenden Handeln im Sozialraum, und dazu gehört auch

die spezifisch diakonische Praxis, liegt beim Staat. Diakonie und Sozialraum, ein erstes Spannungsfeld.⁵

Dazu kommt ein zweites Spannungsfeld: Während Sr. Ariane sich von der christlichen Nächstenliebe leiten lässt, fordert der Stadtrat die demokratischen Ausmarchung sozialer Probleme und der Direktor von Caritas die professionelle Handhabung aus fachlicher Perspektive. Im gesellschaftlichen Zusammenleben ist wirkungsvolles Helfen komplex, richtige Hilfe kontrovers, wahre Organisationen und Körperschaften hybrid geworden. Der barmherzige Samariter trifft auf die qualifizierte Pflegefachfrau, der klapprige Esel auf den smarten Sanitätswagen, der empathische Wirt mit seiner Gaststätte auf professionell ausgebildete CEO's mit ihren Spitälern und Heimen, Kindertagesstätten und Schulen, intergenerativen Stadtteil-Projekten und begleiteten Wohnkulturen. Systeme diakonischer Praxis aus jesuanischer Perspektive (Lukas 10) prallen auf Systeme sozialer Arbeit im Reformbild eines aktivierenden Staats, das nach Wolfgang Maaser «jenseits der klassischen Alternative vom liberalen Nachtwächterstaat und interventionistischem Sozialstaat steht.»⁶ Gesellschaftliches Zusammenleben aktiviert unterschiedliche Systeme helfenden Handelns mit ihren je eigenen Logiken und Rationalitäten. Sr Ariane und Stadtrat Golta, beide argumentieren logisch, beide denken rational. Der eine redet von Menschenrechten und Demokratie, die andere von Gottes Ebenbildlichkeit und Glaubensgemeinschaft. Beides macht Sinn, beides ist vernünftig, beide sitzen am runden Tisch. Gemeinwesenarbeit ist heutzutage multirational aufgrund des einen vernünftigen Grundes zu führen: Vernünftig ist, dem, der nach Brot schreit, Brot und nicht Steine zu geben. Diakonie im

⁵ Vgl. zum gesamten Spannungsfeld: Sigrist (Anm. 3), 71–79.

⁶ Wolfgang Maaser, Leitbilder und Formen sozialen Engagements im gesellschaftlichen Wandel: Johannes Eurich / Wolfgang Maaser, Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik, Leipzig 2013, 140–162, 157.

Wirrwarr unterschiedlicher Systemlogiken helfenden Handelns, ein weiteres Spannungsfeld.⁷

Zum Schluss ein dritter Aspekt diakoniewissenschaftlicher Theorie. Aufgrund der vorgestellten Praxis bin ich zum Schluss gekommen, dass allgemein helfendes Handeln, auch in seiner spezifisch diakonischen Praxis, heutzutage als eine Kunst zu lehren und zu forschen ist. Der Gegenstand dieser Kunst ist das Reformbild einer Hilfe, das jenseits der Alternative von Helfersyndrom und missionarischem Eifer liegt. Der Akt dieser Kunst ist schöpferisch, kreativ, phantasievoll, fröhlich, lustvoll, spannend, von Überraschungen voll, nachhaltig innovativ. Ein ukrainisches Kind in der ersten Klasse, das Deutsch zu lernen hat, ein Tetraplegiker, der autonom Auto fahren und autonom wohnen will, eine Hochbetagte, die selbstbestimmt sterben will: Wer hier hilft, wem hier geholfen wird, ist schöpferisch tätig. Beide schaffen Welt, beide schöpfen Hoffnung, beide komponieren weiter am Klang des Aufstands des Lebens.⁸

Diakoniewissenschaft lehrt und forscht diakonische Praxis sozialräumlich, multirational und schöpferisch. Dazu sucht sie den runden Tisch der akademischen Disziplinen. Glücklicherweise, wenn sie neben der Geschichte, der Philosophie und Theologie zu sitzen kommt.

⁷ Vgl. zum ganzen Spannungsfeld: Sigrist (Anm. 3), 79–94.

⁸ Vgl. allgemein zur Diakoniewissenschaft als Kunstlehre des Helfens: Sigrist (Anm.3), 11–12.

III. Demütiges Wissen – «Gar nicht stolz schaut sie (die Wahrheit) drein.»

1. Diakonische Formel: Minus mal Minus ist Plus

Wer die geschichtlichen Entwicklungen der diakonischen Praxis der Kirchen seit der alten Kirche bis in die Neuzeit nachzeichnet, schaut – und das ist wahr - in der Tat nicht stolz drein.⁹ Diakonische Praxis basiert auf demütigem Wissen. Dazu eine persönliche Note. Mein Vater war Diakon der ersten Generation in der deutschsprachigen Schweiz. Er wurde als ausgelernter Schriftsetzer im Diakonenhaus Greifensee durch Wilhelm Bernoulli im Internat in Diakonie, Landwirtschaft und Begleitung von Menschen mit Beeinträchtigungen ausgebildet. Meine Mutter durfte er drei Jahre nicht sehen. Er wurde ordiniert, trug die Uniform mit dem grossen D im Kreuz. Er wurde vom Vorsteher in Kirchgemeinden gesendet. Er lehrte mich zwei Grundsätze der Demut: «Die grosse Gefahr in der Diakonie ist», so mahnte er mich als Jugendlichen, «dass Du im Dienen gross sein willst. Den Star in sich und um sich fürchtet der Diakon wie der Teufel das Weihwasser.» Der erste Grundsatz.

Meine reformierte Seele hat diese diakonische Einsicht in ihrer DNA. Was ich damit meine? Nun, Sie haben die Luther-Bibel als geschichtlichen Kontext mit philosophischer Weisheitsliteratur als Grundlage theologischen Studiums. Ich habe keine Luther-Bibel, sondern eine Zürcher-Bibel. Als Ulrich Zwingli sich 1531 politisch mit seiner Vision einer Eidgenossenschaft, gebaut aus einem Glauben, frei von Rom und dogmatischen Zwängen wie Zölibat, Fegefeuer und Ablass beschäftigte, schrieb sein Freund Leo Jud, Pfarrer am St. Peter, die Vorrede zum Erstdruck der

⁹ Vgl. zur Geschichte: Gerhard K. Schäfer., Diakonische Praxis der Kirchen. Geschichtliche Entwicklungen: Andreas Lob-Hüdepohl / Gerhard K. Schäfer (Hgg.), Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie, Göttingen 2022, 46–78.

Folio-Bibel, die Christoffel Froschauer druckte. In dieser Vorrede steht kein Name der Theologen, die während sechs Jahren im Chor des Grossmünster die Bibel im Wettlauf mit Martin Luther aus den Ursprachen ins Deutsch übersetzten. Deshalb – keine Zwingli-Bibel, sondern Zürcher-Bibel. Dazu setzt Jud am Schluss noch einen markanten Punkt: Die Übersetzer hätten nach bestem Wissen und Gewissen ihre Arbeit getan. Doch ihr Wissen sei unvollkommen: «Bessers exemplar habend wir yetzmal nit gehebt.»¹⁰ Eine eigentliche und klarere Interpretation könne in Zukunft erscheinen. 1540 erschien schon die zweite, revidierte Auflage, 2007 die letzte, vollständig neu erarbeitete Übersetzung als Gemeinschaftswerk von Theologinnen und Theologen.¹¹

Kein Autor auf dem Buchdeckel, das Eingeständnis, dass andere es besser wissen und besser können: Demütiges Wissen ist normativ für biblisches Verstehen und diakonisches Tun. Bessere Exemplare diakonischer Projekte haben wir jetztmal nit ghebet. Provisorisch handeln entspricht demütigen Wissens.

Dazu kommt der zweite Grundsatz, den mein Vater mich von der Diakonie aus dem 19. Jhdt. lernte. Er kombinierte das Defizit, dass ältere Menschen ihre Freizeit nicht verbringen können, mit dem Defizit der leeren Säle in Kirchgemeindehäuser und begann, Spielfilme und Spiele für alte Menschen als diakonische Arbeit ins kirchliche Leben zu integrieren: «Minus mal Minus gibt Plus: Das ist die diakonische Grundformel, die ich von Fliedner, Wichern und Konsorten gelernt habe.»

In der Tat: Erschrocken von den katastrophalen Verhältnissen in den Spitälern mit exorbitanten Sterbefallzahlen und zunächst überfordert mit der neuen Lebensform unverheirateter junger Frauen kombinierte Theodor Fliedner mit seiner ersten Frau Friderike und seiner zweiten Frau Caroline diese zwei Defizite. Daraus entstand das Plus in der

¹⁰ Zürcher Bibel 1531.

¹¹ Vgl. allgemein: Christoph Sigrist (Hg.), Die Zürcher Bibel von 1531. Entstehung, Verbreitung und Wirkung, Zürich 2011.

Professionalisierung der Krankenpflege und der neuen Lebensform der Diakonisse. Die Architektur des 1836 in Kaiserwerth gegründete Diakonissenmutterhauses baute das Ergebnis der diakonischen Regel Minus mal Minus global weiter, ja, bis auch in die Schweiz. Diakonisch dealen heisst auch heute: Dein Defizit kombiniere ich mit meinem Defizit. Daraus erfolgt ein Mehrwert diakonischer Praxis.

2. Kunstlehre des Scheiterns

Setze ich nun diese Grundregel diakonischer Arbeit in Resonanz mit dem nicht ausschliesslich, doch explizit festgehaltenen reformierten Erbe, dass ein besseres Exemplar wir jetzt mal nicht haben, werden Schwingungen freigesetzt, die diakonisch Tätige in eine *souplesse* ungeahnter Tiefenentspannung versetzt. Diakonische Praxis ist Mutanfall (Dorothee Sölle)¹² pur, helfen zu riskieren. Wer hilft, riskiert Räume. Räume riskieren gehört zur Kunstlehre des Scheiterns. Wer riskiert, scheitert oder gewinnt. Zur Ästhetik des Helfens gehört der Jubel beim schöpferischen Akt genauso wie der Schrei beim zerstörerischen Scheitern. Nur wer mit den Gescheiterten schreit, kann mit den Erfolgreichen jubeln. Das Geschäft diakonischer Praxis wie auch theologischer Wissenschaft kann nach Karl Barth nur darin liegen, immer wieder mit dem Anfang anfangen.¹³ Der Tiefenentspannung, im Anfang auch das Risiko des Endes zu wissen,

¹² Vgl. zu «Mutanfall»: Dorothee Sölle, Mutanfalle. Texte zum Umdenken, Hamburg 1993.

¹³ Vgl. dazu: Karl Barth, Mit dem Anfang anfangen. Lesebuch, Rolf Joachim Erler / Reiner Marquard (Hgg.), Zürich 1985. Der Titel stammt aus Karl Barths Vorlesung: Einführung in die evangelische Theologie: «Fortfahren heisst in der theologischen Wissenschaft immer: noch einmal mit dem Anfang anfangen.» Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, 3. Auflage, Zürich 1985, 182.

entspricht die Hochspannung, das Ende als Sprung in neues Wasser zu nutzen, ins kalte Wasser zwar, doch ins Wasser.

Wer demütig um das Scheitern in der Diakonie weiss, wird mutig, neu zu starten. Neu starten heisst, Defizite mit Defiziten so zu kombinieren, dass daraus Ressourcen orientiertes, helfendes Handeln entsteht, mit denen Menschen in Kirchgemeinden und diakonischen Unternehmen ihre diakonische Praxis zum Laufen bringen.

IV. Ehrliches Führen – «Mit Schmeicheln lässt sie «die Wahrheit» sich nicht gewinnen.»

1. Abschied von der Exklusivität: Spannungsfelder

Die Zahlen der Diakonie Deutschland sind eindrücklich: 10 Millionen Menschen erhalten von der Diakonie Deutschland Betreuung, Beratung und medizinische Versorgung, 643'447 Plätze stehen in der Kinder- und Jugendhilfe zur Verfügung, 62'110 Plätze in der Krankenhilfe. 599'770 hauptamtliche Mitarbeitenden zusammen mit 700'000 freiwillig engagierte Menschen halten die Diakonie Deutschland am Laufen.¹⁴ Solche Zahlen schmeicheln. Solche Zahlen aus der Diakonie Deutschland lassen mich in der Diakonie Schweiz in Scham versinken. Mein grösster Respekt für die Diakonie bei Ihnen. Mit Schmeicheln lässt sich die Wahrheit auch in der Diakonie nicht gewinnen. Wer in Tat und Wahrheit hinter die Fassaden der mächtigen Häuser und Stadtteile der Diakonie schaut, stellt ehrlich fest: Mit der Macht, das helfende Handeln exklusiv aus biblischer Perspektive mit dem christlichen Glauben zu begründen, zu definieren und geistlich zu motivieren, ist vorbei. Wer das Bein als Chefarzt operiert, ist Hindu. Wer das Zimmer putzt, ist Muslima, wer im Vorstand den Ton

¹⁴ Vgl. zu den Zahlen: <https://www.diakonie.de/>, (4.10.22).

angibt, ist der Ökonom. Diakonische Praxis ist in Spannungsfeldern geraten, die in der Diakoniewissenschaft aktuell intensiv erforscht werden:

- Diakonische Praxis gehört einerseits zum allgemein menschlichen Handeln, andererseits ist sie konstitutiv für christliche Nächstenliebe und christlichem Glauben.
- Diakonische Praxis wahrt christliches Profil und christliche Identität, andererseits ist sie Türöffner in eine interreligiöse, plural gewordene Gesellschaft.
- Diakonische Praxis ist unbezahlbares Gut sozialen Lebens, andererseits kostet sie unglaublich viel. Proprium, Identität und Regelung des Haushalts jedes sozialen Unternehmens geraten in Spannungsfelder.

Der Exklusivanspruch, professionell zu helfen, gerät strategisch und operativ gehörig unter Druck. Zugespitzt: Wer heutzutage in Kirchen, Diakonie und Caritas glaubt, exklusiv zu helfen, lässt sich von den grossen Zahlen schmeicheln und ist nicht ehrlich, nicht ehrlich zu sich, zu den Mitarbeitenden, zum Unternehmen, zu den ihm anvertrauten Hilfesuchenden. Wahr ist, dass gegenwärtig und in Zukunft ehrliches Führen in diakonischen Unternehmen kooperativ und interkulturell, interreligiös zu erfolgen hat.

2. Hinwendung zur Multirationalität

Was heisst ehrliches Führen? Diakoniewissenschaftliches Management weiss um das Spannungsfeld hybrider Organisationen zwischen Markt, Staat und Gesellschaft.¹⁵ Sie lehrt und forscht, wie diakonische

¹⁵ Vgl. dazu: Johannes Eurich, Diakonie als hybride Organisation zwischen Markt, Staat und Zivilgesellschaft: Johannes Eurich / Wolfgang Maaser, Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik, Leipzig 2013, 239–257.

Unternehmen multirational geführt werden können.¹⁶ Das Institut für Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement lehrt, ehrlich zu werden: Diakonische Unternehmen sind pluralistischen Organisationen geworden, in denen unterschiedliche Rationalitäten das eine wollen: vernünftig und sinnvoll zu helfen. Wird nach der St. Galler-Schule im Management unter Rationalität jene Sinnhorizonte verstanden, in denen aus fraglos gültigen Prinzipien und Regeln und aus universeller Perspektive beurteilt wird, welches Verhalten und welche Argumentation vernünftig, deshalb zweckmässig und korrekt ist, sinnvoll geboten, moralisch erstrebenswert¹⁷, macht es ja durchaus Sinn, Kompetenzen unterschiedlichen Fachgebiete zu bilden und zu stärken, sowie zwischen den Fachkräften zu vermitteln und zu verständigen.¹⁸ Die ganze Wahrheit diakonischer Praxis kann niemand alleine fressen, nicht ein theologischer Vorstand oder eine engagierte Pfarrperson, auch nicht Diakoninnen und Diakone. In der theologischen Rationalität schwingt die paulinische Einsicht mit, dass wir in allem nur in Stücken erkennen, was wahr ist (1. Kor 13,12). Zu solcher Einsicht kommen in Wahrheit wohl nur Liebende. Sie werden jeden Augenblick überrascht, anders zu werden, anders zu sehen, mit Haut und Haar, ganz und gar, jedoch immer nur vorläufig, vorbeihuschend wie ein Hauch. Es gehört zur

—

¹⁶ Vgl. dazu: Beate Hofmann / Martin Büscher (Hgg.), Diakonische Unternehmen multirational führen. Grundlagen – Kontroversen – Potentialen, Baden-Baden 2017.

¹⁷ Vgl. zur Definition von Rationalität aus der St. Galler-Schule: Martin Büscher / Beate Hofmann, Multirationales Management in diakonischen Unternehmen: Beate Hofmann / Martin Büscher (Hgg.), Diakonische Unternehmen multirational führen. Grundlagen – Kontroversen – Potentialen, Baden-Baden 2017, 19–46, 22, auch: Kuno Schedler / Johannes Rüegg-Stürm (Hgg.), Multirationales Management. Der erfolgreiche Umgang mit widersprüchlichen Anforderungen an die Organisation, Bern 2013.

¹⁸ Vgl. dazu die vier Kernaussagen multirationalem Management nach Hofmann / Büscher, in: Büscher, Martin, Hofmann, Beate, Multirationales Management in diakonischen Unternehmen, in: Martin Büscher / Beate Hofmann, Multirationales Management in diakonischen Unternehmen: Beate Hofmann / Martin Büscher (Hgg.), Diakonische Unternehmen multirational führen. Grundlagen – Kontroversen – Potentialen, Baden-Baden 2017, 19–46, 44.

Sehkraft der Liebe, Sinnhaftes gerade da zu erkennen, wo gesagt wird: Das macht keinen Sinn.

Wer ehrlich führt, weiss um die sinnvolle Vielfalt, wie vernünftig geholfen werden kann, gesteht, Weisheit nicht immer mit den Löffeln gegessen zu haben, und ist deshalb auf andere Löffel angewiesen. Wer multirational führt, gibt zu, nicht immer den Boden unter den Füßen zu haben in einem Unternehmen. Unternehmen seinerseits stehen zudem auch immer in Gefahr, dass ihnen der Boden unter den Füßen weggezogen zu wird. Niemand hat Boden unter den Füßen, diese Erfahrung findet der Glaube vernünftig, diese Einsicht reflektiert die Theologie rational.

V. Theorie/Praxis-Startup: Wirtschaftsdiakonie

Die Wahrheit hat ein fröhliches Gesicht, gar nicht stolz schaut sie drein und mit Schmeicheln lässt sie sich nicht gewinnen.» (Ulrich Zwingli) Diesen Vers habe ich ausgelegt und den Finger daraufgelegt, immer wieder mit dem Anfang anzufangen:

- Anzufangen, fröhlich wahrzumachen die Kunst, zu helfen;
- anzufangen, demütig zu wissen, immer wieder zu scheitern zu können beim Helfen;
- anzufangen, ehrlich zu führen, wenn nicht mehr logisch erscheint, was vernünftig ist.

Es war im Januar 2021. Mein Schulfreund, Jazz-Musiker, Kommunikationstrainer, Ausbilder, Medienkaufmann wartete schon. «Mein Unternehmen kann ich bald nicht mehr führen. Kaum Aufträge, ich falle zwischen Stuhl und Bank angesichts der wirtschaftlichen Unterstützung des Staats. Ich weiss nicht, ob ich im März noch beruflich existiere.» «Minus mal Minus gibt Plus.» «Wie meinst Du das?». «Nun, Du bist im Defizit. Viele KMU's in unserer Altstadt ergeht es doch gleich. Auch ich bin im Defizit: ich habe keine Zeit für die Wirtschaft. Du hast Zeit und keinen Auftrag. Ich habe keine Zeit und einen Auftrag. Zusammen ergibt es ein Mehrwert. Nennen wir es Wirtschafts-Diakonie.»

Es war erstaunlich leicht, die entsprechenden Personen in den kirchlichen Räten zu überzeugen. Seit knapp zwei Jahren arbeitet der Businessman im Business unserer Altstadt. Der Mehrwert ist unglaublich: Wir von der Kirchgemeinde sind wesentlich daran beteiligt, dass sein Unternehmen gerettet wurde. Und umgekehrt rodet er die verwachsenen Pfade zwischen Kirche und Wirtschaft in einem Raum, wo pro Tag ca. 20'000 Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer am Morgen hineinströmen, unter dem Schatten der Kirchtürme der Altstadt arbeiten, und abends wieder hinausgehen. Die ersten beiden Geldbeutel von ca. CHF 180'000.- für das Mandat an den Wirtschaftsdiakon und für die Sofort-Hilfe für KMU's haben wir vom Kirchkreis selber aus unserem Fond bezahlt. Im Moment sind wir in Verhandlung, das startup Wirtschaftsdiakonie der gesamten Kirchgemeinde der Stadt Zürich zu «verkaufen». Die Aussichten sind angesichts der Daten sehr gut. Zwei Drittel aller persönlich angesprochenen Unternehmenden waren bereit für ein ausführliches Erkundungsgespräch. Das persönliche Gespräch, die konkrete Beratung in anspruchsvollen Situationen, das niederschwellige Angebot ohne «Bearbeitungsnummer», die Unabhängigkeit gegenüber anderen Parteien und Verbände, sowie die Verschwiegenheit waren Schlüsselfaktoren für den erfolgreichen Start. Der Wirtschaftsdiakon hört zu und nimmt sich Zeit. Der Wirtschaftsdiakon spricht nicht die Sprache Kanaans und riecht nach «Kirche», das sind Schlüsseigenschaften, Türöffner ins Unternehmen genauso wie in die Seele.

Ein festgehaltenes Highlight aus einem Gespräch: «Ein Selbständiger im grafischen Gewerbe: Ich arbeite und wohne in Sichtweite hoher Kirchtürme. Da bekomme ich immer mit, wenn einer nicht mehr mag. Leider zu spät. Wir müssten verhindern, dass noch mehr von den Türmen springen. Aber wie? Du kannst ja nicht in die Menschen hineinschauen, schon gar nicht, wenn sie nur für die Büetz ins Dorf kommen. Das geht aber nur, wenn hier alle wissen, dass die Kirche da ist. Auch für die, welche an ihrer beruflichen Existenz verzweifeln. Ambulante Diakonie ist genau das

richtige Mittel! Wänn's der de Teckel lupft, lüütisch nur eim aa, wod au kännschl!»¹⁹

Der Grafiker skizziert den Kern allgemein helfenden Handelns, der auch für die diakonische Praxis gilt: Wahr ist: Wenn es mir den Deckel lupft, wegsprengt, rufe ich nur jemanden an, den ich kenne. Diese Wahrheit hat in der Tat ein fröhliches Gesicht. Sie weiss demütig um den Wert von Netzwerk und Beziehung. Sie spürt, wer es ehrlich meint und wer nur schmeichelt. Und frohgemut vertraut sie dem Grundsatz diakonischer Praxis und biblischem Glauben: «Und rufe zu mir am Tag der Not, ich will dich erretten.» (Psalm 50,15).

Autor:

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

¹⁹ Duke Seidmann, Projektabschlussbericht Wirtschaftsdiakonie KK1, Manuskript 2022, einsehbar bei: christoph.sigrist@reformiert-zuerich.ch.

Sozialdiakonie in Zahlen

Kennzahlen zu sozialdiakonischen Anstellungsverhältnissen – Erhebung 2023

Konferenz Diakonie Schweiz der EKS / Simon Hofstetter

Zusammenfassung

Mit der vorliegenden Studie «Sozialdiakonie in Zahlen» legt die Konferenz Diakonie Schweiz der EKS nach 2018 erneut eine detaillierte Erhebung zur Anzahl sozialdiakonischer Anstellungsverhältnisse in den evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz vor.¹ Die Studie umfasst neben den quantitativen Aspekten – absolute Anzahl an Anstellungsverhältnissen, Geschlechterverhältnis, Altersstruktur, u.a.m. – erstmals auch qualitativ orientierte Rückmeldungen der Mitgliedkirchen zur Situation der Personalrekrutierung und Nachwuchsförderung.

Die Anzahl sozialdiakonischer Anstellungsverhältnisse erweist sich im Rückblick der letzten fünf Jahre als bemerkenswert stabil bzw. leicht steigend. Während 2018 noch 681 Anstellungsverhältnisse ausgemacht werden konnten, so sind es mit dieser Erhebung 691. Der Anteil der Anstellungsverhältnisse in der Jugendarbeit, die erstmals erhoben wurden, macht im Gesamtsetting der Sozialdiakonie rund 40% aus.

¹ Der vorliegende Beitrag stellt eine genehmigte Zweitpublikation dar von: Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Sozialdiakonie in Zahlen. Kennzahlen zu sozialdiakonischen Anstellungsverhältnissen – Erhebung 2023, Bern 2023.

Der Frauenanteil innerhalb der sozialdiakonischen Anstellungsverhältnisse liegt bei 65%. Damit liegt in der Sozialdiakonie eine deutliche Übervertretung der Frauen vor, allerdings in abgeschwächtem Ausmass gegenüber der Situation in anderen sozialen Berufen.

Im Blick auf die Altersstruktur der in der Sozialdiakonie tätigen Personen ist feststellbar, dass die Gruppen der über 50-, über 55- und über 60-jährigen Personen am häufigsten vertreten sind. Gemäss einer Extrapolation sind demnach in den kommenden zehn Jahren rund 240 Stellenverhältnisse allein altersbedingt neu zu besetzen.

Sozialdiakoninnen und -diakone sind zumeist im Teilzeitbereich angestellt, namentlich oft mit Pensen zwischen 50 und 80%. Für Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen auf Vollzeitstellen angewiesen sind, bestehen somit bislang nur wenige Einsatzmöglichkeiten.

Im qualitativ orientierten Teil berichten die Mitgliedkirchen einhellig davon, wie anspruchsvoll die Stellenbesetzungen in der Sozialdiakonie sind. Neben dem Umstand, dass die Zahl der Bewerbungen gering ist, kommt hinzu, dass viele Interessierte die formellen Anforderungen nicht erfüllen. Darüber hinaus bestehen besondere Herausforderungen in ländlichen Gebieten und bei tiefen Stellenpensen.

Die Studie schliesst mit acht Folgerungen, die sich aus den Ergebnissen ziehen lassen. Besonders hervorzuheben sind der Bedarf, das Verhältnis zwischen Sozialdiakonie und Jugendarbeit präziser zu bestimmen sowie die Intensivierung der Instrumente zur Nachwuchsförderung im Bereich der Sozialdiakonie.

Einleitung

Die Konferenz Diakonie Schweiz der EKS hat im Jahr 2023 eine Erhebung zur Anzahl sozialdiakonischer Anstellungsverhältnisse in den 17 Kirchen der Deutschschweiz durchgeführt. Die Erhebung hat zum Ziel, möglichst präzise Daten zur personellen Situation der Sozialdiakonie in den Kirchen zu erhalten, um rechtzeitig Trends festzustellen, Entwicklungen

zu antizipieren und allenfalls mit geeigneten Massnahmen reagieren zu können.

Die Erhebung ordnet sich ein in eine kleine Reihe früherer Erhebungen in der Sozialdiakonie. Eine erste Datenbasis wurde 2013 noch innerhalb der damaligen «Deutschschweizer Diakonatskonferenz (DDK)» geschaffen; im Jahr 2018 wurden sodann in der Erhebung «Diakonie und Diakonat in den Kantonalkirchen» der Konferenz Diakonie Schweiz ein erstes Mal in grossflächigem Umfang Kennzahlen erhoben. Dabei ging es nicht allein um sozialdiakonische Anstellungsverhältnisse, sondern auch um sozialdiakonische Amtsverständnisse. Deren Ergebnisse hatten massgeblichen Einfluss auf die Revision der Mindestanforderungen für die Sozialdiakonie. Die damals dargestellten kirchenrechtlichen Ausprägungen der Sozialdiakonie (Ordination; Beauftragung; keine kirchliche Einsetzungshandlung) haben noch heute ihre Gültigkeit und können auf dem Fachportal unter <https://diakonie.ch/sozialdiakonie-in-der-schweiz/> eingesehen werden.

Methodische Vorgehensweise

Für die vorliegende Erhebung wurde in methodischer Hinsicht ein zweistufiges Vorgehen gewählt. Die Kantonalkirchen wurden in einem ersten Schritt gebeten, ein vorgegebenes Raster eigenständig mit ihren Daten auszufüllen; in einem zweiten Schritt erfolgte ein telefonisches Interview auf der Basis eines standardisierten Leitfadens, das zur Verifizierung der gemeldeten Daten diente.

Soweit vorneweg: Es ist sehr erfreulich, dass die Kantonalkirchen qualitativ hochwertige Daten zu den sozialdiakonischen Anstellungsverhältnissen liefern konnten. Während sich noch bei den früheren Erhebungen zeigte, dass die notwendigen Kennzahlen in den Kantonalkirchen sehr unterschiedlich vorhanden waren und nur bedingt miteinander verglichen werden konnten, so hat sich dies merklich geändert.

Den zuständigen Personen in den Kantonalkirchen sei bereits an dieser Stelle herzlich gedankt für Ihre Aufwendungen zur Erhebung sowie auch

für ihre Bereitschaft, die Erfassung der Kennzahlen gemäss den gemeinsam ausgearbeiteten Standards vorzunehmen.

Hinzuweisen ist schliesslich auf den Sachverhalt, dass die Kantonalkirchen die erfragten Sachverhalte zuweilen nicht bei allen Anstellungsverhältnissen verfügbar hatten oder in Erfahrung bringen konnten. Aus diesem Grund ist jeweils die Grundgesamtheit der Anstellungsverhältnisse, die einer jeweiligen Fragestellung zugrunde liegen, deklariert mit der Einheit «N».

Inhaltliche Ausrichtung

Die Erhebung gliedert sich in zwei Teile:

Im ersten Teil wurden quantitative Angaben zu den sozialdiakonischen Anstellungsverhältnissen erhoben. Dabei geht es um die absolute Anzahl an sozialdiakonischen Anstellungsverhältnissen in der jeweiligen Kantonalkirche, um die Bestimmung des Geschlechterverhältnisses, die Altersstruktur der Angestellten und deren Ausbildungshintergrund.

Der zweite Teil ist qualitativ ausgerichtet und fragt nach Einschätzungen zur Situation von Stellenbesetzungen und Stellenfluktuation.

Den Abschluss bilden Schlussfolgerungen, die sich aus den Ergebnissen der Erhebung ergeben. Die Schlussfolgerungen sind insbesondere auf dem Hintergrund der herausfordernden Stellensituation zu lesen und versuchen so, Perspektiven zu öffnen für einzelne Schritte der Nachwuchsförderung im Bereich der Sozialdiakonie.

Sämtliche im vorliegenden Bericht gemachten Angaben sind als Synthese aus allen Rückmeldungen der Kantonalkirchen zu verstehen.

Teil A: Quantitative Angaben

Vorbemerkung: Verhältnisbestimmung von Sozialdiakonie und Jugendarbeit²

In der vorliegenden Erhebung wurden die Kantonalkirchen erstmals explizit nach der Zahl von Anstellungsverhältnissen in der Jugendarbeit befragt. Allein diese Fragestellung verwies auf eine unter den Kantonalkirchen divergierende Auffassung darüber, wie das Verhältnis zwischen Sozialdiakonie und Jugendarbeit zu bestimmen sei. Konkret scheinen zwei unterschiedliche Verständnisse über diese Verhältnisbestimmung vorzuliegen: Auf der einen Seite liegt bei vielen Kirchen das Verständnis vor, wonach die Sozialdiakonie auch die Jugendarbeit einschliesst. Dieses Verständnis basiert nicht zuletzt auf der neuen Berufsausbildung der Gemeindeglieder, in der die animatorischen Ausbildungsgehalte gerade auch für die Arbeit im Jugendbereich zur Geltung kommen sollen. So wird die Sozialdiakonie in diesem Verständnis gewissermassen als Dachbegriff verstanden, der die Arbeit mit unterschiedlichen Altersgruppen – von der Jugend bis zum hohen Alter – allesamt umfasst.

Auf der anderen Seite liegt bei verschiedenen Kantonalkirchen ein Verständnis vor, in dem die Jugendarbeit von der Sozialdiakonie abgegrenzt wird. D.h. Während die Sozialdiakonie eher sozialfachlich, zuweilen auch mit einzelnen seelsorglichen und liturgischen Aufgaben ausgestaltet ist, bezieht sich die Jugendarbeit vorwiegend auf die Beziehungsgestaltung mit Kindern und Jugendlichen. Die entsprechenden Kirchenordnungen grenzen die beiden Bereiche der Sozialdiakonie und Jugendarbeit auch spezifisch voneinander ab; zudem bestehen für die Jugendarbeit in diesem

² Die in den Kirchen verwendeten Begrifflichkeiten für den vorliegenden Sachverhalt variieren zuweilen (gelegentlich ist von «Arbeit mit Kindern und Jugendlichen» die Rede).

Verständnis meist auch andere, namentlich tiefere Ausbildungsanforderungen.

Es versteht sich von selbst, dass in den einzelnen Anstellungsverhältnissen die Arbeitsbereiche oftmals nicht trennscharf voneinander abgegrenzt werden können (auch Sozialdiakoninnen ohne Auftrag in der Jugendarbeit werden in einzelnen Projekten mit Jugendgruppen zusammenarbeiten / Sozialdiakone mit Aufgaben in der Jugendarbeit arbeiten auch in anderen Arbeitsfeldern etc.). Daher haben die nachfolgend genannten Zahlen heuristischen Wert und sind nicht als hermetisch voneinander abgegrenzte Bereiche zu verstehen.

A.1. Anzahl sozialdiakonische Anstellungsverhältnisse

Für die konkrete Fragestellung nach der Anzahl sozialdiakonischer Anstellungsverhältnisse ist demnach wichtig zu klären, was unter «sozialdiakonisch» mitgezählt wird, namentlich ob die Jugendarbeit dazugerechnet wird oder nicht. Die nachfolgende Darstellung weist die Zahlen aus beiden Verständnissen transparent aus – daraus resultieren drei Teilbereiche:

Erstens die Zahl der Anstellungsverhältnisse in der Sozialdiakonie, zweitens die Zahl der Anstellungsverhältnisse in der Jugendarbeit, die nach kantonalkirchlichem Verständnis zur Sozialdiakonie gerechnet werden, sowie drittens die Zahl der Anstellungsverhältnisse in der Jugendarbeit, die nach kantonalkirchlichem Verständnis von der Sozialdiakonie abgegrenzt werden.

Anstellungsverhältnisse Sozialdiakonie: 472
Anstellungsverhältnisse Jugendarbeit als Teil der Sozialdiakonie: 219
Anstellungsverhältnisse Jugendarbeit in Abgrenzung zur Sozialdiakonie: 105
(N = 796; «N» bezeichnet die jeweilige Grundgesamtheit der dargestellten Fallzahlen)

Daraus ergeben sich folgende Aussagegehalte:

Vergleich mit früheren Erhebungen: In früheren Erhebungen im Bereich der Sozialdiakonie wurde (von einzelnen Abweichungen abgesehen) im Wesentlichen die Datenbasis der beiden ersten Gruppen den vorliegenden Berechnungen zugrunde gelegt. Die Erhebung von 2013 kam dabei auf 657 Anstellungsverhältnisse, diejenige von 2018 auf deren 681. In der vorliegenden Erhebung summiert sich die Zahl von Anstellungsverhältnissen in der Sozialdiakonie (erste beide Gruppen) demnach auf 691.

Damit erweist sich die Zahl der Anstellungsverhältnisse im Rückblick der letzten fünf Jahre als bemerkenswert stabil bzw. leicht steigend. Aus den vorliegenden Daten sind keine wesentlichen regionalen Unterschiedlichkeiten feststellbar.

Mit der vorliegenden Erhebung liegt erstmals eine Aussage über die Anzahl von Anstellungsverhältnissen in der Jugendarbeit vor – und zwar im genannten Sinn in beiderlei Grundverständnissen. Wird die Zahl der Anstellungsverhältnisse aus beiden Verständnissen summiert, so kann die beachtliche Zahl von 324 Anstellungsverhältnissen in der Jugendarbeit ausgewiesen werden. Das entspricht rund 40% aller hier ausgewiesenen Anstellungsverhältnisse.

A.2. Anerkennung gemäss kantonalkirchlichen Ämterordnungen

Mit der Erhebung von 2018 konnte dargestellt werden, dass unter den Kantonalkirchen divergierende Ämterordnungen in Bezug auf die Sozialdiakonie bestehen.

Die Differenzen beziehen sich dabei erstens auf die Frage, ob gemäss kantonalkirchlichen Ordnungen ein spezifisches (sozial-)diakonisches Amt vorgesehen ist, das mit einer Ordination oder Beauftragung verbunden ist, oder nicht.

Zweitens beziehen sich die Unterschiede auf die Frage, wie die Kantonalkirchen die entsprechenden Amtsordnungen durchsetzen oder nicht (freie Wahl für Sozialdiakoninnen und -diakone / Anreizsystem für Ordination bzw. Beauftragung / Pflicht zu Ordination bzw. Beauftragung).

Diesen Differenzen entsprechend ist es je nach Kantonalkirche sehr unterschiedlich, wie gross der Anteil derjenigen Sozialdiakoninnen und -diakonie ist, die über eine Ordination bzw. Beauftragung verfügen.

Im Gesamtüberblick sind 341 Sozialdiakoninnen und -diakone gemäss kantonalkirchlichen Ordnungen ordiniert bzw. beauftragt; 314 Personen verfügen über keine Anerkennung gemäss kantonalkirchlichen Ordnungen (N=655).³ Bei letzterer Zahl sind allerdings zahlreiche Anstellungsverhältnisse in der Jugendarbeit mitgezählt, die gemäss den meisten kantonalkirchlichen Ordnungen nicht Teil der kirchlichen Ämterordnung sind und entsprechend oftmals über keine Ordination bzw. Beauftragung verfügen.

A.3. Geschlechterverhältnis

Es ist allgemein bekannt, dass im Feld von Berufen der Sozialen Arbeit die Frauen überproportional vertreten sind. Ihr Anteil liegt je nach spezifischem Berufsfeld bei rund 75%. Dass darin vorderhand keine wesentlichen Änderungen zu erwarten sind, zeigt die Anzahl von Ausstellungsverhältnissen in sozialen Berufen bzw. Studien, bei denen die Frauen ebenfalls mit rund 75% vertreten sind. Die Branche der Sozialen Arbeit versucht, hierin Gegensteuer zu geben und den Anteil der Männer in sozialen Berufen zu erhöhen, u.a. mit der Durchführung einer breit getragenen Kampagne «[Männer in soziale Berufe](#)».

³ Dass die Zahl der Grundgesamtheit zu dieser Frage vergleichsweise tief liegt (N=647), ist darin begründet, dass die Kantonalkirchen nicht bei allen Anstellungsverhältnissen über die notwendigen Informationen zur Anerkennung verfügen.

In der vorliegenden Erhebung liegt der Frauenanteil – sowohl in der Sozialdiakonie wie auch in der Jugendarbeit – bei 65% (N = 795). Damit liegt die Verteilung der Anstellungsverhältnisse bei rund zwei Drittel Frauen und einem Drittel Männer.

D.h. auch in der Sozialdiakonie liegt eine deutliche Übervertretung der Frauen vor, allerdings in abgeschwächtem Ausmass gegenüber der Situation in den anderen Berufen der Sozialen Arbeit.

Gegenüber der Erhebung von 2018 erweist sich das Geschlechterverhältnis in den untersuchten Anstellungen als weitgehend unverändert.

A.4. Altersstruktur

Die vorliegende Erhebung hat erstmals versucht, die Altersstruktur der untersuchten Anstellungsverhältnisse präziser, d.h. in Fünfjahresschritten, zu erfassen. Nicht aus allen Kantonalkirchen liegen vollständige Daten vor. Die vorliegenden Daten sind jedoch auch in dieser Form aussagekräftig (N=549, d.h. in einzelnen Kantonalkirchen inkl. Anstellungsverhältnisse der Jugendarbeit).

Jg.	Jg.	Jg.	Jg.	Jg.	Jg.	Jg.	Jg.	Jg.	Jg.
2002-1998	1997-1993	1992-1988	1987-1983	1982-1978	1977-1973	1972-1968	1967-1963	1962 und älter	
18	53	48	64	58	66	76	96	68	Anzahl

Die Übersicht weist auf, dass die grösste Zahl an Anstellungsverhältnissen in den letzten drei Fünfjahresschritten vorliegen, d.h. bei den Personen ab 50 Jahren. Aus den letzten beiden Fünfjahresschritten kann gefolgert werden (Extrapolation der vorliegenden Daten von N=549 auf die Gesamtzahl der untersuchten Anstellungsverhältnisse von N=796), dass in den kommenden zehn Jahren nicht weniger als 240 sozialdiakonische

Anstellungsverhältnisse altersbedingt neu besetzt werden müssen. Gegenüber der Erhebung von 2018 (150 altersbedingte Neubesetzungen) hat sich damit der absehbare Rekrutierungsbedarf nochmals deutlich erhöht.

Verschärft wird dieser Sachverhalt möglicherweise durch den Umstand, dass in den vorliegenden Zahlen nicht präzise zwischen der Altersstruktur der Anstellungsverhältnisse in der Sozialdiakonie und derjenigen in der Jugendarbeit unterschieden werden kann. Auf der Basis der Aussage von Kantonalkirchen, wonach Mitarbeitende in der Jugendarbeit tendenziell jünger sind, würde dies den obigen Sachverhalt nochmals verstärken.

A.5. Anstellungsgrad

Die vorliegenden Zahlen zum Anstellungsgrad in den sozialdiakonischen Anstellungsverhältnissen, die ebenfalls erstmals präziser erhoben werden könnten, weisen aus: Die Sozialdiakonie ist ein ausgesprochener Teilzeitberuf. Die grösste Zahl von Anstellungsverhältnissen bewegt sich im Spektrum von 50% bis 80%, wobei allein rund ein Viertel der Anstellungsverhältnisse mit 50% angestellt sind. Vollzeitstellen liegen verhältnismässig wenige vor; tiefprozentige Stellen⁴ sind ebenfalls in eher geringem Ausmass vertreten (N=628).

0-10	10-20	20-30	30-40	40-50	50-60	60-70	70-80	80-90	90-100
16	29	45	57	141	80	62	117	37	44

(Erste Zeile: Stellenprozent; zweite Zeile: Anzahl betreffende Anstellungsverhältnisse)

⁴ Auch hier kann aufgrund der vorliegenden Daten nicht zielgenau unterschieden werden zwischen Anstellungsverhältnissen in der Sozialdiakonie und in der Jugendarbeit.

Dieser Befund lässt sich in zweierlei Hinsicht kommentieren:

Für Menschen, die Teilzeitpensen suchen, hat die Sozialdiakonie passende Angebote bereit; für Personen hingegen, die z.B. aufgrund familiärer Verpflichtungen auf Vollzeitpensen angewiesen sind, bestehen nur in geringem Umfang passende Stellenangebote. Angesichts des Umstands, dass Stellen in der Sozialdiakonie kaum kombiniert werden können (Zeitengagement im Freizeitbereich), bestehen somit nur wenige Möglichkeiten zur Vollzeiterwerbstätigkeit in der Sozialdiakonie.

A.6. Ausbildungshintergrund

In den Erhebungen über die Anzahl sozialdiakonischer Anstellungsverhältnisse wurden bislang auch die Ausbildungshintergründe der betreffenden Personen erhoben. In den beiden bisherigen Erhebungen von 2013 und 2018 waren diese jedoch zu wenig aussagekräftig, um daraus angemessene Schlussfolgerungen ziehen zu können. Das lag zumeist daran, dass in vielen Kantonalkirchen die Angaben nicht vorlagen.

In der vorliegenden Erhebung sind die Angaben nun bereits in 85% der untersuchten Anstellungsverhältnisse bekannt, was eine Auswertung zulässt.

Gefragt wurde 1. nach anerkannten kirchlichen bzw. kirchennahen Ausbildungen (IDS Aarau, frühere Ausbildungen wie Diakonenhaus Greifensee, AKIM, o.ä.), 2. nach anerkannten staatlichen Ausbildungen mit kirchlicher Zusatzqualifikation (z.B. CAS Diakonie Zürich), 3. nach Anstellungen, die über die ausserordentliche Zulassung erfolgt sind sowie 4. nach Anstellungen, die über keine für die Diakonie anerkannte Anerkennung verfügen.

Ordentliche Zulassung mit kirchlicher bzw. kirchennaher Ausbildung: 222

Ordentliche Zulassung mit staatlichem Abschluss und kirchlicher Zusatzqualifikation: 209

Ausserordentliche Zulassung: 47

Ohne kirchliche Anerkennung: 194

(N=672)

Die vorliegenden Daten weisen aus, dass die beiden erstgenannten Ausbildungswege – die kirchennahe Ausbildung sowie die staatliche Ausbildung mit kirchlicher Zusatzqualifikation – zu ungefähr gleichen Teilen vertreten sind und als die beiden zentralen Ausbildungswege für die Sozialdiakonie bezeichnet werden können.

Doch auch der Beitrag des Ausbildungswegs über die ausserordentliche Zulassung darf nicht unterschätzt werden – knapp 50 Personen aus den aktuellen Anstellungsverhältnissen sind über den Weg der ausserordentlichen Zulassung in die Sozialdiakonie gelangt.

Über keine spezifische Anerkennung verfügen Personen in nicht weniger als 194 Anstellungsverhältnissen. Das sind zum einen zahlreiche mitgezählte Personen in der Jugendarbeit, zum anderen aber auch Personen aus Kantonalkirchen, in denen die Anerkennung zur Ordination bzw. Beauftragung gemäss kantonalkirchlichen Ordnungen nicht zwingend ist und der Weg zur Ordination resp. Beauftragung für sozialdiakonisch Angestellte mit hohen Anforderungen verbunden ist.

A.7. Ausbildungsstellen

Neu erhoben wurde in der vorliegenden Erhebung die Anzahl von Ausbildungsstellen. Die Kantonalkirchen weisen dabei aus, dass sie über 52 berufsbegleitende Stellen sowie über 20 Praktikastellen verfügen.

Zu beobachten ist dabei der Sachverhalt, dass in einzelnen Kantonalkirchen das von der Kantonalkirche verfügbare Kontingent an (mit)finanzierten Ausbildungsstellen aufgrund fehlender Nachfrage nicht vollständig ausgeschöpft werden kann.

A.8. Fluktuation

In der Erhebung wurde neu erfragt, wie viele Personen das Anstellungsverhältnis im vergangenen Jahr gewechselt haben. Gemäss Angaben der Kantonalkirchen sind das rund 16%,⁵ wobei einzelne Kantonalkirchen deklarieren, dass sie keine vollständige Kenntnis haben über alle erfolgten Personalwechsel in den betreffenden Stellen. Damit dürfte die effektive Fluktuationsrate ungefähr dem schweizerischen Schnitt des gesamten Arbeitsmarkts von 19,4% entsprechen.⁶

Teil B: Situation der Rekrutierung

In einem zweiten Teil der Erhebung, der qualitativ ausgestaltet ist, wurden die Kantonalkirchen nach ihren Erfahrungen zur Rekrutierung von Sozialdiakoninnen und -diakonen befragt.

Zuerst wurden die Kantonalkirchen gebeten, anzugeben, wie sich die Stellenbesetzung von Sozialdiakoniestellen gemäss ihren Erfahrungen in den Kirchgemeinden ausgestaltet.

Dabei haben die Kantonalkirchen zum Ausdruck gebracht, dass die Stellenbesetzungen in den Kirchgemeinden – von wenigen Ausnahmen abgesehen – in der Regel schwierig bis sehr schwierig verlaufen. Nur einzelne

⁵ Aufgrund der Datenlage können keine präzisen Unterscheidungen zwischen Anstellungsverhältnissen in der Jugendarbeit sowie in der Sozialdiakonie vorgenommen werden.

⁶ Siehe dazu: Bundesamt für Statistik BFS, Angaben zur beruflichen Mobilität 2023, URL: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/arbeit-erwerb/erwerbstaetigkeit-arbeitszeit/erwerbsbevoelkerung/berufliche-mobilitaet.html> (abgerufen am 10. September 2023).

Kirchen erachten die Personalrekrutierung als mittelschwer bzw. als unterschiedlich je nach gemeindlicher Ausgangslage.

In der Summe beurteilen die Kantonalkirchen die Rekrutierungssituation wie folgt:

6	13	3	0	0
Sehr schwierig	Schwierig	Mittel	Einfach	Sehr einfach

(Anzahl Nennungen durch die Kantonalkirchen; Mehrfachnennungen möglich)

Diese Einschätzungen untermauern die Kantonalkirchen mit folgenden Beobachtungen:

In einem Bewerbungsprozess ist bereits die Anzahl an Bewerbungen gering, zumeist träfen keine fünf Bewerbungen ein, nur in seltenen Fällen lägen 10 oder mehr Bewerbungen für eine sozialdiakonische Stelle vor. Entsprechend müssen die Stellen über eine lange Zeit ausgeschrieben werden.

Erschwerend komme aus Sicht der betreffenden Kirchgemeinden hinzu, dass zahlreiche Dossiers die Anforderungen nicht erfüllten, sei es aufgrund von fehlenden Ausbildungen oder aber aufgrund der Tatsache, dass verschiedene Pflichtbewerbungen von Stellensuchenden einträfen.

Im Blick auf die geografische Lage der Gemeinde/Stelle machen viele Kantonalkirchen die Beobachtung, wonach es in urbanen Gebieten einfacher sei, Stellen zu besetzen bzw. in ländlichen Gebieten besondere Herausforderungen zur Stellenbesetzung bestehen.

Was das Profil von ausgeschrieben Sozialdiakoniestellen anbetrifft, so sehen die Kantonalkirchen die Herausforderungen, dass das Pensum der ausgeschrieben Stellen zuweilen zu klein ist gegenüber dem Interesse der Kandidatinnen und Kandidaten. Darüber hinaus stellen sie fest, dass sich Stellensuchende insbesondere interessieren für funktionierende Arbeitsstrukturen in der Gemeinde (Selbständigkeit in der Arbeitsausführung, gute Teamarbeit). Abschrecken liessen diese sich zuweilen durch zu

hohe und/oder unrealistische Anforderungen, die in eine Stelle gepackt würden.

In Bezug auf die Anstellungsbedingungen sind sich die Kantonalkirchen uneinig: Während einzelne darauf hinweisen, dass die Gehälter in der Sozialdiakonie mit vergleichbaren Berufen nicht ganz konkurrenzfähig seien, so betonen andere, dass gemäss ihren Erfahrungen gute Anstellungsbedingungen, insbesondere respektable Sozialleistungen, vorlägen. In einzelnen Kantonalkirchen wird jedoch eine gewisse innerkirchliche Konkurrenzsituation festgestellt, und zwar dahingehend, dass in einzelnen Regionen von Kantonalkirchen unterschiedliche Arbeitsbedingungen bestünden, die unter den Sozialdiakoninnen und -diakonen bekannt seien und eine gewisse Sogwirkung entwickelten.

Teil C: Folgerungen

Verhältnisbestimmung von Sozialdiakonie und Jugendarbeit

Die Problematik der Verhältnisbestimmung von Sozialdiakonie und Jugendarbeit wurde zu Beginn der Ausführungen erläutert. Es erscheint als vordringliche Aufgabe, die unterschiedlichen Auffassungen miteinander ins Gespräch zu bringen und nach Möglichkeit nach einheitlichen Lösungen zu suchen. Dabei ist klar, dass diese Aufgabe das Amtsverständnis der evangelisch-reformierten Kirchen und damit auch die Zukunft der kirchlichen Berufsbilder betrifft – und daher nicht allein von der Konferenz Diakonie Schweiz der EKS gelöst werden kann, sondern das Mitwirken weiterer Beteiligter notwendig macht.

Stabilität sozialdiakonischer Anstellungsverhältnisse

Die evangelisch-reformierten Kirchen stehen angesichts knapper werdender Ressourcen in vielfältigen Restrukturierungsprozessen. In der Erhebung von 2018 wurden dabei konträre Hypothesen aufgestellt, was diese

Restrukturierungen für die Sozialdiakonie bedeuten könnten. Einerseits wurde postuliert, die Anzahl Sozialdiakoniestellen könnten angesichts des Spardrucks verringert werden («Streichungsthese»); andererseits wurde formuliert, durch strukturelle Reorganisationen/Fusionen würden Mittel frei für neue Sozialdiakoniestellen («Ergänzungsthese»). Angesichts der aktuell sehr stabilen Zahl an Sozialdiakoninnen und -diakonen ist festzuhalten, dass bislang keine der Thesen als zutreffend verifiziert werden kann.

Anerkennung gemäss kantonalkirchlichen Ämterordnungen

Es ist positiv zu würdigen, dass eine grosse Zahl von Anstellungsverhältnissen in der Sozialdiakonie über eine Anerkennung (Ordination / Beauftragung) gemäss kantonalkirchlichen Ämterordnungen verfügt. Dennoch ist erneut zu konstatieren, dass der Anteil der in der Sozialdiakonie angestellten Personen, die über keine solche Anerkennung verfügen, in einzelnen Kantonalkirchen nach wie vor hoch ist. Es wäre gemeinsam zu diskutieren, ob dieser Sachverhalt kritische Auswirkungen auf das Berufsbild der Sozialdiakonie haben kann.

Altersstruktur

Die Aussagen der vorliegenden Erhebung zur Altersstruktur verweisen mit grosser Dringlichkeit auf die Herausforderungen der Nachwuchsförderungen in der Sozialdiakonie. Angesichts der anstehenden Pensionierungen in den kommenden zehn Jahren sind allein altersbedingt jährlich rund 25 Anstellungsverhältnisse neu zu besetzen.

Geschlechterverhältnis

In der Erhebung wurde ein Geschlechterverhältnis von rund 2/3 Frauen zu 1/3 Männer ausgewiesen. Falls die Kirchen darin Handlungsbedarf orten, ist zu überlegen, ob sie in geeigneter Form an der genannten Kampagne «Männer in soziale Berufe» partizipieren wollen.

Anstellungsgrad

Ausgangspunkt der vorliegenden Aussagen ist die Feststellung, wonach in der Sozialdiakonie zahlreiche Teilzeitstellen, aber nur wenige Vollzeitstellen vorhanden sind. Zu prüfen wäre, ob auf Ebene der Kirchgemeinden bzw. der Kirchenbezirke in geeigneter Form Stellenzusammenlegungen geschaffen werden können, um Vollzeitstellen zu schaffen und hierbei einem Bedürfnis von Ausbildungsabsolventinnen und -absolventen entgegenzukommen.

Rekrutierung I: Geeignete Instrumente

Die obigen Ausführungen haben auf eine Reihe von Herausforderungen verwiesen, vor die sich die Kirchgemeinden in Rekrutierungsprozessen gestellt sehen – dabei sind einige gegeben und kaum veränderbar (z.B. geografische Lage), andere erscheinen eher hausgemacht. Zu fragen ist, ob die Kirchgemeinden mit geeigneten Mitteln und Instrumenten für die Bewerbungsprozesse unterstützt werden können.

Aus kantonalkirchlicher Warte kann konstatiert werden, dass sich vielerorts die (Mit-)Finanzierung von Praktikums- bzw. berufsbegleitenden Stellen gut bewährt hat und interessierte Personen gewonnen werden konnten. Zu beobachten bleibt, woran es liegt, dass in einzelnen Kantonalkirchen das Pensum an mitfinanzierten Ausbildungsstellen nicht ausgeschöpft werden konnte.

Rekrutierung II: Einstieg in die Sozialdiakonie

Im Abschnitt «Ausbildungshintergrund» fällt auf, dass eine beträchtliche Zahl von Angestellten in der Sozialdiakonie ohne Anerkennung arbeiten. Das kann in zweierlei Hinsicht gelesen werden: Auf der einen Seite ist zu fragen, ob eine derart grosse Zahl von Angestellten ohne Anerkennung nicht das Berufsprofil und den Mindeststandard schwächt. Auf der anderen Seite ist zu fragen, ob es über Anstellungsverhältnisse auch ausserhalb

der Anerkennung gelingen kann, interessierte Personen in das Berufsfeld der Sozialdiakonie zu holen, was ausschliesslich über den Weg der Anerkennung ggf. nicht möglich wäre.

Autorenschaft:

Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Arbeitsgruppe Aus- und Weiterbildung

Simon Hofstetter, Pfr. Dr. theol., ist Leiter Kirchenbeziehungen der EKS und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Assistierter Suizid als pastorale Herausforderung

Zum Diskurs in der Schweiz

Heinz Rüegger

I. Selbstbestimmtes Sterben als neues Paradigma

Bis in die jüngste Vergangenheit war Sterben der Inbegriff eines fremd verfügten Schicksals, gegen das die Betroffenen und die involvierten Ärzte nichts ausrichten konnten.¹ Der Tod war eine Realität, die sich menschlicher Verfügungs- und Entscheidungsgewalt entzog. Sterben galt deshalb in der antiken hippokratischen Tradition als etwas, das nicht in den Zuständigkeitsbereich von Ärzten gehörte.

Mit dem Aufkommen der naturwissenschaftlich orientierten Medizin vollzog sich diesbezüglich ein fundamentaler Wandel. Sterben und Tod wurden nun als etwas verstanden, in das grundsätzlich medizinisch eingegriffen werden kann. Der Weg zur Medikalisierung des Sterbens war beschritten. Durch die Entwicklung der modernen Medizin steht heute ein eindrückliches Arsenal von Möglichkeiten zur Verfügung, Sterben zu verhindern und den Tod immer weiter hinauszuschieben. Patienten am Lebensende befinden sich aus medizinischer Sicht selten in einer Situation, in der keine Behandlung mehr möglich ist. Das führt dazu, dass Krankheitsverläufe auf das Lebensende hin immer mehr in vielfältige, oft

komplexe Entscheidungssituationen führen. Sog. *medical end-of-life decisions* gehören heute zum Normalfall des Sterbens unter den Bedingungen eines modernen Gesundheitswesens. Im Jahr 2013 wurden in der Schweiz von Ärzten, die Sterbende begleiteten, 58,7 % aller Todesfälle als Folge einer vorausgegangenen bewussten Entscheidung, den Sterbeprozess zuzulassen, deklariert.² Der Palliativmediziner Gian Domenico Borasio geht davon aus, dass – hätten die befragten Ärzte wirklich alle Entscheidungssituationen wahrgenommen und angegeben – dieser Prozentsatz sogar bei 75 % liegen würde.³ Das bedeutet, dass heute nicht mehr einfach gestorben wird, sondern dass sterben gelassen werden muss. Sterben wurde immer mehr von einem Schicksal zu einem ‘Machsal’ (O. Marquard), von einem ohnmächtigen Sich-Schicken in das Unabwendbare zu einem eigenmächtigen Gestalten nach eigenen Präferenzen. Dabei geht es nicht um Phänomene assistierten Suizids, sondern um Fragen des Umgangs mit lebensverlängernden Massnahmen (sog. passive Sterbehilfe) resp. einer medikamentösen Schmerztherapie mit in Kauf genommenem tödlichem Ausgang (sog. indirekt aktive Sterbehilfe).

Die Ausweitung medizinischer Möglichkeiten zur Lebensverlängerung spielte der Ärzteschaft grosse Entscheidungsmacht zu. Sterben oder Lebensverlängerung wurden zu einer ärztlich kontrollierten und dominierten Entscheidung. Diese Situation war ambivalent: Sie entlastete die Betroffenen zwar, weil schwierige Entscheide über Leben und Tod an Experten delegiert werden konnten. Zugleich führte sie aber zu einer Entmündigung von Sterbenden, die sich ohnmächtig der Eigendynamik einer

—

² Georg Bosshard / Samia A. Hurst / Milo Alan Puhan, Medizinische Entscheidungen am Lebensende sind häufig, *Swiss Medical Forum* 2016; 16(42): 896–898; Georg Bosshard u.a., *Medical End-of-Life Practices in Switzerland: A Comparison of 2001 and 2013*, *JAMA Internal Medicine* April 2016; 4(176): 555f.; Markus Zimmermann u.a., *Das Lebensende in der Schweiz. Individuelle und gesellschaftliche Perspektiven*, Basel 2019, 67.

³ Gian Domenico Borasio, *Selbstbestimmt sterben. Was es bedeutet. Was uns daran hindert. Wie wir es erreichen können*, München 2014, 41.

¹ Dieser Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag an der Tagung der Evangelischen Akademie Kärnten über «Recht auf Leben – Recht auf Sterben? Ethische Orientierungen zum Thema assistierter Suizid» am 10. Juni 2021. Eine leicht bearbeitete Fassung wurde am 6. Dezember 2021 im Rahmen des Arbeitskreises Religionsgerontologie der Universität Zürich vorgetragen.

medizinischen Logik ausgeliefert sahen, die davon ausging, dass im Kampf gegen den Tod alle zur Verfügung stehenden Mittel eingesetzt werden sollten. Dies führte zu der heute nicht ohne Grund beklagten Übertherapie am Ende des Lebens und zur Befürchtung vieler Zeitgenossen, moderne Medizin verhindere ein rechtzeitiges, würdiges Sterben-Können, wenn es Zeit dafür wäre. Daraus entwickelte sich die Forderung nach dem «Recht auf den eigenen Tod» bzw. nach der Möglichkeit eines «selbstbestimmten Sterbens», die durch das inzwischen rechtlich wie ethisch verbindliche Prinzip der Patientenautonomie abgestützt wird.

Entscheide, das Sterben zuzulassen oder weiter um Lebenszeit zu kämpfen, sind heutzutage nur ethisch legitim und rechtens, wenn sie vom Patienten selbst oder – bei dessen Urteilsunfähigkeit – von einer autorisierten Vertretungsperson getroffen werden.⁴ Sie liegen nicht in der Kompetenz der Ärzteschaft. Das heisst, dass von Patienten heute erwartet wird, dass sie selbst über ihren Sterbeprozess entscheiden, auch wenn sie keinen Suizid beabsichtigen. Aus dem eingeforderten Anspruch auf selbstbestimmtes Sterben ist eine Zumutung des Gesundheitssystems an die Patienten geworden, selbst über Art und Zeitpunkt ihres Sterbens zu entscheiden. Selbstbestimmtes Sterben wurde zum neuen Paradigma der Lebensbeendigung.⁵ Auf rechtlicher Ebene hält in der Schweiz ein Bundesgerichtsentscheid vom 03.11.2006 fest: «Zum Selbstbestimmungsrecht im Sinne von Art. 8 Ziff. 1 EMRK gehört auch das Recht, über Art und Zeitpunkt der Beendigung des eigenen Lebens zu entscheiden.»⁶ Und das in der Schweiz durchgeführte Nationale Forschungsprogramm NFP 67 'Lebensende' kommt zum Schluss: «Der Tod hat nicht länger den Charakter

—

⁴ Diese Kompetenz zu stellvertretendem Entscheiden in medizinischen Angelegenheiten wird in der Schweiz durch das Erwachsenenschutzgesetz geregelt, und zwar durch die Stellvertretungskaskade in Art. 378 ZGB.

⁵ Heinz Rügger/Roland Kunz, Über selbstbestimmtes Sterben. Zwischen Freiheit, Verantwortung und Überforderung, Zürich 2020.

⁶ BGE 133 I 58, 67.

eines Schicksalsschlags, sondern wird immer mehr zu einer Folge individueller Entscheide: Wie, wann und wo will ich sterben? Diese Fragen zu stellen und zu entscheiden bringt zwar einen Freiheitsgewinn, aber auch eine Verantwortung mit sich, die in Überforderung münden kann.»⁷

II. Selbstbestimmtes Sterben als Herausforderung an das Gottesverständnis

Traditionelle religiöse Vorstellungen im Christentum gingen von der Heiligkeit des Lebens und von Gott als alleinigem Herrn über Leben und Tod aus, der bestimmt, wann das Leben eines Menschen an sein Ende kommt. Das hatte zur Konsequenz die Überzeugung, dass das Leben dem Menschen nicht zur Disposition steht.⁸ Nur Gott darf über den Anfang und das Ende menschlichen Lebens entscheiden. Dahinter stehen Vorstellungen wie die aus Ps 90,3+5, wo der Psalmist zu Gott sagt: «Du lässt den Menschen zum Staub zurückkehren und sprichst: Kehrt zurück ihr Menschen. Du raffst sie dahin, wie das Gras, das vergeht»; oder aus Dtn 32,39b: «Ich töte, und ich mache lebendig.»

Diese naive Gottesvorstellung mag in alten Zeiten nahegelegen haben. Spätestens seit der Aufklärung wirkt sie eigenartig: Gott als Buchhalter, der fein säuberlich allen Menschen einen Todeszeitpunkt zuweist. Gott als Theaterregisseur, der in jedem Einzelfall das Auftreten und Abtreten eines Menschen von der Bühne des Lebens plant und orchestriert. Der Mensch demgegenüber als Marionette, die das fremd verfügte Schicksal ohnmächtig über sich ergehen lassen muss. Diese Klischees entsprechen der heutigen Realität des Sterbens schon lange nicht mehr.

—

⁷ Leitungsgruppe des NFP 67, Synthesebericht NFP 67 Lebensende, Bern 2017, 9; Zimmermann u.a. (Anm. 2), 18f.

⁸ Klaus-Peter Jörns, Art. Selbsttötung, EKL IV, Göttingen 1996, Sp. 202–207 (203).

Moderne Medizin macht überdeutlich: Wann Menschen sterben, hängt ganz wesentlich von kulturellen, zivilisatorischen und medizinischen Faktoren ab, und das heisst auch: von menschlichen Interventionen oder von menschlichen Entscheiden, auf solche Interventionen zu verzichten. Nicht weil es Gott gefällt, uns zu sich zurückzurufen, sterben wir, sondern wir sterben in der Regel, weil die Biologie unseres Lebens zusammenbricht und/oder – in der Mehrheit der Fälle – wenn wir es für sinnvoll halten, auf weitere lebenserhaltende und lebensverlängernde medizinisch-pharmakologische Massnahmen zu verzichten. Sterben ist ein gutes Stück weit in unsere eigene Hand gegeben. «Wo noch vor nicht allzu langer Zeit Menschen zum passiven Hinnehmen und Erwarten verurteilt waren, müssen heute aktiv Entscheidungen getroffen werden. Immer weniger geschieht einfach so. Sogar der Entschluss, auf intensivmedizinische Massnahmen zu verzichten, ist eine Entscheidung und nichts, was von selbst passiert. Wir kommen um Entscheidungen nicht herum. Wir können nicht nicht entscheiden.»⁹

Damit gilt es auch theologisch radikal ernst zu machen: Gott hat uns zu Menschen mit einem zeitlich begrenzten, endlichen Leben gemacht. Und er hat uns die Freiheit gegeben, durch wissenschaftliche Entdeckungen medizinische Möglichkeiten der Lebensverlängerung zu entwickeln und von ihnen nach unserem eigenen Gutdünken Gebrauch zu machen. Nun sollen wir mit dieser Freiheit mündig und verantwortlich umgehen. Um es pointiert auszudrücken: Ob wir kürzer oder länger leben, ob wir früher ins Sterben einwilligen oder länger dagegen ankämpfen und den

⁹ Frank Mathwig, Zwischen Leben und Tod. Die Suizidhelfediskussion in der Schweiz aus theologisch-ethischer Sicht, Zürich 2010, 80. Weiter führt Mathwig aus: «Sterben 'geschieht' nicht einfach, sondern wird in vielen – und immer mehr – Fällen 'gemacht'. Kaum ein Mensch stirbt unabhängig oder jenseits menschlichen Tuns und Unterlassens. (...) Leben und Tod sind in vielfältiger Weise 'künstlich' hergestellte, manipulierte und technologisch gesteuerte Prozesse, denen sich in unserer Zivilisation kaum jemand entziehen kann und in vielen Situationen aus guten Gründen auch nicht verweigern wollen kann» (187f).

Tod hinausschieben, ist Gott wohl ziemlich egal. Das lässt er unsere Angelegenheit sein. Das in Freiheit zu entscheiden, mutet er uns selber zu. Weil Gott ein Gott ist, der des Menschen Freiheit will, der in ihm ein mündiges, selbstverantwortliches Gegenüber haben will. Dabei ist die Einsicht von Matthias Zeindler zentral, dass «auch das Sterben Teil des göttlichen Auftrags an den Menschen ist, sein Leben in selbsttätiger Aktivität zu vollziehen.»¹⁰

Theologisch-kirchliche Positionen meinen immer wieder mit Verweis auf das Leben als Gabe Gottes den Lebensschutz der Selbstbestimmung vorordnen zu müssen. So aber wird Gott, wie Reiner Anselm deutlich macht¹¹, letztlich nicht als Grund, sondern als Grenze der Freiheit ins Spiel gebracht und der Grundsatz neuzeitlichen Denkens, der Selbstbestimmung im Blick auf das eigene Leben als rechtlich-moralische Fundamentalnorm versteht, theologisch in Frage gestellt. Demgegenüber gilt es damit ernst zu machen, dass zur Gott gegebenen Persönlichkeit des Menschen auch die Freiheit gehört, dem eigenen Leben gegebenenfalls selbstbestimmt ein Ende zu setzen. Insofern gilt: dass wir selbstbestimmt sterben können und dürfen, entspricht dem Willen Gottes als unserem Schöpfer. Das theologisch und frömmigkeitsmässig radikal ernst zu nehmen, fordern uns nicht zuletzt die heutigen medizinischen Möglichkeiten heraus.

¹⁰ Matthias Zeindler, Seelsorge vor der Seelsorge. Theologisch-anthropologische Reflexionen zum assistierten Suizid: Michael Coors / Sebastian Farr (Hgg.), Seelsorge bei assistiertem Suizid. Ethik, Praktische Theologie und kirchliche Praxis, Zürich 2022, 51–70 (55f).

¹¹ Reiner Anselm, Individuum und Institution. Die Debatte um den assistierten Suizid als Neuauflage einer etablierten Kontroverse: Michael Coors / Sebastian Farr (Hgg.), Seelsorge bei assistiertem Suizid, 71–85.

III. Suizid als eine Option selbstbestimmten Sterbens

Eine Möglichkeit selbstbestimmten Sterbens ist der Suizid.¹² Dieser wurde durch alle Kulturen und Religionen hindurch ambivalent beurteilt. Christliche Theologie und kirchliches Handeln hatten durch ihre ganze Geschichte hindurch ein weitgehend negatives Verhältnis zum Suizid. Und dies obwohl die Bibel den Suizid nicht als ethisches Problem thematisiert und ihn nirgends verurteilt, sondern nur gelegentlich von einem Suizid (etwa von Saul oder von Judas) berichtet.¹³ Das 5. Gebot des Dekalogs («Du sollst nicht töten»¹⁴) hat mit Homizid, also mit Fremdtötung, nicht mit Suizid zu tun.

In der Kirche wurde vor allem die strikte Ablehnung des Suizids durch Augustin und Thomas von Aquin bestimmend. Augustin sah im Suizid einen Verstoss gegen das 5. Gebot und setzte ihn mit Mord gleich. Und im Gefolge von Thomas von Aquin galt der Suizid im christlichen Abendland über Jahrhunderte als Frevel gegen Gott, den Geber des Lebens, als Verstoss gegen die natürliche Selbsterhaltung des Menschen und als ein Unrecht gegenüber der Gemeinschaft. Suizid galt als eine Todsünde. Frömmigkeitsprägend wurde bis in die Gegenwart hinein die Vorstellung, Suizid sei ein sündiger Eingriff in die göttlichen Herrschaftsrechte über Leben und Tod. Entsprechend wurde Suizidenten auf katholischer wie protestantischer Seite lange Zeit ein kirchliches Begräbnis verweigert. Nicht nur unter theologisch-ethischen, auch unter psychologisch-seel-sorglichen Aspekten herrschte in der Kirche ein undifferenziert-negatives Verhältnis zum Suizid vor. So ist der Sozialethiker Martin Honecker

¹² Zur Geschichte des assistierten Suizids in der Schweiz vgl. Karl Lüönd, *Selbstbestimmt bis zuletzt. Sterbehilfe in der Schweiz. Vom Tabu zum Modell für Europa*, Basel 2022.

¹³ Michael Rohde, *Suizid und Suizidgedanken in biblischer Perspektive*, *Theologisches Gespräch* 38 (2014), 163–173.

¹⁴ Ex 20,13.

überzeugt, «Suizid (sei) in jedem einzelnen Fall eine persönliche Tragödie.»¹⁵ Auch wenn – mindestens auf protestantischer Seite – inzwischen davon abgesehen wird, Suizid als Sünde zu deklarieren, wird Suizid doch weitgehend immer noch grundsätzlich abgelehnt. Christoph Morgenthaler weist auf die «beschämende Geschichte» der Kirchen im Umgang mit Menschen hin, die ihr Leben durch Suizid beendeten und sieht darin zu Recht ein Grund, warum auch heute noch viele Menschen Kirchen in der Diskussion um assistierten Suizid vor allem als ‘moralisierende’, urteilende Instanzen wahrnehmen. Und er betont, wie wichtig es ist, «dass die Kirchen sich diesem Aspekt ihrer Geschichte stellen, dass sie aber auch offensiv deutlich machen, dass sie heute an einem anderen Ort stehen.»¹⁶ Wenn dem wirklich so ist, müsste sich das in einer unzweideutig offenen Haltung gegenüber dem Phänomen des assistierten Suizids manifestieren.

Dass sich die Kirchen, auch die evangelischen Kirchen der Schweiz, aber noch nicht wirklich dazu haben durchringen können, assistierten Suizid als mögliche, theologisch legitime Option selbstbestimmten, verantwortlichen Sterbens klar anzuerkennen, scheint mir bedauerlich und eine bisher verpasste Chance zu sein. Wenn Christoph Morgenthaler et al. davon ausgehen, dass ein assistierter Suizid zwar nicht einfach zu verurteilen ist, sondern unter bestimmten Bedingungen ethisch legitim sein kann, dies aber «immer nur (als) ein Grenzfall», der grundsätzlich keine «Option» sein darf, weil theologisch gesehen ein absoluter Vorrang des Lebens als von Gott gegebene gute Gabe gegenüber Sterben und Tod besteht,¹⁷ so ist das ein kleiner Schritt in eine hilfreiche Richtung, aber ein zu kleiner. Er übersieht, dass das von Gott geschaffene Leben immer ein irdisch-sterbliches, endliches, auf den Tod zugehendes Leben ist, das im hohen Alter mitunter zu zahlreichen belastenden Situationen führt, die nachvollziehbar

¹⁵ Martin Honecker, *Art. Suizid V. Ethisch*, *RGG* 7, Sp. 1855–1857 (1857).

¹⁶ Christoph Morgenthaler / David Plüss / Matthias Zeindler, *Assistierter Suizid und kirchliches Handeln. Fallbeispiele – Kommentare – Reflexionen*, Zürich 2022, 183.

¹⁷ Morgenthaler / Plüss / Zeindler (Anm. 16), 178f., 186.

Sterbewünsche wecken können¹⁸, und es deswegen gerade keinen in jeder Situation gültigen «Vorrang des Lebens schlechthin»¹⁹ geben kann. Sterben gehört zum gottgewollten Leben dazu und in manchen Situationen kann Sterben – in welcher Form auch immer – ein grösseres Gut sein und Vorrang haben gegenüber dem Weiterleben.

IV. Unterscheidung zwischen affekthaftem Suizid und wohl überlegtem Bilanzsuizid

Grundsätzlich gilt es zwei Formen von Suizid zu unterscheiden:

- Zum einen *Suizid als affektive Reaktion* auf eine Notsituation, in der der Suizident keinen Ausweg mehr sieht und Hilfe bräuchte, die ihm eine Problemlösung eröffnen und wieder Lebensmut und Lebenswillen verschaffen könnte. Diese Gruppe von Suizidalen stellt den Adressatenkreis von allen möglichen Massnahmen der Suizidprävention dar. Hier geht es nicht zuletzt auch um jüngere Menschen, die noch einen Grossteil des Lebens vor sich haben könnten, an diesem Leben aber verzweifelt sind.
- Zum anderen *Suizid als wohl überlegter sog. Bilanzsuizid* insbesondere bei Menschen im höheren Alter, die aufgrund von Krankheit, Leiden oder Lebensüberdruß zur wohl überlegten Überzeugung gelangen, dass es für sie wünschbar sei, das Leben auf eine planbare, friedliche Art zu beenden und nicht weiterführen zu müssen. Menschen, die einen assistierten Suizid vollziehen, gehören zu

¹⁸ Davon spricht in der Bibel am ausführlichsten und am eindringlichsten das metaphorische, Multimorbidität darstellende Gedicht in Koh 12, das von den «schlechten Tagen» spricht und von den «Jahren, von denen du sagen wirst: Sie gefallen mir nicht» (V.1).

¹⁹ Morgenthaler / Plüss / Zeindler (Anm. 16), 151.

dieser zweiten Kategorie, die nicht undifferenziert mit der ersten in einen Topf geworfen werden darf.²⁰

In der Schweiz machten im Jahr 2020 allein vollzogene, also solitäre Suizide 1.3 % aller Sterbefälle aus, assistierte Suizide 1.6 %.²¹ Die Entwicklung ist deutlich: Begleitete Suizide überwiegen immer mehr solitäre Suizide, wobei vor allem Frauen diese assistierte Form der Selbsttötung wählen. Im schweizerischen Recht wird der assistierte Suizid nicht eigens geregelt. Bloss Art. 115 des Strafgesetzbuches hält fest, «wer aus selbstüchtigen Beweggründen jemanden zum Selbstmorde verleitet oder ihm dazu Hilfe leistet» mache sich eines Straftatbestandes schuldig. Bei anderer Motivlage ist Suizidbeihilfe grundsätzlich straffrei.

Wer einen assistierten Suizid begeht, beschreitet einen Weg, auf dem er oder sie gegenüber einer Begleitperson Rechenschaft ablegt über seine oder ihre Motive und mithilfe eines kundigen Gegenübers nochmals abklärt, ob ihm oder ihr bewusst ist, was für Hilfen (z. B. palliativer Art) zur Wiedererlangung des Lebenswillens oder zu einer anderweitigen, nicht durch Suizid geschehenden Lebensbeendigung zur Verfügung stünden. Zudem lässt er oder sie sich von einem Arzt die eigene Urteilsfähigkeit bestätigen. Eine beachtliche Zahl von Suizidwilligen, die sich in der

²⁰ In seiner Stellungnahme «Perspektiven am Lebensende» unterstreicht der Schweizerische Evangelische Kirchenbund, dass «die Gruppe der Suizidenten und das Klientel von Suizidhilfeorganisationen nicht identisch sind. Während in der ersten Gruppe Affektsuizide vorherrschen, stehen in der zweiten Gruppe – allein aufgrund des Verfahrens – Bilanzsuizide im Mittelpunkt.» Zum staatlichen Auftrag des Lebensschutzes gehören Präventionsmassnahmen gegen Affektsuizide, nicht aber Verpflichtungen zur Abwehr wohl erwogener individueller Sterbewünsche. Vernehmlassung des Rates des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes SEK zur Änderung des Strafgesetzbuches und des Militärgesetzes betreffend die organisierte Suizidhilfe, 2010, 7. Download: https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/09/sek_perspektiven-am-lebensende.pdf (18.05.23).

²¹ Todesstatistik der Schweiz 2020 nach dem Bundesamt für Statistik: Todesfälle total: 76'195; davon 972 solitäre Suizide = 1,3 % aller Todesfälle (Männer 696/Frauen 276) und 1251 assistierte Suizide = 1,6 % aller Todesfälle (Männer 510/Frauen 741).

Schweiz z. B. bei Exit für einen solchen Weg entscheiden, nehmen nach entsprechender Beratung durch Mitarbeitende von Exit wieder Abstand von ihrem Vorhaben, einen Suizid zu begehen. Wer sich nach solchen Beratungsgesprächen in seinem Willen, durch begleiteten Suizid sein Leben zu beenden, bestätigt fühlt, geht den eingeschlagenen Weg als eine Option heute möglichen selbstbestimmten Sterbens zu Ende.²²

V. Modalitäten des Sterbens machen theologisch-ethisch keinen relevanten Unterschied

Theologisch-ethisch scheint mir wichtig, davon auszugehen, dass Gott uns ein endliches Leben schenkt, das dazu bestimmt ist, irgendwann *auf irgendeine Art und Weise* zu Ende zu gehen. Dass das Leben ein «Sein zum Tode» ist, wie Martin Heidegger formuliert hat,²³ ist so von Gott gewollt, ist also gerade nicht, wie Eberhard Jüngel meinte, «widernatürlich» und «ein Fluch»;²⁴ ist auch nicht, wie Paulus und ein Grossteil der kirchlich-theologischen Tradition nach ihm dachte, eine göttliche Strafe (quasi eine Todesstrafe) für die Sündhaftigkeit des Menschen.²⁵ In der archaischen Bildsprache der Bibel: Der Mensch (hebr. *'adam'*) ist ein aus Erde (hebr. *'adamab'*) geschaffenes Wesen, ist aus Staub geschaffen, um nach einigen Jahren des Lebens wieder zu Staub zu werden (Gen 3,19).

Wann und wie dieses begrenzte Leben an sein Ende kommt, wird nicht von Gott bestimmt. Das hängt von allerlei biologischen, zivilisatorischen, medizinischen, kurz: kontingenten Bedingungen ab und lässt sich durch

menschliche, medizinische Interventionen beeinflussen. Und es gibt theologisch gesehen keine Verpflichtung, möglichst lange am Leben zu bleiben. Die drei Berner Theologieprofessoren Christoph Morgenthaler, David Plüss und Matthias Zeindler betonen zu Recht, dass aus seelsorglich-theologischen Gründen alles drangesetzt werden muss, den Eindruck zu vermeiden, ein Verständnis von Leben als Gabe Gottes impliziere einen Zwang zum Leben.²⁶ Wenn uns das geschenkte Leben zuviel wird, dürfen wir in selbstverantworteter Freiheit auf seine Weiterführung verzichten.

Die Aufgabe von uns Menschen liegt darin, diese uns zugewachsene Freiheit der Mit- und Selbstbestimmung beim Sterben verantwortlich zu leben. Verantwortlich gegenüber unserem sozialen Umfeld, damit dieses so gut wie möglich mit unserem Ableben umgehen kann. Verantwortlich gegenüber uns selbst, indem wir unser Sterben so gestalten, dass es für uns einigermaßen erträglich bleibt. Verantwortlich auch gegenüber Gott, insofern unser Sterben nach Möglichkeit zu einem Abdanken, zu einem in Dankbarkeit zu Ende geführten Leben werden kann.²⁷ Zu solchem Abdanken gehört für einen glaubenden Menschen die vertrauensvolle Gewissheit, dass unser Leben in Gottes Händen gehalten und geborgen ist (Ps 31,16a), und zwar wie und wann immer unser Sterben sich vollziehen wird. Dabei machen die Modalitäten des Sterbens: ob durch plötzliches somatisches Versagen des Körpers, ob durch Verzicht auf lebensverlängernde Massnahmen, ob durch bewussten Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit (Sterbefasten) oder durch einen verantwortlich geplanten und vollzogenen Suizid, *theologisch-ethisch* keinen relevanten Unterschied. Psychologisch gesehen kann ein Sterben durch Verzicht auf lebensverlängernde Interventionen, also durch *Zulassen* des biologischen Sterbeprozesses, sehr wohl anders empfunden werden als ein Sterben durch das aktive *Tun* eines Suizidvollzugs. Aber dieser psychologische Unterschied scheint

²² Zu den Schritten, die in einem solchen Prozess der Begleitung durch Exit vollzogen werden, vgl. Morgenthaler / Plüss / Zeindler (Anm. 16), 284–286.

²³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001 (18. Aufl.), §§ 52f.

²⁴ Eberhard Jüngel, *Tod*, Gütersloh 1993 (5. Aufl.), 93f.

²⁵ Röm 6,23.

²⁶ Morgenthaler / Plüss / Zeindler (Anm. 16), 161.

²⁷ Fulbert Steffensky vermerkt: «Abdanken ist ein schönes altes Wort. Es heisst, sich mit Dank verabschieden» (Schwarzbrots-Spiritualität, Stuttgart 2006, 229).

mir theologisch-ethisch irrelevant zu sein, macht also keinen Unterschied in der Wertung des Sterbemodus unter theologischen und ethischen Gesichtspunkten.²⁸ In den meisten Fällen werden Sterbende heute so oder so nicht mehr darum herum kommen, sich bewusst für die eine oder andere Option zu entscheiden. Das führt unweigerlich zu einer Responsibilisierung des Sterbens: «Weil wir entscheiden können, tragen wir Verantwortung für die Entscheidungen, die wir treffen und denen wir ausweichen.»²⁹

VI. Seelsorgliche Begleitung

Dass selbstbestimmtes Sterben – weit über die relativ kleine Zahl von assistierten Suiziden hinaus – zum neuen Paradigma des Sterbens geworden ist, stellt mentalitätsgeschichtlich einen Wandel dar, auf den wir heute noch weitgehend nicht vorbereitet sind. Die meisten Zeitgenossen gehen noch immer davon aus, Sterben vollziehe sich einfach ‘von Natur aus’, indem der Körper sein Funktionieren einstellt und man nichts mehr dagegen tun kann. Oder der ‘Herr über Leben und Tod’ (also Gott) rufe einen aus dem Leben und bestimme die Todesstunde. Oder die ‘Götter in Weiss’ (also die Ärzteschaft) entscheide, wann therapeutisch sinnvollerweise nichts mehr zu machen sei. Dass wir selbst über unser Sterben entscheiden können, dass wir selber verantwortlich darüber befinden sollen, wann und auf welche Art und Weise wir auf den Tod zuzugehen bereit sind, das ist für die meisten ungewohnt, eine Zumutung und grenzt zuweilen wohl auch an eine Überforderung.

²⁸ Dies im Gegensatz zur Meinung von Michael Coors, *Der Freiwillige Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit (FVNF). Eine Alternative zur Suizidhilfe?*: Michael Coors / Sebastian Farr (Hgg.), *Seelsorge bei assistiertem Suizid*, 109–128 (121f.), der hier einen gewichtigen Unterschied meint festhalten zu müssen.

²⁹ Mathwig (Anm. 9), 100.

In einer solchen Situation sind wir auf die sensible und verständnisvolle Begleitung durch Mitmenschen angewiesen. Hier tut sich der Aufgabenbereich der Seelsorge oder der Spiritual Care in ihren vielfältigen Formen auf. Angesichts von Lebensende-Entscheidungen brauchen wir Gesprächspartner, die uns helfen, herauszufinden, was wir überhaupt wollen, die uns Mut machen, Selbstbestimmung wahrzunehmen, und die uns dessen vergewissern, dass wir – wie immer wir uns entscheiden – in Gottes Händen sind. Angesichts dieser Gewissheit wird die Frage, für welche Option selbstbestimmten Sterbens wir uns entscheiden wollen, zwar nicht unwichtig, aber zweitrangig. Weil sie das besorgte Fragen zu überwinden vermag, was wir als Christenmenschen oder als ethisch verantwortliche Zeitgenossen denn dürfen und was nicht, wodurch wir unsere Bestimmung erfüllen oder allenfalls verfehlen könnten.

Dabei steht immer wieder die Frage zur Diskussion, wie weit kirchliche Seelsorge denn in der Begleitung von Menschen, die sich für den Weg eines assistierten Suizids entschieden haben, gehen soll. Hierzulande haben sich in jüngster Zeit die evangelisch-reformierte Kirche der Kantone Bern, Jura und Solothurn³⁰, die Evangelische Landeskirche des Kantons Thurgau,³¹ die Reformierte Kirche Kanton Zürich³² sowie auf römisch-

³⁰ Solidarität bis zum Ende. Position des Synodalrats der reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn zu pastoralen Fragen rund um den assistierten Suizid, Juni 2018. Download: https://www.refbejuso.ch/fileadmin/user_upload/Downloads/Publikationen/Broschueren/SR_PUB_Assistierter-Suizid_180917.pdf (18.05.23).

³¹ Den Weg zu Ende gehen. In der Begegnung mit dem Sterben Lebendigkeit erfahren, Frauenfeld 2019. Download: https://www.evangel-tg.ch/fileadmin/user_upload/Den_Weg_zu_End_gehen/Den_Weg_zu_End_gehen_ganzes_Buch.pdf (18.05.23).

³² Assistierter Suizid und Seelsorge. Eine Handreichung, Zürich 2022. Download: <https://www.zhref.ch/intern/kommunikation/materialien/materialien/begleitbrief-assist-suizid-und-seelsorge.pdf> (18.05.23).

katholischer Seite die Schweizer Bischofskonferenz³³ in eigenen Stellungnahmen dazu geäußert. Zudem hat das Sozialethische Institut der Theologischen Fakultät der Universität Zürich in einem auf eine Tagung mit der Zürcher Kirche zurückgehenden Sammelband zahlreiche Aspekte der Seelsorge bei assistiertem Suizid diskutiert.³⁴

VII. Reformierte Stellungnahmen

Das reformierte Papier der Kirchen Bern-Jura-Solothurn fragt: «Kann assistierter Suizid für die Kirche ein grundsätzlich möglicher Umgang mit der Frage des eigenen Sterbens sein?» und gibt dann die ambivalente Antwort: «Nein und Ja. (...) Assistierter Suizid kann aus biblisch-theologischer Sicht *keine Option* sein.» Aber ganz ausschliessen, so gibt diese Stellungnahme zu, lässt sich diese Option in gewissen Fällen trotzdem nicht. «Dieser Fall kann aber immer nur ein Grenzfall sein.» Denn Leben hat stets Vorrang. Andererseits gibt es keinen Zwang, leben zu müssen. Das bedeutet nach dieser reformierten Sicht: «Wenn Pfarrpersonen Menschen begleiten, die auf diesem Weg aus dem Leben zu scheiden planen, dann ist dies keine ethische Beurteilung dieser Absicht. Pfarrerinnen und Pfarrer respektieren die Entscheidung ihres Gegenübers und seinen Wunsch, auf dem weiteren Weg Begleitung zu erhalten. (...) Der Synodalrat sieht seine Pfarrerinnen und Pfarrer deshalb in der Verantwortung, suizidalen

³³ Schweizer Bischofskonferenz, Seelsorge und assistierter Suizid. Eine Orientierungshilfe für die Seelsorge, Dezember 2019. Download: <https://www.bischoefe.ch/seelsorge-und-assistierter-suizid/> (18.05.23).

³⁴ Michael Coors / Sebastian Farr (Hgg.), Seelsorge bei assistiertem Suizid. Ethik, Praktische Theologie und kirchliche Praxis, Zürich 2022. Eine hilfreiche Übersicht über die rechtlichen Rahmenbedingungen und die kirchlich-theologische Debatte zu assistiertem Suizid in der Schweiz findet sich in diesem Band im Beitrag von Rita Famos, Sterben zwischen Schicksal und Entscheidung. Perspektiven der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz (EKS), 281–293.

Menschen und ihren Angehörigen seelsorglich und liturgisch-homiletisch beizustehen.» Denn für die Seelsorge gilt das Prinzip der bedingungslosen Solidarität bis zum Sterben. «Pfarrerinnen und Pfarrer sollen Menschen, die sie begleiten, auch im schwierigsten Moment, dem Akt der Selbsttötung, Beistand leisten, wenn diese es wünschen.» Dabei wird allerdings festgehalten, dass kein Seelsorger und keine Seelsorgerin zur Begleitung bis ins Sterbezimmer verpflichtet werden kann, sondern dass deren Gewissensfreiheit zu respektieren ist. Wer aber eine seelsorgliche Begleitung selber nicht glaubt leisten zu können, hat für eine Vertretung besorgt zu sein.

Die Stellungnahme des Thurgauer Kirchenrates bleibt ebenfalls in einer gewissen Vagheit. Sie betont, man wolle sich «nicht zu Richtern über Entscheidungen von anderen Menschen aufspielen, wir wollen und können aber unsere Glaubenshaltung auch nicht verbergen.» Und diese Glaubenshaltung, die sich vor allem auf die Position der Theologen Dietrich Bonhoeffer und Wolfgang Huber bezieht, steht der Option eines assistierten Suizids kritisch gegenüber und hält grundsätzlich an der traditionellen Überzeugung fest, «dass Anfang und Ende unseres Lebens nicht in unserer Verfügungsgewalt stehen».³⁵ Assistierter Suizid soll auf gar keinen Fall zu einer normalen, theologisch-ethisch legitimen Option des Lebensendes werden.

Die Handreichung der Reformierten Kirche Kanton Zürich unterscheidet zwischen einem ethisch-theologisch-normativen und einem seelsorglich-pastoralen Diskurs über Suizidbeihilfe und betont, letzterer enthalte sich grundsätzlich einer moralischen Bewertung eines assistierten

³⁵ Dabei wäre allerdings zu bedenken, dass Dietrich Bonhoeffer in seiner seelsorglichen Praxis eine sehr viel offenere, liberalere Haltung dem Suizid gegenüber an den Tag gelegt hat als in seinen dogmatisch-ethischen Ausführungen zur Frage des Suizids (vgl. hierzu Heinz Rügger, «... aber sie sind in Frieden». Bonhoeffers Kondolenzbrief an die Witwe von Hugo Distler als ein Stück exemplarischer Seelsorge, Berliner Theologische Zeitschrift 9, 1992, 260–276).

Suizids. Denn «Seelsorge am Ende des Lebens ist nicht normativ-führend, sondern seelsorglich-ermächtigend.» Allerdings gibt die Handreichung zu, dass die reformierten Kirchen ihre Position im Blick auf den begleiteten Suizid in den vergangenen Jahren «tiefgreifend verändert» haben, weil in der Bevölkerung ein klarer Wandel von einer ablehnenden zu einer deutlich zustimmenden Haltung stattgefunden habe. Die auf jegliche theologisch-ethische Argumentation verzichtende, ganz auf gesellschaftliche Anpassung setzende Folgerung der Zürcher Kirche auf diesen gesellschaftlichen Wandel lautet: «Die Reformierte Kirche des Kantons Zürich möchte nahe bei den Menschen sein. Deshalb darf sie sich der veränderten gesellschaftlichen Haltung zum assistierten Suizid nicht entziehen und zeigt sich ihr gegenüber offen.» Entsprechend respektiert die Kirche eine individuelle Entscheidung zu einem assistierten Suizid und ist bereit, Menschen, die diesen Weg gehen wollen, und deren Umfeld auf Wunsch seelsorglich zu begleiten. Soweit die jüngsten reformierten Positionen.

Sie stehen mit dieser theologisch-ethisch eher unterbestimmten, seelsorglich-pragmatisch aber liberalen Haltung in der Tradition der Position, die der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (jetzt umbenannt in Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz) seit längerer Zeit vertritt, wenn er sich bewusst jeder Pauschalantwort auf die Frage nach der theologisch-ethischen Legitimität von Suizidhilfe enthält, um niemandem eine selbstverantwortete Entscheidung abzunehmen oder eine moralische Haltung aufzudrängen.³⁶ Unklar bleibt die Position des Kirchenbundes, wenn er Suizidhilfe einerseits als letzte, legitime Option im Rahmen von Palliative Care versteht,³⁷ andererseits aber betont, es gebe keine menschliche

³⁶ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, *Leben dürfen – Sterben können*. Zur aktuellen Diskussion um die Suizidbeihilfe. 10 Fragen – 10 Antworten, Bern 2010, 6. Download: https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/09/10_fragen_antworten_leben_duerfen_de.pdf (18.05.23).

³⁷ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Anm. 36).

Rechtfertigung, das eigene Leben zu beenden,³⁸ ein Suizid könne nur im Zusammenhang mit der menschlichen Möglichkeit des Scheiterns am Leben gesehen werden³⁹ und es sei zu hoffen, dass begleitete Suizide durch flächendeckend angebotene Palliative Care über kurz oder lang bedeutungslos werden.⁴⁰ Als Ziel seelsorglicher Begleitung auf dem Wege eines assistierten Suizids sieht der Kirchenbund nicht primär eine ethische Beurteilung der getroffenen Entscheidung, sondern «die Befähigung der begleiteten Person zu einer selbstverantwortlichen Lebensführung, Entscheidungsfindung und Konfliktbewältigung.» Ganz ähnlich formuliert eine ältere Empfehlung des Synodalrates der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Waadt aus dem Jahr 2016: «Il n'est pas question ici de juger si la décision de demander l'assistance au suicide est justifiée ou non, mais d'offrir une écoute attentive pour permettre à chacun de faire un bout de chemin vers la compréhension de ce qui se joue en lui-même.»⁴¹ Angesichts der divergierenden Ansichten zur Frage des assistierten Suizids in der eigenen Kirche verzichtet der Synodalrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Waadt auf eine eindeutige Position und überlässt es den Pfarrpersonen, sich ein eigenes Urteil zu bilden und darüber zu befinden, wie weit sie bei einer allfälligen seelsorglichen Begleitung zu gehen bereit sind. Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund wiederum präzisiert: «Eine Person zu begleiten, bedeutet nicht, ... ihre Entscheidung zu rechtfertigen. Seelsorge meint nicht Komplizenschaft. Seelsorgerliche

³⁸ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, *Das Sterben leben*. Entscheidungen am Lebensende aus evangelischer Perspektive (SEK-Position 9), Bern 2007, 26. Download: https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/10/das_sterben_leben.pdf (18.05.23).

³⁹ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Anm. 38), 22.

⁴⁰ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Anm. 20), 10f.

⁴¹ Conseil synodal de l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud, *Recommandation «Assistance au suicide et accompagnement pastoral»*. Download: https://www.eerv.ch/fileadmin/eerv/solidarite/EMS/Documents/Documents_pdf/Assistance_au_suicide_et_accompagnement_pastoral.pdf (18.05.23).

Begleitung fordert und leistet Solidarität und nicht ethische Legitimation.»⁴²

VIII. Die Haltung der römisch-katholischen Kirche

Sehr viel schärfer im Ton und eindeutiger in der inhaltlichen Stossrichtung äussert sich die römisch-katholische Bischofskonferenz in ihrer Stellungnahme.⁴³ Sie hält fest, dass «Suizid objektiv betrachtet eine schlechte Handlung ist», ja «der assistierte Suizid ist eine moralisch falsche Handlung, die im Widerspruch zum Evangelium steht.» Aus diesem Grunde «fühlt sich die Seelsorge dazu gezwungen, allen beteiligten Personen klar zu kommunizieren..., dass sie diesen Akt (sic. eines assistierten Suizids) radikal ablehnt.» In dieser Perspektive kann das Ziel seelsorglicher Begleitung nur darin bestehen, eine Person wenn irgend möglich vom Weg des assistierten Suizids abzubringen. Dass Seelsorgende deshalb beim Akt des Suizids nicht anwesend sein dürfen, ergibt sich von selbst.

Diese Haltung entspricht den Aussagen des Katechismus der Katholischen Kirche, demzufolge Menschen verpflichtet sind, das ihnen von Gott geschenkte Leben dankbar entgegenzunehmen und zu bewahren, nicht aber darüber verfügen dürfen. Selbstmord, wie der Suizid im Katechismus bezeichnet wird, gilt theologisch-ethisch als schwere Verfehlung sowohl gegen die Eigenliebe, als auch gegen die Nächstenliebe und gegen die Gottesliebe.⁴⁴ Diese radikal ablehnende Haltung gegenüber dem assistierten Suizid wird jüngst auch in dem Schreiben «Samaritanus bonus» der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahr 2020 unterstrichen. Ihm zufolge sind bereits «diejenigen, die Gesetze über die

Euthanasie und assistierten Suizid billigen, Mittäter der schweren Sünde, die andere begehen werden.» Denn «eine Person, die sich völlig frei dazu entscheidet, sich das Leben zu nehmen, bricht ihre Beziehung mit Gott und mit den anderen und verleugnet sich selbst als moralisches Subjekt.» Dementsprechend ist «dem Suizidenten Beihilfe zu leisten eine unrechtmäßige Mitwirkung bei einer unerlaubten Handlung, die der Beziehung zu Gott und der moralischen Beziehung widerspricht, welche die Menschen untereinander verbindet.»⁴⁵

Nimmt man solche Positionierungen zur Kenntnis, wundert man sich nicht über den bedauerlichen «Hiatus zwischen den mehrheitlich kritischen öffentlichen kirchlichen Stellungnahmen und der Notwendigkeit, Menschen, die von einem assistierten Suizid betroffen sind, nicht vor den Kopf zu stossen, sondern sie von kirchlicher Seite kompetent zu begleiten.»⁴⁶

IX. Sozialethische Rahmenbedingungen

Zu einer theologisch-ethischen Haltung gegenüber dem assistierten Suizid, der ja primär ein Alterssuizid ist,⁴⁷ gehört zweifellos das Anliegen, dass in einer Gesellschaft Rahmenbedingungen existieren, die den verantwortlichen Umgang mit dem Phänomen assistierter Suizide sichern. Dazu gehört insbesondere zweierlei:

—
45 Kongregation für die Glaubenslehre, Samaritanus bonus. Schreiben über die Sorge an Personen in kritischen Phasen und in der Endphase des Lebens. 2020, Kapitel V.1.

46 Morgenthaler / Plüss / Zeindler (Anm. 16), 9f. Zum problematischen Verständnis des Todes generell in der christlichen Theologie vgl. Heinz Rügger, Das eigene Sterben. Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Göttingen 2006, 42–48.

47 Das Durchschnittsalter bei begleiteten Suiziden von Exit in der Schweiz im Jahr 2020 war 78,7 Jahre.

—
42 Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Anm. 38), 28.

43 Zur generellen Haltung der römisch-katholischen Amtskirche in der jüngsten Vergangenheit zum assistierten Suizid vgl. Lüönd (Anm. 12), 95–103.

44 Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, Art. 2280–2283.

Bestimmung ethischer Sorgfaltskriterien: Zum einen gilt es, sich darum zu bemühen, dass die Institutionen und Personen, die Begleitung und Beratung bei der Durchführung solcher Suizide anbieten, klare Abläufe einhalten und sich an zentralen ethischen Kriterien orientieren. Für die Schweiz hat z. B. die Nationale Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin NEK im Jahr 2006 Sorgfaltskriterien vorgelegt, die ihrer Meinung nach als Mindestanforderungen erfüllt sein müssen, damit aus ethischer Sicht Suizidbeihilfe geleistet werden darf:⁴⁸

- Die Urteilsfähigkeit muss gegeben sein.
- Es muss ein schweres körperliches oder psychisches Leiden vorliegen.
- Der Suizidwunsch darf nicht Ausdruck einer behandelbaren psychischen Krankheit sein.
- Der Suizidwunsch muss dauerhaft und konstant sein (nicht Ausdruck eines spontanen Affektes).
- Der Suizidwunsch muss frei von äusserem Druck entstanden sein.
- Alle möglichen Optionen der Leidenslinderung müssen ausgeschöpft sein oder nicht akzeptabel erscheinen.
- Es müssen mehrmalige persönliche Kontakte und intensive Abklärungsgespräche stattgefunden haben.

Auch die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften hat in ihren medizin-ethischen Richtlinien zum Umgang mit Sterben und Tod (2018, angepasst 2021) ähnlich wie die NEK Voraussetzungen benannt,

⁴⁸ NEK, Sorgfaltskriterien im Umgang mit Suizidbeihilfe (Stellungnahme Nr. 13/2006), 4–6. Download: https://www.nek-cne.admin.ch/inhalte/Themen/Stellungnahmen/Sorgfaltskriterien_d_mit_Datum.pdf (18.05.23).

die erfüllt sein müssen, damit Ärzte und Ärztinnen sich an einem assistierten Suizid beteiligen dürfen:⁴⁹

- Urteilsfähigkeit des Patienten.
- Suizidwunsch ist wohlherwogen, dauerhaft und ohne äusseren Druck entstanden.
- Ärztlich nachvollziehbares subjektiv unerträgliches Leiden des Patienten.
- Alternative Optionen fehlen oder erscheinen nicht akzeptabel.

Wieweit solche Kriterien von Fachorganisationen genügen oder wie weit wünschbar wäre, entsprechende Kriterien in durchsetzbaren Rechtstexten festzuschreiben, ist sicher zu prüfen. Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund hat sich klar dafür ausgesprochen, einheitliche Sorgfaltskriterien für die organisierte Suizidhilfe gesetzlich festzulegen.⁵⁰ Auch muss die Frage gestellt werden, wieweit Organisationen, die Suizidbeihilfe anbieten, von Rechtes wegen beaufsichtigt und überprüft werden sollten.

Gesellschaftliche Einstellung zu alten, kranken und behinderten Menschen: Ob alte und leidende Menschen Lebenswillen bewahren, hängt immer auch vom gesellschaftlichen Klima ab. Wie Menschen, die an Krankheiten, Gebrechen und Behinderungen leiden, in einer Gesellschaft behandelt und thematisiert werden, kann eher suizidfördernd oder suizidpräventiv sein, je nach dem, ob sich die betroffenen Personen von der Gesellschaft entwürdigt und diskriminiert oder bejaht und solidarisch unterstützt fühlen.⁵¹ Darum sollte dafür Sorge getragen werden, dass leidende Menschen in der Gesellschaft nicht das Gefühl haben müssen, dem Kollektiv unerwünscht zur Last zu fallen und deshalb unter den vermeintlichen Erwartungsdruck

⁴⁹ SAMW, Umgang mit Sterben und Tod. Medizin-ethische Richtlinien. Bern 2018, 25–27. Download: <https://www.samw.ch/de/Ethik/Themen-A-bis-Z/Sterben-und-Tod.html> (18.05.23).

⁵⁰ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Anm. 20), 2.

⁵¹ Heinz Rügger, Zur Bedeutung gesellschaftlicher Einstellungen zum Alter im Blick auf Alterssuizide, Zeitschrift für Gerontologie und Ethik 4, 2013, 9–38.

eines «sozialverträglichen Frühablebens» geraten (so das Unwort des Jahres 1998 in Deutschland). Ein klares Engagement für die unverlierbare Würde und ein uneingeschränktes Lebensrecht auch schwer leidender und beeinträchtigter Menschen ist ethisch gefordert als integraler Teil einer notwendigen gesellschaftlichen Suizidprävention. Dies allerdings nicht als Gegensatz, sondern als Kehrseite der Sicherstellung, dass leidenden Menschen, die das aus freien Stücken wollen, auch die Option selbstbestimmten Sterbens durch assistierten Suizid offensteht.

X. Die bleibende Herausforderung

Mir scheint wünschbar, wegzukommen von fragwürdigen Alternativen wie Suizid-Prävention vs. Suizid-Assistenz oder Palliative-Care vs. Suizid-Assistenz.⁵² Das greift zu kurz. Anzustreben scheint mir vielmehr ein differenziertes, ethisch und auch theologisch verantwortbares Mit- und Nebeneinander von Suizid-Prävention, Suizid-Akzeptanz und Suizid-Assistenz. Und das Ganze auf dem Hintergrund eines Verständnisses von Sterben, das damit ernst macht, dass Selbstbestimmung beim Sterben längst

—
⁵² Ein negatives Beispiel einer solchen polemischen Gegenüberstellung und Ausdruck einer verhärteten konservativen Position, die für die Gesprächslage in Deutschland und in Österreich nicht untypisch ist, findet sich in Reimer Gronemeyer / Andreas Heller, *Suizidassistent? Warum wir eine solidarische Gesellschaft brauchen!*, Esslingen 2021. Die Sicht des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes ist demgegenüber zu begrüßen, dass Suizidhilfe im Rahmen eines umfassenden Palliative Care-Konzeptes integriert werden sollte (Anm. 20., 12). Auch Morgenthaler / Plüss / Zeindler (Anm. 16), sehen Palliative Care und assistierten Suizid als sich ergänzende Möglichkeiten (16, 290–294), die nicht gegeneinander ausgespielt werden sollten. Dieselbe Position vertreten Tanja Krones und Settimio Monteverde als klinische Ethikerin und klinischer Ethiker am Universitätsspital Zürich, die Suizidassistenten als eine valide Palliative Care-Option verstehen (*Assistierter Suizid im Spital. Klinisch-ethische Perspektiven*: Michael Coors / Sebastian Farr [Hgg.], Seelsorge bei assistiertem Suizid, 87–108).

zu einem neuen, nicht mehr aus der Welt zu schaffenden Paradigma geworden ist⁵³ und dass «ein assistierter Suizid heute in einem Kontinuum unterschiedlicher Sterbformen steht, bei denen allen in der einen oder anderen Weise Entscheide über Länge und Art des Sterbens bestimmend sind».⁵⁴ Eine solche Haltung stellt zweifellos eine noch lange nicht abgeholte ethische Herausforderung an Theologie und pastorale Praxis unserer Kirchen dar.

Es wäre an der Zeit, aus kirchlich-pastoraler wie theologisch-ethischer Sicht assistierte Suizide im Sinne von Bilanzsuiziden als eine unter verschiedenen Modalitäten heute zum Normalfall gewordenen selbstbestimmten Sterbens anzuerkennen und Menschen darin zu unterstützen, sich darüber Klarheit zu verschaffen, wie sie vor sich selbst, vor ihrem sozialen Umfeld und vor Gott verantwortlich ihr Leben beenden können – in welcher Form des Sterbens auch immer. Eine solche Haltung mit klarem Positionsbezug schiene mir wesentlich hilfreicher als die reformierte Tendenz, sich einfach tolerant aber relativ profillos eines ethisch-moralischen Urteils über begleitete Suizide zu enthalten. Mit Frank Mathwig ist zu bedenken, dass gerade Entscheidungen am Lebensende von Seelsorgenden ethische Reflexionskompetenz erfordern. Dabei kann sich Seelsorge in der Verbindung von ethischer Diskursperspektive auf einer normativen Metaebene und seelsorglicher Beteiligungsperspektive auf der Begegnungsebene als Bewährungsraum theologischer Ethik erweisen.⁵⁵ Eine entsprechende seelsorgliche Haltung verlangt allerdings Sensibilität, die Spannung zwischen respektvoller moralischer Zurückhaltung einerseits und transparenter ethischer Positionierung andererseits auszubalancieren. Seelsorgliche Begleitung eines assistierten Suizids heisst jedenfalls nicht schon inhaltliche Identifizierung mit diesem Akt. Aber sie setzt genauso

—
⁵³ Rügger / Kunz (Anm. 5).

⁵⁴ Morgenthaler / Plüss / Zeindler (Anm. 16), 14f.

⁵⁵ Frank Mathwig, *Zur theologisch-ethischen Orientierung in der Suizidhilfe-Diskussion*: Michael Coors / Sebastian Farr (Hgg.), *Seelsorge bei assistiertem Suizid*, 29–50 (35).

wenig den Verzicht auf eine ethisch offene, liberale Wertung des assistierten Suizids voraus.

Autor:

Heinz Rügger, Dr. theol., Jahrgang 1953, Zollikerberg, ist freischaffender Theologe, Ethiker und Gerontologe.

Diakonie und interreligiöse Zusammenarbeit in der Schweiz¹

Christoph Sigrist

I. Einführung

Geraten Menschen in Not, wollen sie an Geist, Körper und Seele begleitet und unterstützt sein. Entsteht psychische, physische und spirituelle Not im Einzelnen, wird sie oft ausgelöst oder geprägt durch Belastungen in Familiensituationen, sozialen Brennpunkten, durch traumatische Erlebnisse, die im Erleben mit anderen entstanden, oder durch Folgen gesellschaftlichen Krisen wie Pandemien, Krieg und Armut. Die Zuwendung an den einzelnen Menschen in der Seelsorge kann im 21. Jahrhundert nicht mehr ohne die Erweiterung auf soziale Konstellationen, institutionelle Organisationen und gesellschaftliche Transformationen erfolgen. Helfendes Handeln geschieht immer in Sozialräumen. Diakonische Praxis als christlich interpretierte Hilfe entdeckt sich neu als Akteurin öffentlicher Theologie und öffentlicher Diakonie im sozialen Nahraum².

Die Sorge um einzelne Seelen und die Sorge um kollektive Not ganzer Menschengruppen oder Völker werden in den letzten Jahrzehnten immer

mehr in Resonanz zueinander gesetzt. Es entstehen unterschiedliche Formen diakonischer Seelsorge im 21. Jahrhundert³. Den Begriff «diakonische Seelsorge» hat der Widerstandskämpfer, Theologe und Pfarrer Dietrich Bonhoeffer in seinem «Ashram» in Finkenwalde, in seiner Bruderschaft mit angehenden Pfarrern und Theologen in Nazi-Deutschland gelehrt, um soziale und seelische Hilfe, Verkündigung, Bildung und gemeinschaftliches Leben im gesellschaftlichen Kontext zu verorten⁴.

Die Gesellschaft heute im westeuropäischen Kontext ist plural, multi-religiöse und divers geworden. Seelsorgliche Begleitung wie auch diakonische Praxis ist nicht nur, jedoch in hohem Masse hellhörig auf die religiösen Bedürfnisse den Menschen in Not. Solche Bedürfnisse brechen oft an biografischen Schwellen, existentiellen Fragen, oder psychischen Belastungen auf. Durch den Wandel gesellschaftlicher, wie auch familiärer Strukturen wird in Europa wie auch in muslimischen Ländern eine zunehmende Nachfrage nach professionellen Angeboten spezifisch muslimischer Seelsorge und religiöser Begleitung sichtbar⁵. Dieses Bedürfnis weitet sich auch auf andere religiöse und weltanschauliche Prägungen aus. Diakonische Seelsorge als professioneller Hilfe ist vermehrt, wenn nicht sogar schon grundlegend in interreligiöser Zusammenarbeit auszubilden.

¹ Dieser Artikel wurde in bearbeiteter Form in englischer Sprache im Online-Journal «religions» veröffentlicht: Christoph Sigrist, *Diaconia and Interreligious Cooperation in Switzerland*, Religions 14: 1046, 2023. <https://doi.org/10.3390/rel14081046>.

² Vgl. Johannes Eurich, *Diakonie als Akteurin Öffentlicher Theologie im sozialen Nahraum*: Ulrich H. J. Körtner / Anselm Reiner / Christian Albrecht (Hgg.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft—Kirche—Diakonie*. Leipzig 2020, 117–143 (117–134); Thorsten Moos, *Öffentliche Diakonie. Ein praxistheoretischer Zugang*: Thorsten Moos (Hg.), *Diakonische Ethik. Systematisch-theologische Beiträge*, Stuttgart: 2023, 165–180.

³ Vgl. Arnd Götzmann / Karl-Heinz Drescher-Pfeiffer / Werner Schwartz (Hgg.), *Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert*, Heidelberg 2006.

⁴ Siehe Christoph Zimmermann-Wolf, *Einander beistehen. Dietrich Bonhoeffers lebensbezogenes Glaubensverständnis für gegenwärtige Klinikseelsorge*, Würzburg 1991; Heinz Rüeegger, *Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft. Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie*, Bern 1993; Sabine Bobert-Stützel, *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Gütersloh 1995.

⁵ Vgl. Dilek Ucak-Ekinci, *Spiritual Care in muslimischen Kontexten. Ein Überblick über aktuelle Entwicklungen*: Simon Peng-Keller / David Neuhold (Hgg.), *Spiritual Care im globalisierten Gesundheitswesen. Historische Hintergründe und aktuelle Entwicklungen*, Darmstadt 2019, 207–230.

In der Schweiz geschehen Seelsorgeangebote und diakonische Leistungen im sozialen Nahraum, in Kantonen und gesamtschweizerisch, wie auch im globalen Horizont durch Kirchen, diakonische Werke und Organisationen. In öffentlichen, staatlichen Institutionen liegt die Verantwortung für Seelsorgeangebote bei den kantonal anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften. Diakonische Leistungen zeigen sich in der Schweiz vor allem in Form von Gemeinwesenarbeit im Zusammenspiel mit anderen Akteuren und Akteurinnen⁶. Seelsorgeangebote, die meist von den röm.-kath. und den evang.-ref. Kirchen der Kantone sichergestellt werden, stehen nicht nur christlichen, sondern auch andersreligiös geprägten Personen offen, sofern diese es wünschen. Durch die vor allem immer höhere Anzahl von Anfragen für spezifisch muslimischer religiöser Begleitung in Krisen, Todesfall oder Ritualen kommen christliche Seelsorgende an ihre Grenzen. Um ein Mindestangebot zu gewähren, begannen Spitäler und Gefängnisse, auch die Armee, Listen mit Kontakten zu muslimischen und jüdischen Gemeinden, zu Rabbinern und Imamen zu erstellen. Solche Listen sind von Patient:innen, Insass:innen kaum bekannt. In den letzten Jahren wurden Schritte eingeleitet, das Angebot qualifizierter Seelsorge in interreligiöser Zusammenarbeit mit verschiedenen Kantonen und öffentlichen Institutionen grundlegend zu konzipieren und einzuführen⁷.

Da Diakonie mit Blick auf diakonische Seelsorge besonders affin gegenüber religiösen Bedürfnissen und Begleitungsformen von Menschen in Not ist, stellt sich die Frage, wie interreligiöse Zusammenarbeit mit den spezifisch schweizerischen Herausforderungen, die die föderalistische

Kultur mit dem komplexen Verhältnis zwischen Kantonen und Bund mit sich bringt, aktuell und in Zukunft zu gestalten ist.

Der vorliegende Beitrag knüpft an diese Fragestellung an. Er analysiert drei im Kanton Zürich und in der Schweiz realisierten Projekte zu diakonischer Seelsorge aus Sicht interreligiöser Zusammenarbeit. Der Beitrag beginnt mit einer theoretischen Annäherung mit Blick auf die kulturelle Kohärenz helfenden Handelns. Danach werden die Fallbeispiele beschrieben und analysiert, um dann in einem abschliessenden Schritt theoretische Reflexion und dargelegte Praxiserfahrungen auf die interreligiöse Zusammenarbeit in der Diakonie hin zusammenzufassen.

II. Theoretische Annäherung

1. Religionslandschaft Schweiz

Interreligiöse Zusammenarbeit ist für das helfende Handeln in der Gesellschaft als spezifisch christlich interpretierte diakonische Praxis deshalb grundlegend, weil das gesellschaftliche Zusammenleben schlicht plural, interreligiös und multikulturell geworden ist. Die Religionslandschaft Schweiz hat sich in den letzten 50 Jahren massiv verändert:⁸

1970 lebten in der Schweiz gut 4,5 Millionen Personen, die ständig ab 15 Jahren im Land wohnten. 48,8% Menschen davon waren Mitglieder der evangelisch-reformierten Kirche, 46,7% Mitglieder der röm-katholischen Kirche. Andere christliche Kirchen und Glaubensgemeinschaften

⁶ Vgl. Alexander Dietz / Christoph Sigrist (Hgg.), Gemeinwesendiakonie und Resonanz. Eine deutsch-schweizerische Begegnung, Hannover 2022.

⁷ Hansjörg Schmid / Mallory Schneuwly Purdie / Andrea Lang. Muslimische Seelsorge in öffentlichen Institutionen, SZIG-Papers 1, 2018. URL: <https://www.unifr.ch/szig/de/forschung/publikationen/szig-papers.html> (16.02.23).

⁸ Vgl. www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.html, sowie <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.assetdetail.23985049.html>, (16.2.23).

mit jüdischem, muslimischem Hintergrund oder Personen ohne Religionshintergrund wurden im tiefstelligen Prozentbereich von 0.1%-2.0% erfasst.

2021 lebten ab 15 Jahren gut 7,2 Millionen Menschen mit ständigem Wohnsitz in der Schweiz. Stellten die Mitglieder der evang.-ref. Kirche 1970 die Mehrheit der Bevölkerung, sind es jetzt Personen ohne religiöse Zugehörigkeit mit 32.3%, das entspricht knapp 2,1 Millionen Menschen. Die evang.-ref. Kirche ist zur Minderheit geworden, 21.1% aller Personen umfasst ihre Mitglieder, das sind gut 1,6 Millionen Personen. Auch die röm-kath. Kirche ist nicht viel grösser mit ihren 32.9% Mitglieder. Das entspricht knapp 2,5 Millionen Personen. Der Anteil der Mitglieder islamischer Gemeinschaften betrug 5.7% und entsprach knapp 400'000 Personen in der Schweiz. Mitglieder jüdischer Glaubensgemeinschaften machten 0.2% der Gesamtbevölkerung aus, es waren knapp 17'000 Personen. Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften entsprachen gesamt 1.3%. Darin enthalten sind gut 37'000 Personen aus buddhistischen Vereinigungen, knapp 40'000 Personen aus hinduistischen Vereinigungen.

2021 lebten gut 15'000 Personen mit anderen Religionen in der Schweiz, das entspricht 1.3% der Bevölkerung. 5.6% der Bevölkerung waren Mitglieder anderer christlicher Glaubensgemeinschaften: Knapp 35'000 Personen zählen sich zu den (neu)pietistischen und evangelikalen Gruppen. Gut 26'500 Personen gehören der Pfingstbewegung und anderen charismatischen Gemeinden an. Gut 26'000 Personen waren Mitglieder von Endzeitgemeinden, gut 18'000 Personen gehörten zu den apostolischen Gemeinden. Gut 81'000 Personen waren Mitglieder anderer auf die Reformation zurückgehenden Kirchen. Gut 185'000 Personen waren Mitglieder der christlich-orientalischen und christlich-orthodoxen Kirchen. Die christkatholische Kirche zählte gut 8'200 Mitglieder. Und bei knapp 82'000 Personen war die Religionszugehörigkeit unbekannt.

Innerhalb von 50 Jahren vollzog sich in der Religionslandschaft Schweiz eine dramatische kulturelle Transformation weg von zwei grossen, konfessionell geprägten Kirchen-Teppiche mit herumliegenden, kaum beachteten Stofffetzen, hin zu einem bunten Flickenteppich mit

Stoffen ausschliesslich religiöser Minderheiten.⁹ Die Schweizerische Gesellschaft wurde zu einer vielfältigen Kultur, ausgestaltet und herausgefordert durch ein Konglomerat von religiösen Teilkulturen. Christliche Seelsorge und diakonische Praxis werden dadurch selbst in herausfordernde Transformationsprozesse hineingezogen. Die Frage, die sich dabei stellt, ist, inwiefern dieser religiöse Flickenteppich auf die Angebote in der Seelsorge und Diakonie wirkt.

2. Kulturelle Kohärenz helfenden Handelns

Die Abnahme der konfessionellen Anbindung der oft unscharf empfundenen und diffus beschriebenen religiösen, oder spirituellen Bedürfnisse an die Institution Kirche ist Teil des religiösen Pluralismus. Christlicher Glaube artikuliert sich, um das Bild des Flickenteppichs aufzunehmen, indem dogmatische, traditionelle Fäden mit charismatischen, innovativen Stoffen zu neuen Mustern von Glaubensinhalten, Riten und ethischen Überzeugungen verknüpft werden. So entsteht eine Glaubenskultur, die sich dem Fremden öffnet und zugleich neue Formen eigener Identität gestaltet. Schon seit Beginn des Christentums haben sich immer wieder neue Formen des Glaubens mit tradierten Vorstellungen des kulturellen Gedächtnisses verbunden. Diesen Prozess der Verschmelzung von unterschiedlichen Vorstellungen und Bildern zu neuen Strukturen und Interpretationen wird in der praktischen Theologie mit dem Begriff der «kulturellen Kohärenz» zu fassen versucht¹⁰. Die Diakoniewissenschaft beschreibt mit diesem Begriff helfendes Handeln als diakonische Praxis in

⁹ Nimmt man die Zahlen der Volkszählung seit 1850 in den Blick, wird diese kaum zu überschätzende Transformation der religiösen Landschaft Schweiz noch viel deutlicher: vgl: <https://www.census1850.bfs.admin.ch/de/religionslandschaft.html> (16.2.23).

¹⁰ Vgl. Klaus-Peter Jörns, *Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühneopfermahl: eine neue Liturgie*, Gütersloh 2007.

entkonnfessionalisiertem Kontext. Es geht darum, Diakonie im bunten, kulturellen Netzwerk von Lebenswelten einer pluralen Gesellschaft als Stoff zu entdecken, auf dem sie zusammen mit Fäden anders kulturell bestimmten und andersreligiös motivierten Praktiken stickt¹¹.

Kulturelle Kohärenz helfenden Handelns war schon immer Folge eines religiösen Pluralismus. Es gab nie eine wie auch immer verstandene «reine», ausschliesslich «christlich» begründete, diakonische Praxis. Jede Form von Diakonie hat sich schon immer mit dem kulturellen Kontext ihrer Zeit so verknüpft, dass daraus mehr oder weniger prägende Interpretamente für die diakonische Praxis entstanden. Aus unterschiedlichen Stoffen von Hilfekulturen knüpften Christ:innen seit urchristlicher Zeit bis heute kohärente und in sich konzise Muster. Daraus entstand gleichsam eine Kunst, diakonische Praxis nach innen in die christliche Kultur und nach aussen in die plurale Gesellschaft immer wieder neu zu entwerfen.

Mit wenigen Strichen soll das aktuelle Kunstwerk diakonischer Praxis skizziert werden. «Sorgen und Helfen sind allgemein menschliche Phänomene, ja, sie haben ihren Ursprung in der Biologie des Menschen.»¹² Diakonische Praxis ist zuerst allgemein helfendes Handeln. Konstitutiv, nicht exklusiv, wird dieses allgemein menschliche Handeln zur christlichen Praxis, in dem nicht die helfende Person, sondern der Notleidende in den Blick kommt. Der Blick des Andern ist es, «der Blick des Notleidenden, der die Identität des Helfenden konstituiert.»¹³ Dabei dient der narrative,

—

¹¹ Siehe Christoph Sigrist, *Diakoniewissenschaft*. Stuttgart 2020, 90–92.

¹² Helmut Weiss, *Viele Stimmen mit drei Grundtönen*. Einführung zu Teil I: Helmut Weiss / Karl H. Federschmidt / Klaus Temme (Hgg.), *Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen*. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2005, 19–23 (19).

¹³ Christoph Morgenthaler, *Der Blick des Anderen*. Die Ethik des Helfens im Christentum: Helmut Weiss / Karl H. Federschmidt / Klaus Temme (Hgg.), *Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen*. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2005, 35–51 (45).

biblische Erzählstrom als Musterung für christlich konnotierte Deutungs- und Inspirations-skizzen. Im heutigen pluralistischen und multireligiösen sozialen Kontext kommen christliche Begründungen des Helfens immer mehr unter Druck: Sie werden kaum mehr verstanden, sie werden immer weniger weitertradiert. Dazu kommt: «Christen haben kein Patent auf die Barmherzigkeit. Caritas ist als «cura» aus der Kirche ausgewandert, zur therapeutischen Kur in ihren tausend verschiedenen modernen Formen geworden.»¹⁴ Daraus folgt nach Morgenthaler: «Immer neu notwendig – (...) - ist die Reflexion des kontextuellen Zusammenhangs des helfenden Handelns.»¹⁵

Der kontextuelle Zusammenhang helfenden Handelns führt im 21. Jahrhundert zu einer interessanten Dynamik. Denn der von Morgenthaler postulierte, oder vielmehr vermutete «geheime Leittypus des Helfens», der sich am «westeuropäischen, bürgerlichen, an der Mittelschicht orientierten Christentum»¹⁶ anlehnt, ist durch die Transformationen in der Religionslandschaft gehörig ins Wanken gekommen. Kulturelle Kohärenz helfenden Handelns sieht sich dabei mit zwei Herausforderungen besonders konfrontiert: Einerseits fliessen religiöse und soziale Bedürfnisse immer mehr ineinander, die Grenzen zwischen seelsorgerlichem Angebot und diakonischer Praxis werden durchlässig. Andererseits unterliegt die interreligiöse Zusammenarbeit selbst spannenden Transformationen.

3. Diakonische Seelsorge

Mit dem Begriff «diakonische Seelsorge» wird diakoniewissenschaftlich in den letzten Jahren versucht, das Phänomen der fließenden Grenzen

—

¹⁴ Morgenthaler (Anm. 13), 49.

¹⁵ Morgenthaler (Anm. 13), 50.

¹⁶ Ebd..

zwischen Seelsorge und Diakonie zu beschreiben¹⁷. Seelsorge als 4-Augen-Gespräch in Form von Beichte, Busse, Begleitung in Krisen, als religiöse Lebens- und Glaubensberatung war immer schon ein wichtiger, konstitutiver Teil des christlichen und kirchlichen Selbstverständnisses. Diakonie als christlich begründete und motivierte soziale Arbeit im Gemeinwesen, in Kirchgemeinden und sozialen Institutionen gehört zu den grundlegenden Handlungsfeldern von Kirchesein. Wie können beide Ausdrucksformen christlicher Existenz und kirchlichen Lebens einander zugeordnet werden? Der Diakoniewissenschaftler Arnd Götzmann unterscheidet vier Zuordnungsmodelle und priorisiert Seelsorge und Diakonie als sich überschneidende und sich ebenso unterscheidenden Dimensionen: «Diakonische Formen von Seelsorge und seelsorglich-spirituelle Formen der Diakonie sind heute unerlässlich geworden. Beide zu trennen würde bedeuten, beide verarmen zu lassen. Die Diakonie würde als christliche Glaubenspraktik unerkennbar und wäre zu stark auf die sozialen und gesundheitlichen Nöte fixiert, würde die Fragen nach Sinn und Spiritualität, nach Religion und Glauben ausblenden. Die Seelsorge wäre ohne diakonische Elemente ihrerseits als ganzheitliche Sorge um den Menschen im Sinne einer christlichen Anthropologie gefährdet. (...) Von einer biblisch fundierten und interdisziplinär bereicherten ganzheitlichen Anthropologie her muss auch die christliche Zuwendung zum Nächsten ganzheitlich sein: Leibsorge, Fürsorge und Seelsorge gehören deshalb zusammen.»¹⁸

Die seelsorglich-spirituellen Dimensionen diakonischer Praxis sind in hohem Masse anschlussfähig für eine interreligiöse Zusammenarbeit. Denn nach Helmut Weiss kann unter Seelsorge «helfendes Gespräch zu Lebensfragen» verstanden werden. «Lebensfragen aber haben eine

¹⁷ Vgl. Arnd Götzmann, Zum Verhältnis von Seelsorge und Diakonie. Zuordnungsmodelle, Konzepte und Thesen auf dem Weg zu einer diakonischen Orientierung der Seelsorge: Arnd Götzmann / Karl-Heinz Drescher-Pfeiffer / Werner Schwartz (Hgg.), Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert, Heidelberg 2006, 18–50.

¹⁸ Götzmann (Anm. 17), 48–49.

existentielle Dimension – und darum auch eine religiöse, wenn man Religion als Hilfe zur Bewältigung von Lebensfragen betrachtet. Seelsorge kann sich also nicht von geistlichen und religiösen Implikationen lossagen. (...) Christliche Seelsorger/innen werden von daher immer überprüfen, was an Gottvertrauen und Lebensdeutungen von ihren Gesprächspartner/innen in der jeweiligen Situation so gehört werden kann, dass es Leben fördert. In diesem Sinne hat Seelsorge eine spirituelle Dimension.»¹⁹

Diese spirituelle Dimension wird nun ihrerseits durch die Transformation der Religionslandschaft in der Schweiz vermehrt in Schwingung versetzt. Sie findet insbesondere ihre Resonanz bei den knapp 400'000 Mitglieder islamischer Gemeinschaften. Denn die Begleitung und die Hilfe bei Menschen in Not stellt in der islamischen Kultur eine religiöse Pflicht dar, die sich auf die Lehre des Korans und auf das Wirken des Propheten Muhammads bezieht²⁰. Auch christliche Mitglieder von freikirchlichen, evangelikalen und charismatischen Gemeinden verknüpfen verstärkt soziale Pflicht und religiöse Praxis, nicht zuletzt durch ihre starken Sozialisierungsangebote²¹. Dazu kommt, dass Spiritual Care im Gesundheitswesen

¹⁹ Helmut Weiss, Ansätze einer Hermeneutik des helfenden Gesprächs in interreligiöser Hilfe und Seelsorge. Vorbemerkungen zur Reflexion der Fallberichte: Helmut Weiss / Karl H. Federschmidt / Klaus Temme, Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2005, 241–247 (245f).

²⁰ Vgl. Rabia Tittus-Düzcan, Spirituelle Ressourcen für eine islamische Seelsorge: Spiritual Care 7, 2018, 89–93.

²¹ Siehe Jörg Stolz / Olivier Favre / Emmanuelle Buchard, Die Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus in der Schweiz: Jörg Stolz u.a. (Hgg.), Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus Stolz, Zürich 2014, 25–60 (54–56).

in den letzten Jahren die spirituellen Dimensionen der Care-Arbeit vermehrt in den Blick nimmt²².

Die plural gewordener Gesellschaft westeuropäischen Kontexts legt wieder vermehrt die spirituelle Dimension der Seelsorge und die religiöse Dimension der Diakonie frei. Ausgebildete Angestellte im diakonischen, seelsorglichen Bereich, begrifflich hier mit «diakonischer Seelsorge» zusammengefasst, können sich schlicht aufgrund ihrer Professionalität nicht (mehr) der interreligiösen Zusammenarbeit verschliessen. Die Frage, die sich jetzt dabei stellt, ist die nach der Qualität solcher Zusammenarbeit.

4. Von der interkulturellen Kommunikation zur transkulturellen Praxis

Mit Blick auf die interreligiöse Zusammenarbeit in der muslimischen Seelsorge beobachten der katholische Theologe und Leiter des Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) der Universität Freiburg, Hansjörg Schmid mit seinem Forschungsteam einen Prozess, weg von einer interkulturellen Kommunikation, hin zur transkulturellen Praxis²³. Worum geht es? Kultur und Interkulturalität sind dynamische Prozesse und nicht statische Positionierungen. Der Philosoph Wolfgang

Welsch redet von «transkulturellen Gesellschaften»²⁴. Der Schweizer Musikethnologe Max Peter Baumann bringt diesen Perspektivenwechsel, der weniger die Kommunikation zwischen «Kulturen» in den Blick nimmt, sondern die Veränderungen in den einzelnen Kultursphären selbst, auf den Punkt: «Transkultur steht in diesem Sinne quer zu Raum und Zeit, es ist eine Kultur des Vermischens und des Transformierens (...). Im «globalen Dorf» von heute basieren die Prozesse der interkulturellen und transnationalen Durchlässigkeit auf den Einwirkungen einer akzelerierten Globalisierung und deren homogenisierenden, zugleich auch fragmentierenden und hybridisierenden Momenten²⁵. Solche hybridisierenden Augenblicke von Transkultur nivellieren nicht alle kulturellen Unterschiede zu einem Einheitsbrei, sondern legen im Gegenteil Differenzerfahrungen in kulturellen und religiösen Bereichen frei. Differenzerfahrungen verhindern, pauschalisierend vom «Islam» oder vom «Judentum» zu sprechen und umgehen so die Fallen, kollektive Kulturzuschreibungen politisch zu instrumentalisieren oder öffentlich zu proklamieren. Schmid hält fest: «Während in der Öffentlichkeit der Streit um kollektive Identitäten das Feld des interkulturellen Dialogs mit dem «Islam» dominiert, zeichnet sich in jüngster Zeit eine neue Tendenz dazu ab, im Bereich funktionaler Subsysteme mit Musliminnen und Muslimen in Bezug auf konkrete Funktionen Dialoge zu führen und gemeinsam mit ihnen nach pragmatischen Lösungen zu suchen. Zu diesen gehört auch die interreligiöse Kommunikation im Bereich der Seelsorge.»²⁶

²² Siehe Simon Peng-Keller, *Spiritual Care im Gesundheitswesen des 20. Jahrhunderts. Vorgeschichte und Hintergründe der WHO-Diskussion um die «spirituelle Dimension»: Simon Peng-Keller / David Neuhold, Spiritual Care im globalisierten Gesundheitswesen Historische Hintergründe und aktuelle Entwicklungen*, Darmstadt 2019, 13–72.

²³ Vgl. Andrea Lang / Hansjörg Schmid / Amir Sheikhzadegan, 2019. *Von der interkulturellen Kommunikation zur transkulturellen Praxis. Fallgestützte Analysen der muslimischen Asyl- und Spitalsorge: Spiritual Care 8*, 2019, 367–375.

²⁴ Wolfgang Welsch, *Transkulturelle Gesellschaften: Peter-Ulrich Merz-Benz / Gerhard Wagne (Hgg.), Kultur in Zeiten der Globalisierung. Neue Aspekte einer soziologischen Kategorie*, Frankfurt a.M. 2005, 39–68.

²⁵ Max Peter Baumann, *Transkulturelle Dynamik und die kulturelle Vielfalt musikalischer Handlung: Ursula Hemetek u.a. (Hgg.), Transkulturelle Erkundungen. Wissenschaftlich-künstlerische Perspektiven*, Wien u.a. 2019, 63–78 (64).

²⁶ Lang / Schmid / Sheikhzadegan (Anm. 23), 369.

Pragmatische Lösungen können zu Indikatoren einer transkulturellen Praxis insofern werden, weil sie den Versuch darstellen, mit Menschen in Not, mit ihrer Transkulturalität voller ganzheitlicher Bedürfnisse an Leib, Geist und Seele, in Dialog zu treten. Diakonie, besonders in ihrer spezifischen Gestalt einer diakonischen Seelsorge, transformiert sich selbst hin zu transkultureller Praxis, die grundlegend an einer neuen Architektur von interreligiöser und interkultureller Zusammenarbeit baut.

III. Erste Praxiserfahrungen

1. Erster Imam als Seelsorger im Universitätsspital Zürich

Das erste Fallbeispiel weist auf eine spezifisch zürcherische Besonderheit interreligiöser Zusammenarbeit hin, die es in sich hat. Die Initiative, mit der muslimischen Seelsorge eine neue Architektur professioneller Seelsorge an öffentlichen Spitälern zu konstruieren, kam nicht von den etablierten Kirchen oder Religionsgemeinschaften, sondern vom Staat selber. Insbesondere Regierungsrätin Jacqueline Fehr, Vorsteherin der Direktion der Justiz und des Innern, ist treibende Kraft hinter der 2017 vom Regierungsrat Zürich lancierten sieben Leitsätze, die als Basis für die öffentliche, gesellschaftliche Diskussion über das Verhältnis von Staat und Religion dienen sollen.

Ausgangspunkt ist für Jacqueline Fehr die Transformation der Religionslandschaft im Kanton Zürich: «Die etablierten Religionsgemeinschaften haben für den Kanton Zürich eine besondere Bedeutung: Sie sind Chance und Risiko zugleich. Sie tragen viel zum gesellschaftlichen Zusammenhalt bei und stärken den religiösen Frieden. Beanspruchen sie jedoch für sich die Macht, das gesellschaftliche Leben zu regeln, stellen sie die Legitimation des Staats in Frage. Deshalb ist für den Kanton Zürich ein transparentes und klar geregeltes Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften wichtig. Die Religionslandschaft ist heute vielfältig: Die beiden grossen

christlichen Kirchen, die einst mehr oder weniger die ganze Bevölkerung umfassten, werden zu gesellschaftlichen Akteurinnen unter anderen, zu einer Minderheit unter Minderheiten. Andere Religionsgemeinschaften sind gewachsen, auch durch Zuwanderung. So leben beispielsweise rund 100'000 Musliminnen und Muslime im Kanton Zürich. Der Regierungsrat des Kantons Zürich begleitet diesen gesellschaftlichen Wandel mit einer Orientierung zum Verhältnis von Staat und Religion. Im Dezember 2017 veröffentlichte er dazu sieben Leitsätze. Er legt darin die Grundlagen für die Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften fest. Ihre Umsetzung erfolgt in enger Zusammenarbeit von Staat und Religionsgemeinschaften: Die Direktion der Justiz und des Innern und alle verfassungsrechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften (Evangelisch-reformierte Landeskirche, Römisch-katholische Körperschaft, Christkatholische Kirchengemeinde, Israelitische Cultusgemeinde, Jüdische Liberale Gemeinde) haben sich auf gemeinsame Arbeitsschwerpunkte geeinigt. Diese betreffen eine Studie zur gesellschaftlichen Bedeutung der Religionsgemeinschaften, den Dialog zur Zukunft des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften und das Verhältnis zu nicht-erkannten Religionsgemeinschaften.»²⁷

Die sieben Leitsätze lauten:

- I. «Religiöse Überzeugungen bilden eine wichtige Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens.
- II. Die religiösen Gemeinschaften wahren den öffentlichen Frieden.
- III. Religiöse Symbole dürfen im öffentlichen Raum sichtbar sein, soweit es die staatliche Rechtsordnung zulässt.
- IV. Die staatliche Rechtsordnung stellt den verbindlichen, für alle Religionsgemeinschaften gleich geltenden Massstab dar.

²⁷ Kanton Zürich, Direktion der Justiz und des Innern, Generalsekretariat (Hg.), Staat und Religion im Kanton Zürich – Gemeinsame Schwerpunkte und Projekte von Kanton und Religionsgemeinschaften, Zürich 2022.

- V. Die Rechts- und Staatsordnung der Schweiz und des Kantons Zürich ist von der demokratisch-liberalen Kultur geprägt.
- VI. Das System der öffentlich-rechtlichen Anerkennung hat sich bewährt und soll beibehalten werden.
- VII. Zum Umgang mit verfassungsrechtlich nicht-anerkannten Religionsgemeinschaften braucht es klare Handlungsgrundlagen.»²⁸

Vier Aspekte sind bei dieser höchst bemerkenswerter politischen Initiative zur interreligiösen Zusammenarbeit hervorzuheben.

Die Initiative geht ersten von pragmatischen Lösungen aus. Nochmals Jacqueline Fehr: «Der Kanton Zürich ist mit gutem Grund stolz darauf, dass er es in seiner Geschichte mehrfach verstanden hat, nüchtern auf grosse gesellschaftliche Herausforderungen zu reagieren. Wir tun gut daran, auch auf gegenwärtige Herausforderungen nicht mit Polemik und mit Ausgrenzung zu reagieren, sondern mit einer aufgeklärten, im liberalen Geist und demokratisch geführten Diskussion. Wir stärken damit all jenen Menschen im Kanton Zürich den Rücken, die im Frieden miteinander zusammenleben wollen.»²⁹

Zweitens ist Religion massgebliche Orientierungsgrösse gesellschaftlichen Zusammenlebens: Der Regierungsrat schreibt: «Religion war seit je ein wichtiges Element des gesellschaftlichen Zusammenlebens, das dieses im Negativen sowie im Positiven mitbestimmt. Stets stellte die Religion auch eine Ressource dar, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt stärkte. Das Religiöse ist daher aus staatlicher Sicht von grossem Interesse. Seit einiger Zeit manifestieren sich im Bereich der Religion starke Veränderungen, vor allem in Form der Pluralisierung. Gehörten einst fast alle Bürgerinnen und Bürger einer der grossen christlichen Kirchen an, sinkt dieser Anteil unterdessen stetig. Im Zunehmen begriffen sind demgegenüber Gruppen wie die Angehörigen islamischer Glaubensgemeinschaften, weiterer christlicher Glaubensgemeinschaften – wie namentlich christlich-

²⁸ <https://www.zh.ch/de/sport-kultur/religion.html> (19.2.23).

²⁹ Ebd.

orthodoxer Gemeinschaften – sowie die Anzahl der Personen ohne Religionszugehörigkeit. Der Staat hat sich auf die neue, pluralistischere Gestalt des Religiösen einzustellen. Es stellt sich die Frage, ob und in welcher Form die Religion auch in Zukunft die gesellschaftlichen Grundlagen mitprägen kann. Das verlangt nach einer grundsätzlichen Reflexion und Verständigung über das Verhältnis zwischen Staat und Religion»³⁰

Drittens prägen historische Gründe diesen politischen Prozess: «Im Kanton Zürich gab es seit der Reformationszeit eine enge Verbindung zwischen Evangelisch-reformierter Kirche und Staat. Der Staat hatte mit der Reformierten Kirche «seine» Kirche, die wiederum auch öffentliche Aufgaben erfüllte. Der Zürcher Rat war von den Anfängen der Reformationsbewegung an wesentlich an der Entwicklung im religiösen und kirchlichen Bereich beteiligt. Schon bei der Ersten Zürcher Disputation (1523) diskutierten nicht nur Geistliche, sondern auch Gelehrte und vornehme Bürger aus Zürich darüber, ob die neue Art von Zwinglis Predigt akzeptiert werden sollte. Über die Richtigkeit von Zwinglis Lehre wurde auf politischer Ebene entschieden. Umgekehrt nahm Zwingli vor allem als Gutachter starken Einfluss auf die Politik des Rates.»³¹

Viertens erfolgte 2017 mit der Akkreditierung des ersten Imams als Seelsorger am Universitätsspital in Zürich ein Durchbruch in der interreligiösen Zusammenarbeit im Kanton Zürich: «Seelsorge ist ein gesellschaftliches Bedürfnis. Für die gegen 100'000 Musliminnen und Muslime im Kanton Zürich gab es lange kein geregeltes Angebot an seelsorgerischer

Betreuung – weder bei Einsätzen von Blaulichtorganisationen noch in Spitälern, Psychiatrien oder Pflegeheimen. Darum wurde 2017 der Verein Qualitätssicherung der Muslimischen Seelsorge in öffentlichen

³⁰ Kanton Zürich, Direktion der Justiz und des Innern, Generalsekretariat (Hg.), Staat und Religion im Kanton Zürich. Eine Orientierung des Regierungsrats des Kantons Zürich, 2017, 2.

³¹ Kanton Zürich (Anm. 30), 6.

Institutionen (QuaMS) gegründet. Als Trägerschaft des Vereins fungiert die Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich zusammen mit der Vereinigung der Islamischen Organisationen in Zürich (VIOZ). Rifa'at Lenzin, Islamwissenschaftlerin und Dozentin an verschiedenen Universitäten und Fachhochschulen präsidiert den Verein. Geschäftsführer, angestellt durch die Trägerschaft, ist Imam Muris Begovic. Eine Begleitkommission, bestehend aus der Direktion der Justiz und des Innern, der VIOZ sowie Fachpersonen der reformierten und katholischen Kirche, verfolgt die Abläufe, unterstützt die Geschäftsführung der Trägerschaft und sorgt für die erforderliche Vernetzung zu anderen Institutionen.»³²

Muris Begovic ist der erste Iman, der seit 2017 am Universitätsspital Zürich akkreditiert ist. Muris Begovic ist ein Glücksfall für die interreligiöse Zusammenarbeit in diakonischer Seelsorge und zugleich lebendiges Beispiel biografischer Transkulturalität: «Sie (die Vielfalt, erg. CS) ist eine Chance für jede Bürgerin und jeden Bürger, denn jedem wird die Möglichkeit zur gesellschaftlichen Teilhabe gegeben. So ist es auch für mich, mit all meinen Hintergründen, die ich mitbringe und die mich als Persönlichkeit ausmachen, eine Anerkennung. Muslim, Imam, Seelsorger, Schweizer, Bosnier, Toggenburger, Zürcher, Sohn, Enkel, Onkel, Ehemann, Vater, Freund und nun Armeeseelsorger. Hinter jeder dieser Bezeichnungen steht immer der Mensch. Weil nur der Mensch es schafft, so vieles in einer Person zu sein. (...) Mit meinem muslimischen Hintergrund stehe ich symbolisch für mehr als 500'000 Musliminnen und Muslime in der Schweiz und es erfüllt mich mit Freude zeigen zu können, dass keine Barriere darin besteht, Schweizer und Muslim zu sein. Wohlverstanden, ich vertrete und verstehe mich auch nicht als Vertreter aller in der Schweiz lebenden Musliminnen und Muslime. Ja, es ist eine Anerkennung, welche die Möglichkeit der Mitwirkung und Teilhabe aller Mitglieder der Gesellschaft schafft, und nicht nur der Musliminnen und Muslime. Aber mir als

³² Kanton Zürich, Direktion der Justiz und des Innern, Generalsekretariat, Faktenblatt. Muslimische Seelsorge in öffentlichen Institutionen, Zürich 2021, 1.

einem Schweizer Muslim und Imam bedeutet die Möglichkeit der Teilhabe, gleichberechtigt mit anderen, sehr viel.»³³

In diesem persönlichen Statement, das Begovic im Zusammenhang mit der Ausbildung zur Armeeseelsorge ablegte, weist er auf einen äusserst wichtigen Aspekt transkultureller Praxis in diakonischer Seelsorge hin: Transkulturelle Praxis führt bei Helfenden wie auch bei Hilfeempfangende zur Erfahrung von Anerkennung und Teilhabe in der Gesellschaft. Zugespielt: Partizipation und Inklusion sind zu konstitutiven, transkulturellen Resonanzräumen diakonischer Praxis in einer pluralen Gesellschaft geworden. Gleichberechtigt mit anderen an der der Entwicklung von seelsorglichen Angeboten in sozialen Institutionen, Gefängnissen, diakonischen Werke teilzuhaben – mit den Aussagen von Muris Begovic sind wir zu einem ersten Faden zukünftiger interreligiöser Zusammenarbeit in der Diakonie gestossen:

Diakonie und interreligiöse Zusammenarbeit führt zu Teilhabe von Seelsorgenden und diakonisch Tätigen verschiedener Religionen.

So sind in der Schweiz in den letzten 5 Jahren in verschiedenen Kantonen entsprechende Projekte initiiert worden: Nicht nur in Zürich, auch das Kantonsspital St. Gallen hat in einem Pilotprojekt eine Gruppe muslimischer Seelsorgenden, die jeweils am Freitagnachmittag präsent ist. Im Kanton Waadt strebt der Muslimverband (UVAM) die öffentliche Anerkennung an. Als Konsequenz wäre der Zugang zur institutionalisierten Seelsorge möglich³⁴. Und nochmals sei betont: In Zürich ist es der Staat, der in Zusammenarbeit mit dem entsprechenden muslimischen Verband

³³ Muris Begovic, Sdt Muris Begovic, angehender Armeeseelsorger mit muslimischem Hintergrund, Technical talk at the technical course A Armeeseelsorge TLG A AS 2022. URL: <https://www.vtg.admin.ch/de/armee.html> (19.02.23).

³⁴ Simon Hehli, Weshalb muslimische Seelsorger in Spitälern für Kritik Sorgen. NZZ, 2018. URL: <https://www.nzz.ch/schweiz/auch-islamische-seelen-brauchen-sorge-ld.1397952?reduced=true> (19.02.23).

den Zugang von Imamen zur institutionalisierten Seelsorge ermöglicht hat.

2. Muslimische Seelsorge in Asylzentren der Schweiz

Als zweites Fallbeispiel dient die muslimische Asylseelsorge in den Bundesasylzentren der Schweiz (BAZ). Das Staatssekretariat für Migration (SEM) führte ein erstes Pilotprojekt im Bundesasylzentrum Juch in Zürich mit drei muslimischen Seelsorgenden mit einem Stellenumfang von insgesamt 70% durch³⁵. Die positive Einschätzung animierte das SEM, ein weiteres, nun bundesweites Pilotprojekt in acht Bundesasylzentren in den Asylregionen Westschweiz, Zürich und Ostschweiz 2021 für zwei Jahre zu initiieren. Fünf muslimische Seelsorgende mit einem Stellenumfang von 230% waren im Einsatz. Die Evaluation dieses Projekts wies eine sehr hohe Wertschätzung der muslimischen Seelsorge auf Seiten des Personals der BAZ, der christlichen Seelsorgenden wie auch der betroffenen Geschwister auf³⁶. Dies wiederum führte zur Entscheidung des SEM im Januar 2023, in der Schweiz die muslimische Asylseelsorge definitiv in den BAZ mit folgenden Eckpunkten einzuführen:

«Seit dem 1. Januar 2023 ist die muslimische Seelsorge ein fester Bestandteil des Betreuungsangebots in den BAZ. Sie ergänzt das Seelsorgeangebot der Landeskirchen. Das Pilotprojekt muslimische Seelsorge startete im Jahr 2021 und wurde im Dezember 2022 abgeschlossen. Das Schweizerische Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) der Universität Freiburg kam in zwei vertieften Projektevaluationen zum Schluss, dass sich dieses Angebot weitgehend bewährt hat. Muslimische Seelsorgende

stellen für die BAZ als Ganzes eine wertvolle Ressource dar: Die Asylsuchenden nehmen ihre Dienstleistung gerne in Anspruch, während das in den Zentren tätige Personal vor allem die religiösen, kulturellen und sprachlichen Kompetenzen der Seelsorgenden schätzt. Auch die Landeskirchen begrüßen die Anwesenheit muslimischer Seelsorgender in den BAZ. Die Zusammenarbeit mit christlichen Seelsorgenden gestaltet sich positiv. Die muslimische Seelsorge wird über den Betriebskredit der BAZ finanziert, wie dies bereits in der Pilotphase der Fall war. Die Kosten belaufen sich auf insgesamt rund 450'000 Franken pro Jahr. Das Asylgesetz erlaubt die Übernahme dieser Kosten. Da diese Rechtsgrundlage jedoch sehr allgemein formuliert ist, drängt sich ein expliziter Wortlaut auf, um die langfristige Finanzierung dieser Dienstleistung durch das SEM sicherzustellen. Daher wurde eine entsprechende Bestimmung in die Vorlage zur Revision des Asylgesetzes aufgenommen, die seit dem 25. Januar 2023 in der Vernehmlassung ist. Das SEM beschäftigt in den vier Asylregionen Zürich, Westschweiz, Ostschweiz sowie Tessin und Zentralschweiz insgesamt sechs muslimische Seelsorgende, darunter eine Frau.»³⁷.

Interessant für unsere Frage nach der interreligiösen Zusammenarbeit in der Diakonie, ausgerichtet auf diakonische Seelsorge, sind die Feststellungen des SEM:

- Muslimische Seelsorge ist eine «Ergänzung» des Seelsorgeangebots der Landeskirchen.
- Muslimische Seelsorgende sind eine wertvolle Ressource: Ihre Dienstleistungen werden von Asylsuchenden gerne in Anspruch genommen; Das Personal schätzt ihre religiösen, kulturellen und sprachlichen Kompetenzen, die christlichen Seelsorgenden begrüßen ihre Anwesenheit
- Die Zusammenarbeit mit christlichen Seelsorgenden ist positiv.

³⁵ Lang / Schmid / Sheikhzadegan (Anm. 23).

³⁶ Hansjörg Schmid / Amir Sheikhzadegan / Aude Zurbuchen, Muslimische Seelsorge in Bundesasylzentren Evaluation des Pilotprojekts zuhanden des Staatssekretariats für Migration, Freiburg 2022.

³⁷ Staatssekretariat für Migration (SEM), Die muslimische Seelsorge wird in den Bundesasylzentren dauerhaft eingeführt, 2023. URL: <https://www.sem.admin.ch/sem/de/home/sem/medien/mm.msg-id-92717.html> (accessed on 19 February 2023).

- Die Kosten von CHF 450'000.-/Jahr werden in die Vorlage der Revision des Asylgesetzes aufgenommen.

Durch den ökonomischen Grundsatz, der in der Schweiz zu einer Abstimmungsvorlage über die Asylgesetzrevision führt, wird nachhaltig die interreligiöse Zusammenarbeit im Migrationsbereich in einer wichtigen, staatlichen Organisation auf Jahre hin gesichert.

Was heisst das in quantitativer und qualitativer Perspektive für die muslimische Seelsorge nicht nur in BAZ, sondern auch in Spitälern, psychiatrischen Kliniken und Gefängnissen? Ein Blick nochmals auf Zürich:

Zuerst zur quantitativen Analyse: In der Sitzung vom 7. Juli 2021 behandelte der Regierungsrat vom Kanton Zürich die Weiterführung der muslimischen Seelsorge im Kanton Zürich. In diesem Zusammenhang fasst er die Entwicklung und den Stand des Prozesses fest: «Unterdessen steht die Muslimische Seelsorge im Kanton Zürich den öffentlichen Institutionen mit einem Team von 17 Seelsorgenden an 365 Tagen während 24 Stunden zur Verfügung. Die Zahl der Seelsorge-Einsätze in verschiedenen Zürcher Institutionen wächst seit der Vereinsgründung stetig. 2020 wurden trotz zahlreicher coronabedingter Einschränkungen insgesamt 216 solcher Einsätze geleistet (2019: 143). Seit der Coronakrise bietet der Verein eine Internet- und Telefonseelsorge an. 2020 wurden erstmals 25 Seelsorgekonversationen über E-Mail und 80 Seelsorgegespräche über Telefon geführt. Im Rahmen der Asylseelsorge fanden 2020 gesamthaft 1202 Seelsorgegespräche statt (2019: 1336).»³⁸ Der Trend ist steigend. Der Jahresbericht des Vereins QuaMS veröffentlichte die Zahlen von 2021: «Auch im Jahr 2021 stand das Team der 17 ehrenamtlichen muslimischen Seelsorgenden an 365 Tagen während 24 Stunden zur Verfügung für Einsätze innerhalb öffentlicher Institutionen (Spitäler, Kliniken,

Blaulichtorganisationen, Alters- und Pflegeheime etc.). Im Jahr 2021 wurde die Muslimische Seelsorge für insgesamt 319 Einsätze in öffentlichen Institutionen im Kanton Zürich aufgeboden. Diese fanden, wie auch in den Vorjahren, in diversen Institutionen statt. Die sehr gute Zusammenarbeit mit Institutionen des Gesundheitsbereich, wie dem Universitätsspital Zürich, wurde erfolgreich fortgeführt. Der erneute Zuwachs der Einsätze im Jahr 2021, die auch in weiteren neuen Institutionen stattfanden, deutet auf den verbesserten Bekanntheitsgrad der Muslimischen Seelsorge Zürich und ihre Vernetzung innerhalb der öffentlichen Institutionen hin.»³⁹ In den Bundesasylzentren fanden 2021 zusätzlich 1594 Gespräche zusätzlich statt⁴⁰. Diese Steigerung der Zahlen und Einsätze ist nach Ansicht des Vereins eine Folge der Vernetzungsarbeit im Kanton Zürich: «Von grosser Wichtigkeit für die Stärkung der Präsenz der muslimischen Seelsorge innerhalb der Institutionen ist die interreligiöse und interprofessionelle Zusammenarbeit mit den reformierten und katholischen Seelsorgeteams sowie den Mitarbeitenden innerhalb der öffentlichen Institutionen.»⁴¹

Mit Blick auf die qualitative Analyse fallen die Diversität der Themen in der Seelsorge, die Brückenfunktion der Seelsorgenden sowie die Wichtigkeit der Weiterbildung ins Gewicht.

Zuerst zur Diversität der seelsorglichen Themen. Der Verein QuaMS stellen die Themenvielfalt für das Jahr 2021 in den verschiedenen Institutionen fest: «Bedingt durch die erwähnte Belastung und Komplexität der Situationen, in denen die Muslimische Seelsorge aufgeboden wird, spielen «Ungewissheit und Glaube», «Trauer und Verzweiflung» sowie «Sinn- und Schicksalsfragen» eine wichtige Rolle, beispielsweise bei schweren Diagnosen oder Todesfällen. Insbesondere in Institutionen der längerfristigen

³⁸ Regierungsrat des Kantons Zürich, Auszug aus dem Protokoll des Regierungsrates des Kantons Zürich vom 7. Juli 2021, URL: <https://www.zh.ch/bin/zhweb/publish/regierungsratsbeschluss-unterlagen/2021/783/RBB-2021-0783.pdf> (19.09.2023).

³⁹ Muslimische Seelsorge Zürich (QuaMS), Jahresbericht 2021, Zürich 2021, 4. URL: <https://www.fids.ch/index.php/06/2022/jahresbericht-der-quams/> (19.02.23).

⁴⁰ Vgl. QuaMS (Anm. 39), 11.

⁴¹ QuaMS (Anm. 39), 9.

Betreuung, wie Alters- und Pflegeheimen oder psychiatrischen Einrichtungen sind die Themenbereiche «Rückzug und Einsamkeit» und «Identitätskonflikt und Kontrollverlust» von Relevanz. Hier sind Seelsorgende, teilweise auch bedingt durch Einschränkungen aufgrund der Covid-Pandemie, oftmals die einzigen regelmässigen Ansprechpersonen für die Betroffenen, neben dem Pflegepersonal. «Scham- und Schuldgefühle» weisen ebenfalls eine relevante Inzidenz auf, während «Ethische Konflikte» besonders am Lebensende und bei Therapieeinstellungen von Bedeutung sind.»⁴²

Gesprächsthemen im BAZ in Zürich waren 2021: Krankheit (inkl. Psychische Erkrankungen und Geburten), Organisatorisches, Asylverfahren,

Auswertung nach Indikationenliste

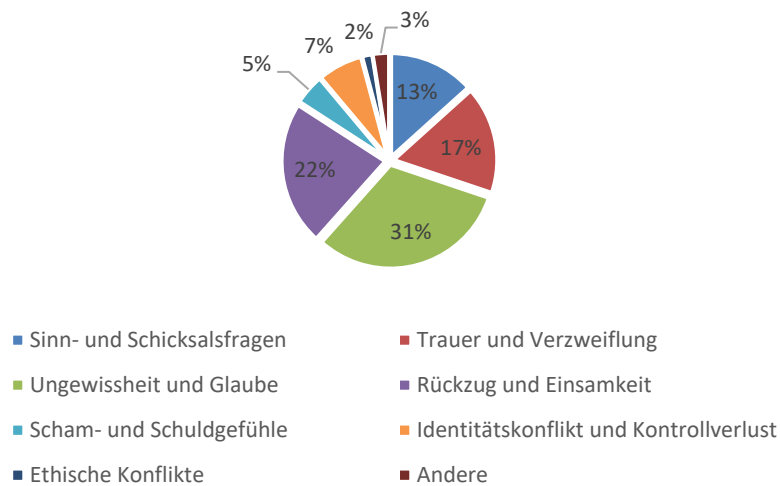


Abb. 1: QuaMS (Anm. 38), 5.

⁴² QuaMS (Anm. 39), 8.

Gesprächsthemen Asylseelsorge 2021

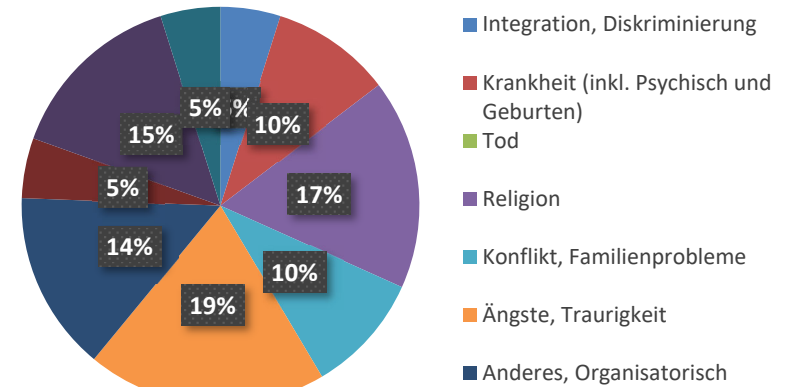


Abb. 2: QuaMS (Anm. 38), 9.

Konflikt, Familienprobleme, Ängste, Traurigkeit Fluchterfahrung, Biographie, Traumata Religion Integration, Diskriminierung Kennenlernen, Spazieren, Tod, Corona (siehe Abb. 2).⁴³

Die Berücksichtigung von sozialen Themen, von institutionellen Kontexten und von gesellschaftlichen Bedingungen als Voraussetzung einer diakonischen Seelsorge zeichnet sich in solchen Zusammenstellungen ab. Seelsorge als Gesprächsangebot in Notsituationen erweist sich in sozialen Institutionen insofern divers, als komplexe Themenfelder ineinanderfließen und situativ in den Vordergrund treten. In Gefängnissen, Spitälern und Asylzentren spiegelt sich im intimen 4-Augen-Gespräch die akzelebrierte Globalisierung (Baumann) in einer Dichte von hybriden und fragmentierten Augenblicken, unverfügbar und fluid.

⁴³ QuaMS (Anm. 39), 13.

Solche Seelsorge-Augenblicke fordert die Seelsorgenden heraus. In der Analyse der ersten Projektschritte muslimischer Seelsorge in Bundeszentren legt das Forschungsteam um Hansjörg Schmid vom Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft der Universität Freiburg (SZIG) einen interessanten Aspekt dieser Herausforderung fest. Auf der einen Seite stellt die hybride Identität vieler Seelsorgenden, wie sie am Beispiel von Muris Begovic dargelegt wurde, eine hohe Qualität an ihre Professionalität. «Und auch die Gesuchstellenden stehen selbst vor der Herausforderung, ihre erinnerte Herkunft, die Lebenshorizonte im Asylzentrum und die Realität in der Schweiz, der sie durch gemeinnützige Arbeitseinsätze und Besuche ausserhalb des Zentrums begegnen, zusammenzuführen. Wie die Seelsorgenden berichteten, haben manche Gesuchstellende ein einseitiges Bild von europäischer Kultur und Lebenspraxis, mit dem sie sich gemeinsam mit den Seelsorgenden auseinandersetzen konnten. Da die Seelsorgenden vielfach Sprache, Kultur oder Religion mit den Gesuchstellenden teilten, konnten sie diese vielleicht glaubwürdiger an den Schweizerischen Kontext heranführen, als eine neutrale oder allein in der Schweiz verankerte Person dies hätte tun können. Die Seelsorgenden konnten hier also eine auf Transkulturalität beruhende Brückenfunktion wahrnehmen, indem sie diese nicht nur im Alltag vorlebten, sondern auch eine pluralitätskompatible, dialogfähige und auf die Schweiz bezogene Islamauslegung vertraten. Durch Herstellen eines neuen Identitätsangebots konnte vermieden werden, dass Konflikte und Abgrenzungen, die in den Herkunftskontexten wirksam sind, importiert wurden. (...) Die Seelsorge erwies sich über die stabilisierende, tröstende und heilende Funktion für die Seelsorgeempfänger hinaus als Konfliktprävention und Integrationsmittel.»⁴⁴

Diese Brückenfunktion als Konfliktprävention wirkt sich direkt in die interreligiöse Zusammenarbeit aus: «Die interreligiöse Zusammenarbeit diene ebenfalls dazu, Konfliktlinien zu überlagern, indem muslimische

und christliche Seelsorgende intensiv zusammenarbeiteten, für sie wichtige Lernprozesse vollzogen und damit – auch entgegen manchen Vorerwartungen – ein friedliches Miteinander praktizierten. In gemeinsamen interreligiösen Feiern aus Anlass von Weihnachten, des Ramadans und des islamischen Opferfests wurde dies auch sinnlich erfahrbar.»⁴⁵

In dieser Beobachtung ein zweiter Faden zukünftiger, interreligiöser Zusammenarbeit in der Diakonie sichtbar: Diakonie und interreligiöse Zusammenarbeit führt zur Brückenfunktion von Seelsorgenden und diakonisch Tätigen und ist so Teil von Friedensförderung und Konfliktprävention.

Nicht zuletzt aus den qualitativen Resultaten der muslimischen Seelsorge in sozialen Institutionen kommt der Weiterbildung muslimischer Seelsorgenden eine hohe Bedeutung zu. Bei der ersten Durchführung eines Weiterbildungslehrgangs 2018 nahmen sechs Männer und sechs Frauen teil, die alle im Kanton Zürich beheimatet sind und einen Grundkurs oder im Ausland einen Bachelor, bzw. ein Masterstudium in Islamwissenschaften und islamische Studien abschlossen⁴⁶. Weitere Weiterbildungslehrgänge sind geplant, zum Teil mit spezieller Kompetenzentwicklung im Bereich einer islamisch-theologischen Begleitung der muslimischen Seelsorge: «Seit 2020 begleitet das Schweizerische Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) der Universität Freiburg mit dem lancierten Projekt «Seelsorge-Theologie» im Auftrag der QuAMS den Etablierungsprozess der muslimischen Seelsorge im Kanton Zürich wissenschaftlich. In enger Kooperation wurde so ein Begleitprogramm bestehend aus theologisch moderierten Intervisionen und Weiterbildungs-Workshops entwickelt und durchgeführt, welches Theorie, Praxis und Selbstreflexion miteinander trianguliert. Auf diese Weise werden sowohl aktuelle Diskurse aus der Forschung in die Praxis getragen, als auch Denkräume geschaffen, um muslimspezifische Dimensionen von Seelsorge zu reflektieren und so

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. Lang / Schmid / Sheikhzadegan (Anm. 23), 372f.

⁴⁴ Lang / Schmid / Sheikhzadegan (Anm. 23), 371.

Rollenverständnisse und Grenzen auszuloten. Dem Projekt liegt dabei ein diskursives Theologieverständnis zugrunde, das besonderen Wert auf eine gemeinsame Erarbeitung von Deutungsangeboten und alternativen Handlungsoptionen legt und die unterschiedlichen Erfahrungshorizonte der Seelsorgenden miteinbezieht.»⁴⁷

In verschiedenen Workshops wird das Phänomen der Konfessionalität in den interreligiösen Rahmen gestellt: «Darüber hinaus wurden auch Fragen zu einer konfessionellen Seelsorge erörtert, die sich etwa als Folge eines Einsatzes ergeben, bei dem die Seelsorgenden seitens des medizinischen Personals für eine spezifisch «konfessionell» geprägte Begleitung muslimischer Patienten (z. B. sunnitisch/schiitisch) oder Personen, die sich selbst als areligiös betrachten, kulturell aber einem muslimisch geprägten Land entstammen oder zugeordnet werden, aufgeboden werden. Dadurch konnten nicht nur diverse theologische Problemfelder angegangen, sondern auch Fragen zur Identität der muslimischen Seelsorge und zu möglichen Vereinnahmungen anderer wie auch durch andere diskutiert werden.»⁴⁸

Diese Weiterbildungskurse zeugen von einer starken Verschränkung von Theorie und Praxis, wie sie in der Diakoniewissenschaft als Prämisse gesetzt ist⁴⁹. «Der Wissenstransfer aus der akademischen Forschung, die Diskussionen mit Fachpersonen aus angrenzenden Bereichen wie auch die gemeinsame Reflexion mit Fachkollegen und -kolleginnen, welche selbst in der Seelsorge tätig sind, haben nicht nur zur Klärung offener Fragen beigetragen, sondern auch die Verortung der Seelsorgenden in ihrem beruflichen Selbstverständnis weiter vorangetrieben.»⁵⁰

⁴⁷ QuaMS (Anm. 39), 22.

⁴⁸ QuaMS (Anm. 39), 22.

⁴⁹ Siehe Sigrist (Anm. 11), 24f.

⁵⁰ QuaMS (Anm. 39), 23.

Diakonie und interreligiöse Zusammenarbeit, das ist ein dritter Faden, hat ein verändertes berufliches Selbstverständnis der Seelsorgenden und diakonisch Tätigen zur Folge.

3. Multireligiöse Seelsorge in der Schweizer Armee

Ab den 1. Januar 2023 arbeiten Imam Muris Begovic und Jonathan Schoppig, der im Bereich von Bildung und Prävention im Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund (SIG) angestellt und zugleich Dozent an der Fernhochschule Schweiz ist⁵¹, offiziell in der Schweizer Armee zusammen mit ihren christlichen Kolleginnen und Kollegen. «Die Schweizer Armeeseelsorge auf dem Weg in die multireligiöse Zukunft»⁵² wird in Resonanz zu der sich verändernden Religionslandschaft in der Schweiz gesetzt, weil sie eine Milizarmee ist. «Die Armee der Schweiz ist aufgrund ihrer Milizorganisation ein Abbild der Gesellschaft.»⁵³. Im Zusammenhang mit der Ausbildung von Armeeseelsorger mit jüdischen und muslimischen im Frühling 2022 hält die Kommunikation Verteidigung der Armee im Dezember 2022 fest:

«Schon bei der Schlacht am Morgarten waren Armeeseelsorger dabei. Später haben grosse Namen wie Huldrych Zwingli und Jeremias Gotthelf die eidgenössischen Truppen ins Feld begleitet. Trotz aller Tradition hat sich die Armeeseelsorge aber über die Jahrhunderte hinweg den gesellschaftlichen Entwicklungen angepasst. Schon lange gilt der Grundsatz, dass die Armeeseelsorgenden für alle Angehörigen der Armee da sind.

⁵¹ Vgl. Regula Pfeifer, kath.ch, 2022. URL: <https://www.kath.ch/newsd/armeeseelsorger-jonathan-schoppig-ich-kenne-die-juedische-kultur-ebenso-wie-den-armeebetrieb/> (19.2.23).

⁵² Siehe Christian Reber, Die Schweizer Armeeseelsorge auf dem Weg in die multireligiöse Zukunft: Dieter Kraus (Hg.), Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht. Annuaire suisse de droit ecclésial, Zürich 2020, 65–82.

⁵³ Reber (Anm. 51), 65.

Beratung, Begleitung und Unterstützung erfolgen unabhängig von der religiösen, kirchlichen, konfessionellen oder weltanschaulichen Ausrichtung der oder des jeweiligen Armeeingehöri-gen.

Somit ist es auch naheliegend, dass die Armee die Funktion der Armeeseelsorgerin und des Armeeseelsorgers geöffnet hat. Schon seit einigen Jahren stehen Seelsorgende mit freikirchlichem Hintergrund im Einsatz, im Frühling 2022 haben die ersten mit jüdischem und muslimischem Hintergrund den technischen Lehrgang absolviert und sind anschliessend zum Hauptmann der Armeeseelsorge ernannt worden.

Offen war zuerst, welche Dienstzweigabzeichen diese Armeeseelsorgenden tragen werden. Inzwischen hat die Armeeführung entschieden, dass die Armeeseelsorge mehrere Dienstzweigabzeichen erhält, je nach religiöser Zugehörigkeit. Nach Konsultation der verschiedenen Religionsgemeinschaften bedeutet dies, dass jene mit christlichem Hintergrund weiterhin das Kreuz, jene mit muslimischem Hintergrund einen Halbmond und jene mit jüdischem Hintergrund die Gesetzestafeln tragen. Hauptmann Samuel Schmid, Chef der Armeeseelsorge, sagt dazu: «Ich bin der Überzeugung, dass dies eine weise, pragmatische und zielführende Entscheidung ist.»⁵⁴

Positiv aufgenommen wird die neue Regelung auch vom Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund (SIG). Generalsekretär Jonathan Kreutner erklärt: «Es ist sehr erfreulich, dass mit dem eigenen Funktionsabzeichen die Anerkennung der jüdischen Armeeingehöri-gen unterstrichen werden kann.» Muris Begovic von der Föderation Islamischer Dachorganisationen Schweiz (FIDS), Verantwortlicher Bereich Seelsorge und selbst einer der neuen Armeeseelsorger, sagt: «Mit meiner Aufgabe habe ich die Offenheit, alle Armeeingehöri-gen seelsorglich zu begleiten, mit

⁵⁴ David Marquis, 2022. Mit Gesetzestafeln, Halbmond und Kreuz für alle da. Kommunikation Verteidigung, 2022. URL: <https://www.vtg.admin.ch/de/armee/service/suche.detail.news.html/vtg-internet/verwaltung/2022/22-12/221220-armee-seelsorge.html> (19.2.23).

dem Funktionsabzeichen werden die spezifische Kompetenz und der Hintergrund hervorgehoben. Es widerspiegelt die Einheit in der Diversität der Schweizer Armee.»⁵⁵

Diese wachsende Religionsvielfalt fordert nicht nur die Schweizer Armee heraus. Auch die Armeeseelsorgenden in den Niederlanden, in Kanada, Frankreich, Grossbritannien, Österreich, auch in Norwegen, suchen neuen Wege im Umgang mit religiösen Gemeinschaften und kultureller Vielfalt⁵⁶. Armeeseelsorger Matthias Inniger definiert fünf Prinzipien für diese interreligiös ausgerichtete Armeeseelsorge: «Die Schweizer Armeeseelsorge 1. ist dem interreligiösen Dialog verpflichtet; 2. betont in ihrer Praxis die verbindenden Gemeinsamkeiten aller Armeeingehöri-gen; sie ist sich aber ebenso der unterschiedlichen Religionen der Armeeingehöri-gen bewusst; 3. respektiert die persönliche religiöse Haltung, die Anliegen und die Bedürfnisse aller Armeeingehöri-gen; 4. ermutigt alle Armeeingehöri-gen, zu ihrer persönlichen Glaubenseinstellung zu stehen; sie schenkt den seelsorgerlichen Bedürfnissen aller Armeeingehöri-gen Beachtung; 5. setzt sich zum Ziel, im militärischen Kontext Brücken zwischen Armeeingehöri-gen aller Kirchen und Religionen zu bauen.»⁵⁷

Diese von Inniger als «Multireligiöses Armeeseelsorgemodell» bezeichnete Skizze hat nach ihm zum Ziel, «allen Armeeingehöri-gen eine angemessene Betreuung zu ermöglichen und gleichzeitig den Religionsfrieden zu fördern.»⁵⁸ Mit Blick auf die Armeeseelsorgenden selber hält er fest: «Das Modell sieht die Hauptaufgabe der Armeeseelsorge darin, dass Seelsorgende als Ansprechpersonen zur Verfügung stehen, wenn Armeeingehöri-gen allgemeine, nicht glaubensspezifische Fragen, Anliegen oder Sorgen haben. Alle zugeteilten Armeeseelsorgenden können diese allgemeine

⁵⁵ Marquis (Anm. 53).

⁵⁶ Matthias Inniger, Die Schweizer Armeeseelsorge und die Förderung des Religionsfriedens: Internationale Kirchliche Zeitung (IKZ) 109, 2019, 81–98 (88).

⁵⁷ Inniger (Anm. 56), 91.

⁵⁸ Inniger (Anm. 56), 92.

Seelsorgeaufgabe für alle Armeeangehörigen übernehmen. So können die Armeeangehörigen die Armeeseelsorge bei jeglicher Form von Problemen im persönlichen oder militärischen Alltag kontaktieren: zum Beispiel bei Familien- oder Beziehungsproblemen, Spannungen in der Truppe, abgelehnten Dienstverschiebungsgesuchen, Problemen mit der Motivation, Perspektivlosigkeit und bei berufsbezogenen Sorgen und Anliegen. Die Seelsorgenden – unabhängig welchen Glaubens – sind Generalistinnen und Generalisten mit weitem Herzen, die all jene seelsorgerlich begleiten, die um Rat fragen. Sie hören zu, sie ermutigen, sie helfen, ressourcenorientiert Lösungen zu suchen, sie vermitteln und beraten. Für diesen allgemeinen seelsorgerlichen Dienst ist die Parabel des barmherzigen Samariters das Vorbild. Bei dieser Parabel ist weder die Glaubensrichtung des Helfenden noch die des Betroffenen für die Interaktion von Bedeutung. Dieser seelsorgerliche Dienst ist ein Dienst von Mensch zu Mensch. Natürlich werden in diesem Beratungsdienst hohe Erwartungen an die Armeeseelsorgenden gestellt. Zwar schätzen die Seelsorgenden ihren eigenen Glauben als wichtige persönliche Ressource, doch steht dieser in ihrem Dienst ebenso wenig im Vordergrund, wie wenn Ärzte Patienten behandeln oder Flugzeugkapitäne das Flugzeug sicher starten und landen. Armeeseelsorgende jeglicher Religionsgemeinschaft können Ratsuchende fragen: «Was kann ich für Sie tun?» Bei der Beratung bauen die Armeeseelsorgenden respektvoll auf den Ressourcen der Armeeangehörigen auf.»⁵⁹ Dann kommt Inniger wieder auf das Bild des Brückenbauers zurück: «Eine weitere Herausforderung besteht darin, dass Armeeseelsorgende in einem Geist des Respekts, des Friedens und des Brückenbaus zusammenarbeiten. Wie in anderen Armeen könnten auch in der Schweizer Armeeseelsorge christliche, jüdische, muslimische, hinduistische, buddhistische und später auch einmal humanistische Seelsorgende die Truppen begleiten und durch ihre eigene Zusammenarbeit das beweisen, was

⁵⁹ Inniger (Anm. 56), 92–93.

Armeeangehörige in ihrem Alltag untereinander ohnehin beweisen müssen, nämlich die Pflege eines offeneren und toleranteren Umgangs.»⁶⁰

Muris Begovic beschreibt diesen Geist interreligiöser Zusammenarbeit so: «Mit meinem Dienst möchte ich der Gesellschaft auch etwas zurückgeben und möchte mit meinem Dienst zum religiösen Frieden, gegenseitigem Verständnis, dem Dialog und der Einheit in der Vielfalt beitragen.»⁶¹ Diese so implizit thematisierte Brückenfunktion von Seelsorgenden, die schon bei der muslimischen Seelsorge in Asylzentren aufschien, bekommt durch die föderalistische Kantonsstruktur in der Schweiz eine besondere Färbung. Begovic ist als Mitglied einer muslimischen Gemeinschaft nicht Mitglied einer öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaft im Kanton Zürich. «Die rechtliche Anerkennung einer Religionsgemeinschaft als öffentliche oder öffentlich-rechtliche Körperschaft liegt in der Kompetenz der Kantone. Die Eidgenossenschaft anerkennt keine Religionsgemeinschaften in diesem Sinne. Entsprechend spielt die kantonale Anerkennung einer Religionsgemeinschaft auf Bundesebene – und damit in der Armee – keine Rolle bei der Auswahl geeigneter Armeeseelsorgenden und Armeeseelsorger.»⁶²

Die Schweizer Armee wird so zum Forschungslabor von diakonischer Seelsorge in interreligiöser Zusammenarbeit, indem die per se keine Mitglieder bestimmter Konfessionen und Religionsgemeinschaften von der Seelsorge in der Armee ausschliessen kann, sei es auf Seite der Armeeseelsorgenden, oder auf der Seite der Gestuchstellenden. Seit März 2020 sind deshalb neue Spielregeln und Ziele in der Armee in Kraft, die sich diesen Herausforderungen annehmen. Artikel 8 der «Weisungen über die Beratung, Begleitung und Unterstützung der Armeeseelsorge, den Psychologisch-Pädagogischen Dienst der Armee und den Sozialdienst der Armee»

⁶⁰ Inniger (Anm. 56), 94.

⁶¹ Begovic (Anm. 33).

⁶² Reber (Anm. 52), 73.

(WBBU) schreibt die Ziele der Armeeseelsorge in der pluralen Gesellschaft fest:

«1 Die AS (Armeeseelsorge (erg. CS) ist die Fachstelle für seelsorgliche Beratung, Begleitung und Unterstützung. Sie befasst sich im Umfeld der Armee mit religiösen, spirituellen, weltanschaulichen, ethischen und existentiellen Fragen und Anliegen. 2 Die Angehörigen der AS gehören Kirchen oder religiösen Gemeinschaften an, welche die Prinzipien der AS teilen. Die AS steht mit diesen Kirchen und religiösen Gemeinschaften im Dialog. 3 Die Angehörigen der AS fördern das seelische Wohlbefinden und nehmen sich dabei der Lebenssituation der AdA (Angehörige der Armee, erg. CS) ganzheitlich an. Sie begegnen ihnen mit Wertschätzung, Annahme und Offenheit, basierend auf Werten und einem Menschenbild, wie sie insbesondere durch die christliche Tradition unseres Landes geprägt sind, wie Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichbehandlung, Solidarität, friedliches Zusammenleben, Respekt, Toleranz und Diversität. In reflektierter Weise nehmen sie im Besonderen die spirituelle und religiöse Dimension des Menschseins ernst, in welcher Form auch immer sich diese ausdrückt.»⁶³

Wer kann zu diesem Dienst rekrutiert werden? Nach Artikel 11 der Weisungen sind das Männer und Frauen, die die geforderte Grundausbildung in der Armee absolvieren, über eine entsprechende theologische und seelsorgliche Ausbildung verfügen, ein Empfehlungsschreiben der Religionsgemeinschaft oder Kirchen vorweisen können. Dazu müssen sie die Prinzipien der Armeeseelsorge teilen.⁶⁴ Der aktuelle technische Lehrgang zur Ausbildung zur Armeeseelsorge umfasst 29 Teilnehmende, davon hat eine Person einen muslimischen, zwei Personen einen jüdischen

Hintergrund. Samuel Schmid, Chef Armeeseelsorge, hält mit Blick auf die interreligiöse Zusammenarbeit der Armeeseelsorgenden fest: «Unsere Zusammenarbeit ist sehr kameradschaftlich, respektvoll und wertschätzend. Sie ist offen gegenüber den Meinungen der anderen, aber gleichzeitig verbindlich gegenüber unseren gemeinsamen Werten und unserem Auftrag zugunsten der Armeeeingehören.»⁶⁵

In diesem Votum scheinen wesentliche Aspekte davon auf, was unter «kultureller Kohärenz» die Diakoniewissenschaft bündelt (2.2.): Offenheit gegenüber dem Fremden verbindet sich mit der Ausgestaltung eigener Identität zu gemeinsamen Werten im diakonischen, seelsorglichen Auftrag dem Anderen gegenüber.

Diakonie und interreligiöse Zusammenarbeit, das ist ein vierter Faden, generiert in ihrer kulturellen Kohärenz gemeinsame Werte in ihrem diakonischen Auftrag.

IV. Vom vierfach gezwirnten Diakonie-Faden interreligiöser Zusammenarbeit

Aus den theoretischen Reflexionen und den Praxisanalysen aus drei föderalistisch unterschiedlichen Strukturen in der Schweiz sind vier wichtige Fäden für die Frage nach der interreligiösen Zusammenarbeit in der Diakonie gesponnen worden. Damit wurde das Bild der Religionslandschaft Schweiz als Flickenteppich ausschliesslich religiöser Minderheiten auf die diakonisch-seelsorgliche Praxis übertragen. Dieser vierfach gezwirnte Faden, um im Bild zu bleiben, wird in Zukunft am Muster des diakonischen

⁶³ Schweizer Armee, Weisungen über die Beratung, Begleitung und Unterstützung der Armeeseelsorge, den Psychologisch-Pädagogischen Dienst der Armee und den Sozialdienst der Armee (WBBU), 2022, 3. URL: <https://www.vtg.admin.ch/de/mein-militaerdiens/dienstleistende/seelsorge.html#dokumente> (19.02.23).

⁶⁴ Vgl. Schweizer Armee (Anm. 63), 5.

⁶⁵ Samuel Schmid, Die Vielfalt der religiösen Hintergründe stärkt unsere Kompetenz, 2020. URL: <https://www.vtg.admin.ch/de/armee/service/suche.detail.news.html/vtg-internet/verwaltung/2022/22-05/kommando-ausbildung---die-vielfalt-der-religiosen-hintergrund.html> (19.02.23).

Auftrags der Kirchen im Zusammenspiel mit Akteur:innen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit sticken.

Unter Diakonie wird die christlich motivierte, interpretierte und begründete diakonische Praxis als eine Form allgemein helfenden Handelns verstanden, die kirchlich institutionalisiert oder in diakonischen Unternehmen organisiert ist. Diese diakonische Praxis nimmt einerseits Adressierende und Gesuchstellenden mit ihren kulturellen und religiösen Prägungen in den Blick, die plural und divers geworden sind. Andererseits kann der diakonische Auftrag nur noch in Zusammenarbeit mit Angehörigen anderer Konfessionen und Religionen wahrgenommen werden, weil soziale Institutionen und Organisationen ein Abbild der plural gewordenen Gesellschaft sind.

Um das gewonnene Bild der pluralen Gesellschaft als bunter Flickenteppich religiöser Minderheiten zum Schluss noch auszureizen: Reichte es vor 50 Jahren, mit den beiden Fäden von evang.-ref. Kirche und von röm.-kath. Kirche den Stoff von Seelsorge und Diakonie zu weben, verbinden sich diese beiden Fäden heute zum ökumenischen, christlichen Strang helfenden Handelns, um selber anderen Religionsgemeinschaften zu einem bunten Faden interreligiöser Zusammenarbeit verzwirnt zu werden.

Dazu kommt, dass sich die beiden Stoffe von Seelsorge als helfendes 4-Augen-Gespräch zu existentiellen Lebensfragen und von Diakonie als kirchlich oder diakonisch organisierte soziale Arbeit im Gemeinwesen immer mehr überlagern. Sterben möchte der muslimische Patient daheim, genauso wie die ausgetretene, katholische, alte Frau daheim gepflegt werden möchte. Gerade in dieser Verschiebung weg von stationärer zur ambulanten Begleitung, der sich aktuell in Zürich das innovative Projekt «visit – Spital Zollikerberg zuhause» des Instituts Neumünster der Stiftung Diakoniewerk Neumünster – Schweizerische Pflegerinnenschule verschrieben hat⁶⁶, gerät die sozialräumliche Einbettung und der nahe Sozialraum

⁶⁶ Siehe <https://visit-spitalzollikerberg.ch/de/> (19.2.23).

wieder in den Fokus professioneller Hilfe⁶⁷. Die grosse Sorge darum, wer das täglich, frische Brot holt, und die drängende Frage, wie der assistierte Suizid mit der religiösen Überzeugung zusammengebracht werden kann, geraten in Resonanz zueinander.

Der Sozialraum ist erstens im westeuropäischen Kontext plural geworden. Die interreligiöse Zusammenarbeit gehört zum Stoff professioneller Hilfe. Der Sozialraum ist zweitens im Zusammenspiel des Wohlfahrtspluralismus fluid geworden. Unterschiedliche Akteur:innen aus Staat, Wirtschaft, Nachbarschaft können Initiativen in sozialen Brennpunkten lancieren. Dieser Sozialraum ist drittens zum Teppich geworden, in dem christliche und andersreligiöse Seelsorgende und sozial Tätige mit ihrem vierfach gezwirnten Faden am Stoff von Nächstenliebe und Menschlichkeit weben. Dieser Faden besteht aus den folgenden vier Teilfäden:

- Diakonie und interreligiöse Zusammenarbeit führt zu Teilhabe von Seelsorgenden und diakonisch Tätigen verschiedener Religionen.
- Diakonie und interreligiöse Zusammenarbeit führt zur Brückenfunktion von Seelsorgenden und diakonisch Tätigen und ist so Teil von Friedensförderung und Konfliktprävention.
- Diakonie und interreligiöse Zusammenarbeit hat ein verändertes berufliches Selbstverständnis der Seelsorgenden und diakonisch Tätigen zur Folge.
- Diakonie und interreligiöse Zusammenarbeit generiert in ihrer kulturellen Kohärenz gemeinsame Werte in ihrem diakonischen Auftrag.

Was hindert uns daran, diesen Faden in die Hand zu nehmen, und um Gottes Willen tapfer und mutig immer wieder anzufangen und zu weben?

Autor:

Christoph Sigrist, Prof. Dr. theol., Jahrgang 1963, ist Titularprofessor für Diakoniewissenschaft an der Universität Bern und Pfarrer am Grossmünster in Zürich.

⁶⁷ Sigrist (Anm. 11), 71–79.

«Kommen Sie doch bitte zu uns»

Diakonie als Katalysator kirchlicher Entwicklung

Gregor Scherzinger

Was unter Diakonie verstanden wird, ist unter kirchlich Zugewandten einigermassen deutlich. Es geht um das soziale, solidarische Handeln der Kirchen. Welche Rolle allerdings diesem kirchlichen Vollzug in der Praxis zukommt und was als diakonisch gilt, ist vielfältig. Vor allem sind diese Zuschreibungen abhängig vom Kirchenbild und dem Seelsorgeverständnis. Diese Diskussionen um den Zweck von Kirche und Seelsorge spielen sich ab im Spannungsfeld zwischen zwei widerstreitenden Sinnbildern des Christentums. Sie unterscheiden sich darin, wie das Verhältnis von christlichem Glauben zur Welt bestimmt werden kann.¹ Die eine ekklesiale Grossoption will, dass das Christentum seinen Zweck in der gegenwärtigen Gesellschaft zu suchen und finden hat. Daher versteht sie Kirche als Pastoralgemeinschaft. Die Gegenoption sieht in der Kirche den vorrangigen Ort, wo sich die religiöse Existenz von Christinnen und Christen auszubilden hat. In ihr wird Kirche als Religionsgemeinschaft modelliert. Die folgenden Ausführungen wollen andeuten, welche besondere Rolle der Diakonie in einer Kirche im Übergang von der Religionsgemeinschaft zur Pastoralgemeinschaft zukommt.²

¹ Schon vor 20 Jahren plädierte Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, dafür, die sich abzeichnende ohnmächtige Lage der Kirche beim Versuch ihre religionsförmige Gestalt in die Zukunft zu retten, anzunehmen und sich fortan als Sendungsgemeinschaft zu verstehen.

² Der hier abgedruckte Text fasst zwei Vorträge des Autors zusammen von Mai und September 2022 in Regensburg und Luzern.

I. Zwei ekklesiale Grossoptionen

Die Modellierung des Christentums als Religionsgemeinschaft gilt zu Recht als Verkirchlichungsoption, weil sie die Kirchenform als die wichtigste Sozialform ansieht, um das Christsein auszuleben. Die Leitfrage in dieser Option ist die Frage nach der ekklesialen Wer-Identität. Religiosität ist demnach in der Sozialform der konfessionellen Kirchenzugehörigkeit zu deuten. Die Kirche hält das Sinndeutungsangebot für den christlichen Glauben bereit. Sie zieht den individuellen Glauben an die eigene Institution, denn in der organisierten Kirche kann dieser Glaube in der Welt gelebt werden. Mit dieser Wer-Identität ist ein Verständnis der Welt verbunden, welches von gegenseitiger Abgrenzung oder Profilierung geprägt ist. Gegenüber alltäglichen Sinnstiftungsfunktionen in der Welt hat Kirche als Sinnlenkungsinstitution einen umfassenderen «höheren» Anspruch auf das menschliche Leben. Diese Gegenüberstellung von Kirche und Welt führt dazu, dass der weltliche Raum auf das eigene Kirche-Sein bezogen wird und von der Kirchenidentität her die Identität des Umgebungsraumes erschlossen wird. Diese Logik der ekklesialen Wer-Identität zeigt sich beispielhaft, wenn für die Kirchenentwicklungsstrategie versucht wird, die Umwelt Gruppen zuzuteilen, die sich nach ihrem Kirchenbezug zusammensetzen: die treuen Kirchgängerinnen, Sonntagskatholiken, die lose verbundenen Weihnachts- und Osterkatholikinnen, die solidarischen, aber eigentlich «unchurched» Steuerzahlenden, die nicht-christlichen Sympathisantinnen, die Neutralen, und schliesslich die antikirchlichen Gegner. Wie in einem Modell konzentrischer Kreise wird die Distanz zum Mittelpunkt immer grösser. Im Zentrum steht die Kirche auch als Referenzgrösse des säkularen Raumes. Die Zugehörigkeit bildet die prägende Kategorie für das Verständnis des kommunalen Raumes. Der lange Schatten des volkskirchlich-homogenen Kirchenbildes zeigt sich in der Einordnungslogik gemäss der Nähe zur Institution. Christsein wird religionsgemeinschaftlich definiert.

Anders funktioniert die zweite Grossoption. Die Deutung der Kirche als Pastoralgemeinschaft will sich von diesem Kirchenbild mit bleibenden

Oben-Unten- und Innen-Aussen-Normen lösen. Ihre Dynamik geht einher mit der Vergesellschaftung des Christentums, denn sie bezieht das Christsein auf den die (kirchliche) Gemeinschaft umgebenden Raum. Leiten lässt sie sich durch eine «Wo-Identität»: Ihre Relevanz ist in den gesellschaftlichen Settings zu finden, die von aussen gegeben sind.

«Anders als die Religionsgemeinschaft Kirche ist die Pastoralgemeinschaft Kirche nicht mit dem zu greifen, was Kirche vor den anderen darstellt und was ihr guttut, sondern erschliesst sich über das, was die anderen für die Kirche darstellen und was ihr not tut.»³

Um diese Option wurde in der katholischen Kirche nicht zuletzt im Zweiten Vatikanischen Konzil gerungen. Das Konzil lässt sich durchaus verstehen als der Versuch, diese ekklesiale Option zur dominierenden Denkform der Kirche zu machen. Insbesondere die Pastorkonstitution *Gaudium et Spes* macht deutlich, wie sich die Frage nach dem Zweck der Kirche nicht mit einem Blick nach innen allein beantworten lässt. Kirche hat Kirche in der Welt von heute zu sein und dort nach Antworten zu suchen. Sie steht in einem dauerhaften Lernverhältnis zur Welt. Es drängt sich der Gedanke auf, christlicher Glaube habe sich, analog zum selbstgeordneten Auszug der Gesellschaften Westeuropas aus der Religion, ebenfalls aus der Form der Religionsgemeinschaft herauszuziehen.⁴

Viele Diskussionen um die adäquate Strategie in der Kirchen- oder Seelsorgeentwicklung lassen sich vor dem Hintergrund der Spannung zwischen diesen beiden Optionen verstehen. Es wäre allerdings vorschnell, diesen Konflikt zwischen beiden ekklesialen Grossoptionen auf Konflikte bei der Privilegierung kirchlicher Praxen ad intra gegenüber Praxen ad extra zu reduzieren. Die eucharistische wie die sozio-politische Dimension von Kirche werden in beiden Optionen bejaht. Allerdings geht es um die

³ Sander, nicht ausweichen, 14.

⁴ Vgl. Christoph Theobald, Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: Reinhard Feiter / Hadwig Müller (Hgg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012, 81–109 (107).

Frage, unter welcher Option beiden Dimensionen von Kirche genüge getan wird. Dies zeigt die folgende Äusserung des früheren Erzbischofs von São Paulo, Paulo Arns, zur Eucharistiefeyer:

«[es] darf keiner [...] nach Haus gehen und nur sagen: heute war der Gesang sehr schön. Das ist nicht genug! Wir müssen nach Hause gehen und sagen: Ich werde etwas tun; zwar weiss ich, dass ich allein nicht viel ausrichten kann, aber meine Gruppe kann schon sehr viel tun.»⁵

Was der Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie mit diesen Worten kritisiert, ist ein verkirchlichtes Verständnis der Gottesdienstfeier. Dagegen setzt er seine Sicht, dass der Gottesdienst nicht etwas sein darf, um sich aus der Welt hinauszuziehen, um mit Gott allein zu sein – als ob Gott ausserhalb der Welt wäre. Sicherlich braucht eine gut gepflegte Spiritualität Entspannungs- und Rückzugszeiten, doch es wäre ein Irrtum zu glauben, dass diese Gottesdienstfeiern nun besonders heilig oder religiös wären. Das «eigentliche Pfingstgeschehen ereignet sich im Engagement» in der Welt.⁶ Die Eucharistiefeyer wie jede Gottesdienstfeier hat unbedingt ihre Funktion in der Welt zu spielen, sonst wird sie sich selbst nicht gerecht.

Paulo Arns' Aussage steht für die ekklesiale Grundoption der «Wo-Identität». Diese Option stemmt sich gegen kirchliche Tendenzen der Selbstprivatisierung oder Verfestigung einer Servicekirche in ihrem Feiern.⁷ Ebenso widersteht sie der zentripetalen Kirchendynamik eine «institutionelle Heimstatt» mit stark abgesichertem Rahmen für die Religiosität schaffen zu wollen.⁸ Kirchenraum und Feier stehen nicht im Zentrum des

⁵ Zitiert nach Jürgen Manemann, Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer, Bielefeld 2021, 35.

⁶ So der anglikanische Bischof John Robinson, zitiert nach Manemann (Anm. 5), 35.

⁷ Vgl. Johann Baptist Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006, 185f.

⁸ Vgl. Tomas Halik, Katholizität. Plädoyer für eine Kirche der offenen Rändern: Communio IKaZ 47, 2018, 229–237 (233).

kommunalen Raumes, müssen aber in sich auf diesen verweisen können, um in diesem einen kraftvollen, spirituellen Dienst anbieten zu können.

Was haben diese Konfliktlinien mit Diakonie zu tun? Es ist keineswegs so, dass per se eine der beiden skizzierten Grundoptionen ein diakonisches Kirchenverständnis geltend machen kann. Beide Optionen können eine Pastoral prägen, die sich durch entschieden diakonische Praxisformen auszeichnet. Dennoch machen die beiden Optionen einen Unterschied, nämlich hinsichtlich der Antwort auf die Fragen, welchen Ort in der Pastoral diese diakonischen Praxisformen einnehmen, und welche Rolle sie für die Kirchenentwicklung spielen sollen. Diese Antworten stehen in Zusammenhang mit der Dringlichkeit und Priorität, welche diakonische Praxisformen in der Pastoral bekommen.

In der Verkirchlichungsoption übernimmt die Diakonie den Dienst nach aussen. Ihr kommt es zu, den «sozialen Aussendienst» zu gewährleisten.⁹ Dies kann sich in der Praxis mit einem ausgebauten kirchlichen Sozialdienst verbinden, wie mit sozial höchst engagierten Seelsorgenden, denn vielen ist klar, dass *eine Kirche, die nicht dient, zu nichts dient*.¹⁰ Prekär allerdings ist die Lage für die diakonische Praxis, wenn es zu Engpässen bei den Ressourcen kommt. Ob dies nun Zeit-, Finanz- oder Personalressourcen sind, spielt keine Rolle. Eine Konsolidierung läuft Gefahr, sich auf das vermeintliche «Kerngeschäft» innen zu konzentrieren und den Dienst nach aussen auf das Nötige zurückzustufen. Die alte, überwunden geglaubte Dichotomie von Heils- und Weltdienst der Kirche kommt zu ihrem Revival, wenn der «Heildienst», der sich auf den Bereich des Sakralen beziehen soll und auf das von Gott geschenkte Heil abziele, als ein Alleinstellungsmerkmal kirchlicher Praxen hervorgehoben wird, welche prioritär zu behandeln sind gegenüber dem «Weltdienst» am

⁹ Johann Baptist Metz, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg/Basel/Wien 2011, 206.

¹⁰ Jacques Gaillot, *Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts! Erfahrungen eines Bischofs*. Unter Mitarbeit von Catherine Guigon, Freiburg i. Br. 1990.

gesellschaftlichen, profanen Leben.¹¹ Nicht umsonst schreibt Rainer Bucher der Diakonie eine besondere Fragilität zu.¹²

Unter Bedingungen der zweiten Option ist dies anders. Die folgenden Gedanken versuchen dies aufzuzeigen anhand dreier Pointen, die in einer Relektüre des Gleichnisses des barmherzigen Samariters herausgearbeitet werden. Sie sollen aufweisen, weshalb der Diakonie für Kirche und Seelsorge die Funktion eines «spirituellen Innendienstes»¹³ zukommt.

II. Drei zu bergende Pointen

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter gehört sicherlich zu jenem Teil christlicher Motive, welche ausserkirchlich noch am ehesten ohne Erklärung verwendet werden können. Dies hat auch damit zu tun, dass dessen Inhalt auch unabhängig des jüdisch-christlichen Hintergrunds als plausibel erscheint. Mit anderen Worten könnte man auch sagen, das Gleichnis höre sich «modern» an, wobei modern hier den Bezug zur Normtradition eines ethischen Universalismus meint, der mit der Leitidee einer universalen Menschenwürde arbeitet: Jeder Person ist unabhängig ihrer Herkunft zu helfen. Eine solche kategorische Pflicht, jemandem in Not helfen zu müssen, lässt sich gut universalistisch begründen, unabhängig jeglicher religiösen Weltanschauung. Auch ein ethisch gestimmter säkularer Blick auf die Parabel aus dem Lukasevangelium kann dieser etwas abgewinnen: Was hier in einer religiösen Schrift zum Ausdruck kommt, sei ein «urmenschliches Phänomen», das sich aus der ursprünglichen religiösen Bild- und

¹¹ Vgl. zu den Implikationen dieser Dichotomie ausführlicher Herbert Haslinger, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn 2009, 163–166.

¹² Rainer Bucher, «Was Ihr den Geringsten...» *Die Kirche und ihre Diakonie: Rainer Bucher, An neuen Orten. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche*, Würzburg 2014, 179–187 (179).

¹³ Metz (Anm. 9), 206.

Sprachwelt herauschälen lässt.¹⁴ Symptomatisch ist, dass im Gleichnis an keiner Stelle von Gott die Rede ist.

Diese Anschlussfähigkeit hat sicherlich dazu beigetragen, dass das Gleichnis zum selbstverständlichen Urbild christlicher Diakonie avancierte. Dies kann so weit gehen, dass das Gleichnis in apologetischer Manier für die Beweisführung herbeigezogen wird, die christliche Tradition habe moderne Wertvorstellungen – jeder Person kämen unveräusserliche Würde und grundlegende Rechte zu – längst vorweggenommen. Unbenommen solcher Interpretationslinien ist das Gleichnis Gold wert, um Kirchenbildern zu widerstehen, für welche kirchliche Solidarität mit den Grenzen der Kirchengemeinschaft enden soll. Sein universaler Drang ist einfach zu stark. Dennoch erschöpft sich das Potenzial des Gleichnisses nicht in einem solchen modernen, universalistischen Verständnis. Es ist wohl Interpreten zuzustimmen, dass mit der «Erfolgsgeschichte» dieses Gleichnisses eine «Verlustgeschichte» einhergeht.¹⁵ Dieser Verlust geht so weit, dass das Gleichnis banalisiert wird und sich zum unproblematischen-inhaltsleeren Motiv für die gute Tat entwickelte.

Im Folgenden sollen drei Pointen geborgen werden, welche in einer rein universalistischen Leseweise zu wenig Beachtung bekommen, aber gerade für das Verständnis von Diakonie und insbesondere deren Rolle in der Pastoral wegweisend sein sollten.¹⁶

¹⁴ Vgl. Heinz Rüegger / Christoph Sigrist, Zur schöpfungstheologischen Begründung von Diakonie: Christoph Sigrist (Hg.), *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, Zürich 2014, 65–77.

¹⁵ Vgl. bspw. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, 737–744. Taylor lehnt seine Diskussion eng an Ivan Illichs Kritik der modernen Gesellschaft an (vgl. Ivan Illich, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich*, Toronto 2005), ohne jene jedoch als hoffnungslos korrumpiert anzusehen.

¹⁶ Damit soll keineswegs gegen einen ethischen Universalismus argumentiert werden. Das Ziel dieser Überlegungen ist allein, für die Diakonie wichtige Pointen zu bergen, welche in einer universalistischen, säkularen Perspektive auf Lk 10,25ff. vergessen gehen.

1. Diakonie fordert einen postheroischen Realismus

Zur Explikation der ersten Pointe führt ein Gedankenexperiment.¹⁷ Würde das biblische Gleichnis heute in aktualisierter Form neu erzählt, wer nähme welche Rolle in der Geschichte vom helfenden Samariter ein? Der Menschensohn würde wieder die Rolle des Jesus und des Erzählenden bekommen. So viel scheint sicher. Doch welche Rolle würde der Kirche zuteil? Wer würde eingesetzt werden für den Samariter, den Notleidenden, den Levit oder den Priester? Wer für die Schriftgelehrten? Es ist wahrscheinlich, dass die Erzählenden sich selbst ohne Zögern mit der Figur des Samariters identifizieren.¹⁸ Aber durch eine solche selbstverständliche Identifikation mit der Rolle des Samariters geht folgende Pointe verloren: Bei Lukas ist es der Andere, der ausserhalb der eigenen Gemeinschaft Stehende, der zum Lehrmeister und Vorbild für die Zuhörenden wird. Würde Lukas die Geschichte auf heute adaptieren, der Samariter wäre kaum eine reformierte oder katholische Person, sondern vielleicht der Missionar der evangelikalen Stadtmission oder gar die in ihrer Kirchenkritik unnachgiebige Freidenkerin. Wird jedoch die Figur des Samariters vereinnahmt, fehlt diese Provokation durch das soziale Engagement eines Anderen von ausserhalb der eigenen Institution oder Gemeinschaft.

In diesem Zusammenhang sei an eine andere biblische Episode erinnert, in der der Lehrmeister ebenfalls ausserhalb der Gemeinschaft gefunden wird. Als ein Meilenstein auf dem Weg der Verkündigung des Evangeliums gilt in der Apostelgeschichte die Vision des Petrus in Joppe (Apg 10). Hintergrund der Szene ist die Frage, ob auch Nicht-Juden getauft werden sollen, also Menschen, die nicht den Weisungen der Tora folgen. In einer Vision erscheint Petrus ein grosses Tischtuch, welches sich aus dem

¹⁷ Vgl. dazu auch Haslinger (Anm. 11), 260f.

¹⁸ Ein Beispiel für diese Tendenz wäre das im Schweizer Netz der regionalen Caritas-Organisationen erarbeitete Diakonieverständnis. URL: <https://www.caritas-bern.ch/was-wir-tun/diakonie/diakonieverstaendnis> (28.3.23).

Himmel herabsenkt. In der Form einer Schale ist das Tuch mit unreinen Tieren gefüllt, und eine Stimme sagt zu Petrus: «Schlachte und iss.» Petrus aber weigert sich und sinnt weiter über die Bedeutung des Bildes nach.

Diese Szene ist allerdings nicht der Beginn der Episode. Schon vor der Beschreibung dieser Vision wird erzählt, wie ein Engel beim heidnischen Hauptmann Kornelius einkehrt und jenen beauftragt, nach Petrus schicken zu lassen. Während also Petrus noch die Vision empfängt und sich nichtsahnend den Kopf über deren Bedeutung zerbricht, sind bereits Menschen auf dem Weg zu ihm, die ihm dann berichten werden, wie Gottes Geist schon längst bei ihnen angekommen sei. Die Bedeutung der Vision und seiner damit verbundenen Mission wird Petrus erst durch dieses Treffen erschlossen. Die Begegnung des Kornelius mit Gottes Geist wird in der Taufe des Kornelius durch den Apostel danach bekräftigt.

Die bereits erwähnte Pastoralconstitution verbindet diese Pneumatologie mit dem diakonischen Dienst der Kirche. In GS 22 hält das zweite Vatikanische Konzil fest, dass nach katholischem Verständnis bei «allen Menschen guten Willens» die «Erstlingsgaben des Geistes» wirken. Es ist also unbedingt damit zu rechnen, dass Gottes Geist immer bereits schon da sei, wo die Kirche hinkomme.¹⁹ Für ihren diakonischen Dienst ergibt sich daraus eine Haltung der Offenheit gegenüber für sie lehrreichen Begegnungen und die Ablehnung eines heroischen Selbstverständnisses von Diakonie. Michael Schüssler weist in der prägnanten Analyse einer Gegebenheit aus den Anfängen der Corona-Pandemie in Europa auf die grosse Gefahr der Heroisierung hin, der gerade christliche Deutungsmuster unterliegen.²⁰ Er zeigt an der Art und Weise, mit der von kirchlicher Seite das Engagement von einigen Seelsorgenden in Spitälern Bergamos

¹⁹ Vgl. Christoph Theobald, Zum theologischen Hintergrund einer «Leben zeugenden Pastoral»: eùangel. Zeitschrift für missionarische Pastoral 1, 2019 (28.3.23).

²⁰ Vgl. Michael Schüssler, Religiöser Heroismus? Besser scheitern an Corona, Beitrag auf feinschwarz.net vom 27. März 2020, URL: https://www.feinschwarz.net/religioeser-heroismus-besser-scheitern-an-corona/#_ftn2 (28.03.23).

beschrieben wird, wie aus «einfachen» Handlungen der Nächstenliebe heroisierte Märtyrertaten werden, ungeachtet der Motive und des Selbstverständnisses der Handelnden selbst. Während Kurienkardinalen und Bischöfe Priestern am Sterbebett von Coronainfizierten «wahres Heldentum» zuschreiben und sie zu Vorbildern «noch grösserer Hingabe an Gott und die Menschen» erklären, weisen jene dieses Heldentum von sich und bewundern den Einsatz der Ärztinnen und Pfleger.²¹ Weshalb gerade diakonisches Handeln der Gefahr unterliegt, «heroisch gerahmt» zu werden, hat mit mindestens drei Eigenschaften zu tun, welche Helden zugesprochen werden.²² Sie werden aufgrund ihrer *exceptionellen* Fähigkeiten als Einzelne in der Masse sichtbar. Sie zeichnen sich durch eine hohe *Opferbereitschaft* aus, welche bis hin zur Selbstaufopferung als Märtyrerin oder Märtyrer für das Gute geht, denn je grösser der Leidensdruck oder die Notlage, desto stärker kann sich die Heldin auszeichnen. Sie besitzen die Macht, etwas durchzusetzen oder eine Lösung herbeizuführen, was anderen bisher nicht gelang, womit sie ihre *Handlungsmacht* beweisen.²³ Prägen jedoch diese Eigenschaften das Selbstverständnis diakonischer Akteure, verhindert dies Gutes. Dies soll folgendes Beispiel veranschaulichen.

²¹ Vgl. FAZ, Dutzende Priester in ganz Italien an Coronavirus gestorben, Beitrag vom 22. März 2020, URL: <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/gesundheit/coronavirus/dutzende-priester-in-ganz-italien-an-coronavirus-gestorben-16691177.html> (28.03.23).

²² Vgl. Ulrich Bröckling, Postheroische Helden. Ein Zeitbild, Berlin 2020, 17. Bröckling arbeitet überzeugend heraus, wie der Heroismus vor allem Ergebnis der Rahmung von Handlungen ist und weniger der Handlungen an sich.

²³ Weitere solche Eigenschaften, die besonders bei diakonischen Helden anzutreffen sind, wären ein moralischer Puritanismus, der sich in einer unbeirrbaren Selbstgewissheit zeigt, auf der richtigen Seite zu stehen. Damit verwandt ist die Eigenschaft agonaler Transgression, d.h. der Hang zur Streitsucht und zum Bruch von Normen aufgrund einer fehlenden Kompromissbereitschaft. Vgl. die von Bröckling (Anm. 22) aufgeführten Eigenschaften heroischer Helden.

In einer Kleinstadt gibt es eine gut etablierte ökumenische Zusammenarbeit im sozialen Engagement der Kirchen. Man arbeitet im gegenseitigen Einvernehmen und stemmt gemeinsame Projekte beispielsweise eine grosse Lebensmittelabgabestelle. Im Bewusstsein um die Problematik, mit der Lebensmittelabgaben verbunden sind – Paternalismus seitens der Betreiberinnen, Bittstellerschaft und fehlende Handlungsfreiheit seitens der Bezüger²⁴ –, startet ein Arbeitskreis einer Kirchgemeinde ein Projekt, welches diese Probleme vermindern soll. Sie organisieren Esspakete mit Grundnahrungsmitteln, welche armutsbetroffenen Haushalten gespendet werden. Dies hilft mit Blick auf die finanzielle Lage der Betroffenen und diese gewinnen mindestens an eigener Handlungsfreiheit, weil sie mit dem eingesparten Geld, eigene Einkäufe tätigen können. Unterdessen wächst in einer anderen Kleingruppe aufgrund von Erfahrungen im Bildungsurlaub die Einsicht, den Problemen von Paternalismus und Bittstellerschaft könnte begegnet werden mit einem Lebensmittelmarkt mit subventionierten Produkten, wie es bei den Caritas-Märkten der Fall ist. Dort werden Grundnahrungsmittel mit konstant tiefen Preisen angeboten, ebenso wie frisches Gemüse und Früchte. Die Kundinnen und Kunden sind dort keine Bittsteller mehr, die sich zu einem gewissen Zeitpunkt einzufinden und einzureihen haben. Zudem sind sie in ihrem Einkaufsverhalten frei. In der Folge arbeiten beide Gruppen mit Enthusiasmus an ihrem Projekt und sind von ihrer Lösung als der Richtigen überzeugt. Sie nehmen grossen Extraeinsatz in Kauf (*Opferbereitschaft*), können durch ihr Beziehungsnetz weitere Stakeholder von einer Beteiligung überzeugen und organisieren die Finanzierung (*Handlungsmacht*). Einzig bei der Kirchgemeinde, welche die Esspakete mitfinanziert, gibt es Ärger. Im Lebensmittelmarkt wird ein Konkurrenzprojekt zum eigenen Projekt gesehen, welches bereits für die Lösung der Probleme gesorgt hatte (*Exzeptionalität*).

²⁴ Vgl. die Diskussion in Stefan Selke (Hg.), Kritik der Tafeln in Deutschland. Standortbestimmungen zu einem ambivalenten sozialen Phänomen, Wiesbaden 2010.

Diese Geschichte kann gelesen werden als Beispiel einer gescheiterten Kooperation aufgrund von Missgunst. Zusätzlich aber zeigt sie auch, wie heroische Bilder diakonisches Handeln prägen können, bis Gutes verunmöglicht wird. Wenn ein Player meint, die einzige Lösung bereits auf der Hand zu haben, dann macht dieser Heroismus blind für den Benefit, der aus der Kooperation oder gegenseitigen Ergänzung von Projekten entstehen könnte. Stattdessen stehen Fragen im Vordergrund, wer die bessere Idee besitze, wer das bessere Projektmanagement hinkriege, oder gar wer Anrecht auf welche «Bedürftigen» habe.

Ein postheroischer Realismus²⁵ weiss demgegenüber, dass es für eine gerechtere Welt notwendigerweise einer Vielfalt diakonischer Formen, Aktionen und Orte bedarf. In diesem Sinne anerkennt eine postheroische Diakonie, dass es organisierte wie spontane, berufliche wie ehrenamtliche, offizielle wie private, politische wie individuelle, bewusste wie unbewusste Diakonie gibt. Sie respektiert ausserkirchliche wie kirchliche Aktivität, und vor allem rechnet sie neben dezidiert christlichem Engagement genauso mit anonymem diakonischem Handeln, ohne diesem ein Qualitätsdefizit zuzuschreiben.²⁶ Sie fordert einen aufmerksamen Blick über die Grenzen der eigenen Institutionen hinaus. Nur so entsteht ein Bewusstsein dafür, wo engagierte «Menschen guten Willens» werken, wo zielführende Kooperationen möglich sind, aber auch welche Haltungen und welches Knowhow kirchliches soziales Engagement braucht.²⁷

²⁵ Vgl. Michael Schüssler, Befreiung im Dazwischen. Postheroische Transformation von Caritas- und Diakonietheologie: ZPT 39, 2019, 151–170. URL: <https://bit.ly/SchuesslerPosthero> (28.03.23).

²⁶ In Adaption einer Aufzählung diakonischer Erscheinungsformen von Haslinger (Anm. 11), 20f.

²⁷ Vgl. zur Diakonie als Lernort: Gregor Scherzinger, Erfahrungsräume. Praktisch-theologische Gedanken zum Bildungsort Diakonie: Arnd Bünker / Christoph Gellner / Jörg Schwaratzki (Hgg.), Anders. Bildung. Kirche, St. Gallen 2022, 43–48.

2. Diakonie als unverzichtbarer Ort möglicher Heilserfahrung

Für die Bergung einer zweiten Pointe in Lk 10 helfen die kirchenkritischen Beobachtungen und theologischen Überlegungen des 1945 von den Nationalsozialisten hingerichteten Jesuiten Alfred Delp. Seine 1944/45 verfasste, kurze Schrift²⁸ ist in der Diakonie ein Begriff, weil Delp in ihr den Begriff der «Rückkehr in die Diakonie» prägt. Die Schrift analysiert dabei schonungslos die Situation der Kirche im deutschen Reich zur Zeit der nationalsozialistischen Diktatur. Delp diagnostiziert ein Glaubwürdigkeitsdefizit der Kirche, welches aber nicht auf mangelnden Glauben der Menschen zurückzuführen sei, sondern allein von der Kirche selbst verschuldet wurde. Mit der «Rückkehr in die Diakonie» beschreibt Delp den Lösungsweg gegen dieses Defizit:

«Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen [...] Damit meine ich die Sorge um einen menschentümlichen Raum und die menschenwürdige Ordnung.»²⁹

Sicherlich wäre zu diskutieren, inwiefern die Worte Delps zu einer heroischen Rahmung von Diakonie tendieren. Hier liegt das Augenmerk aber auf einem anderen Punkt. Delps Worte können so verstanden werden, als ob er hier vom Glaubwürdigkeitsproblem der Kirche spricht, wenn sie gepredigten Worten keine Taten folgen lässt. Delp zielt aber auf eine noch grundsätzlichere Aussage: Die Erfahrung von Heil sei erst möglich in diakonischem Handeln. Denn das Entscheidende an der Kirche seien nicht Funktionen und Strukturen, sondern es sei die messianische Verwandlung der Welt. Diese Verwandlung beginne, so eröffnet es das

Evangelium, beim «ausgeplünderten Mensch am Weg»³⁰, also bei den Letzten, den Notleidenden, den Armen, den schwächsten Gliedern. Mit der Rückkehr in die Diakonie meint Delp folglich «das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben. ‘Geht hinaus’ hat der Meister gesagt, und nicht: ‘Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt.’»³¹

Das Hinausgehen dürfe aber nicht verstanden werden als «Predigt und Religionserlaubnis» oder «monologische Ansprache und monotone Quengelei». «Echten Dialog»³² brauche es, um die Heilsbotschaft erfahrbar zu machen. Die oben bereits angedeutete Wendung im Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche als Lehrmeisterin zu einer lernenden Kirche hat Delp bereits in dieser Schrift beschrieben und dabei der Diakonie die fundamentale Rolle zugesprochen. Denn in der diakonischen Praxis können die physischen, psychischen, sozialen, wirtschaftlichen oder sittlichen Nöte der Menschen wahrgenommen und aufgegriffen werden. Dort werden sie zum Thema in der Kirche. Dort finden sie Eingang in deren Erfahrungsschatz. Was Delp kritisiert, ist eine Kirche besessen von ihrer vermeintlichen Macht. Als ob sie auf dem Schatzkistchen des Heils sitze und den einzigen Schlüssel besäße. Und somit nach Gutdünken etwas herausgeben könne, wenn es ihr beliebe. Es brauche «nicht die heilsängstlichen oder pfarrerhörigen erschreckten Karikaturen», sondern die «erfüllten Menschen».³³ Nimmt man diesen Gedanken von Delp ernst, dann wäre es ohne Bedeutung, wie viele Sakramente in den Kirchen gespendet werden, solange diese Spendung nicht an die Erfahrung gebunden ist, dass sie dem Menschen in seinem Leben dienen. Denn sie können nicht als Heilmittel erfahren werden. Die Herausforderung leerer Rituale

³⁰ Delp (Anm. 28), 834.

³¹ Delp (Anm. 28), 833.

³² Ebd..

³³ Ebd..

²⁸ Alfred Delp, Das Schicksal der Kirchen, 1944/45: Stimmen der Zeit 12, 2017, 831–835, URL: <https://bit.ly/DELPsSchicksal> (28.03.23).

²⁹ Delp (Anm. 28), 832f.

kennt bereits Paulus, wenn er in der Gemeinde in Korinth für die Einheit von Liturgie und Diakonie, von Sättigungsmahl und Herrenmahl kämpft:

«Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahls mehr [...] der eine hungert, während der andere schon betrunken ist. [...] Wollt ihr jene demütigen, die nichts haben?»³⁴ Die Mahlgemeinschaft hört auf, heilvoller Erfahrungsort zu sein angesichts der sozialen Verwerfungen in der Gemeinschaft. Diese führen dazu, dass sie ihre diakonische Funktion verloren hat. Denn die «reichen Gemeindemitglieder feiern das Herrenmahl letztlich nicht [...] als Fest der Gleichen. Sie erliegen der Versuchung der Macht ihres sozialen Standes und ihres Reichtums [...] Sie machen «andere», indem sie die sozialen Grenzen, die zwischen ihnen und den Habenichtsen bestehen, beim Herrenmahl nicht nivellieren, was im Sinne Jesu geboten wäre, sondern zementieren.»³⁵

Genau diese Verbindung von Diakonie und heilvoller Erfahrung macht die zweite Pointe von Lk 10 aus. Denn Jesus erzählt das Gleichnis auf die Frage nach dem ewigen Leben hin. Es geht also um die Erfahrbarkeit des göttlichen Heils. Als er gefragt wird, «wer ist mein Nächster?», erzählt er das Gleichnis des Samariters. Am Ende der Erzählung aber fragt Jesus seine Zuhörerinnen nicht etwa «wer ist der Nächste?», sondern «wer wurde zum Nächsten!»³⁶ Mit diesem Logikwechsel wird dafür geworben, dass das Verhalten des Samariters für ein gutes, sinnvolles, glückliches Leben stehe, also dasjenige Verhalten, das sich von der Not Anderer berühren lässt, ein mitleidendes und solidarische Verhalten. In dem Sinne steht der Samariter für den gottgefälligen Lebensentwurf, mit dem ein Anteil am ewigen Leben verbunden ist. Der Beschenkte in der Geschichte ist gemäss dieser Sicht nicht nur der, dem geholfen wurde, vielmehr der oder die solidarische Person. Auch das Leben der helfenden Person verändert

³⁴ 1. Kor 11,20–23.

³⁵ Markus Lau, *Die Versuchung der Macht. Neutestamentliche Gegenentwürfe*, Zürich 2020, 119.

³⁶ Lk 10,36.

sich. Das Notwendige für ein Leben in Fülle besteht in der sozialen Qualität des Handelns. Das Versprechen Jesu ist, dass Gott in einem solidarischen Leben erfahrbar wird. Mt 25,37 und die Szene vom Weltgericht lassen grüssen. Der wiederkommende Christus identifiziert sich mit Hungrigen, Durstigen, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen. In der solidarischen Begegnung mit diesen Menschen ist folglich Gott zu erfahren.

3. Diakonie als ekklesiogenerativer Ort

Die dritte Pointe knüpft an den Gedanken der zweiten Pointe an, solidarisches Handeln würde erfahrbar machen, was es bedeute, in Fülle zu leben. Kirche versteht sich – zumindest, wenn sie ihre pastorale Funktion als Ausgangspunkt ihrer Selbstverständigung begreift – als «Zeichen und Werkzeug für» dieses Leben in Fülle.³⁷ In allegorischen Deutungen des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter in der frühen Kirche wird die Kirche in das Gleichnis hineingedeutet.³⁸ Origenes erkennt die Kirche in der Herberge wieder. Folgt man dem Gedankengang der beiden ersten Pointen und legt das Augenmerk darauf, was durch die Hilfestellung des Samariters geschieht, kann sich eine andere Verortung aufdrängen.

Der Samariter durchbricht durch sein Handeln die Mauer zwischen samaritanischem Volk und jüdischem Volk. Besonders daran ist nicht, dass

³⁷ So die Formulierung, zu der sich das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* durchrang, in dem Versuch eine vornehmlich juristische Sicht auf die Kirche dadurch zu überwinden, sie als Sakrament zu verstehen: LG 1.

³⁸ Mathias Mütel, *Diakonie als Aufgabe der Gesamtpastoral*: Isabelle Noth / Franziskus Knoll / Mathias Mütel / Mathias Wirth (Hgg.), *Seelsorge und Diakonie*, Stuttgart 2023, 58–73 (60) lässt sich ähnlich von Lk 10,25 inspirieren, auch wenn sein an der Institution orientierter Blick auf die Gesamtpastoral die ekklesiogenetische Pointe nicht aufgreifen mag.

der Samariter sich als Universalist erweist. Vielmehr entsteht durch seine Empathie eine neue Gemeinschaft von verschiedenen Menschen, deren Unterschiede in Zugehörigkeit oder Status aber weiter keine Rolle spielen. Was in dieser Beziehung zwischen Samariter und dem Notleidenden aufblitzt, ist eine Gemeinschaft lebendiger Solidarität zwischen Fremden, welcher zudem ein Anteil am ewigen Leben zugeschrieben wird. Diese Gemeinschaft ist nicht geprägt durch die Gegenüberstellung zwischen Innen und Aussen, zwischen dem Wir und den Anderen. In ihr ist es nicht mehr von Belang, wer Jude oder Grieche, Sklavin oder Freie, Reicher oder Armer, Ansässige oder Zugezogene ist. Durch sie wird eine neue Welt, andersartig als die bestehende mit ihren Zuschreibungen, Grenzziehungen und Machtverhältnissen, Wirklichkeit. In anderen Worten wird durch sie das zugesagte Reich Gottes in Ansätzen erfahrbar. Sodann wird die Notsituation zum Ort der Ekklesiogenese.³⁹

Dies kann an einer kurzen Geschichte verdeutlicht werden, die aus dem Kontext der anglikanischen Kirche und dem Wandel und den Aufbrüchen in deren Kirchenentwicklungsprozessen stammt. Es ist die Geschichte der fünf übriggebliebenen Frauen.⁴⁰

Fünf Frauen blieben noch von einer Gemeinde übrig. Ihr Pfarrer teilte ihnen mit: «Für sie können wir die Kirche nicht mehr heizen, es ist einfach zu teuer. Aber sie können bei ihnen zusammenkommen und beten, und für das Wohl des Dorfes beten.»

Das haben die Frauen getan und indem sie anfangen, für das Wohl des Dorfes zu beten, ist ihnen aufgefallen, wie eine alleinerziehende Mutter Mühe hatte, sich um ihre Kinder zu kümmern, während sie andere Sachen erledigen musste. Und so sind sie zu ihr hingegangen und fragten: «Wir würden gerne ihre Kinder babysitten, während sie

anderes machen. Wir haben gesehen, dass sie gewisse Herausforderungen zu bestehen haben.»

Und die Frau fragte, «wie kommen sie auf mich?»

«Ja, wir beten zusammen für das Wohl des Dorfes und dabei sind sie uns aufgefallen.»

Da sagte sie: «Ja schön, ich möchte mitbeten.»

Ein paar Wochen später stiessen sie auf eine Dorfbewohnerin, die eine Angehörigen pflegen musste: «Wir würden ihnen gerne etwas abnehmen.»

Auch diese Frau war total überrascht und fragte, «wie sind sie auf mich gekommen?»

«Ja, wir haben gesehen, dass sie diese Herausforderungen haben zu Hause.»

Da meinte die Frau: «Ich habe eine Bitte an Sie. Kommen Sie doch bitte zu uns nach Hause zum Beten, dann könnte mein Mann auch mitbeten.»

Diese Geschichte mag als Beispiel gelten, wie Kirche in Zukunft jenseits der institutionellen, festen Gefüge, wie sie heute noch bekannt sind, vielfältig, teilweise unscheinbar, lose vernetzt und doch missionarisch weiterleben wird. Die Geschichte kann aber ebenso ein Beispiel sein dafür, wie der solidarische Dienst für Aufbrüche in der Kirchenentwicklung sorgen kann. Notsituationen und ihnen entsprechende Interventionen werden sozusagen zum Katalysator kirchlicher Entwicklung, weil sie neue Gemeinschaften hervorbringen. Das geschieht, wo Menschen sich in Dienst nehmen lassen durch ihre Mitmenschen und im anvertrauten Leid das Angebot der Gastfreundschaft als respektvolle Gäste annehmen.⁴¹ Kirche geschieht dort, wo Menschen in dieser Sendung zum Dienst die Gegenwart Gottes unter den Menschen erfahren.

³⁹ Vgl. Paul Zulehner, Art. Ekklesiogenese: LThK, Bd. 3, ³1995, 567f. Der Begriff stammt ursprünglich aus dem befreiungstheologischen Kontext: Leonardo Boff, Und die Kirche ist Volk geworden: Ekklesiogenesis, Düsseldorf, 1987.

⁴⁰ Hier Christian Hennecke nacherzählt, wie er sie in einem Vortrag im Oktober 2019 in Feldkirch einbaute, vgl. https://youtu.be/3xK2yPK-X_k?t=1460 (28.03.23).

⁴¹ Vgl. Reinhard Feiter, Die Ernte ist gross... Zugänge zur pastorale d'engagement: eüangel. Zeitschrift für missionarische Pastoral 1, 2019 (28.3.23).

III. Schluss

Mit diesen drei Pointen erinnert das Gleichnis des barmherzigen Samariters das verkirchlichte Christentum an die grössere Transformation, auf welche der Glaube an Jesus Christus und die sich darin offenbarende göttliche Liebe abzielen. Der Diakonie kommt zur Verwirklichung dieser Transformation eine essentielle Bedeutung zu. In ihrer zentrifugalen Dynamik durchbricht sie die kirchliche Selbstreferentialität und verweist die Kirche auf den gesellschaftlichen Raum, in dem sie relevant sein will. Dieses «Herausgehen» ist gleichzeitig eine «Rückkehr», denn am vermeintlichen Rand ist zu erfahren, was ein Leben in Fülle in unserer Zeit bedeutet. In und an diesem Dienst entwickelt sich Kirche neu und legt Zeugnis ab über ihre eigentliche Sendung: die messianische Verwandlung der Welt.

Autor:

Gregor Scherzinger, Dr. theol., ist Mitarbeiter der Fachstelle Diakonieanimation bei der Caritas St.Gallen-Appenzell.

Naturallianz: Hoffen in der Krise

Warum wir ein interkulturelles Denken benötigen

Beat Dietschy

Ich bin gebeten worden, über Hoffnung in Krisenzeiten zu sprechen.¹ Das Tätigkeitswort Hoffen ziehe ich dem Dingwort vor. Hoffen ist aktiv, und es wird aktiviert in kritischen Situationen, wie wir sie heute insbesondere angesichts der «multiplen Krise» erleben. Mit diesem von Elmar Altvater verwendeten Begriff ist nicht etwa eine blossе Aneinanderreihung von Krisen gemeint. Er zielt vielmehr darauf ab, die inneren Zusammenhänge dieser Krisen in kritischer Analyse herzustellen. Wenn es darum geht zu erfassen, wie der Klimawandel, die dramatische Erosion biologischer Vielfalt, der Hunger in vielen Weltregionen und überforderte politische Steuerungsmöglichkeiten miteinander verbunden sind, so liegt nach Ulrich Brand «der innere Zusammenhang der vielfältigen Krise [...] in der fossilistisch-kapitalistischen Produktions- und Lebensweise, die in den letzten dreissig Jahren unter neoliberalen und imperialen Vorzeichen umgebaut wurde».²

Kritische Analyse ist mit einer Hoffnung verbunden, die Ausschau hält nach Auswegen aus der Krise. Der «Kältestrom» kritischen Denkens brauche den «Wärmestrom» tätigen Hoffens wie dieser jenen, pflegte Ernst

Bloch zu sagen. Eine der Hoffnungsperspektiven, die sich angesichts der umfassenden Biosphärenkrise anbietet, hat er mit dem Begriff der «Naturallianz» ins Spiel gebracht. Ist «Naturallianz» vielleicht besser als die Windfahnenvokabel der «Nachhaltigkeit» geeignet, einen Ausweg aus der Krise zu weisen? Beide Begriffe können freilich auch zur Verschleierung der Tatsache dienen, dass es sich bei der Vielfachkrise um eine Zivilisationskrise der westlichen Moderne handelt. Ich will daher versuchen, sie auch aus einer interkulturellen Sicht, das heisst, mit den Augen der Anderen und einer dekolonialen Optik kritisch zu betrachten.

Ein solcher Perspektivenwechsel tut not, da auch das Hoffen in die Irre führen kann. Das möchte ich als erstes mit einem kurzen Blick auf Blochs Leben und Denken verdeutlichen. Bekannt ist heute ja höchstens noch der Titel seines Hauptwerks, *Das Prinzip Hoffnung*, das gerne bemüht wird, wenn etwa ein Fußballklub sich in aussichtsloser Lage befindet.

I. Der Hoffnungsfahnder

Das *Prinzip Hoffnung* untersucht das Hoffen in enzyklopädischer Breite: auf 1628 Seiten und von allen Seiten. Es bringt Beispiele aus Philosophie und Dichtung, Opern und bildender Kunst, politischen und technischen Utopien, von grossartigen Luftschlössern bis hin zu den Hoffnungsbildern gegen den Tod in den Religionen. Selbst pubertäres Tagträumen lässt Bloch nicht aus:

«Der Jugendliche [...] fühlt sich als kleiner Gott, und da die anderen sich keine Mühe geben, ihn zu beweisen, tut er es selbst» (PH 17³).

³ PH = Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1–3, Frankfurt a. M. 1959. Der Wunsch, wichtig zu sein, verbindet «sich überdies besonders stark mit dem Wunsch

¹ Überarbeitete Fassung des Vortrags vom 31. Mai 2022 in der Vortragsreihe «Philosophie der Praxis» an der Hochschule für Soziale Arbeit FHNW in Olten.

² Ulrich Brand, *Die Multiple Krise. Dynamik und Zusammenhang der Krisendimensionen, Anforderungen an politische Institutionen und Chancen progressiver Politik* (PDF), Heinrich-Böll-Stiftung 2009. URL: https://www.researchgate.net/publication/316890297_Die_Multiple_Krise_Dynamik_und_Zusammenhang_der_Krisendimensionen_Anforderungen_an_politische_Institutionen_und_Chancen_progressiver_Politik (13.3.23).

Man merkt, dass er da aus eigenem Erleben spricht. Aus seinem engen Elternhaus und der noch engeren Schule wünschte er sich weg: Die war

«[...] entsetzlich, neun, gar zehn Jahre Jugend unterschlagend, man erreichte nicht immer das Ziel der Klasse. Welche Kleinbürger [...] Lehrpläne über sich; man war ihr Hund und rebellisch» (SP 66⁴).

So zu lesen in dem Buch *Spuren*, in das nicht wenige Kindheitserinnerungen und ihre Märchen und Sagen eingeflossen sind. Dazu gehört auch die Geschichte von Sindbad dem Seefahrer aus *Tausendundeiner Nacht*:

«Wie Sindbad Schiffbruch erlitt, mit einigen Gefährten rettet er sich auf eine kleine, wohlbestandene Insel voller Früchte, Kokospalmen, Vögel, jagdbarer Tiere und im Wald ein Quell. Aber wie die Geretteten gegen Abend ein Feuer anzünden, um die Jagdbeute zu braten, krümmt sich der Boden und die Bäume zersplittern; denn die Insel war der Leib eines riesigen Kraken. Jahrhundertlang hatte er über dem Meeresspiegel geruht, nun brannte das Feuer auf seinem Rücken und er tauchte unter, so dass alle Schiffer in dem wirbelnden Wasser ertranken» (SP 174).

Das kommentiert Bloch so: noch kein Mensch wisse,

«woraus der Rücken der Dinge besteht, den wir allein sehen, gar ihre Unterseite, und worin das Ganze schwimmt. Man kennt nur die Vorderseite oder Oberseite ihrer technischen Dienstwilligkeit [...]; niemand weiss auch, ob ihre (oft erhaltene) Idylle, Lockung, Naturschönheit das ist, was sie verspricht» (SP 174f).

Da klingt schon etwas vom Thema der Natur an, das neben oder hinter der schönen Oberfläche Unbekanntes und Unheimliches bereit hält. Wir sehen meist nur, was unser Interesse weckt oder uns beherrschbar erscheint. Damit verbunden ist auch eine Lektion zur Hoffnung: das Wunschbild, das wir uns von Menschen oder Dingen machen, kann

nach importanter Umgebung. Begabte Mädchen wünschen in diese durchzubrennen; München zog so an um 1900» (PH 29).

⁴ SP = Ernst Bloch, *Spuren*, Frankfurt a. M. 1969.

täuschen. Für Bloch rettet nicht so sehr das Erhoffte, sondern das Hoffen selber, nämlich dann, wenn es aus Schaden klug wird. Das Hoffen, das mit Vernunft sich paart und sich belehren lässt, «docta spes» (PH 8 und 166) wird.

Bloch hat vielfach erfahren, dass Erhofftes und Erfahrenes, Wunsch und Wirklichkeit schmerzlich auseinanderklaffen. 1885 geboren, wuchs er auf in der Industriestadt Ludwigshafen, die erst seit ein paar Jahrzehnten zur Stadt geworden war durch die Ansiedlung von IG Farben, die heutige BASF, «Fabrikschmutz, den man gezwungen hatte, Stadt zu werden [...] hierher verlegt, damit Rauch und Proletariat nicht nach Mannheim bliesen» (EdZ 209⁵), das gegenüber lag. Mannheim hatte «statt der größten Fabrik das größte Schloss Deutschlands» (ebd.) - und die Schlossbibliothek, ein Traum für den Schüler Bloch, der dort verschlang, was ihm die Schule nicht bot. Sie beherbergte den ganzen «spekulativen Farbenbogen von Leibniz bis Hegel»⁶. Diese Kultur und Geisteswelt wurde nicht nur durch die Hässlichkeit der Chemiestadt gegenüber, sondern viel brutaler noch durch den Weltkrieg desavouiert und Lügen gestraft. «Die Artillerie tötete die Mystik», heisst es im *Geist der Utopie* (GdU 1, 1997), dem ersten Hauptwerk Blochs, das im Ersten Weltkrieg – und gegen ihn – geschrieben wurde.

Was Bloch besonders traf, war die Kriegsbegeisterung, die damals im Kaiserreich ausbrach und die sogar seinen Lehrer und Freund Georg Simmel erfasste.⁸ Bloch entzog sich diesem Kriegsrausch, indem er in die Schweiz migrierte. Hier schloss er sich deutschen Kriegsgegnern wie Hugo

⁵ EdZ = Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a. M. 1962.

⁶ Rainer Traub / Harald Wieser (Hgg.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt a. M. 1975, 29.

⁷ GdU 1 = Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918), Frankfurt a. M. 1971.

⁸ Er schrieb ihm: «Das Absolute war Ihnen vollkommen suspekt und verschlossen [...]. Nun haben Sie es endlich gefunden. Das metaphysische Absolute ist für Sie jetzt der deutsche Schützengraben» (Arno Münster (Hg.), *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt a. M. 1977, 35).

Ball und Hermann Hesse an, die in der von ihnen in Bern gegründeten Freien Zeitung den preussisch-kaiserlichen Nationalismus bekämpften und auf die Niederlage Deutschlands setzten. Sie erhofften sich davon, endlich den «Abbau des hochkapitalistischen oder auch neufeudalen Kriegs-, Militär- und Staatszaubers» (GdU 1, 199) zu erleben. Der trat nicht ein.

Zu den Enttäuschungen zählt weiter, dass in Deutschland auch nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg noch immer keine Revolution gelang, keine bürgerliche wie in Frankreich 1789, aber auch keine sozialistische.⁹ Stattdessen bringen die Folgejahre mit dem Nationalsozialismus das Trugbild einer Revolution, »Gegenrevolution als Ersatz einer echten« (EdZ 100). Bloch hat dies früh erkannt und in seinem Buch Erbschaft dieser Zeit analysiert, das Ende 1934 in Zürich erscheint. Dort hat er sein zweites Exil in der Schweiz verbracht. Es war ein kurzer Aufenthalt von anderthalb Jahren - zum Zeitpunkt des Erscheinens von Erbschaft dieser Zeit hatte sein Autor auf Geheiss der Fremdenpolizei das Land bereits wieder verlassen müssen. Nach Stationen in Wien, Paris und Prag fand er schliesslich 1938-1949 in den USA Zuflucht, wo er am Prinzip Hoffnung schrieb. 1949 nahm er einen Ruf an die Universität Leipzig an, wo er mit 64 Jahren erstmals lehren konnte.

Dass sein ziemlich nonkonformer Marxismus sich mit dem bürokratischen Realsozialismus der DDR nicht gut verträgt, hat Bloch bald erfahren. 1957 wurde er zwangsemertiert und erhielt Lehr- und Publikationsverbot. Nach dem Bau der Mauer verbrachte er seine letzten 16 Jahre schliesslich in Tübingen (1961-1977).

Es wird schon an diesem kurzen Abriss seines Lebens deutlich, dass Hoffnung, wie Bloch sie versteht, keine billige ist. Sie ist geprägt von schmerzhaften Niederlagen, Täuschungen und Ent-Täuschungen. Es ist

⁹ Das verarbeitet Bloch in seinem Buch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution, München 1921, welches die Niederlage der Volksbewegung des «gemeinen Mannes» im deutschen Bauernkrieg und seine Folgen reflektiert.

eine Hoffnung mit «Trauerflor». Die Menschheitsgeschichte, sagt er in einem Vortrag vor Studenten in Darmstadt, sei gepflastert mit Enttäuschungen.¹⁰ In seiner Tübinger Zeit kommt er oft darauf zu sprechen: «wenn die Hoffnung nicht enttäuscht werden könnte, wäre sie gar keine Hoffnung»¹¹. Hoffnung ist keine Zuversicht, keine Gewissheit. Sie ist stets darauf angewiesen berichtigt zu werden. Vielleicht müsste man auch sagen, dass sie den Widrigkeiten des Lebens abgerungen werden muss.

II. Naturallianz

Das gilt auch für das Konzept einer «Naturallianz». Auch dieses ist nicht aus einem billigen Fortschrittsoptimismus geboren worden. Im Gegenteil. Er ringt darum seit seinen ersten denkerischen Gehversuchen und entwirft es schliesslich mitten im zweiten Weltkrieg, den er im amerikanischen Exil erlebt.¹² Wie er zum Begriff «Naturallianz» kam, zeigt ein Brief an Adolph Lowe vom 12. Oktober 1944. Darin berichtet er seinem Freund von seiner Arbeit am Prinzip Hoffnung und dass er an Stelle der Natur-Beherrschung, die zu Naturkatastrophen führe, eine «Allianz» mit ihr zu skizzieren suche.¹³

Die Wortwahl ist wohl kein Zufall. Im Brief erwähnt er nämlich auch die «big four», die «Alliierten» (UdSSR, USA, Grossbritannien sowie China). Sie hatten an der Konferenz von Dumbarton Oaks in Washington einen Entwurf für die Charta der Vereinten Nationen ausgearbeitet, in der

¹⁰ Ernst Bloch, Hoffen ohne Glauben, Vortrag an Pfingsten 1966 in Darmstadt, 14, überarbeitet erschienen in Bloch-Almanach 13, Ludwigshafen 1993, 11–32.

¹¹ Bloch (Anm. 10).

¹² Vgl. Beat Dietschy, Vom Band zum Bund. Wie Bloch zur Naturallianz fand: Vorschein, 37, Nürnberg 2021, 77–97.

¹³ Karola Bloch u.a. (Hgg.), Ernst Bloch. Briefe 1903–1975, 2. Band, Frankfurt a. M. 1985, 741.

Prinzipien zur Förderung des Weltfriedens eine zentrale Rolle spielen. Die Konferenz endete am 7. Oktober, also fünf Tage vor dem Brief an Lowe.¹⁴

In seinem Brief erinnert Bloch den Freund auch daran, dass sie bei ihrem letzten Gespräch Parallelen zwischen gesellschaftlichen Krisen und der technischen Naturkatastrophe erörtert hatten. Dabei hatten sie «das Abstrakte, Feindselige der bürgerlichen Technik» mit ihren «eisernen Sklaven» und der «Ausbeutung der Naturkräfte» mit «entsprechenden Vorgängen in der bürgerlichen Ökonomie» verglichen.

Wenn man sich die einschlägigen Passagen im Prinzip Hoffnung anschaut, fällt tatsächlich auf, wie sehr sie das Gewaltsame der herrschenden Mensch-Natur-Verhältnisse hervorheben. Vor allem im Abschnitt «Technik ohne Vergewaltigung; ökonomische Krise und technischer Unfall» ist die Rede davon. Blochs Argumentation läuft dabei ähnlich wie die der Kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno, die von einer «instrumentellen Vernunft» sprechen, welche die Natur lediglich als Mittel für ihr fremde Zwecke der Herrschaft über sie gebrauche. 1944 haben sie in ihrer Dialektik der Aufklärung beschrieben, wie das menschliche Subjekt die Naturgewalten dadurch bezwinde, dass es sie überlistet. Es gleiche sich der übermächtigen Natur nur scheinbar an, wie Odysseus, der den Ungetümen von Scylla und Charybdis durch Selbstbeherrschung und Überlistung entkommt.¹⁵

Bloch seinerseits sagt in dem zur gleichen Zeit verfassten Teil des Prinzip Hoffnung, «List-Technik» zeuge vom «schlecht vermittelten Verhältnis der Menschen zum materiellen Substrat ihres Handelns», zur Natur. Zumal «Kriegstechnik [...] als höchst bewusste Katastrophentechnik» zeigt ihm «das Nichts als schlechthinige Zerstörung [...], als eine in der Geschichte immer wieder aufgehende Mördergrube» (PH 811f). Unmissverständlich hält er also fest, Naturbeherrschung sei eine «Erscheinung der

¹⁴ Frieden und Völkerbund spielen für Bloch eine wichtige Rolle (vgl. PH 1051–1053).

¹⁵ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, 74f.

Gewaltgesellschaft): «Unsere bisherige Technik steht in der Natur wie eine Besatzungsarmee in Feindesland» (814).

Naturallianz und eine «befreundete, konkrete Allianztechnik» (EM 251¹⁶) skizzieren demgegenüber die Horizonte eines anderen, kooperativen und gewaltfreieren Weltverhältnisses. Wichtig scheint mir, dass Bloch, auch wenn er von Technik spricht, sich die Lösung nicht etwa von einer technologischen Revolution erhofft. Es geht ihm nicht um eine Befreiung des Menschen dank Technik, sondern um die konkrete Utopie einer befreiten Gesellschaft, die ihm ohne «Bündnis mit dem Agens der Natur» (EM 227) nicht möglich erscheint.

Diese Doppelperspektive erschliesst sich ihm im Laufe der zwanziger Jahre in der vertieften Auseinandersetzung mit Marx. Sie führt ihn, wie man im Kapitel 19 des Prinzip Hoffnung sehen kann, zu einem Marxismus, der sich als Philosophie der Praxis begreift, d.h. als «Veränderungswissenschaft» (PH 331), die auch das Sich-Verändernde in den Dingen und Naturprozessen bedenkt. Der «archimedische Punkt» dieses historischen Materialismus besteht für Bloch also in der doppelten «Beziehung der Menschen zu Menschen und zur Natur» (333). «Marxismus insgesamt» bezeichnet er als «Rückverwandlung der Verdinglichungen in prozessartig sich wandelnde Beziehungen».¹⁷ Dabei geht es um eine befreiende Veränderung auch im «gesellschaftliche[n] Austauschprozess mit der Natur» (ebd.).

In diesem Sinne fordert er in seinem Brief an Lowe einen «Marxismus konkreter Technik»¹⁸, der imstande wäre, das im bürgerlichen Naturverhältnis Verdinglichte wieder als ein prozesshaftes und wandelbares Beziehungsgeschehen zu begreifen. Nur so wären die «Entbindung und

¹⁶ EM = Ernst Bloch, Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis, Frankfurt a. M. 1975.

¹⁷ Im Anschluss an Georg Lukács (Bloch 2000, 235).

¹⁸ Siehe Dietschy (Anm. 12).

Vermittlung der im Schoss der Natur schlummernden Schöpfungen» (PH 813) ohne Raubbau und Krieg gegen sie zu ermöglichen.

Damit verbunden ist eine Kritik am «vulgär-materialistischen» Schmal-spurdenken im Marxismus, in Wissenschaft und Technik überhaupt und eine versuchte Rettung der von der Moderne zunehmend verbannten Wissensarten und Naturqualitäten. Was sich durchgesetzt habe, sei «ein nicht nur von den Menschen, sondern auch von den Dingen entfremdeter Kalkül, ein zu ihrem Inhalt gleichgültiger» (778). Bloch bestreitet nicht, dass «dem bürgerlich-abstrakten Kalkül, der als mathematisch-physikalischer so machtvoll ausgebildet worden ist, in der Natur selber eine Strecke entspricht» (812). Er weist jedoch - mit Horkheimer und Adorno übereinstimmend¹⁹ - darauf hin, dass es alles ausblende, «was dem Mass von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will».

Naturqualität zurückzugewinnen bedeutet, die Abspaltung der ethischen, ästhetischen und sinnlichen Qualitäten von der ökonomisch reduzierten und politisch verwalteten Objekt-Natur aufzuheben. Es bedeutet, inmitten der «Abstraktheit (Fremdheit) der bürgerlichen Materialbeziehung» (PH 776) nach Spuren eines anderen Naturbezugs zu fahnden. Diese findet Bloch sogar bei Francis Bacon, dem Stammvater der modernen Wissenschaft, der das erste Technoscience-Programm zur umfassenden Ausdehnung von «Macht und Herrschaft des Menschengeschlechts über die Gesamtheit der Natur» formuliert hat.²⁰ Doch selbst Bacon kommt nach Bloch nicht aus ohne Salomon, was meint: ohne Naturweisheit. Diese «enthält, wie jede Weisheit, Bezug zu ihrem Gegenüber, der Natur» (767).

Er gibt auch zu bedenken, «dass ebenso die Naturbeziehung der Primitive, also die prälogische Denk- und Erfahrungsweise, andere Wirklichkeit an der Natur getroffen» habe, vielleicht sogar mehr Wirklichkeit, als

dies vom Glauben an den vielgerühmten Fortschritt von Magie zu Metaphysik und schliesslich zum Positivismus zugelassen werde (EdZ 196).

Kunst kann ebenfalls eine wichtige heuristische Funktion wahrnehmen, indem sie eine andere Sprache entwickelt, die anderes im Natur-Gegenüber erahnen lässt. Sie ist eine Seh-Hilfe für ein «Hellschauen» oder in der Musik ein Hörgerät für eine «Hellhören»²¹, das uns mehr wahrnehmen lässt als nur den «Rücken der Dinge» oder des Riesenkraken. Dann mag «im Eindruck des scheinbar Stummen [der Natur] etwas zu uns sprechen, wie wir uns von ihm angesprochen fühlen» (EM 214).

Ästhetische Praxis bildet für Bloch «jene Brücke zwischen Mensch und Natur» (221), die im Blick auf eine mögliche Naturallianz zu begehen wäre. Sie antizipiert und befördert eine Art von Allianztechnik, durch welche «Bildekräfte einer gefrorenen Natur erneut freigesetzt» (PH 807) werden könnten. Das würde freilich ein friedlicheres Zusammenwirken von Menschen und nicht-menschlicher Natur bedingen und eine «Technik ohne Vergewaltigung» (807) voraussetzen, die der Gewaltsamkeit der modernen Naturaneignung und -Vernutzung ein Ende zu bereiten vermag.

Die Gewaltsamkeit ist für Bloch der «Abstraktheit (Unvermitteltheit mit den Menschen und der Natur)»²² einer Gesellschaft geschuldet, in der beide, Menschen und Natur, einer Verwertungslogik zu folgen haben. Sie ist ihnen fremd, weiss nichts von ihnen - so, wie der Händler in Brechts «Song von der Ware» singt:

«Ich weiß nicht, was ein Reis ist
Ich kenne nur seinen Preis [...]»
«Ich weiß nicht, was ein Mensch ist
Ich kenne nur seinen Preis».²³

²¹ Vgl. GdU 1, 230f, 233.

²² PH 808.

²³ Bertolt Brecht, Die Massnahme: Gesammelte Werke, Band 2, Frankfurt a. M. 1975, 650.

¹⁹ Horkheimer / Adorno (Anm. 15), 16.

²⁰ Francis Bacon, Neues Organon, Band I (1620), Hamburg 1990, Aph. 129.

Überlisten und ausbeuten, ist das erste Gebot solcher Verhältnisse, die «vom abstrakten Profittrieb» (PH 808) bestimmt sind. Darum gleicht die mit «kolonialer List» operierende «gewaltsame Beherrschung der Natur» der Okkupation eines fremden Landes und einer «gezähmten, bewachten Kolonie» (783). «Gut Freund ist deshalb die Natur ihrem Prügelmesser nicht geworden» (811). Denn dafür bräuchte es statt der List-Techniken eine «Allianztechnik». Diese aber entspringt nicht der Perfektionierung technologischer Lösungen, sondern aus einer Befreiung «im Verhältnis des Menschen zum Menschen», die schlussendlich zu «wahlverwandter Natureinwohnung» (783) führt, «sodass der Mensch in der Natur nicht mehr zu stehen braucht wie in Feindesland, mit dem technischen Unfall als ständiger Drohung» (EM 251).

Wenn Bloch von einer «Befreundung» im Naturverhältnis spricht, so meint das keine «Philanthropie für misshandelte Metalle» (PH 813). Solidarischer Naturbezug ist kein bloßer Reparaturbetrieb für Naturzerstörung oder ein Einhegen von Naturreservaten. Er zielt vielmehr ab auf eine Praxis, die «koloniale Verhältnisse», Vergewaltigung und Raubbau hinter sich lässt. Sie «setzt zwischenmenschliches Konkretwerden, das ist, soziale Revolution voraus; eher gibt es nicht einmal eine Treppe, geschweige eine Tür zur möglichen Naturallianz» (813).

III. Wo stehen wir heute?

1955 ist der zweite Band des Prinzip Hoffnung (in der DDR) erstmals erschienen, in dem diese Sätze stehen. Im gleichen Jahr sagt Bertolt Brecht etwas Ähnliches, aber mit dramatischer Zuspitzung:

«In einem Zeitalter, dessen Wissenschaft die Natur derart zu verändern weiss, dass die Welt schon nahezu bewohnbar erscheint, kann der Mensch dem Menschen nicht mehr lange als Opfer beschrieben werden, als Objekt einer unbekannteren, aber fixierten Umwelt. [...]

Weil nämlich – im Gegensatz zur Natur im Allgemeinen – die Natur der menschlichen Gesellschaft im Dunkeln gehalten wurde, stehen wir

jetzt, wie die betroffenen Wissenschaftler uns versichern, vor der totalen Vernichtbarkeit des kaum bewohnbar gemachten Planeten.»²⁴

Heute müssen wir mit Dürrenmatt hinzufügen: «Die Welt ist eine Pulverfabrik, in der das Rauchen nicht verboten ist.»²⁵ Und wir kolonialisieren sie nicht nur. Wir stehen in einem «Krieg gegen die Erde», die wir bewohnen. So haben das Michel Serres, John Bellamy Foster, Joel Kovel oder Vandana Shiva ausgedrückt.²⁶

Es handelt sich nicht bloss um den Zusammenhang von technischer Katastrophe mit ökonomischer Krise, sondern um eine Zivilisationskrise, in der die drei K zusammenwirken: Kapitalismus, Krieg und Klimawandel. Kapitalismus: das hat Marx im Grunde schon erfasst, wenn er vom «Heiss-hunger nach Mehrarbeit» oder dem Wachstumszwang des Kapitals sprach und darin dieselbe «blinde Raubgier» am Werk sah, welche die Arbeitskraft wie auch «die Erde erschöpft».²⁷ Krieg: damit ist eine Krise gemeint, die – über zwischenstaatliche Auseinandersetzungen hinaus – die Bruchlinien im Durchsetzungsprozess globaler Vergesellschaftung betrifft und in den Grundstrukturen der herrschenden Gesellschaftsformation angelegt ist. Die Krise betrifft zugleich die Belastbarkeitsgrenzen des Ökosystems des

²⁴ Bertolt Brecht, Schriften zum Theater 2: Gesammelte Werke, Band 16, Frankfurt a. M. 1975, 930.

²⁵ Erstmals taucht dieses Bild bei ihm 1956 in einer Besprechung von Robert Jungks Sachbuch: Heller als tausend Sonnen. Das Schicksal der Atomforscher, Bern 1956, auf. Später verwendet er es häufiger (vgl. Michael Fischer, Rauchen in der Pulverfabrik. Friedrich Dürrenmatts politisches Denken im Kalten Krieg, Zürich 2021, 31, 96 und 229).

²⁶ John Bellamy Foster, The ecological rift. War on the earth, Monthly Review Press, New York 2011.; John Bellamy Foster / Brett Clark / Richard York, Der ökologische Bruch. Der Krieg des Kapitals gegen den Planeten, Hamburg 2011; Vgl. Joel Kovel, The enemy of nature, London 2007; Michel Serres, La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences, Paris 1977, 135; Vandana Shiva, Making peace with the earth, London 2013.

²⁷ Karl Marx, Das Kapital, Erster Band, MEW 23, 253.

Planeten, die im Klimawandel oder dem Biodiversitätsverlust sichtbar werden.

Im Blick auf das Scheitern einer sozialen Revolution hat Bloch gerne das Lied der deutschen Bauern zitiert, die nach der Niederlage von 1525 in der Schlacht bei Frankenhausen sangen: «Geschlagen ziehen wir nach Haus, unsere Enkel fechten's besser aus». Heute stehen wir jedoch vor der Situation, dass die Zukunft von Enkeln, denen das Meistern der multiplen Krise gelingen könnte, selber in Frage gestellt ist.

In der Sprache der «UN-Agenda für nachhaltige Entwicklung» ausgedrückt haben wir es mit einer systemischen globalen Un-Nachhaltigkeit zu tun. Allerdings berücksichtigt diese Agenda gerade die systemischen Ursachen fast gar nicht. Eben diesen wäre nachzugehen. Dazu scheint es mir erforderlich, die epistemische Binnensicht der meisten systemkonformen westlichen Nachhaltigkeitsdiskurse zu verlassen.²⁸ Das wäre auch notwendig, um eine weltweite Akzeptanz der Agenda 2030 sicherzustellen. Denn «Überlegenheitsvisionen westlicher Zivilisationen» werden heute in Frage gestellt und führen zur Forderung, dass es unverzichtbar sei, andere kulturelle Sichtweisen und Erfahrungshorizonte einzubeziehen.²⁹ Was dies bedeuten würde, möchte ich im Folgenden durch das Einbeziehen einer lateinamerikanischen Perspektive am Beispiel des lateinamerikanischen «dekolonialen Denkansatzes» erkunden.

²⁸ Ausführlicher wird diese Problematik erörtert im Rahmen eines interkulturellen Projekts. Siehe Beat Dietschy, *Towards a «nature alliance». Why sustainability must be rethought in terms of relationality*: Stephan Rist / Patrick Bottazzi / Johanna Jacobi (Hgg.), *Critical Sustainability Sciences. Intercultural and emancipatory perspectives*, London 2023.

²⁹ Constantin von Barloewen, *Zur Ambivalenz des Fortschritts in der Pluralität der Kulturen*, Göttingen 2019, 82.

IV. Dekoloniale Kritik

Zu den Begründern des «dekolonialen Denkens» gehört der argentinische Philosoph und Befreiungstheologe Enrique Dussel. Seine These ist, dass mit der sogenannten Entdeckung Amerikas auch eine Geschichte seiner Verdeckung begann. Verdecken bedeutet, dass im Zuge der Eroberung fremder Kulturen und Territorien deren eigene Geschichte gelehrt und ausgeradiert wird. Kolonialisierung ist der Versuch, Länder zu behandeln, als wären sie Niemandsländer und Völker, als wären sie keine Völker mit eigenem Recht.³⁰ Sie selber sind nicht länger sichtbar. Und auch die Natur, die miterobert wird, bleibt fortan im Dunkeln.

Ausgangspunkt für Dussel ist, dass erst zu dem Zeitpunkt, «als Europa sich mit dem 'Anderen' Europas auseinanderzusetzen» begann und diese 'Neue Welt' «zu kontrollieren, zu besiegen, zu vergewaltigen vermochte», Europa «sich als entdeckendes, eroberndes, kolonisierendes 'Ich' dieser konstitutiven Alterität der Moderne selbst definieren konnte».³¹ Dussel verfolgt den Konstitutionsprozess dieses «Ich» - der modernen Subjektivität - von 1492 bis 1636, das heisst, vom «ich erobere, also bin ich» der Conquista (1492) bis zum «ich denke, also bin ich» von Descartes' *Discours de la méthode* (1636). Dieses *Ego cogitans* ist sozusagen das Modell einer Egozentrik, eines Ich, das nur seiner selbst gewiss ist, und das über eine Aussenwelt gebietet, die eine blosse ausgedehnte Dingwelt (*res extensa*) ist.³²

Das ist die Kolonialität unserer Moderne, die ebenso wie die miteroberte Natur für den Kolonisator unsichtbar bleibt – die «dunkle Seite der

³⁰ Vgl. Beat Dietschy, *Utopisches Denken, transatlantisch. Ein Abtragen kolonialer Altlasten*: Therese Hörnigk / Sebastian Kleinschmidt (Hgg.), *Die Zukunft der Nachgeborenen. Theater der Zeit, Recherchen 48*, Berlin 2007, 170.

³¹ Enrique Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993, 10.

³² Dussel (Anm. 31), 15, 60.

Moderne»³³, wie Walter Mignolo sagt. Dabei gilt es zwei Momente zu unterscheiden: die Herstellung der Kolonialität und ihre Reproduktion in der Gegenwart. Das Volk der Nasa im Cauca-Tal Kolumbiens schildert den ersten Moment so:

«Eines Tages im 1535 kam die Conquista. Eines Nachts gingen wir schlafen als Nasa. Wir wachten auf als Indios.»³⁴

Indio sein heisst, das Geschöpf eines anderen zu sein. Doch dabei bleibt es nicht. Die Definition, was Indio-sein bedeutet, ist ein Prozess, der bis heute andauert. Der peruanische Vordenker eines indoamerikanischen Sozialismus José Carlos Mariátegui hat das 1925, nach einem Jahrhundert der Unabhängigkeit Perus, so auf den Punkt gebracht:

«Am Drama des heutigen Peru schuld ist die Conquista, und [...] diese Erbsünde ist auf die Republik übertragen worden. Diese Erbsünde besteht darin, eine peruanische Gesellschaft und Wirtschaft ohne den Indio und gegen den Indio aufbauen zu wollen.»³⁵

Das umreisst, was Kolonialität im Kern bedeutet. Kolonial, so könnte man sagen, ist ebenfalls, eine Gesellschaft ohne die Erde und gegen die Erde aufbauen zu wollen. Das haben in den letzten dreissig Jahren

³³ Walter Mignolo, *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*, Durham 2011. Auch im Westen ist diese dunkle Seite der Moderne nicht unbeachtet geblieben. Namentlich feministische Forscherinnen haben die Zusammenhänge von Patriarchat, Kolonialität und Denkformen untersucht. So schreibt etwa Uta von Winterfeld über Bacon: «Das dem Geist andere der Natur wird, unbekanntem Völkern und Kontinenten gleich, zunächst gesucht, um es anschliessend zu erobern» (Uta von Winterfeld, *Naturpatriarchen. Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit*, München 2006, 348).

³⁴ Zitiert nach Arturo Escobar, *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*, Durham u.a. 2020, 166, Fn 3. Alle Zitate aus dem Englischen und dem Spanischen sind von mir übersetzt.

³⁵ José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú (1925): Obras completas*, Band 11, Lima 1981, 65.

dekoloniale Forschende, soziale, feministische und Umwelt-Bewegungen und vor allem auch indigene Organisationen zum Thema gemacht: für sie manifestiert sich die «Kolonialität der Moderne» hauptsächlich in der Überausbeutung der Erde und der natürlichen Ressourcen sowie dem Extraktivismus als Regierungsmodell.³⁶ Auf diesem Hintergrund hat der argentinische Umwelt-Soziologe Héctor Alimonda vorgeschlagen, das Konzept der «dekolonialen Wende» mit dem einer «natur-kolonialen Wende» zu ergänzen.³⁷ Diese stellt die Kämpfe um Land, Territorium und die damit verbundene bio- oder kosmozentrische Weltsicht in den Mittelpunkt.

Als erste hat wohl die Pädagogin Catherine Walsh das Thema einer «Kolonialität der Natur»³⁸ bearbeitet. Sie geht seit vielen Jahren sowohl als Wissenschaftlerin wie als Aktivistin in Ecuador der «Verflechtung von Leben, Natur und Geschlechterverhältnissen» in der Kosmologie der Andenwelt nach, um durch das Freilegen ihres «Anderswie» dekoloniales Denken und Tun zu stärken.³⁹

Die «Kolonialität der Moderne» besteht nicht zuletzt darin, dass angeblich «vormodernen» Lebensweisen in der Moderne kein Raum gewährt

³⁶ Siehe dazu Beat Dietschy, *Natur, dekolonial: VorSchein 38*, Nürnberg 2022.

³⁷ Héctor Alimonda, *La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana: Héctor Alimonda (Hg.), La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires 2011, 36f.

³⁸ Darunter versteht sie die mit der «Moderne/Kolonialität» hergestellte Dichotomie von Natur und Gesellschaft und die damit verbundenen Brüche zwischen der «biophysikalischen, menschlichen und spirituellen Welt» (Catherine Walsh, *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial: Catherine Walsh u.a. (Hg.), Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires 2006, 40). Alimonda dagegen interpretiert «Kolonialität der Natur» eher im Sinne von Marx als «unheilbaren Riss» im gesellschaftlichen Stoffwechsel mit der Natur (vgl. Alimonda (Anm. 37), 22) sowie als konstitutiven Bestandteil des kolonialen Projekts (47, 51f).

³⁹ Catherine Walsh, *Life, Nature and Gender otherwise: feminist reflections and provocations from the Andes: Wendy Harcourt / Ingrid L. Nelson (Hgg.), Practising Feminist Political Ecologies. Moving beyond the 'Green Economy'*, London 2015, 101.

wird. Angesichts dieses immer noch wirksamen Narrativs, das Indigene Völker als zurückgebliebene Kulturen behandelt, fragen sich die bereits erwähnten Nasa: "Sollen wir, wenn das so ist, auf den Fortschrittszug aufspringen? Als Laufburschen, als Chefs?"⁴⁰. Sie lassen sich jedenfalls nicht aus der Gleichzeitigkeit der Moderne in eine Ungleichzeitigkeit verbannen, sondern bestehen wie die mexikanischen Zapatisten darauf: «Wir stammen aus vergangenen Zeiten, ja, - aber wir sind etwas Neues»⁴¹. Dies bedeutet, dass sie nach 500 Jahren von Unterdrückung, Marginalisierung und Genozid nicht Aufnahme in die Welt der Unterdrückten anstreben, sondern eine Koexistenz auf der Basis von Selbstbestimmung.

2004 haben die Nasa eine Erklärung zur «Befreiung der Mutter Erde» veröffentlicht. Sie handelt von der Rückgabe geraubten Landes und von der Verteidigung des Lebens:

«Wir müssen lernen, mit der Erde zu leben, nicht bloss von ihr und um sie aufzubrauchen. Wir befreien uns zusammen mit der Erde.»⁴²

Das Beispiel aus dem Cauca-Tal zeigt dem kolumbianischen Anthropologen Arturo Escobar, «dass es Kämpfe zur Verteidigung von Territorien und der kulturellen Differenz gibt», aus denen relationale Welten hervorgehen können.⁴³ Er meint damit, dass es ein anderes In-der-Welt-sein als das westlich-dualistische gibt, das auf fortschreitender Naturunterwerfung basiert und letztlich nicht eine «Befreiung der Mutter Erde», sondern Befreiung von ihr anstrebt.

Man kann diesen Unterschied von dualistischem und relationalem Denken am Konzept des «Buen vivir» verdeutlichen, das in Lateinamerika

weit über die Indigenen Völker hinaus als Alternative zum eurozentrischen Entwicklungsbegriff propagiert wird. «Gut leben» gibt das Quechua-Wort «sumak kawsay» nur sehr grob wieder. Was «Sumak kawsay» und zahlreiche weitere Ausdrücke aus verschiedenen indigenen Sprachen bedeuten, meint eher ein Zusammenleben mit anderen in Würde und gegenseitigem Respekt, welches, wie im Nasa-Manifest, das «mit der Erde leben» einschliesst. Es geht dabei um ein Verflochtensein allen Lebens, in dem die Relationalität das Konstituierende darstellt. Sie ist dasjenige, aus dem alles, was ist, hervorgeht.

Für Escobar und das dekoloniale Denken überhaupt sind dies Inspirationsquellen «für einen zivilisatorischen Wandel von der Mensch-Form (der anthropozentrischen Moderne) zur Erd-Form des Lebens»⁴⁴. Weil diese biozentrierte «Erd-Form» auf vielfältige Beziehungen angewiesen ist und aus ihnen besteht, spricht er auch von einer konstitutiven «Pluriversalität». Damit bringt er die «Koexistenz des Menschlichen und des Nichtmenschlichen in tiefer Wechselbeziehung»⁴⁵ zum Ausdruck. Sie beruht nicht zuletzt auf einem Anerkennen der gegenseitigen Angewiesenheit und verlangt das Aufgeben westlicher Allmächtsphantasien eines Human-Subjekts, das sich als souverän imaginiert.

⁴⁰ Zitiert nach Escobar (Anm. 34), 48.

⁴¹ Aus einer Rede von Subcomandante Marcos am 7. März 2001 im Rahmen der marcha «El color de la tierra», zitiert nach Gloria Muñoz Ramírez, EZLN: 20 + 10. Das Feuer und das Wort, Münster 2004, 175f.

⁴² Escobar (Anm. 34), 58.

⁴³ Escobar (Anm. 34), 70.

⁴⁴ Vgl. Escobar (Anm. 34), 9. Anthropozentrisch ist aus dekolonialer Sicht das moderne Denken insofern, als es von einem souveränen Subjekt ausgeht, das die Natur als das Andere sieht, das es besitzergreifend sich anzueignen sucht. Menschenzentriert ist, wie der Historiker Chakrabarty schreibt, ohne Zweifel auch ein Grossteil des Umwelt- und Nachhaltigkeitsdenkens im 20. Jahrhundert, und «es blieb auch danach noch das Mantra des grünen Kapitalismus» (Dipesh Chakrabarty, Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter, Berlin 2022, 144f).

⁴⁵ Escobar (Anm. 34), 63.

V. Warum wir ein interkulturelles Denken brauchen

Warum sollten wir die Erde, die Nachhaltigkeit oder die Naturallianz auch aus einer interkulturellen oder nicht-westlichen Perspektive betrachten? Wichtig scheint mir das deswegen, weil der «Krieg gegen die Natur» und die grenzenlose Naturbeherrschung einem westlichen Denken und In-der-Welt-sein entstammen. Die modernen Zweiteilungen von Mensch und Natur, Ich und davon getrennter «Aussen»-Welt (Descartes), aber auch die rassistisch unterfütterte Unterscheidung von entwickelter und unterentwickelter Menschheit haben daran einen wesentlichen Anteil. Zudem sind Zweifel daran angebracht, ob das Skizzieren zielführender Lösungswege für die sozial-ökologische Krisenproblematik der Menschheit just «von denjenigen Ländern erwartet werden kann, welche die vergangenen fünfhundert Jahre damit verbracht haben, einen Großteil des Planeten zu unterjochen und zu zerstören»⁴⁶. Tendieren herrschende Kreise nicht meistens dazu, zur Bewältigung gesellschaftlicher Krisen jene Mittel und Lösungen zu propagieren, die zu ebendiesen Krisen geführt haben? Es spricht darum viel dafür, dass die Menschheit dann auf neue Ideen kommt, wenn sie interkulturell hörfähiger wird und «beginnt, auf die von außerhalb des Chores der selbst ernannten ersten Welt kommenden kritischen Stimmen zu hören»⁴⁷.

Interkulturelles Denken ist von Grund auf relationales Denken. Es ist aber nur befreiend und nicht multikulturell-beliebig, wenn es Mass nimmt an den subaltern und unsichtbar Gemachten. Darauf insistiert die Interkulturelle Philosophie von Raúl Fornet-Betancourt. Ausgangspunkt für ihn ist daher - wie für das dekoloniale Denken - «die konkrete geschichtliche Situation» von Indigenen, Frauen, kulturell oder epistemisch

⁴⁶ Stefan Gandler, *Der diskrete Charme der Moderne. Zeitgenössische Ideologien und ihre Kritik*, Berlin 2020, zitiert nach der Rezension von Micha Brumlik: *Sozialwissenschaftliche Rundschau* 82, 2021, 123f.

⁴⁷ Gandler (Anm. 46).

Ausgeschlossenen, «in der sich die 'unsichtbar Gemachten' befinden».⁴⁸ Sein Ziel ist, dass sie sich «aus ihrem Gefangensein in vom Westen dominierten begrifflichen Konzeptionen»⁴⁹ befreien.

Es geht Fornet-Betancourt dabei nicht zuletzt um ein Hinterfragen der eigenen Denkweisen in einem Kontinent wie Lateinamerika, ein Hinterfragen des «verinnerlichten Eurozentrismus» oder der Inferiorität der nicht-westlichen Kulturen. Dasselbe gilt auch für den Wissenschaftsbetrieb: Ein interepistemischer Dialog – also nicht nur zwischen akademischen Disziplinen, sondern zwischen Erkenntnikulturen der Menschheit – ist für ihn nur möglich, wenn er «die Schranken dieser monokulturellen Strukturen durchbrechen»⁵⁰ kann. Seine interkulturelle Philosophie unterscheidet sich insofern von anderen Ausprägungen unter diesem Namen dadurch, dass sie einen starken ethischen Ansatz hat. Er besteht darin,

«dem anderen und seinen Realitäten gerecht zu werden, und dies bedeutet konkret den Willen, die Welt und die Geschichte zu teilen. Der interkulturelle Dialog ist nicht ein blosser Wissensdialog, sondern er strebt an, [...] dass die Welt unter effektiver Beteiligung aller und das Wissen aller neu konfiguriert wird».⁵¹

Für einen interkulturellen und interepistemischen Dialog, der unter den gegebenen historischen Umständen von starken Asymmetrien belastet ist, heisst dies, dass insbesondere die dominante westliche Weltsicht

⁴⁸ Raúl Fornet-Betancourt, *Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante. Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt: Raúl Fornet-Betancourt, Interculturalidad, Crítica y liberación*, Aachen 2012, 129.

⁴⁹ Raúl Fornet-Betancourt, *Die interkulturelle Philosophie in Lateinamerika: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*, Aachen 2016, 166. Befreien heisst also auch für ihn ein Bewusstmachen und Infragestellen der Kolonialität der Moderne.

⁵⁰ Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Frankfurt a. M. u.a., 2000, 151.

⁵¹ Fornet-Betancourt (Anm. 48), 134.

einer grundlegenden kritischen Revision unterzogen werden muss. Ein Hauptkritikpunkt von Fornet-Betancourt ist daher, dass «Wissenschaft, die heute als solche anerkannt wird»⁵² einen Monopolanspruch erhebt. Sie erhebt nicht nur einen Wahrheitsanspruch, sondern entscheidet auch darüber, was als Wissenschaft gelten kann und was nicht. Er erinnert daran, dass «der epistemologische Monismus schon immer ein Kumpane des Imperiums war»⁵³. Hinzu kommt aber noch, dass es sich um eine industrie-förmige Kontrolle von Produktion und Weitergabe wissenschaftlicher Erkenntnisse handelt, die mit der Globalisierung von Methoden und Erkenntnisinteressen sowie enormen privaten Finanzierungsquellen einhergeht.

So verstandene Interkulturalität richtet sich also gegen den Universalitätsanspruch einer Denkweise. Ihre Kritik deckt sich weitgehend mit jener, die in Lateinamerika von indigenen Bewegungen und ihren selbstgeschaffenen Universitäten erhoben wird. So sagt zum Beispiel Luis Macas, der Gründer der indigenen Dachorganisation Ecuadors (CONAIE):

«Die Erfahrung und die Geschichte haben uns vor Augen geführt, dass wir in einer kolonialisierten Interkulturalität leben, die aus einer westlichen und kolonialen Logik heraus gesehen und geschaffen wurde. Wir haben also die grosse Aufgabe, die Interkulturalität zu dekolonialisieren, den Eurozentrismus zu entsorgen und das Leben mit unserem Widerstand und unseren Projekten zu entmonopolisieren.»⁵⁴

Es geht hierbei nicht nur um das Recht einer partikularen, erfahrungsbezogenen Weltansicht, sondern grundsätzlich um die Anerkennung der

⁵² Raúl Fornet-Betancourt, *Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität*, Dokumentation des XVII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Aachen 2014, 14.

⁵³ Raúl Fornet-Betancourt, *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Aachen 2017, 26.

⁵⁴ Zitiert nach Catherine Walsh, *Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino. Notas pedagógicas y senti-pensantes*: María E. Borsani / Pablo Quintero (Hgg.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días*, Neuquén 2014, 75.

Vielfalt von Erkenntnis- und Wissensformen, die zugleich mit einer Lebensweise und einem Naturverhältnis verbunden sind. Interkulturelle Praxis will Voraussetzungen schaffen für ein anderes Sein, Wissen und Erkennen. Nach den Prinzipien der «Interkulturellen Universität der Indigenen Völker Ecuadors» besteht der erste Schritt darin, «im Lernen zu verlernen, um wieder zu erlernen». Man kann das auch ein Einüben «epistemischen Ungehorsams» nennen.⁵⁵

Fornet-Betancourt hat die säkularistische Verarmung kultureller Horizonte der Moderne kritisiert, die durch einen verengten anthropozentrischen Humanismus eingetreten sei. Neben einer «neuen anthropologischen Wende» hat er deshalb auch ein Rückgewinnen kosmologischer Fragestellungen verlangt.⁵⁶ Dies ist auch Blochs Anliegen. Beide üben Kritik an der Quantifizierung und Abstraktheit, die im Zuge der Durchsetzung der modernen Rationalität obsiegen: «In der gekommenen bürgerlichen Ökonomie und Gesellschaft blieb zwar der Kontakt mit der Natur, doch er blieb abstrakt und unvermittelt» (PH 767), heisst es bei Bloch.

Für Fornet-Betancourt bedeutet kritische Interkulturalität zu praktizieren nicht weniger als «das Fundament der herrschenden Weltordnung zu erschüttern, damit andere mögliche Fundamente zum Vorschein kommen» (2012, 125f). Das Pluralisieren von Orten, Ansätzen und Methoden ist für seine interkulturelle Philosophie von entscheidender Bedeutung, kämpft sie doch angesichts des neoliberalen und imperialen Globalisierungs-«Kreuzzugs» darum, «der Menschheit das Öffnen verschiedener Zukünfte zu ermöglichen».⁵⁷ Auf wirtschaftlichem, politischem, sozialem und kulturellem Gebiet geht es ihm darum, eine Bewegung hin zu einer

⁵⁵ Vgl. Walter D. Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien 2012, 169.

⁵⁶ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Teoría y praxis de la filosofía intercultural: Ricerca. Revista de pensament i anàlisi*, núm 10, 2010, 19 und 29. Vgl. dazu auch Raimon Panikkar, *Der Dreiklang der Wirklichkeit: die Kosmotheandrische Offenbarung*, Salzburg 1995.

⁵⁷ Fornet-Betancourt (Anm. 50), 155.

Ökumene der Völker und Kulturen in Gang zu bringen, die es nicht nötig hätten, andere zu negieren, um sich ihrer Identität zu versichern.⁵⁸

All dies könnte Bloch auch sagen, hat er doch seit seinem Erstlingswerk *Geist der Utopie* auf das Anbrechen eines Zeitalters der vereinigten Republiken der Welt – einer Art «Weltschweiz» (GdU 1, 402) – gehofft.⁵⁹ Wenn er von einem «Multiversum der Kulturen» spricht, so schwebt ihm nicht eine disparate Vielheit von Parallelwelten dabei vor, sondern eine kommunizierende Vielfalt von Kulturen. Dementsprechend legt er auch Wert darauf, die tief im cartesianischen Weltbild der Moderne verankerten und von Dominanz geprägten Spaltungen von Geist und Materie oder Kultur und Natur durch ein relationales Denken zu überwinden. Mit seinem Konzept einer Naturallianz will er in diesem Sinne Möglichkeiten eines befreundeten Zusammenwirkens von Mensch und (nicht-menschlicher) Natur ausloten. Es geht ihm dabei darum, die «Mitproduktivität der Natur» in Erinnerung zu rufen, ohne die das menschliche Schaffen gar nicht möglich wäre.

Gerne verwendet Bloch dafür eine Formel, die zusammenfasst, worum es in dieser Allianzbildung geht: «Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur» (PH 364). Sie geht auf den jungen Marx zurück, der in seinen Pariser Manuskripten schreibt, erst eine Gesellschaft, die sich von der Herrschaft des Privateigentums befreit habe, bringe «die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen»⁶⁰. Diese (als Kommunismus bezeichnete) Gesellschaft sei «die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die

⁵⁸ Fornet-Betancourt (Anm. 50), 158. Richtungsweisend ist für ihn dabei – wie auch für Arturo Escobar oder Enrique Dussel – «die zapatistische Forderung nach einer Gesellschaft in der alle Gesellschaften Platz haben».

⁵⁹ Siehe dazu Beat Dietschy / Rainer E. Zimmermann, *Multiversum*: Beat Dietschy / Rainer E. Zimmermann / Doris Zeilinger (Hgg.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Berlin u.a. 2012, 310–323.

⁶⁰ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*: MEW 40, 536.

wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur»⁶¹.

Bloch hat diese Doppelaussage in interessanter Weise umformuliert: Die Substantive Naturalismus und Humanismus sind Verben geworden, die auf eine Praxis in zwei Prozessen verweisen, die sich begegnen und zusammenfinden können: «Naturalisierung des Menschen» und «Humanisierung der Natur». Gemeint ist nicht, wie oft kritisiert worden ist, eine identitätsphilosophische Gleichsetzung, sondern eine Adäquatheit oder ein Entsprechungsverhältnis. Das Bedeutsame der Formel steckt gerade in der Differenz der beiden Prozessperspektiven, die hier aber gleichwohl auf einander bezogen und ineinander verschränkt sind. Für sich genommen würde Humanisieren der Natur zur Domestizierung und Aneignung des außermenschlichen Lebenskosmos durch den Menschen. In ihrer Bezogenheit aufeinander aber unterstützen «Naturalisierung des Menschen» und «Humanisierung der Natur» die Suche nach Kompatibilität und gegenseitiger Adäquatheit (vgl. PH 353), die ein produktives Zusammenwirken von menschlichen und Naturkräften ohne Überlistung und Raubbau ermöglicht.

Blochs Formel unterstreicht mit der Wechselwirkung und Interdependenz der beiden Aussagen das ko-evolutive Potenzial eines solchen Mensch-Natur-Relation. Zugleich bleibt jedoch offen, was sie hervorbringen mag. Es handelt sich um Prozesse mit offenem Ausgang, die auch kein fixes oder ausformulierbares Ziel kennen. Die ebenfalls Interdependenz signalisierende Formulierung «Aufrechter Gang auf bewohnbarer Erde» etwa ist lediglich eine handlungsleitende «Leitlinie».⁶² Zwar ist da eine Richtung erkennbar, die einzuschlagen wäre. Sie ist jedoch nur eine Richtung des Erhoffbaren, das durchaus enttäuscht werden kann. Sie muss auch ergänzt werden: nicht nur für die menschliche Spezies ist die Bewohnbarkeit der Erde eine Existenzfrage geworden. Der Verlust von

⁶¹ Marx (Anm. 60), 538.

⁶² Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (1961), Frankfurt a. M. 1972, 257.

Biodiversität und die damit einher gehende Fragilisierung der Ökosysteme zeigen, dass das dekoloniale Denken zu Recht auch Gehör fordert für die nicht-menschlichen Stimmen im Lebensnetz.

Angesichts der heute absehbaren Ausmasse der anthropogenen Klima-Veränderung stellt sich auch die Frage nach den Machtverhältnissen, welche das Umschwenken zu adäquateren, naturverträglicheren Lebens- und Produktionsweisen verhindern. Die Menschheit ist – zunächst unbeabsichtigt – «in die Rolle eines geologischen Handlungsträgers hineingestolpert», mit Folgen, welche ihre eigenen Existenzbedingungen langfristig in Frage stellen.⁶³ Freilich verdeckt die Rede von einer «Menschheit» die Tatsache, dass es ein solches planetares Handlungs-subjekt nicht gibt, das wirksam Gegensteuer geben könnte. Im Wege stehen nicht nur die Systemzwänge der kapitalistischen Produktionsweise sowie die Ansprüche der ärmeren Weltregionen auf Überwindung von Armut und Ungleichheit. Dipesh Chakrabarty gibt auch zu bedenken, dass die langfristigen Prozesse des Erdsystems, zu denen u.a. sein Millionen Jahre währender Kohlenstoffkreislauf gehört, als «Ko-Akteure im Drama der globalen Erwärmung zu betrachten» seien.⁶⁴

Ein Weiterdenken von Blochs Naturallianz hat diesen Herausforderungen Rechnung zu tragen und sich insbesondere mit Frage auseinanderzusetzen, wie sich «eine neue politische Grammatik» finden lässt, «die menschliche und nicht-menschliche Handlungsmacht kombiniert»⁶⁵, und welche Möglichkeiten ein solches Bündnis eröffnen würde. Die Relevanz dieser Fragestellung lässt sich auch an der wachsenden Bedeutung ablesen,

⁶³ Chakrabarty (Anm. 44), 61, 73.

⁶⁴ Chakrabarty (Anm. 44), 119.

⁶⁵ Chakrabarty (Anm. 44), 173. Diese Diskussion wurde u.a. von Bruno Latour (Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a. M. 2009), Donna Haraway (Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän, Frankfurt a. M. 2018) und Déborah Danowski / Eduardo Viveiros de Castro (In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende, Berlin 2019) angestossen.

die «Rechten der Natur» in Verfassungsprojekten und der Gesetzgebung diverser Staaten zukommt, seit sie 2008 in Ecuador erstmals in eine Verfassung Eingang gefunden haben.⁶⁶

Trotz multipler Krise und düsteren Aussichten kann man Bloch immerhin zugeben: «die grosse Werkstatt der Mensch- und Weltmaterie ist noch nicht geschlossen»⁶⁷. Allerdings ist Naturallianz noch keineswegs etwas, das schon realisiert wäre. So wenig wie «Interkulturalität»: im Unterschied zur Multikulturalität existiert auch sie «nicht von selbst; sie ist keine gegebene Tatsache, sondern etwas, das sich in ständigem Wandel, Aufruhr und Aufbau befindet», sagt Catherine Walsh (2014, 52). Sie spricht darum auch lieber von «Interkulturalisieren» und betont zugleich, dass dieses mit Dekolonialisieren Hand in Hand gehen» (53) muss.

Auch «Naturallianz» ist nichts Gegebenes, sie ist uns aber aufgegeben im Sinne der praktischen Vernunft. Sie als Aufgabe zur praktischen Veränderung des Mensch-Natur-Verhältnisses wahrzunehmen macht heute mehr denn je vonnöten. Dazu gehört auch, dass wir dieses Verhältnis dekolonialisieren. Interkulturelles Denken kann uns dafür die Augen öffnen.

Autor:

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

⁶⁶ Siehe dazu Beat Dietschy, Die Erde anders. Naturallianz aus interkultureller Perspektive: Francesca Vidal (Hg.), Bloch-Jahrbuch 2022, Würzburg 2023.

⁶⁷ Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Frankfurt a. M. 1972, 478.

Die Strasse als Ersatzfamilie?

Ein Blick auf die Ressourcenlage von Jugendlichen in Strassenszenen

Melina Wälti

Jugendlichen, welche sich im öffentlichen Raum aufhalten, wird oft mit einer Doppelmoral begegnet, je nachdem, welches Narrativ Ausgangspunkt der Betrachtung ist. Sie sind aus Sicht der Öffentlichkeit oftmals Opfer und Täter zu gleich, müssen geschützt und diszipliniert werden. Jugendliche sind in manchen Augen ein Störfaktor, wenn sie sich von den bestehenden Werten und Normen ablösen, Grenzen austesten, Althergebrachtes hinterfragen und unkonventionelle Wege einschlagen. Dabei stellt gerade dieses Verhalten eine zentrale Entwicklungsaufgabe in der Jugendphase dar: sich von primären sozialen Bezügen ablösen und eigene Bindungen aufbauen, eine eigene Identität entwickeln und eine Mitgliedsrolle in der Gesellschaft einnehmen im Sinne der sozialen Integration¹. Dazu benötigen Jugendliche einen gewissen Experimentierfreiraum, um auch mal die Grenzen zu überschreiten, neu abzustecken und sich so entfalten zu können. In dieser sehr vulnerablen Phase bedürfen Jugendliche zudem eines sicheren Hafens, einer stabilen Beziehung, zu welcher sie in Krisensituationen immer wieder zurückkehren können. Das heisst, sie bewegen sich zwischen Schutz- und Freiraum hin und her, und beides muss ihnen ermöglicht werden. In Extremsituationen, wenn Jugendliche beispielweise zu starker Kontrolle ausgesetzt sind, kann dies dazu führen, dass sie sich davon befreien und ausreissen. Oder auch, wenn sie zu wenig Schutz erhalten und diesen innerhalb von anderen sozialen Bezügen

¹ Klaus Hurrelmann / Gudrun Quenzel, Lebensphase Jugend. Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Jugendforschung, Weinheim 2022, 201.

suchen müssen. Die Strassenszene kann in dieser Zeit einer von vielen möglichen Zufluchtsorten für Jugendliche darstellen- ein Ort der Freiheit und Zugehörigkeit, aber auch ein Ort der Unsicherheit und gesellschaftlicher Ausgrenzung. Das Phänomen der sogenannten «Ausreissenden» oder «Kurvengänger:innen» ist im deutschsprachigen Raum nicht neu². Hingegen ist der längere Verbleib auf der Strasse³ bei Jugendlichen ein eher neu zu beobachtendes Phänomen, was unter anderem auf das Versagen des sozialen Unterstützungsnetzwerkes hinweist. Wenn Jugendliche Anschluss in Strassenszenen suchen, dann stellt sich die Frage, inwiefern die Strasse eine Ressource für die Jugendlichen darstellt und wie weit die Strassenszene die soziale Integration betroffener Jugendlicher verhindert oder unterstützen kann.

I. Jugendliche in Strassenszenen

Mit Jugendlichen in Strassenszenen sind Jugendliche gemeint, welche von Obdach- und Wohnungslosigkeit betroffen sind⁴. Mit dieser Differenzierung wird der Begriff der Obdachlosigkeit weiter gefasst als das vorherrschende Bild der rough sleepers, also den Personen, welche Draussen übernachten. Denn von Obdach- und Wohnungslosigkeit sind auch Menschen betroffen, welche zwischenzeitlich in Notunterkünften, Hostels

² Frank Mächer, Prekäre Hilfen? Soziale Arbeit aus der Sicht wohnungsloser Jugendlicher, Wiesbaden 2010, 18.

³ Mit dem Begriff «Strasse» sind der öffentliche Raum, verkehrsfreie Plätze sowie im weiteren Sinne auch öffentlich zugängliche Bars, Hausbesetzungen, Wagenplätze oder autonome Jugendzentren gemeint.

⁴ Die Zielgruppe im Rahmen der Untersuchung der Master-Thesis der Autorin umfasst Jugendliche zwischen 15 und 25 Jahren, welche zwischen verschiedenen Unterkunftsformen pendeln, welche ihren Lebensmittelpunkt tagsüber vorübergehend auf die Strasse verlegt haben und sich grösstenteils von ihren primären Bezugspersonen abgewendet haben.

oder bei Bekannten übernachten. Diese prekären Wohnsituationen, wie sie von der FEANTSA⁵ zusammengefasst werden, zeichnen sich insbesondere durch die fehlende Privatsphäre und den hohen Unsicherheitsgrad aus, da diese Menschen nicht auf einen jederzeit verfügbaren und abschliessbaren Wohnraum zugreifen können. Dies gilt ausserdem auch für Menschen, welche vorübergehend in Asylunterkünften oder Kliniken leben. Mit dieser Erweiterung wird zudem der Fokus auf die sozialen und gesundheitlichen Aspekte des prekären Wohnens gelenkt: durch die mit der Obdach- und Wohnungslosigkeit einhergehenden strukturellen und bio-psycho-sozialen Effekte können sich Ausschlussmechanismen verstärken, wenn beispielsweise eine Person keine Möglichkeit hat, regelmässig zu duschen oder persönliche Gegenstände zu lagern. Mit dem Begriff *Jugendliche in Strassenszenen* wird der Fokus auf die Strasse gelenkt und gleichzeitig das Leben auf der Strasse nicht als soziale Eigenschaft oder Persönlichkeitsmerkmal suggeriert, sondern die sozialen Zusammenhänge werden in den Mittelpunkt gesetzt mit dem Hinweis, dass es sich um eine temporäre Lebenssituation handelt, welche sich jederzeit verändern kann. Die Ursachen, Lebenslagen und Konsequenzen vom Leben auf der Strasse sind sehr vielschichtig. Und gerade bei Jugendlichen zeigen sich meist andere Ausprägungsformen als bei Erwachsenen. Ihre Problemlage wird selten durch Job- oder Wohnungsverlust sowie als Folge von Trennung und Scheidung hervorgerufen, sondern grösstenteils von familiären Spannungen und Konflikten verursacht⁶. Jugendlichen müssen das Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Zwang, zwischen

Selbstbestimmung und Schutzbedarf bewältigen. Diese Spannung stellt den Ausgangspunkt für die Zuwendung zur Strasse dar, wenn keine gesunde Balance gefunden werden kann, respektive die Selbstbestimmung eingeschränkt oder der Schutz nicht vorhanden ist. Dadurch ist ihre Problemlage im Vergleich zu den Erwachsenen viel subtiler und es wird oft suggeriert, dass sich Jugendliche freiwillig in Strassenszenen aufhalten. Die faktische Existenz eines Zuhauses sagt jedoch noch nichts über dessen Qualität aus. Jugendliche, welche sich in ihrem Autonomiebedürfnis eingeschränkt fühlen oder deren Schutzbedarf von den Bezugspersonen im Elternhaus sowie auch in einer sozialpädagogischen Institution nicht gewährleistet ist, müssen aber gerade aus diesem scheinbar sicheren Zuhause flüchten. Wenn keine anderen Familienmitglieder oder Bekannte verfügbar sind, wird die Strasse oft aufgrund der Alternativlosigkeit gewählt, und nicht, weil die Strasse ein Lebensziel dieser Jugendlichen darstellt. Häufig ist dieses Verhalten eine Bewältigungsstrategie, um die eigene Handlungsfähigkeit aufrechtzuerhalten.

Obdach- und Wohnungslosigkeit im Jugendalter, Jugendarbeitslosigkeit sowie Armut bei Kindern und Jugendlichen sind Auswirkungen vielschichtiger Prozesse, wenn die Gesellschaft keine adäquaten Rahmenbedingungen bieten kann, um ein sicheres sowie entwicklungsförderndes Aufwachsen zu garantieren. Wenn diese sozialen Probleme nicht als sozialstaatlich zu bearbeitende Probleme anerkannt werden und entsprechende Angebote geschaffen werden, kann dies zu einer Individualisierung der Probleme führen⁷. Das Phänomen Jugendlicher in Strassenszenen wurde bisher in der Schweiz wissenschaftlich kaum untersucht⁸, auch gibt es bisher wenig zielgruppenspezifische Angebote. Aufgrund des

⁵ Fédération Européenne d'Associations Nationales Travaillant avec les Sans-Abri (Europäischer Dachverband für Wohnungslosenhilfe).

⁶ Für eine ergänzende Studie der Ursachen siehe Peter Hansbauer, Kinder und Jugendliche auf der Strasse. Analysen, Strategien und Lösungsansätze, Münster 1998; Gabriele Pfennig, Lebenswelt Bahnhof. Sozialpädagogische Hilfen für obdachlose Kinder und Jugendliche, Neuwied 1996; Hanna Permien / Gabriela Zink, Endstation Straße? Strassenkarrieren aus der Sicht von Jugendlichen, München 1998; Uwe Flick / Gabriela Röhnisch, Jugendobdachlosigkeit. Sozial Extra 2009.

⁷ Lothar Böhnisch, Sozialpädagogik der Lebensalter. Eine Einführung, Weinheim 2012, 44.

⁸ Seit 2019 wird an der Fachhochschule Nordwestschweiz FHNW zu Obdachlosigkeit in der Schweiz geforscht, siehe dazu <https://www.fhnw.ch/plattformen/obdachlosigkeit/obdachlosigkeit-ch/> (10.10.23).

mangelnden fachlichen Diskurses prägen Medienberichte das Bild von Obdachlosigkeit, was nach wie vor häufig mit Drogenkonsum und Kriminalität gleichgesetzt wird. Das Phänomen Jugendlicher in Strassenszenen ist jedoch viel heterogener, auch wenn es sich teilweise mit den Phänomenen Drogenkonsum und Jugendkriminalität überlagert. Dabei werden die vordergründigen Faktoren der jeweiligen Lebenslage ausgeblendet. Das Experimentieren mit Alkohol und Drogen etwa gehört zu gewissen Teilen zur Lebensphase Jugend dazu. Manchmal ist es jedoch auch eine Bewältigungsstrategie, wenn die emotionale Belastung nicht anders verarbeitet werden kann. Ein sogenanntes Risikoverhalten kann nur vor dem Hintergrund der Lebenslage im Einzelfall beurteilt werden. Jugendliche in Strassenszenen können gefährdet sein, jedoch nicht in jedem Fall. Die Strasse kann eine Gefahr darstellen, gleichzeitig kann sie aber auch Ressourcen eröffnen.

II. Die Ambivalenz der Strassenszene#

Damit wird auf die Ambivalenz der Strasse verwiesen. Jugendliche in Strassenszenen sowie auch Fachpersonen erleben die Strasse für Betroffene von Obdach- und Wohnungslosigkeit als Ressource und Gefahr zugleich. Die Jugendlichen beschreiben die Zeit auf der Strasse retrospektiv häufig als bereichernde Lebenserfahrung⁹. Gleichzeitig betonen sie, dass der Alltag geprägt war von Unsicherheiten, Unberechenbarkeit und Einsamkeit und vor allem vom Dauerstress, die Grundbedürfnisse abzudecken zu können. Jugendliche in Strassenszenen verfügen meist über kein eigenes Einkommen und können keinen Bildungsabschluss vorweisen. Sie

⁹ Melina Wälti, *Lebensmittelpunkt Strasse als Zwischenstation. Die Bedeutung sozialer Beziehungen für sozialintegrative Prozesse Jugendlicher in Strassenszenen*, Bern 2022, 60.

sind auf alternative Strategien zum Gelderwerb angewiesen. Aufgrund Mangels an ökonomischen und kulturellen Ressourcen oder Kapitalien, um auf die Theorie Bourdieus¹⁰ zu verweisen, sowie einem niedrigen Grad an institutioneller Vernetzung, liegt der Fokus auf soziale Ressourcen nahe. Die Strassenszene eröffnet den Jugendlichen eine niederschwellige Alternative, welche durch einen jederzeit verfügbaren Zugang, hohe Akzeptanz und Offenheit sowie Unterstützung bei der materiellen und emotionalen Alltagsbewältigung gekennzeichnet ist. Oft wird die Beschaffung von Lebensmitteln oder die Organisation eines Schlafplatzes gemeinsam erledigt. Manche Jugendliche sprechen hier sogar von Ersatzfamilien¹¹. Durch die erweiterten sozialen Ressourcen haben sich schon Türen zu Unterstützungsangeboten oder Ausbildungsplätzen geöffnet. Jedoch kann die neue Gruppenzugehörigkeit auch die soziale Ausgrenzung verstärken. Einerseits, wenn Jugendliche ausserhalb der Strassenszene keine anderen sozialen Kontakte mehr pflegen und somit von sozialer Isolation bedroht sind. Andererseits, wenn ihre Lebenslage durch gesellschaftliche Stigmatisierung abgewertet wird und ihre individuellen, wenn auch unkonventionellen Integrationsbemühungen nicht anerkannt werden. Da sie aufgrund ihres Alters und des fehlenden Wohnsitzes oft nur eingeschränkten Zugang zu einer eigenen Wohnung oder Sozialhilfe erhalten, kann sich ihre Situation somit verschärfen. Dies kann zu einer Verfestigung der Zuwendung zur Strassenszene führen, wenn Jugendliche das Ziel der sozialen Integration in der Mehrheitsgesellschaft nicht (mehr) erreichbar einschätzen und als Bewältigungsstrategie die Strasse zu ihrem Ziel erklären. Diese Extremform der Strasse als Endstation kann bei Jugendlichen eher selten beobachtet werden. Die identitätsstiftende Wirkung der Strassenszene

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*: Reinhard Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten*. Soziale Welt, Sonderband, Göttingen 1983, 183–198.

¹¹ Erika Alleweldt / Vincenz Leuschner, *Freundschaften auf der Strasse*: *Berl J Soziol* 14, 2004, 339–356 (340).

gerade für Jugendliche, welche in der Herkunftsfamilie oder in der Schule wenig Anerkennung erhalten haben, ist jedoch mitzubeachten. Die Strasse wirkt also einerseits bestärkend und integrierend, andererseits stigmatisierend und ausgrenzend und ist somit zeitgleich ein stabilisierender wie auch problemverstärkender Faktor¹².

Die Strassenszene wird dann zu einer wichtigen Bezugsgrösse für Jugendliche, wenn wenig andere Ressourcen vorhanden sind, sie stellt jedoch kein Ziel oder Endpunkt ihres individuellen Integrationsprozesses dar. Sie ist vielmehr Mittel zum Zweck, um die Spannung zwischen gesellschaftlichen Zielen und den nicht oder zu gering verfügbaren Mitteln zu bewältigen. In der Anomietheorie¹³ wird dann von sozial abweichendem Verhalten gesprochen, wenn Individuen die kulturell definierten Ziele oder die vorgesehenen Mittel zur Zielerreichung ablehnen. Wenn jedoch die Mittel gar nicht erst verfügbar sind, wäre es zu einseitig, von abweichendem Verhalten zu sprechen, ohne die gesellschaftlichen und strukturellen Ausgrenzungsprozesse mit der individuellen Ablehnung mitzudenken. Das Ziel der finanziellen Unabhängigkeit und der sozialen Integration wird von den meisten Jugendlichen in Strassenszenen nicht abgelehnt – viele wünschen sich eine eigene Wohnung, einen Job, eine Familie. Jedoch wählen sie teilweise unkonventionelle Mittel, wenn sie beispielweise aufgrund ihres Alters oder einer fehlenden Ausbildung keinen Platz im Arbeitsmarkt finden. Das von Aussen als abweichend definierte Verhalten wie beispielsweise gemeinsames Betteln, Schnorren als Form des aktiven Bettelns oder Ladendiebstahl wird in der Strassenszene so zu einer Alltäglichkeit.

III. Die Strasse als soziale Ressource#

Eine zentrale Erkenntnis der Autorin ist, dass sich Jugendliche der Strassenszene mehrheitlich im Sinne einer Zwischenstation zuwenden und sie diese auf dem Weg zur sozialen Integration nutzen. Oft dient die vorübergehende Verlegung des Lebensmittelpunktes auf die Strasse auch als Neuorientierung oder als zusätzlichen Zeitrahmen vergleichbar mit einem Brückenangebot mit mehr Mitbestimmungsmöglichkeiten. Die Strassenszene bietet dabei den Jugendlichen die Möglichkeit, sich neu zu ordnen, sich selbst besser kennenzulernen, zu experimentieren und schlussendlich auch Strategien zur sozialen Integration zu entwickeln. Das neue Umfeld wird in dieser Zeit für die Jugendlichen zur wesentlichen Sozialisationsinstanz. Meist haben sie sich von ihren primären Bezugspersonen in der Herkunftsfamilie, Institution oder Schule abgewendet und die Kontakte auf der Strasse stellen ihre einzigen sozialen Bezüge dar. Dadurch nimmt die Strassenszene eine bedeutende soziale Kompensationsfunktion ein. Die Verfügbarkeit einer Alternative zur belastenden Wohnsituation Zuhause oder im Jugendheim ermöglicht ihnen überhaupt erst die Flucht und die Ausrichtung an neuen Zielen. Denn manchmal handelt es sich schlichtweg um eine Überlebensstrategie: Die Zuwendung zur Strasse kann neben den Gefahren wie Kriminalität, Drogen und Prostitution auch die Chance bergen, sich von problematischen Beziehungen zu lösen. Die Jugendhilfe wird häufig aufgrund der einseitigen Sicht auf die Strasse als Gefahr beauftragt, die Betroffenen möglichst rasch von der Strasse zu holen und zu (re)integrieren. Dabei wird missachtet, dass dies oft der einzige Ort ist, wo die Jugendlichen Anerkennung und Integration erfahren haben. Und dass solche Ablöseprozesse Zeit brauchen, wenn erst neue soziale Bezüge hergestellt werden müssen¹⁴. Die sozialen Beziehungen als Ressource gewinnen in der Strassenszene signifikant an Bedeutung, da trotz der starken

¹² Peter Hansbauer (Anm. 6), 47.

¹³ Robert K. Merton, *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, Berlin 1995.

¹⁴ Martina Bodenmüller / Georg Piepel, *Streetwork und Überlebenshilfen. Entwicklungsprozesse von Jugendlichen aus Strassenszenen*, Weinheim 2003, 255.

Heterogenität eine Gemeinsamkeit im Mangel an verwertbaren materiellen Ressourcen erkannt werden kann (beispielsweise in Form von Vermögen oder Einkommen). Da die Strassenszene sehr leicht zugänglich ist, haben Jugendliche ohne viel Investitionsaufwand rasch Zugriff auf diese Ressource, während sie von vielen anderen institutionalisierten Angeboten ausgeschlossen sind oder sie diese aufgrund der engen Strukturen ablehnen. Besonders hervorzuheben sind symbolische Ressourcen wie beispielsweise Anerkennung oder Wertschätzung, ohne dafür im Vorfeld etwas Spezielles leisten zu müssen. In dieser Gruppe erfahren Jugendliche trotz informeller Hierarchien Beziehungen auf Augenhöhe, während sie sonst eher asymmetrische Kontakte zu Fachpersonen oder Eltern gewohnt sind. Die Qualität des Sozialen, welche hier beschrieben wird, könnte auch in einem anderen Kontext entstehen, es zeigt jedoch sehr prägnant auf, was den Jugendlichen im bisherigen Umfeld womöglich gefehlt hat: Akzeptanz, Respekt, Offenheit und Freiräume.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob es sich beim Zusammenschluss der Strassenszene um eine sogenannte Strassenfamilie oder aufgrund der Unverbindlichkeit eher um eine Überlebens- oder Notgemeinschaft¹⁵ handelt, gerade wenn das Strassenleben nur als vorübergehende Zwischenstation dient. Da die Jugendlichen in dieser Zeit meist keine soziale Zugehörigkeit ausserhalb der Strassenszene erfahren, ist es nachvollziehbar, wenn sie die Bezeichnung der Familie wählen, da sie sich in dieser Gruppe sicherer fühlen, als wenn sie auf sich alleine gestellt sind. Jedoch wird erkennbar, dass es sich grösstenteils um zweckrationale Beziehungen handelt, welche auf die gemeinsame Unterstützung im Alltag oder den gegenseitigen Schutz ausgerichtet ist. Zentral ist die Kompensationsleistung als sozialer Bezug in Zeiten, wo Jugendliche sich von der bisherigen Instanz abgelöst haben und aber noch keine neuen, dauerhaften und verlässlichen sozialen Bezüge etablieren konnten. Die Bezeichnung

einer Übergangs- oder Überbrückungsfamilie wäre vielleicht am passendsten.

IV. Eine Frage der Haltung sozialarbeiterischer Praxis

Die Strassenszene soll mit diesen Ausführungen keineswegs romantisiert werden. Die potentiellen Gefahren, welche das Leben auf der Strasse mit seinen oftmals unkonventionellen und illegalen Praktiken für Jugendliche birgt, sowie die gesundheitlichen Konsequenzen und Ausgrenzungsmechanismen sind nicht zu verachten- dies ist jedoch nicht der Fokus dieses Beitrages. Es soll vielmehr eine mehrperspektivische Analyse dieses prekären Freiraums ermöglicht werden. Die komplexen Lebenslagen und ihren rechtlichen, politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen bedürfen einer differenzierten Sichtweise, um diese Ambivalenz zwischen Gefährdung und Ressource professionell einschätzen zu können, um eine Situation adäquat zu beurteilen. Dabei muss der Bedarf an Selbstbestimmung der Jugendlichen sowie deren Schutzbedarf im Einzelfall abgewägt werden, indem eine ressourcen- und problembewusste Sicht auf die Strasse etabliert wird, ohne eine Widerspruchsfreiheit anzustreben. Es bedarf einer professionellen Differenzierung zwischen Jugendlichen im Übergang, Jugendlichen mit Risikoverhalten und gefährdeten Jugendlichen, welche immer wieder hinterfragt und diskutiert werden muss. Denn jede Situation ist eine Momentaufnahme, deren Bedingungen und Handlungsmöglichkeiten sich jederzeit verändern können. Die Kunst der Sozialen Arbeit liegt darin, die Spannungen, Unsicherheiten und Widersprüche aushalten zu können und sich nicht zwecks Reduktion der Komplexität in dichotome Denkrichtungen verleiten zu lassen. Sie beinhaltet auch das ständige Hinterfragen gesellschaftlicher Normalitätsvorstellungen sowie die Bereitschaft, unkonventionellen Lebensentwürfe offen und akzeptierend entgegenzutreten und diese nicht zu verurteilen. Denn gerade für diese Gruppe Jugendlicher, welche aufgrund ihrer Erfahrungen oft sehr vulnerabel sind, bedeutet dies die Verurteilung ihrer ganzen Person und

¹⁵ Bodenmüller / Piepel (Anm. 14), 22.

somit die Verunmöglichung eines vertrauensvollen Beziehungsaufbaus. Um ihrem Bedürfnis nach Selbstbestimmung und dem Grundbedarf jedes Menschen nach stabilen, langfristigen und verlässlichen sozialen Beziehungen nachzukommen wäre es angezeigt, die Beziehung nicht an Bedingungen zu knüpfen, sondern bedingungslos und akzeptierend mit ihnen gemeinsam über ihre Situation zu sprechen, sie mit ihren Lösungsvorschlägen ernst zu nehmen und auch bei anfänglicher Ablehnung immer wieder die Beziehung anzubieten. Die Begleitung der Übergänge vom Elternhaus oder Jugendheim zur individuellen Anschlusslösung benötigt viel Zeit und Raum, gerade wenn diese in Strassenszenen stattfinden. Dadurch kann die Strasse als kurzfristige und möglichen gefährdungsfreie Zwischenstation mitgestaltet werden, ohne bereits im Vorfeld eine einseitige problemorientierte Perspektive einzunehmen und die Jugendlichen schnellstmöglichst sozialpädagogisch zu verwahren. Denn die Verabschiedung aus der Strassenszene folgt meist auf einen langsamen Umorientierungsprozess, wofür die Jugendlichen Zeit und Zukunftsperspektiven mit konkreten Zielen und Schritten benötigen. Diese Jugendlichen können somit befähigt werden, ihren eigenen Weg zu gehen- «mit Unterstützung, Begleitung und Orientierungshilfe, aber ohne Druck, Kontrolle und engen Rahmen»¹⁶.

Um diese Haltung in der Praxis umsetzen zu können, benötigt es entsprechend konzipierte Angebote und Ressourcen. Bezüglich alters- und bedürfnisgerechter Unterstützungsangebote für Jugendliche in Strassenszenen hat die Schweiz jedoch grossen Nachholbedarf. Die vorhandenen Angebote für Erwachsene in prekären Wohnsituationen entsprechen häufig nicht den jugendalterspezifischen Bedürfnissen nach Gemeinschaft mit Gleichaltrigen und intensiver sowie flexibler Begleitung und Unterstützung durch vertrauenswürdige Bezugspersonen. Zielgruppenspezifische Angebote gibt es in der Schweiz mittlerweile mit den beiden Not- schlafstellen für Jugendliche in Zürich und Bern, was aber nicht als

ausreichendes Versorgungsangebot betrachtet werden kann. Die bestehenden institutionellen Jugendhilfeeinrichtungen werden von Jugendlichen in Strassenszenen aufgrund der starken Kontrolle häufig abgelehnt, zumal sie oft bereits aus solchen Institutionen geflüchtet sind. Die Jugendlichen sollten in Entscheidungsprozesse und in die Planung von Anschlusslösungen miteinbezogen werden, damit eine nachhaltige Veränderung der Situation erzielt werden kann- insofern dies ihr Wunsch ist. Nebst der parteilichen und akzeptierenden Grundhaltung seitens der Professionellen der Sozialen Arbeit müssen entsprechende präventive, aufsuchende und familienunterstützende Angebote geschaffen oder erweitert werden. Um der grossen Heterogenität dieser Zielgruppe gerecht zu werden, benötigt es eine ebenso vielseitige Angebotsstruktur. Das heisst, dass es mehrere Wohnangebote, aufsuchende Jugend- oder Gassenarbeit sowie ambulante Beratungsangebote braucht, um die unterschiedlichen Bedürfnisse der Jugendlichen in Strassenszenen abzudecken und einen Zugang zu jedem und jeder Einzelnen zu finden.

Ein Jugendlicher, welcher nach mehreren Jahren auf der Flucht, wie er seine Zeit zwischen Jugendmassnahmenzentrum und Strasse nannte, über eine Bezugsperson einer Hilfsorganisation eine Lehrstelle und ein WG-Zimmer gefunden hat, erklärte, Menschlichkeit sei das Wesentliche¹⁷. Und damit meinte er, dass er eigentlich gar keine Ausbildung absolvieren wollte, da er bisher alle Strukturen als negativ erlebt hat. Jedoch merkte er bei diesem Betrieb, dass er als Mensch wahrgenommen und respektiert wurde, trotz oder gerade mit seiner Vorgeschichte. Seine Bedürfnisse aber auch seine Ecken und Kanten musste er nicht verstecken, sondern es wurde ihm mit Wertschätzung und Verständnis begegnet. Daraus konnte sich eine stabile Beziehung entwickelt welche ihm ermöglichte, auch Grenzen seitens des Betriebes zu respektieren, Strukturen anzuerkennen und sich zu integrieren.

¹⁶ Bodenmüller / Piepel (Anm. 14), 198.

¹⁷ Wälti (Anm. 9), 65.

V. Fokus auf strukturelle und gesellschaftliche Faktoren#

In den vorangehenden Ausführungen wurde aufgezeigt, dass im Rahmen der Alltagsbewältigung die Strassenszene trotz ihrem bestehenden Gefährdungspotential auch als Ressource im Übergang zu einem autonomen und sozial integrierten Leben betrachtet werden kann. Dies zeigt, dass es notwendig ist, nebst den primären Sozialisationsinstanzen wie Familie, Schule oder Jugendhilfeeinrichtungen, auch die Strassenszene als Ersatzsozialisationsinstanz dieser Jugendlichen in den Diskurs miteinzubeziehen. Die Stärken und Ressourcen dieser Jugendlichen sowie der Strassenszene müssen nicht nur erkannt, sondern gesellschaftlich eingebunden werden. Und gerade aufgrund der erschwerten Erreichbarkeit der Zielgruppe kann aufsuchende Sozialarbeit einen niederschweligen Zugang ermöglichen. Dabei stellt der Aufbau einer Vertrauensbeziehung eine der grössten Herausforderungen dar. Denn häufig wechseln die professionellen Bezugspersonen, bevor die Begleitung abgeschlossen werden kann. Hier gilt es, auch einen kritischen Blick auf die Arbeitsbedingungen der Sozialen Arbeit zu richten und mehr Ressourcen für die zentrale Beziehungsarbeit einzufordern.

Nebst dem bereits betonten Ausbau der Angebote und einer offenen Haltung der Professionellen der sozialen Arbeit gegenüber den Jugendlichen in Strassenszenen benötigt es zugängliche Wohnmöglichkeiten und Schutzräume für Jugendliche in belastenden Lebenslagen sowie finanzielle Unterstützung und einen flexibleren Arbeitsmarkt. Denn durch die sich stark wandelnden sozialen Rahmenbedingungen und den erhöhten Erwartungen an Jugendliche sowie durch die erschwerten Zugänge zum Bildungs- und Arbeitsmarkt sind Jugendliche heute verstärkt von Ausgrenzungsrisiken betroffen. Gerade auch von schulischer und sozialpädagogischer Seite wird eine rasche Integration ohne Umwege in den Arbeitsmarkt gefordert, was wenig Raum für Individuen lässt, welche mehr Zeit brauchen, gerade wenn sie familiäre Konflikte verarbeiten müssen oder gesundheitliche Probleme haben. Dies führt die Soziale Arbeit in eine

Mitverantwortung bei der Bearbeitung der Problemlagen betroffener Jugendlichen. Und da beim Phänomen der obdach- und wohnungslosen Jugendlichen oftmals Justiz, Politik oder der Presse die Deutungsmacht übernehmen, ist es eine Aufgabe der Sozialen Arbeit, sich mit einer wissenschaftlich fundierten, sozialen Perspektive in den Diskurs einzumischen. Und dabei der Individualisierung sozialer Problemlagen entgegenzuwirken, indem der Verknüpfung von individueller Abgrenzung und gesellschaftlicher Ausgrenzungsprozesse verstärkte Aufmerksamkeit geschenkt wird. Jugendliche in Strassenszenen fallen eher als konsumierende oder randalierende Jugendliche auf, statt als Jugendliche mit Unterstützungsbedarf. Und betroffene Minderjährige verstecken sich häufig vor den Behörden, um nicht zu den Eltern oder Jugendheimen zurückgeführt zu werden. Die Jugendlichen müssen als eigenständige Zielgruppe der Obdachlosen- und Wohnungslosenhilfe anerkannt werden. Ihre Bedürfnisse und Lebenslagen müssen spezifisch wissenschaftlich untersucht werden, um daraus Lösungsansätze ableiten und entwickeln zu können. Um die Problemlage nicht zu individualisieren, sind aufgrund der Komplexität und Heterogenität der Lebenslagen mehrperspektivische und interdisziplinäre Vorgehensweisen mit einem Miteinbezug der Betroffenen und ihrem aktuellen sozialen Umfeld zu empfehlen.

Autorin:

Melina Wälti, hat im August 2022 das Masterstudium Soziale Arbeit in Bern abgeschlossen und ist seit 2021 als Gassenarbeiterin bei der Kirchlichen Gassenarbeit Bern tätig. Im Rahmen ihres Studiums hat sie ihre Master-Thesis über Jugendliche in Strassenszenen mit Fokus auf sozialintegrative Prozesse und soziale Beziehungen verfasst.

Diakonie als Sprechakt¹

David Lüthi

Gemeinhin wird in der Diakoniewissenschaft davon ausgegangen, dass es sich bei Diakonie um einen Spezialfall von *Helfen* handelt, genauer: um *christlich motiviertes Helfen*. Dabei wird von unterschiedlichen Diakoniewissenschaftler:innen sehr unterschiedlich ausbuchstabiert, was unter «christlich motiviertem Helfen» im Detail zu verstehen ist. Sehr grob lässt sich das Spektrum der Meinungen in zwei Lager einteilen: Den diakoniewissenschaftlichen Mainstream bilden *christologische* Konzeptionen von Diakonie. Sie begreifen Diakonie als Helfen, das sich in der einen oder anderen Weise in der Nachfolge Jesu Christi sieht und das deshalb nur gläubigen Christ:innen möglich ist. Dieser Sichtweise setzen Heinz Rüeegger und Christoph Sigrist eine *schöpfungstheologische* Konzeption entgegen.² Rüeegger und Sigrist verstehen Diakonie als Helfen, das Ausdruck einer Helfensfähigkeit und -bereitschaft ist, mit denen der alttestamentarische Schöpfergott alle Menschen ausgestattet hat. Diakonie ist also sozusagen «ganz normales Helfen», wie es allen Menschen, nicht nur gläubigen Christ:innen, möglich ist; nur schreiben diakonische Helfer:innen die Fähigkeit und Bereitschaft zu ihrem Tun der «Tatsache» zu, dass Gott sie ihnen (wie allen Menschen) mitgegeben hat.

Der christologische Mainstream tendiert zu der Auffassung, dass sich Diakonie von «normalem» Helfen unterscheidet: Weil sich diakonische Helfer:innen in der Nachfolge Jesu sehen, ist ihr Helfen ausdauernder, sorgfältiger, liebevoller etc. als jenes anderer, nichtdiakonischer Helfer:innen. Das schöpfungstheologische Lager hält dem entgegen: Weil diakonisches Helfen derselben Helfensfähigkeit und -bereitschaft zu verdanken ist wie jedes andere Helfen, unterscheidet es sich gerade *nicht* von diesem. Diakonisches Helfen *ist* eben ganz normales Helfen und somit in keiner Art und Weise ausdauernder, sorgfältiger, liebevoller als das Helfen von Atheist:innen, Muslim:innen etc.

Christologisch und schöpfungstheologisch ausgerichtete Diakoniewissenschaftler:innen sind sich also uneinig darüber, was «christlich motiviert» heisst und ob sich die christliche Motivation auf die konkrete Gestalt diakonischen Helfens auswirkt. Gemeinsam ist den beiden Lagern aber die Grundannahme, dass mit dem Begriff des *christlich motivierten Helfens* das Wesen von Diakonie erfasst ist.

Doch ist diese Grundannahme richtig? Zweifel daran kommen auf, wenn man sich folgende beiden Punkte vor Augen führt:

1. Zum einen gibt es offenbar Fälle christlich motivierten Helfens, die man intuitiv kaum als Diakonie durchgehen lassen wollen würde. Nehmen wir beispielsweise an, die Pfarrerin hilft dem manuell ungeschickten Kirchgemeindepräsidenten beim Ölwechsel an seinem teuren Mercedes. Gemäss der *schöpfungstheologischen* Konzeption handelt es sich hierbei fast zwangsläufig um Diakonie: Die Pfarrerin hilft, und sie wird kaum bestreiten können, dass es sich bei ihrer Hilfe um den Ausdruck einer Helfensfähigkeit und -bereitschaft handelt, die sie dem Schöpfergott zu verdanken hat – was sollte ihr Helfen sonst sein? Die *christologische* Konzeption bietet bei diesem Beispiel zwar etwas mehr Flexibilität: Wenn die Pfarrerin sich in *diesem* Fall von Hilfeleistung nicht in der Nachfolge Jesu sieht, dann handelt es sich um keine diakonische Hilfe. Wenn sie umgekehrt jedoch darauf beharrt, auch bei der Hilfe beim Ölwechsel sehe sie sich in der

¹ Der vorliegende Aufsatz fasst – mit einigen Modifikationen – meine im Juli 2023 an der Berner Theologischen Fakultät eingereichte Masterarbeit mit dem Titel Licht ins Dunkel: Zu Wesen und theologischer Begründung von Diakonie zusammen. Die Arbeit kann in elektronischer Form bei mir bezogen werden: dl.meaning@gmx.ch.

² Vgl. Heinz Rüeegger / Christoph Sigrist, *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*, Zürich 2011; Christoph Sigrist / Heinz Rüeegger, *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, Zürich 2014.

Nachfolge Jesu,³ dann muss ihr Tun als ein Fall von Diakonie gelten. Ähnlich gelagert ist der Beispielfall, in dem eine milliarden schwere Mäzenin einer Abenteurerin einen Fallschirmsprung aus der Stratosphäre finanzieren hilft. Auch hier wird – jedenfalls in einem unreflektierten, alltags-sprachlichen Sinn – *geholfen*, und unter der christologischen Konzeption von Diakonie *kann*, unter der schöpfungstheologischen *muss* es sich fast um Diakonie handeln.

2. Zum anderen gibt es offenbar Fälle christlich motivierten Handelns, die man intuitiv in die Nähe von Diakonie rücken würde, bei denen aber überhaupt nicht *geholfen* wird oder bei denen der Helfensakt jedenfalls nicht im Zentrum des Geschehens steht: So etwa, wenn ein Sozialdiakon einen Senior:innennachmittag mit Jassen veranstaltet oder wenn eine Theologiestudentin am Bahnhof einem Obdachlosen eine Clementine anbietet. Hier werden zwar den Senior:innen soziale Kontakte ermöglicht und dem Obdachlosen Nahrung angeboten, doch liegt bei den Teilnehmer:innen des Senior:innennachmittags möglicherweise keinerlei Hilfsbedürftigkeit vor, und beim Obdachlosen wird die Bedürftigkeit nach einer Unterkunft mit der Clementine in keiner Weise gelindert, geschweige denn behoben.

Diese Beispiele liefern Indizien dafür, dass «christlich motiviertes Helfen» weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für Diakonie formuliert. Wenn aber Diakonie nicht christlich motiviertes Helfen ist, was ist es dann?

Um meine Antwort auf diese Frage einigermaßen präzise formulieren zu können, bedarf es zunächst eines kleinen Exkurses. In einem zum Klassiker gewordenen kleinen Büchlein hat der britische Philosoph John L. Austin 1955 darauf aufmerksam gemacht, dass es Handlungen gibt, die vollzogen werden, *indem* eine *andere* Handlung vollzogen wird – insbesondere etwas *gesagt* wird. Zwei einfache Beispiele sind Warnen und Taufen.

Die Handlung des Warnens (verstanden als Aufmerksammachen auf eine drohende Gefahr) wird vollzogen, indem beispielsweise gesagt (bzw. eher gerufen) wird: «Achtung, der Stier greift an!» Und die Handlung des Taufens (je nach Tauftheologie etwa verstanden als die Aufnahme eines Menschen in die Christengemeinschaft oder als seine Verwandlung in einen «neuen Menschen») wird vollzogen, indem der Täufling mit Wasser benetzt und dazu eine Taufformel gesprochen wird. Austin hat in diesem Zusammenhang von *Sprechakten* gesprochen: Warnen und Taufen sind Handlungen, die vollzogen werden, indem etwas *gesagt* wird. Beim Taufen gehört aber neben dem Sprechen der Taufformel auch noch eine weitere Handlung – das Benetzen mit Wasser – dazu. Und vor einem Stier (oder jedenfalls generell vor einer herannahenden Gefahr) warnen kann man auch, ganz ohne etwas zu sagen – indem man etwa mit entsetzter Miene mit dem Finger in die Richtung weist, aus welcher der Stier herangaloppiert kommt. Wie dem auch sei, entscheidend für unsere Zwecke ist die Feststellung, dass bei Handlungen wie jenen des Warnens oder des Taufens eine Handlung vollzogen wird (und zwar eine abstrakte Handlung: Es wird *auf eine Gefahr aufmerksam gemacht* bzw. *jemand in die Christengemeinschaft aufgenommen*), *indem* eine andere Handlung vollzogen wird (und zwar eine konkrete Handlung: Es wird etwas gesagt, eine Stirn benetzt od. dgl.).

Analog – so meine erste These – verhält es sich nun beim *diakonischen Handeln*: Hier wird (aus christlicher Motivation) etwas Abstraktes getan, *indem* etwas anderes Konkretes getan wird: nämlich beispielsweise geholfen, ein Senior:innennachmittag veranstaltet oder auch nur eine Clementine überreicht wird. Was aber ist in diesem Fall das Abstrakte? Es besteht darin – so meine zweite These –, dass *auf die inhärente Menschenwürde des Adressaten aufmerksam gemacht, dieser Würde Respekt gezollt, ihr Reverenz erwiesen*

³ Kann sie das, ohne ihrem Vorbild Gewalt anzutun? Ich denke, ja. Jesus hat zwar nie bei einem Ölwechsel geholfen, aber immerhin etwa dafür gesorgt, dass der Kaiser erhielt, was Jesu Erachtens des Kaisers war.

wird, oder knapp, wenn auch metaphorisch ausgedrückt: diese *Würde ins Licht gestellt* wird.⁴

Diakonie geschieht also da, wo (aus christlicher Motivation) Menschenwürde ins Licht gestellt wird, indem prosozial gehandelt (z. B. geholfen, ein Senior:innennachmittag veranstaltet, eine Clementine geschenkt) wird. Nun könnte man vielleicht meinen, Menschenwürde werde doch *immer* ins Licht gestellt, wenn prosozial gehandelt werde: *Jede* prosoziale Handlung stelle Menschenwürde ins Licht. Das ist aber keineswegs der Fall. Es gibt prosoziale Handlungen – etwa zahlreiche Spielarten von Helfen! –, bei denen die Würde der Adressat:in überhaupt nicht ins Spiel kommt. So im Ölwechsel-Beispiel oben: Wenn durch das Handeln der Pfarrerin die Würde des Kirchgemeindepräsidenten überhaupt in irgendeiner Weise affiziert wird, dann wird an dieser Würde eher gekratzt, als dass sie ins Licht gestellt wird. Ähnliches gilt für die Fallschirmspringerin: Auch ihre Würde wird durch das Handeln der Milliardärin in keiner Weise berührt, weder positiv noch negativ. Anders in jenen Beispielfällen, die wir intuitiv in die Nähe von Diakonie rücken: Mit seinem Tun kann der Sozialdiakon die Würde der Senior:innen ins Licht stellen, die man durch das Alter und die damit einhergehenden Leiden (vermeintlich) bedroht sehen könnte. Und die Theologiestudentin kann mit ihrem Tun die Würde des

Obdachlosen ins Licht stellen, die man durch seine Not (vermeintlich) bedroht sehen könnte.⁵

Insgesamt lautet meine These also: Diakonisches Handeln ist ein (christlich motivierter) Akt des Menschenwürde-ins-Licht-Stellens, der vollzogen wird, indem prosozial gehandelt wird. Bis hierher hat sich meine Argumentation für diese These ausschliesslich auf *Intuitionen* über Diakonie gestützt. Solche Intuitionen rühren von unseren individuellen Erfahrungen mit Diakonie her – von unserer religiösen Sozialisierung, von Erfahrungen mit diakonischer Praxis, allenfalls auch von Kenntnissen der diakoniewissenschaftlichen Literatur und ihren Argumenten etc. Und so können unterschiedliche Erfahrungen denn auch zu unterschiedlichen Intuitionen über Diakonie führen: Vielleicht werden nicht alle Leser:innen das Clementinen-Schenken der Theologiestudentin als diakonisch empfinden; und vielleicht gibt es Leser:innen, die den Ölwechsel der Pfarrerin als durchaus diakonisch betrachten wollen würden. Aus diesem Grund kann die Argumentation mit Intuitionen nur ein erster Schritt sein. In einem zweiten Schritt ist meine These am biblischen und systematisch-theologischen Befund zu überprüfen.

—

⁵ Menschenwürde-ins-Licht-Stellen gelingt eben nur unter bestimmten Umständen, in denen bestimmte Bedingungen erfüllt sind – wie auch Taufen oder Warnen nur unter bestimmten Umständen, in denen bestimmte Bedingungen erfüllt sind, gelingen: Wenn Sie dort, wo Sie diesen Aufsatz lesen, jetzt das Fenster aufmachen und hinausrufen, «Achtung, der Stier greift an!», wird es Ihnen höchstwahrscheinlich nicht gelingen, jemanden vor einem Stier zu warnen. Wenn ich jetzt von meinem Schreibtisch aufstehe, zu meinem Vermieter im oberen Stockwerk gehe, seine Stirn benetze und die Taufformel spreche, wird es mir damit nicht gelingen, ihn zu taufen. Genauso gelingt es nicht mit jedem prosozialen Akt, die Würde der:es Handlungsadressat:in ins Licht zu stellen: Wenn ich jetzt von meinem Schreibtisch aufstehe, zu meinem Vermieter im oberen Stockwerk gehe und ihm eine Clementine schenke, wird es mir damit nicht gelingen, seine Würde ins Licht zu stellen.

⁴ Heinz Rüegger (Sterben in Würde? Nachdenken über ein differenziertes Würdeverständnis, Zürich 2003) unterscheidet eine inhärente Menschenwürde, die nur vermeintlich bedroht, beeinträchtigt oder verloren werden kann, de facto aber unverlierbar (ja sogar unantastbar) ist, von einer kontingenten Menschenwürde, die bedroht, beeinträchtigt, verloren werden kann. Mit «inhärente Menschenwürde ins Licht stellen», ihr «Respekt zollen», auf sie «aufmerksam machen» meine ich so etwas wie: deutlich machen, dass – unabhängig davon, ob die kontingente Würde gerade bedroht ist – die (höchstens vermeintlich bedrohte) inhärente Menschenwürde wie eh und je intakt ist und für immer unantastbar bleiben wird.

Welche biblische und systematisch-theologische Evidenz lässt sich also für meine Konzeption von Diakonie anführen? Im vorliegenden Rahmen kann ich das nur andeuten:

Zunächst sei auf die Tatsache verwiesen, dass das Lexem *diakonia/diakonein* im Neuen Testament nicht etwa *Helfen* bezeichnet, sondern so etwas wie *Verkündigung des Evangeliums im Auftrag Gottes*.⁶ Es bedarf nun verhältnismässig wenig theologischer Fantasie, um in einem Handeln, das die unverlierbare Würde seiner: s Adressat: in ins Licht stellt, einen Fall von verkündigendem Handeln zu erkennen.⁷ Sehr viel mehr theologische Fantasie jedoch ist erforderlich, um in jedwedem blossen Hilfehandeln – wie es etwa die Pfarrerin mit ihrem Ölwechsel an den Tag legt – einen Beitrag zur Verkündigung des Evangeliums zu sehen.

Zum anderen lässt sich anführen, dass in den Perikopen, auf die man sich in der Diakoniewissenschaft klassischerweise beruft, wenn es darum geht, das Wesen von Diakonie näher zu bestimmen oder auch einfach nur zum diakonischen Handeln zu motivieren,⁸ 1. nicht nur *Helfen*, sondern auch andere Formen prosozialen Verhaltens zur Sprache kommen – so etwa das *Besuchen* von Kranken und Gefangenen in Mt 25,36; und 2. die meisten dieser Texte auch so gelesen werden können, dass es in ihnen nicht nur um Helfen (und anderes prosoziales Verhalten) geht, sondern auch um etwas, das getan wird, *indem* geholfen (oder anderweitig prosozial gehandelt) wird und das über dieses Helfen hinausgeht. Dass mit dem Besuch von Kranken und Gefangenen *deren Würde ins Licht gestellt* wird und dass *dies* entscheidend dafür ist, dass Jesus solche Besuche empfiehlt, steht

⁶ Vgl. dazu Anni Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, WUNT 2 (226), Tübingen 2007; bzw. die Zusammenfassung ihrer Ergebnisse in Rügger / Sigrist 2011 (Anm.2), 79ff.

⁷ Das tut etwa auch Heinrich Bedford-Strohm, «Menschenwürde als Leitbegriff für die Diakonie»: Michael Welker (Hg.), *Brennpunkt Diakonie*. Rudolf Weth zum 60. Geburtstag, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1999, 49–64.

⁸ Und dies tut, obwohl in diesen Perikopen nirgends(!) das Lexem *diakonia/diakonein* auftaucht!

zwar in Mt 25,36–46 nirgends explizit; es ist aber kaum plausibel, dass für eine vorteilhafte Stellung vor dem Weltgericht einfach Helfen und Besuchemachen per se genügen.⁹

Ich resümiere: Wenn meine Thesen zutreffen, dann besteht Diakonie nicht in (christlich motiviertem) *Helfen*, sondern in (christlich motiviertem) *Ins-Licht-Stellen von Menschenwürde*, das vollzogen wird, *indem* geholfen oder anderweitig prosozial gehandelt wird. Zwei wichtige Aspekte dieses Verständnisses von Diakonie seien abschliessend noch hervorgehoben: 1. Menschenwürde-ins-Licht-Stellen *kann* zwar mittels *Helfen* erfolgen – ich kann die Würde eines Obdachlosen ins Licht stellen, indem ich ihm einen Gutschein für die Notschlafstelle aushändige oder ihn bei mir daheim aufnehme – es gibt aber auch viele andere Möglichkeiten, seine Würde ins Licht zu stellen; z.B. indem ich ihm eine Clementine schenke, oder auch indem ich etwas zu ihm *sage*, etwa im Stile von: «Ich kann dir zwar nicht helfen, mir fehlen die Mittel, dir einen Pfuusbus-Gutschein zu kaufen, und bei mir zu Hause habe ich keinen Platz; aber ich versichere dir, deine Menschenwürde bleibt durch deine Sucht und deine Obdachlosigkeit unangestastet, du bist und bleibst ein Mensch mit einer unantastbaren Würde, einem unverlierbaren Wert!» 2. So, wie ich sie hier präsentiert habe, lässt meine Konzeption offen, wie «christlich motiviert» auszudeutschen ist – ob das Würde-ins-Licht-Stellen christologisch oder schöpfungstheologisch motiviert sein muss, um als diakonisches Handeln zu gelten. Meines Erachtens ist das aber gar keine besonders wichtige Frage. Viel entscheidender in meinen Augen ist die Tatsache, dass Menschenwürde-ins-Licht-Stellen auf jeden Fall auch anders als christlich motiviert geschehen kann und in der Alltagsrealität – Gott sei Dank! – auch ständig anders als christlich motiviert geschieht. Das ist beim Helfen zwar auch der Fall, doch gibt

⁹ Jedenfalls scheint es mir höchst unwahrscheinlich, dass man nach Jesu Meinung auch mit der Finanzierung eines Stratosphären-Fallschirmsprungs einen Vorteil vor dem Weltgericht erlangen könnte.

es Varietäten von Helfen, die ethisch zweifelhaft sind. Menschenwürde-
ins-Licht-Stellen dagegen ist vermutlich immer etwas Gutes.

Autor:

*David Lüthi, lic phil I (Philosophie), M Theol ITHAKA, Lernvikar in der
Kirchgemeinde Ursenbach/BE.*

Regenbogen – Pfarramt – Diakonie

Priscilla Schwendimann, Christoph Sigrist

Christoph Sigrist

I. Regenbogen am Grossmünsterturm

Es war im Januar 2020. Die Regenbogenfahne war am Karlsturm des Grossmünsters in Zürich befestigt. Die Medien warteten auf dem Platz vor der Kirche. Die Regenbogenfamilie war vor dem Turm versammelt. Eine fröhliche, ja, fast ausgelassene Stimmung machte sich breit. Der Journalist setzte zur ersten Frage an. Vor meinem inneren Auge las ich nochmals die Mails, die mir mit Kirchengaustritten drohen, wenn ich die «Fahne der Schwulen und Lesben» am Grossmünster zulasse. Da sah ich im Augenwinkel das bleiche Gesicht des Sigristen auf mich zukommen. Ich dränge den Journalisten auf die Seite. «Es ist schon wieder passiert.» «Nein, das glaube ich nicht.» «Komm mit.» Ich rannte um die beiden Kirchentürme, mitten durch Fest und Freude. Unter dem Karlsturm waren Polizist_innen und Rettungskräfte versammelt. Am Boden lag eine Person, leblos. Zum zweiten Mal innerhalb einer Woche sprang ein Mann vom Turm.

Ich stellte mich vor. Ich segnete den Mann mit einem Kreuz auf der Stirn. Ich sah den Schweizerpass. Ich gab der Polizistin meine Visitenkarte. Nachher sprach ich mit dem Personal an der Turmkasse, mit Konfirmand_innen und der Pfarrperson, die oben auf dem Turm waren. Einen Tag später rief die Mutter des Verstorbenen an. Wenig später fand die Beerdigung des jungen Mannes, der seit Jahren an hebephrener Schizophrenie litt und schon lange getrieben war, vom Turm zu springen, im Grossmünster statt. Der Leichenwagen wartete vor dem Hauptportal. Die Begleitung und Seelsorge der Familie dauern bis heute an.

Der Regenbogen am Grossmünsterturm vom Januar 2020 hat meine Arbeit im Pfarramt diakonisch radikalisiert. Die emotionale Korrespondenz mit Androhung von Kirchengaustritt und Beschämung meiner theologischen Kompetenz wird durch die intensive Diakonie einer an Suizid betroffenen Familie zeitlich und örtlich überlagert. An diesem Nachmittag prallten unter dem Regenbogen Theologie, Pfarramt und Diakonie unmittelbar aufeinander. Neue Einsichten, Arbeitsfelder und Aufgaben wurden frei- und werden noch immer offengelegt.

II. Diakonie – eine andere Art von Theologie

Unter dem Begriff «Diakonie» wird im Folgenden das allgemein menschliche, helfende Handeln verstanden, das theologisch interpretiert, christlich motiviert oder kirchlich begründet wird.

Die biblische Tradition sieht die Fähigkeit des Menschen zu lieben, in der Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes widerspiegelt (Titus 3,4). Gott als Schöpfer der Welt ist die Liebe in Person (1. Joh 4,16). So ist es weise, Gott als Freund des Lebens zu beschreiben (Weisheit 11,26). Gottes Liebe gleicht einer Stimmgabel, die die Liebesfähigkeit des Menschen in Schwingung bringt. Angerührt durch des Schöpfers Nähe, Gott, schöpft sein Geschöpf, der Mensch, Vertrauen, anderen Nächste zu werden.¹ Mit dem Bezug also auf das, was sie unter «Gott» verstehen, interpretieren Menschen ihr helfendes Handeln als «Diakonie». Sie reden von Diakonie, indem sie für wahrhalten, dass Gott ihr Schöpfer und sie seine Geschöpfe sind. Das glauben sie. Sie halten es zudem vernünftig, diese Einsicht allgemein und öffentlich zu leben und zu bezeugen. Dafür treffen sie sich in Gottesdiensten, unterstützen sich gegenseitig in Seelsorge und Diakonie, proklamieren öffentlich ihre Überzeugung auch mit einer

¹ Vgl. zum schöpfungstheologischen Ansatz der Diakonie: Christoph Sigrist, *Diakoniewissenschaft*, Stuttgart 2020, 12–17; 55–59.

Regenbogenfahne am Grossmünsterturm, der als «öffentliches Zeichen der Religion.»² wahrgenommen wird.

Ingolf Dalferth legte jüngst in seinen Reflexionen zu Krisen der öffentlichen Vernunft den Finger auf den wunden Punkt, dass dieser Gottesbezug nicht ausschliesslich im privaten, subjektiven Anliegen einiger Menschen verortet werden kann. Gott als Privatsache, um das religiöse Bedürfnis zu befriedigen? Nach Dalferth ist das Gegenteil der Fall: Der Gottesbezug «bringt vielmehr einen Grundzug der menschlichen Existenzsituation zum Ausdruck, auf die jeder Mensch stösst oder stossen kann, wenn er über sich und unsere Welt nachdenkt.»³ Dass der Mensch existiert, verdankt er Gott. Gott ist der Schöpfer, der Mensch sein Geschöpf. Dieser Grundbezug ist da, unabhängig, ob der Mensch dies glaubt oder nicht:

«Als Geschöpf existiert jeder Mensch vielmehr im Unglauben oder im Glauben – im Unglauben von sich aus, im Glauben durch Gott. Die Einheit der Menschheit liegt darin, dass es keinen Menschen gibt, für den das nicht gilt. Der Mensch kann nicht wählen, als Geschöpf zu existieren oder nicht. Aber er kann und muss als Geschöpf wählen, wie er sich zum Schöpfer verhält, ob er lebt, indem er auf Gottes Gegenwart setzt, oder indem er sie ignoriert.»⁴

Wer hilft und dies diakonisch interpretiert, sieht sich nahe bei Gott und setzt auf Gottes Gegenwart bei dem, dem er Nächster geworden ist. Solche Menschen bekommen nach Dalferth ein Gespür für die gleiche Würde aller vor Gott, die nicht angetastet werden kann:

² Thomas Erne, *Zu viele Räume – zu wenig Ideen? Wie Kirche sich wandelt in der Umwandlung ihrer Räume*: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig 2009, 57–65 (57).

³ Ingolf U. Dalferth, *Die Krise der öffentlichen Vernunft. Über Demokratie, Urteilskraft und Gott*, Leipzig 2022, 255.

⁴ Dalferth (Anm. 3), 271.

«Sie wissen um all das, was sie trennt. Aber sie sehen sich auch noch mit anderen Augen, weil sie wissen, dass sie gemeinsam vor einem Dritten stehen, über den keiner von ihnen verfügt und dem jeder Rechenschaft dafür schuldet, wie er mit den Möglichkeiten umgeht, die ihm an seinem Ort zugespielt werden.»⁵

Menschen können helfen, weil sie da sind. Helfen ist menschlich. Dass die Menschen da sind, verdanken sie sich nicht selbst, sondern dem «ultimativ Dritten»⁶, Gott. Dasein ist göttlich. Daraus folgt für Dalferth:

«Menschen werden zu Menschen durch das, was Gott in ihrem Leben wirkt. Das Prinzip ihrer Einheit ist also nicht in ihr selbst und ihrer geschichtlichen Genealogie zu finden, sondern in dem, dem sie sich verdankt: ihrem Schöpfer. Die Einheit der Menschen liegt darin, dass Gott in ihr am Werk ist. (..) Jeder Mensch ist, wer er ist, im Unterschied zu allen anderen. Aber alle Menschen sind, was sie sind, im Unterschied zu Gott.»⁷

Helfen Menschen anderen Menschen, weil sie dadurch, dass sie anders leben, denken, glauben oder lieben, in Not (geraten) sind, verstehen sich Personen, die ihr Helfen schöpfungstheologisch begründen, in ihrer Ungleichheit und Verschiedenheit als Teil eines «Wir der Gleichen»⁸. Diese Einheit der Menschheit wird nicht durch die Menschen hergestellt. Menschen gehören dazu, ob sie produzieren oder konsumieren:

«In dieser Zugehörigkeit besteht ihre Würde. Deshalb ist sie im strengen Sinn unantastbar. Man kann sie nicht verlieren und nicht gewinnen. Man hat sie, ob man sie anerkennt oder nicht. Man hat sie nicht, weil man bestimmte Fähigkeiten hätte, bei deren Fehlen man sie nicht hätte. Man hat sie nicht aufgrund seines Soseins, sondern

⁵ Dalferth (Anm. 3), 255.

⁶ Dalferth (Anm. 3), 254.

⁷ Dalferth (Anm. 3), 269.275.

⁸ Dalferth (Anm. 3), 256.

seines blossen Daseins. Man kann nicht da sein und sie nicht haben. Die Würde eines Menschen zu missachten heisst, sich an seinem Dasein vergehen.»⁹

Wer hilft, ist da und verhilft dem anderen, da zu sein. So achtet er den Andern in seiner Würde. Wer solches Verhalten diakonisch interpretiert, versteht alle Menschen als Geschöpfe Gottes, ob sie nun glauben oder nicht, dass sie Geschöpfe Gottes sind. Sie sehen in allen Menschen eine Familie, mehr noch: Sie sehen in allem Leben das gleiche Recht auf Leben, das verschieden ist, die gleiche Würde des Lebens, das vielfältig ist, den gleichen Respekt vor dem Leben, das unterschiedlich ist.

Diakonie kann deshalb als *Theologie einer anderen Art* interpretiert werden, wenn unter Diakonie die diakonische Praxis verstanden wird, die allgemein menschliches Helfen aus der jüdisch-christlichen Tradition theologisch begründet:

- *Theologisch* denkt der Mensch, der diakonisch tätig ist, seine Möglichkeiten zu helfen als Ausfluss der unerschöpflichen Liebe Gottes.
- *Anders*, als in der Art theologischer Abgrenzung, wie aus Sicht des christlichen Glaubens und der biblischen Zeugnisse richtig zu leben und zu glauben, richtig zu arbeiten und zu lieben sei, beschreibt der Mensch, der diakonisch tätig ist, die Unterschiede menschlichen Lebens und Zusammenlebens als ihre verschiedenen Farben des einen Lebens, das niemand sich selbst gibt, sondern alle vorfinden.

Eine solche Theologie anderer Art liegt in der Tat quer. Sie öffnete Abgründe im theologischen Denken wie auch in der diakonischen Praxis. Ulrich Bach legt diese schon vor 30 Jahren mit Blick auf Menschen mit Beeinträchtigungen offen:

«Denn wäre das in Kirche und Theologie allgemeine Anschauung – ein schwer behinderter Mensch ist zu seinem Leben «verdamm» –, dann liefe das auf eine Spaltung der

⁹ Dalferth (Anm. 3), 273f.

Gemeinde Jesu hinaus: Auf der einen Seite die, die das Leben als Geschenk verstehen dürfen, auf der anderen Seite die zum Leben Verdammten – wir landeten bei einer geradezu rassistischen Spaltung einer Apartheidstheologie, diesmal nicht im Blick auf Schwarz/Weiss, aber mit Blick auf «Nichtbehindert/Schwerstbehindert»; dann gäbe es tatsächlich so etwas wie einen theologischen Sozialrassismus, und der Gleichheit aller Menschen vor Gott wäre gründlich der Abschied gegeben.»¹⁰

Daraus folgt: Diakonie als eine andere Art von Theologie birgt in sich eine Affinität für die Regenbogenfarben des Lebens. Deshalb gehören die Anliegen der Regenbogen-Familie mit ihren exkludierenden, rassistischen, sexistischen und stigmatisierenden Verletzungen und Nöten zur Herzenssache derjenigen, die diakonisch tätig sein wollen. Der Queer-Theologie entspricht die Queer-Diakonie, die aufgrund der Gleichheit aller Menschen vor Gott den Finger auf einen theologischen Sozialrassismus legt, der theologisch zwischen queer lebenden und nicht queer lebenden Menschen unterscheidet. Wer die Würde eines Menschen missachtet, vergeht sich an seinem Dasein, so Dalferth. Und mit Bach: Wäre das in Kirche und Theologie allgemeine Anschauung – ein Schwuler ist zu seinem Leben «verdamm», ein Heterosexueller hat sein Leben als Geschenk – liefe das auf eine Spaltung der Gemeinde Jesu und der Kirche Christi hinaus.

III. Kriteriologie einer Queer-Diakonie

Die Queer-Diakonie hat die Schuldgeschichte in der Ausgrenzung queer lebender Menschen im Fokus. Sie ist überzeugt, dass Queering in der diakonischen Praxis kein Randphänomen ist. Aufgrund meiner Erfahrung in mehr als dreissig Jahren Pfarramt kann ich in Ansätzen, noch nicht ausgereift, kriteriologische Anliegen antippen, die meiner Meinung nach in den

¹⁰ Ulrich Bach, *Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche*, Neukirchen 1991, 11.

nächsten Jahren durch Projekte wie das Regenbogen-Pfarramt in Zürich kirchlich und gesellschaftlich aufgenommen und bearbeitet werden. Dazu gehört, der Queer-Community Kirchenräume offen zu halten, partizipative Teilhabe-Prozesse zu erproben, gegen homophoben Rassismus öffentlich zu protestieren, sowie theologische Streitkultur zu lernen.

1. Offene Kirchen

Kirchenräume tragen in sich Schwingungen diakonischer Nutzung. Menschen, die von Kirchen angezogen werden, erfahren sich entweder als Gäste, oder suchen Schutz, oder wollen anders herausgehen, als sie hineingekommen sind. Untersuchungen zeigen, dass Kirchen als Gasträume, Schutzräume und als Zwischenräume zwischen Himmel und Erde

- die Menschen als in ihrer Unterschiedlichkeit gleich vor Gott und deshalb als Teil eines solidarischen Wir als Gäste empfangen,
- den Menschen Schutz bieten, ihre Verletzlichkeit zuzulassen, wie auch ihr Potenzial zu entdecken und insbesondere gegenüber stigmatisierten und ausgegrenzten Menschen achtsam sind, ja Partei für sie ergreifen,
- Spielräume den Menschen anbieten, in denen sie Heilendes und Heiliges erfahren und durch solche Verwandlungen ermutigt werden, Grenzen zu überwinden, Schwellen zu überschreiten und sich anders, verwandelt, gegenüber sich und andern zu verhalten.¹¹

¹¹ Vgl. zu diakonischen Funktionen von Kirchenräumen: Christoph Sigrist, KirchenDiakonieRaum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen, Zürich 2014, 336–401, bes. 398–401.

Diakonische Praxis arbeitet mit Kirchenräumen als öffentliche Räume von Klage, das ist ihr Erbe aus der jüdischen Tradition.¹² Sie arbeitet jedoch auch mit Kirchen als «öffentliche Zeichen der Religion» (Thomas Erne) in ihrer diakonischen Nutzung. Queer-Diakonie hat Kirchenräume gegenüber queer lebenden Menschen zu öffnen. Gehören de jure Kirchenräume Kirchengemeinden mit ihren Gremien und Mitarbeitenden, werden sie de facto von Menschen unterschiedlicher Konfession, Religion, sexueller Ausrichtung und sozialem Status in Besitz genommen. Sie werden von Menschen aufgesucht, weil sie in diesen Räumen mehr als sonst wo ein offenes Ohr und ein waches Auge erwarten. In Kirchen erwarten Menschen, dass man sie sieht, auch wenn sie hinter der Säule versteckt sitzen, dass man sie hört, auch wenn sie nur murmeln, dass man sie versteht, auch wenn sie sich selbst nicht mehr verstehen. Offene Kirchen schwingen von Inklusion und Achtsamkeit. Geschlossene Kirche zeugen von Exklusion und Verachtung. Deshalb plädiert die Queer-Diakonie für die Öffnung von Kirchen gegenüber queer lebenden Menschen. Sie sollen in Kirchen die Möglichkeit bekommen, Gottesdienste zu feiern, ihrer Spiritualität auf die Spur zu kommen, Solidarität und Hilfe zu empfangen, und selbst andern helfen zu können, biografische Schwellen und Brüche mit Ritualen zu begleiten und zu stützen.

2. Praktizierte Teilhabe

Partizipative Prozesse gehören ursächlich in die diakonische Praxis und werden heute auch in Legislaturzielen der Politik verabschiedet.¹³ Der

¹² Vgl. dazu: Frank Crüsemann, Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie: Gerhard Schäfer / Theodor Strohm (Hgg.), Diakonie. Biblische Grundlagen und Orientierungen, Heidelberg 1990, 67–93, 71–77.

¹³ Vgl. Kanton Zürich, Legislaturziele 2019–2023, Ziel 3: «Alle Menschen können an der Zivilgesellschaft partizipieren», verfügbar unter: <https://www.zh.ch/de/politik-staat/gesetze-beschluesse/legislaturziele-und-legislaturberichte.html> (11.8.2022).

Exeget Gerhard Lohfink hat beobachtet, dass in der neutestamentlichen Briefliteratur in den prosozialen Aufforderungen das Rezipropronomen «einander» eine zentrale Rolle spielt: Christ_innen werden aufgefordert, einander Ehre zu erweisen (Röm 12,10), einander anzunehmen (Röm 15,7), einander zurechtzuweisen (Röm 15,14), füreinander zu sorgen (1. Kor 12,25), einander zu trösten (1. Thess 5,11), einander Gutes zu tun (1. Thess 5,15), einander Gastfreundschaft zu erweisen (1. Petr 4,9).¹⁴ Diese Mutualität, also die Wechselseitigkeit von Helfen und Hilfe bekommen, öffnet Einsichten im Verhalten gegenüber Betroffenen. Nicht über, sondern mit Betroffenen sollen Lösungen gefunden werden. Partizipation als Instrument von Teilhabeprozessen blendet Asymmetrien in der Hilfe nicht aus, sondern stellt sie situativ und biografisch flexibel in neue Horizonte von Fürsorgesituationen. Dabei sind Machtpositionen in Hilfestrukturen zu hinterfragen und Teilhabeprozesse immer wieder neu zu initiieren.¹⁵ Teilhabe, Selbstbestimmung, Inklusion, dies sind zentrale Begriffe einer sorgenden Gemeinschaft. «Gemeinsam Sorge tragen. Das Potential der Diakonie für Sorgende Gemeinschaften»¹⁶ zu entwickeln und neu zu entfalten, kann nicht ohne queer lebende Menschen geschehen. Deshalb plädiert die Queer-Diakonie für Praxismodelle, in denen Resonanzräume sorgender Gemeinschaften für queer lebende Menschen unter sich, wie auch sorgender Gemeinschaften mit queer lebenden und nicht queer lebenden Menschen in Projekten eingerichtet und lanciert werden. Spirituelle Spielräume, wo Menschen sich nahe bei Gott erfahren, diakonische Partizipations- und Teilhabeprozesse, wo mit Betroffenen zusammen neue Formen des Zusammenlebens ausprobiert werden, sowie ökonomische institutionell, kirchliche Strategieentscheide für die Anliegen von

¹⁴ Vgl. Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1985, 116–124.

¹⁵ Vgl. zur Asymmetrie der Diakonie: Sigrist (Anm. 1), 65–71.

¹⁶ Simon Hofstetter (Hg.), *Gemeinsam Sorge tragen. Das Potential der Diakonie für Sorgende Gemeinschaften*, Zürich 2021, 1.3.

queer lebenden Menschen geraten in Resonanz zueinander. Im öffentlichen Gesellschaftsraum werden so heilsame Zelte sorgender Gemeinschaft aufgespannt.

3. Anwaltschaftliche Politik

Wenn die Queer-Community den öffentlichen Raum und den signifikanten Turm des Grossmünsters für ihre anwaltschaftliche Arbeit auswählt, nimmt sie, bewusst oder nicht, eine der Schwingungen von Citykirchen im Gesellschaftsraum auf. Empirische Untersuchungen legen die Erwartungen an gesellschaftliche Funktionen der Kirchen offen.¹⁷ Citykirchen scheint eine «institutionelle Stellvertreter-Funktionen jenseits des eigenen Besuchs zugewiesen zu werden.»¹⁸ Das heisst, Türme wie Räume von Kirchen – und dies kann von Citykirchen wohl auf alle Kirchen extrapoliert werden – strahlen neben dem Raum der Stille und des Gebets (68%), neben der Verkündigung der christlichen Botschaft (55%), auch eine, mit hoher Bedeutung versehene, anwaltschaftliche Relevanz aus. Dazu gehören aufgrund der Untersuchung an 12 Citykirchen in Deutschland und der Schweiz: Das Eintreten für Werte, die für das Zusammenleben wichtig sind (66%), der Protest gegenüber Fremdenhass und Ausländerfeindlichkeit (62%), die Pflege des Gesprächs mit nicht-christlichen Religionen (44%), sowie die Sorge um Menschen in Notlage (57%) und die Betreuung von Alten, Kranken und Bedürftigen (50%).¹⁹ Die einfühlsame Sorge um Menschen in Not, wie die anwaltschaftliche Politik für Menschen in Not, sind die zwei Seiten derselben Medaille diakonischer Praxis. Diese Medaille ist in den Mauern und Türmen von Kirchen als Grundstein, als

¹⁷ Vgl. Hilke Rebenstorf u.a. (Hgg.), *Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-Theologische Studien zwischen Berlin und Zürich*, Leipzig 2018.

¹⁸ Rebenstorf u.a. (Anm. 17), 90.

¹⁹ Vgl. zur Untersuchung: Rebenstorf u.a. (Anm. 17), 79–92.

Fundament mit seinen spezifischen Kraftorten und Energiefeldern eingelagert. Die intime und persönlich, oft im Verborgenen geschehene Sorge um Menschen im Quartier, Gemeinde und Nachbarschaft geschieht nicht ohne das öffentliche Einstehen für dieselben Werte des Zusammenlebens im politischen und gesellschaftlichen Raum. Dies gilt genauso für das intime Beten im Innern des Kirchenraums und das öffentliche Arbeiten an einer menschenfreundlichen Stadt draussen vor den Kirchentürmen. Diese starken Zusammenhänge zwischen Liturgie und Diakonie, Diakonie und Politik, Drinnen und Draussen sorgender Gemeinschaften erzeugen durch ihre vibrierenden Drähte jenes Schwingpotential, das Menschen in und an Kirchen anzieht. Deshalb protestiert die Queer-Diakonie draussen vor der Kirche öffentlich gegen homophoben Rassismus und homophoben Hass, um drinnen im Kirchenraum Gastrecht queer lebenden Menschen zu geben.

4. Theologische Disputation

Eine besondere Schwingung ist bis heute zusätzlich und spezifisch im Grossmünster spürbar, die Schwingung der theologischen Disputation. Im Chor des Grossmünster stritt Ulrich Zwingli, der Reformator von Zürich, mit seinen Freunden um die richtige Übersetzung und Interpretation der biblischen Schriften. Sie lasen die Bücher der Bibel in ihren Ursprachen Hebräisch und Griechisch. Sie nahmen die lateinische Übersetzung, die sogenannte Vulgata, als offizielle Bibel der Kirche zur Hilfe, dazu auch auf Deutsch übersetzte Bibeltexte von Martin Luther, dem Reformator in Wittenberg. Sechs Jahre arbeiteten sie am Text. Sechs Jahre übten sie sich in einer theologischen Streitkultur, wie denn die biblischen Texte zu verstehen sind. 1531 druckte Christoph Froschauer, ein Freund von Ulrich Zwingli, die erste, gesamte Bibel auf Deutsch, die Erstausgabe der

Zürcher-Bibel.²⁰ Dieses Disputieren und Debattieren der Kirche über biblische Inhalte drinnen im Chor des Grossmünsters war die Grundlage für die Disputationen und Debatten der Politik über gesellschaftliche Inhalte draussen im Ratssaal. Kirche und Politik trafen sich in einer Streitkultur über die Inhalte biblischer Zeugnisse für ein gelingendes Zusammenleben der Gesellschaft und für die Bekämpfung der aktuellen Armut. Nicht nur, doch auch deshalb liegt in den meisten Kirchen eine Bibel offen auf dem Taufstein oder bei einer Apside auf. Biblische Texte reizen zur theologischen Auseinandersetzung, wie denn ihre Aussagen als Text im aktuellen Kontext der Zeit zu verstehen sind. Jeder diakonischen Praxis geht der theologische Disput über das biblische Zeugnis voraus. Denn Diakonie ist ja nichts anderes als die Interpretation allgemein menschlich helfenden Handels aus ihrer jüdisch-christlichen Tradition. Deshalb setzt sich die Queer-Diakonie für eine theologische Streitkultur über entsprechende biblische Texte ein, die queer lebende Menschen oft, zu oft als Speerspitze eines «theologischen Sozial-Rassismus» (Bach) erleben. Als institutionelles Gefäss dafür eignet sich in der Tat ein Spezial-Pfarramt ausgezeichnet.

Priscilla Schwendimann

IV. Regenbogen-Pfarramt

Wenn man sich mit dem Thema LGBTIQ* im Rahmen der pfarramtlichen Tätigkeit beschäftigt, ist es zunächst notwendig, sich bewusst zu

²⁰ Vgl. zur Entstehung und Aktualität der Zürcher-Bibel von 1531: Christoph Sigris, «Sola scriptura» – Allein die Schrift. Zur Bedeutung der Bibel damals und heute: Christoph Sigris (Hg.), Die Zürcher-Bibel von 1531. Entstehung, Verbreitung und Wirkung, Zürich 2011, 8–25.

werden, dass die theologisch-sachliche Auseinandersetzung und die kirchliche Einbindung von davon existenziell betroffenen Menschen unterschiedliche Herangehensweisen benötigen. Während die sachliche Auseinandersetzung (z.B. im Rahmen von exegetischer Arbeit) insbesondere an den Universitäten in Theologie und Lehre geschehen muss und die theologische Grundlage für die weitere kirchliche Arbeit bildet, beschäftigt sich die pfarramtliche Praxis insbesondere mit der existenziellen Betroffenheit.

1. Theologisch-sachliche Auseinandersetzung

Die sachliche, wissenschaftliche Auseinandersetzung zum Thema LGBTIQ* muss in den fünf bzw. sechs Fachbereichen der Theologie (Altes Testament, Neues Testament, Systematik resp. Ethik und Dogmatik, Kirchengeschichte und Praktische Theologie) stattfinden. Dafür ist es zunächst notwendig, dass dieses Thema, das schätzungsweise 10 % der Bevölkerung persönlich betrifft, da sie sich als «queer»²¹ definieren, aufgenommen und neue Lesarten entwickelt werden – ähnlich wie dies zu früheren Zeiten im Rahmen der Befreiungstheologie und der Feministischen Theologie notwendig war. Es ist insbesondere nötig, eine kontextuelles (Bibel-)Verständnis zu entwickeln, das das Leid dieser vulnerablen Gruppierung anerkennt. Denn Ethik resp. Theologie, darauf verweist David Gushee, könne niemals christlich sein, wenn sie Menschen ausschliesst, da es sich beim christlichen Gott um einen dem Menschen zugewandten Gott handelt. Der Bund, den Gott mit den Menschen schloss, beziehe alle Menschen ein, wobei es dem Christentum daher zutiefst

²¹ Im Rahmen dieses Artikels wird «queer» als Sammelbegriff für alle Personen verstanden, deren sexuelle Orientierung resp. Geschlechtsidentität nicht cis-heteronormativ ist.

widerspreche, queere Menschen auszuschliessen.²² Die Theologie und auch die Kirche haben daher den Auftrag inklusiv zu sein und ihren Auftrag ernst zu nehmen. Diese theoretischen Grundlagen umzusetzen, ist Aufgabe der kirchliche-praktischen Arbeit.

2. Kirchlich-praktische Auseinandersetzung

Eine erste Beobachtung, die sich im Rahmen der praktischen Erfahrungen machen lässt, ist, dass viele queere Menschen die Kirche als Institution, aber teilweise auch die sie vertretenden Amtspersonen negativ betrachten. Dies ist unter anderem dadurch bedingt, dass viele queere Menschen, die kirchlich sozialisiert waren, in der Kirche Ablehnung aufgrund ihres Queer-Seins erfahren haben oder zumindest von negativen Erlebnissen anderer, auch wenn diese schon einige Jahre zurückliegen, gehört haben. Entsprechend sind die Vorurteile gegenüber der Institution Kirche gross. Queer-Sein und Kirche – das galt und gilt teilweise auch heute noch als unüberwindbarer Graben.

Dieser Graben verschärft sich dadurch, dass es im Dialog mit queeren Menschen über die LGBTIQ*-Thematik zu einem Gefälle kommt, das durch die persönliche (Nicht-)Betroffenheit der am Diskurs Partizipierenden entsteht. Denn queere Menschen sind von der Thematik immer in ihrem Sein existenziell betroffen, was beim Gegenüber nicht der Fall sein muss: eine Person spricht über eine Sache resp. ein Thema, die andere über ihr Leben aus tiefster Betroffenheit. Sowohl der Glaube wie auch die sexuelle Orientierung oder Geschlechtsidentität betreffen den verletzlichsten Kern eines Menschen. Macht jemand in diesen Bereichen negative Erfahrungen, prägen diese die Person häufig nachhaltig. Dies erklärt beispielsweise auch, warum Kirche auch heute noch insb. unter der älteren

²² David Gushee, Gottes Bund & LSBTQ-Inklusion, Vortrag an der Coming-in Tagung 09.09.2022, verfügbar unter: (<https://www.youtube.com/watch?v=bdWwSsR1mYI>).

Generation von queeren Menschen aufgrund der Handlungen der evang.-ref. und der röm.-kath. Kirche nach der Entkriminalisierung der Homosexualität in den 1930er-Jahren, als sich diese mit der Sittenpolizei zusammentaten und bei der Verfolgung von queeren Menschen halfen, negativ wahrgenommen wird.²³ Das änderte sich auch nicht, als die evang.-ref. Kirche Schweiz 1999 begann homosexuelle Paare zu segnen und sich für ihr Fehlverhalten entschuldigt hat.²⁴ Erst 2021, als sich die evang.-ref. Kirche aktiv für die Ehe für alle einsetzte, konnte man eine Veränderung in der Wahrnehmung derselben innerhalb der queeren Community feststellen: Sie wurde erstmals als queer-freundliche Institution wahrgenommen.

Gleichwohl ist das Bedürfnis nach Schutzräumen und insbesondere auch Seelsorge bei queeren Menschen insb. nach dem Coming-out, aber auch danach, gross. In dieser Zeit ist die Auseinandersetzung mit sich selbst (und in der Folge häufig auch mit dem eigenen Glauben) intensiv. Ein kirchliches Angebot, das diese Bedürfnisse und Nöte ernst nimmt, ist (wie bei anderen vulnerablen Gruppen auch) zentral. Allerdings wurde dieser Bedarf von der Kirche lange Zeit wenig wahrgenommen und daher entstanden auch nur wenige entsprechende Angebote. Erst in den letzten Jahren hat sich dies punktuell zu ändern begonnen, ausgehend von Entwicklungen in den USA. Konkret hat beispielsweise die evang.-ref. Kirche der Stadt Zürich das Projekt «Mosaic» geschaffen, das ein gezieltes kirchliches Angebot für die queere Community bieten und deren Anliegen abholen soll. Auch soll das Projekt zeigen, dass die evang.-ref. Kirche Stadt Zürich anerkennt, dass queere Menschen bis heute eine vulnerable Gruppierung sind, die nach wie vor eine massiv höhere Suizidrate bei Jugendlichen aufweist, und daher in die Mitte der Gesellschaft und auch der Kirche

²³ Erasmus Walser, Homosexualität: Historisches Lexikon der Schweiz, verfügbar unter: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/016560/2013-12-04/> (27.09.22).

²⁴ Reformierte Kanton Zürich, Homosexualität. Entschuldigung der Kirche, verfügbar unter: <https://www.zhref.ch/homosexualitaet> (27.09.22).

gehört.²⁵ Ziel dieser Arbeit ist es einerseits, die kirchlich-spirituellen Bedürfnisse der queeren Community im Rahmen der pfarramtlichen Tätigkeiten abzuholen, andererseits aber auch eine sachliche Auseinandersetzung mit der LGBTIQ*-Thematik und diesbezüglich innerkirchlich Aufklärungsarbeit durch Bildungsangebote zu bieten.

Die Möglichkeit queere Menschen in ihren kirchlich-spirituellen Anliegen abzuholen, erfolgt auf unterschiedliche Art und Weise: Im Gemeindealltag kann dies mit klassischen Angeboten wie z. B. Gottesdiensten oder Bibelarbeiten sein. Um die queere Community anzusprechen, benötigt dies allerdings einer gewissen Sensibilität zu queeren Themen resp. sollten die Angebote queerfreundlich gestaltet sein. Beispielsweise ist die kirchliche Sprache häufig noch sehr patriarchal geprägt, was mehrheitlich nicht der Lebensrealität von queeren Menschen entspricht. Die queerfreundliche Gestaltung kann aber teilweise auf sehr einfache Art umgesetzt werden: Zum Beispiel können für Gott verschiedene Pronomen verwendet, inklusive Sprache auf der Website angewandt, Taufen für Kinder aus Regenbogenfamilien oder Bibelarbeiten zum Thema LGBTIQ* angeboten werden. Nebst diesen allgemeinen Angeboten wäre es wünschenswert, wenn es auch einige geben würde, die gezielt für queere Menschen geschaffen worden sind, wie z. B. Namenssegnungsfeiern für trans Personen, die einen Segen für ihren neuen Namen wollen. Allerdings gibt es kein Patentrezept, wie man queere Menschen ansprechen kann; wichtig ist es, ins Gespräch miteinander zu treten, Beziehungsarbeit zu leisten und sich bewusst zu werden, dass jeder Mensch das Recht auf Glauben hat. Gerade queeren Menschen wurde lange suggeriert, dass sie sich zwischen ihrer Identität und ihrem Glauben entscheiden müssten. Denn der Wunsch nach Zugehörigkeit und Angenommen-Sein ist hoch. Die Kirche hat also im Bereich LGBTIQ* eine grosse Chance, steht aber auch in der

²⁵ Andreas Pfister / Michael Mikolasek, Suizidversuche von LGBT-Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Einschätzung der Machbarkeit einer qualitativen Untersuchung in der Schweiz, Luzern 2019, 10.

Pflicht, Menschen in ihrer existenziellen Betroffenheit und Lebensrealität abzuholen.

Autor:innen:

Priscilla Schwendimann, ist Pfarrerin der Mosaic Church, einem Fresh-Expression Projekt mit Schwerpunkt Queer der Evangelisch-reformierten Kirche Stadt Zürich.

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

Autorinnen und Autoren

Beat Dietschy

Dr. phil., Theologe und Philosoph, ist ehem. Präsident COMUNDO und Zentralsekretär Brot für alle.

Simon Hofstetter

Pfr. Dr. theol., ist Leiter Kirchenbeziehungen der EKS und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Kathrin Hunn-Vogler

lic phil I Sozialarbeit und Sozialpolitik, ist Konrektorin und Dozentin an der HF TDS Aarau, höhere Fachschule für Theologie, Diakonie und Soziales.

David Lüthi

lic phil I (Philosophie), M Theol ITHAKA, Lernvikar in der Kirchgemeinde Ursenbach/BE.

Heinz Rügger

Dr. theol., Zollikerberg, ist freischaffender Theologe, Ethiker und Gerontologe.

Gregor Scherzinger

Dr. theol., ist Mitarbeiter der Fachstelle Diakoniesanimation bei der Caritas St.Gallen-Appenzell.

Priscilla Schwendimann

ist Pfarrerin der Mosaic Church, einem Fresh-Expression Projekt mit Schwerpunkt Queer der Evangelisch-reformierten Kirche Stadt Zürich.

Christoph Sigrist

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

Melina Wälti

hat im August 2022 das Masterstudium Soziale Arbeit in Bern abgeschlossen und ist seit 2021 als Gassenarbeiterin bei der Kirchlichen Gassenarbeit Bern tätig. Im Rahmen ihres Studiums hat sie ihre Master-Thesis über Jugendliche in Strassenszenen mit Fokus auf sozialintegrative Prozesse und soziale Beziehungen verfasst.