



^b
**UNIVERSITÄT
BERN**

Theologische Fakultät
Institut für Systematische Theologie
Dozentur für Diakoniewissenschaft

Jahrbuch Diakonie Schweiz (JDS)

Jahrbuch Diakonie Schweiz (JDS)

Herausgegeben von Dr. Simon Hofstetter unter Mitarbeit von
Cristina Betz (Redaktion) und Emanuel Graf (technischer Support)

Dozentur für Diakoniewissenschaft,
Theologische Fakultät der Universität Bern

mit Beiträgen von Magdalena Daum, Pierre de Salis, Beat Dietschy,
Simon Hofstetter, Paul Kleiner, Hélène Küng, Lukas Kundert, Heinz
Rüegger, Thomas Schlag, Stephan Schranz, Christoph Sigrist und
Christoph Weber-Berg.

ISSN 25-04-3994

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

CC by 4.0

Jahrbuch Diakonie Schweiz 1 (2017) – ISSN 2504-3994

Dieser Text ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (CC BY 4.0): (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Jahrbuch Diakonie Schweiz 1 (2017) –
<http://dx.doi.org/10.22018/JDS.2017>

Inhaltsverzeichnis

Einführung (*Simon Hofstetter*).....5

I. Diakoniewissenschaftliche Beiträge

De la crise de la diaconie à la diaconie de la crise : quelques pistes pour l'avenir (*Pierre de Salis*).....25

Der Konziliare Prozess und die Agenda für nachhaltige Entwicklung. Übereinstimmungen und Unterschiede (*Beat Dietschy*)33

Das dritte Mandat der Sozialen Arbeit («Menschenrechtsprofession»): Humanistische und theologische Begründungen, Übereinstimmungen und Spannungsfelder in der Praxis (*Paul Kleiner*)75

Social et protestant? Une alliance de valeurs et de compétences face à de nouveaux défis (*Hélène Küng*)95

Diakonie unter Spardruck (*Lukas Kundert*) 101

Der alte Mensch zwischen Würdeanspruch und latenter Entwürdigung (*Heinz Rüegger*) 113

Diakonische Präsenz im öffentlichen Raum. Herausforderungen und Relevanzen (*Thomas Schlag*)..... 131

II. Berichte

a. Qualifikationsarbeiten

Eine kritische Würdigung des Begriffs «Partnerschaft» im Kontext der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit (*Magdalena Daum*) 145

Pflegende Angehörige als neue Herausforderung für die kirchliche Diakonie (*Simon Hofstetter*) 151

b. Kirchliche Diakonie

Umbrüche in der Diakonielandschaft: Von der «Motion Diakonie» zur neuen Konferenz «Diakonie Schweiz» (*Simon Hofstetter*) 157

Urbane Diakonie (*Christoph Sigrist*) 163

c. Sozialdiakonische Ausbildung

Ein neuer Berufseinstieg in das sozialdiakonische Amt: «Gemeindeanimation HF» (*Stephan Schranz*)..... 173

d. Internationales

Streiflichter Urbaner Diakonie (*Christoph Sigrist*)..... 183

7. Deutsch-Japanische Kirchenkonsultation: Tokio, 22.-29. April 2016 (*Christoph Weber-Berg*) 237

Autorinnen und Autoren..... 253

Einführung

Simon Hofstetter

Es freut uns ausserordentlich, Ihnen, geschätzte Leserin, geschätzter Leser, das «Jahrbuch Diakonie Schweiz» präsentieren zu dürfen. Nach längerer Vorbereitungszeit liegt die erste Ausgabe mit 14 diakoniewissenschaftlichen Beiträgen sowie Berichten aus dem diakonischen Wirken von Kirchen, Werken und Ausbildungsinstitutionen vor, die in den Jahren 2015 und 2016 erstellt wurden. Das Jahrbuch trägt zum ersten Mal wichtige diakonische Debatten aus der deutsch- und der französischsprachigen Schweiz zusammen und bündelt diese in der vorliegenden Form, als elektronisch verfügbares Open-Access-Journal.

Die Dozentur für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern als herausgebende Institution ist überzeugt, mit der Veröffentlichung des Jahrbuchs einen bedeutenden Beitrag zur Stimulierung des diakoniewissenschaftlichen Diskurses in der Schweiz zu leisten.

Weshalb wir eine Bündelung und Stimulierung der diakoniewissenschaftlichen Debatten in der Schweiz anstreben und für notwendig halten, begründen wir wie folgt:

Zur Notwendigkeit und Begründung eines schweizerischen diakoniewissenschaftlichen Jahrbuchs

1. Diakonisches Handeln steht in der Schweiz gemäss vielfachen Erfahrungen aus Kirchen und Kirchgemeinden unter einem zweifachen Legitimationsdruck – einmal «nach aussen» und einmal «nach innen»: Der Legitimationsdruck «nach aussen» bezieht sich auf die Rolle und Bedeutung sozialdiakonischer Leistungen der Kirchen innerhalb des wohlfahrtspluralistischen Systems. Das soziale Wirken von Kirchen und Kirchgemeinden wird angesichts der deutlichen Dominanz von staatli-

chen und zivilgesellschaftlichen Akteuren im Wohlfahrtssystem mehr und mehr in Frage gestellt; welchen Platz die Diakonie darin einnehmen kann und soll, ist unklar oder aber wird unterschiedlich beantwortet. In welcher Funktion braucht es sie überhaupt noch? Agiert sie als Pionierin im Aufspüren sozialer Brennpunkte, als ergänzende Kraft zu staatlichen und zivilgesellschaftlichen Partnern oder sieht sie sich als Stellvertreterin im Fall von ausbleibenden staatlichen Leistungen?¹ Diakoniewissenschaftliche Überlegungen sollen hierin Orientierung bieten und Sprachfähigkeit ermöglichen.

Mit dem Legitimationsdruck «nach innen» ist die Erfahrung aufgenommen, wonach kirchlich-diakonisches Handeln gemäss diakonisch Engagierten selbst innerhalb der Kirchen zuweilen marginalisiert wird und daher vermehrt innerkirchlich um seine Anerkennung und Bedeutung kämpfen muss. Der Kirchenbund formulierte in einer kürzlich durchgeführten Analyse: «Die diakonischen Akteure sehen zwischen dem Anspruch der Diakonie als unumgehrbarer Wesensäusserung der Kirchen und dem ihr effektiv zugestandenem Platz innerhalb der Kirchen und Gemeinden eine zunehmende Diskrepanz.»²

Beide Erfahrungen verweisen darauf, dass das Fundament diakonischen Handelns fragil und brüchig geworden ist: Bei Fragen nach den normativen Grundlagen diakonischen Handelns besteht für zahlreiche Involvierte deutlicher Klärungs- und Vergewisserungsbedarf, der nicht ohne wissenschaftliche Begleitung gedeckt werden kann.

—

¹ Vgl. hierzu das dreifache Rollenverständnis gemäss dem Diakoniekonzept der Zürcher Landeskirche: Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, Diakoniekonzept der Zürcher Landeskirche, Zürich 2012, 35.

² Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK), Motion Diakonie. Analysebericht, Bern 2013, 43.

2. In der Schweiz wird nur in verhältnismässig geringem Masse diakoniewissenschaftliche Forschung betrieben: die das vorliegende Jahrbuch herausgebende Dozentur für Diakoniewissenschaft ist schweizweit die einzige universitäre Lehrinstitution für Diakonie, in den letzten beiden Jahrzehnten ist keine Handvoll diakoniewissenschaftlicher Dissertationen erschienen³ und die Anzahl an Personen, die in der diakoniewissenschaftlichen Forschung aktiv ist, ist überschaubar. Angesichts dieses relativ geringen Ausmasses an diakoniewissenschaftlicher Forschung orientieren sich diakonisch Engagierte mit wissenschaftlichem Interesse oftmals an Publikationen aus dem weiteren deutschsprachigen Raum. Das Vorhandensein diakoniewissenschaftlicher Handbücher, Lexika und weitere Publikationen aus Deutschland und das Fehlen entsprechender Literatur aus der Schweiz ist in den Bücherregalen von Schweizer Sozialdiakoninnen, Pfarrern und weiteren Interessierten nicht die Ausnahme, sondern die Regel.

Diese diakoniewissenschaftlichen Debatten aus Deutschland sind freilich an den gesellschaftlichen, politischen und sozialen Rahmenbedingungen des Landes ausgerichtet sowie von den institutionellen Eigenheiten der dortigen Kirchen und diakonischen Werke geprägt. D.h. die Debatten orientieren sich vorwiegend an den Eigenheiten und Spezifika der grossen diakonischen Werke und ihrem Verband – einem der sechs bundesweiten «Wohlfahrtsverbände»⁴ – als wesentlichen Stützen des

deutschen Wohlfahrtssystems. Diese Orientierung der Diskussionen an der institutionellen Diakonie bringt es mit sich, dass Themen wie «Diakonie und Management», «Bildung in diakonischen Unternehmen», die Debatte nach einem diakonischen Proprium gegenüber weiteren Wohlfahrtsorganisationen, udg. vorherrschen, die nur aufgrund der spezifisch deutschen Situation der grossen institutionellen Diakonie zu verstehen sind – und die umgekehrt aus einer Perspektive der schweizerischen Diakonie, die wesentlich vom innerkirchlichen, kirchgemeindlichen Wirken geprägt ist, nicht immer in letzter Konsequenz verständlich und nachvollziehbar sind. Daher sind spezifisch auf die schweizerischen Verhältnisse bezogene diakoniewissenschaftliche Publikationen, d.h. Publikationen, die die gesellschaftlichen, politischen und sozialen Rahmenbedingungen und die entsprechenden Schwerpunktsetzungen berücksichtigen sowie die Verfasstheit der diakonischen Akteure, deren Ressourcen und Mittel beachten, von besonderem Wert und Interesse.

Beide Gründe, der zweifache Klärungs- und Vergewisserungsbedarf angesichts des Legitimationsdrucks «nach innen» und «nach aussen» (1.) sowie die bislang bescheidene Grösse der Diakoniewissenschaft in der Schweiz (2.), dienen als Movens, um diakoniewissenschaftliche Beiträge in einem Periodikum zusammenzutragen, sie somit einer breiteren Schar von Interessierten zugänglich zu machen und damit zugleich die diakonischen Debatten zu stimulieren.

Ziele und Ausrichtung des Jahrbuchs

Damit ist auch die Zielorientierung des vorliegenden «Jahrbuchs Diakonie Schweiz» umrissen: Das Jahrbuch soll entsprechend der geschilderten Ausgangslage aktuelle diakoniewissenschaftliche Debatten sowie Berichte aus Kirchen, Werken und Ausbildungsinstitutionen aus der ganzen Schweiz in einer öffentlich zugänglichen Publikation bündeln und damit einen Beitrag leisten, um in besagtem Klärungs- und Vergewisserungsbedarf in der kirchlichen Diakonie wissenschaftlich fundierte Orientierung zu bieten.

³ Zu nennen sind in chronologischer Reihenfolge: Marc Edouard Kohler, Kirche als Diakonie, Zürich 1991; Christoph Sigrist, Die geladenen Gäste. Diakonie und Ethik im Gespräch, Bern 1995; Daniel Wiederkehr, Die Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens. Eine empirische Untersuchung zu den Möglichkeiten und Grenzen der Pfarreidiakonie im Kanton Zürich, Fribourg 2008; Simon Hofstetter, Das Unsichtbare sichtbar machen. Pflegende Angehörige und der diakonische Auftrag der Kirchen, Zürich 2016.

⁴ Vgl. hierzu Herbert Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirchen, Paderborn 2009, 126.

Angesichts der relativ geringen Anzahl an diakoniewissenschaftlichen Beiträgen in der Schweiz wird darauf verzichtet, spezifische Jahresthemen auszuwählen. Diese würden die ohnehin schon geringe Anzahl von möglichen Beiträgen noch weiter verringern. Vielmehr geht es darum, sämtliche relevanten diakoniewissenschaftlichen Beiträge sowie Berichte über diakonisches Wirken aus Kirchen, Werken und Ausbildungsinstitutionen eines Jahres im Jahrbuch zusammenzutragen und damit den wissenschaftlichen Diskurs des Faches zu bündeln und gleichzeitig voranzubringen. Damit wird bewusst in Kauf genommen, dass die thematische Ausrichtung eines Jahrbuchs heterogen ausfallen kann.

Die vorliegende erste Ausgabe weist auf, dass Autorinnen und Autoren mit ganz unterschiedlicher institutioneller Herkunft zum Jahrbuch beitragen; zum Einen sind es Forschende aus der Diakoniewissenschaft, aber auch aus nahestehenden Disziplinen wie etwa der Ethik und der Praktischen Theologie, zum Anderen sind es auch Personen aus Kirchenleitungen, aus diakonischen Werken sowie aus Ausbildungsinstitutionen. Es wird in zukünftigen Ausgaben durchaus angestrebt, dass auch Beiträge von Autorinnen und Autoren aus weiteren, für die Diakonie interessanten Fachdisziplinen (Sozial- und Pflegewissenschaften, Politologie, Jurisprudenz, u.a.m.) Eingang finden.

Mit dieser Prägung richtet sich das Jahrbuch an eine Leserschaft aus verschiedenen Kreisen: an ein interessiertes Fachpublikum aus akademischen Kreisen (Dozenten, Studierende mit entsprechendem Interesse), an Entscheidungsträgerinnen und Entscheidungsträger in Kirchen und Werken sowie an weitere diakonisch Engagierten mit wissenschaftlichem Interesse.

Zur vorliegenden ersten Ausgabe

Die 14 Beiträge des vorliegenden ersten Jahrbuchs – zwei davon verfasst in französischer, die übrigen in deutscher Sprache – sind hälftig aufgeteilt in zwei Hauptabschnitte:

Im ersten Abschnitt finden sich diakoniewissenschaftliche Beiträge mit sehr vielfältigen Themenschwerpunkten. Die Beiträge behandeln etwa die Frage nach der konfessionell geprägten diakonischen Präsenz im öffentlichen Raum (Küng, Schlag), sie beziehen sich auf Krisenerfahrungen in Bezug auf Verortung im Sozialstaat bzw. auf ökonomische Rahmenbedingungen (de Salis, Kundert) und sie haben sodann verschiedene Aspekte diakonischen Handelns – das Verhältnis zur Sozialen Arbeit, die weltweite Diakonie, die diakonische Ethik – im Blick (Kleiner, Dietschy, Rügger).

Im zweiten Abschnitt finden sich Berichte über (a.) diakoniewissenschaftliche Qualifikationsarbeiten (Daum, Hofstetter), über (b.) Entwicklungen in der kirchlichen Diakonie (Sigrist, Hofstetter), über (c.) Neuigkeiten in der sozialdiakonischen Ausbildung sowie über (d.) Erfahrungen aus internationalen Kontexten (Weber-Berg, Sigrist).

Die Beiträge aus dem ersten Abschnitt, den *diakoniewissenschaftlichen Beiträgen*, werden wie folgt zusammengefasst::

Pierre de Salis stellt sich in seinem Beitrag «De la crise de la diaconie à la diaconie de la crise» der Aufgabe einer generellen Positionsbestimmung der Diakonie in den Kirchen. Aus einer persönlichen Doppelperspektive – zum Einen als Verantwortlicher für die Diacre-Ausbildung in der Romandie sowie zum Anderen als theologischer Wissenschaftler und Doktorand – geht er aus von der bekannten Rede, die Kirche sei in der Krise und müsse sich neu erfinden («l'Église doit se réinventer») und versucht, diese zuweilen platt angewendete Formel in seinem Beitrag hinsichtlich der kirchlichen Diakonie zu differenzieren und benennt vier zentrale Probleme bzw. Herausforderungen, vor der die Diakonie stehe: 1. Die Herausforderung einer konfessionellen Prägung («le problème confessionnel»); 2. die Herausforderung der professionellen Ausbildung («le problème professionnel»); 3. die Herausforderung der ökonomischen Lage («le problème économique») sowie 4. die Herausforderung der beruflichen Nachfolgelösungen («le problème de relève professionnelle»). Antworten

auf diese Herausforderungen für die Diakonie sucht er in gut protestantischer Art und Weise im Schriftbezug («de principe du *sola scriptura*») und formuliert, welche Anregungen sich aus den biblischen Wurzeln bzw. aus der Wortverwendung des griechischen Begriffs «diakonia» für die diakonische Praxis ergeben können.

Beat Dietschy betont zu Beginn seines Beitrags «Der Konziliare Prozess und die Agenda für nachhaltige Entwicklung. Übereinstimmungen und Unterschiede» die Notwendigkeit, wonach sich Kirchen vermehrt «mit den drängendsten Herausforderungen der Menschheit auseinanderzusetzen» haben und sich namentlich «zu Fragen wie Krieg, Klimawandel oder Konzernmacht öffentlich äussern und somit auch politisch Farbe bekennen müssen».

In seiner einführenden Beschreibung der weltweiten Prozesse aus Wissenschaft, Politik, Zivilgesellschaft und Kirchen, die sich diesen Herausforderungen stellen und nach einer «Transformation» streben, fokussiert *Beat Dietschy* auf die «zwei parallelen Prozesse des Wandels», zum Einen den Konziliaren Prozess der ökumenischen Gemeinschaft sowie zum Anderen den säkularen Prozess der Vereinten Nationen. Er fragt daei spezifisch danach, wie die beiden Prozesse auf die genannten «grossen Herausforderungen unseres Jahrhunderts» antworten sowie wie sich ihre Antworten unterscheiden, insbesondere in Bezug auf die Frage nach der Überwindung der Armut, dem Umgang mit den planetaren Ressourcen, der Kohärenz aller Positionen und Vorschläge sowie der der Zivilgesellschaft zugedachten bzw. zugestanden Rolle.

Nach einer eingehenden Diskussion der Stärken sowie der Schwachstellen des säkularen Prozesses der Vereinten Nationen (anhand des Programms «Sustainable Development Goals [SDG]») hält *Dietschy* fest, dass es nach wie vor des konziliaren Prozesses bedürfe, der die « Ansätze sozial-ökologischer Gerechtigkeitsanliegen verteidigt und stärker macht», wobei es insbesondere gelte, «den Hauptakzent auf die notwendige Transformationspraxis [zu] legen und die dafür geeigneten konkreten Utopien oder Alternativen entwickeln [zu] helfen («via transformativa»)

auf dem Weg zu einer «gerechten, fürsorglichen, partizipatorischen und nachhaltigen Wirtschaftsform, einem ökonomischen Modell, das auf der Idee der Solidarität und dem Miteinanderteilen der Gaben beruht».

Paul Kleiner wehrt sich in seinem Beitrag «Das dritte Mandat der Sozialen Arbeit (Menschenrechtsprofession): Humanistische und theologische Begründungen, Übereinstimmungen und Spannungsfelder in der Praxis» gegen die häufige Tendenz zur «Verobjektivierung» der Menschenrechte als «ständiger und letzter Bezugspunkt für Werte und Orientierung, Ethik und Handeln in der Sozialen Arbeit», deren Beachtung sozialen Handeln erst professionell mache. Vielmehr gelte es zu bedenken, dass eine Universalität der Menschenrechte «nicht einfach vorausgesetzt werden» könne, diese seien stets «eingebettet in eine gesamte Weltanschauung: in ein Verständnis des Menschen, der Gesellschaft, der Welt, Gottes» und entsprechend interpretationsbedürftig.

Er legt sodann dar, wie ein christlich-theologischer Zugang zur Begründung von Menschenrechten einen «Beitrag zu den theoretischen Fundamenten der Disziplin und Praxis der Sozialen Arbeit» leisten könne: *Paul Kleiner* arbeitet «im Vergleich zwischen christlichen und humanistischen Auslegungen der Menschenrechte [...] vier Übereinstimmungen und drei Spannungsfelder» heraus und folgert, dass ein «spezifisch christlicher Beitrag» zur Begründung von Menschenrechten damit «zur inhaltlichen Klärung der normativen Grundierung» der Disziplin der Sozialen Arbeit beitragen könne.

Hélène Küng führt in ihrem Beitrag «Social et protestant? Une alliance de valeurs et de compétences face à de nouveaux défis» aus, welche doppelte Erfahrung sie als Direktorin eines Centre Social Protestant (CSP) gemacht hatte: Zum Einen seien die CSP aufgrund ihrer Arbeit und Expertise anerkannt und geschätzt, zum Anderen habe jedoch die Verbindung von «social» und «protestant» Fragen ausgelöst oder gar Verwirrung gestiftet: Wenn sich auch die kirchliche soziale Arbeit als eine auf der Achtung der Menschenwürde und des Einsatzes für Gerechtigkeit basierende

Arbeit versteht, so werde ihr von Seiten der nicht-konfessionellen sozialen Arbeit gelegentlich einiges Misstrauen entgegengebracht; dass beide dieselben Ziele vertreten, sei zuweilen anspruchsvoll zu vermitteln.

Küng beschreibt sodann, wie die Weiterverfolgung dieser Ziele von drei aktuellen Entwicklungen eindringlich hinterfragt werde: Zum Ersten begegnen die Sozialwerke einer «neuen Philanthropie», in welcher private Wohltäterinnen oder Wohltäter persönliche Projekte lancierten – schlimmstenfalls ohne jegliche Absprachen mit Partnerorganisationen sowie ohne auf den sozialen Bedarf einzugehen. Zum Zweiten seien die protestantischen sozialen Akteure herausgefordert, angesichts der Mitgliederentwicklung die Rolle vom Mehrheitsvertreter zu verlassen und einen neuen Platz als kleine, aber wichtige Stimme im «Orchester» der sozialen Akteure zu finden. Schliesslich, zum Dritten, sei das soziale Wirken – ob konfessionell geprägt oder nicht – angesichts zunehmender sozialer Spannungsfelder nötiger denn je.

Dass die CSP öffentliche Subventionen erhalten und dennoch – nötigenfalls auch gegen die öffentliche Hand – gesamtgesellschaftlich Stellung beziehen für sozial Benachteiligte sei keinesfalls problematisch; vielmehr sei das Einbringen ihrer Stimme in den öffentlichen Diskurs wichtig, zumal die CSP mit ihrer Erfahrung direkt vor Ort eine unabdingbare kritische Gesprächspartnerin («partenaire critique») darstellen.

Lukas Kundert zeichnet in seinem Beitrag «Diakonie unter Spardruck» den Weg nach, den die Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt eingeschlagen hat, um ihr Wirken – insbesondere auch das diakonische Handeln – trotz «Mitgliederrückgang und Restrukturierungen» in erneuter Art und Weise zur Geltung zu bringen.

Er kritisiert andere Kirchen dahingehend, dass sich diese nach wie vor an einem volkkirchlichen Paradigma orientierten, wobei der Begriff Volkskirche «ist in diesem Verständnis immer das Bestehende» meine und fördere und nur in geringem Masse fähig und willens seien, Erneuerung und Innovation zu fördern. Den Hauptmovers für diese Beharrungskraft sieht Lukas Kundert im bestehenden System der Gemeindefi-

nanzierung gemäss den «Pro-Kopf-Finzen», was er als «unbiblisches Allokationsdogma» erachtet.

Er führt sodann aus, wie die Basler Kirche in dieser Hinsicht neue Wege eingeschlagen hat, indem ihre Synode unter inhaltlichen Vorgaben bestimme, «welche Gemeinden unter welchen Umständen welche Mittel erhalten» und gleichzeitig darauf hinarbeitet, «einerseits Charismen zu fördern und andererseits dort einzugreifen, wo Unnötiges gemacht wird». In diesem neuen Förderungsmodell folgen sie dem «Anspruch, etwas Neues zu kreieren, das nur Kirche kreieren kann» und fördern darin «Selbständigkeit und Eigenverantwortung».

Heinz Rüeegg konstatiert in seinem Beitrag «Der alte Mensch zwischen Würdeanspruch und latenter Entwürdigung»: «Mit dem Altern haben wir ein Problem.» Er verweist damit auf die widersprüchliche Haltung in Teilen der Gesellschaft, wonach eine Verlängerung der persönlichen Lebensspanne gewünscht und gefordert, zugleich aber ein «Kampf gegen das Altwerden im biologischen Sinne körperlicher und geistiger Veränderungen» geführt werde.

Rüeegg verbindet diesen beobachteten Kampf gegen bzw. die Angst vor dem Älterwerden mit einem veränderten Würdeverständnis: Während eine klassische Konzeption Würde als unverlierbar, menschlichem Leben grundsätzlich inhärent und allen Menschen gleichermaßen zustehend versteht, so kommt daneben ein fundamental neues Verständnis auf, das Würde als kontingent, von menschlichen Grundeigenschaften (Intentionalität, Selbständigkeit, soziale Eingebundenheit, u.a.) abhängig und somit auch verlierbar erachtet. Dieses Würdeverständnis ist nach Rüeegg «fatal», da dadurch «gerade diejenigen Personen aus dem Schutzbereich der Menschenwürde [...] heraus[fallen], die ihrer in besonders hohem Masse bedürfen: nämlich hochaltrige Pflegebedürftige.»

Rüeegg plädiert entgegen anderslautenden reduktionistischen Vorstellungen für ein Menschenbild, das «das grundlegende Verwiesensein jedes Menschen in seiner Verletzlichkeit und Fragilität auf die Hilfe durch andere als ein konstitutives Element echten Menschseins» aner-

kennt und damit der vielfältigen «Anti-Aging»-Bewegung mit ihren «rein negativen, monodisziplinären und unidirektionalen Altersdefinitionen» entgegentritt. Er propagiert vielmehr ein Konzept des «Pro Aging», d.h. ein KONzept, das «den Lebensverlauf als eine Abfolge von verschiedenen Stufen versteht, die alle ihr eigenes Recht, ihre eigene Bedeutung sowie ihre spezifischen psychosozialen Möglichkeiten und Herausforderungen haben» und die untereinander gleichwertig sind.

So zeigt sich nach Rüeegger das Ernstnehmen der Würde gerade älterer Menschen in zwei spezifischen Konkretionen, zum einen in der Frage der Autonomie (u.a. mit der unbedingten Respektierung des Autonomie-Anspruchs einer jeden Person) sowie zum anderen in der Frage der Diskriminierung aus Altersgründen, die sich u.a. in der Festlegung von oberen Altersgrenzen bei Gremien sowie in der Vorenthaltung bestimmter indizierter medizinischer Leistungen aufgrund des kalendarischen Alters manifestiert.

Thomas Schlag diskutiert in seinem Beitrag «Diakonische Präsenz im öffentlichen Raum. Herausforderungen und Relevanzen» verschiedene diakoniewissenschaftliche Publikationen, die die Beziehung zwischen Diakonie und Raum bzw. Theologie und Raum thematisieren. Während das diakonische Handeln seit jeher von verschiedenen «Spannungsfeldern» geprägt sei – Schlag nennt etwa das Spannungsfeld «von Armenhilfe und kirchlicher Verzweckung» sowie Spannungsfeld «von Passion und Professionalität» – liege nun diese Verbindung helfenden Handelns mit der Kirchenraumfrage ausserhalb der üblichen Spannungsfelder, ja damit werde «gleichsam der Rahmen aufgespannt, in dem helfendes Handeln in christlichem Geist stattfindet». Die Verbindung sei «ausgesprochen plausibel und produktiv», zumal der Raum nach reformiertem Verständnis «nicht per se heilig» sei und gerade dadurch «alle Möglichkeit eines heilenden und Heil stiftenden, und von dort aus heiligen Handelns» eröffne.

Diese produktive Verbindung von Diakonie und Raum überträgt Schlag sodann «noch in einem viel weiteren Sinn auf die Frage der Zu-

kunft der Kirche selbst» und hält fest: «Tatsächlich steht die diakonische Arbeit stellvertretend für die Frage der gegenwärtigen Präsenz der Kirche [...] in der Öffentlichkeit überhaupt», da aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive gerade «diese Form des Engagements im Zeichen der Nächstenliebe von besonderer Plausibilität für die Grundidee des Evangeliums» sei. Entsprechend gelte es, in der Diakoniewissenschaft weiter danach zu fragen, was dieser «theologisch-räumliche Kern» der Kirchen gemeinsam mit Staat, Gesellschaft und Gemienschaft beitragen könne zu «einer komplementären Arbeit an den Nöten der Gegenwart und an einer kooperativen Grundhaltung um einer humanen Gesellschaft willen».

Ein zweiter Hauptabschnitt enthält wie erwähnt zahlreiche *Berichte* über das diakonische bzw. diakoniewissenschaftliche Wirken in Ausbildung, kirchlicher Praxis und auf internationaler Ebene. Den Anfang macht ein Hinweis auf zwei abgeschlossene *diakoniewissenschaftliche Qualifikationsarbeiten*:

Magdalena Daum hat im Jahr 2015 eine Masterarbeit zum Thema «Mission und Diakonie im Leben von Marie-Claire Barth» verfasst und darin das Verhältnis von Mission und Diakonie im Kontext der ökumenischen Partnerschaft – insbesondere anhand des Wirkens von Marie-Claire Barth – beleuchtet. Die Thematik bearbeitet sie nun in einem diakoniewissenschaftlichen Promotionsprojekt weiter.

Der vorliegende Bericht basiert auf den Ergebnissen der Masterarbeit von Magdalena Daum. Auf der Basis einer historischen Rückblende zur Verwendung des Begriffs «Partnerschaft» im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit weist sie darin in Streiflichtern auf, welche Herausforderungen oder gar Fallstricke bei der Begriffsverwendung nach wie vor lauern: Zwar bestehe von Seiten der Hilfeleistenden «der Wunsch [...], Entwicklungshilfe sollte nicht länger Abhängigkeiten durch einseitige Geldspenden und technische, bildende Hilfeleistungen schaffen», den-

noch laufe man mit der Verwendung des Begriffs Gefahr, «Asymmetrien und Machtverhältnisse [zu] verschleiern.»

In seinem Beitrag «Pflegerische Angehörige als neue Herausforderung für die kirchliche Diakonie» fasst *Simon Hofstetter* die Ergebnisse seiner Dissertation mit dem Titel «Das Unsichtbare sichtbar machen. Pflegerische Angehörige als Herausforderung für den diakonischen Auftrag der Kirchen» zusammen. Er geht darin davon aus, dass pflegerische Angehörige von betagten Menschen für die Gesellschaft unersetzbare Dienste leisten, die jedoch noch viel zu wenig wahrgenommen und wertgeschätzt würden. Weder kommen sie mit ihren Anliegen in öffentlichen Debatten zu Wort, noch sind sie Gegenstand zentraler sozialpolitischer Programme. Eine ähnliche Beobachtung sie in der kirchlichen Diakonie zu machen, wo bislang noch keine Ansätze vorliegen, der Angehörigenarbeit im diakonischen Wirken grössere Beachtung zu schenken.

Simon Hofstetter versucht, die Tätigkeiten der pflegerischen Angehörigen aus der gesellschaftlichen Unsichtbarkeit herauszuholen und zum bedeutsamen Thema der kirchlichen Diakonie zu machen. Er hält pflegerische Angehörige für «konsekutiv Betroffene», die wegen ihrer meist umfangreichen Betreuungsleistungen vielfach von gesellschaftlicher Teilhabe ausgeschlossen werden und zu vereinsamen drohen. In der Dissertation gibt er kirchlich-diakonisch Engagierten Anregungen, wie sie in der Angehörigenarbeit sowohl vor Ort als auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene aktiv werden können, um dem entgegenzuwirken.

Über neue Projekte und Strukturen in der *kirchlichen Diakonie* berichten folgende beiden Beiträge:

Simon Hofstetter beschreibt in seinem Beitrag «Umbrüche in der Diakonielandschaft: Von der «Motion Diakonie» zur neuen Konferenz «Diakonie Schweiz» den Restrukturierungsprozess der vergangenen Jahre in der nationalen Diakonielandschaft. Den Ausgangspunkt hierfür bildete die zunehmende Unübersichtlichkeit in der Anzahl und Ausrichtung der

nationalen Diakonieorganisationen – selbst für diakonische Leitungspersonen aus Kantonalkirchen war mehr und mehr unklar, welche Organisation in wessen Auftrag welche Aufgaben wahrnimmt. Die reformierten Kantonalkirchen haben deshalb den Kirchenbund im Jahr 2011 beauftragt, eine Bündelung und Koordination dieser Strukturen zu bewirken.

Hofstetter beschreibt sodann die Einzelheiten dieses Restrukturierungsprozesses in den vergangenen Jahren, der dazu führte, dass drei bisherige Organisationen bzw. Projekte – die Diakoniekonferenz des SEK, die Deutschschweizerische Diakonatskonferenz (DDK) sowie das KIKO-Projekt diakonie.ch – unter das gemeinsame Dach der «Konferenz «Diakonie Schweiz» im Kirchenbund zusammengeführt wurden.

Diese neue Konferenz nahm anfangs 2017 ihren Betrieb auf und soll «nach aussen als eine transparente und nachvollziehbare Struktur [...] erscheinen sowie nach innen die diakonischen Arbeiten konzise und koordiniert «aus einer Hand» leisten».

Christoph Sigrist stellt in seinem Beitrag «Urbane Diakonie» die Eckwerte eines neuen diakoniewissenschaftlichen Projekts dar: Ausgehend von der Beobachtung, wonach «in städtischen Quartieren aufgrund der je eigenen Bevölkerungsstruktur, der Gentrifizierung und einer voranschreitenden nachbarschaftlichen Distanzierung zunehmend menschliche Nöte und Bedürfnisse bestehen, die bislang noch nicht ausreichend in den Fokus der Öffentlichkeit geraten sind», soll das Projekt «Urbane Diakonie» in «Stadtquartieren soziale Prozesse initiieren, begleiten und unterstützen, in denen Bewohnerinnen und Bewohner ermutigt werden, sich [...] in den sozialen Nahraum, das Quartier, einzubringen und diesen Lebensraum als solidaritätsstiftenden Begegnungsraum zu revitalisieren.» Das Projekt will Kirchgemeinden, aber auch diakonischen Stiftungen und Werken, «Instrumente und Ideen in die Hand [geben], wie sie [die] Rolle als «Gemeinschaftsstifterinnen» in enger Zusammenarbeit mit öffentlichen und zivilgesellschaftlichen Institutionen sowie weiteren nähräumlichen Ressourcen ausgestalten können». Besonders im Fokus stehen Menschen im dritten und vierten Lebensalter.

Sigrist geht sodann auf die bestehenden Instrumente des Projekts ein: Mit einer Projektwebseite www.urbandiakonie.ch besteht ein erstes Tool, um «die Solidarkultur in den Prozessen von Urbanität und Gentrifizierung zu fördern, zu stärken oder neu einzurichten». Weiter wurde ein Handbuch «Urbane Diakonie» erarbeitet, das Projektleitenden als Handreichung für die wissenschaftliche Einordnung ihrer Projektstätigkeit bietet. Schliesslich besteht ein Fundraisingkonzept, das es ermöglichen soll, neue Quellen für die städtischen diakonischen Projekte zu erschliessen.

Im Zürcher Stadtteil Witikon, dem Stadtteil mit dem höchsten Anteil an über 65-jährigen Bewohnerinnen und Bewohnern, konnte bereits ein erstes Pilotprojekt «Urbane Diakonie» eingerichtet werden. Die örtliche Kirchgemeinde engagiert sich insbesondere darin, dass die älteren Menschen «in der engeren Nachbarschaft und im Quartier Orte für Gemeinschaft, Beziehung und Austausch finden und zu selbstorganisiertem Handeln angeregt werden».

Das Projekt wird getragen von einer eigenen Stiftung «Urbane Diakonie».

Es folgt ein Bericht über Neuerungen in der *sozialdiakonischen Ausbildung*:

Stephan Schranz berichtet in seinem Beitrag «Ein neuer Berufseinstieg in das sozialdiakonische Amt: «Gemeindeanimation HF»» über die Entstehung und die Inhalte des neuen Ausbildungsgangs zur Gemeindeanimatorin HF / zum Gemeindeanimator HF: Nach einer über zehnjährigen Planungs- und Konzeptionierungsphase haben es Vertreterinnen und Vertreter des Landeskirchen gemeinsam mit kirchlichen und sozialen Ausbildungsorganisationen erreicht, dass die Ausbildung zur Gemeindeanimatorin HF / zum Gemeindeanimator HF offiziell anerkannt wurde und nun im Herbst 2016 mit einem ersten Ausbildungsgang starten konnte.

Die Ausbildung hält sieben Arbeitsprozesse fest; mit ihr werden «Fachpersonen für die Unterstützung der Bevölkerung bei der Teilhabe

an der Gesellschaft und Gemeinschaft» ausgebildet, deren Grundanliegen «die Verbesserung des sozialen Zusammenlebens im Gemeinwesen» ist. Diese Zielsetzung entspricht ganz offensichtlich «in weiten Teilen dem sozialdiakonischen Auftrag» von Kirchen und Kirchgemeinden; entsprechend bildet die Gemeindeanimation neu – neben den zwei bestehenden Berufsprofilen (Soziale Arbeit und Sozialpädagogik) – einen dritten möglichen Zugang zur Sozialdiakonie. Nach einer gewissen kirchlich-theologischen Zusatzqualifikation qualifiziere der Ausbildungsgang «besonders zielsicher für den Einstieg ins sozialdiakonische Amt und für die Umsetzung des damit verbundenen sozialdiakonischen Auftrags».

Den Abschluss des Jahrbuchs bilden zwei Berichte über diakonische Erfahrungen in *internationalen* Kontexten:

Christoph Sigrist hat im Herbst 2016 anlässlich eines mehrmonatigen Studienurlaubs zahlreiche diakonische Gemeinden und Projekte in verschiedenen urbanen Kontexten auf drei Kontinenten besucht. Anreiz für seine Forschungen in den Städten und Grossstädten bildete die in der Wissenschaft gemachte Beobachtung, wonach die stattfindende Urbanisierung – verstanden als «eine umfassende Transformation der Gesellschaft» bzw. eine «industrielle Organisation der Gesellschaft» – eine spezifisch auf urbane Räume ausgerichtete Diakonie notwendig mache, in der «gemeinsam und füreinander Wege zu einer neu ausgestalteten Solidarkultur, einer Kultur der Sorge miteinander und füreinander» zu suchen seien, «mit besonderem Blick auf diejenigen Menschen, Gruppen und Schlüsselpersonen, die bei diesen Exklusions- und Inklusionsprozessen von der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen werden oder schon lange sind». Aufgrund der je kontextuell sehr unterschiedlichen Städte stellte sich Sigrist bei den Besuchen die Frage: «Wie zeigt sich Urbane Diakonie in unterschiedlichen städtischen Kontexten, insbesondere in Kontexten, die durch Rassismus und Apartheid eine lange exkludierende Tradition aufweisen?»

Sigrist berichtet in seinem Beitrag «Streiflichter Urbaner Diakonie» von seinen Besuchen in Chicago (u.a. bei Rev. Dr. Otis Moss und den Projekten seiner Trinity United Church of Christ), in London (u.a. zum Community Engagement des Council of Southwark), in Pretoria und Johannesburg (u.a. bei Prof. Stephan de Beer und seiner Tshwane Leadership Foundation TLF), in Nürnberg (u.a. mit Besuchen in diakonischen Citykirchenprojekten) sowie in Berlin (anlässlich der Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin zum Thema «An den Rändern der Stadt. Urbane Peripherien»).

Die Besuche mit den Projektberichten und den entsprechenden Reflexionen bieten einen reichen Fundus an Materialien, die «ein ganzes Programm urbaner Diakonie enthalten, das es in den nächsten Jahren in dieser der Diakoniewissenschaft eigenen Kongruierung von Theorie und Praxis interdisziplinär zu entwickeln gilt».

Christoph Weber-Berg berichtet in seinem Beitrag von seinen Erfahrungen aus der Deutsch-Japanischen Kirchenkonsultation, die vom 22. bis 29. April 2016 in Tokio und Umgebung stattfand. Die Konsultation findet alle drei bis sechs Jahre statt, diesmal erstmals mit Schweizer Beteiligung. Sie stand unter dem Titel «Diakonie und Reformation».

Der Austausch zwischen den der deutsch/schweizerischen Delegation mit den Gastgeberinnen und Gastgebern aus den protestantischen Kirchen Japans fand anhand von Empfängen, Konferenzen, Exkursionen und Gemeindebesuchen statt, über welche Weber-Berg chronologisch berichtet: so etwa über die Gemeindebesuche und die gehaltenen Gottesdienste in den protestantischen Kirchgemeinden vor Ort, über den Besuch sozialer Brennpunkte in Tokio und über Ausflüge zu diakonischen Kinder- und Frauenheimen in der Umgebung. Weber-Berg hebt in seinem Bericht insbesondere die Exkursion in das von der Reaktorkatastrophe verseuchte Gebiet Fukushima hervor. In der zweitägigen Exkursion erlebt die Delegation das gewaltige Ausmass der ökologischen Katastrophe, das mannigfache soziale Auswirkungen nach sich zieht: massive Abwanderung, Entzug ökonomischer Grundlagen und Span-

nungen in vielen Familien, die zwischen Bleiben und Wegzug stehen. «Es ist unfassbar, was diese Katastrophe hier angerichtet hat. [...] Unfassbar auch, was mit der geschändeten Natur geschieht.» Weber-Berg resümiert: «Mir ist nach diesem Tag klarer denn je: Atomkraft ist keine Option. Selbst wenn die Technik beherrschbar sein sollte: Der Mensch ist nicht beherrschbar. [...] Die Hilflosigkeit im Umgang mit den Folgen dieser Katastrophe ist selbst in einer hoch entwickelten Industrienation wie Japan grenzenlos.» Die Delegation zeigte sich erfreut und dankbar über das grosse Engagement der Kirchen vor Ort, die gemeinsam mit vielen bürgerschaftlichen Initiativen «Teil der Bewegung [wurden], die den Menschen hier dabei helfen soll, die Folgen der Katastrophe zu bewältigen».

Die Konsultation hat für Weber-Berg «die eine, weltweite Kirche für die Teilnehmenden erlebbar und erfahrbar werden lassen», was «auch die Wahrnehmung des eigenen Kircheseins» verändere. Er erachtete es als sehr lehrreich, anhand der Situation der japanischen protestantischen Kirchen zu erleben, wie «die Metamorphose von der Mehrheits- zur Minderheitskirche» geschaffen werden kann, «ohne dabei dem Rückzugsreflex zu verfallen».

Bern, vor Ostern 2017.

I. Diakoniewissenschaftliche Beiträge

De la crise de la diaconie à la diaconie de la crise : quelques pistes pour l'avenir

Pierre de Salis

Ma contribution va s'articuler en deux temps, conformément à son titre. Dans la première partie, concernant « la crise de la diaconie », je vais évoquer, à partir des recherches récentes,¹ les enjeux liés à la diaconie dans les Églises cantonale de Suisse, enjeux marqués par un certain nombre de contradictions et de paradoxes. Dans la deuxième partie, concernant « la diaconie de crise : quelques pistes pour l'avenir », je formulerai quelques propositions d'action.

Le point de vue qui est le mien est double. Il y a d'une part celui du formateur chargé de la formation professionnelle et théologique des futurs diacres au sein des Églises de Suisse romande et d'autre part celui d'un chercheur engagé dans un projet doctoral en théologie et en histoire des origines du christianisme, plus précisément sur les lettres de Paul et la pragmatique de la communication.

À l'heure actuelle, revient régulièrement le refrain que l'Église doit se réinventer. Au gré des analyses sociologiques, des sondages d'opinion, des blogs ou des micros-trottoirs, la conclusion qui ressort est que pour survivre, les Églises doivent s'adapter à la société qui change. Comment ne pas être d'accord ? La vie culturelle, activité centrale de l'Église, est en sérieuse perte de vitesse et il faut faire quelque chose, mais quoi ? C'est bien connu : ces transformations nous renvoient globalement aux profondes mutations sociales des années 1960, avec l'augmentation du niveau de vie, l'affirmation des libertés individuelles, etc. L'émergence des

nouvelles technologies de l'information et de la communication (années 1990 et 2000) a intensifié massivement cette tendance, laquelle génère une versatilité et une mobilité tout azimut (liberté de croyance et recentrement sur l'individu, ère du zapping, ère du syncrétisme² religieux ou de ce qu'on désigne parfois comme le buffet religieux). L'individu devient instance dernière de vérité, en particulier en matière de convictions religieuses. On a l'impression aujourd'hui que parler de développement spirituel est devenue la manière *politiquement correcte* de promouvoir la religion. Parler de confort spirituel personnel, c'est beaucoup plus agréable – et surtout plus facile – que de chercher à recruter des candidats/es au catéchisme ou des *lèves-tôt* pour aller au culte le dimanche à 10 heures !

En 2011 a eu lieu à Montmirail un important forum pour faire le point sur la situation de la diaconie en Suisse.³ Le constat fut clair : la société va de plus en plus mal et l'engagement diaconal de l'Église, engagement par essence social et prophétique, est plus que jamais nécessaire. Mais celui-ci doit être repensé, modernisé et mieux soutenu, tant institutionnellement que spirituellement. Ce forum avait pour but de dresser l'état général de la diaconie et d'esquisser des pistes concrètes d'action. Ce qui fut fait sous la forme des *Dix propositions aux Églises* (10 Empfehlungen an die Kantonalkirchen). Couplées aux conclusions du Forum de Montmirail, les analyses récentes relatives à la situation des Églises en Suisse montrent que la diaconie est aujourd'hui aux prises avec quatre grands défis majeurs,⁴ lesquels signalent autant de symptômes de la crise de la diaconie :

² Le terme de syncrétisme est assurément galvaudé et son usage sémantique dans l'opinion publique guère régulé !

³ Voir le cahier (intitulé *Diakonia*) consacré au Forum de Montmirail de 2011, dans *Inter Pares*, Bulletin de la société pastorale suisse 3 (2011), 3–21 (les dix propositions aux Églises se trouvent aux pages 20f.).

⁴ Voir Stolz/Ballif (cf. note 1), 153–157.

¹ Voir Jörg Stolz/Edmée Ballif, *L'avenir des Réformés. Les Églises face aux changements sociaux*, Genève 2011, en particulier 101–111 et 153–157.

Premier défi : le problème confessionnel. Si l'opinion publique salue volontiers que l'action sociale des Églises remplit une mission d'intérêt général, un accent confessionnel trop marqué peut péjorer son action. L'aide sociale est devenue une action très complexe et elle requiert des compétences professionnelles, notamment en sciences sociales, en psychologie et en droit. Toutefois le personnel d'Église n'est pas formé pour cela. Nous le voyons dans la formation diaconale que nous dispensons en Suisse romande. Les diacres sont formés au travail en réseau et à la collaboration, comme spécialistes du lien social. L'objectif de la formation est de leur permettre d'acquérir une solide connaissance des réseaux et des ressources de l'action diaconale. Leur mission devient davantage une responsabilité d'orientation. Dit autrement, sentir le point limite à partir duquel il convient de passer la main aux services sociaux, aux services d'aide psychologique ou aux services juridiques (on notera en passant la récurrence de la notion de *service*).

Deuxième défi : le problème professionnel. S'il est une chose en Suisse romande qui a porté ses fruits après le Forum 2011 de Montmirail, c'est bien celui de la formation des diacres, lesquels disposent d'un dispositif de formation reposant sur un profil professionnel clair et visant à l'acquisition de compétences professionnelles polyvalentes avec d'autres métiers orientés sur les relations humaines : écoute et accompagnement de personnes individuelles ou de groupes, travail par objectifs, gestion de projets, gestion de conflits, animation communautaire, travail en réseau, etc. Les ministères diaconaux, dès leur mise en place en Suisse romande il y a une cinquantaine d'années, ont connu une trajectoire chaotique : l'enthousiasme prophétique des débuts s'est essoufflé, et ceci en raison principalement d'aspirations contradictoires : d'une part, les diacres ont représenté pour les Églises une main d'œuvre professionnelle bienvenue face à la pénurie pastorale et cela n'a pas été simple pour les diacres véritablement au bénéfice d'une vocation au travail social dans l'Église de s'affirmer en tant que tels. D'autre part, pour de nombreuses personnes, la création d'un ministère diaconal a représenté une porte ouverte pour le travail professionnel dans l'Église aux personnes qui n'avaient pas accès à

l'université, mais qui étaient habitées par une vocation pastorale. En Suisse allemande, on rencontre des tensions analogues, entre une conception privilégiant le travail social laïque et la consécration au ministère diaconal. Certaines Églises consacrent les diacres (Argovie, Grisons, Saint-Gall, Schaffhouse, Soleure, Thurgovie), d'autres pas (les deux Appenzell, Bâle-Campagne, Nidwald, Obwald, Tessin, Uri, Zoug, Zurich). D'autres enfin prévoient les deux possibilités (Berne-Jura-Soleure, Bâle-Ville, Glaris, Lucerne, Schwyz).

Troisième défi : le problème économique. Les Églises cantonales de Suisse sont toutes ou presque confrontées à la nécessité de faire des économies (les raisons sont multiples : baisse des rentrées financières, de par la baisse du nombre de personnes se déclarant protestantes – et en particulier du nombre de croyants pratiquant –, baisses sévères de revenus en particulier pour les Églises cantonales séparés de l'État, réformes fiscales, votations cantonales visant la séparation de l'Église et de l'État, etc.). La tendance générale est à la baisse un peu partout. Les Églises, comme les cantons, se trouvent contraintes de *réduire la voilure* aussi parmi les activités à caractère social ou solidaire.

Quatrième défi : le problème de la relève professionnelle. Il n'est pas évident, pour les jeunes aujourd'hui, de choisir d'embrasser une carrière professionnelle dans l'Église. La perte de vitesse institutionnelle, les campagnes financières, les diminutions fracassantes d'effectifs, une gestion des ressources humaine parfois stressante, le peu de garantie de perspectives d'emploi stable à long terme, tout cela ne favorise pas franchement l'émergence de nouvelles vocations. Ces enjeux sont à situer dans le contexte général de la transformation du croire, en particulier parmi les jeunes générations.

Esquisser des pistes pour l'avenir de la diaconie est un exercice délicat, car il convient de ne pas sombrer dans la banalité ni de prêcher des généralités qu'au fond tout le monde connaît. Ma proposition – à l'heure du feu d'artifice tout azimut des festivités du 500^e anniversaire de la Réforme du XVI^e siècle – est de retourner aux sources. Ceci en particulier par

un retour au cœur du patrimoine cher à notre conscience protestante, le principe du *sola scriptura* !

Il est toujours stimulant de relire les textes sources et de confronter nos idées, nos conclusions ou nos évidences avec les racines historiques du sens des mots. Autant le concept de *diaconie* paraît relever de l'évidence (le service du prochain, l'attention et l'action en faveur des personnes en situation de fragilité), autant le retour aux origines du mot révèle quelques surprises, lesquelles sont autant de stimulations pour évaluer la diaconie aujourd'hui.

Quel est le sens étymologique premier du mot grec *diakonia* ? Celui-ci résulte de l'assemblage d'une préposition (*dia* qui signifie « à travers ») et d'un mot (*konion* qui signifie « la poussière »).⁵ Le verbe qui est lié à ce substantif signifie « se rouler dans la poussière », pour parler, par exemple, d'un cheval qui se roule dans la poussière (parce que cela gratte ou pour éliminer les parasites présents dans son pelage ?) ou d'un athlète qui se frotte de poussière avant la compétition (on peut penser ici à la récente fête fédérale de lutte à Estavayer-le-Lac !). Ce sens premier, au delà du sens usuel de *service* et de *serviteur* préfigure tout un programme théologique.⁶ Il souligne le caractère *terre-à-terre* de la diaconie. Celle-ci prend le sacré à *rebrousse-poil*, si on ose dire les choses ainsi ! Le sacré s'emploie à codifier le bien et le mal, à réglementer le pur et l'impur et à fixer les principes du culte et les règles de vie de la communauté et à réguler la compréhension des croyances. La diaconie renvoie à la poussière, à la

chute à terre, à la lutte, à l'horizontalité. *Se rouler dans la poussière* fait écho au combat de Jacob avec l'ange (Genèse 32,25 : « un homme se roula avec lui dans la poussière jusqu'au lever de l'aurore »), un combat qui porte indéfectiblement la marque, dans la chair de Jacob, de la dimension dramatique de la condition humaine. Mais la poussière renvoie également aux paroles sévères de Jésus envoyant ses disciples en mission, en leur recommandant de secouer la poussière de leurs sandales quand ils quittent un lieu qui leur a réservé un mauvais accueil (Matthieu 10,11–14 : « dans quelque ville ou village que vous entriez, informez-vous pour savoir qui est digne de vous recevoir et demeurez là jusqu'à votre départ. En entrant dans la maison, saluez-la ; si cette maison en est digne, que votre paix vienne sur elle ; mais si elle n'en est pas digne, que votre paix revienne à vous. Si l'on ne vous accueille pas et si l'on écoute pas vos paroles, en quittant cette maison ou cette ville, secouez la poussière de vos pieds »).

Dans la culture grecque, le terme *diakonia* recèle une connotation pas très positive, désignant grosso modo le service domestique de base. Le Nouveau Testament va opérer un virage spectaculaire, en réorientant christologiquement cette notion de serviteur à la lumière de la posture du serviteur souffrant pour sauver les innocents de la souffrance (cf. Ésaïe 52,12–53,12 : le poème du serviteur souffrant). Cette réorientation, bien connue met en lien la diaconie et la théologie de la croix : le serviteur souffrant et obéissant, obéissant jusqu'à la mort sur la croix.

Si on passe brièvement en revue les quatre symptômes de la crise et qu'on cherche à esquisser des pistes d'action diaconales pour l'avenir – des pistes « à travers la poussière » – des pistes à la croisée des chemins entre bénédiction et souffrance, qu'est-ce que cela peut donner ?

Pour le premier défi, celui des **enjeux confessionnels**, je dirais qu'il y a un important travail de sensibilisation à faire, valorisant le caractère non prosélyte d'une action sociale d'Église. Dit autrement, toute l'action sociale en paroisse, dans la cité, dans la rue, à l'école, à l'hôpital, en prison, etc. est un service d'intérêt public, contribuant, au nom des valeurs chrétiennes ouvertement référencées comme telles, au service de son

⁵ Voir Fritz Lienhard, « Diaconie », dans Bernard Kaempf (éd.), Introduction à la théologie pratique, Strasbourg 1997, 259–274 (pour les considérations étymologiques, voir en particulier 259–261).

⁶ « Ainsi le choix de ce terme dans le Nouveau Testament pour désigner le service d'autrui donne à celui-ci un caractère prosaïque qui le distingue de la latrie et de la liturgie et lui confère une dimension polémique vis-à-vis du sacré qui distingue le pur et l'impur, excluant le mal, là où la diaconie le prend en charge pour le surmonter » selon Fritz Lienhard (cf. note 3), 259f. (c'est l'auteur qui souligne).

prochain, fut-il originaire de Samarie. Un service ouvert et privilégiant le travail en réseau avec toutes les forces vives de la société civile engagées dans l'action sociale et la solidarité active.

Pour le deuxième défi, celui des **enjeux professionnels**, je dirais qu'il y a un important travail de renforcement des identités et des compétences respectives des forces vives engagées dans le travail ecclésial, pasteurs, diacres, travailleurs sociaux, et autres professionnels (direction, médias, formation, ressources humaines, etc.). La diaconie doit jouer à fond d'une part la carte de la remise en question, entre repérage et analyse des besoins actuels (ainsi notre journée consacrée à *Foi et protection des réfugiés*) et d'autre part celle de la vocation de porter au cœur de la vie culturelle et communautaire le souci pour les personnes en situation de fragilité.

Pour le troisième, celui des **enjeux économiques**, je dirais que la diaconie doit continuer à faire entendre la voix des sans-voix dans nos pratiques et conduites d'Églises. Une Église qui renoncerait à la diaconie, que lui reste-t-elle ? Il convient aussi de favoriser les collaborations et les échanges d'expérience. Faire des choix et chercher à mutualiser les principaux projets diaconaux avec les Églises sœurs, voire même avec l'action sociale prônée par les croyants d'autres religions.

Pour le quatrième défi, celui de la **relève professionnelle**, je dirais que la diaconie doit également s'occuper des questions et des défis intergénérationnels. A l'heure actuelle, les habitudes de vie des jeunes générations se sont radicalement transformées par rapport à celles qui les ont précédé. Les taux élevés de suicide chez les jeunes, les difficiles perspectives d'emploi, un monde pollué comme jamais, le tableau est sombre, mais « se rouler dans la poussière » passe par la prise en compte, dans l'action diaconale, du caractère crucial de ces inquiétantes perspectives. Le défi est immense mais l'action diaconale témoigne de réussites fort encourageantes : groupes de partage pour familles monoparentales, projets favorisant les liens multiculturels, lieux de rencontres pour personnes isolées, autant d'initiatives « dans la poussière du monde » exprimant la

solidarité et fabriquant des liens renouvelés entre les individus et la communauté.

Pour terminer, je dirais que je souscris volontiers à cette parole attribuée à Ignace de Loyola, que je trouve emblématique pour conclure nos propos : « prie comme si tout dépendait de Dieu, et agis comme si tout dépendait de toi ».⁷ Le redire dans une perspective diaconale et chrétienne revient à le formuler en « nous » : « **prions** comme si tout dépendait de Dieu, **agissons** comme si tout dépendait de nous ».

Auteur:

Pierre de Salis,

pasteur, responsable de la formation diaconale de l'Office protestant de formation (opf)

⁷ Je l'avais entendue comme telle à l'occasion d'une session de formation et référencée comme une citation de saint Augustin (354–430). Il s'agirait en fait d'une citation d'Ignace de Loyola qui a dit, selon Pedro de Ribadeneira, *La vie de saint Ignace de Loyola 1998* (cité par Benoit XVI) : « agis comme si tout dépendait de toi, en sachant qu'en réalité tout dépend de Dieu » (Angelus 17 juin 2012). Je remercie Steeve Bélan-ger pour cette précision.

Der Konziliare Prozess und die Agenda für nachhaltige Entwicklung. Übereinstimmungen und Unterschiede¹

Beat Dietschy

Der «Konziliare Prozess» für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung² hat wie kaum ein anderer in jüngerer Zeit die christlichen Kirchen aufgerüttelt und sie dazu gebracht, sich mit den drängendsten Herausforderungen der Menschheit auseinanderzusetzen. «Eine grosse und wachsende Anzahl von Menschen hat sehen gelernt: So kann es

nicht weitergehen – mit der Schöpfungszerstörung, mit dem Reicherwerden auf Kosten der Armen, mit der tödenden Aufrüstung».³

Das Bewusstsein für den Kairós, die Dringlichkeit eines Kurswechsels und dafür, dass sich die Kirchen überhaupt für einen gesellschaftspolitischen Wandel einzusetzen haben, ist dadurch geschärft worden. Heute ist es nicht mehr wegzudenken. Zumindest ist es schwieriger geworden zu bestreiten, *dass* sich Kirchen zu Fragen wie Krieg, Klimawandel oder Konzernmacht öffentlich äussern und somit auch politisch Farbe bekennen müssen.

Auch im säkularen Bereich ist ein Umdenken in Gang gekommen. «Wir müssen unsere Wirtschaftssysteme, unsere Umwelt und unsere Gesellschaften transformieren. Wir müssen alte Denkhaltungen, Verhaltensweisen und destruktive Muster verändern.»⁴ So Ban Ki-moon am 4. Dezember 2014 in einer Rede vor der UNO zur Post-2015-Agenda. Nur schon im Blick auf die Herausforderungen des Klimawandels sagte damals der UN-Generalsekretär klipp und klar: «weiter so wie bisher ist keine Option». Transformation ist also angesagt und sie steht auch im Titel der im September 2015 von der UN beschlossenen Agenda für die nächsten 15 Jahre: «Transformation unserer Welt: die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung».⁵ Es kann also von zwei parallelen Prozessen des Wandels gesprochen werden.

¹ Vortrag im Rahmen des Ökumenischen Ratschlags «Konziliarer Prozess und Nachhaltige Entwicklungsziele (SDGs)», der am 9. Oktober 2016 auf Einladung des Ökumenischen Netzes in Deutschland (OeNiD) in Nürnberg stattgefunden hat. Vgl. dazu Stiftung Ökumene (Hg.), Ökumenischer Informationsdienst, Nr. 112, Winter 2016/17, 12.

² In Deutschland wurde dieser ökumenische Prozess des christlichen Erkennens und Bekennens zu diakonischer Weltverantwortung – inspiriert durch Dietrich Bonhoeffers Aufruf von 1934 zu einem Friedenskonzil aller christlichen Kirchen – als «konziliar» bezeichnet. In der Schweiz ist das Thema im Rahmen der «Schweizerischen Evangelischen Synode» (1983–1987) aufgenommen worden, welche die Erneuerung kirchlichen Lebens anstrebte. Hier bezog man sich hauptsächlich auf den «Covenant for peace and justice», zu dem die Vollversammlung des Reformierten Weltbunds 1982 in Ottawa aufgerufen hatte. In der Schweiz wird daher von «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» (GFS) gesprochen, wie das im Anschluss an die Weltversammlung in Seoul (1990) auch im ÖRK zur gebräuchlichen Bezeichnung wurde. Fortgesetzt wurde der GFS-Prozess seit der achten Vollversammlung in Harare (1998) und der neunten in Porto Alegre durch den AGAPE-Prozess (Alternative Globalization Addressing People and Earth / Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde).

³ Ulrich Duchrow/Gerhard Liedtke, Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden, Stuttgart 1987, 8.

⁴ Der Weg zu einem Leben in Würde bis 2030: die Armut beenden, Menschenleben verändern und die Erde schützen. Synthesebericht des Generalsekretärs über die Post-2015-Agenda für nachhaltige Entwicklung, New York, 4. Dezember 2014, URL: <http://www.un.org/depts/german/gv-sonst/a69-700.pdf> (im Folgenden: A/69/700), Ziff. 159.

⁵ Transformation unserer Welt: die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung. Ergebnisdokument des Gipfeltreffens der Vereinten Nationen zur Verabschiedung der Post-2015-Entwicklungsagenda, 70. Generalversammlung vom 18. September 2015,



Zwei parallele Prozesse

Der «Konziliare Prozess» begann mit der sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver 1983. Sein Weg war nicht ganz geradlinig, wie immer, wenn unterschiedlichste Akteure weltweit nach Möglichkeiten und Grundlagen für gemeinsames Handeln suchen. Er war und ist ein spannungsreiches Auf und Ab, mit markanten Höhe- und Wendepunkten. Für den europäischen Kontext war ein solcher Moment die Basler Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» von 1989. Die anschließende Weltversammlung in Seoul war es weniger, und in der Vorbereitung der ÖRK-Vollversammlung von Canberra 1991 drohte das «Justice, Peace, Creation»-Thema beinahe unterzugehen.⁶

New York, URL: <http://www.un.org/depts/german/gv-70/a70-11.pdf> (im Folgenden: A/70/L.1).

⁶ Die Versammlung von Seoul 1990 litt u.a. darunter, dass wenige Wochen vor dem Event die römisch-katholische Seite mitteilte, dass sie den Anlass nicht mittrage und lediglich Beobachter entsenden werde. Vgl. Ulrich Duchrow, Ökumene versus kapitalistisches Imperium. Der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Be-

Die Namen der Versammlungen und auch die Bezeichnungen für diesen ökumenischen Lernweg wechselten mit den Themen und Problemlagen, die im Vordergrund standen. Die Fussspuren (s. Bild), die das gemeinsame Suchen und Gehen hinterliess, waren nicht immer gleich deutlich. Gelegentlich scheinen sie sich auch im Wald der Versammlungen und Konferenzen zu verlieren. Im Dickicht der Dokumente, Verlautbarungen und Verhandlungen kann man sich leicht verirren. Die Stimme des prophetischen Einspruchs verhallte daher oft ungehört und an Enttäuschungen und Rückschlägen hat es nicht gefehlt.

Immerhin knüpft der «Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens», der 2013 in Busan an der zehnten Vollversammlung des ÖRK ausgerufen wurde, wieder deutlich an den Erkenntnissen von Vancouver an. Und von katholischer Seite sind mit *Evangelii Gaudium* und *Laudato Si* ebenfalls kräftige Signale zu vernehmen, die wieder in die gleiche Richtung weisen. Man kann, so glaube ich, von dem, was wir als «konziliaren Prozess» zusammenfassen können, mit Fug und Recht sagen, dass er innerhalb wie ausserhalb der Kirchen Menschen befähigt hat, die «Zeichen der Zeit» zu erkennen und – mal weniger, mal wieder mehr – gemeinsam nach Antworten zu suchen auf das, was das Leben auf unserem Planeten bedroht.

Ganz ähnlich sieht es mit dem säkularen Pendant aus. Die Folge der Versammlungen und Agenden ist ebenfalls reich an Versprechungen und Aufbrüchen, doch genauso mit Rückschlägen und unerfüllten Zielvorgaben gespickt. Bevor ich die beiden Prozesse näher betrachte und vergleiche, möchte ich kurz die globale Grossbaustelle umreissen, an der sich

freierung der Schöpfung, in: Hans-Georg Link/Geiko Müller-Fahrenholz (Hg.), Hoffnungswege. Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten, Frankfurt a.M. 2008, 310.312, sowie Stylianos Tsompanidis, Orthodoxie und Ökumene. Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Münster 1999, 103.

heute beide Prozesse zu messen und zu bewahren haben. Sie betrifft die eklatante Nichtnachhaltigkeit und ökologische Ungerechtigkeit des vorherrschenden Pfads von globaler Entwicklung. Sie lassen sich mit dem folgenden Bild veranschaulichen, in dem die naturwissenschaftliche Forschung zur Biosphärenkrise knapp zusammengefasst wird.

9 Lebenserhaltungssysteme („Planetary boundaries“ nach Rockström et al.)



Mit dem Konzept der «Planetaren Grenzen» hat ein internationaler Verbund von WissenschaftlerInnen die Belastbarkeitsgrenzen des Ökosystems der Erde ausloten wollen.⁷ Sie machen neun globale ökologische Grenzen aus. Auf drei Gebieten sind diese jedoch bereits irreversibel überschritten. Es sind dies das Artensterben (die Rate des fortschreitenden Biodiversitätsverlustes), die Geschwindigkeit des Klimawandels und

⁷ Vgl. Johan Rockström et al., A safe operating space for humanity, in: Nature 461 (2009), 472ff.

jene des Stickstoffeintrags in die Biosphäre. Andere Grenzen könnten in naher Zukunft überschritten werden: dazu zählen der Trinkwasserverbrauch, der Landverbrauch und die Übersäuerung der Weltmeere. Wiederum andere sind nach den Autoren der Studie noch zu wenig in all ihren Konsequenzen erforscht. Daraus ergeben sich Folgerungen für die soziale und wirtschaftliche Entwicklung. Wie lässt sich diese mit ihrem Verbrauch an Ressourcen und den Grenzen des Ökosystems in Einklang bringen?

Ökologischer Spielraum für soziale Entwicklung



Der grüne Ring steht für den Spielraum nachhaltiger Entwicklung. Seine äussere Grenze ist durch die planetaren Grenzen in den erwähnten neun Bereichen gegeben. Der innere Rand steht für das Mindestmass an sozialer und wirtschaftlicher Grundversorgung (Gesundheit, Nahrung, Wasser usw.), das notwendig ist, damit alle Menschen in Würde und unter Wah-

rung ihrer elementaren Menschenrechte leben können. Über die dafür nötige gerechte Verteilung sagt das Bild allerdings noch nichts aus.⁸

Diese hier sehr verkürzte Lagebeschreibung bildet den Hintergrund für die «Transformations»-Diskurse, welche in den letzten Jahren in Wissenschaft, Politik und Zivilgesellschaft begonnen haben. Denn es ist, so Harald Welzer, längst «glaubhaft vorgerechnet, dass unser expansives Wirtschaftsmodell früher oder später an den planetaren Grenzen scheitern muss».⁹ Es geht aber um mehr als Wirtschaft. Die Weltgesellschaft müsse lernen, Weltwirtschaft und -politik innerhalb der Grenzen des Erdsystems zu halten, forderte Dirk Messner, Direktor des Deutschen Instituts für Entwicklungspolitik.¹⁰ Das bedeutet: eine Abkehr vom ungebremsten Wachstum, vom masslosen Ressourcenverbrauch und eine Umstellung der gesamten Energieproduktion muss innerhalb der nächsten Dekaden gelingen, und zwar so, dass den Armen ihr Recht auf Entwicklung nicht geraubt wird.

Es wird in Anlehnung an Karl Polanyi auch von einer «Grossen Transformation» gesprochen, die eingeleitet werden muss.¹¹ Damit wird

⁸ Vgl. Jens Martens, Globale Nachhaltigkeitsziele für die Post-2015-Entwicklungsagenda, Bonn/Osnabrück 2013, 34f.

⁹ Von der expansiven zur reduktiven Moderne: «Vorhersagen lässt es sich nicht, aber es liegt so Einiges in der Luft», Interview mit Harald Welzer, in: Baustelle Zukunft. Die Grosse Transformation von Wirtschaft und Gesellschaft, in: Politische Ökologie, Juni 2013, 31. Jg., Nr. 133, München 2013, 124.

¹⁰ Dirk Messner, Globale Strukturanpassung: Weltwirtschaft und Weltpolitik in den Grenzen des Erdsystems, in: Harald Welzer/Hans-Georg Soeffner/Dana Giesecke (Hg.), KlimaKulturen. Soziale Wirklichkeiten im Klimawandel, Frankfurt a.M./New York 2010, 71.

¹¹ Siehe URL: http://www.wbgu.de/fileadmin/templates/dateien/veroeffentlichungen/hauptgutachten/jg2011/wbgu_jg2011.pdf. Wolfgang Sachs hat mit Recht darauf hingewiesen, dass der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung für Globale Umweltveränderungen Polanyi damit ziemlich umdeutet. Dieser hatte mit «The Great Transformation» die Verallgemeinerung des Marktprinzips als Hintergrund

unterstrichen, dass eine grundsätzliche Kehrtwende notwendig ist, ein Umbau der gesamten Produktions-, Konsum- und Lebensweise des globalen Mittelstandes, letztlich ein Kulturwandel: das herrschende westliche Lebensmodell, das Vorbild aller Entwicklungsversprechen, muss hinterfragt und umgestaltet werden.

Konziliarer Prozess und UN-Prozess

Wie antworten nun die beiden Prozesse – der konziliare der Ökumenischen Bewegung und der säkulare der Vereinten Nationen – auf diese grosse Herausforderung unseres Jahrhunderts? Und wie unterscheiden sich ihre Antworten?

Auf den ersten Blick scheinen beide tatsächlich parallel zu verlaufen und einen Grossteil der Ziele zu teilen. Das beginnt mit dem Aufnehmen des Transformationsbegriffs: «Unser Leitmotiv heisst Transformation.»¹² So steht es zumindest in einem Vorläuferdokument der Agenda 2030, dem Synthesebericht des Generalsekretärs zur Post-2015-Agenda für die 69. Generalversammlung der UN vom 4. Dezember 2014. Über 40mal braucht Ban Ki-moon darin das Transformationsvokabular. Im verabschiedeten Text der Generalversammlung taucht der Begriff freilich ausser in der Überschrift nur noch ein einziges Mal auf.¹³ Ein Zufall?

Der Ökumenische Rat hat «Transformation» ebenfalls zu seinen Schlüsselbegriffen erhoben. Die neunte Vollversammlung in Porto Alegre (2006) stand unter dem Motto: «In deiner Gnade, Gott, verwand-

—
und Ursache für den Ersten Weltkriegs und den Faschismus bezeichnet (vgl. Wolfgang Sachs, Karl Polanyi und seine «Great Transformation». Missdeuteter Vordenker, in: Baustelle Zukunft, vgl. Anm. 9).

¹² A/69/700 (vgl. Anm. 4), 4.

¹³ Vgl. A/70/L.1 (vgl. Anm. 5).

le die Welt». Bereits 2002 hatte Konrad Raiser ein Buch mit dem Titel *For a Culture of Life: Transforming Globalization and Violence* veröffentlicht. Das Aufnehmen des Transformationsbegriffs stand, wie er mir erzählte, in Zusammenhang mit Nine eleven, dem Thema von neoliberaler Globalisierung und dem Konzept von «transformative Justice», das im Kontext der Überwindung der Apartheidfolgen im südlichen Afrika aufgekommen war. Dies weist schon darauf hin, dass die ökumenische Bewegung dieselben Begriffe wie die Vereinten Nationen verwendet, aber damit einen anderen, oft tiefer gehenden Sinn verbindet. Eben z.B. die Erfahrungen mit dem Heilen der Apartheidwunden und einem Verständnis von Gerechtigkeit und Versöhnung, das eine grundlegende Veränderung der Beziehungen in einer Gesellschaft einschliesst.

Werner Gebert hat bereits in einem Kommentar zur UN-Agenda 2030 darauf hingewiesen, dass diese zahlreiche Erkenntnisse aufnimmt, welche «in der Ökumene schon lange gewonnen worden waren und auch häufig Regierungen und internationalen Organisationen gegenüber angemahnt wurden». Er nennt z.B. «die Zusammengehörigkeit und innere Verschränktheit der Bereiche (soziale) Gerechtigkeit, (gerechter) Friede und (nachhaltige) Schöpfungsbewahrung». Doch dass dies der Trias der nachhaltigen Entwicklung – der wirtschaftlichen, der sozialen und der ökologischen Dimension – entspräche, ist nur bedingt der Fall. Er merkt denn auch gleich dazu an, im Konziliaren Prozess würde niemand Wirtschaft und Gerechtigkeit gleichsetzen.¹⁴ Ich werde später noch darauf eingehen, wie weit die 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung in der Agenda tatsächlich als «integriert und unteilbar» und so verschränkt wie die Trias von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung betrachtet werden können.

¹⁴ Werner Gebert, Kommentar zur UN-Agenda 2030 und ihrer nachhaltigen Entwicklungsziele (SDGs), verglichen mit den Zielen des Konziliaren Prozesses. Unterlagen für den Ökumenischen Ratschlag 2016, unveröffentlicht.

Werner Gebert führt weitere Übereinstimmungen an: die Achtung der Menschenrechte und das Ziel, die Ärmsten und Ausgeschlossenen zu erreichen,¹⁵ das Ernstnehmen der Klimaerwärmung als eine der grössten Herausforderungen unserer Zeit¹⁶ oder die Aufnahme des Friedensziels (SDG 16). All dies ist in der Tat sehr zu begrüßen. Ich sehe in diesen und manchen weiteren Zielen ebenfalls eine Nähe zu den Grundanliegen der ökumenischen Bewegung und wichtige Anknüpfungspunkte. Es scheint mir aber eben deswegen wichtig, genau hinzusehen und beide Agenden auch in ihrer Verschiedenheit zu würdigen. Denn diese ist für die Praxis entscheidend.

Was unterscheidet beide Prozesse?

Zunächst ist es ihre Geschichte. Vancouver ist nicht New York. Der Konziliare Prozess, der in Vancouver begann, ist Frucht und Instrument der Ökumenischen Bewegung. Instrument meint: er steht – wie die Kirchen auch – im Dienst des Evangeliums, ist Teil der «missio Dei». Das ist kein Exklusivitätsanspruch. Wir sind nicht besser als Andere. Aber wir haben eine Rückverbindung an die Mission Jesu, die uns nicht in Ruhe lässt und u.U. daran hindert, Unrecht und Zerstörung des Lebens zu dulden oder auch nur als unvermeidliche Nebeneffekte in Kauf zu nehmen. «Die missionarische Spiritualität treibt uns an», heisst es im Missionsdokument der ÖRK-Versammlung von Busan, «Gottes Ökonomie des Lebens und nicht dem Mammon zu dienen, unser Leben mit anderen am Tisch Gottes zu teilen, statt unsere persönliche Gier zu befriedigen, uns für den Wandel zu einer besseren Welt einzusetzen und

¹⁵ A/70/L.1 (vgl. Anm. 5), Ziff. 4.

¹⁶ A/70/L.1 (vgl. Anm. 5), Ziff. 14.

das Eigeninteresse der Mächtigen, die den Status quo aufrecht erhalten wollen, zu hinterfragen».¹⁷

Was ich damit sagen will, ist, dass der «konziliare Prozess» nicht vom Himmel fiel - oder in einem gewissen Sinne eben doch: er ist aus einer spezifischen Mission für Gerechtigkeit entstanden. Auch die Agenda 2030 fiel nicht vom Himmel. Oder wenn, dann vom westlichen Himmel, von dem das vorherrschende Entwicklungsdenken stammt.

Die Millenniumsziele (MDG) und auch die Sustainable Development Goals (SDG), die ihnen nun nachfolgen, enthalten trotz oder eher wegen ihrer Universalität ein koloniales Erbteil. Denn der Diskurs der westlichen Moderne hat seit dem 16. Jahrhundert zwischen zivilisierter und unzivilisierter Welt unterschieden und damit die Kolonialherrschaft legitimiert.¹⁸ Ab Mitte des 20. Jh. wurde dieses Programm der «Zivilisierung der Unzivilisierten» obsolet und vom Entwicklungsdiskurs abgelöst, der nun zwischen den Nationen unterschied, die entwickelt sind, und jenen, die es noch werden sollen (vgl. die programmatische Rede von US-Präsident Truman von 1949). Sämtliche nicht-westlichen, nicht-industrialisierten Lebensweisen wurden damit als «unterentwickelt» disqualifiziert. Diese Entwertung der andern im Namen eines westlichen Universalanpruchs ist, wie Ivan Illich hellichtig erkannt hat, Teil der Durchsetzung des Wertesystems der Ökonomie.¹⁹

Diskreditiert wurde der Entwicklungs-Diskurs dann wiederum, weil Entwicklungshilfe zur Durchsetzung oder Abfederung der neoliberalen

¹⁷ Gemeinsam für das Leben, Busan 2013, Ziff. 30; URL: https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de.

¹⁸ Vgl. dazu und zum Folgenden: Aram Ziai, Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive, Münster 2006, 16ff.88ff.

¹⁹ Vgl. Ivan Illich, El desvalor y la creación del desecho, in: Tecno-política, Doc. 87–03.

Politik der Globalisierung in den 80er und 90er Jahren diente («Washington Consensus»). Die MDG können ein Stück weit als Versuch verstanden werden, das Entwicklungsparadigma trotz Krise des Modells zu retten, indem sie der Globalisierung der Ungleichheit ein wenig entgegenwirken sollten.

Eine andere, weiter gehende Antwort ist der Diskurs der «Global Governance» seit Mitte der 90er Jahre. Er verzichtet auf den Dualismus von «Entwickelten» und «Entwicklungsbedürftigen» und strebt eine Lösung von Megaproblematiken wie Klimawandel, Stabilitätsrisiken des Finanzsystems oder der internationalen Sicherheitslage durch eine globale Koordination («Weltregieren ohne Weltregierung») an. Eine stärkere Einbeziehung von Zivilgesellschaft und Wirtschaft wird proklamiert. Der Schritt von den MDG hin zu den SDG entspricht im Grunde dieser Konzeption von Global Governance.

Bei den SDG wird nun noch deutlicher eine universale Lösung propagiert, welche alle Nationen und Kulturen dem gleichen Entwicklungsplan unterstellt. Alle sind auf demselben Pfad des westlich vorgezeichneten linearen Fortschritts unterwegs, wenn auch verschieden schnell und effektiv. Berücksichtigt werden somit lediglich «die unterschiedlichen Entwicklungsstufen und Kapazitäten der einzelnen Länder»,²⁰ alternative Sichtweisen hingegen werden unterschlagen und vor allem werden die systemischen Grundlagen der Probleme ausgeblendet, welche dieser Plan zu lösen verspricht. Der Autopilot der wachstums hungrigen und finanzmarktgesteuerten Weltwirtschaft bleibt unhinterfragt. In diesem Sinne muss man sagen, dass weiter gilt: «Wie im Westen, so auf Erden».²¹ Denn dem «homo oeconomicus», der darin triumphiert, sieht man seine Herkunft und seine Begünstigten nicht gleich an.

²⁰ A/70/L.1 (vgl. Anm. 5), Ziff. 3.

²¹ Vgl. Wolfgang Sachs (Hg.), Wie im Westen, so auf Erden. Ein polemischer Handbuch zur Entwicklungspolitik, Reinbek 1993. Die dekoloniale Kritik des okzidentalen



Meine Gegenüberstellung von konziliarem und säkularem Prozess mag arg holzschnittartig wirken, sie ist aber nicht manichäisch gemeint. Ich mache das in heuristischer Absicht, um herauszufinden, wo wir, selbst wenn wir dieselben Begriffe brauchen, dasselbe meinen und wo nicht. Denn die Logik dahinter kann eine andere sein. Ich möchte dies nun anhand von einigen der Schlüsselbegriffe beider Prozesse testen.

Armut: «Armut in allen ihren Formen und überall beenden» lautet das Nachhaltigkeitsziel Nummer 1. Dass die Staatengemeinschaft dieses Ziel

Entwicklungsdenkens, wie sie nebst den Autoren dieses Buchs von Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres, Rolando Vázquez und Walter Mignolo praktiziert wird, ist insbesondere in Hilfswerken und auch der kirchlichen Diakonie noch kaum rezipiert worden. Vgl. zu diesem Thema das auch deutsch vorliegende Buch *Descolonialidad del ser y del saber* (2006) von Walter D. Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien 2012.

so prominent platziert hat, ist vielleicht zu anspruchsvoll, aber grundsätzlich begrüssenswert. Generell wird – wohl auf dem Hintergrund der durchgezogenen Bilanz der MDG – die Armutsbeseitigung sehr herausgestrichen. «Wir verpflichten uns, auf dieser grossen gemeinsamen Reise, die wir heute antreten, niemanden zurückzulassen [...] und wir werden uns bemühen, diejenigen zuerst zu erreichen, die am weitesten zurückliegen».²² Dies erinnert an die befreiungstheologische prioritäre Option für die Armen. Die Formulierung «die am weitesten zurückliegen» («to reach the furthest behind first») lässt allerdings auch an den seit der Truman-Rede zugrundeliegenden Fortschrittsbegriff der Entwicklungsdoktrin denken, zumal jede Thematisierung der Reichtumsakkumulation in diesem Zusammenhang fehlt.

Aus Sicht der Ökumenischen Bewegung geht es um eine andere, eine lebensdienliche Ökonomie. Diese «nimmt Mass an den Armen und an den Rand Gedrängten mit ihren Rechten».²³ Dies schliesst aber ein, dass die Armen und Ausgeschlossenen nicht Objekte und Adressaten, sondern selber die Subjekte ihres Wandels sind. Das meint die Mission von den Rändern her, die in der neuen Missionserklärung des ÖRK eine zentrale Rolle spielt.²⁴

²² A/70/L.1 (vgl. Anm. 5), Präambel.

²³ Franz Segbers/Simon Wiesgickl, *Die grosse Ökumene der Kirchen gegen den Kapitalismus*, in: dies. (Hg.), «Diese Wirtschaft tötet». *Kirchen gemeinsam gegen den Kapitalismus*, Hamburg 2015, 21. Vgl. im selben Band: Beat Dietschy, «Ökonomie des Lebens» – eine konkrete Utopie der Ökumene, 35ff.

²⁴ Sie sind die Subjekte, welche die «Mission von den Rändern her» vorantragen, eine verwandelnde Spiritualität verkörpern und ein Leben in Fülle für alle fordern. Erst diese «Mission von den Rändern her» führt dazu, «dass die Kirche die Komplexität der Dynamik von Machtverhältnissen, von globalen Systemen und Strukturen und lokalen Kontexten versteht» (*Gemeinsam für das Leben*, Ziff. 37 u. 107). So kommt m.E. ein Orts- und Perspektivenwechsel in der Ökumene in Gang, der zu der nötigen Dekolonialisierung in den Kirchen des Nordens beiträgt. Es geht dabei nicht

Der Planet: «Wir sind entschlossen, den Planeten vor Schädigung zu schützen [...] damit die Erde die Bedürfnisse der heutigen und der kommenden Generationen decken kann».²⁵ Formulierungen wie diese aus der Präambel der Agenda 2030 zeugen von einem ungebrochen utilitaristischen und anthropozentrischen Weltbild.

Die Ökumene hat demgegenüber schöpfungstheologische Einsichten entwickelt, welche der Erde eine eigene Würde einräumen²⁶ und sie als gemeinsames Haus des Lebens für alle Kreaturen achten. Von einem solchen Verständnis von Konvivialität aller Kreatur her muss sich Wirtschaften als verantwortete Haushalterschaft am «Haushalt des Lebens» orientieren, das heisst, sie soll eine dienende, keine herrschende Funktion erfüllen, Leben für alle ermöglichen und ebenso sehr von der Sorge für die Würde der Menschen wie des ganzen «oikos» geleitet sein.²⁷

Kohärenz: Eine Sichtweise der «planetary stewardship» wie die eben erwähnte der globalen Haushalterschaft bringt die Vernetztheit allen Lebens zum Ausdruck und versteht den Menschen als Teil dieses Haushalts. Es mag sein, dass auch die eingebürgerte Trias des Konziliaren Prozesses dem noch nicht genügend Rechnung trägt. Immerhin aber

darum, «Menschen vom Rand in die Zentren der Macht zu bringen», sondern die Zentren in Frage zu stellen und «Machtstrukturen zu verändern» (ebd., Ziff. 40). Die Suche nach einer «Ökonomie des Lebens» ist Teil dieses Transformationsprozesses.

²⁵ A/70/L.1 (vgl. Anm. 5), Präambel.

²⁶ Die neue Missionserklärung ruft uns dazu auf, «unsere anthropozentrisch verengten Sichtweisen zu überwinden. Gottes Mission schliesst alles Leben ein» (Gemeinsam für das Leben, Ziff. 105) und betont, in vielerlei Hinsicht habe die Schöpfung selbst eine Mission im Blick auf die Menschheit (vgl. ebd., Ziff. 22).

²⁷ Vgl. dazu Beat Dietschy, Die falschen Götter der Globalisierung, in: Werkstatt «Reich Gottes». Befreiungstheologische Impulse in der Praxis, hrsg. von Norbert Arntz/Raúl Fornet-Betancourt/Georg Wolter, Frankfurt a.M. 2002, 233ff.

nimmt sie Konzepte aus vormodernen biblischen Zeiten auf wie Shalom und Zedakah (Gerechtigkeit), auch Chaesed (Barmherzigkeit), alles Beziehungsbegriffe, die anzeigen, was ein in Gottes Augen gerechtes oder lebensdienliches Verhältnis ist.²⁸ Sie sind aus dem Stoff der lebensweltlichen Erfahrungen auch vieler heutiger Menschen gemacht: wer seine Nahrung direkt aus dem Wald, dem Feld oder Küstengewässern bezieht, weiss, dass er oder sie auf intakte Ökosysteme angewiesen ist. Verschwinden die Wälder oder ist das Wasser verschmutzt, so wird das als Angriff auf das eigene Leben erlebt.

Dem gegenüber sind Verknüpfungen der Ziele und Unterziele der UN Agenda und auch der nationalen Umsetzungsebenen notgedrungen sehr viel abstrakter: sie stellen selbstverständlich Interdependenzen fest, gelegentlich auch Widersprüche und Spannungsfelder. Ihre Handlungslogik nimmt dies als Kohärenzfragen der politischen Planung oder als institutionellen Koordinationsbedarf wahr. Wir haben es also mit Planungs- und Steuerungslogiken und Gouvernanzproblemen von Regierungen zu tun. Wohlverstanden: es ist überhaupt nichts einzuwenden dagegen, dass sie sich auf ambitionöse Zielvorgaben einigen. Die Frage ist lediglich, ob diese Agenda in der Lage ist, die eingangs erwähnte grosse Transformation auf den Weg zu bringen.

Von NGO-Seite wurden die zuständigen Bundesämter nachdrücklich auf diesen «bürokratischen Geruch» hingewiesen. Vielleicht hat das dazu beigetragen, dass die Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit DEZA die Agenda 2030 mit populäreren, lebensweltnaheren Bildern bewirbt:

²⁸ Vgl. Geiko Müller-Fahrenholz, Friede für Erdlinge – Persönliche Überlegungen für eine ökumenische Friedenskonvokation, in: Kairos Europa (Hg.), Leitfaden für ein künftiges Engagement für gerechten, lebensdienlichen Frieden. Optionen zur Umsetzung der Beschlüsse von Freising und Porto Alegre, Heidelberg 2006, 76.

Die 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung



Zivilgesellschaft: dass sie eine wichtige Rolle zu spielen hat für die sozial-ökologischen Transformationsprozesse, ist allgemein anerkannt.²⁹ Die Frage, die uns hier interessiert, ist, was die Kirchen beizutragen haben. Die nunmehr 33jährige Geschichte des Konziliaren Prozesses ist dafür eine Fundgrube. Denn insbesondere in den Anfangszeiten wurde intensiv um jene breiten Bündnisse gerungen, die es für grundlegende Veränderungen braucht. In der Hoffnung auf ein Friedenskonzil, welche nach Carl Friedrich von Weizsäcker's Aufruf am Kirchentag in Düsseldorf 1985 aufkam, ging es um diese Kraft des Sich-Verbindens. Schon vom Wort her meint «Konziliarer Prozess» genau das: den Weg suchen, auf

²⁹ Der WBGU hat schon früh darauf hingewiesen (vgl. Anm. 10).

dem man zusammenkommt.³⁰ Wie das möglich wird und woran es scheitert, dafür lieferte dieser Prozess eine Vielzahl lehrreicher Beispiele.³¹

So hat der konziliare Prozess wichtige Verknüpfungen zwischen den verfassten Kirchen und der Kirche als Volk Gottes in Bewegung hergestellt. Dennoch gelang auf die Dauer, so Konrad Raiser, «die Übersetzung eines auf der Ebene der Zivilgesellschaft angesetzten Prozesses in den Bereich der institutionellen kirchlichen Entscheidung nicht».³² Gründe dafür sind nicht nur in der Unbeweglichkeit amtskirchlicher Strukturen zu suchen, sondern wohl auch im Selbstverständnis und der Ausrichtung des basiskirchlichen Konziliaren Prozesses selber.

Nicht ohne Grund hat Ernst Lange Konziliarität das «christliche Rätemodell» genannt und damit eine alternative – d.h. mit hierarchischen Strukturen unverträgliche – Form der Bildung von Gemeinschaften von unten gemeint, in der die Verschiedenheit nicht verschwinden muss, sondern gerade die Grundlage von Verständigungsarbeit bildet. Damit dieses kommunikative Element im Konziliaren Prozess nicht dem Wunsch nach eindeutigen Entscheiden geopfert wird, muss Konziliarität als Prozess entfaltet werden, als Streiten um die Wahrheit und als ein Lernprozess aller Beteiligten, bei dem keine Seite ausgeschlossen werden und keine dominieren darf.

Ob die Erfahrungen der konziliaren «Weg- und Konfliktgemeinschaften» für die heutigen Bündnisbildungen hilfreich sein könnten? Sie sind wohl nicht so verschieden von denen in anderen zivilgesellschaftlichen

³⁰ Vgl. Duchrow/Liedtke (vgl. Anm. 3), 9.

³¹ Vgl. zum Folgenden Beat Dietschy, Mehr Salz? Theologie der Befreiung im konziliaren Prozess, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Bd. 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum, Mainz 1997, 81–111.

³² Konrad Raiser, Das moralische Grundgerüst der Gesellschaft wiederherstellen. Zivilgesellschaft und konziliarer Prozess, in: epd-Entwicklungspolitik, Dokumentation 10, 1995.

Kontexten. Ich denke etwa an die Weltsozialforen. Auch diese Bewegung ist stark im Artikulieren einer Vielfalt von Alternativen zur herrschenden Monokultur des Denkens. Sie steht für Pluralität und Horizontalität ein und kann durchaus als eine Keimform gegenhegemonialer Globalisierung gewertet werden. Schwer tut sie sich jedoch damit, gemeinsame Strategien mit politischer Durchschlagskraft zu entwickeln.

Schwieriger dürfte es sein, an die «Sozialgebilde des Bekennens» (Heino Falcke) der Pionierzeiten des Konziliaren Prozesses anzuknüpfen. Heutige Netzwerke bilden sich zumindest im deutschsprachigen Bereich eher entlang von Themenfeldern wie Decroissance / Postwachstum, Suffizienzpolitiken und Alternativen zur «imperialen Lebensweise»,³³ der Solidarischen Ökonomie und der Herstellung und Erhaltung von Gemeinschaftsgütern. Sie sind mögliche Bündnispartner für die Ökumenische Bewegung heute.

Doch wie steht es mit der UN-Agenda? Welche Chancen für einen grundlegenden Wandel bietet sie? «Wir sind entschlossen», heisst es in der Einleitung, «von heute bis 2030 Armut und Hunger überall auf der Welt zu beenden, die Ungleichheiten in und zwischen Ländern zu bekämpfen, friedliche, gerechte und inklusive Gesellschaften aufzubauen, die Menschenrechte zu schützen und Geschlechtergleichstellung und die Selbstbestimmung der Frauen und Mädchen zu fördern und den dauer-

³³ Als «imperial» wird ein Lebensstil der globalen Ober- und Mittelklassen bezeichnet, der die ökologischen Belastungsgrenzen der Erde missachtet und auf der Ausbeutung billiger Arbeitskraft andernorts basiert. Vgl. Ulrich Brand/Markus Wissen, Sozial-ökologische Krise und imperiale Lebensweise. Zu Krise und Kontinuität kapitalistischer Naturverhältnisse, in: Alex Demirovic u.a. (Hg.), Vielfachkrise im finanzmarktorientierten Kapitalismus, Hamburg 2011, 79–94.

haften Schutz unseres Planeten und seiner natürlichen Ressourcen sicherzustellen».³⁴

Ob diese ambitionösen Ziele erreichbar sind? Sind es zuviele? Was fehlt? Sind sie zu hoch oder nicht präzise genug gefasst? Ich möchte im Folgenden darauf eingehen und versuchen, aus meiner Sicht Stärken und Schwächen der SDG zusammenzufassen. Stichworte mögen genügen, da einiges schon erwähnt wurde.

Stärken der SDG

1. Die SDG gehen über die MDG weit hinaus. Sie wollen nicht nur die verpassten Ziele der MDG erreichen, sondern sind sehr viel ambitionöser, nehmen sich bis 2030 die Beendigung von Armut, Hunger und Fehler-nährung statt nur ihre Halbierung vor.
2. Sie sind auch im Umfang umfassender und insgesamt holistischer: sie decken sowohl die soziale, ökologische und ökonomische Dimension nachhaltiger Entwicklung ab wie die Bereiche Frieden und internationale Zusammenarbeit. Korrigiert wird dank dem Nachhaltigkeitsblick insbesondere die ökologische Blindheit der MDG.
3. Die SDG haben universellen Charakter. Sie sind nicht nur von den 193 Mitgliedstaaten der UN beschlossen worden, sondern verpflichten erstmals alle Staaten auf eine nachhaltige Entwicklung. Damit ist das Nord-Südgefälle zumindest in mentaler Hinsicht - im Sinne von «reicher Norden hilft armem Süden» (Eva Schmassmann) - verringert worden. Gleichwohl sind die Industrieländer nach dem «Prinzip der gemeinsa-

³⁴ A/70/L.1 (vgl. Anm. 5), Ziff. 3.

men, aber geteilten Verantwortung» verpflichtet, mehr zur Zielerreichung beizutragen.

4. Eine kohärentere Agenda: dank Querbezügen zwischen den einzelnen Zielen besteht die Chance, das «Silodenken», das sowohl in Ministerien wie NGO's vorherrscht, zu überwinden. Klimapolitik (SDG 13) hängt z.B. mit nachhaltigen Konsum- und Produktionsmustern (SDG 12) und nachhaltigem Wirtschaftswachstum (SDG 8) zusammen. Politikkohärenz ist insbesondere für die Umsetzung auf nationalstaatlicher Ebene wichtig, wo häufig unkoordinierte und gegenläufige Prozesse in Handels-, Finanz-, Agrar-, sowie Aussen- und Entwicklungspolitik zu beobachten sind. Auch auf internationaler Ebene wurden die Politikfelder der Agenda 2030 in verschiedenen Gefässen bearbeitet: für die Armutüberwindung waren die MDG zuständig, die Umwelt wurde in der Biodiversitätskonvention geschützt, für den weltweiten Handel waren WTO und G20 zuständig. Nun gibt es zumindest ein übergreifendes Rahmenabkommen, das es erleichtert, Politikkohärenz anzupeilen.

5. Die Regierungen sind zu nationalen Nachhaltigkeitsstrategien verpflichtet. Darin müssen sie Politikziele definieren, deren Erreichung von Parlamenten, Medien und Zivilgesellschaft eingefordert und überprüft werden kann. Auch internationales Benchmarking ist vorgesehen. Es kann die Rechenschaftspflicht der Regierungen verstärken.

Ein Blick auf die Schweizer «Strategie nachhaltige Entwicklung 2016-2019» zeigt, dass die Agenda wohl dazu beigetragen hat, einige Punkte stärker als in den bisherigen Strategien zu gewichten. Zum Beispiel wird in den Leitlinien des Bundesrates über «Zukunftsverantwortung» festgehalten, sie bedeute «dass die Vorsorge-, Verursacher- und Haftungsprinzipien als grundlegende Rahmenbedingungen für langfristig tragfähige

ges wirtschaftliches, ökologisches und gesellschaftliches Handeln auf allen Ebenen zu fördern sind».³⁵ Diese Prinzipien sind gerade für die Lobbyarbeit von Organisationen wie Alliance Sud oder Brot für alle von grosser Bedeutung. Zusammen mit zahlreichen anderen Organisationen versuchen sie, beispielsweise im Rahmen der Konzernverantwortungsinitiative, entlang dieser Prinzipien Schweizer Unternehmen gesetzlich zu menschenrechtlicher Sorgfalt und Vorsorge zu verpflichten.

Der Blick in die nationale Nachhaltigkeitsstrategie der Schweiz zeigt allerdings auch, dass die meisten ambitionösen Vorhaben im Sinne der Agenda 2030 noch nicht in den Zielen des Bundesrates bis 2030 oder den Massnahmen für die Jahre 2016-2019, sondern lediglich in den vorangestellten «langfristigen Visionen» auftauchen. Dazu gehört auch, dass erst längerfristig «das Vorsorge- und Verursacherprinzip [...] von Staat und Unternehmen national wie international konsequent angewendet»³⁶ wird.

Auch in Deutschland soll die seit 2002 bestehende nationale Nachhaltigkeitsstrategie den Rahmen für die nationale Umsetzung der SDG abstecken. «Aus entwicklungspolitischer Sicht lautet die zentrale Frage, ob es gelingt, die internationale Verantwortung Deutschlands in der neuen Nachhaltigkeitsstrategie und ihrem Zielsystem systematisch abzubilden. Denn bisher war dies nur ein Randthema und mit zwei Zielvorgaben zur öffentlichen Entwicklungsfinanzierung und den Importen aus Entwicklungsländern völlig unzureichend abgebildet.»³⁷

—
³⁵ Schweizerischer Bundesrat, Strategie nachhaltige Entwicklung 2016–2019, Bern 27. Januar 2016, 12.

³⁶ Ebd., 15.

³⁷ Jens Martens, Die 2030-Agenda und die globalen Nachhaltigkeitsziele, in: DVV International. Institut für internationale Zusammenarbeit des Deutschen Volkshochschul-Verbandes (Hg.), Globales Lernen in der VHS und die Agenda 2030. Projektbeispiele aus den vergangenen Jahren und Anregungen für eigene Veranstaltungen, Materialien 56, Bonn 2016, 7.

6. Die Agenda 2030 definiert auch Zielvorgaben für Mittel und Wege zur Umsetzung der SDG. Das Dokument enthält nicht weniger als 62 Massnahmen. Viele von ihnen wurden allerdings «im Verhandlungspoker soweit verwässert, dass sich aus ihnen kaum spezifische Handlungsverpflichtungen ableiten lassen»,³⁸ kommentiert Jens Martens vom Global Policy Forum. Grundsätzlich sind aber Massnahmen, messbare Indikatoren der Zielerreichung und die vorgesehenen regelmässigen Überprüfungen zu begrüßen. Sie erden gewissermassen die überhöhten und allzu pauschalen Versprechen der UN-Agenda.

7. Der SDG-Prozess ist deutlich partizipativer als die MDG-Erarbeitung. In vielen Ländern wurde die Bevölkerung befragt. In die Arbeit der «offenen Arbeitsgruppe» sollen mehr als 8 Millionen Stimmen eingeflossen sein. Alle Regierungen waren an den Verhandlungen beteiligt und stellten sich hinter die Agenda 2030, was dieser eine hohe Legitimation gibt, auch wenn sie rechtlich nicht verbindlich ist. Auch die Fortschritte sollen nicht nur auf globaler, sondern auch auf nationaler und regionaler Ebene evaluiert werden. Die Überprüfungen sollen «für alle Menschen offen, inklusiv, partizipatorisch und transparent sein».³⁹ Ausdrücklich sollen auf nationaler Ebene auch «die Beiträge indigener Völker, der Zivilgesellschaft, des Privatsektors und anderer Interessenträger»⁴⁰ berücksichtigt werden.

Der Umfang des Zielkatalogs (17 Oberziele und 169 Zielvorgaben) ist u.a. auch auf die breite Beteiligung im dreijährigen Vorbereitungsprozess zurückzuführen. Dennoch ist die Agenda 2030 nicht überfrachtet worden, wurden doch im Prinzip Themen zusammengeführt,

—
³⁸ Ebd., 3.

³⁹ A/70/L.1 (vgl. Anm. 5), Ziff. 74d.

⁴⁰ Ebd., Ziff. 79.

welche bisher an unterschiedlichen Orten und von jeweils anderen Gremien bearbeitet wurden.

8. Das Resultat ist eine dichte Agenda, welche praktisch alle lebenswichtigen Themen und Bereiche umfasst. Dennoch war natürlich eine Selektion und Prioritätensetzung notwendig. Bemerkenswert ist, dass dabei Ziele wie die «Verringerung der Ungleichheit in und zwischen Ländern» (SDG 10) und die Bedeutung von Frieden und Zugang zur Justiz (SDG 16) eine starke Aufwertung auf der UN-Ebene erfahren haben. Ziel 5: «Geschlechtergleichstellung erreichen und alle Frauen und Mädchen zur Selbstbestimmung befähigen» geht ebenfalls über die MDG-Genderziele hinaus. In der nationalen Strategie der Schweiz wurde im entsprechenden Kapitel immerhin u.a. das Teilziel verankert: «Die unbezahlte Care-Arbeit ist ausgewogener zwischen Frauen und Männern aufgeteilt».⁴¹

Schwachstellen der SDG

Angesichts der Bedeutung, welche der Agenda 2030 zumindest auf supranationaler Ebene zugemessen wurde, ist es gerade im Blick auf die nationalen Umsetzungsstrategien wichtig, eine kritische Auseinandersetzung mit ihr zu führen:

- Was fehlt in ihr?
- Stellt sie die Menschen und den Planeten tatsächlich ins Zentrum («People and Planet at the center»), sodass nachhaltige Entwicklung Menschen und Erde dient und sie nicht umgekehrt als Mittel für Business as usual und die Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Welt(un)ordnung benutzt?

—

⁴¹ Schweizerischer Bundesrat (vgl. Anm. 35), Ziel 8.2, 37.

- Hat sie z.B. die Ursachen im Blick, welche die Lebenserhaltungssysteme gefährden?
- Wie sieht sie die Beteiligung und Einflussmöglichkeiten der Menschen unterschiedlichster Kulturen und soziokultureller Kontexte vor?

Diese Fragen zu stellen, hat mich dahin geführt, die folgenden Schwachstellen herauszugreifen (es gibt andere, sie treten je nach dem Frageinteresse hervor. Aus Geschlechter- und Queerperspektive z.B. wären auch eine Menge Fragen zu stellen).

1. Wird die Agenda dem Transformationsbedarf und Kurswechsel unserer Gesellschaften im Blick auf die wichtigsten Lebenserhaltungssysteme gerecht? Ist es Zufall, dass die ursprünglichen «transformational shifts» aus der Vorbereitungsphase der SDG so gut wie verschwunden sind und sich «Transformation» nur noch auf den Übergang von MDG zu SDG zu beziehen scheint? Es werden zwar einige sektorielle Ziele im Bereich der «Ökodienstleistungen» benannt, z.B.

Ziel 13: Massnahmen zur Bekämpfung des Klimawandels und seiner Auswirkungen ergreifen,

Ziel 14.: Ozeane, Meere und Meeresressourcen im Sinne nachhaltiger Entwicklung erhalten und nachhaltig nutzen,

Ziel 15.: Landökosysteme schützen, wiederherstellen und ihre nachhaltige Nutzung fördern, Wälder nachhaltig bewirtschaften, Wüstenbildung bekämpfen, Bodendegradation beenden und umkehren und dem Verlust der biologischen Vielfalt ein Ende setzen.

Doch damit wird nicht notwendig auch die Frage beantwortet, *wie* der Übergang von der jetzigen Raubbauwirtschaft hin zu einer stabileren, in regenerationsfähigen Ökosystemen verankerten Wirtschaftsweise zu bewerkstelligen ist. Das ist nur auf dem Weg einer echten Transformati-

on des bestehenden Modells zu erreichen. Denn dieses läuft im Grunde genommen auf eine «Vergewaltigung der Natur zum Wohle des Menschen»⁴² hinaus, die im heute praktizierten «Extraktivismus» oder «Ne-oextraktivismus» zum Ausdruck kommt. Nicht nur der Bergbau, auch die Landwirtschaft ist davon betroffen. Hier würde es um eine Abkehr vom Produktivitätsparadigma und einen Wechsel zu Suffizienzmodellen gehen, die von einer industriellen Produktionsweise zu agroökologischen und nachhaltigen Landwirtschafts- und Ernährungssystemen führen. Folgt man den vorliegenden Zielen der Agenda, zu denen noch detailliertere Indikatoren erstellt werden müssen, so wird das vorherrschende globale Agrarsystem nicht transformiert, sondern bestensfalls reformiert.

2. Die Frage nach dem Transformationscharakter der vorgeschlagenen Lösungen lässt sich auch im Blick auf die sozialen Ziele der Agenda stellen. Sind sie transformativ im Blick auf die Produktion von Armut und Ungleichheit? Zur Ungleichheit stellt eine Studie von Oxfam fest, dass das reichste Prozent der Weltbevölkerung mit 110 Billionen Dollar 65 mal so viel besitzt wie die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung.⁴³ Die bekannte Schere ist nicht statisch, sondern bewegt sich. Es findet eine massive Umverteilung zugunsten der Vermögensbesitzenden statt. Eine ungleiche Gesellschaft kann aber nicht nachhaltig sein. Das Fehlen von Umverteilungszielen in Richtung grösserer Gleichheit ist ein gravierendes Manko der Agenda.

3. Der Mangel an Transformationskraft hängt ohne Zweifel mit dem weitgehenden Ausblenden der Ursachen von Armut und Ausschluss,

—

⁴² Carolyn Merchant, *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, München 1994, 182.

⁴³ URL: https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/cr-even-it-up-extreme-inequality-291014-sum-en.pdf

Umweltzerstörung und Unnachhaltigkeit zusammen. Wenn wir die Dokumente zur «Ökonomie des Lebens» des ÖRK oder die Ergebnisse der Ökumenischen Versammlung von Mainz⁴⁴ daneben stellen, wird deutlich, wie weit dieses Ausblenden geht. Hier wird vom Geld, das regiert, statt zu dienen, gesprochen, von der institutionalisierten Gier, vom Marktfundamentalismus. «Habgier und Ungerechtigkeit, das Streben nach schnellem Profit, ungerechte Privilegien und kurzfristige Vorteile auf Kosten langfristiger und nachhaltiger Ziele sind die Grundursachen der verflochtenen Krisen», heisst es etwa im Bogor-Dokument zur «Ökonomie des Lebens» von 2012.⁴⁵

Auch die in theologischer Sprache verfasste neue Missionserklärung des ÖRK weist auf die zugrundeliegenden systemischen Ursachen hin: «Es ist ein globales vom Mammon bestimmtes System, das durch endlose Ausbeutung allein das grenzenlose Wachstum des Reichtums der Reichen und Mächtigen schützt. Dieser Turmbau der Habgier bedroht mittlerweile den gesamten Öko-Haushalt Gottes». ⁴⁶ Der Turm gipfelt, so kann man ergänzen, in der Abkoppelung der Finanz- von der Produktionssphäre, einer Steigerungsform der Tyrannei des Geldes. Diese «aus Natur und Gesellschaft «entbettete» Ökonomie ist lebensfeindlich». ⁴⁷ Der Konziliare Prozess hat von Anfang an diese Zusammenhänge betont.

⁴⁴ Vgl. Ulrich Schmitthener/Peter Schönhöffer/Christoph Grosse (Hg.), Die Zukunft, die wir meinen: Leben statt Zerstörung. Ökumenische Versammlung Mainz 2014, Hamburg 2015.

⁴⁵ Ökonomie des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden für alle: ein Aufruf zum Handeln, Bogor 2012, Ziff. 13 (URL: www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/agape-call-for-action-2012/economy-of-life-justice-and-peace-for-all?set_language=de).

⁴⁶ Gemeinsam für das Leben (vgl. Anm. 17), Ziff. 31.

⁴⁷ Elmar Altvater, Wachstum, Globalisierung, Anthropozän. Steigerungsformen einer zerstörerischen Wirtschaftsweise, in: Emanzipation, Jg. 3, Nr., 1, 2013, 85.

Bereits in Vancouver wurde klar erkannt, benannt und bekannt, dass die grobe und systematische Verletzung von Gerechtigkeit und Würde sehr vieler Menschen strukturellen Charakter habe – und theologisch als Götzendienst zu beurteilen sei.⁴⁸

In der Agenda 2030 hingegen werden zu Ungerechtigkeit und Gewalt führende Machtverhältnisse nicht thematisiert⁴⁹ und systemische Ursachen für die globalen Herausforderungen kaum berührt: weder grenzenloses Wirtschaftswachstum noch die Dominanz der Finanzmärkte und der Transnationalen Unternehmen werden in Frage gestellt; eine stärkere Regulierung des Privatsektors oder ein grundsätzlicher Change im wirtschaftlichen Bereich kommen nicht vor. Selbst das Unterbinden von Praktiken der Steuervermeidung und Steuerhinterziehung von transnationalen Konzernen ist in der Konferenz von Addis Abeba nicht wirklich so angepackt worden, wie es die ärmeren Länder gewünscht hatten. Für diese Themen ist weiterhin die OECD zuständig, damit die von den Schlupflöchern hauptsächlich profitierende Ländergruppe, und nicht eine neue internationale Steuerorganisation.⁵⁰

⁴⁸ Vgl. Wolfram Stierle/Werner Dietrich/Martin Heider (Hg.): Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studientexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996, Rothenburg o.d. Tauber 1996, 276f. Auch für Papst Franziskus schliesst Solidarität ein, «die strukturellen Ursachen von Armut und Ungleichheit zu bekämpfen» (Franziskus: Ansprache vor den Teilnehmern am Welttreffen der Sozialen Bewegungen, Rom, 28. Oktober 2014, in: Segbers/Wiesgickl [vgl. Anm. 23], 244).

⁴⁹ «Zwar werden «accountable and inclusive institutions at all levels» angestrebt, die Machtfrage im Sinne von No-Go's werde jedoch nicht gestellt, hält Bruno Stöckli in einem unveröffentlichten Papier von Brot für alle fest (SDGs – Was ist davon zu halten? Wo steht der Prozess? Welche Relevanz für BFA? Diskussionspapier dialogue4change, Dez. 2016, 3).

⁵⁰ Insgesamt sind nach einer Studie der amerikanischen Organisation Global Financial Integrity 2012 illegale Geldflüsse in der Höhe von über 991 Milliarden USD vom Sü-

Auch in der nationalen Nachhaltigkeitsstrategie der Schweiz werden fast alle Fragen, die schmerzen würden, umschifft. Lediglich im Teil der internationalen Zusammenarbeit findet sich zu den Ursachen der folgende Satz: «In den fragilen und konfliktbetroffenen Kontexten, die gleichzeitig zu den ärmsten der Welt gehören, setzt die internationale Zusammenarbeit auch bei den Wurzeln von Konflikten und Gewalt an, also bei Faktoren wie sozialer und politischer Ausgrenzung oder Diskriminierung».⁵¹

4. Dorothee Sölle hat oft und gern auf den inneren Zusammenhalt von Ego, Eigentum und Gewalt hingewiesen. «Ichlos, besitzlos, gewaltlos zu werden» bezeichnete sie als «spirituelle Grundlage für eine andere Vision vom Miteinanderleben als die vom totalen Markt diktierte».⁵² Habgier, Eigentum und Gewalt haben aber auch, wie sie stets betont hat, eine gesellschaftliche Dimension, die mit dem inhärenten Wachstumszwang des Kapitals untrennbar verknüpft ist. Ohne Bändigung dieser strukturellen Gier sind die Folgeerscheinungen von unbegrenztem Wirtschaftswachstum - Umweltzerstörung, Klimaerwärmung und weitere Zunahme der weltweiten Ungleichheit - wohl kaum in Grenzen zu halten. Trifft das zu, so stellt sich die Frage, ob eine Umkehr zu einem Wirtschaften für das Leben aller Kreaturen allein mit systemimmanenten Korrekturen der kapitalistischen Wirtschaft gelingen kann.

Die SDG erwägen aber nicht einmal eine strukturelle Änderung des herrschenden Wirtschaftssystems, stellt Werner Gebert fest: «Begriffe wie degrowth, Nullwachstum, Suffizienz oder Postwachstumsgesellschaft

den in den Norden gelangt (Eine Welt, Das DEZA-Magazin für Entwicklung und Zusammenarbeit, Nr. 1/2016, 16).

⁵¹ Schweizerischer Bundesrat (vgl. Anm. 35), Ziff. 5.3., 48.

⁵² Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand*, Hamburg 1997, 245.271.

sucht man vergeblich in der Agenda».⁵³ Vielmehr streicht sie das Ziel eines dauerhaften Wirtschaftswachstums heraus. Für die ärmsten Länder (LDCs) nennt sie als Zielvorgabe eine Wachstumsrate von mindestens sieben Prozent pro Jahr. «Ein solches rein quantitative Ziel lässt sich allerdings nur schwerlich vereinbaren mit den ökologischen Zielen der Agenda».⁵⁴

Bedenklich scheint mir vor allem das Fehlen eines Problembewusstseins und differenzierter Überlegungen, welches Wachstum wo und für wen angebracht ist und wie es in erdverträglichen Grenzen zu halten ist.⁵⁵ Agenda wie Politik insgesamt scheinen nicht nur Entwicklung mit Wirtschaftswachstum gleichzusetzen, sondern darin auch noch die Lösung der Probleme zu erblicken. Herman Daly hat dazu sarkastisch bemerkt: «We have many problems [...] but only one solution: economic growth». So scheint es tatsächlich. Manuel Sager, Direktor der DEZA, hat sich kürzlich so geäußert: «Die SDG sind [...] Ausdruck der Erkenntnis, dass sich eine wachsende Wirtschaft, eine gerechte Gesellschaft und eine intakte Umwelt gegenseitig bedingen».⁵⁶ Auch Bundeskanzlerin Merkel wird mit dem Satz zitiert «Nachhaltigkeit ist ohne Wachstum nicht zu haben».⁵⁷ Nicht von ungefähr haben wir an der Mainzer Ver-

⁵³ Gebert (vgl. Anm. 14), 3.

⁵⁴ Jens Martens/Wolfgang Obenland, *Die 2030-Agenda. Globale Zukunftsziele für nachhaltige Entwicklung*, Bonn/ Osnabrück 2015, 13.

⁵⁵ Nach SDG 8.4 ist eine «Entkopplung von Wirtschaftswachstum und Umweltzerstörung» anzustreben. Dies geht in die Richtung der an der UN-Konferenz über nachhaltige Entwicklung in Rio 2012 («Rio plus 20») diskutierten «green growth»-Ideen. Zur Kritik dieser Konzeption vgl. u.a. Tim Jackson, *Prosperity without growth. Economics for a finite planet*, London 2009.

⁵⁶ Eine Welt, Nr. 1/2016, 3.

⁵⁷ Vgl. Stellungnahme der Akademie solidarische Ökonomie, Stiftung Ökumene und Ökumenisches Büro Treptow Köpenick zum Fortschrittsbericht 2016 der Bundesregierung, 2.

sammlung 2014 festgestellt, dass die kapitalistische Anhäufungs- und Wachstumslogik geradezu zur «Staatsreligion» erhoben wird.⁵⁸

5. Nicht erstaunlich ist, dass eine weitere Leerstelle der Agenda den Privatsektor betrifft. Er wird zwar als Partner hofiert, insbesondere, weil die immensen Kosten für ihre Umsetzung ohne seine materielle Unterstützung nie zu decken sind. Unternehmen werden aber auch aufgefordert, «ihre Kreativität und Innovationsstärke zugunsten der Lösung der Herausforderungen im Bereich der nachhaltigen Entwicklung einzusetzen».⁵⁹ Einige Unternehmen, wie etwa Nestlé oder die Grossbank Crédit Suisse, haben denn auch bereits die Agenda für ihr Business-Modell adaptiert und sie für ihr Marketing genutzt: sie zeigen mit Hochglanzbroschüren und auf der Webseite auf, was ihr Beitrag zur Erreichung der SDG ist.

Dagegen wäre im Prinzip nicht viel einzuwenden. Problematisch können jedoch zwei Dinge sein. Zum einen praktizieren diese Firmen das Rosinenpicken, welches auch im Blick auf die Staatenwelt zu befürchten ist. Das heisst, sie suchen sich nicht jene Zielfelder aus, wo sie am meisten Handlungsbedarf hätten, sondern die am leichtesten erreichbaren, am ehesten jene, wo sie ohnehin schon anderen voraus sind.

Zum andern stellen Unternehmen dafür Forderungen. So schreibt die Crédit Suisse: «Ein höherer Beitrag des Privatsektors in Entwicklungsländern scheint möglich, allerdings sind hierzu förderliche regulatorische Rahmenbedingungen und wirtschaftliche Anreize erforderlich».⁶⁰ Damit

⁵⁸ Mainzer Botschaft der Ökumenischen Versammlung 2014, in: Schmitthenner/Schönhöffer/Grosse (Hg.) (vgl. Anm. 44), 15. Vgl. auch die Missionserklärung des ÖRK, «Die Ideologie des Marktes verkündet die Botschaft, dass der globale Markt die Welt durch unbegrenztes Wachstum retten wird» (Gemeinsam für das Leben, Ziff. 7).

⁵⁹ A/70/L.1 (vgl. Anm. 5), Ziff. 67.

⁶⁰ URL: <https://www.credit-suisse.com/media/assets/corporate/docs/about-us/possibility/banking/cs-broschuere-aiming-for-impact-de.pdf>

der Privatsektor also seinen Teil beitragen kann, müssen Regierungen laut der Bank «unterstützende Rahmenbedingungen schaffen, die langfristige Planungssicherheit sowie effektive und rechenschaftspflichtige öffentliche Dienstleistungen ermöglichen, übermässige Bürokratie vermeiden, Korruption verhindern und unnötige Handelsbarrieren beseitigen».⁶¹

Das Vorgehen dieser Firmen zeigt eine grosse Lücke in der Agenda 2030 auf: die Regierungen haben es versäumt, klare Vorgaben zu machen, worin die von ihnen erwarteten Beiträge des Privatsektors bestehen und vor allem, welche Anforderungen an Public Private Partnerships zu stellen sind. Das Institute for Human Rights and Business in London macht zu Recht darauf aufmerksam, dass Unternehmen andere Zwecke verfolgen als eine Entwicklung, die «niemanden zurücklassen will». Auch kritisiert das renommierte Institut die Idee, mit öffentlichen Geldern private Investitionen auszulösen, insbesondere, wenn dazu die SDG noch mehr verwässert und preisgegeben würden. Das Gegenteil sei nötig, nämlich, die Unternehmen auf die Transformation ihrer Rolle und ihrer Geschäftsmodelle im Sinne der nachhaltigen Entwicklung zu verpflichten. Das Institut stellt den Regierungen und der UN daher ein schlechtes Zeugnis aus: sie hätten ihre politische Führungsaufgabe nicht wahrgenommen.⁶²

In der Tat macht nur ein einziges der insgesamt 169 Unterziele eine Aussage zur Businesswelt: diese solle ermutigt werden, «nachhaltige Verfahren einzuführen und in ihre Berichterstattung Nachhaltigkeitsinformationen aufzunehmen».⁶³ Ausserdem finden ein Katalog von frei-

⁶¹ Ebd., 9.

⁶² Institute for Human Rights and Business, State of Play. Business and the Sustainable Development Goals: Mind the Gap – Challenges for Implementation, London Sept. 2015, 5–7.

⁶³ SDG 12.6., in: A/70/L.1 (vgl. Anm. 5), 24.

willigen Standards wie etwa die Leitprinzipien für Wirtschaft und Menschenrechte sowie die Arbeitsnormen der Internationalen Arbeitsorganisation und das Übereinkommen über die Rechte des Kindes Erwähnung.⁶⁴

Am meisten Sorgen bereitet mir SDG 17 über die «Globale Partnerschaft für nachhaltige Entwicklung», und zwar deswegen, weil sie dazu führen kann, dass insbesondere die global tätigen Unternehmen nicht nur die Agenda 2030, sondern darüber hinaus die Gesetzgebung in ihrem Sinne beeinflussen werden. Sie könnten nicht nur wie bisher darauf drängen, dass auf allen Gebieten menschenrechtliche oder Umweltstandards «soft law» bleiben und nicht bindend werden. Sie werden vermutlich noch weiter gehen.

Ein Beispiel mag dies veranschaulichen. Es betrifft SDG 2: «Den Hunger beenden, Ernährungssicherheit und eine bessere Ernährung erreichen und eine nachhaltige Landwirtschaft fördern». Unter Punkt 5 wird – allerdings sehr verklausuliert – offenbar weiterhin ein freier Zugang der Bauern zu genetischen Ressourcen und Saatgut postuliert: «Bis 2020 die genetische Vielfalt von Saatgut, Kulturpflanzen sowie Nutz- und Haustieren und ihren wildlebenden Artverwandten bewahren, unter anderem durch gut verwaltete und diversifizierte Saatgut- und Pflanzenbanken auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene, und den Zugang zu den Vorteilen aus der Nutzung der genetischen Ressourcen und des damit verbundenen *traditionellen Wissens* sowie die ausgewogene und *gerechte Aufteilung dieser Vorteile fördern*, wie auf internationaler Ebene vereinbart.»⁶⁵

Wenn man das von mir Hervorgehobene beachtet, so kann man herauslesen, dass Wissen und Zugang der Bauern zu ihrem Saatgut und der genetischen Vielfalt traditioneller Landwirtschaft zumindest teilweise

⁶⁴ Vgl. ebd., Ziff. 67.

⁶⁵ SDG 2.5., ebd., 17 (Hervorhebungen B.D.).

erhalten werden soll. Denn gerechte Aufteilung heisst wohl: Aneignung durch Konzerne erlaubt, komplette Enteignung der Bauern aber nicht.

Bekanntlich nimmt aber gerade auf diesem Gebiet die Privatisierung und Monopolisierung durch Agrarkonzerne rasant zu. Drei Unternehmen (Monsanto, DuPont und Syngenta) halten einen Marktanteil von mehr als 50% an kommerziell gehandeltem Saatgut.⁶⁶ Mit dieser Konzentration geht grosse wirtschaftliche Macht einher, die durch diverse öffentlich-private Partnerschaften, wie z.B. jene im Rahmen der «G8 New Alliance for Food Security and Nutrition in Africa», noch verstärkt wird.⁶⁷ Dabei laufen einige ihrer Partnerschaften der Zielvorgabe von SDG 2.5 zuwider, indem sie unter anderem gesetzgeberische Reformen forcieren, die Bauern und Bäuerinnen behindern, Saatgut weiterhin frei zu teilen, zu tauschen und zu verkaufen. «Dagegen werden Konzerne durch die neuen Gesetze ihr Saatgut exklusiv auf den Markt bringen können.»⁶⁸

Das bedeutet nichts anderes als private «Einhegung» und Aneignung des Gemeinguts der genetischen Vielfalt, welche Bäuerinnen und Bauern über Jahrtausende erhalten und weiterentwickelt haben. Soziale Bewegungen wie z.B. La Via Campesina und NGO's befürchten daher, dass die «Global Partnership» von SDG 17 Unrechtsverhältnisse eher zemen-

⁶⁶ Jan Urhahn, Viel Macht in wenigen Händen – Große Agrarkonzerne kontrollieren weltweit das Saatgut und fördern den Einsatz von Pestiziden, in: Brot für die Welt et al., Konzernmacht grenzenlos – Die G7 und die weltweite Ernährung, Berlin 2015, 10f. (URL: <http://forumue.de/wp-content/uploads/2015/05/KonzernmachtgrenzenlosBroschuereA4web.pdf>).

⁶⁷ Vgl. dazu URL: <https://www.grain.org/article/entries/5121-land-and-seed-laws-under-attack-who-is-pushing-changes-in-africa>

⁶⁸ Stig Tanzmann, Freie Saat oder Konzernsaat? Der Kampf um Saatgut in Afrika, in: Brot für die Welt et al. (vgl. Anm. 66), 16f.

tieren als abbauen wird.⁶⁹ Angesichts der eben erwähnten Trends ist das nicht ganz abwegig.

Schlussfolgerungen für den Konziliaren Prozess

1. Wir sollten uns für eine Interpretation der Agenda einsetzen, welche die schüchternen Ansätze sozial-ökologischer Gerechtigkeitsanliegen verteidigt und stärker macht. Dazu gehört, um im genannten Beispiel zu bleiben, als Grundanforderung an jede öffentlich-private Partnerschaft, dass der offene Zugang zu (global) public goods unter allen Umständen zu garantieren ist. Dies ist erste Aufgabe des Staates in einer Public Private Partnership. Allerdings ist dies keinesfalls gleichbedeutend mit einer Verstaatlichung von Gemeingütern, führt diese doch in vielen Fällen zu einer Privatisierung von Kollektivgut. Aufgabe des Staates müsste es gerade sein, Gemeinschaften, welche das betreffende Gut – im Falle des Saatguts die Bäuerinnen und Bauern – produziert, erhalten und weiterentwickelt haben, als Hüter dieses Guts zu unterstützen und vor dem Zugriff von Konzernen zu schützen.

2. Wir sollten uns bewusst sein, dass die Agenda 2030 in mancher Hinsicht ein schwaches Kompromissprodukt darstellt und noch keineswegs eine erfolgversprechende sozial-ökologische Transformationsstrategie enthält, um eine substantielle Verbesserung bemühen.

a) Via negativa: Zum einen, indem wir die problematischen Punkte – wie z.B. die Wachstumstrunkenheit – klar herausstellen. «Das kritische Engagement zivilgesellschaftlicher Gruppen und einer informierten Öff-

⁶⁹ Vgl. Nina Schneider, Wer steuert die Entwicklung nach 2015? Ministerkonferenz zur Global Partnership for Effective Development Cooperation, in: Global+ (Hg. Alliance Sud), Nr. 53, Bern 2014, 5.

fentlichkeit bildet die notwendige Erfolgsbedingung dafür, dass die 2030-Agenda dem Anspruch einer Transformationsagenda zumindest in Ansätzen gerecht werden kann.»⁷⁰ Der grundlegende Wandel besteht darin, das Recht auf Entwicklung mit der Begrenztheit der Erde sozial gerecht in Einklang zu bringen. Und dies ist ohne Abkehr von der Zauberkiste des grenzenlosen Wachstums, die das alles angeblich ermöglichen soll, nicht denkbar.

b) Via positiva: Zum ändern können wir eine konsequentere «Schattenagenda» (oder besser: Lichtagenda) entwerfen. Wir sollten nicht zuviel Wasser von den Quellen und Bächen und manchmal auch Sturzbächen der Ökumene in den eng regulierten UN-Strom leiten – wir brauchen freiere Fliessgewässer. Anders gesagt: wir müssen nicht Legitimationsbeschaffer für eine Regierungsagenda sein, wir können diese allerdings dort, wo es sinnvoll ist, unterstützen und als Anknüpfungspunkt verwenden (und sie gegebenenfalls für unsere Legitimation verwenden).

Unsere eigene «via positiva» aber unterscheidet sich vom Mainstream: sie bringt die Vielfalt der naturnahen Fliessgewässer, die vielfältigen Wege in verschiedenen soziokulturellen Kontexten zum Ausdruck. Die ökumenische Bewegung kann viel Kompetenz auf diesem Gebiet der «versöhnten Verschiedenheit» einbringen. Wichtig dabei ist, dass die differenten Bedürfnisse und Hintergründe auch ernst genommen werden. Denn die Agenda 2030 spiegelt bestenfalls eine vorläufige und prekäre Einigkeit der Regierungen in den Zielen wieder, nicht aber eine in den Wegen, die dahin führen. Die Debatte über die Wege muss allererst geführt werden, und die interkulturelle Vielfalt der Wege, der Sichtweisen und Weltansichten, der Lebensentwürfe ist wichtig, wenn es darum geht, Neues zu finden. «Ob in der Natur oder in der Kultur», sagt Wolf-

⁷⁰ Martens/Obenland (vgl. Anm. 54), 23.

gang Sachs, «nur durch die Vielfalt ist Innovation möglich, kann es kreative, nichtlineare Wege geben».⁷¹

Die Debatte wird ohnehin stattfinden und zwar höchstwahrscheinlich in Formen verschärfter Auseinandersetzungen. Denn entweder werden die Hoffnungen der weltweit Benachteiligten bei einem Weiter-so-wie-bisher enttäuscht. Oder die Ursachen von Ungleichheit und Umweltzerstörung werden angegangen, was ohne Bändigung der transnationalen Konzernherrschaft nicht zu machen ist. So oder so: die Konflikte um Ressourcen und sicheren Lebensraum werden zunehmen. Daher wird Friedens-Kompetenz aus dem Konziliaren Prozess von grosser Bedeutung sein.

Ausserdem geht es darum, die Perspektiven von unten und von den Rändern her zu artikulieren. Denn trotz verbesserter Konsultation ist die Agenda 2030 klar ein top down-Approach. Zwar ist das ein Stück weit unvermeidlich, wenn man sich auf Regierungsebene weltweit einig werden soll, aber ungenügend, wenn die Ziele mit Leben erfüllt und erreicht werden sollen.

3. Drittens sollten wir in Fortsetzung des ökumenischen Weges seit 2002 (s.o.) den Hauptakzent auf die notwendige Transformationspraxis legen und die dafür geeigneten konkreten Utopien oder Alternativen entwickeln helfen («via transformativa»). Denn noch gleichen die vorgeschlagenen Lösungen allzusehr den Problemen, die sie lösen wollen. Wir müssen mit dem Entwickeln wirklicher Alternativen aber nicht zuwarten, bis die erforderlichen Weichen auf politischer Ebene konsequenter gestellt sind. «Der Impuls zur Veränderung geht ganz offensichtlich nicht von den gigantischen multilateralen Verhandlungen aus, sondern muss eher von unten, von einer Vielzahl unterschiedlicher Akteure kommen, also

71 Wolfgang Sachs, *Nach uns die Zukunft. Der globale Konflikt um Gerechtigkeit und Ökologie*, Frankfurt a.M. 2003, 151.

aus der Zivilgesellschaft und den Vordenkern und Praktikern des kulturellen Wandels.»⁷²

«Wir suchen nach Alternativen, also nach einer gerechten, fürsorglichen, partizipatorischen und nachhaltigen Wirtschaftsform, einem ökonomischen Modell, das auf der Idee der Solidarität und dem Miteinanderteilen der Gaben beruht»,⁷³ heisst es in der São Paulo-Erklärung. Auch für Ulrich Duchrow sind grössere Transformationen in der Gesellschaftsordnung unausweichlich: «Wenn es stimmt, dass die herrschende Zivilisation, die das Leben gefährdet, mit dem Eintritt von Geld und Privateigentum in das tägliche Leben begonnen hat, muss eine alternative Kultur in erster Linie diese Institutionen transformieren».⁷⁴

Als Beispiele für die Emergenz von Alternativen möchte ich daher die «Solidarische Ökonomie» und die «Commons-Bewegung» nennen. Ich meine mit letzterer mehr als das Verteidigen der «öffentlichen Güter» wie «Wasser, Land oder Luft», die in der Mainzer Botschaft erwähnt sind. Es gibt unzählige Commons, die dadurch entstehen, dass Menschen sie in selbstbestimmtem Zusammenschaffen hervorbringen. Sie entwickeln sich nach Regeln, welche von den Beteiligten zum Schutz und Erfolg ihres Projekts gesetzt werden. Nur eine Regel darf hier nicht dominieren: das Geldprinzip. Es handelt sich also um Keimformen gemeinschaftlichen Handelns, die innerhalb des Kapitalismus Vergesellschaftungsweisen befördern, welche über die Kapital- und Geldlogik hinausweisen, aber auch über die Privateigentumslogik hinaus, die deren

72 Markus Vogt, *Transformation – Anmerkungen aus ethischer und theologischer Sicht*, o.J. (URL: http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrtstuehle/christl_sozialethik/personen/1vogt/texte_vogt/vogt_transformation.pdf).

73 São Paulo-Erklärung (2012), *Die Umwandlung des internationalen Finanzsystems zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens* (URL: <http://wrcr.ch/de/die-sao-paulo-erklarung>), 3.

74 Ulrich Duchrow, *Gieriges Geld, Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven*, München 2013, 226.

Stütze und Grundlage ist. Im Unterschied zu «öffentlichen Gütern», welche in der Regel der staatlichen Obhut unterstellt und daher leicht wiederum privatisiert werden, sind «gemeinschaftliche Güter» mit der selbstbestimmten sozialen Praxis von Beziehungsgruppen verknüpft und an solidarisches Handeln unter Gleichberechtigten gebunden.⁷⁵

4. Wir brauchen einen radikalen Gegenentwurf zur Vermarktung der Erde und ihrer Güter, zu dem Zu-Ware-Machen von uns selber («Humankapital»). Doch «wie können wir den Geist des Marktes besiegen?»,⁷⁶ fragt das Missionsdokument von Busan. Dies ist definitiv keine ökonomische Frage mehr. Es ist die nach einer «transformativen Spiritualität» und nach der entsprechenden transformativen Praxis. Sie besteht, mit den Worten aus der Mainzer Botschaft gesagt, darin, der «Realität eines <Guten Lebens> von Wenigen» die «Realität eines <Guten Zusammenlebens> aller Menschen» entgegenzustellen.⁷⁷

Angesichts von Klimaerwärmung und wachstumstrunkenem Überkonsum der Ressourcen des Planeten wird dies «immer mehr zu einer Frage von Leben und Tod».⁷⁸ Park Seong-Won hat auf diesem Hintergrund in Busan von einer Kairós-Situation im Sinne von Dtn 30,19 gesprochen, die eine Entscheidung für lebensförderliche Ansätze verlange: «Das heutige Zivilisationsmodell ist nicht nachhaltig, sondern lebenszerstörend [...] wir brauchen transformative Kulturen, Gemeinschaften und ökonomische, soziale, politische und Bildungs-Systeme, wenn wir zu-

⁷⁵ Vgl. dazu Silke Helfrich und Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat, Bielefeld 2012, darin speziell Stefan Meretz, Ubuntu-Philosophie. Die strukturelle Gemeinschaftlichkeit der Commons, ebd., 58–65.

⁷⁶ Gemeinsam für das Leben (vgl. Anm. 17), Ziff. 7.

⁷⁷ Mainzer Botschaft (vgl. Anm. 58), 15.

⁷⁸ Ökonomie des Lebens (vgl. Anm. 45), Ziff. 11.

sammen mit der ganzen Schöpfung in naher Zukunft überleben wollen».⁷⁹

Das Entstehen einer neuen «Kultur oder Zivilisation des Lebens» gehört nun wie alles wahrhaft Neue in den Kreis des Unverfügbaren. Sie ist nicht herstellbar oder mit Zielkaskaden planbar. Darum ist eine von Spiritualität geleitete Praxis, die nicht vom Machbaren ausgeht, wichtig. Sie hilft, sich auch angesichts wirklich grosser Herausforderungen und Krisen nicht entmutigen zu lassen.

Auch «Grosse Transformation» ist in diesem Sinne nicht mach- oder planbar. Doch kann man die Offenheit für den Kulturwandel fördern und ihm Räume zur Entfaltung zur Verfügung stellen. Genau dies ist die Absicht des Prozesses, den die Kirchen in Busan als «Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens» begonnen haben. Er wird «als florierender Raum gesehen, in dem die Kirchen voneinander und von anderen Glaubenstraditionen und gesellschaftlichen Bewegungen lernen können, wie eine verwandelnde Spiritualität den lebenszerstörenden Werten entgegenwirken und widerstehen und eine Mitschuld an der Ökonomie der Habgier überwinden kann».⁸⁰

Die Antwort auf die Frage von Busan, wie wir den Geist des Marktes besiegen können, lässt sich also am kürzesten mit einem Paulus-Satz beantworten, der auf gemeinschaftlich transformierende Praxis verweist: «Fügt Euch nicht ins Schema dieser Welt, sondern wandelt Euch um durch die Erneuerung Eures Sinnes» (Röm 12,2).

⁷⁹ Park Seong-Won, Towards Life-Enhancing Culture, Community and Systems. A Thought on Ecumenical Sustainable Development Goals, Rede am Madang-Workshop von Brot für alle, URL: <http://www.dialogue4change.org/group/workshop-10th-wcc-assembly-ecumenical-perspectives/article/79/>. Vgl. Ökonomie des Lebens (vgl. Anm. 45), Ziff. 16.

⁸⁰ Ökonomie des Lebens (vgl. Anm. 45), Ziff. 26.

Autor:

Beat Dietschy,

Pfr. Dr. phil., Präsident COMUNDO, ehem. Zentralsekretär Brot für alle

Das dritte Mandat der Sozialen Arbeit («Menschenrechtsprofession»): Humanistische und theologische Begründungen, Übereinstimmungen und Spannungsfelder in der Praxis¹

Paul Kleiner

1. Einleitung

Ausgangspunkt

Mit dem Konzept der Sozialen Arbeit als «Menschenrechtsprofession»² bzw. mit dem «dreifachen Mandat» des Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz³ scheint mir eine Tendenz verbunden, die Menschenrechte zu

¹ Impulsreferat gehalten am Arbeitstag «Drei- oder vierfaches Mandat» vom 29. Januar 2015 in Aarau.

² Vgl. Silvia Staub-Bernasconi, Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession?, in: Andreas Lob-Hüdepohl/Walter Lesch (Hg.), Ethik sozialer Arbeit – ein Handbuch, Paderborn 2007, 20–54.

³ AvenirSocial, Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz, URL: http://www.avenirsocial.ch/cm_data/Do_Berufskodex_Web_D_gesch.pdf, abgerufen am 21.11.2014, Punkt 5.10. Das dritte Mandat, dem die Soziale Arbeit gemäss Berufskodex verpflichtet ist, ist das eigene Professionswissen, die Berufsethik, die Prinzipien der Menschenrechte und die soziale Gerechtigkeit. Diese vier Elemente des dritten Mandats fasst Staub-Bernasconi in zwei zusammen, nämlich Wissenschafts- und Menschenrethorientierung (dies., Vom beruflichen Doppel- zum professionellen Tripelmandat, Zürich/Berlin, URL: http://www.avenirsocial.ch/cm_data/Vom_Doppel-_zum_Tripelmandat.pdf, abgerufen am 21.11.2014, 7; vgl. dies., Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft, Bern 2007, 200f.) bzw. Menschenrechtsprofession (dies., Menschenwürde und das Tripelmandat in der Sozialen Arbeit, Hamburg 2010, URL:

«objektivieren»: Sie sind ständiger und letzter Bezugspunkt für Werte und Orientierung, Ethik und Handeln in der Sozialen Arbeit. Dabei wird in deren Zusammenhang bisweilen fast mantra-mässig die Professionalität hervorgehoben. Dadurch wird den Menschenrechten eine Selbstverständlichkeit zugeschrieben. Diese lässt weitere Erwägungen als überflüssig erscheinen und suggeriert eine Eindeutigkeit jenseits von sinnvollen oder berechtigten inhaltlichen Diskussionen bezüglich ihrer Auslegung. Etwas vereinfacht gesagt: Professionelle stützen sich in ihrem Handeln auf die Menschenrechte (und auf Professionswissen, das in diesem Beitrag aber nicht weiter reflektiert wird), eine Menschenrechtsorientierung macht soziales Handeln professionell – und damit ist alles klar.

These

Dieser Beitrag soll zeigen, dass das dritte Mandat der Sozialen Arbeit nicht denselben Charakter hat wie das erste und zweite Mandat. Denn der Anstellungsträger (welcher den Sozialarbeitenden das erste Mandat gibt) und die Menschen, die Soziale Arbeit nutzen (welche ihnen das zweite Mandat geben), sagen, was sie wollen, was ihre Interessen sind, worin ihr Auftrag für die Sozialarbeitenden besteht. Sie tun dies beide mehr oder weniger deutlich, mehr oder weniger lautstark. Sie können den Sozialarbeitenden widersprechen, wenn sie sich missverstanden oder in ihrem Mandat nicht ernstgenommen fühlen. Aber die Menschenrechte (oder der Berufskodex), das dritte Mandat, sind eben nicht gleichermaßen artikuliert und «objektiv» für die Sozialarbeitenden.⁴ Vielmehr sind

http://www.zpsa.de/pdf/artikel_vortraege/StaubBEthiklexikonUTB.pdf, abgerufen am 21.11.2014).

⁴ Im Grund müsste das dritte Mandat noch klarer sein als das erste und zweite, um seine postulierte Funktion wahrzunehmen: Nämlich die Professionellen der Sozialen

Menschenrechte eingebettet in eine gesamte Weltanschauung: in ein Verständnis des Menschen, der Gesellschaft, der Welt, Gottes. Sie werden entsprechend interpretiert bzw. inhaltlich konturiert.⁵ Dieses dritte Mandat tritt also nicht so sehr von aussen an die Sozialarbeitenden heran wie das erste und zweite, welche sich an anderen Personen als Gegenüber festmachen (Anstellungsträger und Klientel als Gegenüber zu Sozialarbeitenden). Vielmehr ist das dritte Mandat ein äusserer, vorgegebener Referenztext, den Sozialarbeitende (durchaus normativ, orientierunggebend) verinnerlichen, den sie also selber mit-konstruieren (hoffentlich in einer transparenten Weise) und nicht schlicht empfangen.⁶

—

Arbeit durch Konflikte zwischen dem ersten und zweiten Mandat zu steuern (AvenirSocial, Anm. 3, Punkt 5.10).

⁵ Vgl. Christian Oelschlägel, Diakonie und Menschenrechte. Menschenrechtsorientierung als Herausforderung für diakonisches Handeln, Heidelberg 2013, 14: Die internationale, interdisziplinäre Forschung zu den Menschenrechten macht deutlich, dass es weder einen allgemein akzeptierten Umfang und eine Umsetzungsstrategie noch ein geklärtes Verständnis bezüglich Inhalt sowie Universalität gibt. Vgl. auch Beat Schmocker, Das dritte Mandat, Sozialaktuell 12 (2014), 17–19, der von einem relationalen Konzept von Menschenwürde und sozialer Gerechtigkeit spricht und dies explizit von anderen Konzepten abgrenzt (vgl. dort Anm. 4), aber trotzdem ständig von einer einzigen, von «der» Sozialen Arbeit spricht und sie damit objektiviert.

⁶ Wenn die Menschenrechte selbstevident wären, würde in gewisser Weise das dritte Mandat im ersten aufgehen, insbesondere bei einem staatlichen Anstellungsträger; denn zumindest der Schweizer Staat hat die Substanz der Menschenrechte in die Grundrechte, Bürgerrechte und Sozialziele der Bundesverfassung (Artikel 7 bis 41) integriert und mit der Ratifizierung der Europäischen Menschenrechtskonvention als direkt anwendbares Recht anerkannt. Somit sind die Menschenrechte Rahmen bzw. Grundlage des ersten Mandats bzw. müssten professionelle Sozialarbeitende die Menschenrechte nicht als drittes Mandat, als dritte Grösse in Konfliktfällen zwischen erstem und zweitem Mandat beanspruchen, sondern sie im Rahmen des ersten Mandats zur Geltung bringen: Ihren Anstellungsträger auf den gesetzlichen Rahmen aufmerksam machen und illegitime oder widersprüchliche Aspekte des Auftrags zu Hilfe und Kontrolle aufdecken bzw. zurückweisen...

Implikationen

Falls diese These stimmt – sie wird im Folgenden begründet und entfaltet –, beinhaltet sie gewisse Implikationen für die Thematik einer christlichen Sozialen Arbeit, nämlich:

1. Das «Christliche» wird anschlussfähig für das wissenschaftliche Gespräch; denn es kann präzise in einem breit anerkannten, wenn auch in Einzelheiten durchaus kontrovers diskutierten theoretischen Konzept der Sozialen Arbeit, nämlich ihrer Mandate, verortet werden.

2. Das «Christliche» leistet einen Beitrag zu den theoretischen Fundamenten der Disziplin und Praxis der Sozialen Arbeit; denn es weist auf die Notwendigkeit einer inhaltlichen Klärung der normativen Grundierung der Sozialen Arbeit hin.⁷

—

Mit dieser Differenzierung zwischen dem dritten und den ersten beiden Mandaten wird natürlich nicht behauptet, die ersten beiden seien «objektiv» und bedürften keiner Interpretation von Seiten der Sozialarbeitenden. Vielmehr wird auf den prinzipiellen Unterschied aufmerksam gemacht, dass ein menschliches Gegenüber sich wehren und widersprechen könnte, wenn es falsch interpretiert wird, ein Text hingegen (wie die Menschenrechtserklärung) kann das grundsätzlich nicht!

⁷ Präzisierend ist dreierlei anzufügen: Erstens ist dieser Beitrag formaler Natur; das «Christliche» als ein mögliches inhaltlich-normatives Fundament der Sozialen Arbeit mahnt an, dass Soziale Arbeit immer ein normatives Fundament hat und dies besser bewusst, reflektiert und transparent gemacht werden soll als einfach unbewusst bleibt oder gar verdrängt und abgestritten wird. Zweitens ist dieser Beitrag nicht exklusiv oder monopolistisch zu verstehen; das «Christliche» ist weder formal noch inhaltlich das Einzige, das diesen Beitrag leistet oder gar leisten kann. Drittens: «Das Christliche» ist abgekürzte Redeweise, da das Christentum und christliche Theologie eine grosse Breite verschiedenster Traditionen umfasst, die auf Jesus Christus zurückgehen.

Vorgehen

Zuerst wird die These mit einigen historischen und internationalen Streiflichtern zu den Debatten um die Universalität der Menschenrechte untermauert. Diese zeigen deutlich, dass «die Menschenrechte» nicht so selbstevident sind, wie manchmal suggeriert wird. Dann werden humanistische und christliche Begründungen und Interpretationen von Menschenrechten (mit weitgehender Begrenzung auf abendländische Traditionen) diskutiert: Fallbeispiele verdeutlichen Spannungsfelder, was die Eingangsthese weiter erhärtet und erläutert.

2. Universalität der Menschenrechte: Geschichtliche und internationale Streiflichter

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte hat offensichtlich einen universalen Anspruch. Schon der erste Satz nennt die «Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen». Dieser universale Umfang wird mit den wiederholten «alle» und «jeder» deutlich unterstrichen sowie in Artikel 2 breit ausgeführt.⁸ Zudem drückt das ganze Setting die inten-

⁸ «Jeder Mensch hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten, ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer und sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Eigentum, Geburt oder sonstigen Umständen. Weiter darf keine Unterscheidung gemacht werden auf Grund der politischen, rechtlichen oder internationalen Stellung des Landes oder Gebietes, dem eine Person angehört, ohne Rücksicht darauf, ob es unabhängig ist, unter Treuhandschaft steht, keine Selbstregierung besitzt oder irgendeiner anderen Beschränkung seiner Souveränität unterworfen ist.» (UNO-Vollversammlung, Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, New York 1948, URL: <http://www.humanrights.ch/de/internationale-menschenrechte/aemr/text/>, abgerufen am 23.12.2016, Artikel 2).

dierte Universalität aus: Die Erklärung wurde von der UNO-Vollversammlung am 10. Dezember 1948 verabschiedet.⁹

Diese Universalität ist aber umstritten. Gewisse Personen gehen zwar ganz selbstverständlich und zustimmend von der Universalität aus, halten aber im selben Atemzug fest, dass die Grundlage der Menschenrechte im Westen liegt: in der griechisch-römischen Antike, im Christentum und in der Aufklärung;¹⁰ Menschenrechte seien «säkularisierte christliche Ideale».¹¹ Gerade wegen dieses Zusammenhangs lehnen andere die Universalität der Menschenrechte als westliche Erfindung ab.¹² Zum Beispiel formulierte die Organisation für Afrikanische Einheit¹³ 1981 in Banjul eine Afrikanische Charta der Menschenrechte, die Organisation der Islamischen Konferenz¹⁴ 1990 die Kairoer Erklärung der Menschenrechte

⁹ Abstimmung: 48 Ja-Stimmen, 0 Gegenstimmen und 8 Enthaltungen (von UdSSR, Ukraine, Weissrussland, Polen, Tschechoslowakei, Jugoslawien, Saudi-Arabien und Südafrika).

¹⁰ Vgl. Bernd von Hoffmann, Universalität der Menschenrechte. Kulturelle Pluralität, Frankfurt 2009, 11; Klaus Behnam Shad, Bedrohung durch den Islam. Fundamentalismus und Menschenrechte, Göttingen 201, 65f.

¹¹ Karl-Heinz Pohl, Zur Universalität und Relativität von Ethik und Menschenrechten im Dialog mit China, in: Bernd von Hoffmann (Hg.), Universalität der Menschenrechte. Kulturelle Pluralität, Frankfurt 2009, 87–92.

¹² Christoph A. Stumpf, Der Islam und die Menschenrechte, in: Bernd von Hoffmann (Hg.), Universalität der Menschenrechte. Kulturelle Pluralität, Frankfurt 2009, 97–112.

¹³ Organisation fast aller afrikanischer Staaten, gegründet 1962, seit 2002 Afrikanische Union.

¹⁴ Gegründet 1969, umbenannt in Organisation für Islamische Zusammenarbeit mit 57 Mitgliedstaaten. Vergleiche auch die Arabische Charta der Menschenrechte von 1994, verabschiedet von der Arabischen Liga (21 Mitgliedstaaten plus Palästina), welche sich ausdrücklich auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 und auf die Kairoer Erklärung von 1990 bezieht.

im Islam. Beide konkretisieren oder ersetzen – je nach Lesart¹⁵ – die als westlich verstandene und empfundene «allgemeine» Erklärung der Menschenrechte der UNO.

Inhaltlich fokussiert sich die Kritik vor allem auf den Individualismus der westlichen Menschenrechtserklärung (bzw. deren westliche Interpretation) mit der entsprechenden Betonung von (politischen Freiheits-) Rechten, während andere Kulturkreise die Gemeinschaft in den Vordergrund stellen und darum die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Menschenrechte gleichberechtigt betonen bzw. auch von individuellen Pflichten (und nicht nur Rechten) sprechen.¹⁶

Einig sind sich diese genannten Befürworter und Gegner der Universalität der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte darin, dass diese westlich und/oder christlich fundiert ist. Historisch ist sicher unbestritten, dass der Prozess, der 1948 zu der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte führte, «mit geistig-kulturellen Strömungen in Christentum, hellenistischer Philosophie, Renaissance und Aufklärung vielfältig verwoben» ist.¹⁷ Die Frage ist aber, ob dies zwingend bedeutet, dass die Menschenrechte «substanziell und exklusiv an den Horizont westlicher Kultur gebunden» sind.¹⁸

Diese westlich-christliche Fundierung ist nun, wiederum geschichtlich gesehen, gar nicht so eindeutig.

Erstens einmal ist unbestritten, dass die westlichen Grosskirchen die Menschenrechte zunächst erbittert bekämpften und erst in der zweiten

¹⁵ Vgl. Oelschlägel, Anm. 5, 47.

¹⁶ Dieses Spannungsfeld ist auch greifbar an den zwei UNO-Pakten von 1966, demjenigen über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und demjenigen über bürgerliche und politische Rechte!

¹⁷ Oelschlägel, Anm. 5, 15.

¹⁸ Ebd.

Hälfte des 20. Jahrhunderts positiv rezipierten. Historisch gesehen setzten sich die Menschenrechte erst gegen den Widerstand des christlichen Mainstream politisch durch.¹⁹ Die «Christlichkeit» der Menschenrechte ist also gar nicht so eindeutig und alt. Dies entkräftet aber den Vorwurf der Verwurzelung in der westlichen Tradition von der Stoa bis zur Aufklärung noch nicht.

Interessant ist nun jedoch zweitens, dass der arabisch-sprachige Libanese Charles Malik und der Chinese Peng-Chun Chang in der kleinen vorbereitenden Kommission Einsitz hatten, welche 1948 die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ausarbeitete. Insbesondere letzterer sorgte für universale Formulierungen (etwa der Bezug auf das Gewissen und die Vermeidung des Gottesbezugs in der Präambel). Auch erinnerte er immer wieder daran, dass die westlichen Denker der Aufklärung, welche den Menschenrechten angeblich zugrunde liege, beträchtliche Inspiration von Übersetzungen chinesischer Philosophen empfangen hätten.²⁰

Heute existieren vielfältige Bemühungen, Inhalt oder Grundanliegen der Menschenrechte in verschiedensten Kulturen bzw. weltanschaulichen Traditionen aufzuweisen.²¹

Fazit: Die Universalität der Menschenrechte wird beansprucht, bestritten, begründet, debattiert, im interkulturellen und interreligiösen Diskurs hermeneutisch weiterentwickelt, kann aber nicht einfach vorausgesetzt werden!

¹⁹ Oelschlägel, Anm. 5, 12.87ff. Historisch zutreffend ist aber, dass die Täufer auf dem europäischen Kontinent und die Dissenters in Grossbritannien (und später die daraus entstehenden «Freikirchen» – im Gegensatz zu den staatsverbundenen Grosskirchen) schon ab dem 17. Jahrhundert eine gewichtige Rolle im Kampf für das grundlegende Menschenrecht der Religionsfreiheit spielten.

²⁰ Vgl. URL: <http://www.menschenrechte.org/lang/de/verstehen/menre-geschichte/peng-chun-chang-1892-1957-china>, abgerufen am 23.12.2016.

²¹ Vgl. z.B. Hamid Reza Yousefi (Hg.), Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neuere Entwicklungen, Wiesbaden 2013.

3. Humanismus und Theologie in der Menschenrechtsdebatte: Übereinstimmungen und Spannungsfelder anhand von drei Fallbeispielen

Die internationale, interkulturelle und interreligiöse Dimension der Debatte soll nun für unsere Situation in der Schweiz und für die spezifische Fragestellung dieses Beitrags fokussiert werden, nämlich: Inwiefern stimmt eine «Christliche» Soziale Arbeit, also eine in einer christlichen Weltanschauung verankerte Soziale Arbeit, in der Interpretation der Menschenrechte überein mit dem Mainstream Sozialer Arbeit in der Schweiz, der humanistisch verankert ist?²² Wo eröffnen sich allfällige Spannungsfelder bei der Orientierung an denselben Menschenrechten?

Die Übereinstimmung wird erwartungsgemäss recht gross sein. Denn – wie schon erwähnt – ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte «mit geistig-kulturellen Strömungen in Christentum [...] vielfältig verwoben».²³ Zu nennen sind folgende Grundanliegen auf beiden Seiten: (a) Die inhärente Würde und Wert jeder Person, (b) die prinzipielle (rechtliche) Gleichheit aller Menschen, (c) die Freiheiten zur Ausübung eines selbstbestimmten und eigenverantwortlichen Lebens in der Gemeinschaft sowie (d) die soziale Ordnung zur Sicherung der (minimalen) Voraussetzungen bzw. zum Schutz von Würde, Gleichheit und Freiheit. Didaktisch etwas vereinfachend könnte man sagen: Christentum und Humanismus stimmen überein, dass die Menschenrechte schützen sol-

²² «Humanismus» ist ebenso wenig wie «Christentum» eine einheitliche bzw. klar definierte weltanschauliche Grösse. Gerade in der Sozialen Arbeit scheint gegenwärtig wieder einmal eine starke Auseinandersetzung zwischen zwei «Kindern» des Humanismus stattzufinden: Zwischen den Polen der Freiheit und der Gleichheit bzw. Gemeinschaftlichkeit des Humanum (Liberalismus versus Sozialismus, Neoliberalismus bzw. New Public Management im Sozialstaat versus Verteidigung des klassischen Sozialstaats, sei dies als Abwehr eines Abbaus oder als Kampf um einen Ausbau).

²³ Oelschlägel, Anm. 5, 15.

len, was die Französische Revolution in die Schlagworte «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» fasste, inklusive die ihnen zugrunde liegende personale Würde jedes Menschen. An diesen vier Grössen «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Würde jedes Menschen» soll sich die Interpretation der Menschenrechte orientieren.²⁴

Nun zu den Spannungsfeldern: Sander macht in einem Beitrag zu «Menschenrechte[n] im Judentum» folgende Gegenüberstellung: «Biblisches Denken rückt die Idee des Gottesdiensts ins Zentrum, heutiges Denken das autonome, freie und gleiche Subjekt. Jüdischer Messianismus hofft auf endzeitliches Eingreifen Gottes, Rechte sind mit Pflichten verbunden. Dagegen möchte die moderne Menschenrechtserklärung ohne Pflichten auskommen, die Verwirklichung nicht in die Zukunft legen und Würde von Gottebenbildlichkeit emanzipieren.»²⁵ Damit scheinen einige Spannungsfelder zwischen biblischer und humanistischer Weltanschauung eröffnet, welche die Interpretation der Menschenrechte und damit das sich an ihnen orientierende abwägende professionelle Handeln von Sozialarbeitenden beeinflussen:

a. Theozentrik versus Anthropozentrik. Oder anders gesagt: für eine christlich verankerte Soziale Arbeit ist der Transzendenzbezug des Menschen tendenziell wichtiger als für eine humanistisch verankerte.

b. Die Verbindung von Rechten mit Pflichten versus Rechte allein bzw. die Verbindung von Freiheit und Dienst («Freiheit zum Dienst»)

²⁴ Auch diese vier Grössen sind natürlich nicht «objektiv» oder selbstevident, sondern interpretationsbedürftig.

²⁵ Sabine Sander, Menschenrechte im Judentum, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), Menschenrechte im Weltkontext, Wiesbaden 2013, 79–84, 83.

versus Freiheit an sich und für sich selber.²⁶ Eine christlich verankerte Soziale Arbeit wird tendenziell stärker als eine humanistisch verankerte Soziale Arbeit betonen, dass Rechte auch verpflichten und in die Verantwortung stellen, und zwar zum Dienst gegenüber dem Nächsten und insbesondere gegenüber dem Schwächeren.²⁷

c. Die zukünftige Vollendung bzw. vollständige Verwirklichung von Gerechtigkeit versus das gegenwärtige Engagement für eine totale Umsetzung der Menschenrechte. Eine christlich verankerte Soziale Arbeit weiss um das Reich Gottes, das in Jesus Christus schon angebrochen ist und dessen Vollendung aber noch aussteht; darum ist sie tendenziell gelassener angesichts von Rückschlägen und Misserfolgen im menschenrechtlichen Engagement, gleichzeitig auch ausdauernder und hoffnungs-

²⁶ Sander ist meines Erachtens an dieser Stelle zu einseitig bzw. zu pointiert in ihrer Gegenüberstellung; auch die moderne (oder humanistische) Interpretation der Menschenrechte blendet Pflichten nicht vollständig aus.

²⁷ Dieser Dienst gegenüber dem Schwächeren, in theologischen Kreisen manchmal bezeichnet als «Option für die Armen» ist eine inhaltlich spezifisch gefüllte Betonung bzw. Gewichtung der Sozialität des Menschseins; in anderen Kulturkreisen (islamische Welt, ostasiatische Welt, aber auch im klassischen Sozialismus-Kommunismus) wird diese Priorität der Gemeinschaftlichkeit vor der Individualität des Menschen inhaltlich anders konturiert. Eine humanistisch-sozialistische Weltanschauung profiliert die Sozialität des Menschseins eher Richtung Gleichheit aller Menschen (mit der Gefahr, die Individualität und Freiheit zu vernachlässigen) und könnte dem christlichen Dienst am Schwächeren Paternalismus vorwerfen. Stärker gemeinschaftsorientierte Kulturen profilieren die Sozialität des Menschseins eher Richtung Einordnung in familiäre und gesellschaftlich vorgegebene Rollen und Hierarchien (mit der Gefahr, sowohl Gleichheit als auch individuelle Freiheit zu vernachlässigen), wobei eine christliche Orientierung die familiäre Verankerung des Menschseins gegenüber der gesamtgesellschaftlichen Verortung (sozialistischer oder konfuzianistischer Provenienz) sowie der individuellen Autonomie (humanistisch-liberaler Provenienz) stärker gewichtet.

voller als eine humanistisch verankerte Soziale Arbeit.²⁸ Ebenso führt das Wissen um eine zukünftige Vollendung tendenziell zu grösserer Bescheidenheit oder Selbstkritik angesichts von Erfolgen im menschenrechtlichen Engagement und bewahrt eher vor ideologischer Verbissenheit.

Ich formuliere bewusst mit «tendenziell»: Bei diesen Spannungsfeldern bestehen nicht klare Abgrenzungen oder Schwarz-Weiss-Gegenüberstellungen zwischen «christlicher» und «humanistischer» Interpretation der Menschenrechte, sondern tendenziell betont eine christlich verankerte Soziale Arbeit den Transzendenzbezug, die Verantwortung bzw. die Pflicht zum Dienst am Nächsten bzw. Schwachen und die Vorläufigkeit jedes menschlichen Einsatzes für (soziale) Gerechtigkeit stärker als eine humanistisch verankerte Soziale Arbeit. Dies wird – in umgekehrter Reihenfolge – an je einem Beispiel weiter ausgeführt.

a. Zukünftige Vollendung und das Asylrecht

Situation: Der Asylantrag eines Angolaners wurde abgelehnt und eine Wegweisung verfügt; die Beschwerde gegen diese beiden Entscheide wurde vom Bundesverwaltungsgericht im November 2014 als letzter Instanz abgewiesen.²⁹ Gegenstand der Diskussion ist im Folgenden lediglich die Argumentation bzw. die Überlegungen des Gerichts zur Un-

²⁸ Vgl. John Howard Yoder: Christen sind «realistischer in Bezug auf die Sünde und hoffnungsvoller in Bezug auf die Versöhnung», gestützt auf eine evangeliumsgemässe Sicht der Realität, welche von der Erkenntnis Gottes im Erlösungswerk Christi her denkt und nicht «in der noch ungefallenen Schöpfung oder zeitloser [sic!] Vernunft» (Die Politik des Leibes Christi, Schwarzenfeld 2011, 134).

²⁹ Urteil des Bundesverwaltungsgerichts D-3622/2011 vom 8. Oktober 2014.

zumutbarkeit einer Wegweisung infolge der Gefahr einer existenziellen Notlage.³⁰

Diskussion: Das Gericht hält einerseits fest, dass eine existenzielle Notlage «nicht beliebige Nachteile oder Schwierigkeiten», sondern «ausschliesslich Gefahren für Leib oder Leben» seien;³¹ eine konkrete Gefährdung liege nicht schon vor, «weil die wirtschaftliche Situation und damit die allgemeinen Lebensbedingungen im Heimat- oder Herkunftsstaat schwierig sind und dort beispielsweise Wohnungsnot oder hohe Arbeitslosigkeit herrschen (...), oder weil eine im Vergleich zur Schweiz weniger entwickelte medizinische Infrastruktur besteht».³² Andererseits muss diese Gefahr einer existenziellen Notlage individuell geprüft werden; denn: «Zu beachten ist allerdings, dass sich die Lebensbedingungen in Angola seit Kriegsende 2002 für die grosse Bevölkerungsmehrheit gleichwohl nicht wesentlich verbessert haben. So ist der Zugang zu sauberem Trinkwasser, hygienischen sanitären Anlagen, Gesundheitsversorgung, Elektrizität sowie Schulbildung mangelhaft [...] Eine unbekannte

—

³⁰ Vgl. die Berichterstattung in der NZZ vom 6. November 2014, 15: «Angolanische Asylsuchende, deren Gesuch abgelehnt wurde, können grundsätzlich wieder wegweisen werden. Das Bundesverwaltungsgericht hat die Lage im westafrikanischen Staat neu beurteilt und kommt zum Schluss, dass es nicht länger gerechtfertigt ist, die Rückschaffung in bestimmte Regionen Angolas generell als unzumutbar anzusehen. Das heisst aber nicht, dass alle abgewiesenen Angolaner die Schweiz tatsächlich verlassen müssen. Das Bundesverwaltungsgericht weist darauf hin, dass die Lebensbedingungen in Angola weiterhin schwierig seien – so sei der Zugang zu sanitären Anlagen erschwert. Deshalb brauche es in jedem Einzelfall eine Prüfung, ob die Rückschaffung dem Betroffenen zugemutet werden könne oder ob er dadurch in eine existenzielle Notlage gerate.» Der Bundesverwaltungsgerichtsentscheid ist mit über 20'000 Wörtern bzw. knapp 150'000 Zeichen äusserst differenziert; die journalistische Zusammenfassung legt den Finger präzise auf den wunden Punkt (und fügt kritische Überlegungen aus liberaler, nicht aus christlicher Sicht an)!

³¹ Urteil des Bundesverwaltungsgerichts D-3622/2011 vom 8. Oktober 2014, 7.6.

³² Ebd.

Anzahl Menschen in den stetig wachsenden Slums an der Peripherie der Hauptstadt haben keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser und leben in extremer Armut. [...] bei der Beurteilung der Zumutbarkeit des Vollzugs der Wegweisung in das Staatsgebiet Angolas ... [ist] im Rahmen einer individuellen Einzelfallprüfung zu beurteilen, ob die betroffene Person dort aufgrund individueller Umstände sozialer, wirtschaftlicher oder gesundheitlicher Art in eine existenzielle Notlage geraten würde.»³³

Ist es nun zumutbar und menschenrechtskonform, diesen Angolaner aus der Schweiz in die Slums von Luanda wegzuweisen? Werden damit seine Würde und sein Wert als menschliche Person verletzt? Es ist klar, dass gegenwärtig sehr ungleiche Lebensbedingungen auf dieser Welt herrschen und viele Menschen in existenziellen Notlagen sind; diese «Gefahren für Leib und Leben» sind häufig durch materielle Armut hervorgerufen. In einem Slum in Luanda gibt es erhebliche Gefahren für Leib und Leben und ist ein Leben in Würde, wie das die durchschnittliche Schweizer Bevölkerung versteht, nicht gegeben. Es ist aber ebenso klar, dass weder die Schweiz als Staat noch «die Soziale Arbeit in der Schweiz» eine menschenrechtskonforme Situation für alle Menschen auf der Welt schaffen können. Denn dies bedeutete, dass alle Menschen befriedigende Arbeit, befriedigende Entlohnung und über einen Lebensstandard mit Gesundheit und Wohlergehen verfügen (inklusive Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Versorgung und notwendige soziale Leistungen und Sicherheiten im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Invalidität oder Verwitwung, im Alter sowie bei anderweitigem Verlust seiner Unterhaltsmittel durch unverschuldete Umstände).³⁴ Schon das Alte Testament sagt ganz lapidar: «Es wird immer Arme geben im Land» (5. Mose 15,11), obschon das Ideal klar ist: «Eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben» (5. Mose 15,4). Menschliches Bemühen soll sich

—

³³ Urteil des Bundesverwaltungsgerichts D-3622/2011 vom 8. Oktober 2014, 9.14.

³⁴ Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948, Artikel 23 und 25.

immer in Richtung dieses Ideals, dieser Gerechtigkeit bewegen; in christlicher Perspektive wird letztlich erst Gott vollkommene Gerechtigkeit schaffen. Eine christlich verankerte Soziale Arbeit wird die Schweizer Asylgesetzgebung oder sich selber nicht mit göttlichen Allmachtsphantasien zur Beseitigung aller Ungerechtigkeit belasten oder moralisierend unter Druck setzen. Vielmehr wird sie sich für die bestmögliche politische Umsetzung der Menschenrechte einsetzen – inklusive Transparenz, dass jedes politische Arrangement auch relative Ungerechtigkeit bzw. Schuld beinhaltet und dem Ideal der Menschenrechte nicht vollständig gerecht wird.³⁵

b. Freiheit zum Dienst und die SKOS-Richtlinien³⁶

Situation: Ende Oktober 2014 hat der Zürcher Kantonsrat in erster Lesung beschlossen, dass Sozialhilfebeziehende nur noch in Ausnahmefällen Autokosten finanziert erhalten;³⁷ ebenfalls wurde eine Motion lanciert, um die Rechtsverbindlichkeit der SKOS-Richtlinien aufzuheben (NZZ vom 28.10.2014). Auch wenn der Regierungsrat sich ausdrücklich gegen diese Motion aussprach, befürwortete Mitte Dezember 2014 der zuständige Sicherheitsdirektor Mario Fehr, ein Sozialdemokrat, eine Reform der Richtlinien mit einer Senkung des Freibetrags von Fr. 600.- auf

³⁵ Natürlich darf der Verweis auf unausweichliches Schuldigwerden im politischen Handeln nicht zu einer billigen Ausrede für einen fehlenden oder mangelhaften Einsatz in Richtung mehr Gerechtigkeit verkommen. Vergleiche Bonhoeffers Erörterungen zu Verantwortung, Stellvertretung, Schuldübernahme und Freiheit (Ethik, München ³1958, 174–197).

³⁶ SKOS: Schweizerische Konferenz für Sozialhilfe (vgl. URL: <http://skos.ch/skos-richtlinien/>).

³⁷ Dieser Entscheid wurde in zweiter Lesung im Januar 2015 mit 85 gegen 81 Stimmen wieder umgestossen (NZZ vom 20.1.2015, 15).

Fr. 400.- (NZZ vom 18.12.2014).³⁸ Diese Vorgänge im Kanton Zürich spielen vor dem Hintergrund einer breiteren Debatte zur Sozialhilfe, zum Missbrauch, zur angemessenen Höhe bzw. zur Berechnung des Existenzminimums, die seit einiger Zeit im Gang ist. Einzelne Gemeinden in der Schweiz haben ihre Mitgliedschaft bei der SKOS in den letzten Monaten gekündigt.

Diskussion: Das Klima dieser Debatte erscheint bisweilen vergiftet: «Soziale» werfen bürgerlicher Politik «eine Jagd auf Arme»³⁹ vor. Im Gegenzug wird pauschal gegen die «Sozialindustrie» und die «Vollkaskosozialhilfe»⁴⁰ polemisiert. Gerade eine christlich verankerte Soziale Arbeit müsste und könnte eine ideologisierte Auseinandersetzung versachlichen. Sie könnte angstfrei die weltanschaulichen Dimensionen der Interpretation von Würde und Wert der Person (auch einer Sozialhilfe beziehenden Person) als menschenrechtliches Grundanliegen offenlegen. Es ist nicht a priori «neoliberal» und «durch-ökonomisiert», wenn man Rechte (die «liberté» der Französischen Revolution) mit Pflichten («fraternité») von Sozialhilfebeziehenden verbindet. Es ist nicht zwingend reaktionär, wenn Dimensionen wie Eigenverantwortung und individuelle Schuld von Sozialhilfebeziehenden thematisiert werden. Ebenso wenig ist es nur kommunistisch, den Finger auf strukturelle Zwänge und Systemvorgaben zu legen, welche Handeln, Fühlen und Selbstbild von Sozialhilfebeziehenden mitbestimmen.

³⁸ Vgl. URL: <http://www.nzz.ch/zuerich/grundsatzdiskussion-zu-den-skos-richtlinien-lanciert-1.18416121> und URL: <http://www.nzz.ch/zuerich/regierung-will-reform-haelt-aber-an-skos-fest-1.18447315>, abgerufen am 22.12.2014.

³⁹ So die Grüne Politikerin und Co-Präsidentin der SKOS Therese Frösch gegenüber der SVP: URL: http://www.tageswoche.ch/de/2014_52/schweiz/676444/Therese-Fr%C3%B6sch-%C2%ABDie-SVP-inszeniert-eine-Jagd-auf-Arme%C2%BB.htm, abgerufen am 22.12.2014.

⁴⁰ So die SVP: URL: <http://www.svp-zuerich.ch/2014/10/17/svp-fordert-mehr-demokratische-mitbestimmung-bei-kesb-und-sozialhilfe/>, abgerufen am 22.12.2014.

Aus christlicher Perspektive ist immer wieder an die «Freiheit zum Dienst» zu erinnern. Das bedeutet zum Beispiel die Betonung, dass die Menschenrechte vor allem die Schwächeren in ihrer Verletzlichkeit schützen sollen.⁴¹ Menschenrechte sind hingegen nicht dazu da, Menschen in ihrer Bequemlichkeit zu bestärken oder Trittbrettfahrende zu begünstigen – und um der Schwachen willen ist es notwendig, diese Unterscheidungen zu treffen!

«Freiheit zum Dienst» wird auch in der Diskussion um ein menschenwürdiges Existenzminimum eine Rolle spielen. Das Minimum soll nicht nur die Selbstverwirklichung von Individuen und deren Teilhabemöglichkeiten zur persönlichen Entfaltung im Blick haben (individuelle Freiheit), sondern auch Teilhabemöglichkeiten an sinnstiftenden und gemeinschaftsdienlichen Tätigkeiten einbeziehen.

«Freiheit zum Dienst» spielt auch eine Rolle bei der menschenrechtlich geforderten (Rechts-)Gleichheit von Menschen; sie zielt darauf, Gemeinschaft und Liebe zu ermöglichen. Andere Gleichheitskonzeptionen zielen mehr darauf, (ökonomisch wertvolle) Konkurrenz zu befördern oder grundsätzlich Unterschiedlichkeiten (etwa der Individuen oder der Geschlechter) einzuebnen.

⁴¹ Schwächere gegenüber einem übermächtigen Staat werden z.B. geschützt mit dem Folterverbot, gegenüber einem übermächtigen Grossgrundbesitzer mit dem Schutz des Eigentums, gegenüber einem übermächtigen Arbeitgeber mit dem Recht auf gerechten Lohn und auf Beitritt zu einer Gewerkschaft, gegenüber einem übermächtigen Partner mit dem Recht auf leibliche Unversehrtheit, gegenüber einer übermächtigen Mehrheit mit dem Recht auf Ehre und auf Nicht-Diskriminierung, gegenüber einem übermächtigen Ereignis wie Krankheit mit dem Recht auf soziale Absicherung usw.

c. Der Transzendenzbezug und Kinderschutz / Kinderrechte

Situation: Im November 2014 trafen zwei Schweizer Gerichte Entscheidungen bezüglich Glaubens- und Gewissensfreiheit im Kontext von Kindern. Das St. Galler Verwaltungsgericht erlaubte einer bosnischen Schülerin (6. Klasse), mit dem Kopftuch den Unterricht zu besuchen.⁴² Das Bundesgericht wies den Rekurs von zwei Basler Familien ab, die ihre Kinder (Kindergarten, 2. Klasse) vom Sexualkundeunterricht dispensieren wollten.⁴³

Diskussion: Diese beiden Urteile bewegen sich in einem komplexen Spannungsfeld von verschiedenen Menschenrechten, welche die Grundthese dieses Beitrags nochmals verdeutlichen, nämlich: Menschenrechte sind nicht selbstevident, sondern werden interpretiert – und diese Interpretation geschieht im Horizont einer gesamten Weltanschauung. In den gegebenen Situationen stehen sich verschiedene Gesichtspunkte gegenüber: (1) Das unbestrittene Recht der Eltern auf religiöse Erziehung;⁴⁴ (2) Das Recht des Kindes auf Schutz vor sexuellen Übergriffen (was durch Sexualkundeunterricht gefördert wird) bzw. auf Integration (in eine Klasse bzw. in eine Gesellschaft mit Gleichberechtigung von Mann und Frau); (3) Die Pflicht des Staats, den Religionsfrieden zu schützen;

⁴² Urteil B 2014/51 vom 11. November 2014, URL: <http://www.gerichte.sg.ch/home/dienstleistungen/rechtsprechung/verwaltungsgericht.html>, abgerufen am 22.12.2014.

⁴³ Urteile des Bundesgerichts 2C_132/2014 und 2C_133/2014 vom 15. November 2014. 1993 hatte das Bundesgericht den Dispens einer muslimischen Zweitklässlerin vom Schwimmunterricht gutgeheissen (BGE 119 Ia 178).

⁴⁴ Artikel 12 schützt vor Eingriffen in die Familie, Artikel 26 Abs. 3 gibt den Eltern das vorrangige Recht, die Bildung der Kinder zu bestimmen (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, 1948). Das Schweizerische Zivilgesetzbuch sichert den Eltern die religiöse Erziehung (ZGB, Art. 303 Abs. 1).

(4) Das Recht des Kindes auf Meinungsfreiheit, auf Anhörung und Mitsprache.⁴⁵

Eine christliche Perspektive wird erstens ganz grundsätzlich die Glaubens- und Gewissensfreiheit (auch von nicht-christlichen Menschen und Gruppen!) stark gewichten und das staatliche Recht auf entsprechende Einschränkungen nur sehr restriktiv befürworten.⁴⁶ Zweitens wird sie das verbriefte Recht der Eltern auf religiöse Erziehung argumentativ stärken, etwa (a) durch den Hinweis, dass viele Religionen und insbesondere der christliche Glauben wesentlich gemeinschaftlich sind, sowie (b) durch die entwicklungspsychologisch und didaktisch fundierte Priorität von «teaching in religion» (religiöse Beheimatung) vor «teaching about religion» (Religionskunde-Unterricht). Drittens wird sie denjenigen staatlich geförderten Kinderrechten (die nie objektiv oder nur formal, sondern immer auch inhaltlich-weltanschaulich gefüllt sind), welche spezifisch in Konflikt mit Eltern bei deren Wertevermittlung und religiöser Erziehung geraten, eher zurückhaltend gegenüberstehen.⁴⁷

⁴⁵ Dieser letzte Gesichtspunkt wird in den Gerichtsurteilen nicht explizit erwähnt. Vermutlich wurden die betreffenden Kinder als zu jung eingeschätzt, um angehört zu werden (Bundesgericht), bzw. waren sich Kind und Eltern einig (St. Galler Verwaltungsgericht). Kinderrechte basieren auf der UN-Konvention über die Rechte des Kindes von 1989 (von der Schweiz 1997 ratifiziert) und werden im Zivilgesetzbuch ZGB Art. 301 Abs. 1 berücksichtigt.

⁴⁶ Staatliche Einschränkungen der Religionsfreiheit sind immer mit religiös-weltanschaulichen Urteilen verbunden bzw. eine staatliche weltanschauliche Neutralität ist ein Widerspruch in sich selbst.

⁴⁷ Hingegen bei elterlicher Gewaltanwendung jeglicher Art ihren Kindern gegenüber, auch wenn diese religiös gerechtfertigt wird, ergreift eine christliche Perspektive kompromisslos die Partei der Kinder als der Schwächeren!

4. Zusammenfassung

Die Anfangsthese lautete: Das dritte Mandat der Sozialen Arbeit, die Orientierung an den Menschenrechten, hat einen anderen Charakter als das erste und zweite Mandat. Es ist viel weniger «objektiv». Denn «die Menschenrechte» sind erstens nicht eine eigenständige Person, die sich gegen eine allfällige Vereinnahmung durch Sozialarbeitende wehren kann. Zweitens werden die Menschenrechte immer ausgelegt und müssen ausgelegt werden, und zwar im Rahmen einer gesamten Weltanschauung. Dies wird aus der internationalen Debatte zu den Menschenrechten sowie aus deren Entstehungsgeschichte deutlich.

Im Vergleich zwischen christlichen und humanistischen Auslegungen der Menschenrechte wurden vier Übereinstimmungen und drei Spannungsfelder vorgeschlagen: Als Übereinstimmung die grundlegende personale Würde jedes Menschen und die drei Schlagwörter der Französischen Revolution «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit»; als Spannungsfelder der Transzendenzbezug, die Freiheit zum Dienst und die zukünftige Vollendung.

Der spezifisch christliche Beitrag lässt sich in der Disziplin der Sozialen Arbeit theoretisch beim dritten Mandat konkret verorten und trägt zur inhaltlichen Klärung der normativen Grundierung der Disziplin bei.

Autor:

Paul Kleiner,

Pfr. Dr. theol., Rektor des Theologisch-Diakonischen Seminars (TDS) Aarau

Social et protestant?

Une alliance de valeurs et de compétences face à de nouveaux défis

Hélène Küng

« Centre social protestant » : le nom est connu depuis plus de 50 ans en Suisse romande, pourtant le mariage de ces mots est tout sauf évident. Les collaboratrices et collaborateurs des CSP en savent quelque chose, en répondant au téléphone, en s'annonçant, en se présentant aux élèves d'une classe d'apprentissage ou de gymnase dans le cadre d'une action de prévention de l'endettement... En réponse à une question ou à la perplexité de l'interlocuteur, ils doivent souvent expliquer en deux mots que le CSP n'est pas une organisation religieuse et que ses services sont ouverts à tous.¹

Si auprès d'une part du public, la réputation du CSP est bonne : « ils font du bon travail, allez les consulter », le nom prête à question, voire à confusion. Une question revient souvent : les services du CSP sont-ils réservés à celles et ceux qui se reconnaissent dans une mouvance « protestante » ? Si ce n'est pas le cas, si ses services sont ouverts à tous : pourquoi ce nom ?

Le nom du CSP dit une origine et une identité. Son ouverture à tous et son offre de compétences, pour l'appui et la défense des droits des personnes, correspondent à la fois aux valeurs de ses fondateurs protes-

tants et à celles de ses divers soutiens actuels – que ceux-ci se reconnaissent ou non dans une appellation protestante. Et là à nouveau une série de questions se pose. Car l'alliance « social » et « protestant » ne va pas forcément de soi.

Alliance contre nature ?

Du côté protestant : si nombre de valeurs de base du protestantisme sont reconnues comme conduisant à une action sociale (dignité de toute personne, par principe et hors de tout mérite ou de toute hiérarchie ; engagement pour la justice sur cette terre...), le protestantisme regroupe aussi des mouvances très réticentes envers tout ce qui pourrait ressembler à un parti pris pour un groupe de la population, fût-il défavorisé, ou à un programme d'action politique.

Du côté social, le mouvement laïque d'action sociale s'est construit aussi en résistant au pouvoir religieux identifié comme réactionnaire, comme favorisant l'inégalité (par exemple entre homme et femme), comme justifiant des oppressions, ou encore comme opposant à la recherche de la justice une « charité » aléatoire et stigmatisante.

Du coup, l'association « social + protestant » résulte d'un double choix, une sorte d'alliance consentie de part et d'autre : l'élément protestant met en exergue les valeurs de dignité, d'égalité, de justice, de défense des droits (au nom de son propre socle de valeurs religieuses, maintenu à l'arrière-plan) et l'élément social accepte un apport dont les motivations religieuses lui sont étrangères voire suspectes, mais dont l'expression lui semble concorder avec ses propres valeurs et ses propres lignes d'action.

Ceci mérite une sorte d'actualisation régulière : pourquoi le CSP continue-t-il de s'appeler ainsi ? Et les personnes qui y travaillent comme les personnes qui le soutiennent continuent-elles de se trouver bien dans cette alliance ? La question se corse actuellement du fait de trois évolutions.

¹ Les Centres sociaux protestants (Genève, Vaud, Neuchâtel, Berne-Jura) offrent notamment les services suivants : consultations sociales, juridiques, couple et famille ; consultations pour jeunes ; consultations pour réfugié-e-s et immigré-e-s ; magasins de seconde main ; prévention du surendettement: www.csp.ch

La nouvelle philanthropie

Le premier défi est posé par le développement de la « nouvelle philanthropie », mouvance d'action sociale caritative laïque. Des détenteurs de grandes fortunes souhaitent faire de l'action sociale au sens le plus large du terme (aide au développement, scolarisation, promotion de la santé, prévention de la violence etc.) en remettant en valeur l'initiative privée du donateur et le choix caritatif : c'est le donateur qui fait son projet, qui lance son action, au nom de son histoire et de ses valeurs – sans forcément se laisser instruire et guider par des besoins qui seraient avérés mais qui ne correspondraient pas à son intuition ou à ce qui lui tient à cœur.

Il s'agit vraiment d'action privée, et non d'une action régulée par un Etat ou un processus démocratiques. Ces initiatives, généreuses, impliquées et actives, ne veulent pas d'une régulation tierce – qu'elle soit celle du terrain, des professionnels, ou d'un Etat. Elles se démarquent ainsi d'un certain nombre de points de repères importants pour le CSP. En particulier : la primauté du besoin du terrain, identifié par des praticiens professionnels en lien étroit avec les personnes concernées, sur d'autres impulsions ou visions : la vision exprimée par une hiérarchie, les souhaits ou préférences exprimées par un donateur, ou même le projet politique d'un gouvernement. Les CSP vont-ils se trouver en perte de vitesse et de « tendance » face aux projets de la nouvelle philanthropie ?

Le public protestant, de majoritaire à minoritaire : changement de partition

Le deuxième défi est celui de la sécularisation. Le protestantisme encore plus que le catholicisme connaît une diminution démographique massive en Suisse comme en Europe. Le soutien « protestant » au Centre social protestant connaît donc un nouveau défi : est-ce qu'un groupe de plus en plus minoritaire va continuer à soutenir une action sociale pour toute la population ? Pour quels motifs, avec quels moyens ? Est-ce que sa présence et la pertinence de son apport dans la société vont continuer à se

manifestent notamment de cette manière, à travers une action sociale ? Cette question est d'autant plus cruciale par exemple pour le CSP Vaud, que la majorité de ses « grands donateurs » et une proportion importante de ses donateurs réguliers – qui contribuent de façon déterminante à l'assise financière de son action – appartiennent actuellement et depuis longtemps au milieu protestant. Ceci, de façon distincte de la contribution financière institutionnelle de l'Eglise réformée vaudoise (Synode, régions, paroisses) au budget annuel du CSP, qui couvre depuis plusieurs années 7% de ce budget.

D'une certaine façon, le protestantisme doit apprendre à changer de partition dans la société, comme dans un orchestre. Non plus jouer celle des premiers violons, nombreux, dont la mélodie ressort comme la mélodie principale, mais jouer la partition très exposée et précise du hautbois ou de la flûte – un apport non plus majoritaire, mais minoritaire et pourtant décisif dans le jeu d'ensemble de par son timbre particulier.

Le défi majeur : précarisation et croissance des inégalités

Les Centres sociaux protestants n'ont ni le monopole d'une action sociale laïque, ni celui d'une action sociale de l'Eglise réformée dans les cantons où ils sont actifs. Mais sur le terrain social ils apportent dans le jeu collectif un élément spécifique et précis, celui d'un service professionnel privé au service du public et mû par des valeurs d'origine protestante ; la « tonalité » de leur travail – à la fois sa qualité, sa compétence et sa spécificité – est reconnue comme pertinente et nécessaire, tant par des protestants, que par des non-protestants en nombre croissant.

Or l'évolution de la société pose un défi majeur : celui de l'accroissement des inégalités entre les plus riches et les plus pauvres, y compris en Suisse, et de la fragilisation sociale et économique d'une part grandissante de la population (cette « classe moyenne » dont des membres de plus en plus nombreux rencontrent la précarité). Dans ce contexte, la mission spécifique des Centres sociaux protestants, y compris leur capacité d'analyse et de proposition, est plus que jamais d'actualité.

Car, à partir du ou des terrains, de leur cheminement avec des usagers et usagères, des publics, des trajectoires, des besoins en évolution : les CSP proposent une palette de services professionnels « testés pour vous », modulables, qu'on développe et qu'on modifie. Mais ils travaillent aussi en amont : au repérage et à l'analyse des causes de précarité ou de détérioration des situations des personnes. En amont, à partir des observations de terrain – et pour redonner au terrain de nouvelles pistes d'action : il y a ainsi un aller-retour typique entre le terrain et l'analyse, entre le curatif et le préventif, entre l'action pour et avec des individus et la prise de parole dans la collectivité.

Le « timbre protestant » : pertinence et protestation

Le timbre caractéristique de leur mission, c'est tout particulièrement une forme de « protestation » : en tant qu'institution de terrain, le CSP signale et partage ce qu'il observe. Cela fait partie de son identité, de sa mission à composante « protestante » : déclarer, dénoncer, attester, communiquer, contribuer à un changement par le partage d'une observation et d'une conviction.

Cette protestation, contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, se déploie non pas malgré le fait que son travail soit en partie subventionné par les pouvoirs publics, mais précisément à cause de ce fait. En tant qu'institution subventionnée, le CSP a, notamment, le devoir de signaler aux pouvoirs publics ses observations, y compris et surtout lorsqu'il s'agit des conséquences problématiques d'une loi, d'une directive, d'un choix politique des autorités – ou de l'absence de lois et de régulations. Si le CSP ne disait rien en pareil cas, c'est alors que l'Etat serait en droit de s'insurger contre un manquement de l'institution mandatée !

Les CSP ne pourraient pas devenir par exemple de simples exécutants de missions d'une politique publique – ou d'une politique tout court, quelle qu'elle soit. Ils doivent continuer d'être ce partenaire critique à partir de l'expérience et des observations du terrain.

Ils ne peuvent pas non plus se réduire au rôle de pionnier producteur de services encore inédits. Et ceci, malgré la mode persistante des « nouveaux projets » : rien ne remplace l'expérience construite dans le travail de terrain, pour faire face à l'évolution des problèmes à résoudre, mais aussi pour répondre à la confiance du public.

La recherche d'un socle financier équilibré pour les CSP, entre subventions des pouvoirs publics et dons privés, entre mandat public et indépendance, n'est pas qu'une question de finances ; les finances, mais aussi les valeurs, soustendent le travail des CSP et sa pertinence. Les finances évoluent, elles sont à « regagner » chaque année. Les valeurs vivent aussi, en interaction constante – soit inconsciente, soit, mieux, consciente et réfléchie – avec l'environnement social, économique et culturel, dont les évolutions, voire les turbulences, affectent directement le public qui compte sur les CSP. Pour continuer à offrir à ce public des services pertinents, proactifs, proches du terrain, professionnels, protestataires, les CSP ont tout intérêt à poursuivre aussi le travail conjoint sur leurs finances et sur leurs valeurs, en dialogue avec les Eglises au nom de la diaconie, et en dialogue avec la société civile.

Auteure:

Hélène Küng,

pasteure, directrice du Centre social protestant (CSP) Vaud de 2007 à 2016

Diakonie unter Spardruck¹

Lukas Kundert

Am ersten Advent 2014 fiel der Startschuss für die neue Glaubenskampagne, die in Basel während des darauf folgenden Kirchenjahres durchgeführt wurde.

Wir hatten erkannt, dass es nicht gut ist, in der Öffentlichkeit nur von unserem diakonischen Handeln zu sprechen. Wir haben aber erkannt, dass wir auch den Inhalt, wieso wir diakonisch wirken, in die Öffentlichkeit tragen müssen.

Ansonsten entsteht der Eindruck, wir würden uns des Evangeliums schämen («Wir sind zwar Kirche, aber wir tun auch Gutes»). Entscheidend ist, dass wir Kirche sind – und deswegen, weil wir von einer starken Kraft getragen werden, tun wir auch Gutes.

2008 haben wir mit «best bible stories» überall im Kanton die besten Bibelgeschichten in einer ungewohnten und frech modernen Art aufgeführt. Dann gaben wir der Bevölkerung Gebetssprache – ein Basler Gebetbuch von unterschiedlichen prominenten und unbekanntem Stadtbaslerinnen und Stadtbaslern, Zeitgenossen und Vorfahren. Denn die Gebetssprache geht bei uns verloren. Dann boten wir Glaubenskurse an, und während eines ganzen Jahres kurvte die Kirchentram über das Schiennennetz der Basler Verkehrsbetriebe und der Baselland Transport.

Später hat der Kirchenrat dann einen Katechismus erlassen. Da steht *nicht* drin, was Reformierte glauben müssen, sondern was der Kirchenrat glaubt. Der Kirchenrat ist also mit einem Bekenntnis in die Öffentlichkeit getreten und gesagt hat: Wir glauben.

—

¹ Referat gehalten an der Diakoniekonferenz vom 11. November 2014 in Bern.

Die Vernehmlassung dazu hat keinen einzigen *theologischen* Vorbehalt gegen diesen Katechismus ergeben, höchstens die Sprache, den Stil der direkten Rede oder einzelne Metaphern betreffend ist es zu kritischen Reaktionen gekommen.

Im Jahr 2014 startete eine neue Kampagne mit dem Titel «feste feiern». Beide Wörter sind kleingeschrieben. So kann «feste» gelesen werden als Substantiv und als Adverb - «Feste feiern» und «feste feiern».

Jede Gemeinde hat ihre Spezialitäten zu einzelnen kirchlichen Festtagen entwickelt. Diese wurden im Verlauf des darauf folgenden Jahres ins Schaufenster gestellt.

Die Idee dahinter: Man weiss, dass das Gefühl der Beschleunigung sich objektiv nicht erhärten lässt. Es hängt damit zusammen, dass die Menschen verlernt haben, die Zeit zu takten: Die Nacht wird zum Tag, im Dezember essen wir Erdbeeren, im Januar Spargeln. Wir begehen die Feste nicht mehr als Jahresfeste und haben verlernt, die Tageszeiten zu begehen. Man empfiehlt, sich an den Angeboten, die Zeit zu takten, der Religionen zu orientieren. Weil man vergisst, was die Feste sind und was sie bedeuten, stellen wir sie nun gross aus und bringen ihren Sinn unter die Bevölkerung.

Parallel zu den Kirchgemeinden veranstaltet die Kantonalkirche im Münster sogenannte Leuchtturmveranstaltungen, die die mediale Aufmerksamkeit auf sich ziehen können. Am ersten Advent predigt Margot Kässmann über den Sinn der Feste. Am Weihnachtsabend wird im Gottesdienst die erste Kantate des Weihnachtsoratoriums mit Knabensängerinnen und Orchester aufgeführt. An Karfreitag ziehen wir mit dem Kreuz und der Offenen Kirche durch die ganze Stadt zu Kreuzesorten. Am Ostersonntag verwirklichen wir das Weltwunder der Hängenden Gärten der Sramis im Münster: Wir hängen in das Münster einen Garten. Denn der Auferstandene erschien Maria Magdalena im Garten und sie meinte, er sei der Gärtner. An Pfingsten lassen wir die Weltsprache erklingen: Eine Nacht der Musik, christliche Jazz- und Bluesmusiker aus aller Welt spielen auf. Am Dank-, Buss- und Betttag stellen wir auf den Münsterplatz einen riesigen langen Tisch, an dem 900 Personen Platz finden. Wir

laden die ganze Stadt, Juden, Christen und Muslime und Bahais und Buddhisten zum Agape-Mahl auf den schönsten Platz Europas. Und am Reformationsfest bringen wir die Stadt in Form von Porträts von ganz vielen unserer Bevölkerung in das Münster – denn dann feiern wir, dass Du – auch Du – von Gott direkt angesehen bist.

Was gibt es denn zu feiern?

Aber was gibt es denn zu feiern? Sind wir in Basel denn nicht diejenigen, die am meisten von Mitgliederrückgang und Restrukturierungen gebeutelt sind? Haben wir denn wirklich zu feiern und Gott zu danken?

Ja. Das Bild, das in der Schweiz von der Basler Kirche gemalt wird, teilen wir nämlich ganz und gar nicht. Wir haben erkannt, dass uns Gott eine Aufgabe zugeordnet hat, die segensreich ist und in der er etwas mit uns und der Kirche vor hat. Wir sind mitnichten eine Kirche in Finanznot. Wir stehen sehr gut da. Wir gehören zu den grössten Zahlern im SEK. Denn wir haben unsere Aufgaben gemacht, was in der Tat auch sehr schwierig und sehr schmerzhaft war. Wir haben es aber im Vertrauen getan, dass nicht wir uns tragen, sondern Gott uns trägt und wir von ihm so unendlich viel Kraft und Charisma geschenkt erhalten – wir müssen ihm nur Raum geben.

Ich darf nicht verhehlen, dass es natürlich auch in unserer Kirche die Mühsamen und Beladenen gibt. Auch bei uns gibt es die, die nur den Verlust sehen und nicht den Reichtum. Wir haben sie zu tragen. Wir haben sie wie Pferdchen an die Hürden zu führen und ihnen zu zeigen, dass man sie überspringen kann. Aber springen müssen sie selbst. Und wenn sie es nicht schaffen, dann lassen wir sie selbstverständlich nicht stehen. Aber wir lassen uns von ihnen auch nicht herunterziehen.

Ich darf Ihnen davon erzählen, wie wir den Turnaround schaffen.

Drei Säulen: Verkündigung, Gemeinschaft und Diakonie

Die Handlungsfelder der Kirche stehen auf drei Säulen: Verkündigung, Gemeinschaft und Diakonie. Diese drei verhalten sich zueinander fast wie die Trinität: Verkündigung ohne Gemeinschaft gibt es nicht, ebenso wie Gemeinschaft ohne Diakonie, Diakonie ohne Verkündigung und es Verkündigung ohne Diakonie nicht geben kann.

Verkündigung, Gemeinschaft und Diakonie sind Querschnittsfunktionen der Kirche. Sie kommen in allem ihrem Handeln vor. Verkündigung ist nicht alleine die Predigt des Pfarrers, sondern auch das lebendige Zeugnis des BASF-Mitarbeiters in seiner Arbeitsgruppe. Diakonie ist nicht nur das professionelle soziale Handeln des Sozialarbeiters, sondern auch die Beratung der längst pensionierten Margrit für die längst pensionierte Hedi. Und Gemeinschaft ist nicht nur das Kinderlager, das Abendmahl oder die Alterswoche, sondern auch die Seelsorge, die auch Verkündigung und auch Diakonie ist, sie ist auch der Brief aus den Ferien oder der Bibelgruss, den wir einander schenken und vieles mehr. Sie ist auch die Mission, die wir vor Ort, in unseren Gemeinden leisten, und in Übersee, in eigenen kirchgemeindlichen Missionswerken und in unserem grossen Missionswerk von mission21, dort, wo wir Reformierte Weltkirche sind.

Aber wie schaffen wir es, dass dies auch tragend wird?

Die Arbeit ist zu viel

Im Herbst 2014 hat ref.ch ein mehrteiliges Interview mit einer jungen Pfarrerin und zwei jungen Pfarrern veröffentlicht, die je in einem Einzelpfarramt sind oder waren. Bigna Hauser war die einzige Pfarrerin unter den drei Pfarrpersonen. Sie hatte vor einiger Zeit ihr Einzelpfarramt in den Bündner Bergen aufgegeben und den Beruf gewechselt. Einige ihrer Aussagen haben mich sehr beeindruckt, und ich will von ihren Aussagen ausgehen, wenn ich über die überlebensnotwendige Restrukturierungen in unseren Kirchen schreibe.

Frau Hauser wurde gefragt, ob denn die Arbeit im Einzelpfarramt nicht einfach taff sei. Darauf antwortete sie: «Taff finde ich das falsche Wort. Es suggeriert, dass die Anforderungen gerade so liegen, dass sie eigentlich noch cool und fordernd sind. Das stimmt aber nicht. Die Arbeit ist nicht einfach taff, sie ist einfach zu viel.» Diese Antwort ist so wunderbar direkt und ehrlich, dass sie unbedingt gehört werden soll. «Die Arbeit ist nicht einfach taff, sie ist einfach zu viel.» Wir wissen, dass solche ehrlichen Aussagen überhört werden. Man will sie nicht wahrhaben und personalisiert die Probleme. Man macht in der Kirche strukturelle Probleme zu persönlichen Versagen. Diakone und Gemeindeglieder maulen über die Pfarrerin, der Pfarrer über die Diakonin, alle maulen über den Kirchen- oder Synodalrat. Sie seien schuld an der Misere.

Dieses Personalisieren der Probleme hängt daran, dass in unseren Kirchen ein positivistisches Verständnis von Landeskirche vorherrscht. Volkskirche ist in diesem Verständnis immer das Bestehende. Im positivistischen Verständnis von Volkskirche sind es die Werte, die Moral und die Moralinstitutionen, die die Kirche zur Volkskirche machen. Dementsprechend wirbt man für die Kirche als einer Wertegemeinschaft oder als eine Gemeinschaft, die sozial handelt. Das sind moralistische (gesetzliche) Kirchenverständnisse. Sie sind nicht theologisch.

Ich habe den Eindruck, dass in unseren Kirchen, ihren Leitungen, Pfarrpersonen und in vielen ihrer Mitglieder ein solches positivistisches Verständnis von Volkskirche vorherrscht, und man ist dabei der Meinung, dass es sich dabei um ein aufgeschlossenes und modernes volkscirchliches Verständnis handelt. Man verkennet, wie moralistisch und veränderungsfeindlich dieses Modell ist. Denn einem positivistischen Verständnis der Volkskirche ist nur der *vergangene* Wandel positiv integriert, die aktuelle oder zukünftige Erneuerung wird aber als Veränderung der Volkskirche zugleich als ihre höchste Bedrohung wahrgenommen. Deswegen sind Volkskirchen erneuerungsresistent: Wer eine «City-Kirche» gründet oder eine «Stadtakademie», muss es gegen sehr viel Widerstand tun und wird, wenn sie einmal bestehen, sie nie mehr auflösen können. Innovationen werden also doppelt bestraft: Bei ihrem Aufbau

und bei ihrer Streichung. Mit einem Wort des ehemaligen Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfgang Huber, gesagt: «Volkskirche, ursprünglich ein Reformbegriff, wirkt legitimierend für den Status quo.»

Wir können an ganz unterschiedlichen Ecken anfangen und die grundsätzliche Krise unserer Kirchen konstatieren. Wir können den Mitgliederrückgang werten und uns darauf einstellen, dass wir finanziell einige Abstriche machen müssen. Aber wir stehen nicht finanziell mit dem Rücken zur Wand. Es geht doch fast allen finanziell hervorragend. Wir stehen aber in anderer Weise als Kirche mit dem Rücken zur Wand. Wir könnten nämlich auch den Umstand bedenken, dass es uns nicht gelingt, die Massen unserer Gesellschaft zu erreichen und mit dem, was in uns brennt und uns Alles ist, zu begeistern. Lediglich ein relativ kleiner Teil unserer Mitglieder ist mit der Botschaft, die in uns brennt, zu erreichen. Wir können auch bedenken, wieso es für viele beschämend geworden ist, sich als Christinnen und Christen zu outen. Wir können bedenken, weswegen es an unseren Fakultäten nicht mehr gelingt, eine aktuelle Theologie zu entfalten und stattdessen Selbsthistorisierung betrieben wird. Oder wir können einfach von der Aussage von Frau Hauser ausgehen: «Die Arbeit ist einfach zu viel.» Ich ziehe es vor, diese Aussage als Ausgangspunkt zu nehmen. Denn es geht mir in diesem Referat nicht einfach nur um die Kirche oder um die Gemeinde, sondern es geht mir insbesondere um darum, dass alle Beteiligten sich ein Umfeld erkämpfen können, in dem sie nicht nur gesund bleiben, sondern in dem sie eine lebendige und alle mittragende Gemeinde aufbauen helfen können.

Ich komme nochmals auf Frau Hauser zu sprechen. Sie sagt an einer anderen Stelle im Interview: «Man ist ständig daran, alle Bälle, die in der Luft sind, im Blick zu haben und zu jonglieren. Das zusätzliche Problem dabei ist eben: Jeder Ball hat nur Kenntnis von sich und nicht von den Dutzenden anderen Bällen, die auch noch in der Luft schweben. Ich glaube, viele Senioren haben keine Ahnung davon, was in der Kinderarbeit so läuft und sie interessiert es auch nicht, ob man noch eine zusätzliche Klasse in Religion unterrichtet. Die Senioren wissen aber sehr genau, bei wem man zu Besuch war – und bei wem eben nicht.»

Das Bild der Artistin in der Manege, die permanent Bälle in der Luft und in Bewegung halten muss, ist mir nachgegangen. Ich meine, zu verstehen, was Frau Hauser hier meint. Und ich will das Zitat aber etwas dehnen. Ich meine, dass die Pfarrerin oder der Pfarrer und auch die Diakoninnen und Diakone nicht nur die Bälle in Bewegung zu halten und zu steuern haben, sondern dass sie zugleich noch in jedem Ball präsent sein müssen: Im Ball Krabbelgottesdienst ebenso, wie im Ball Sonntagsschule; im Ball Religionsunterricht ebenso, wie im Ball Jugendgruppe; im Ball Männergesprächskreis ebenso, wie in der Golden Agers Gruppe und so weiter: Gebetsgruppe, Frauenkreis, Israelkreis, HEKS-Gruppe, Missionsgruppe... Der Aktivitäten sind Legion. Und in jede springen wir hinein. Wir jonglieren die Bälle und springen in die Bälle hinein. Ich habe noch keine Artistin gesehen, die das beherrscht. Wieso nur trauen wir uns das zu?

Ein heilloses Dogma: Die Pro-Kopf-Finzen

Ich will hier zuerst vom Geld sprechen. Die Volkskirchen im deutschsprachigen Raum kennen ein ganz und gar unbiblisches Allokationsdogma. Jede Gemeinde soll im Verhältnis zu ihrer Mitgliederzahl Geld erhalten. Faktisch bedeutet das, dass es ab 2000 Gemeindegliedern eine volle Pfarrstelle geben darf. Es ist dabei völlig egal, wie sehr sich diese 2000 Gemeindeglieder kirchlich engagieren, was für Gruppen es gibt und wie lebendig diese Gruppen sind. Verlangt wird nicht, dass und in welcher Weise diese Gemeinde lebt, sondern dass es die Köpfe gibt.

Eine Person, die in einer solchen Struktur Verantwortung übernimmt, wird sehr viel Engagement bringen, aber nie für das Engagement «belohnt» werden. Im Gegenteil. Angesichts der demographischen Struktur wird sie Jahr für Jahr ausgesprochen oder unausgesprochen den Vorwurf hören, nicht zu genügen. Denn es werden weniger Mitglieder eingeschrieben sein (ausser man lebt in den Kantonen Schwyz oder Freiburg, wo die Gemeinden wegen Zuzug etwas wachsen).

Das Dogma der Pro-Kopf-Finzen ist radikal zu brechen. Denn es handelt sich bei diesem Dogma um eine Fessel, die Innovationen nicht belohnt, sondern alle Kraft auf das Verwalten des Status Quo fokussiert. Dieses Dogma nimmt auch nicht zur Kenntnis, dass eine Person maximal 300 Personen «binden» kann. Die staatliche Sozialarbeit beschränkt die Anzahl Dossiers, die eine Sozialarbeiterin zu betreuen hat, auf 120 Stk; ein Aussendienstmitarbeiter einer Versicherung hat höchstens 200 bis 300 Dossiers zu betreuen. Nur die Kirchen gehen noch davon aus, dass ein Pfarrer oder eine Pfarrerin wie noch vor 100 Jahren 2000 Seelen betreuen kann und dabei, wenn es gut geht, vielleicht noch eine Diakonin oder einen Diakon zur Seite gestellt erhält.

Stellen Sie sich vor, was Sie alles leisten müssten, um in einer 2000-Seelen-Gemeinde einen Gottesdienstbesuch von 500 Gottesdienstteilnehmern zu erreichen! Wenn Sie maximal 300 Personen erreichen können, so müssten Sie sich selbst verdoppeln. Aber es gelingt den meisten ja nicht einmal, 300 Personen zu erreichen. Denn die tatsächlich erreichbare Zahl ist für uns Durchschnittsmenschen, die wir auch sein dürfen, eben viel tiefer – wohl bei 100 bis 200 Personen.

Doch Volkskirchen gehen selbstverständlich davon aus, dass sie nur 10 Prozent ihrer Mitglieder ansprechen können. In Basel zählte man 1970 140'000 Mitglieder; aber für diese Mitglieder bot man lediglich 14'000 Sitzplätze in den Kirchen an. Man ging also selbstverständlich davon aus, dass auch an den hohen Feiertagen maximal 10 Prozent der Gemeindeglieder die Kirche aufsuchen wollen. Oder mit anderen Worten: Man ging davon aus, dass 100 Prozent der Kirchenmitglieder für die Kosten aufkommen, die 10 Prozent der Kirchenmitglieder generieren.

Der erste Schritt: Wir brechen das Allokationsdogma

Die erste Arbeit, die Kirchenleitungen (und damit auch Pfarrkapitel und Synoden) leisten müssen, ist, den Kirchenaufbau in die eigenen Hände zu nehmen und den aus dem Beamtentum übernommenen Automatis-

mus der Geldzuteilung zu brechen. Denn so, wie die Gelder der Kirche gelenkt werden, so wird sich die Kirche entwickeln. Das bedeutet:

- Die Synode hat unter *inhaltlichen* Vorgaben zu bestimmen, welche Gemeinden unter welchen Umständen welche Mittel erhalten.
- Die Synode hat einerseits Charismen zu fördern und andererseits dort einzugreifen, wo Unnötiges gemacht wird oder wo die falschen Leute auf die richtigen Aufgaben angesetzt sind.
- Alle Gemeinden sollen einen Minimalstandard sicherstellen (Taufe, Sonntagsschule, Religionsunterricht, Konfirmationsunterricht, Sonntagsgottesdienste, Erwachsenenarbeit, Altersarbeit, Seelsorge, Diakonie, Kasualien), aber nicht alle sollen darüber hinaus alles machen, was die anderen auch anbieten (Theaterkirche, Konzertkirche, Jugendkirche, Gospelkirche, gottlose Kirche, fromme Kirche) und vor allem sollen nicht alle alles gleich machen.
- Die vielgelobte theologische Vielfalt in der reformierten Kirche ist faktisch leider eine theologische Monokultur. Jedenfalls wird es Aussenstehenden schwer fallen, die feinen theologischen Unterschiede zwischen Linksbarthianern und Links-Ebelingianern zu erkennen. Wir haben deswegen theologische Differenzen zu fördern und auszuhalten – und in *versöhnter* Verschiedenheit zu leben.

Alle Gemeinden und Dienste der Kirche müssen eine SWOT-Analyse durchlaufen. Darunter geht es nicht. Schon in der Art, wie diese Analyse erfolgt, zeigt sich, ob eine Gemeinde überlebensfähig ist oder sich selbst Sand in die Augen streut.

Der zweite Schritt: Wir fördern Innovationen

Die Volkskirchen sind – ich habe es schon gesagt – erneuerungsresistent. Dies kann nur dann gebrochen werden, wenn Innovationen belohnt und gefördert werden. Mindestens 5% des gesamten Budgets von Gemein-

den und Kantonalkirche muss für Innovationen bereitgestellt werden. Dieses Geld darf nicht im Sinn von Projektmitteln auf einen begrenzten Zeitraum (von etwa 4 bis 6 Jahren) beschränkt sein, sondern es soll so lange fließen, wie die vorab geklärten Parameter erfüllt werden.

Ein Beispiel: Die reformierten Kirchen haben im 19. Jahrhundert die Basler Mission und nach dem Zweiten Weltkrieg das HEKS gegründet und dann später noch das Brot für alle. Das sind Organisationen, die zum Teil höchst innovativ geblieben sind (wie die Mission), die sich aber zum Teil auch überlebt haben. Was gibt es aber an neuen diakonischen Werken? Gibt es wirklich noch Orte, an denen Kirche das leistet, was nicht auch weltliche Hilfswerke leisten?

Im Anspruch, etwas Neues zu kreieren, das nur Kirche kreieren kann, setzen wir uns in Basel zum Ziel, alle zehn Jahre ein neues diakonisches Werk zu gründen. So entstand die Idee vom Sonntagszimmer. Wir haben in Basel eine beachtliche Anzahl von Stadtklöstern und Kommunitäten, und wir haben grosse, gepflegte, wertvolle und gut ausgerüstete Gemeinschaftsräume, und wir verfügen über ein Netzwerk von Menschen, die in unterschiedlichsten Berufen arbeiten und Kompetenzen mitbringen.

Andererseits gibt es ein Quartier, das Untere Kleinbasel, in dem kaum noch Reformierte leben, dafür aber sehr viele grosse meist alawitische Familien. Es ist ein Quartier, in dem es fast ausschliesslich 2- und 3-Zimmerwohnungen gibt. Was tun diese Familien am Sonntag?

Unsere Idee: Wir öffnen die Matthäuskirche «von Acht bis Nacht», wir bieten selbstverständlich Gottesdienste und Gebetszeiten an, aber nicht nur: Es gibt an sorgfältig gedeckten Tischen Frühstück, Mittagessen und Abendessen. Es gibt Spiele und Unterhaltung für Jung und Alt. Es gibt Gesang und es gibt Psychotherapie und andere Beratung. Es sind das alles unsere Mitglieder, die sich hier engagieren, und zwar gratis. Ein schönes Projekt.

Der dritte Schritt: Wir fördern Selbständigkeit und Eigenverantwortung

Die Volkskirche belohnt heute Menschen, die den Status Quo erhalten. Sie stellt jenen Menschen, denen der Status Quo nicht reicht, keine Unterstützung zur Verfügung. Das ist unfair. Deswegen haben wir die Möglichkeit geschaffen, dass jede Gemeinde und jeder Gottesdienstort (und das könnten auch die kantonkirchlichen Ämter tun) eigene zusätzliche Stellen aufbauen und finanzieren können. Der einfachste Weg dazu ist:

- Erarbeiten eines Konzepts; z.B. Jugendarbeit, Mittagstisch, Hauskreisarbeit...
- Gründung eines Fördervereins
- Einwerben der Mittel
- Go for it

Der vierte Schritt: Die jonglierende Pfarrerin

Eine Pfarrerin oder ein Pfarrer, die in dieser Weise Gemeindeaufbau betreiben kann, wird sich aus vielen ihrer angestammten Tätigkeitsfelder schrittweise zurückziehen können. Sie wird viel von dem, was dem Pfarrberuf in den 1960er bis 1990er-Jahren zugewachsen ist, wieder abgeben können. Sie wird viel mehr Diakone benötigen. Nicht einfach Sozialarbeiter, sondern Diakone. Ideal ist, wenn eine Pfarrerin sich auf den Sonntagsgottesdienst konzentriert, auf die Konfirmandenarbeit und allenfalls noch auf Kasualien (aber auch da nicht alle!). Der Rest ihrer Arbeit soll darin bestehen, die Leiterinnen und Leiter der einzelnen Gruppen der Kirchgemeinde anzuleiten, sie zu führen und für sie neue Ideen zu entwickeln. Nur in einer solchen Struktur wird man nicht permanent aus dem Mangel schöpfen müssen, sondern wird die Musse haben, Fülle entstehen zu lassen.

Ich selbst kenne den Alltag einer volksskirchlichen Situation aus der Pfarrerperspektive. Der Durchschnitt von 70 Stunden Arbeit pro Woche ist mir bekannt. Und es ist mir bekannt, dass das von Zeit zu Zeit viel-

leicht so sein muss, aber dass es, wenn es anhaltend so zu und her geht, mich innerlich zerstört, wenn ich so viel für die Kirche unterwegs sein muss. Wir leben in einer Kirche, die aber solche Selbstaussnützung fördert und fordert. Wer «nur» 50 Stunden arbeitet, gilt schnell als faul. Dabei sollten diese Stunden doch genügen. Sie können aber nur dann genügen, wenn es gelingt, dass die Pfarrerin oder der Pfarrer nicht, in allen Bällen, die sie jonglieren immer auch zugleich präsent sein müssen. Dazu muss das Ziel sein, dass in der Kirchgemeinde die Pro-Kopf-Betreuungszahl von 2000 Personen/Mitarbeitender schrittweise reduziert wird auf höchstens 300 Personen/Mitarbeitender. Das muss auch auf dem Land möglich sein.

Ich rate davon ab, in einer Kirchgemeinde den Dienst anzutreten, die nicht dazu Hand bietet, an solch einem Gemeindeaufbaumodell mitzuarbeiten.

Wie sieht das konkret aus? - Das Beispiel der ERK BS

Ich führte das Beispiel der Münsterergemeinde an, also einer Innenstadtgemeinde, die in den vergangenen Jahren drei Viertel ihrer Mitglieder verloren hat. Ich zeige Ihnen dieses Beispiel, weil es zeigt, was alles möglich ist und was Gott alles möglich macht. Aber es ist kein Sonderfall. In anderen Gemeinden ist man sogar noch weiter oder ähnlich unterwegs. Sie sehen hier, wie die Münsterergemeinde, die sich nach volksskirchlichen Verhältnissen eigentlich höchstens zwei Pfarrstellen und vielleicht eine Diakonin oder einen Diakon leisten könnte, sich einen weiten Mitarbeiterstab aufgebaut hat, ohne auf den Segen der Steuermittel zu warten.

Es ist so viel möglich. Es braucht dazu viel Mut, Phantasie und vor allem Gottvertrauen. Alles das wünsche ich Ihnen herzlich.

Autor:

Lukas Kundert,

Pfr. Prof. Dr., Kirchenratspräsident der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt

Der alte Mensch zwischen Würdeanspruch und latenter Entwürdigung

Heinz Rügger

1. Das Problem mit dem Altern

Wir stehen vor keiner neuen Erkenntnis, wenn wir uns klarmachen: Mit dem Altern haben wir ein Problem. Auf der einen Seite nimmt unsere durchschnittliche Lebenserwartung ständig zu, wir werden individuell und als Gesellschaft immer älter – zugleich werten wir das Alter aber weithin ab und scheuen keine Mühe, möglichst jung zu bleiben. James Hillman sieht etwas Richtiges, wenn er lapidar formuliert: «Je länger wir leben, desto weniger sind wir wert»¹ – und darum versuchen viele, das Altwerden zu umgehen, zu verdrängen oder zu kaschieren.

Parallel zum wissenschaftlich-kulturell errungenen Erfolg des durchschnittlichen Älterwerdens entwickelt sich in der westlichen Welt eine breite und einflussreiche Strömung, die sich den Kampf gegen das Altwerden im biologischen Sinne körperlicher und geistiger Veränderungen auf die Fahnen geschrieben hat. Die Schriftstellerin Monika Maron dürfte durchaus repräsentativ für die Mehrheit unserer heutigen westlichen Gesellschaften sein, wenn sie von sich bekennt: «Natürlich will ich, was alle wollen: Ich will lange leben; und natürlich will ich nicht, was alle nicht wollen: Ich will nicht alt werden. Ich würde auf das Alter lieber verzichten. Einmal bis fünfundvierzig und ab dann pendeln zwischen

Mitte Dreissig und Mitte Vierzig, bis die Jahre abgelaufen sind; so hätte ich die mir zustehende Zeit gerne in Anspruch genommen.»²

Anti-Aging ist zu einem die Mentalität der Gegenwart tief prägenden globalen Megatrend geworden. Und man möge sich als kritisch denkender und gerontologisch sensibilisierter Zeitgenosse nur nicht allzu schnell von dem ausnehmen, was nach Maron «alle wollen». Wer sich auch nur ein bisschen geschmeichelt fühlt, wenn ihn jemand ein paar Jahre jünger einschätzt als es der kalendarischen Realität entspricht, partizipiert selbst an dieser kollektiven Mentalität der Abwertung des Alter(n)s.

Aubrey de Grey ist gewiss ein Exponent der extremsten Spielform von Anti-Aging und biologischer Langlebigkeitsforschung. Aber in logischer Konsequenz stimmt die kulturell weithin zum allgemeinen Standard gewordene Entwertung des Alters durchaus mit der von de Grey formulierten Überzeugung überein, es sei die Zeit gekommen, mit allen wissenschaftlich zur Verfügung stehenden Mitteln den «Krieg gegen das Altern» aufzunehmen.³ Altwerden scheint heute für manche etwas zu sein, das eines Menschen unwürdig und deshalb zu bekämpfen und wenn irgendwie möglich zu überwinden ist.

2. Menschenwürde zwischen Normativität und Empirie

Unser Verständnis von Menschenwürde befindet sich derzeit auf weite Strecken in einer Transformation.⁴ Im klassischen, seit Mitte des letzten

—

² Monika Maron, Ich will, was alle wollen. Gedankengänge eines alten Kindes: Thomas Steinfeld (Hg.), «Einmal und nicht mehr» Schriftsteller über das Alter, Stuttgart 2002, 22–27 (22.26).

³ Aubrey De Grey / Michael Rae, Niemals alt! So lässt sich das Altern umkehren. Fortschritte der Verjüngungsforschung, Bielefeld 2010, 325.

⁴ Zum Folgenden vgl. Heinz Rügger, Alter und Würde. Eine kritische Besinnung: Ders., Alter(n) als Herausforderung. Gerontologisch-ethische Perspektiven, Zürich

¹ James Hillman, *Vom Sinn des langen Lebens*. Wir werden, was wir sind, München 2001, 52.

Jahrhunderts auch völkerrechtlich anerkannten Sinne bezeichnet Menschenwürde einen absoluten Wert, der jedem menschlichen Wesen eigen ist, und damit verbunden einen Anspruch auf Anerkennung und Schutz, der allen Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft zukommt, und zwar allen gleichermassen. «Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren» formuliert die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948. Es handelt sich also um eine angeborene, vorgegebene und deshalb unantastbare Würde (im Sinne einer unbedingten, inhärenten Wesenswürde), die man sich nicht erst zu erringen braucht, die man aber auch nie verlieren kann: weder durch verbrecherisches Verhalten, noch durch den Verlust von Fähigkeiten und Gesundheit, noch durch äussere Lebensumstände, mögen sie auch noch so entsetzlich sein. «Menschenwürde ist das mit dem Dasein als Mensch gegebene Anrecht auf Achtung als Mensch.»⁵

Diese Menschenwürde beinhaltet etwas vereinfacht zusammengefasst einen vierfachen Anspruch:

- den Anspruch auf Schutz von Leib und Leben bzw. der persönlichen Integrität,
- den Anspruch auf Selbstbestimmung (Autonomie),
- den Anspruch auf grundlegende Rechte (Menschenrechte) und
- den Anspruch auf einen elementaren Respekt vor der menschlichen Person.

Dieses Konzept von Menschenwürde galt in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts und gilt Gott sei Dank mancherorts, insbesondere in berufsethischen Standards, auch heute noch als höchster ethischer Wert und seine Anerkennung als fundamentales Prinzip aller ethischen Reflexion. Als solches ist es auch den meisten Verfassungen moderner

2009, 39–75; sowie Torsten Meireis (Hg.), Altern in Würde. Das Konzept der Würde im vierten Lebensalter, Zürich 2013.

⁵ Wilfried Härle, Würde. Gross vom Menschen denken, München 2010, 14.

Rechtsstaaten vorangestellt und als unhintergebar Referenzpunkt allen positiven Rechts festgehalten.

Bezeichnend für dieses Verständnis von menschlicher Würde ist,

- dass Würde menschlichem Leben *inhärent* ist,
- dass sie einen *normativen* Anspruch darstellt, der vollkommen unabhängig ist von allen empirischen Lebensumständen und darum *unbedingt* gilt,
- dass sie allen Menschen *gleich* zukommt
- und *unverlierbar* ist.

Demgegenüber setzt sich seit einiger Zeit auf breiter Front ein fundamental anderes Verständnis von Würde durch, das Würde an bestimmte empirische Bedingungen und Voraussetzungen knüpft. Bezeichnend dafür sind etwa – stellvertretend für viele mögliche Beispiele – die Aussagen des grossen Gerontologen Paul B. Baltes. In einem Aufsatz zum Thema «Das hohe Alter – mehr Bürde als Würde?», den er in seinen letzten Lebensjahren an verschiedenen Orten publiziert hat, führt er aus, dass im hohen Alter die Demenzrate dramatisch ansteigt und dass Demenzen «den schleichenden Verlust vieler Grundeigenschaften des Homo sapiens bedeuten wie etwa Intentionalität, Selbstständigkeit, Identität und soziale Eingebundenheit – Eigenschaften, die wesentlich die menschliche Würde bestimmen.» Angesichts dieser demenziell bedingten irreversiblen Verlustprozesse vieler alter Menschen konstatiert Baltes «eine neue und beängstigende Herausforderung: die Erhaltung der menschlichen Würde in den späten Jahren des Lebens.»⁶

⁶ Paul B. Baltes, Das hohe Alter – mehr Bürde als Würde?, MaxPlanckForschung 2, 2003, 15–19 (17). In der englischen Fassung dieses Aufsatzes spricht Baltes sogar von einem eigentlichen «Dignity Drain» im Verlauf des demenziellen Prozesses (Ders., Extending Longevity. Dignity Gain – or Dignity Drain? MaxPlanckResearch 2, 2003, 15–19).

Demnach kann die Würde im Alter nur erhalten werden, wenn die Demenzerkrankung aufgehalten oder verhindert werden kann. Sonst führt der Verlust menschlicher Grundeigenschaften unweigerlich zu einem Verlust der Menschenwürde. Bezeichnend für dieses Verständnis von menschlicher Würde ist,

- dass Würde *kontingent*, also zufällig ist,
- dass sie von *empirischen* Gegebenheiten abhängig ist und darum nur *bedingt* gilt,
- dass sie Menschen *in unterschiedlichem Mass* zukommt
- und *verlierbar* ist, zum Beispiel durch altersbedingte Krankheiten.

Die Auswirkungen dieses bereits in weiten Kreisen als *politically correct* geltenden empirischen, bedingten Würdeverständnisses für alte, insbesondere hochaltrige Menschen sind fatal. Wenn der Verlust von Eigenschaften wie Kognition, Selbstständigkeit und Leistungsfähigkeit mit einem Verlust an Würde gleichgesetzt wird, fallen gerade diejenigen Personen aus dem Schutzbereich der Menschenwürde und der auf ihr basierenden Menschenrechte heraus, die ihrer in besonders hohem Masse bedürfen: nämlich hochaltrige Pflegebedürftige.

Dass in den letzten Jahrzehnten immer neue Fälle von Tötungen oder entwürdigendem Verhalten gegenüber demenzkranken Bewohnerinnen und Bewohnern in Institutionen der Langzeitpflege gemeldet wurden, kann eigentlich nicht verwundern, wenn sich in einer Gesellschaft ein Verständnis von Würde durchsetzt, das diese an Bedingungen knüpft und dementsprechend annimmt, dass z.B. Demenz einen Verlust eben dieser menschlichen Würde nach sich zieht.

Von einem klassischen, normativen Würdeverständnis her muss man betonen, dass die Herausforderung gerade nicht, wie Baltes gemeint hat, in der *Erhaltung* der menschlichen Würde durch pharmakologisch-medizinische Forschung und Interventionen besteht. Genau gleich problematisch ist, wenn Thomas Klie, früherer Präsident der Deutschen Gesellschaft für Gerontologie und Geriatrie meint, es gehe darum, sich für die «Herstellung» und «Sicherung» der Würde hochbetagter Menschen

einzusetzen.⁷ In all diesen Beispielen wird immer unterstellt, die Würde alter, hochbetagter und kranker Menschen stehe in Gefahr und müsse durch professionelle Interventionen im Gesundheits- und Sozialwesen «bewahrt», «(wieder)hergestellt» oder «gesichert» werden, ansonsten die betroffenen alten Menschen ihrer Würde verlustig gingen.

In Wahrheit geht es aber um etwas ganz anderes, nämlich darum, *die auch im Alter grundsätzlich intakte und unverlierbare Würde anzuerkennen und zu respektieren* durch die Art, wie wir vom Alter und von alten Menschen reden, wie wir ihnen begegnen, sie begleiten und ihre Partizipationsmöglichkeiten in der Gesellschaft sichern.

3. Anfragen an unser vorherrschendes Menschenbild

Die festgestellten problematischen Akzentuierungen des heute gängig gewordenen Würdeverständnisses weisen auf grundlegende Aspekte unseres heutigen Menschenbildes hin, die kritisch zu hinterfragen sind. Denn das in unserer westlichen Wohlstandswelt vorherrschende reduktionistische Menschenbild blendet manche Facetten aus, die zentral zum Leben gehören.

Menschsein, damit es unserer Zeit akzeptabel und sinnvoll erscheint, muss den Kriterien Gesundheit, Schönheit, Fitness, Leistungsfähigkeit, Autonomie und Erfolg genügen. Eine schwere Behinderung, ein chronisches Leiden, das Aushalten eines nicht einfachen Schicksals, das Erfahren von Abhängigkeit, Verlust an Beziehungen, Fähigkeiten und Kräften im höheren Alter oder das Hinnehmen eines u.U. langwierigen Sterbeprozesses gelten heute vielen bereits als eines Menschen ‚unwürdig‘, also

—

⁷ Thomas Klie, Würdekonzept für Menschen mit Behinderung und Pflegebedarf. Balancen zwischen Autonomie und Sorgeskultur, Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie 38, 2005, 268–272 (271).

als eine mit der menschlichen Würde nicht vereinbare Zumutung. Die mit solchen Negativ-Erfahrungen gegebene Einbusse an Lebensqualität wird leicht als Würdeverlust empfunden, der Angst macht.

Ein solches Menschenbild ist hoch problematisch. Es verdrängt wesentliche Dimensionen, die zu jedem vollen Menschsein dazu gehören: Erfahrungen von Grenzen, von Leiden, Schwäche, Abhängigkeit und Erfahrungen davon, anderen phasenweise auch zur Last zu fallen. Der amerikanische Medizinethiker Daniel Callahan hat m.E. sehr treffend darauf hingewiesen, dass «Menschen einander eine Last sein werden und müssen; eine Flucht aus der gegenseitigen Abhängigkeit ist eine Flucht aus der Menschlichkeit.»⁸ In die gleiche Richtung weist der Gerontologe Andreas Kruse, wenn er dafür plädiert, «Abhängigkeit als ein natürliches Phänomen des Menschseins zu deuten» und das grundlegende Verwiesensein jedes Menschen in seiner Verletzlichkeit und Fragilität auf die Hilfe durch andere als ein konstitutives Element echten Menschseins anzuerkennen.⁹

Mir scheint, wir stehen gesamtgesellschaftlich vor der entscheidenden Aufgabe, gerade im Blick auf das hohe Alter ein Menschenbild wiederzugewinnen, das damit ernst macht, dass «das Einbeziehen von Traurigkeit, Leid und Grenzerfahrungen in jene Reife geglückten Lebens gehört, die auch mit den Beschränkungen des Unglücks umgehen kann»¹⁰ und dass es zu einem gelingenden Leben gehört, Erfüllung durch die Integration von Lust *und* Schmerz zu suchen. Wolfgang Thierse, ehem. Präsi-

denten des Deutschen Bundestages hat recht, wenn er festhält: «Zu Würde und Wert des menschlichen Lebens gehören auch Begrenztheit und Fehlerhaftigkeit, Verletzbarkeit und Endlichkeit.»¹¹

4. Anti-Aging

Zur Entwürdigung des Alters trägt in unserer Kultur insbesondere eine breite, globale Bewegung bei, die unter dem Label des Anti-Aging in Erscheinung tritt.¹²

Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen Anti-Aging ist schwierig, weil unter diesen Oberbegriff eine an Buntheit kaum zu überbietende Vielfalt von mehr oder weniger seriösen und mehr oder minder wissenschaftlichen Bestrebungen subsumiert wird, die nicht leicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen ist. Grob vereinfachend kann man zwei Lager unterscheiden:

- einerseits *radikale Anti-Aging-Positionen*, die den Prozess des Alterns, das Altsein und das Sterben grundsätzlich als etwas Unnatürliches, Pathologisches ansehen, das es umfassend zu bekämpfen und letztlich zu überwinden gilt (klassisch dafür die Position des bereits zitierten Aubrey de Grey);
- andererseits *moderate Anti-Aging-Positionen*, die nicht eigentlich das Altern als solches bekämpfen, sondern vielmehr die mit dem Alternsprozess oft einhergehenden Einschränkungen und Erkrankungen zu verhindern suchen.

⁸ Daniel Callahan, Nachdenken über den Tod. Die moderne Medizin und unser Wunsch, friedlich zu sterben, München 1998, 155.

⁹ Andreas Kruse, Selbstständigkeit, bewusst angenommene Abhängigkeit, Selbstverantwortung und Mitverantwortung als zentrale Kategorien einer ethischen Betrachtung des Alters, Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie 38 (2005), 273–287 (279).

¹⁰ Severin J. Lederhilger (Hg.), Gott, Glück und Gesundheit. Erwartungen an ein gelungenes Leben, Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 11, Bern 2005, 7.

¹¹ Lederhilger (Anm. 10), 9.

¹² Zum Folgenden vgl. Heinz Rügger, Der grundlegende Ansatz: Anti-Aging oder Pro-Aging? Zum Umgang mit dem Phänomen der Langlebigkeit: Ders., Alter(n) als Herausforderung. Gerontologisch-ethische Perspektiven, Zürich 2009, 77–109.

Die letztgenannte Position gewinnt in Europa zusehends auch in der universitären Medizin an Boden, wie etwa die sehr seriös daherkommenen Lehrbücher von Bernd Kleine-Gunk¹³ (2003) oder von Günther Jacobi et al.¹⁴ (2005) zeigen. Dass wissenschaftliche Alters- und v.a. Präventionsmedizin sich anschicken, den Mantel des Anti-Aging anzuziehen, ist intellektuell unredlich und irreführend, denn faktisch intendieren die Vertreterinnen und Vertreter dieser moderaten Position gar kein Anti-Aging, sondern ein ‚Healthy Aging‘ oder ‚Good Aging‘, tun dies aber unter einem Titel, der eine generelle Ablehnung des Alter(n)s suggeriert.

Anti-Aging basiert wesentlich auf dem negativen Alternsverständnis, wie es der Biologie und der Medizin eigen ist. Biologisch-medizinisch gesehen ist Altern in der Tat als ein Prozess beschreibbar, der vor allem durch ein Nachlassen von Kräften und eine Reduktion der Funktionsfähigkeit des Organismus bestimmt ist. Entsprechend sind «physiologische (biologische) und pathologische Prozesse im Alternsgang eng verwoben.»¹⁵

Dieses negative Alternskonzept von Biologie und Medizin hat sein begrenztes Recht als Teilperspektive im Blick auf den Alternsprozess, taugt aber nicht für ein angemessenes Gesamtverständnis des Alters. Hierzu ist eine umfassende gerontologische Perspektive unerlässlich, die solche rein negativen, monodisziplinären und unidirektionalen Alternsdefinitionen seit langem überwunden hat. Im Unterschied zu Anti-Aging-Ansätzen sieht Gerontologie das Alter als solches nicht als etwas Pathologisches, sondern leitet dazu an, Altern als vielschichtigen Verän-

derungsprozess mit Chancen und Grenzen, mit Zugewinnen und Verlusten wahrzunehmen und zwischen natürlichem Altern und krankhaften Entwicklungen zu differenzieren.

Auf dem Hintergrund des in weiten Teilen der Gesellschaft dominant gewordenen empirischen Würdekonzeptes scheint mir Anti-Aging mit seinem Ansatz der Pathologisierung und Medikalisierung des Alters auf problematische Weise geeignet, den Prozess des sichtbaren und spürbaren Alterns als entwürdigend zu stigmatisieren und dadurch die latent eh schon geschehende Entwürdigung des Alterns und des Alters noch voranzutreiben. Insofern ist die Gefahr, dass Anti-Aging zwar unreflektiert und unbeabsichtigt, aber deshalb nicht minder wirksam eine Kultur des *ageism* und der Altersdiskriminierung befördert, nicht von der Hand zu weisen.

5. Pro Aging – das Altern grundsätzlich bejahen

Die Fragwürdigkeit der Anti-Aging-Perspektive zeigt sich auch an ihrem mantraartig wiederholten Slogan: «Forever young!» – Ewige Jugend, nur ja nicht alt werden! Leben heisst aber grundsätzlich altern. In der Lebensphase der Jugend stecken zu bleiben, wäre demgegenüber gerade lebensfeindlich und pathologisch. Inzwischen haben Psychiater das Phänomen, dass Menschen sich psychisch dagegen auflehnen, älter zu werden und aus einer Lebensphase in eine andere hinüber zu wechseln, als Krankheit beschrieben, die sie mit dem Begriff des «Dorian-Grey-Syndroms» bezeichnen¹⁶ – benannt nach dem Protagonisten eines Ro-

¹³ Bernd Kleine-Gunk (Hg.), *Anti-Aging – moderne medizinische Konzepte*, Bremen 2003.

¹⁴ Günther Jacobi et al. (Hg.), *Kursbuch Anti-Aging*, Stuttgart 2005.

¹⁵ Dietrich Otto Schachtschabel, *Humanbiologie des Alterns*: Andreas Kruse/Mike Martin (Hg.), *Enzyklopädie der Gerontologie*, Bern 2004, 176–181 (178).

¹⁶ Burkhard Brosig u.a., *Das Dorian-Gray-Syndrom. Psychopathologische Aspekte des modernen Anti-Aging*: Ralph M. Trüeb (Hg.), *Anti-Aging. Von der Antike zur Moderne*, Darmstadt 2006, 113–121.

mans von Oscar Wilde, der bereit ist, seine Seele herzugeben, um nicht altern zu müssen.

Statt Anti-Aging vertritt die moderne Gerontologie eine Haltung des Pro Aging. Dahinter steht ein entwicklungspsychologisches Konzept, das den Lebensverlauf als eine Abfolge von verschiedenen Stufen versteht, die alle ihr eigenes Recht, ihre eigene Bedeutung sowie ihre spezifischen psychosozialen Möglichkeiten und Herausforderungen haben.¹⁷ Jede Phase ist allen anderen gleichwertig; keine kann als Massstab einer anderen gelten. Der Vierte deutsche Altenbericht hält fest: «Grundlage einer humanen Ethik ist die grundsätzliche Gleichrangigkeit aller Lebensphasen im Sinne eines biologischen, psychologischen und sozialen Konzeptes einer einheitlichen Lebenslaufentwicklung, aus welcher keine einzelne Lebensphase wegzudenken ist. Dies schliesst eine Abwertung des Alters und der Hochaltrigkeit aus.»¹⁸

Anti-Aging – jedenfalls in seiner radikalen Variante unter dem Motto «Forever young!» – kommt in dieser Perspektive als eine Form von Lebensverweigerung in den Blick, als Weigerung nämlich, den lebenslangen Entwicklungsprozess nachzuvollziehen, der über das Jungsein hinausdrängt und auf das Altwerden zustrebt. Anti-Aging ist in einem Juvenilitätswahn gefangen, der das Jungsein (,young?) auf ewig (,forever?) festschreiben will und damit lebendige Weiterentwicklung blockiert. Der Bereich Humanmedizin der Universität Göttingen und die Kassenärztliche Vereinigung Niedersachsen haben darum schon vor Jahren dafür plädiert, die eigene Lebensgeschichte in ihren verschiedenen Entwicklungsphasen anzunehmen und «nicht durch *Anti-Aging* wichtige Entwick-

¹⁷ Mark SCHWEDA, «Ein Jegliches hat seine Zeit.» Altern und die Ethik des Lebensverlaufs, Zeitschrift für Praktische Philosophie Jg. 1 Heft 1, 2014, 185–232.

¹⁸ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Vierter Bericht zur Lage der älteren Generation, Berlin 2002, 355.

lungsschritte zu versäumen, sondern sich im Sinne von *Pro-Aging* ihnen zu stellen.»¹⁹

Anti-Aging erliegt einer problematischen Ideologisierung und normativen Verabsolutierung der Lebensphase junger Erwachsener. Giovanni Maio hat treffend festgestellt: «Indem ältere Menschen von der Medizin äusserlich wie innerlich fit gemacht werden, werden diese alten Menschen gerade nicht in ihrem Altsein respektiert, sondern nur insofern sie noch so geblieben sind wie die Menschen in der mittleren Lebensphase. Mit allen Mitteln nicht alt aussehen und nicht gebrechlich sein wollen ist somit Ausdruck einer Ideologisierung der mittleren Lebensphase»²⁰ und zugleich einer Entwürdigung des Alters.

Hermann Hesse hat demgegenüber einmal formuliert: «Um als Alter seinen Sinn zu erfüllen und seiner Aufgabe gerecht zu werden, muss man mit dem Alter und allem, was es mit sich bringt, einverstanden sein, man muss Ja dazu sagen»²¹ – auch wenn dies einem nicht immer leicht fallen mag. Es gilt daran festzuhalten, dass das Alter als spezifische Lebensphase an der Würde des ganzen menschlichen Lebens partizipiert und deshalb entsprechend gewürdigt und verantwortlich gestaltet zu werden verdient.

Die 2010 in der Schweiz veröffentlichte Charta der Zivilgesellschaft «Zum würdigen Umgang mit älteren Menschen» formuliert in These 3: «Jede Lebensphase hat ihre eigene Bedeutung, ihre eigenen Möglichkeiten und Herausforderungen [...]. Keine Lebensphase kann zum Mass-

¹⁹ Bereich Humanmedizin der Universität Göttingen und die Kassenärztliche Vereinigung Niedersachsen, Gesundes Altern als psychische Herausforderung. Anti-Aging oder Pro-Aging?!, Göttingen 2003, 7.

²⁰ Giovanni Maio, Die Präferenzorientierung der modernen Medizin als ethisches Problem. Ein Aufriss am Beispiel der Anti-Aging-Medizin, Zeitschrift für medizinische Ethik 52 (2006), 339–354 (349).

²¹ Hermann Hesse, Eigensinn. Autobiographische Schriften (Bibliothek Suhrkamp, Bd. 353), Frankfurt a. M. 1972, 203.

stab werden für andere Lebensphasen [...]. Alte Menschen sind deshalb zu ermutigen, selbstbewusst zu ihrem Altsein zu stehen, eine ihrer Lebensphase entsprechende Alterskultur mit eigenen Werten und Prioritäten zu entwickeln und diese aktiv in die Gesellschaft einzubringen.»²²

6. Bleibender Autonomie-Anspruch

Ob wir die Würde alter Menschen ernst nehmen, zeigt sich v.a. in zwei Bereichen, in denen es besonders entscheidend ist, die Menschenwürde älterer Menschen sorgfältig zu respektieren: bei der Frage der Autonomie und bei derjenigen der Diskriminierung aus Altersgründen.

Die unverlierbare Würde eines Menschen äussert sich inhaltlich zentral im Anspruch auf Respekt vor seiner Autonomie. Gerade in medizinischen Behandlungs- und pflegerisch-sozialen Betreuungsverhältnissen ist die Gefahr besonders gross, aufgrund des Machtgefälles, das nun einmal zwischen Helfenden und auf Hilfe Angewiesenen besteht, in gut gemeinter Fürsorglichkeit über andere zu verfügen.²³ Diese Versuchung besteht umso mehr, je weniger die auf Hilfe angewiesene Person noch in der Lage ist, selbstständig zu entscheiden und ihre Autonomie zur Geltung zu bringen. Kann das Autonomie-Prinzip überhaupt noch handlungsleitend sein, wenn eine Person z.B. in hohem Grade dement oder sonst wie urteilsunfähig geworden ist?

Die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW) hat in dieser Frage die Unterscheidung zwischen normativem Autonomie-*Anspruch* und empirischen Autonomie-*Fähigkeiten* aufgegrif-

²² CURAVIVA Schweiz, Zum würdigen Umgang mit älteren Menschen. Charta der Zivilgesellschaft, Bern 2010, 7.

²³ Vgl. Frank Mathwig et al. (Hg.), Macht der Fürsorge? Moral und Macht im Kontext von Medizin und Pflege, Zürich 2015.

fen.²⁴ Sie geht davon aus, dass Autonomie zuerst einmal einen Anspruch darstellt, der mit der Menschenwürde unverlierbar gegeben ist: den Anspruch, dass niemand über mich fremdverfügen darf, dass nur ich selbst im Blick auf mich und mein Leben entscheiden darf. Dieser Anspruch auf Selbstbestimmung und Selbstverantwortung erlischt grundsätzlich nie.

Nun ist allerdings unübersehbar, dass es immer wieder Situationen gibt, in denen jemand nur noch begrenzt, im Extremfall gar nicht mehr in der Lage ist, selbst für sich zu entscheiden. Ein bewusstloser Patient oder eine Patientin im Wachkoma, aber auch Menschen im fortgeschrittenen Stadium eines demenziellen Prozesses sind Beispiele dafür. Sie haben die Autonomie-Fähigkeit graduell oder ganz verloren. In dieser Situation verlangt nun der unverändert gültige Autonomie-*Anspruch*, dass das behandelnde oder betreuende Umfeld dieser Personen alles daransetzt, deren *mutmasslichen Willen* zu eruieren und diesen als behandlungsbestimmend zu respektieren. Das ist auch das Kernanliegen des in der Schweiz 2013 neu in Kraft getretenen Erwachsenenschutzrechtes.²⁵ Also auch wer seinen aktuellen, autonomen Willen nicht mehr äussern kann, hat Anspruch darauf, in seiner Würde und Autonomie als Behandlungs-Subjekt ernst genommen zu werden und nicht zum Behandlungs-Objekt nach eigenem Gutdünken verfahrenender Ärzte, Pfleger oder Angehöriger gemacht zu werden. Dem in der Praxis nachzuleben, ist ein hoher Anspruch. Es ist aber ein entscheidender Prüfstein dafür, ob die Würde alter Menschen wirklich respektiert wird oder nicht.²⁶

²⁴ Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften, Behandlung und Betreuung von älteren pflegebedürftigen Menschen. Medizin-ethische Richtlinien und Empfehlungen, Basel 2013, 9 (Pkt. II.3.1).

²⁵ Art. 360ff. ZGB.

²⁶ Heinz Rügger, Würde und Autonomie im Alter. Ethische Herausforderungen in der Pflege und Betreuung alter Menschen, Bern 2013.

Aber nicht nur bei schwerwiegenden sozialen oder medizinischen Entscheidungen z.B. im Blick auf Massnahmen der Lebensverlängerung steht das Ernstnehmen der Autonomie betroffener Menschen auf dem Spiel. George J. Agich hat darauf hingewiesen, dass etwa im Bereich von Institutionen der Langzeitpflege Respekt vor der Autonomie der dort lebenden Bewohnerinnen sich in viel kleineren, alltäglicheren Dingen erweist: ob Menschen zum Beispiel Unterstützung und Ermutigung bekommen im Bestreben, sich selber zu sein und sich in ihrer Identität weiter zu entwickeln; ob auf ihre Lebensgewohnheiten, auf ihren Lebensstil in der Alltagsgestaltung Rücksicht genommen wird; ob sie innerhalb eines sozialen Netzes von Beziehungen als Gegenüber mit Rechten und Pflichten, mit Fähigkeiten und Bedürfnissen ernst genommen werden und ihnen das Teilnehmen am sozialen Leben ermöglicht wird.²⁷

In all diesen Fragen bleibt der Gesichtspunkt wegleitend, dass der Anspruch auf Respekt vor der eigenen Autonomie einem Menschen auch dann noch zusteht, wenn er selber nicht mehr fähig ist, diese Autonomie durch eigenes Handeln und Entscheiden zu realisieren.

Die bereits zitierte Charta der Zivilgesellschaft «Zum würdigen Umgang mit älteren Menschen» sagt in These 8: «Betagte Menschen [...] haben einen bleibenden Anspruch darauf, in ihrer Selbstbestimmung respektiert zu werden. Dies gilt auch dann noch, wenn sie nicht mehr fähig sind, ihre Autonomie selber auszudrücken. Pflege und Betreuung haben vorhandene Ressourcen von Pflegebedürftigen und deren Selbstständigkeit zu fördern. Unterstützung zielt auf Hilfe zur Selbsthilfe.»²⁸

²⁷ George J. Agich, *Dependence and Autonomy in Old Age. An ethical framework for long-term care*. Cambridge 2003.

²⁸ CURAVIVA Schweiz (Anm. 22), 10.

7. Schutz vor Diskriminierung aus Alters-Gründen

Das Menschenwürde-Konzept geht davon aus, dass «alle Menschen gleich an Würde und Rechten geboren» sind (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte). Darum folgt aus der Menschenwürde das Verbot der Diskriminierung, das die Bundesverfassung der Eidgenossenschaft in Art. 8 Abs. 2 explizit auch auf das Alter bezieht: «Niemand darf diskriminiert werden, namentlich nicht [...] wegen des Alters [...]» Das bedeutet, dass alte Menschen nicht wegen ihres Alters ungerechtfertigterweise anders behandelt werden dürfen als jüngere.

In dem Masse, in dem alte Menschen Macht und Autonomiefähigkeit verlieren, sind sie besonders darauf angewiesen, dass andere sie nicht diskriminieren – weder handfest institutionell resp. materiell noch in den subtileren Formen einer gesellschaftlich hingegenommenen Mentalität des Ageismus.

Dabei geht es etwa um das Problem von oberen Altersgrenzen in Kommissionen und anderen Gremien, durch die ältere Menschen in ihrer Möglichkeit der aktiven Teilnahme am gesellschaftlichen Leben benachteiligt werden.

Oder es geht um die Frage allfälliger Vorenthaltung bestimmter indizierter medizinischer Massnahmen allein aus Gründen des kalendarischen Alters.²⁹ In der Schweiz halten die Richtlinien der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften zur Behandlung und Betreuung von älteren pflegebedürftigen Menschen als Grundsatz angemessener Betreuung fest: «Alter und Pflegebedürftigkeit einer betreuten Person dürfen nicht zu einer Vorenthaltung indizierter Massnahmen

²⁹ Vgl. Luzius Müller, *Grenzen der Medizin im Alter? Sozialethische und individuelle Diskussion*, Zürich 2010.

führen.»³⁰ Und der Vierte Deutsche Altersbericht urteilt: «Das Alter eines Menschen kann für sich genommen nicht als Kriterium für Leistungsbegrenzungen im Krankenversicherungssystem in Betracht kommen. Jede Bestimmung einer Altersgrenze müsste mangels eindeutiger biologischer Kriterien willkürlich festgelegt werden [...]. Alters- oder prognosebezogene Leistungsbegrenzungen mit ihren Effekten einer sozialen Euthanasie sind daher solidaritätsfremd: Sie verletzen die Menschenwürde.»³¹

Es bestehen gute Gründe, diesen Grundsatz explizit zu erwähnen, denn Studien zeigen, dass bei der Behandlung alter Menschen oft «nicht zu viel, sondern zu wenig gemacht und auf indizierte Massnahmen verzichtet wird. Gemäss internationalen Statistiken ist bei einer grossen Zahl von alten Menschen, die in Heimen betreut werden, die Schmerzbehandlung ungenügend, die Rehabilitation unzureichend und die Medikation inadäquat.»³² Ähnliches gilt im Blick auf eine angemessene Ernährung.

Zur Nicht-Diskriminierung alter Menschen gehört über das rechtlich Einforderbare hinaus aber auch dies, das Alter als spezifische Lebensphase nicht pauschal abzuwerten und Menschen fortgeschrittenen Alters nicht durch stereotype Altersbilder auf bestimmte Rollen und Verhaltensweisen festzulegen, die ihren Handlungs- und Entfaltungsspielraum einschränken. In einer ganz am Jugendlichkeitsideal orientierten Gesellschaft ist es allerdings fast unumgänglich, dass negative Altersstereotypen vorhanden sind, und die Gefahr besteht, in die Haltung des *Ageismus* zu verfallen, den alte Menschen oft selbst internalisiert haben. Manfred Prisching weist darauf hin, dass «die Stigmatisierung des Alters einem *Jung-dynamisch-lustig-Syndrom* korrespondiert, das zum gesellschaftlichen

³⁰ Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (Anm. 24), 7 (Pkt. II.2.1).

³¹ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Anm. 18), 348.

³² Andreas Stuck, Das Ziel. Ein Alter in Würde, SAMW Bulletin 2 (2003), 1–3 (2).

Idealbild geworden ist. Alte werden deshalb höflich aufgefordert, so zu tun, als ob sie noch jung wären. Aber die blondgefärbte Aufgedonnertheit amerikanischer Touristinnen, die schlichte Leugnung von Jahren, stellt eine Attacke auf die Würde des Alters dar. Es ist eine optische Rücknahme von Lebenserfahrung, die sich nun auch einmal in den Runen des Gesichts eingegraben hat.»³³ Ihr gilt es entschieden entgegenzuwirken.

Aus diesen Gründen ist im Lichte der Nichtdiskriminierungsforderung die kritische Auseinandersetzung mit negativen Altersstereotypen für eine Gesellschaft, die durch einen immer grösseren Prozentsatz älterer Menschen mit immer höherer Lebenserwartung geprägt ist, eine zentrale ethische Herausforderung. Was dabei auf dem Spiel steht, ist nicht weniger als das Ernstnehmen der Würde alter Menschen und der dezierte Widerstand gegen deren latent drohende Entwürdigung.

Autor:

Heinz Rügger,

Dr. theol. MAE, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut Neumünster (Zollikerberg), assoziiertes Mitglied des Zentrums für Gerontologie der Universität Zürich

³³ Manfred Prisching, Alter heute – ein Mosaik mit Widersprüchen: Leopold Rosenmayr / Franz Böhmer (Hg.), Hoffnung Alter. Forschung, Theorie, Praxis, Wien 2003, 246–272 (256).

Diakonische Präsenz im öffentlichen Raum. Herausforderungen und Relevanzen¹

Thomas Schlag

Meine Überlegungen zur diakonischen Präsenz im öffentlichen Raum habe ich in drei Teile gegliedert, die überschrieben sind mit 1. Spannungs-Felder, 2. Theologie-Räume und 3. Zeitgemässe Verortungen.

Wie unschwer festzustellen ist, sind dies passenderweise allesamt geographisch konnotierte Begriffe – denn für die hier näher zu besprechenden Werke sind die geographischen Bezüge keineswegs unerheblich. Diakonie und Diakoniewissenschaft haben es mit Erdung zu tun. Die diakonische Rede von Herz und Mund und Händen lebt immer vom Bezug auf den jeweiligen Kontext und Lebensraum – und natürlich auch vom damit verbundenen Denkraum.

Insofern kommen in der Diakonie Geographie und Theologie unmittelbar zusammen, ja vielleicht – so in Analogie zum Psalmwort über Gerechtigkeit und Frieden – vielleicht küssen sie sich sogar. Wir werden sehen.

1. Spannungsfelder

Von Beginn positioniert sich diakonisches Handeln inmitten schwer wiegender Spannungsfelder; vier will ich kurz benennen:

¹ Vortrag gehalten an der Vernissage «Helfendes Handeln im Spannungsfeld von Theologie und Raum» vom 11. Dezember 2014 in Zürich.

a. Das Spannungsfeld von Hilfe und Neid

Der Einsatz für den anderen, für die andere wird durch die Zeiten hindurch niemals einfach fraglos akzeptiert: Schon biblisch gesprochen zeigt sich diese Spannung daran, dass die Annahme- und Anerkennungsgeschichten Jesu immer wieder die Grundfrage provozieren, wer denn mein Nächster ist, wer eigentlich Aufmerksamkeit verdient hat, was «propter hominem – um des Menschen willen» eigentlich notwendig ist sowie ob denn bedingungsloser Einsatz wirklich für jeden dahergelaufenen Fremdling und Sonderling lohnt. Helfendes Handeln führt zu Irritation und löst nicht selten Neid und Widerstand aus – und dies offenkundig bis heute.

b. Das Spannungsfeld von Armenhilfe und kirchlicher Verzweckung

Bekanntermassen hat die Reformation ganz wesentlich zur Institutionalisierung des Armenwesens und damit zum Gründungsprofil einer diakonisch bewussten und bewusst diakonischen Kirche beigetragen. Die Reformatoren waren bei der Etablierung institutioneller Hilfe ganz sicher immer auch von der doppelten Frage geleitet, was der Mensch für sein körperliches und seelisches Heil-Werden eigentlich benötigt. Gleichzeitig aber sollte mit diesem Engagement auch ein deutliches Signal zur öffentlichen Relevanz der neuen sichtbaren Kirche gesetzt werden. Und so bewegt sich diakonisches Handeln von Beginn an in diesem Spannungsfeld von Armenhilfe und kirchlicher Verzweckung. Bis heute ist zumindest zu fragen, ob kirchliches Engagement in diesem Feld nicht mindestens unbewusst auch eine solche öffentliche Marketingstrategie mit sich führt. Das muss nicht schlimm sein, aber es zeigt doch zumindest ein Problem an.

c. Das Spannungsfeld von innerer Mission und politischer Befriedung

Diese Spannung zeigt sich insbesondere im 19. Jahrhundert, etwa an Johann Hinrich Wicherns Arbeit und seinem Engagement im Hambur-

ger Rauhen Haus: denn hier verbinden sich unter dem Stichwort der Inneren Mission karitativer Hilfedanken, missionarischer Kirchengzweck und das Ziel, die politischen Verhältnisse zu befrieden. Überhaupt ist jenes diakonische Handeln von einem stark konservativen Sozialpaternalismus und der Absicht geprägt, die bestehenden Herrschafts- und Machtverhältnisse zu sichern – ich frage, ob wohl auch das heutige helfende Handeln das politische Motiv der Stillstellung widerständiger Geister mit sich führt.

d. Das Spannungsfeld von Passion und Professionalität

Gegenwärtig wird die Diakoniedebatte stark entlang dieser Spannung geführt. Geklärt werden, so heisst es dann etwa, muss das Verhältnis von institutioneller Gestalt und individuellem Ethos der Beschäftigten, aber auch zwischen diakonischem Grundauftrag und monetärer Sicherheit. Tatsächlich spielt sich das diakonische Leben, so wissen seine Akteure in Stiftungsräten und Einrichtungsleitungen zu berichten, immer wieder entlang der Grundspannung zwischen Geld und Geist, institutionellem Investment und individueller Empathie, Professionalität und Passion ab.

Was uns nun heute hier kasuell zusammenführt, ist eine ganze Reihe von Bänden, die sich in vielfältiger und eindrucklicher Weise an den gegenwärtigen Grundfragen helfenden Handelns abarbeiten.² Und das Verdienst der ganzen Reihe ist es, dass zum einen die genannten Spannungsfelder aufgenommen bearbeitet werden. Zum anderen wird ein

weiteres, sehr grundsätzliches, und ebenfalls spannungsvolles Doppelpaar – nämlich das von Theologie und Raum eingezo-gen.³

2. Theologie-Räume

Dieses Doppelpaar, so lese ich es, ist von grundlegend anderer Art als die zuvor genannten Felder. Denn es verweist nicht eigentlich auf einen bestimmten Grundkonflikt der Diakonie-Reflexion. Sondern damit wird gleichsam der Rahmen aufgespannt, in dem helfendes Handeln in christlichem Geist stattfindet. Man könnte also beim Doppelpaar von Theologie und Raum eher von einem Energie- als von einem Spannungsfeld sprechen.

Nun ist eine solche doppelte Grundierung keineswegs selbstverständlich. Was soll helfendes Handeln mit dem Raum zu tun haben? Ist dieser nicht belanglos für das, was Not tut? Kann und soll und muss nicht jederzeit an allen Orten Hilfe möglich sein und gewährt werden – ganz unabhängig von den räumlichen Bedingungen? Braucht nun also auch die Diakoniewissenschaft einen «spatial turn», um sich als moderne bzw. postmoderne Wissenschaft zu zeigen?

Und kann man nicht gleiches von der Theologie sagen? Es ist gut, dass es sie gibt, aber funktioniert Diakonie nicht sehr gut ohne Theologie – braucht es wirklich für die gelingende Praxis die theoretische Reflexion – braucht es eine wortgewaltige Kommunikation des Evangeliums oder

—

³ Vgl. dazu Christoph Sigrüst (Hg.), *Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte*, Zürich 2010; Christoph Sigrüst/Simon Hofstetter (Hg.), *Kirchen Bildung Raum. Beiträge zu einer aktuellen Debatte*, Zürich 2014; Christoph Sigrüst, *Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen*, Zürich 2014.

² Vgl. dazu Heinz Rüe-gger/Christoph Sigrüst, *Diakonie – eine Einführung*, Zürich 2011; Christoph Sigrüst/Heinz Rüe-gger (Hg.), *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, Zürich 2014.

genügen nicht Herz und Hände im Sinn eines allgemeinmenschlichen Hilfehandelns?

Ich will ausführen, welche Erkenntnisleistung ich in diesem diakonischen Doppelpaar sehe:

Zuerst zum Raum:

Dass Raum-Erfahrungen von ganz besonderer Art sind, macht die Architektin Martina Guhl deutlich, wenn sie von den Schwingungen des Raums spricht, der sowohl Transzendenzbezug wie eine bestimmte Öffentlichkeit herzustellen vermag.⁴

Die Verbindung helfenden Handelns mit der Kirchenraumfrage, die einige der hier präsentierten Bände auszeichnet, halte ich für ausgesprochen plausibel und produktiv: Gerade weil nach reformatorischem Verständnis der Raum als solcher keine besondere Dignität hat, kann er immer wieder neu zum locus dignitatis – oder vielleicht sage ich besser – zur «res humana propter hominem», zur menschlichen Angelegenheit und Gelegenheit um der Menschen willen, werden. Entscheidend für die Fülle des Raumes ist gerade die darin stattfindende Relationalität, wie Elisabeth Jooß⁵ in ihrem theologischen Beitrag zur Heiligung des Raumes ebenso deutlich macht wie Dörte Gebhard in ihren Überlegungen zum sozialdiakonischen Raum des Pfarrhauses.⁶ Gerade weil der Raum nicht per se heilig ist, öffnet er alle Möglichkeit eines heilenden und Heil stiftenden, und von dort aus heiligen Handelns. Dass dabei dann dieses

⁴ Vgl. Martina Guhl, Schwingungen des Raumes. Architektonischer psychoräumlicher Zugang zum Kirchenraum, in: Sigrist/Hofstetter (Hg.) (Anm. 3), 91–112.

⁵ Vgl. Elisabeth Jooß, Heiligung des Raumes – raumtheologische Überlegungen zu einem protestantischen Heiligensbegriff, in: Sigrist/Hofstetter (Hg.) (Anm. 3), 43–58.

⁶ Vgl. Dörte Gebhard, Relationaler Kirchenraum. Diakonische Herausforderungen an der Pfarrhaustür, in: Sigrist/Hofstetter (Hg.) (Anm. 3), 73–89.

raumbezogene Handeln auch etwas Heterotopisches bekommt, wie Christoph Sigrist formuliert, leuchtet unmittelbar ein. Dies zeigt sich auch, wenn er in seiner Habilitationsschrift fordernd konstatiert: «Kirchengemeinden mit ihren Räumen üben nicht keine Macht aus. Sie besitzen Macht und sind bevollmächtigt, diese Macht zugunsten der Armen, das heisst der Vulnerablen, also aller Menschen in ihrer Verletzlichkeit einzusetzen.»⁷

Matthias Zeindler beschreibt es in einem Beitrag so: «Der Kirchenraum ist theologisch als der Raum der von Gott Befreiten»⁸ zu verstehen – wohl wahr und gut gebrüllt, Löwen!

Ein solches Befreiungshandeln ist dann eben keine Aufgabe, die man an einzelne Personen gleichsam delegieren kann, weil sie vermeintlich die wahren Propheten oder besonders Begabten oder die hochprofessionell Qualifizierten wären.

Von hier aus erschliesst sich in den vorgelegten Bänden konsequenterweise die Frage der theologischen Begründung helfenden Handelns. Hier haben Christoph Sigrist und Heinz Rüeegger schon vor einigen Jahren in ihrer Einführung einen wichtigen, wenn auch keineswegs unumstrittenen Beitrag zur Debatte geliefert, indem sie von einer schöpfungstheologischen Position aus das soziale und helfende Handeln als allgemeinmenschliches Phänomen identifizieren, das zwar zum christlichen Glauben gehöre, aber keine christliche Spezialität darstelle.⁹

Im theologischen Grundsatzband führen sie dies nicht nur weiter aus, sondern stellen ihren Ansatz auch explizit zur Diskussion, was fruchtbare Erörterungen zur Folge hat.¹⁰ Dabei kommen die Bände programma-

⁷ Sigrist (Anm. 3), 378.

⁸ Matthias Zeindler, Der Raum der von Gott Befreiten. Zur Theologie des Kirchenraums, in: Sigrist (Hg.) (Anm. 3), 59–70, 59.

⁹ Vgl. Rüeegger/Sigrist (Anm. 2).

¹⁰ Vgl. Sigrist/Rüeegger (Anm. 2).

tisch dialogisch daher und eben nicht mit dem prophetischen Eindeutigkeitsimpetus. Vielmehr lebt die Debatte, das wird schon an der Vielzahl der unterschiedlichen Beiträge deutlich, von eben jener Multiperspektivität und Vielstimmigkeit.

Und nun bringe ich das Doppelpaar zusammen:

Theologie ist selbst raumgreifend – und zwar in institutionellem, personalem und vor allem in dialogischem Sinn. Zusammengebracht werden beide Dimensionen helfenden Handelns gerade dadurch, dass sich das Wort ereignet: im doppelten Sinn des gehörten und gesprochenen Wortes. Wer diakonisch tätig ist, repräsentiert eben nicht zuerst Kirche – sondern er oder sie präsentiert vor allem Theologie im Sinn, dass hier Gottes Wort und seine Bedeutung für die Welt tatkräftig zur Sprache kommt, zu Herzen geht, Hand in Hand mit der Praxis geschieht. Und diese – wenn ich an dieser Stelle einmal etwas kritisch mit dem präsentierten diakonietheoretischen Ansatz umgehen darf – geht meines Erachtens nach nicht ganz und gar in der Rede von der Hilfsbereitschaft als einer allgemeinemenschlichen Tugend auf. Aber zugleich – und dies ist die reformatorische Pointe, die ich diesem Ansatz ablese – gilt: Ob ein solches Engagement dann als spezifisch Christliches erkennbar wird, können wir ja getrost Seiner (mit grossem «S»!) Wirksamkeit überlassen.

Dass dabei in den Bänden explizit auch die Frage der diakonischen Bildung aufgenommen wird, ist dann so wichtig wie konsequent: Denn diakonisches Handeln eröffnet Erfahrungen; um das Kirchentagsmotto zu zitieren: «auf dass wir klug werden» (Ps 90,12). Oder noch weiter gefasst: helfendes Handeln schärft den Sinn und Geist für das, was fehlt. Tatsächlich sollte die Aufforderung, mit den Hungerigen das Brot zu brechen, immer auch die Frage in Gang setzen, warum die heute Hungernden eigentlich überhaupt hungern müssen, und der Hilfe-Habitus des 19. Jahrhunderts, der eigentlich die Ursachen für die sozialen Härten bewusst abblendete, sollte längst überwunden sein. Diakonische Räume sind deshalb immer auch kritisch-theologische Bildungs-Räume erster Ordnung. Und ein solches spezifisches Bildungsprofil scheint mir durch-

aus auch offensiv vertretbar sein zu dürfen: Man soll das eigene Licht ja auch durchaus nicht unter den Scheffel stellen bzw. reformatorisch gewendet: wenn es leuchtet, dann darf es auch leuchten.

3. Zeitgemässe Verortungen

Die Frage der Spannungsfelder und der Theologie-Räume ist institutionell weiterzudenken. Sie lässt sich – und das Zürcher Diakoniekonzept steht auch dafür¹¹ – noch in einem viel weiteren Sinn auf die Frage der Zukunft der Kirche selbst übertragen.

Johannes Eurich hat an anderer Stelle folgendes formuliert: Für Kirchengemeinden besteht «die Herausforderung, ihren eigenen Sozialraum zu erkunden und anzueignen. [...] Dabei bietet sich den Kirchengemeinden die Gelegenheit, ihr zivilgesellschaftliches Engagement als Teilhabe an Gottes Handeln zu verstehen».¹²

Tatsächlich steht die diakonische Arbeit stellvertretend für die Frage der gegenwärtigen Präsenz der Kirche – ja des Gottesgedankens – in der Öffentlichkeit überhaupt. Glaubt man den aktuellen Kirchenmitgliedschafts- und Religiositätsstudien, so ist gerade diese Form des Engagements im Zeichen der Nächstenliebe von besonderer Plausibilität für die Grundidee des Evangeliums selbst. So erwarten sich Menschen – gleichsam im Sinn eines immer noch vorhandenen kulturellen Common sense – immer noch Erhebliches von diesem Hilfehandeln. Vielleicht auch, weil es einen Sensus dafür gibt, dass der Staat selbst eben hier ein

¹¹ Vgl. Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, Diakoniekonzept der Zürcher Landeskirche, Zürich 2012.

¹² Johannes Eurich, Diakonie als kirchlicher Ort in der Gesellschaft, in: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, 261–269, 266.

Dienstleister ist, dem im Zweifelsfall Geld vor Geist, die Fallkostenpauschale vor der Empathie geht.

Damit ist klar, dass Diakonie und Kirchenraum niemals als Exklusivveranstaltungen verstanden werden können. Sie öffnen permanent Fenster zur Welt, so dass von beiden Seiten her Licht auf die Akteure fällt.¹³

Von dort aus – und das wäre gleichsam auch mein Wunsch an die Zukunft dieses Berufsfeldes und der Diakonik als Wissenschaft – sollte weiter danach gefragt werden, wie sich dieser theologisch-personale und theologisch-räumliche Kern so manifestieren, dass Staat, Gesellschaft und Gemeinwesen entdecken: sie alle leben von wert-vollen Voraussetzungen, die sie selbst weder schaffen noch garantieren können. Dies meine ich nicht im Sinn einer missionarischen Übergriffigkeit auf das öffentlich-staatliche Leben, schon gar nicht im Sinn des Anspruchs auf normative Dominanz christlicher Kultur,¹⁴ sondern im Sinn einer komplementären Arbeit an den Nöten der Gegenwart und einer kooperativen Grundhaltung um einer humanen Gesellschaft willen. Interessant finde ich in diesem Zusammenhang die in vielen Beiträgen der Bände erkennbare Ausweitung auf die interreligiöse Dimension im Sinn der diakonischen Aufgabe in einer zunehmend multireligiösen und konfessionslosen Gesellschaft.

Die Frage nach dem Mehrwert – auch wenn das ein schrecklich ökonomischer Begriff ist – sollte von Seiten diakonischer Reflexion deshalb zukünftig noch stärker dadurch gestellt werden, dass nach der eigentlichen Relevanz gefragt wird. Um es zu konkretisieren:

¹³ Am selben Vortragsabend fand in Basel die Vernissage des Bandes von Lukas Kundert mit dem schönen Bild eines zum blauen Himmel hin geöffneten gotischen Kirchendachstruktur (vgl. Lukas Kundert, *Die evangelisch-reformierte Kirche. Grundlage für eine reformierte Schweizer Ekklesiologie*, Zürich 2014) statt.

¹⁴ Vgl. hierzu Christoph Sigrüst, Einführung, in: ders. (Hg.) (Anm. 3) 7–19, 8.

Wenn ein Mensch in einer bestimmten Notfallsituation in einer diakonischen Einrichtung betreut wird, man sich seiner annimmt und sich um ihn kümmert und dieser Mensch verlässt dann die Hilfseinrichtung wieder – und wenn dieser Mensch nach einigen Monaten wieder vor der Tür steht – ist dies dann eigentlich ein Zeichen des Misserfolgs oder Erfolgs diakonischen Handelns? Wenn offenkundig eine diakonische Einrichtung trotz jahrzehntelangen Wirkens im Modus eines prophetischen Alleinbetriebs zur professionellen Institution wird, spricht dies dann gegen oder für den Propheten? Und wenn die Politik versichert, wie wichtig das diakonische Handeln der Kirche für die Gesellschaft sei, ist dies dann wirklich ein Lob über die Relevanz der Einrichtung oder eine Art politischer Einlullungsstrategie?

Relevanz in einem theologischen Sinn kann sich nur daran bemessen lassen, ob das jeweilige Handeln wirklich als lebensdienlich empfunden und erfahren werden kann. Die Frage nach dem Mehrwert als eine Frage nach dem Wert des Menschen zu stellen, ist unbequem, irritierend und widerständig – und gerade deshalb umso lauter zu artikulieren. Gerade deshalb ist immer wieder auch die Frage nach der Macht zu stellen – ganz im Sinn der kritischen Einsicht von Ralph Kunz: «Wer das Sagen hat, nimmt Raum ein».¹⁵

Dies wirft die Frage auf, wer eigentlich in unserer Gesellschaft die entscheidende Deutungs- und Gestaltungsmacht hat und zum anderen auch, welche besondere Macht eigentlich von den Kirchen selbst auszugehen vermag, was also ihre besonderen Machtfelder sind, in denen sich, so wird Josuttis zitiert,¹⁶ lebenssteuernde Kraft entwickeln kann.

¹⁵ Ralph Kunz, Vom Sprachspiel zum Spielraum – Die Verortung des Heiligen und die Heiligung der Orte in reformierter Perspektive, in: Sigrüst (Hg.) (Anm. 3), 21–38, 32.

¹⁶ Vgl. Manfred Josuttis, Vom Umgang mit heiligen Räumen, in: Albrecht Grözinger u.a. (Hg.), *Gelebte Religion*, Rheinbach-Merzbach 1997, 241–251, 243.

Zur Antwort darauf gehört aus meiner Sicht der Mut, dass die Kirchen wirklich den Geist, von dem sie sich getragen fühlen, zum Vorschein bringen. Oder anders gesagt: Das helfende Handeln selbst liefert beste Gründe, gemeinsam zu feiern, sich des eigenen Glaubens zu vergewissern, und dazu auch die Traditions- und Worträume, auf denen Kirche aufruhrt, immer wieder neu zu erschliessen. Dabei gilt: Gerade die tagtäglichen diakonischen Praktiker erleben die Unverfügbarkeiten ihres Handelns, gleichsam ihr ganz alltägliches «Ubi et quando visum est Deo».

Dass dies alles nur unter der programmatischen, reformiert schillernden Maxime von Identität und Offenheit geschehen und gelingen kann, darauf hatte – und daran sei bewusst erinnert – der einstige Kirchenratspräsident der Zürcher Landeskirche, Ruedi Reich, aufmerksam gemacht: «So nehmen wir Diakonie wahr: engagiert, aber nirgends begehrllich. Bedrängend. [...] Solange das Evangelium präsent ist, hat vieles Platz in diesen Räumen, auch der bewusste Gegenakzent: die Profanität».¹⁷

Dafür aber gilt es im Sinn des reformatorischen Priestertums aller Gläubigen, hier jeden und jede zur Mitverantwortung zu rufen, Raum für die Bewegung von Herz und Mund und Händen zu erschliessen und Teilhabe zu ermöglichen. Dies setzt – und das sei angesichts der gegenwärtigen Kirchen-Flächenreformen auch ausdrücklich gesagt – eine unmittelbare Präsenz und Nähe von Kirche voraus. Die Rede Schleiermachers von der Unmittelbarkeit der Anschauung und des Gefühls hat eben auch ihre religiöse und ihre kirchliche Seite.

Die immer wieder gestellte Frage nach den diakonischen Konturen, nach dem Profil, spiegelt sich somit in der Grundaufgabe wieder, dem helfenden Handeln ein menschliches Gesicht zu geben. Diakonisches Handeln als Wirkung des Geistes (1 Kor 12) schafft dann eben auch neuen solidarischen Nah-Raum in aller denkbaren Weite.

Ein letzter kurzer Gedanken gilt der Frage der zeitgemässen Verortung, der nun auch mit der wissenschaftlichen institutionellen Seite der vorliegenden Debatte zu tun hat.

Es ist gut, dass die Diakonie ihren festen Ort im universitären Getriebe hat. Diakonische Reflexion bedarf der interdisziplinären Forschung und zugleich kann sie auch für die Theologie innerhalb der scientific community ein besonderes Markenzeichen sein.

Wenn wir hier in Zürich nun demnächst eine Professur für Spiritual care bekommen, kommt darin diese diakonische Idee durchaus schon gut Vorschein. Vielleicht bietet es sich aber auch an, diesem Spiritual care-Schwerpunkt einen «Diaconical care»-Schwerpunkt an die Seite zu stellen, um das so Fenster der Universität zur «anderen» Welt, zu den Bedürftigen und Schwachen noch ein grosses Stück weiter als bisher aufzutun.

Die diskutierten Bände zeigen an, wohin die diakonische Reise gehen sollte: es geht auch in wissenschaftlicher Hinsicht um nicht weniger als die theologische Kunst, die Botschaft des Evangeliums in all seinen räumlichen Ausdehnungen lesbar und hörbar zu machen.

Autor:

Thomas Schlag,

Prof. Dr., Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Religionspädagogik, Kirchentheorie und Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, Vorsitzender der Leitung des Zentrums für Kirchenentwicklung (ZKE)

¹⁷ Ruedi Reich, Identität und Offenheit, in: Sigrist (Hg.) (Anm. 3), 167–170, 169.

II. Berichte

a. Diakoniewissenschaftliche Qualifikationsarbeiten

Eine kritische Würdigung des Begriffs «Partnerschaft» im Kontext der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit

Magdalena Daum

Der vorliegende Text basiert auf der Masterarbeit «Mission und Diakonie im Leben von Marie-Claire Barth» an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, 2015.

Nicht nur im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit bzw. im Kontext von Hilfswerken¹ und Missionswerken,² sondern auch auf dem Feld der institutionellen Diakonie³ ist der Begriff «Partnerschaft» mittlerweile ein gängiger Slogan.

Der Begriff «Partnerschaft» tauchte schon 1910 bei der Weltmissionskonferenz in Edinburgh und 1928 bei der Weltmissionskonferenz in Jerusalem auf. In der Fachliteratur wird der Begriff erst nach 1947 verwendet.⁴ «Partnerschaft» oder «Partner auf Augenhöhe» wurden von Missionswerken und von Hilfswerken ab den 60er Jahren zum Mittel-

¹ Vgl. URL: http://heks2013.ch/de/kampagnen_aktivitaeten/kampagnen/fluechtlings_sonntag.html, abgerufen am 18. Dezember 2016; URL: <http://www.hungerprojekt.ch/de/wer-wir-sind/mission-und-vision>, abgerufen am 17. Dezember 2016; URL: <http://www.tearfund.ch/aktiv-werden/jubilaeum.html>, abgerufen am 16. Dezember 2016.

² Mission 21 steht weltweit direkt in Verbindung mit 70 Partnerkirchen bzw. Partnerorganisationen. Die langfristigen Beziehungen, die Mission 21 mit ihren Partnern pflegt, gehen auf die missionarische Tätigkeit zurück.

³ Vgl. URL: <https://www.caritas-brilon.de/wir-helfen/menschen-in-not/soziale-beratung/soziale-beratung>, abgerufen am 18. Dezember 2016; URL: http://www.rro.ch/clients/nin/2008/index_cont.php?link=geschichte, abgerufen am 14. Dezember 2016.

⁴ Vgl. Lothar Bauerochse, Mission und Partnerschaft, in: Christoph Dahling-Sander u.a. (Hg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003, 334–344, 338.

punkt ihrer Entwicklungspraxis ausgerufen. Mit dem Begriff «Partnerschaft» war der Wunsch da, Entwicklungshilfe sollte nicht länger Abhängigkeiten durch einseitige Geldspenden und technische, bildende Hilfeleistungen schaffen, sondern primär Hilfe zur Selbsthilfe sein.

Auch heute noch ist das Gefälle in den Nord-Süd-Beziehungen in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit nicht wegzudiskutieren. Rajaratnam, ein indischer Lutheraner, kritisierte vor ein paar Jahren öffentlich den kirchlichen Entwicklungsdienst in Deutschland, der seine Prioritäten ohne Konsultation mit den indischen Partnern selbst setze. So sei Partnerschaft oft lediglich eine reine «Mogelpackung» geblieben.⁵ Die Projekte sind jedoch für die Partner im Süden reserviert und die deutschen Partnerschaftsgruppen erwarten von ihren Partnern im Süden nichts.⁶ Es wird auch von «Einbahn-Partnerschaften»⁷ gesprochen.

Der Begriff Partnerschaft kann eine unrealistische Erwartung der Menschen vor Ort erzeugen. Für Menschen an oder unter der Armutsgrenze ist es rational, sich in unsicheren Zeiten eher am Gegebenen, an der Gegenwart zu orientieren als an Zukunftsversprechen ohne Garantie. Neue Ideen von aussen werden daher oft nur zögerlich und vorsichtig abwartend aufgenommen. Wenn Entwicklungszusammenarbeit beginnt, dann muss langfristig gedacht werden, und Kooperationszeiträume müssen nicht nur in Jahren, sondern gegebenenfalls auch in Jahrzehnten gemessen werden. Es ist ausserdem wichtig, sich der kulturellen Relativität von Zeitwahrnehmungen bewusst zu sein. Dies verlangt beispielsweise auch, die Menschen vor Ort in ihrem eventuellen Zögern oder ihrem Widerstand ernst zu nehmen.

Das scheint auf den ersten Blick ein etwas ernüchterndes Resultat zu sein. Jedoch habe ich versucht, den Finger auf den Punkt zu legen, der

⁵ Vgl. Rajaratnam Kunchala, Mogelpackung Partnerschaft, in: Eine Welt 6 (1994).

⁶ Vgl. Bauerochse, Mission und Partnerschaft (Anm. 4), 336.

⁷ Ebd.

aus dem Blickfeld zu geraten droht. Zur Professionalität des helfenden Systems gehört die Reflexion über die gegebenen Machtverhältnisse vom helfenden zum bedürftigen Menschen. Es gehört zu den Errungenschaften der heutigen Zeit, dass Hilfe und Begegnungen nicht nur eine barmherzige und spontane Hilfsbereitschaft ist, sondern eine fachkundige, professionelle Praxis aufweist. Daher plädiere ich dafür, dass der Begriff Partnerschaft im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit mit grosser Umsicht verwendet werden sollte. Eine weitergehende Reflexion ist gefordert.

Die Haltung, die mit der Verwendung des Begriffs Partnerschaft in der Entwicklungsarbeit zum Ausdruck kommt, honoriere ich im hohen Masse. Auch wenn der Begriff mehr verwirrt als klärt. Es ist der Wunsch nach Transformation, danach, dass wir alle aufeinander angewiesen sind. Vor dem Hintergrund einer globalisierten, zunehmend vernetzten Welt sind wir geradezu auf eine Kooperation in wechselseitigem Interesse angewiesen. Es gilt, globalen Problemen wie dem Klimawandel, der Armut und der wegen fehlender Perspektiven vor Ort resultierenden Migration gemeinsam entgegenzutreten. Dietschy schreibt in diesem Zusammenhang: «Diese Stossrichtung wird auch in der neuen «Strategie des Wandels» bekräftigt. Sie nimmt insbesondere Bezug auf die «Grosse Transformation» von Wirtschaft und Gesellschaft im 21. Jahrhundert, ohne die eine nachhaltige und gerechte Entwicklung innerhalb der planetaren Grenzen nicht möglich sein wird. Das Handeln von Brot für alle orientiert sich von daher «an der Vision von Brot für alle, d. h. «eines Lebens in Fülle» für die ganze Erde».⁸

⁸ Beat Dietschy, Diakonie in entwicklungspolitischer Sicht, in: Christoph Sigrist/Heinz Rüegger (Hg.), Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungszusammenhänge, Zürich 2014, 165–183, 170.

Weiterführende Gedanken im Kontext der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit zum Begriff «Partnerschaft»

- Hilfe für Menschen in Not ist nie Partnerschaft, sie sind nicht autonom und somit auf die Hilfe anderer angewiesen.
- Es braucht viel Zeit, Geduld und Kennenlernen auf beiden Seiten, um sich besser zu verstehen und gemeinsame Ziele sowie gemeinsame Arbeitsgrundlagen zu finden. Es erfordert, viele Jahre vor Ort zu leben.
- «Partnerschaften» bewähren sich in Konflikten durch einen fairen Dialog, der sich durch die Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes auszeichnet. Dazu benötigt es verstärkte Anstrengungen, auch das Fremde zu verstehen und in seinem Eigenrecht anzuerkennen.
- Die Rede von Partnerschaft kann Asymmetrien und Machtverhältnisse verschleiern.
- Es werden Projekte ins Leben gerufen, für die Spendenkonten eingerichtet werden oder für die Geld in zahlreichen Veranstaltungen oder Gottesdiensten gesammelt wird. Dabei kann die Partnerschaft in Begegnungen in Vergessenheit geraten.
- Partnerschaft kann sich in der Bewährung von konkreter Solidarität äussern, in Besuchen, im Beistand sowie in Situationen, in denen Menschen auf Zeichen der Verbundenheit und der Bestärkung angewiesen sind.⁹

⁹ «Und so lautet die zweite Erkenntnis, ganz präzise formuliert: Vielerorts im Nahen Osten werden Christen diskriminiert. Ich komme zum Schluss. Zwei Reisen, zwei Erkenntnisse. Es bleiben viele Fragezeichen und einfache Antworten gibt es offensichtlich nicht. Aber es scheint mir unzweifelhaft: Wir dürfen nicht wegschauen. Es geht den Kirchenbund etwas an, wenn Kirchen anderswo leiden. Alle sind wir Glieder am selben Leib. Wenn ein Glied leidet, kann uns das nicht gleichgültig sein. Und

- Bauerochse weist darauf hin, dass alle Christen «Glieder des Leibes Christi» und «Geschwister im Reich Gottes» sind.¹⁰ Allerdings ergänzt er: «In dieser Welt sind wir doch fremde Geschwister, die einander nicht kennen, die einander befremden. Dass wir einander verstehen, ist ein mühsames Unterfangen. Ein Weg mit Scheitern und Gelingen.»¹¹
- Ökumenisches Lernen hat gerade mit strittigen oder kontroversen Fragen zu tun, auch in unterschiedlichen kirchlichen Haltungen zum Thema Homosexualität. Solche Kontroversen werden jedoch oft ausgeblendet und nicht diskutiert.
- Mitarbeitende aus Übersee werden dank ihres Wissens von den Partnerorganisationen gebraucht und geschätzt, bleiben allerdings oft nur Gäste. Ein Gast bleibt ein Gast.¹²
- Was die Beauftragten in der Begegnung mit Menschen im Süden empfangen, ist nicht immer auf den ersten Blick als Bereicherung zu erkennen, sondern kann auch Irritationen auslösen.

Autorin:

Magdalena Daum,

MTh, VDM, Doktorandin an der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Bern

ja, ein Glied leidet, wie gesagt drei Flugstunden von hier», so Gottfried Locher, Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds (SEK), URL: http://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/AV/2013/protokoll_sav_2013.pdf, abgerufen am 12. Januar 2017.

¹⁰ Bauerochse, *Mission und Partnerschaft* (Anm. 4), 341.

¹¹ Ebd.

¹² Theodor Ahrens, *Gegebenheiten. Missionswissenschaftliche Studien*, Frankfurt a.M. 2005, 230.

Pflegerische Angehörige als neue Herausforderung für die kirchliche Diakonie

Simon Hofstetter

Der vorliegende Bericht basiert auf der Dissertationsschrift «Das Unsichtbare sichtbar machen. Pflegerische Angehörige als Herausforderung für den diakonischen Auftrag der Kirchen», angenommen von der Theologischen Fakultät der Universität Bern im März 2016.¹

Die demografischen Veränderungen unserer hochindustrialisierten Gesellschaften bringen es mit sich, dass die Zahl der hochaltrigen Menschen sowie auch die Zahl der altersbedingt pflegebedürftigen Menschen stark ansteigen. Dem oftmals von betagten Menschen geäusserten Wunsch nach Verbleib in den eigenen vier Wänden kann zum Einen nachgekommen werden, wenn ambulante Pflege- und Hilfeleistungen organisiert werden. Zum Anderen erweist sich jedoch insbesondere die Verfügbarkeit über ein stabiles, privates Hilfenetzwerk von Angehörigen als entscheidende Voraussetzung für die Versorgung und Betreuung zu Hause:

In der Schweiz betätigen sich rund eine Viertelmillion Menschen als Hauptpflegerpersonen für ihre betagten Angehörigen. Vorwiegend sind dies Mitglieder aus der Kernfamilie, insbesondere (Ehe-)Partnerinnen und -Partner sowie Kinder der Betroffenen. Diese zeitlich oftmals intensive Tätigkeit leisten die Angehörigen nicht einfach so nebenher, sondern sie betreffen häufig ihren Alltag, ihre Freizeit, ihr Familienleben und

in manchen Fällen auch ihren Berufsalltag; die Angehörigen richten diese Elemente nach den Bedürfnissen der pflegebedürftigen Person aus.

Pflegerische Angehörige leisten für die Gesellschaft unersetzbare Dienste – und doch werden sie erst in geringem Masse wahrgenommen: Sie kommen in öffentlichen Debatten kaum zu Wort, nur selten sind sie Gegenstand sozialpolitischer Programme. Auch in der kirchlichen sozialen Arbeit, der Diakonie, liegen bislang noch keine Ansätze vor, der Angehörigenarbeit grössere Beachtung zu schenken.

Die Dissertationsschrift versucht, diese Lücke zu schliessen und die pflegerischen Angehörigen in den Fokus der kirchlichen Diakonie zu rücken. Der Aufbau der Arbeit sieht wie folgt aus:

Die Arbeit bündelt in einem ersten Schritt Ergebnisse aus neueren pflege- und sozialwissenschaftlichen Studien zur Angehörigenarbeit und erstellt eine Bestandesaufnahme dazu, wie viele Angehörige schweizweit in private Pflegearrangements eingebunden sind und genauerhin, welche Angehörige dies betrifft; zudem wird eine qualitative Zusammenstellung von Studienergebnissen erstellt über Motive der Pflegeübernahme, Belastungsfaktoren, Ressourcen und Bewältigungsstrategien.

Diese Bestandesaufnahme führt in einem zweiten Schritt zur Erkenntnis, wonach pflegerische Angehörige oftmals als „sekundär Abhängige“ zu bezeichnen sind – d.h. als Personen, die aufgrund ihrer umfangreichen Pflege- und Betreuungsleistungen zugunsten ihrer betagten Familienmitglieder selber in Abhängigkeitssituationen geraten und zwar u.a. in finanzieller, sozialer, emotionaler und physischer Hinsicht. Daran schliesst in der Arbeit die Entwicklung eines Teilhabekonzepts an: Dieses zielt darauf ab, den pflegerischen Angehörigen – unter Beibehaltung ihrer Pflegetätigkeit – einen Anspruch auf gleichberechtigte Teilhabe an den grundlegenden Aktivitäten der Gesellschaft (u.a. mit ihren finanziellen und sozialen Bezügen) zu ermöglichen.

In einem dritten Schritt erörtert die Arbeit Handlungsmöglichkeiten der Diakonie, die geeignet sind, um den formulierten Anspruch auf gleichberechtigte Teilhabe für pflegerische Angehörige einzulösen: Zum Einen geht es dabei um nahraumorientierte Unterstützungs- und Entlas-

¹ Im Herbst 2016 erschienen beim TVZ Zürich: Simon Hofstetter, Das Unsichtbare sichtbar machen. Pflegerische Angehörige und der diakonische Auftrag der Kirchen, Zürich 2016.

tungsangebote von Kirchgemeinden, zum Anderen aber auch um das anwaltschaftliche Handeln der Kirchen für gerechte sozialpolitische Rahmenbedingungen der Tätigkeit pflegender Angehöriger (Pflegeversicherungsmodelle, Zeitdatenbanken, u.a.m.).

Autor:

Simon Hofstetter,

Pfr. Dr. theol., Beauftragter für Recht und Gesellschaft beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK) und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Universität Bern

II. Berichte
b. kirchliche Diakonie

Umbrüche in der Diakonielandschaft: Von der «Motion Diakonie» zur neuen Konferenz «Diakonie Schweiz»

Simon Hofstetter

Umbrüche in der Diakonielandschaft als Auslöser für die «Motion Diakonie»

Die nationale Diakonielandschaft befindet sich seit einigen Jahren im Umbruch. Verschiedene kirchlich-diakonische Organisationen bestehen nebeneinander, ohne dass restlos geklärt ist, welche Organisation in wessen Auftrag welche Aufgaben wahrnimmt:

- Zunächst besteht die *Diakoniekonferenz des SEK*, die seit 1993 «einen Ort der Zusammenarbeit zwischen dem SEK, seinen Mitgliedkirchen und den ihm nahe stehenden Werken und Organisationen» im Bereich der Diakonie¹ bildet, wobei sich die gewählten Delegierten aus den Mitgliedkirchen und aus diakonischen Werken sowie weitere interessierte Personen zweimal jährlich zum thematischen Austausch treffen.
- Sodann sind in der *Deutscheschweizerischen Diakonatskonferenz (DDK)* die deutschschweizerischen Kantonalkirchen mit der «Übereinkunft sozial-diakonische Dienste» zusammengeschlossen, in welcher sie mittels Mindestanforderungen zur sozialdiakonischen Berufsausbildung «möglichst gleichwertige Voraussetzungen bezüglich Ausbildung und beruflicher Stellung von Frauen und Männern in sozial-diakonischen Diensten [...] zu er-

¹ Reglement für die Konferenzen des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Art. 3 Abs. 1.

reichen»² suchen. Die Konferenz und ihr operativ ausführendes Organ, der Diakonatsrat, engagieren sich für eine möglichst einheitliche Festlegung der sozialdiakonischen Berufsstandards.

- Schliesslich bestand bis 2010 mit und neben den bisher genannten Institutionen der *Diakonieverband Schweiz (DVS)*, in welchem sich Vertreterinnen und Vertreter der kirchlichen Diakonie und der Werke zum Austausch und zur Förderung der Diakonie trafen. Nach dessen Auflösung entstand in Kreisen der Deutschschweizerischen Kirchenkonferenz (KIKO) die Konzeption einer «Nachfolgelösung Diakonieverband Schweiz», die sich im Wesentlichen auf die Erstellung einer diakonischen online-Fachportals namens *diakonie.ch* konzentrierte.

Darüber hinaus bestanden und bestehen innerhalb der kirchlichen Diakonie weitere Institutionen und Organisationen, die hier nicht erwähnt werden.

Von der «Motion Diakonie» zum Modellbericht «Diakonie Schweiz»

Diese Unübersichtlichkeit hat verschiedene reformierte Kantonalkirchen im Herbst 2011 dazu bewogen, in der Abordnetenversammlung (AV) des Kirchenbundes einen Vorstoss zu überweisen, mit dem der Rat des Kirchenbundes beauftragt wurde, eine Bündelung und Koordination in der nationalen diakonischen Landschaft herbeizuführen. Mit dieser sogenannten «Motion Diakonie» wurde eines der umfangreicheren Reorganisationsprojekte des Kirchenbundes angestossen.

² URL: www.diakonatsrat.ch, abgerufen am 5. Januar 2017. Siehe dazu auch grundlegend die «Übereinkunft Sozial-diakonische Dienste vom 22. Januar 1991».

In einer ersten Phase der Analyse verschafften sich beauftragte Fachleute einen Überblick über die komplexen Organisationsstrukturen und publizierten diesen Überblick im Jahr 2013 in einem Analysebericht.³ Die Leserinnen und Leser erhalten darin sowohl eine Übersicht über bestehende diakonische Organisationen bzw. Verbände auf nationaler und sprachregionaler Ebene als auch eine Aufschlüsselung der darin von den Kantonalkirchen und weiteren Beteiligten investierten personellen und finanziellen Ressourcen. Die Autorinnen und Autoren hielten fest, dass zum Einen in den nationalen Diakoniestrukturen verschiedene Doppelspurigkeiten bestünden und dass zum Anderen bestehende Anliegen von diakonisch Engagierten in den bisher bestehenden Institutionen nicht behandelt werden könnten.

In der zweiten Phase der Gestaltung und Konzeption haben die involvierten Fachpersonen eine deutliche Vereinfachung und Straffung der nationalen Diakoniestrukturen vorgeschlagen. Ihrem Vorschlag entsprechend sollten die neuen Strukturen gemäss folgenden Eckwerten ausgestaltet sein:

1. Die Vereinfachung der Diakoniestrukturen im Sinne der mit der Motion geforderten «Bündelung und Koordination» soll so vollzogen werden, dass die drei genannten diakonischen Institutionen (Diakoniekonferenz des SEK, Deutschschweizerische Diakonatskonferenz sowie diakonie.ch) unter einem neuen Dach zusammengeschlossen werden, wobei das neue Dach in einer geeigneten Form an den Kirchenbund angebunden werden soll.

2. Innerhalb dieses neuen Daches sollten gemäss Vorschlag unterschiedliche Arbeitsformen sowie unterschiedliche kirchenpolitische Ver-

bindlichkeiten Platz haben: So ging es darum, sowohl eine kirchenpolitisch möglichst hochrangige Vertretung als auch die Expertise der diakonischen Fachpersonen in die Dachstruktur einzubinden. Daher wurde eine dreistufige Struktur vorgeschlagen: 1. In einer Plenarversammlung treffen sich die Exekutivmitglieder der Kantonalkirchen mit Ressort Diakonie; analog zu politischen kantonalen Konferenzen (z.B. Sozial- oder Gesundheitsdirektorenkonferenz) stellen sie die kirchenpolitische Rückbindung sicher; 2. In vier Arbeitsgruppen wirken Fachpersonen aus diakonischer Lehre, Wissenschaft, Praxis sowie aus diakonischen Stiftungen und Werken mit und bringen ihre Expertise ein; 3. Dazwischen besteht als Scharnierstelle ein geschäftsführender Ausschuss, der von einer Stabsstelle in seiner Arbeit unterstützt wird.

3. Aufgrund einer schweizweiten Erhebung sind die Aufgaben der neuen Dachstruktur in einem Leistungskatalog mit acht Bereichen (von der strategischen Positionierung der Diakonie über Aus- und Weiterbildungsfragen, dem Unterhalt einer Informationsplattform bis zur europäischen Vernetzung) festgehalten worden.

4. Diese Konzeption macht deutlich, dass die neue Dachstruktur stark auf die innerkirchliche Diakonie ausgerichtet ist; wenn auch weitere nicht-kirchliche Akteure in den Arbeitsgruppen mitwirken können, so sind sie nicht als zentrale Entscheidungsträgerinnen und -träger eingebunden.

Die Abgeordneten hat im Herbst 2014 diese im Modellbericht «Diakonie Schweiz» dargestellten Reorganisationsvorschläge einstimmig gutgeheissen.⁴

³ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK), Motion Diakonie. Analysebericht des Rates SEK, Bern 2013, URL: <http://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/media/pdf/bulletin/2013-1/Analysebericht-A4%20dt.pdf>, abgerufen am 5. Januar 2017.

⁴ Vgl. hierzu den Bericht im Bulletin 2/2014 des SEK unter URL: <http://www.kirchenbund.ch/de/bulletin-2014/motion-diakonie-gemeinsam-zum-ziel>, abgerufen am 5. Januar 2017.

Vom Modell zur Umsetzung

In den vergangenen beiden Jahren war wiederum der Kirchenbund zuständig für die Umsetzung und Inkraftsetzung der von der Abgeordnetenversammlung gutgeheissenen neuen Dachstruktur. Diese Umsetzung erwies sich – angesichts der Notwendigkeit der grösseren strukturellen Veränderungen – durchaus als komplexes Unterfangen. So galt es, erstens eine geeignete Form für die Anbindung der Dachstruktur an den Kirchenbund zu finden und auszuarbeiten. Sodann stand zweitens die Aufgabe an, die erwähnten diakonischen Institutionen unter einem gemeinsamen Dach zusammenzuschliessen. Hierfür waren zuweilen umfangreiche juristische Prozesse zu initiieren; gerade für die Anbindung der Diakonatskonferenz (DDK) an die neue Dachstruktur war eine Totalrevision ihrer Übereinkunft, inklusive einer vorangehenden Konsultation bei den deutschschweizerischen Kantonalkirchen sowie einer anschliessenden Ratifizierungsphase, notwendig.

Nicht zuletzt ging es drittens darum, die personelle Besetzung aller Gremien der neuen Dachstruktur sicherzustellen: Exekutivmitglieder mussten für die Einsitznahme in der Plenarversammlung mandatiert, Fachpersonen aus unterschiedlichen diakonischen Kreisen für die Mitarbeit in den Arbeitsgruppen rekrutiert sowie auch geeignete Personen für die Übernahme der Stabsarbeiten gefunden werden.

Start der Konferenz «Diakonie Schweiz» ab Anfang 2017

Diese genannten Umsetzungsarbeiten konnten fristgerecht abgeschlossen werden, d.h. die neue vereinigte Dachstruktur wird ab Anfang des Jahres 2017 als Konferenz «Diakonie Schweiz» ihren Betrieb aufnehmen. Ab diesem Zeitpunkt bearbeitet sie den ihr vorgegebenen, breiten diakonischen Themenkatalog: Von der Auseinandersetzung über sozialdiakonische Berufsprofile über den Informationsaustausch zu gemeinde-diakonischen Projekten und die Pflege des Dialogs mit der diakoniewis-

senschaftlichen Forschung bis zur Sicherstellung der Kontakte zu europäischen Diakonienetzwerken.

Der Kirchenbund und die am Projekt Beteiligten erhoffen sich, mit der neuen Konferenz «Diakonie Schweiz» nach aussen als eine transparente und nachvollziehbare Struktur zu erscheinen sowie nach innen die diakonischen Arbeiten konzise und koordiniert «aus einer Hand» leisten zu können.⁵

Autor:

Simon Hofstetter,

Pfr. Dr. theol., Beauftragter für Recht und Gesellschaft beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK) und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Universität Bern

⁵ Vgl. hierzu den Artikel im Bulletin 1/2016 des SEK unter URL: <https://bulletin.kirchenbund.ch/de/bulletin/bulletin-artikel-detail/2/kurz-vor-dem-ziel-die-konferenz-diakonie-schweiz>, abgerufen am 5. Januar 2017.

Urbane Diakonie

Christoph Sigrist

Einer der Forschungsschwerpunkte der Dozentur ist die Diakonie als helfendes Handeln, wie sie sich kontextuell eingebunden in den Sozialraum Urbanität von Quartier und Stadtteil darstellt. Dabei sind zwei Teilprojekte mit der finanziellen Unterstützung der Stiftung «Urbane Diakonie» realisiert worden.

I. Homepage

Einerseits wurde auf Ende 2016 die Homepage Urbane Diakonie aufgeschaltet, auf der neben definitorischen Aspekten auch erste Produkte wie das Handbuch für «Urbane Diakonie» vorgestellt werden.¹ Das Handbuch führt in das Konzept der «Urbanen Diakonie» ein.

II. Konzept

Im Jahr 2014 wurde das Projekt «Urbane Diakonie» gegründet. Es geht davon aus, dass in städtischen Quartieren aufgrund der je eigenen Bevölkerungsstruktur, der Gentrifizierung und einer voranschreitenden nachbarschaftlichen Distanzierung zunehmend menschliche Nöte und Bedürfnisse bestehen, die bislang noch nicht ausreichend in den Fokus der Öffentlichkeit geraten sind. Unter dem Motto «Quartier schaffen» will das Projekt in Stadtquartieren soziale Prozesse initiieren, begleiten und

unterstützen, in denen Bewohnerinnen und Bewohner ermutigt werden, sich mit ihren Ressourcen, aber auch mit ihren Anliegen und Bedürfnissen in den sozialen Nahraum, das Quartier, einzubringen und diesen Lebensraum als solidaritätsstiftenden Begegnungsraum zu revitalisieren. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf Menschen im dritten und vierten Lebensalter. Erstere (ca. 55- bis 75-jährig) bringen grosse Lebenserfahrung und oftmals beträchtliche zeitliche Ressourcen mit, die sie sinnstiftend einsetzen wollen; Zweitere (ca. 80-jährig und älter) werden auch als Betagte oder Hochbetagte bezeichnet und wünschen meistens, auch im hohen Alter in den eigenen vier Wänden wohnhaft bleiben zu können.

Als diakonisches Projekt spricht «Urbane Diakonie» vor allem Kirchengemeinden sowie diakonische Stiftungen und Werke an, die vor Ort als Puls- und Taktgeberinnen einer neuen Kultur des Gemeinsamen, der Begegnung und des Solidarischen walten können und sollen. Das Projekt gibt ihnen Instrumente und Ideen in die Hand, wie sie diese Rolle als «Gemeinschaftsstifterinnen» in enger Zusammenarbeit mit öffentlichen und zivilgesellschaftlichen Institutionen sowie weiteren nahräumlichen Ressourcen ausgestalten können.

Kirchengemeinden und diakonische Werke, die mit ihrem sozialen Handeln auf die besonderen Bedürfnisse in städtischen Wohngebieten eingehen und dort als «Gemeinschaftsstifterinnen» neue Formen von Begegnung und Solidarität schaffen – das ist «urbane Diakonie».

Getragen wird das Projekt von zwei Institutionen: Die Stiftung Diakonat Bethesda führt in Basel ein Akutspital und unterhält in der ganzen Deutschschweiz ein Netz von Alterszentren. Mit dem Projekt «Urbane Diakonie» tritt die Stiftung Diakonat Bethesda hinaus in den sozialen Nahraum und setzt dort einen neuen strategischen Schwerpunkt. In diesem sozialen Nahraum trifft sie sich mit der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Bern, die ihre

¹ Vgl. dazu: <http://www.urbanediakonie.ch/>, Zugriff: 01.02.2017.

Erfahrung mit kirchgemeindlicher Begleitung und ihre wissenschaftliche Expertise ins Projekt einbringt. In Zusammenarbeit mit örtlichen Kirchengemeinden lancieren sie Pilotprojekte der «Urbanen Diakonie».²

Dieses Handbuch ist auf der Homepage der Stiftung «Urbane Diakonie» zu beziehen. Die konzeptionelle Struktur der Trägerschaft hat sich seit 2015 insofern verändert, als dass die Stiftung Diakoniat Bethesda nicht mehr Mit-Trägerin des Projektes ist, sondern allein die Stiftung «Urbane Diakonie». Die Homepage dient den Ansprechgruppen als sinnvolles Instrumentarium für die Lancierung und Umsetzung von Projekten innerhalb der diakonischen Landschaft der Schweiz. Dieser Prozess fällt mit dem Beginn der gesamtschweizerischen Initiative von *diakonie.ch* zusammen, die nach der Auflösung des Diakonieverbandes Schweiz 2010 versucht hat, die diakonische Landschaft ev.-reformierter Kirchen und diakonischer Werke unter einem Dach zu bündeln.

Die Dozentur für Diakoniewissenschaft setzt vom 1. Januar 2017 eine wissenschaftliche Kraft ein, um die Homepage und ihre Verbreitung nachhaltig zu fördern.

III. Pilotprojekt Witikon

Neben der Homepage konnte im vergangenen Jahr ein Pilotprojekt in einem Stadtteil von Zürich, Witikon, in enger Zusammenarbeit mit der ev.-ref. Kirchengemeinde Witikon und deren Leitungsverantwortlichen lanciert werden.

² http://www.urbanediakonie.ch/userfiles/file/Handbuch_Urbane_Diakonie.pdf, Seite 4, Zugriff: 30.12.2016.

1. Ausgangslage

«Witikon ist ein Quartier der Stadt Zürich, an sonniger Hanglage mit Blick auf die Stadt und auf den Zürichsee, mit rund 10'000 Einwohnerinnen und Einwohnern. Das Quartier weist stadtweit den grössten Anteil von Menschen aus, die über 65 Jahre alt sind (gegen ein Drittel). Das heisst, rund 3000 Menschen befinden sich im dritten und vierten Lebensalter. Es leben aber auch viele Familien mit Kindern in Witikon. Die evangelisch-reformierte Kirche und das Kirchgemeindehaus mit grossem Saal stehen mitten im Zentrum des Quartiers.

Die evangelisch-reformierten Kirchengemeinde Witikon hat heute rund 3500 Mitglieder und ein breites Angebot für Kinder, Jugend, Familien, Erwachsene, sowie Seniorinnen und Senioren und Veranstaltungen im Bereich Philosophie, Kunst und Kultur. Ausgehend von der demografischen Situation hat die Kirchenpflege Arbeitsschwerpunkte auf ältere Menschen und Familien ausgerichtet. Sie will insbesondere ihre Altersarbeit weiterentwickeln und hat deshalb im Frühjahr 2015 beschlossen, sich am Projekt «Urbane Diakonie» als Pilotprojekt zu beteiligen. Das Kernthema im Projekt ist die Stärkung der Nachbarschaft.

2. Zielsetzung

Das Projekt Nachbarschaft der Kirchengemeinde richtet sich an Menschen im dritten und vierten Lebensalter, die in Witikon zu Hause sind, sowie an ihre Angehörigen, Freunde und Nachbarn. Sie sollen in der engeren Nachbarschaft und im Quartier Orte für Gemeinschaft, Beziehung und Austausch finden und zu selbstorganisiertem Handeln angeregt werden.

Dafür soll unter anderem auf dem Gelände der evangelisch-reformierten Kirche Witikon ein neuer Begegnungsort geschaffen werden. Dort sind die Menschen eingeladen, sich aktiv mit dem Älterwerden auseinanderzusetzen und sich selber mit ihren Interessen einzubringen. Sie sollen Unterstützung in lebenspraktischen und gesundheitlichen Fragen und einen Ort für Gemeinschaft und Beziehung finden. Die Planung dieses Begegnungsortes ist im Gang. Wenn alles im optimalen Zeitrah-

men läuft, könnte im Laufe des Jahres 2017 ein erster Kaffee oder Tee im neuen Begegnungsort getrunken werden, Gespräche geführt, etwas Feines gegessen und viele Informationen rund ums Thema Nachbarschaft abgerufen werden.

Im Projekt «Nachbarschaft» sollen verschiedene Partnerinnen und Partner im Quartier wie Spitex, Hausärzte, das Gemeinschaftszentrum, die Pro Senectute, Senioren für Senioren usw. mit ihren Angeboten und Dienstleistungen einbezogen und vernetzt werden.

Verschiedene Themen, welche ältere Menschen, aber auch jüngere Menschen interessieren, werden aufgenommen. Eine erste Veranstaltungsreihe startet anfangs November 2016 mit dem Thema «Angehörige, Freunde und Nachbarn tragen Sorge, betreuen und unterstützen – manchmal bis an ihre Grenzen». Es wird Input-Referate und Diskussionen geben. Danach soll das Thema nach Interesse der Leute in kleineren Gruppen während einer Phase weiter bearbeitet werden.»³

IV. Perspektiven

Im Projekt «Urbane Diakonie» werden in den nächsten zwei bis vier Jahren folgende Aspekte gezielt ausgebaut:

1. Homepage

Die Homepage wird als sinnvolles Instrumentarium für Verantwortliche in Kirchgemeinden, Pfarreien, diakonischen Institutionen und sozialen Werken weiter entwickelt und ausgebaut, um in Quartieren und Stadtteilen die Solidarkultur in den Prozessen von Urbanität und Gentrifizierung

³ http://www.urbanediakonie.ch/CMS/de-CH/x_Zuerich/Pilotprojekt-Zuerich-Witikon-Quartier-schaffen-.aspx, Zugriff 30.12.2016.

zu fördern, zu stärken oder neu einzurichten im Zusammenspiel mit den entsprechenden Institutionen, Gruppen, Initiativen und Schlüsselpersonen.

2. Profession

Sogenannten Quartierlotsen, Quartierlotsinnen, Quartierentwicklerinnen und -entwickler sind eine Teilfunktion und Spezialisierung der Sozialarbeit als Gemeinwesenarbeit. Die Ausbildung der Fachkräfte wird in Zusammenarbeit mit den kirchlichen Aus- und Weiterbildungslehrgängen sowie den entsprechenden Angeboten der involvierten Fachhochschulen professionalisiert.

3. Pilotprojekte

Die Pilotprojekte in Zürich-Witikon und die Initiierung von weiteren Projekten in Basel und Bern, allenfalls auch in Zürich, wird weiter lanciert.

4. Forschungsschwerpunkte

Forschungsarbeiten zu Urbanität und Kontextualität von Diakonie als helfendes Handeln werden gezielt gefördert. In welcher Art und Weise wirkt der Sozialraum oder das Quartier auf den diakonischen Auftrag von Kirchgemeinden und Vereinen? Wie kann «Urbanität» umschrieben werden? Warum ist für das helfende Handeln der Kontext nicht nur konstitutiv, sondern auch inhaltlich prägend und ethisch normativ?

5. Fundraising

Wie können zukünftig im Bereich von Fundraising neue Quellen für diakonische Projekte erschlossen werden. In diesem Zusammenhang hat die Dozentur ein Fundraising-Konzept für diakonische und soziale Wer-

ke, Kirchgemeinden und Pfarreien erarbeiten lassen. Dieses Konzept kann bei der Dozentur für Diakoniewissenschaft bezogen werden.

6. Stiftung «Urbane Diakonie»

Die Stiftung «Urbane Diakonie» soll in den nächsten Jahren eine führende Rolle im Bereich von ökonomischer und wissenschaftlicher Förderung von Forschungsarbeiten, Pilotprojekten und Entwicklungsprozessen einnehmen.

Die Stiftung beschreibt sich auf der Homepage⁴ wie folgt:

6.1 Soziale Brennpunkte im städtischen Umfeld

In urbanen Gebieten werden soziale Brennpunkte von den staatlichen und nicht-staatlichen Sozialsystemen oft nicht oder nicht genügend erkannt. Anonymität, Vereinsamung, Bedürftigkeit, Betreuungsbedarf und Hilfenotstand sind im städtischen Umfeld oft unsichtbare Realität, mit der sich insbesondere Seniorinnen und Senioren, Alleinerziehende, Angehörige anderer Kulturen, Behinderte oder Flüchtlinge Tag für Tag konfrontiert sehen. Immer mehr fehlt heute in den Städten die familiäre oder nachbarschaftliche Unterstützung und Hilfestellung.

6.2 Neue Impulse für urbane Quartiere

Die Stiftung «Urbane Diakonie» fördert und unterstützt im Sinne des diakonischen Gedankens durch helfendes, solidarisches Handeln das Zusammenleben der Menschen im kirchlichen und gesellschaftlichen Rahmen. Dazu gibt sie Impulse und finanziert unter der Marke «Urbane Diakonie» private Projekte im urbanen Quartier, die ein freud- und würdevolles Leben verschiedener Generationen ermöglichen.

4 <http://www.urbandiakonie.ch/CMS/de-CH/Allgemein/Stiftung.aspx>, Zugriff: 30.12.2016.

6.3 Entstehung und Ziel der Stiftung «Urbane Diakonie»

Die Stiftung «Urbane Diakonie» wurde im Juni 2016 von PD Dr. theol. Christoph Sigrist, seit 2003 Pfarrer am Grossmünster in Zürich, ins Leben gerufen. Die Stiftung hat sich zum Ziel gesetzt, eine solidarisch mitfühlende Gemeinschaft zu schaffen, die das helfende Handeln gemäss dem Motto «Gemeinsam füreinander im Quartier» in den Mittelpunkt stellt.

6.4 Stiftungszweck «Urbane Diakonie»

Die Stiftung soll Diakonie im weitesten Sinne – also den Dienst am Menschen im kirchlichen und gesellschaftlichen Rahmen – unterstützen und fördern. Darunter können Diakonienprojekte in der Stadt und im Kanton Zürich oder in anderen Kantonen fallen, die Förderung von Dozenten oder Lehrstühlen im Bereich der Diakonie in der Schweiz oder die Hilfe gegenüber Bedürftigen im Rahmen kirchlicher Projekte oder Bemühungen.

Die Stiftung kann zur Sicherstellung ihres Stiftungszwecks sämtliche Tätigkeiten ausüben, die für die Erreichung des Stiftungszwecks geeignet sind. Die Stiftung verfolgt weder Erwerbs- noch Selbsthilfzwecke. Sie untersteht der Stiftungsaufsicht des Bundes.

Autor:

Christoph Sigrist,

Pfr. PD Dr., Dozent für Diakoniewissenschaft an der Universität Bern und Pfarrer am Grossmünster in Zürich.

II. Berichte

c. sozialdiakonische Ausbildung

Ein neuer Berufseinstieg in das sozialdiakonische Amt: «Gemeindeanimation HF»

Stephan Schranz

Erstmals im Herbst 2016 starteten fünfzig Frauen und Männer ihre Ausbildung zur Gemeindeanimatorin HF / zum Gemeindeanimator HF in den beiden Ausbildungsstätten curaviva.ch Höhere Fachschule für Gemeindeanimation und TDS Aarau. Dieser Meilenstein in der Berufsbildung ist von grosser Bedeutung für die Sozialdiakonie, die Jugend- und der Altersarbeit. Mit der Gemeindeanimation entsteht neben den zwei bestehenden Berufsprofilen, Soziale Arbeit und Sozialpädagogik, ein drittes, das einen optimalen Zugang zum Arbeitsfeld der Sozialdiakonie ermöglicht. Die Aufgaben der Gemeindeanimation setzen in präventiver Hinsicht im sozialen Raum an und sind mit keinem gesetzlichen Auftrag verbunden, wie dies in den klassischen Arbeitsfeldern der Sozialen Arbeit und der Sozialpädagogik oft der Fall ist. «Die dipl. Gemeindeanimatoren/-animatorinnen HF sind Fachpersonen für die Unterstützung der Bevölkerung bei der Teilhabe an der Gesellschaft und Gemeinschaft. Grundanliegen ist die Verbesserung des sozialen Zusammenlebens im Gemeinwesen. Ziel ist es, Einzelne und Gruppen zu aktivieren und zu befähigen, am gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Leben teilzunehmen und es mitzugestalten. Damit soll deren Lebensqualität und Entwicklung gefördert und ein Beitrag zum sozialen Zusammenhalt geleistet werden»¹, so die von Savoiresocial festgehaltene Zielsetzung zum Lehrgang. Diese Zielsetzung zur Gemeindeanimation entspricht in weiten Teilen dem sozialdiakonischen Auftrag von Kirchen und Kirchengemeinden.

¹ URL: <http://savoiresocial.ch/hoehere-berufsbildung/dipl.gemeindeanimator-in-hf/>, abgerufen am 5. Januar 2017.

meinden. Kirchengemeinden gewinnen mit Gemeindeanimatorinnen und Gemeindeanimatoren Mitarbeitende mit Knowhow für den Gemeindeaufbau.

Womit zeichnet sich Gemeindeanimation aus?

Der erarbeitete Rahmenlehrplan zur Gemeindeanimation hält sieben Arbeitsprozesse fest, welche die Fähigkeiten der ausgebildeten Fachpersonen spiegeln.²

- Situationsanalysen durchführen
- Angebote, Projekte und Aktivitäten planen
- Angebote, Projekte und Aktivitäten durchführen, begleiten, evaluieren und weiterentwickeln
- Gruppen und Einzelpersonen unterstützen
- Innerhalb und ausserhalb der Organisation arbeiten und zusammenarbeiten
- Das Arbeitsfeld nach innen und aussen weiterentwickeln
- Sich als Berufsperson weiterentwickeln

Die Gemeindeanimatorinnen und -animatoren analysieren den Sozialraum mit Fokus auf ihren Arbeitsauftrag, den ihnen die Kirchengemeinde oder eine andere Arbeitgeberin gibt. Im Auftrag Jugendarbeit zum Beispiel wird dadurch ersichtlich, ob und wie sich junge Menschen vor Ort treffen und wo Initiativen zu Gunsten der Jugend erforderlich sind. Erwünschte Neuerungen gehen Gemeindeanimatorinnen und -animatoren

² Vgl. dazu den Rahmenlehrplan Gemeindeanimation HF, 8 (URL: <http://savoiresocial.ch/hoehere-berufsbildung/dipl.gemeindeanimator-in-hf/rahmenlehrplan-gemeindeanimation-hf.pdf>, abgerufen am 5. Januar 2017).

direkt mit den Zielgruppen an. Sie sind Expertinnen und Experten in der Arbeit mit Freiwilligen.

Das Fachwissen der Gemeindeanimation dient nicht nur in der Jugendarbeit, sondern kann auch in der Quartier- oder Gemeinwesenarbeit eingesetzt werden. Ein weiteres Feld wird sich in der Altersarbeit eröffnen, wo das Engagement in Palliative Care zweifelslos auf Ressourcen von Freiwilligen angewiesen ist. Gemeindeanimatorminnen oder Gemeindeanimatoren HF multiplizieren das freiwillige Engagement und leisten damit einen wichtigen zivilgesellschaftlichen Beitrag, was wiederum den Sozialstaat entlastet.

Wie ist die Gemeindeanimation entstanden?

Das Staatssekretariat für Beruf, Forschung und Innovation (SBFI) genehmigte den Rahmenlehrplan «dipl. Gemeindeanimatorin HF / Gemeindeanimator HF» am 22. September 2014. Bis zu dieser eidgenössischen Anerkennung brauchten die Projektträger und Auftraggeber einen langen Atem. Ausgehend von Jugendarbeitskreisen und der damaligen Höheren Fachschule Luzern erfolgte eine erste Projektinitiative im Jahr 2003 mit dem Berufstitel Jugendarbeit HF. Das Projekt wurde im Jahr 2009 nach kritischer Qualitätsprüfung beim SBFI (damals Bundesamt für Berufsbildung und Technologie BBT) wegen ablehnender Haltung des Trägers Savoirsocial³ eingestellt. Savoirsocial signalisierte aber Offenheit für eine breitere Ausbildung, welche nicht nur auf die Jugend fokussiert. Die Deutschschweizerische Diakoniekonferenz (DDK) und Curaviva⁴

³ Savoirsocial ist die die «Schweizerische Dachorganisation der Arbeitswelt Soziales» (vgl. URL: <http://www.savoirsocial.ch>, abgerufen am 5. Januar 2017).

⁴ Curaviva ist der «Verband Heime und Institutionen Schweiz» (vgl. URL: <http://www.curaviva.ch>, abgerufen am 5. Januar 2017).

nahmen den Ball auf und reichten im Jahr 2010 beim Bundesamt für Berufsbildung und Technologie (BBT) ein Gesuch zur Erarbeitung eines neuen Rahmenlehrplans «animatorisches Profil» (prov. Titel) ein. Das BBT stimmte dem Gesuch zu und machte die Bahn für den Projektauftrag von DDK und Curaviva frei. Nach vier Jahren war es soweit, Curaviva und das TDS Aarau entwickelten je eigene Ausbildungsgänge, die sich am genehmigten Rahmenlehrplan ausrichten. Im Herbst 2016, sechs Jahre später, starteten sie ihre ersten Ausbildungen mit dem Profil «Gemeindeanimation».

Was nützt die Gemeindeanimation den Kirchgemeinden? Einschätzungen am Beispiel der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn

Die Kirchgemeinden engagieren sich vielfältig für die solidarische Gemeinde,⁵ welche den diakonischen und seelsorgerlichen Dienst umfasst. Neben vielen Freiwilligen tragen qualifizierte Fachpersonen zur Umsetzung dieses Dienstes bei, der für letztere in einer Verordnung als sozialdiakonischer Auftrag präzisiert wird: «(Die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn) [...] erfüllen den diakonischen Auftrag im Besonderen mit Angeboten zugunsten benachteiligter und bedrängter Menschen im sozialen und politischen Alltag. Der sozialdiakonische Dienst hat zum Ziel, die Entwicklung in Staat, Gesellschaft, Kultur und Kirche im Sinn dieses Auftrags zu unterstützen. Er fördert das Zusammenleben und das

⁵ Vgl. Kirchenordnung des Evangelisch-reformierten Synodalverbandes Bern-Jura (KES 11.020), Art. 76ff. (URL: http://www.refbejuso.ch/uploads/tx_docmgr/11-020_Kirchenordnung_2015.pdf, abgerufen am 5. Januar 2017).

gegenseitige Verständnis der Menschen».⁶ Neben dieser Zielsetzung hält dieselbe Verordnung fest: «Die einzelnen Aufgaben des sozialdiakonischen Dienstes richten sich nach den Bedürfnissen der Menschen und der Gesellschaft, den Erfordernissen der gegebenen Situation und den Möglichkeiten der Kirchgemeinden. Mögliche Aufgabenfelder sind namentlich

- die Begleitung und Beratung von Kindern, Jugendlichen oder Eltern,
- die Begleitung und Beratung von Menschen in besonderen Alters- und Lebenslagen,
- die Begleitung und Beratung von Menschen, die aus psychischen, physischen, sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Gründen benachteiligt sind,
- die Begleitung und Beratung von Menschen mit Migrationshintergrund,
- die Unterstützung der sozialen Integration und der Teilnahme und Teilhabe von Personengruppen und Familien unterschiedlicher Nationalität am Leben des Gemeinwesens oder eines Quartiers (sozialräumliche Arbeit),
- das Schaffen von Kontakten und Netzwerken zwischen unterschiedlichen Personen, Gruppen und Institutionen (Netzwerkarbeit),
- die Mitarbeit beim Aufbau der reformierten Gemeinde [...]».⁷

⁶ Verordnung über die sozialdiakonische Arbeit im deutschsprachigen Gebiet der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und über das sozialdiakonische Amt (KES 43.010), Art. 5 Abs. 1f. (URL: http://www.refbejuso.ch/uploads/tx_docmng/43-010_VO-sozialdiak-Arbeit-d-Gebiet-Refbejuso-und-sozialdiak-Amt_150101.pdf, abgerufen am 5. Januar 2017).

⁷ Verordnung über die sozialdiakonische Arbeit im deutschsprachigen Gebiet der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und über das sozialdiakonische Amt (vgl. Anm. 4), Art. 6 (Auszug).

Die vorgestellte Ausbildung beinhaltet also Lerninhalte, die für die hier erwähnte Zielsetzung sowie die dazugehörigen Aufgaben qualifizieren. Dipl. Gemeindeanimatorinnen und -animatoren HF lernen, auf Menschen und Personengruppen zuzugehen mit der Absicht, Partizipation und Integration zu ermöglichen. Sie begleiten und beraten Menschen und schaffen mit ihnen zusammen unterschiedliche Begegnungsmöglichkeiten, aus denen heraus Initiativen umgesetzt werden können.

Arbeiten dipl. Gemeindeanimatorinnen und -animatoren HF in Kirchgemeinden, werden sie im sozialdiakonischen Auftrag mit kirchlich-theologischen Fragestellungen konfrontiert, was einer zusätzlichen Qualifikation im Umgang damit bedarf. Diese zusätzliche Qualifikation kann über RefModula⁸ oder den CAS Diakonie – Soziale Arbeit in der Kirche⁹ der Zürcher Hochschule für angewandte Wissenschaften (zhaw) – Soziale Arbeit erworben werden. Das TDS Aarau¹⁰ bietet eine integrierte Ausbildung an, welche sogenannten doppelt qualifiziert. Eine doppelte Qualifikation, also sozialfachlich wie kirchlich-theologisch, bildet eine der Voraussetzungen zum sozialdiakonischen Amt, das von den kantonalen Kirchen vergeben wird. Die geforderte kirchlich-theologische Qualifikation bewegt sich im Rahmen von 100 bis 200 Ausbildungsstunden gegenüber der gewichtigen sozialfachlichen Qualifikation, welche eine eidgenössisch anerkannte Ausbildung auf Tertiärstufe beinhaltet (5400 Std. ohne einschlägige Vorqualifikation). Eine davon ist die Gemeindeanimation HF. Das Diplom Gemeindeanimatorinnen HF / Gemeindeanimatoren HF qualifiziert besonders zielsicher für den Einstieg ins sozi-

⁸ Vgl. URL: <http://www.refmodula.ch/sozialdiakoninnen-sozialdiakone/>, abgerufen am 5. Januar 2017.

⁹ Vgl. URL: <https://weiterbildung.zhaw.ch/de/soziale-arbeit/programm/cas-diakonie-soziale-arbeit-in-der-kirche.html>, abgerufen am 5. Januar 2017.

¹⁰ Vgl. URL: <http://www.tdsaarau.ch/ausbildungen/sozialdiakonie-mit-gemeinde-animation-hf.html>, abgerufen am 5. Januar 2017.

aldiakonische Amt und für die Umsetzung des damit verbundenen sozialdiakonischen Auftrags.

Autor:

Stephan Schranz,

MBA, lic. phil. und dipl. Sozialarbeiter, Leiter Bereich Sozial-Diakonie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn

II. Berichte
d. Internationales

Streiflichter Urbaner Diakonie

Christoph Sigrist

Vom 14.-16. Juni 2002 diskutierten Fachexpertinnen und -Experten in Heidelberg darüber, wie der diakonische Auftrag der Kirchen, der diakonischen Werke und Gruppen in Zukunft angesichts der Transformationsprozesse in der Gesellschaft mit Fokus auf die Städte wahrzunehmen ist. Diakonie in der Stadt war das Thema.¹ Diese Tagung kann als Initialzündung für die Entwicklung des Forschungsgebietes Urbane Diakonie gesehen werden, das in der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Universität Bern seit Jahren einen Schwerpunkt darstellt und durch meine dipolare Anstellung in Praxis und Theorie als Pfarrer am Grossmünster sowie als Dozent für Diakoniewissenschaft ihre innere Struktur der Kongruierung von Theorie und Praxis sowie der Interdisziplinarität nach aussen spiegelt. Die Citykirchenarbeit in Deutschland und der Schweiz, zusammen mit Holland, beschäftigte sich im letzten Jahrzehnt vermehrt mit der Stadt.² 2014 wurde das Projekt Urbane Diakonie dann endgültig auf den Schild der intensiven Forschungsarbeit gehoben. Auf der Webseite der Projektarbeit in Zürich wird der Begriff Urbane Diakonie kurz vorgestellt:

Die Urbane Diakonie handelt nach dem Motto «Gemeinsam füreinander im Quartier» und spannt ein Netz für Beratung, Betreuung, Unterstützung und Hilfestellung

für Angehörige von Gesellschaftsgruppen mit besonderen Anliegen. Sie stellt das solidarische Handeln in den Mittelpunkt ihrer Tätigkeit und verbindet junge und alte Menschen im städtischen Quartier.³

In diesem programmatischen Auftritt werden die beiden Brennpunkte der Urbanen Diakonie festgehalten: Es geht einerseits um das helfende Handeln kirchlicher und diakonischer Werke im Gesellschaftsraum der Stadt, also helfendes Handeln, das aus dem jüdisch-christlichen Traditionskreis persönlich motiviert, institutionell begründet oder unternehmensgeschichtlich prägend seine Wirkung zeigt.⁴ Andererseits wird dieses helfende Handeln in seiner konstitutiven Kontextualität⁵ mit besonderem Bezug auf die städtischen Transformationsprozesse in den Blick genommen, die in der Stadtsoziologie vor allem mit dem zunächst diffusen Begriff der «Urbanität» umschrieben werden: Die Wiederentdeckung des Städtischen hat auch die Diakonie erfasst. Ein interdisziplinäres Forschungsteam der ETH Zürich hat kürzlich mit Blick auf die Metropolitanregion Zürich «Urbane Qualitäten» herausgearbeitet und dabei «Urbanität» wie folgt definiert:

«In einem engen Sinne beschreibt Urbanisierung den Prozess der Produktion der gebauten Umwelt, also den Bau von Häusern, Produktionsanlagen und Infrastruktureinrichtungen mit ihren gesellschaftlichen Implikationen. In einem weiteren Sinne lässt sich Urbanisierung als eine umfassende Transformation der Gesellschaft verste-

³ <http://www.urbanediakonie.ch/CMS/de-CH/Allgemein/Urbane-Diakonie.aspx> (letzter Zugriff am 4.1.2017).

⁴ Vgl. zum hier verwendeten Diakoniebegriff: Heinz Rüegger / Christoph Sigrist, Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011.

⁵ Vgl. zur Kontextualität der Diakonie, die konstitutiv für das helfende Handeln ist: Christoph Sigrist, Das Eigene in der Diakonie: Matthias Mettner / Joseph Jung, (Hg.), Das eigene Leben – jemand sein dürfen, statt etwas sein müssen, Zürich 2015, 45–58.

¹ Heinz Schmidt / Renate Zitt (Hg.), Diakonie in der Stadt. Reflexionen – Modelle – Konkretionen, Stuttgart 2003.

² Vgl. Friedrich Brandi-Hinrichs / Wolfgang Grünberg (Hg.), stadt-plan. Sichtweisen auf Hamburg, Kirche in der Stadt Bd. 12, Hamburg 2005; Christoph Sigrist u.a. (Hg.), Stadtliturgien. Visionen, Räume, Nachklänge, Kirchen in der Stadt Bd. 22, Berlin 2016.

hen, die eng mit der Industrialisierung verbunden ist. Dabei geht es nicht nur um die industrielle Produktion von Gütern, um Fabriken und Logistikanlagen, sondern umfassend um die industrielle Organisation der Gesellschaft.»⁶

Urbane Diakonie als helfendes Handeln in der Stadt ist diesen Transformationsprozessen in grundlegender Weise unterworfen, ohne diese Prozesse zu bedauern oder zu loben. Diese Prozesse laufen ab, ermöglichen Chancen, bergen Risiken und verursachen neue Herausforderungen im Bereich von Exklusion und Inklusion. Das heisst konkret: Urbane Diakonie sucht einerseits in diesen Prozessen in Quartieren gemeinsam und füreinander Wege zu einer neu ausgestalteten Solidarkultur, einer Kultur der Sorge miteinander und füreinander mit besonderem Blick auf diejenigen Menschen, Gruppen und Schlüsselpersonen, die bei diesen Exklusions- und Inklusionsprozessen von der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen werden oder schon lange sind. Andererseits bringen Menschen mit ihrem helfenden Handeln als Diakonie in diesen Prozess der Solidarität drei Ressourcen ein, die konstitutiv für diakonisches Handeln sind:

- Räume an besten Lagen in Quartieren gehören vielfach Kirchengemeinden und Pfarreien.
- Das Freiwilligen-Netz, das sich in unterschiedlichen Generationen und Herausforderungen engagiert, ist nach wie vor äusserst stark und dicht.
- Das Menschenbild ist aus der jüdisch-christlichen Tradition gewonnen und in den vier Handlungsfeldern von Kirchesein in der Stadt verankert. Es zeigt sich in Liturgie, Diakonie, Bildung und Leitung von gemeinschaftsbildendem Leben im Quartier. Es ist deshalb stark, weil es den Menschen nicht als Kunden oder als

⁶ Simon Kretz / Lukas Kueng (Hg.), Urbane Qualitäten. Ein Handbuch am Beispiel der Metropolitanregion Zürich, Zürich 2016, 16.

Klientel festschreibt, sondern ihn als den versteht, der er ist: ein Bild Gottes, ermächtigt zu Liebe und Solidarität.

Im Zusammenhang mit der Erforschung dieser so verstandenen Urbanen Diakonie unternahm ich im letzten Jahr eine Forschungsreise in unterschiedliche urbane Kontexte. Die Forschungsfrage lautete: Wie zeigt sich Urbane Diakonie in unterschiedlichen städtischen Kontexten, insbesondere in Kontexten, die durch Rassismus und Apartheid eine lange exkludierende Tradition aufweisen? Denn die Arbeitshypothese lautete, dass Urbane Diakonie vor allem Teilhabeprozesse an gesellschaftlichen Transformationen in Quartieren für unterschiedliche Menschen und Gruppen einzurichten hat. Im Folgenden sollen ausgewählte Stationen in der für die Diakonie üblichen Struktur kurz vorgestellt werden: Ein Praxisbericht führt zur diakonischen Reflexion.⁷

I. Streiflicht Chicago, 6.-12. Juni 2016 – therapeutisch-soziale und theologisch-liturgische Wirkkraft Urbaner Diakonie

1. Therapeutisch-soziale Wirkkraft

Margaret Nykaza gründete im Jahr 2000 das sozial-diakonische Werk *Harmony, Hope and Healing*. Mit Musik und der biblischen Tradition als Ressourcen werden kreative und schöpferische Räume geschaffen für Einzelne und Familien, um Resilienz und Heilungskräfte zu stärken.⁸

⁷ Entstanden sind diese Streiflichter vor Ort des Geschehens. Deshalb sind die Texte durch diese Unmittelbarkeit des Erlebens gewoben, die jedoch auch eine gewisse Tiefenschärfe zugänglich macht, die durch Betroffenheit und Berührtheit entstehen kann.

⁸ <http://www.harmonyhopeandhealing.org> (letzter Zugriff am 4.1.2017).

Das Werk arbeitet unter anderem mit jungen schwarzen Männern zusammen, die den Übergang von der Gefangenschaft in die Gesellschaft bewältigen müssen. Daneben richtet sich das Engagement auch an schwarze, ältere Frauen.⁹

Erfahrungsbericht

Wir gingen in ein zerstörtes Gebäude einer ehemaligen katholischen Kirche, das nun sozial-diakonisch umgenutzt als kirchliches Zentrum des Quartiers dient und in dem ein Secondhandshop eingerichtet ist. Die Leiterin des Projekts begrüßte uns herzlich. An der Hammond-Orgel sass Davis, ein jugendlicher ehemaliger Gefangene. Die Leiterin des Theaters übte mit den mehrheitlich schwarzen Frauen ein Stück ein. Um 14.30 Uhr kam Mach, die Direktorin.

Im Theaterstück erhielten viele der Frauen eine kleine Rolle. Thematisch drehte sich alles um die Frage: Wer kommt mit dem Schiff in den Himmel und wer wird vom Teufel verführt? Den roten Faden des Stückes bildeten Gospels, die von den Frauen a capella angestimmt und von Davis mit den Akkorden unterstützt wurden. Zum Probenbeginn betete eine alte Frau. Das Gebet war eingebettet in den Zusammenhang von Begrüssung, Organisation und Einführung in das Stück. Am Schluss beendete eine andere Frau mit einem freien Gebet ebenso das Stück.

In der Pause wurde der Geburtstag von Mach, der Direktorin, gefeiert. Es wurden Hotdog und Torte verteilt. Daran nahmen auch ca. 10 Mädchen teil, die in einem Kurs von der katholischen Kirche zu *peacemaker*/Schlichterinnen im Quartier ausgebildet werden. Sie hatten eine weite Anreise zu bewältigen.

⁹ Die Mission, die von dem Werk und ihrer Leiterin ausgeht, lautet: «Harmony, Hope and Healing creates a safe environment where vulnerable individuals and families heal and rebuild through the restorative power of music.» <http://www.harmonyhopeandhealing.org/mission-and-history-2> (letzter Zugriff am 4.1.2017).

Nach der Pause folgte der zweite Probenteil. Zu einem Musikstück tanzten die alten Frauen als Gruppe und legten eine Performance hin, die ich so in der Schweiz nicht erlebt habe. Der Körper wurde zum Rhythmus. Die Schwere des Alters wurde leicht. Die Falten und Furchen der Gesichter, die ein Leben in Unterdrückung und Gewalt schildern, wurden durchlässig für den Glanz des Lachens und des Tanzens.

Reflexion

Im Bereich der Sozial-Diakonie wurden verschiedene Themen behandelt. Die Würde des alten Menschen wurde kontextuell und situativ durch die Arbeit an der Resilienz gestärkt und zum Tragen gebracht. Der Aufbau von eigenen Kräften in Körper, Seele und Geist geriet in den Fokus der Diakonie. Der Kampf in der Unterdrückung ermöglichte erst die Anhäufung von Resilienz im Verlauf des Lebens und wurde so zur Grundierung des Selbstvertrauens. Das deutet sich im Beispiel einer alten Frau an, die mir ein Foto an der Wand zeigte, auf dem sie Barak Obama begrüsst hatte. Nachdem sie mir die Hand gegeben hatte, sagte sie: «Nun darf ich mich nicht mehr duschen [...]»

Sakralität und Säkularität verschmolzen zu einem neuen Raum: Segensraum – Seelenraum. Die Unterbrechung des Alltags schien in einem neuen Licht auf. Diese Verschmelzung war so stark, dass man von einer säkularen Sakralität sprechen kann. Das Foto mit Barack Obama und das Schiff mit Jesus wurden zu einem einzigen Bild, das den Kampf ums Überleben als Befreiungskampf malt und den Unterdrückten Brücken nachzeichnete, auf denen die Überschreitung innerlich wie auch äusserlich möglich wurde.

Von einer sakralen Säkularität kann insofern gesprochen werden, als dass der Alltag von der spirituellen Perspektive anders gedeutet wurde, nämlich als eine von Gott geheiligte Säkularität des befreiten Sklaven. Darin drückt sich die Absage an eine – von Luther so nie formulierte – Zwei-Reiche-Lehre aus, die die Trennung zwischen Kirchenraum und Gesellschaftsraum vorangetrieben hat. Sie führt zur Einsicht der reformierten Reformation, dass die theologische Verheissung der Freiheit und

der politische Kampf um diese Freiheit zwei unterschiedliche Seiten derselben Medaille sind.

Dieses Ineinanderfliessen von Sakralität und Säkularität zeigte sich in folgenden räumlichen und ausagierenden Elementen:

- Der Kirchenraum wurde als Seconhandshop umgenutzt und der Altarteil wurde zum Kirchenschiff umfunktionalisiert.
- Der Gospel wurde zum Ausdruck dieses Ineinanderfliessens. (Der Gospel gehört zum Alltag bei den Frauen. Es ist ihr normaler Ausdruck von Sinnhaftem und der Sehnsucht nach einem besseren Leben. Der Gospel ist jedoch getränkt von biblischen Bildern.)
- Die Sprache des Gebets war zudem die Sprache der Einführung in das Theater.
- Der Tanz nach dem säkularen Song wurde zum Sakraltanz der von Alter und Schwäche befreiten Frauen.

Der Gesang spielte eine besondere Rolle. Wie auch der Tanz war er verwoben mit der Existenz der Schwarzen. Tanz und Gesang bildeten den roten Faden ihres Kampfes aus Unterdrückung und Armut. Das Projekt *Harmony, Hope and Healing* baut auf dieser Einsicht auf: *Wer singt, lebt. Wer nicht mehr singen kann, ist tot.* Davon erzählt auch der Psalm 115,17: *Die Toten können den Herrn nicht loben.* Der Gospel ist die Sprache ihrer Seele. Wenn die Frauen sangen, dann redete ihre Seele von der Sehnsucht nach dem Himmel auf Erden. Der Gesang war der Kontext des Textes: *Ich bin würdig, Gottes Geschöpf zu sein. Alle Menschen sind gleich vor Gott. Der Mensch ist befreit, gerecht und versöhnt.*

In diese Sprache wurde man mündlich eingeführt: Ein 6-jähriges Mädchen sang einen Gospel alleine, mit dem Rhythmus im Körper, und die Frauen antworteten. Darin zeigte sich, dass der Gesang dialogisch strukturiert ist und auf Antwort hin ausgelegt ist. Sozial-diakonische Arbeit muss hier als Arbeit am Gesang und mit dem Gospel als ihrem spirituellen Kapital hin ausgelegt werden: Weil der Rhythmus im Gospel so eine grosse Rolle spielt, ist die Schwester des Gesangs der Tanz. Glauben wurde tanzend und singend erlebt. Tanz und Gesang sowie der

Atem Gottes sind die drei Dimensionen des Hauses, das augenblicklich überall gebaut werden kann Im Unterschied zu den in der Schweiz adaptierten Sakralpoggesängen war der Gospel hier nicht Mittel zum Zweck, Show für die Predigt, sondern Predigt in sich, Sein aus sich, Existenz im Glauben pur.

Hier konnte die Vernetzung von beiden Projekten beobachtet werden, indem ein ehemaliger Gefangener bei den alten Frauen spielte. Das ist wohl eine typische Konturierung diakonischer Arbeit und spielt unabhängig des kulturellen Hintergrundes dieselbe entscheidende Rolle.

2. Theologisch-liturgische Wirkkraft

Pfr. Dr. Otis Moss ist leitender Pfarrer der Trinity United Church of Christ.¹⁰ In dieser afroamerikanischen Gemeinde hatte Martin Luther King gewirkt, und ebenfalls Barack Obama als Jugendarbeiter, als er an der Universität studierte.

Erfahrungsbericht

Am Morgen des 12. Juni 2016 besuchte ich den Gottesdienst der Trinity United Church of Christ. Beim Empfang wurde ich bereits von unterschiedlichen Freiwilligen freundlich empfangen. Der Saal war zu dem Zeitpunkt schon zu gut einem Drittel besetzt. Neben mich setzte sich Cay Evans, ehemaliger Pfarrer und Mitstreiter von Martin Luther King. Vor mir sass die Frau von Otis Moss. Der Kinderchor sang zu Beginn zwei Gospels. Die Konfirmanden setzten sich mit den Eltern im vorderen Teil ab. Otis traf erst ca. 10 Minuten nach Beginn des Gottesdienstes um 11.00 Uhr ein.

Der Gottesdienst hatte eine strenge Liturgie. Die Liturgie erfolgte jedoch in ungewohnter Weise in der umgekehrten Reihenfolge: Zuerst ein

—

¹⁰ <https://trinitychicago.org> (letzter Zugriff am 19.3.2017).

freies Gebet, dann das Unservater, dann die Begrüssung der verschiedenen Gäste. Nachdem ich im Namen der reformierten Kirche die Grüsse übermittelt und auch von unserem Engagement gegenüber Flüchtlingen erzählt hatte, folgte die Konfirmation, dann die Sammlung der Kollekte, dann das Altargebet für all jene, die es schwer haben und gesegnet sein wollen, dann die Predigt, dann die Segnung der in der Predigt erwähnten, dann die Zusammenfassung der Predigt mit dem Segen zum Schluss. Die Dauer der Feier betrug etwa 2 ½ Stunden, die Predigt selber dauerte 40 Minuten.

Die Liturgie wurde durch die Musik der Band und des Chores miteinander verknüpft. Eine bedeutende liturgische Präsenz hatten zudem die Freiwilligen, die beteten, sangen, Kollekten einsammelten, Plätze zuwiesen, organisierten und eine Kultur der Achtsamkeit installierten. Otis Moss war als Pfarrer präsent hinten auf dem Sitz und vorne. Die weiteren Pfarrer wie auch die Ältesten sassen vorne und engagierten sich immer wieder am Geschehen. Die Gemeinde trug Otis Moss und den Gottesdienst: Die Gemeinde war Subjekt der Liturgie in ihrer responsiven Struktur. Sie begleitete unterstützend Songs, Gospels, Predigt und Gebet. Die Verschmelzung von Säkularität und Sakralität erwies sich auch in der Gebetstruktur, die im freien Gebet eine andere Art des Gospelklanges zeigte und so die Mehrdimensionalität der Verkündigungsstruktur aufzeigte. Das Liturgieblatt bildete zugleich Information und Mission, Diakonie und Liturgie, Verkündigung und Organisation ab.

Das Aufstehen und Absitzen der Gemeinde, das Klatschen und Jubeln, das eine Kultur der Wachheit und Präsenz ermöglichte, lässt die 2 ½ Stunden kürzer erscheinen als manch einen Gottesdienst in Zürich, der nicht über eine Stunde lang dauert. Die Lieder waren einzigartig. Bis auf ein Lied waren alle Songs frei vorgetragen. Die Gemeinde sang stehend.

Der Einstieg war fließend und von der Musik getragen. Es wurde jedoch ein Einzug in verschiedenen Staffeln vollzogen. Am Schluss war die Kirche voll, zuvorderst waren die besonderen Plätze für die Gäste.

Die Begrüssung von Cay Evans war von Otis sehr persönlich und emotional, eine rührende Geste der Dankbarkeit in Verbindung mit der Geschichte: «Sie würden nicht hier stehen, wenn Sie nicht mit Martin Luther King gekämpft hätten.» Anschliessend überbrachte ich meine Grussworte.

«Peace be with you / Friede mit euch.»

Die Gemeinde antwortete: «Und mit dir!»

«[...] God bless your preacher and you, my sisters and brothers – in Swiss German: Bhüeti Gott.»

Auch ich wurde getragen von der Gemeinde. Otis Moss hatte sehr Freude und schloss an das wichtige Engagement zwischen Deutschland und Zürich mit rührenden Worten an. Nach dem Gottesdienst wurde ich von vielen auf meine Worte angesprochen, verbunden mit der Dankbarkeit, dass ich hier sei. Wir waren ca. 5-8 Weisse unter 1000 Schwarzen.

Ca. 20 junge Erwachsene wurden gleich im Anschluss an die Begrüssung nach vorne gerufen, ebenso ihre Eltern. Dann beteten die Katecheten und auch die Pfarrer zum ersten Mal. Dann gingen die Eltern wieder zu den Plätzen und Otis Moss fragte die Jugendlichen an den Katechismus anlehnend Texte aus der Bibel (10 Gebote, Seligpreisungen). Das Glaubensbekenntnis wurde dann miteinander gesprochen, dann noch wichtige Daten aus der Geschichte und Symbole der Gemeinde. Dann wurden die Eltern zum zweiten Mal nach vorne gerufen. Die Kinder mussten ein Bekenntnis ablegen, die Eltern auch, dann die Gemeinde. Zum Schluss bekamen die Einzelnen den Segen. Sehr viel Anrührendes wurde mit Applaus kommentiert.

Für zwei Kollekten warb Otis Moss sehr emotional. Es kamen ca. 4000\$ zusammen. Die Freiwilligen sammelten das Geld in Kübeln, zum Teil versteckten die Mitglieder ihr Geld in Briefcouverts. Das Geld wurde durch die enge Verbindung mit dem diakonischen Engagement aufgeladen und mit dem Song zu einer neuen Währung. Die Wichtigkeit des Gebets wurde in den liturgischen Rahmen integriert, so dass Geld, Geist und Gemeinschaft ineinanderfliessen.

Vor der Predigt wurden unterschiedliche Leute mit ihren Nöten und Sorgen durch einen Diakon angesprochen. Mit Namen wurden diejenigen aufgerufen, die im Krankenhaus lagen oder die zügelten. Dann kamen weitere nach vorne und alles mündete in ein Fürbittegebet. Hier geschah wohl am intensivsten die Verbindung vom liturgischen und diakonischen Geschehen und die Fürbitte wurde zum Fenster nach draussen.

Die Predigt war der Höhepunkt und auch der Schlusspunkt des Gottesdienstes. Es wurde noch einmal der Predigttext wiederholt: Apg 20,1-8. Otis Moss las ihn noch einmal. Dann begann er mit der Auslegung, indem er zu Beginn immer wieder den Satz wiederholte:

«The church is not perfect, perfect, she is imperfectly.» Die Kirche ist nicht vollkommen, vollkommen, sie ist unvollkommen. Was heisst imperfekte Kirche? Es gibt schlechte Lehrer und Pfarrer, und doch geht ihr in die Schule und in den Unterricht.

Otis Moss imitierte das lange Reden des Paulus. Er begann zum ersten Mal in einen Rap zu fallen und forderte die Gemeinde auf, zu antworten. Das Bild des Jungen im Fenster wurde zum Mittelpunkt:

Was ist das für eine Gemeinde, welche die Jungen, die die Zukunft der Kirche sind, nicht in ihre Mitte zieht, sondern auf den Fensterplatz setzt? Paulus Wirken hat zur Folge, dass ein Glaubender stirbt. Was für ein «Erfolg»? Paulus geht nach dem Wunder wieder in die Kirche und predigt weiter. Die Leute folgen ihm in die Kirche. Wer in die Kirche kommt, fällt zuerst ausserhalb der Kirche und kommt durch das Wunder der Auferstehung wieder in die Kirche. So ereignet sich Kirche: Gottes Gnade und Barmherzigkeit erweckt vom Tod und bewirkt in der Seele die Kraft, selber barmherzig und gnädig zu sein. Wer ist aus dem Fenster gefallen?

Otis Moss forderte unter Applaus die Menschen auf, nach vorne zu kommen. Seine Ehefrau spielte eine Schlüsselrolle: Sie nahm zwei Frauen an der Hand. Hier begann die Band zu spielen, immer wieder denselben Ton. Otis Moss beschloss die Predigt mit einem Segensgebet und der trinitarischen Formel und dem Amen.

Aus homiletischer Perspektive sind besonders interessante Beobachtungen festzuhalten:

- Der Einbezug der eigenen Geschichte: Die Kirche hatte beim Widerstand auch eigene Menschen sterben lassen. Der Blick richtete sich zuerst zur eigenen Geschichte: Der Kontext der Bibel wurde zuerst in den Text der eigenen Gemeinde gelegt.
- Die Auswahl dreier Fakten aus dem Text: Lange Predigt und Schlaf, Fall aus dem Fenster, und die Aufnahme der weiteren Predigt mit dem Brechen des Brotes.
- Otis Moss hatte mit der Hand in ein Buch seine Predigtgedanken geschrieben. Er legte das Buch auf die Kanzel in der Mitte und ging immer wieder einige Meter nach hinten. Er modulierte mit der Sprache, indem er wiederholte, ablas, frei redete und immer wieder den Kontakt mit der Gemeinde suchte.
- Er spielte mit der Tonalität, mit der Lautstärke und der Geschwindigkeit. Dreimal rappte er sich in ein Feuer mit der Aufnahme von Motiven aus dem Text, die Gemeinde nahm den Ball auf und trieb Otis Moss an mit Applaudieren, mit Ausrufen wie «that's good» und mit Jubelrufen oder untermauerndem «Jee».
- Humor und der Einbezug von spontanen Einfällen sowie improvisierenden Einschüben ergänzten die 40-minütige homiletische Performance, bei der sich Otis Moss mehrmals mit einem weissen Tuch den Schweiß von der Stirne wusch.
- Der Schluss war mit der Band abgesprochen und endete in einer segnenden Gebetshaltung eines Gospels.
- Zum Schluss kamen diejenigen, die vor der Kirche gefallen sind, nach vorne und hielten sich die Hände. In dem Augenblick fasste Otis Moss mit den Bildern des Textes noch einmal die wichtigsten Punkte fest:

Die Kirche ist nicht perfekt, die Jungen gehören in die Mitte, keiner kommt in die Kirche ohne den Fall draussen, die Präsenz Christi zeigt sich in der Auferstehung und im Geist Gotte, der lebendig macht und befähigt, zu leben und zu lieben.

Diese beiden Begriffe schlossen den Gottesdienst ab und er hielt spontan einen Segenstil, indem er die ganze Gemeinde, die rundherum stand, segnete.

Reflexion

Die intensive Verbindung zwischen Diakonie und Liturgie bekamen durch die gottesdienstlichen Elemente ihren starken Ausdruck:

- Das kirchgemeindliche Leben wurde liturgisch durch eine von allen gelesene Fürbitte wie auch die Nennung der Namen von Menschen, die krank und in Not waren, diakonisch eingebettet (Diakonisierung der Gemeinde und Gemeindewerdung der Diakonie).¹¹
- Die Kollektenansage und das zentrale Einziehen mitten im Gottesdienst nahmen die Gemeinde in den liturgisch-diakonischen Dienst hinein.
- Durch die aktive Teilnahme der Menschen mit Not am Kanzeltisch wurde die Vulnerabilität und Verletzlichkeit des menschlichen Lebens sichtbar gemacht.
- Die diakonisch ausgerichtete Gestaltung des Liturgieblattes unterstrich den besonderen Charakter des Gottesdienstes.
- Die Aktivierung der Gemeinde im Gesang und auch mit dem Tanz half der Gemeinde, ihrem Engagement im Glauben Ausdruck zu verleihen.
- Die befreiungstheologischen Einwürfe bei der Vorstellung der Gäste öffneten das Geschehen für einen weiteren Horizont (Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen).

Der Gottesdienst war durch das *Call-and-Response-Prinzip* des Gospels getragen und fundiert. Das bedeutet: Subjekt der Liturgie war die Ge-

—

¹¹ Vgl. Jürgen Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn 1984.

meinde. Subjekt der Verkündigung war die Gemeinde in dem Sinn, dass die Interaktion zwischen hörender Gemeinde und auslegendem Prediger einen Verstehensraum geschaffen hat, indem die Menschen in der Spannung von kollektivem Einverständnis und individueller Erkenntnis sich anders, neu und überraschend anders zu verstehen beginnen im Kontext des Wortes Gottes. Damit transzendiert das *Call-and-Response-Prinzip* zum geistgewirkten Sakralraum,

- indem Gott redet und die Gemeinde antwortet,
- indem die Gemeinde redet und Gott antwortet,
- indem ich rede und Gott antwortet und
- indem Gott redet und ich antworte.

Diese Mehrdimensionalität des *Call-and-Response-Prinzips* kann demnach als aus der reformierten Tradition gewonnene Inspirationslehre verstanden werden, um die Hermeneutik der Öffentlichkeit des Evangeliums hör- und sichtbar zu machen: Auslegung des Evangeliums ist öffentlicher Dienst vor Gott und der Welt von Gemeinde und Prediger zugleich. Diese Öffentlichkeit ist Grund für das Öffnen des Kirchenraumes hin zur Not in der Welt.

Durch die aktive Rolle der Gemeinde wurde eine Emotionalität über das ganze Geschehen gelegt: Gott wurde in Emotionen erfahrbar, weil er das Herz mit seiner Liebe berührte. Diese Herzensberührung war zugleich das emotionale Fenster zum Widerstand gegen die harten Herzen, die voller Schmerz und Scham verletzt, töteten und unterdrückten. Die Emotionalität war der Kontext des Intellekts mit seinem Text, so dass zwischen den Zeilen gelesen werden konnte. Mit dieser Emotionalisierung der intellektuellen Leistung des Verstehens ging die Bedeutung der einzelnen herausragenden Personen und die Einbettung ihrer Verehrung in den Gottesdienst als Glanz der Verehrung Gottes einher. Die in der reformierten Tradition eingelagerte Kritik an der Personalisierung des Gottesdienstes nimmt eine Gefahr der Heroisierung auf. Doch sie schüttet das Kind mit dem Bade aus, indem die inkarnatorische Dimension des Glaubens gekappt wird. Wie denn, wenn nicht durch einen Menschen kann die Verehrung Gottes menschlich sagbar werden?!

Abschliessend kann der Gottesdienst von der *Trinity United Church of Christ* als herausragendes Beispiel dafür gelten, dass überall dort, wo Gottes Wort verkündet wird, sich Gemeinde in besonderer Weise bildet. Besonders war diese Art und Weise deshalb, weil innerhalb des Versammlungssaales ein neuer Raum entstand, der durch den Gesang, die Emotionalität und die Authentizität des Predigers, die Anwesenheit von vielen Menschen und die Wertschätzung des vulnerablen Lebens bestimmt und ausgestaltet wurde. Die Relationalität des Raumes bekam durch die Inspiration des Predigers eine weitere Dimension hinzu, die ihn zu einem Heterotop für die Seele werden liess. Der Gottesdienstraum wurde so zum Segensraum für die verletzte und verletzliche Seele. Die Kraft Gottes wurde als seelische Kraft für den Kampf und den Schmerz der Seele so eingelegt, dass sie eine Woche – bis zum nächsten Gottesdienst – überlebte. Diese seelische Kraft Gottes wirkte individuell so, dass sie das Individuum des Glaubens ins Netzwerk der Gemeinde einband und die Lebenswelten miteinander verknüpfte.

In mehreren Gesprächen mit Otis Moss näherte ich mich an seinen befreiungstheologischen Ansatz heran. Diese Einsichten wurden durch den Besuch des Gottesdienstes vertieft. Aufgrund eines Songs von Aaron Thibaux «I-Bone» Walker mit dem Titel «Stormy Monday» schrieb Otis Moss:

«The pain of the week is connected to the sacred service of Sunday. There is no strict line of demarcation between the existential weariness of a disenfranchised person of color and the sacred disciplines of prayer, worship, and service to humanity [...]. America is living Stormy Monday, but the pulpit is preaching happy Sunday.»¹²

In dieser engen Verbindung von Schmerz im Alltag mit dem «heiligen Dienst» am Sonntag liegt nach Otis Moss einerseits die Kraft des Blues.

—

¹² Otis Moss, *Blue Note Preaching in a Post-Soul World. Finding Hope in an Age of Despair*, Louisville (Kentucky) 2015, 4.

Andererseits lehnt er aus dieser Perspektive die traditionellen Vorstellungen (*notions*) von heilig und säkular ab. Darin liegt eine der wichtigen Differenzierungen zwischen der amerikanischen evangelischen Frömmigkeit und der westeuropäischen Frömmigkeit eingelagert, die es für den sozial-diakonischen Bereich nutzbar zu machen gilt. Für den liturgischen Aspekt ist die Inkulturation des Bluesgebets der Grund, dass Gottesdienst und politisches Engagement ineinanderfliessen. Das führt zu einer besonderen Legierung spiritueller Existenz im Alltag und gestaltet das liturgische Geschehen dialogisch aus (*Call-and-Response-Prinzip*). Rhythmisch führt es in den Tanz der Auslegung. Doch was heisst diese nicht zu eng gedachte Verbindung von Schmerz und heiligem Dienst für den diakonischen Auftrag im Kontext amerikanischer schwarzer Frömmigkeit mit dem Fokus auf relevante Einsichten für die Schweiz? Im Folgenden greife ich drei Perspektiven auf: Ekklesiologisch, homiletisch/liturgisch und kirchengeschichtlich.

Ekklesiologisch ist die Trennung von Liturgie und Diakonie nicht nur zu überwinden, sondern in die kybernetischen Prozesse bei den Kirchenreformen einzubauen. Es geht nicht an, dass Kirchgemeinden ihren diakonischen Auftrag sogenannten «auslagern» wollen und ihn an institutionelle Kräfte delegieren wollen. Der Schmerz des Alltags ist konstitutiv für die Heilung am Sonntag: Ohne Schmerz keine Heilung und ohne Heilung kein Ertragen des Schmerzes. Diese Verschränkung äussert sich in mehreren Dimensionen.

- Ökonomisch: 5% jedes Budgets sind diakonisch auszuweisen.
- Berufspolitisch: Sozial-Diakonie und Pfarramt, Kantorat und Katechetik haben sich zu einem ekklesiologischen «think-tank gelebter und lebendiger Diakonie» zu vereinen.
- Gesamtkirchlich: Jede konzeptionelle Reflexion ohne Praxis ist keine theologisch verantwortete Arbeit an der Auslösung von diakonischen Prozess in Kirchgemeinden, diakonischen Institutionen und Werken.

Homiletisch und liturgisch werden Perspektivenwechsel sowie die Kontextualität des Glaubens zum hermeneutischen Schlüssel für das gesamte

Geschehen. Otis Moss geht von Psalm 137 aus.¹³ Darin spiegelt sich das extra nos reformatorischer Einsicht, dass ich erst durch das Ausserhalb von mir das Innerhalb von mir zu verstehen lerne. Dieser Perspektivenwechsel hin zum andern gehört jedoch zur Urentscheidung diakonischen Handelns und wird in Lukas 10 im jesuanischen universalen Hilfeethos grundlegend konturiert (Luk 10,36). Daraus folgt: Die Erfahrung des Schmerzes der Notleidenden gibt dem Helfenden jene Realität, so dass sie nicht über die eigene Realität sprechen müssen. Homiletisch gilt es, diese fremde Realität so zu Wort kommen zu lassen, dass der Hörende sie zwischen die Zeilen der eigenen Realität zu schreiben vermag. Der Text der Bibel wird im homiletischen Prozess zum Kontext des Textes des eigenen Lebens. Die Kontextualität der Bibel ist demnach paradox zu verstehen: Einerseits gilt es, den Text der Bibel auszulegen in den heutigen Kontext der Zeit. Andererseits wird der Bibeltext zum Kontext der Auslegung des Textes des Zuhörers. Darin spiegelt sich im westeuropäischen Kontext das empirische Ende wider, das sich mit Ernst Lange am klarsten zeigt: Der Text der Predigt ist das Leben. Aus dem Kontext der schwarzen Theologie lässt sich die komplexe Struktur der Kontextualität des homiletischen Geschehens deutlich nachzeichnen und führt zu reformatorisch-reformierten Einsichten.

Kirchengeschichtlich lassen sich mit Blick auf Huldreich Zwinglis Theologie und Existenz unterschiedliche Verbindungen aus dieser von Otis Moss auf den Punkt gebrachten Erkenntnisse nachzeichnen: Die Einführung der Almosenordnung ist ein Indiz dafür, dass für Huldreich Zwingli der Schmerz des Armen konstitutiv für die Auslegung des Evangeliums von den Armen und für die Armen war. Theologisch zeigt sich Gott in der Parteinahme für die Armen (Psalm 82). Ekklesiologisch kann die Reformation der Kirche nur als Transformation der Gesellschaft ver-

¹³ Moss (Anm. 12), 8: «That is Blues Speech that gives reality to my reality, though I am not to speak about my reality. This is a Blues Song.»

standen werden. Ethisch hat sich die menschliche Gerechtigkeit immer an der göttlichen Gerechtigkeit zu messen. Sie ist immer demokratisch verhandelbar, kompromissgesteuert, beschränkt, begrenzt und der Situation der Zeit anzupassen. Sie ist nach humanistischen Methoden und Wissenschaften zu erkennen und einsichtig zu machen und hat immer vorläufigen, kontextuellen Charakter. Ein Grundkriterium humanistischer Einsicht ist das massvolle Verhalten mit Augenmass und auf Augenhöhe.¹⁴ Es gibt keine Unterscheidung zweier Reiche, eines des Glaubens und eines der Gesellschaft, sondern sakral und säkular sind vereint. Deshalb ist es möglich,

- Kirchenräume für politische Auseinandersetzungen (Disputationen) zu öffnen,
- Kirchenräume und Kirchenkomplexe für diakonische Zwecke umzunutzen (Predigerkloster, Wasserkirche),
- aufsuchende Soziale Arbeit, liturgisches Gebet und Auslegung der Bibel zeitnah im gleichen Raum miteinander zu verbinden¹⁵ und
- Geld und Geist als zwei unterschiedliche Seite derselben Medaille zu verstehen: Geld ist immer sozial gebunden und ist gegen Wucher und Geiz zu schützen.¹⁶

¹⁴ Vgl. den Entscheid der zweiten Disputation vom 26.-28. Oktober 1523 in Bezug auf die Einführung des Abendmahles, das erst am Gründonnerstag 1525 vollzogen wurde: Huldreich Zwingli, Die Akten der zweiten Disputation vom 26.-28. Oktober 1523: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke Band 2, Corpus Reformatorum 89, Leipzig 1908, 681ff.

¹⁵ Vgl. meine Ausführungen in KirchenDiakonieRaum zu der Typologie des Kirchenraumes in Kapitel 5: Christoph Sigris, Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen, Zürich 2014.

¹⁶ Vgl. den Fünfprozent-Ansatz zum Zins in der Schrift «Menschliche und göttliche Gerechtigkeit» (1523) und die Gutachten für das Zinswesen (Mai und August 1525): Huldreich Zwingli, Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit: Huldreich Zwing-

Die Einsichten der Bibel sind dem Volk zu erschliessen. Dieser Prozess des Erschliessens geschieht in der hermeneutischen Struktur des *Call-and-Response-Prinzips* und kann mit dem Blues nachgezeichnet werden. Die Auslegung ist auf den öffentlichen Raum kontextuell angewiesen: Der von der Gemeinde mandatierte Ausleger legt das Wort der Bibel der hörenden Gemeinde aus. In dieser Interaktion von hörender Gemeinde und auslegendem Prediger erschliesst sich die Bibel aus sich selber und wird im aktuellen Vollzug zum Wort Gottes. Die Inspiration der Bibel ist situativ, kontextuell und kontingent. Dieser pneumatologische Ansatz ist auf das *Call-and-Response-Prinzip* angelegt und widerspricht zentral der persönlichen Bibellektüre im stillen Kämmerlein.

Sozial-diakonisch zeigt sich, dass sich kirchliche Soziale Arbeit in einem pluralen, urbanen Kontext aus dieser engen Verbindung heraus zu entwickeln und zu bewähren hat. Die kirchliche Soziale Arbeit gewinnt dadurch Motivation, theologische Begründung und Wirkkraft. Kirchliche Soziale Arbeit ist immer politische, prophetische Arbeit, die die Strukturen von Schmerz und Gewalt aufzeigt und aufgrund der biblischen Kontextualisierung in neue Horizonte und überraschende Zusammenhänge stellt. Dazu braucht es Menschen (Gemeinden), die Vision einer menschenfreundlichen Gesellschaft, Geld und öffentliche Kommunikation. Schliesslich geht es darum, in der Kombination von Mystik und Widerstand, Mutanfall und Gelassenheit pragmatisch in kleinen Schritten politisch-prophetisch vorzugehen, indem mit Netzwerkarbeit sondergleichen

—

lis sämtliche Werke Band 2, Corpus Reformatorum 89, Leipzig 1908, 471ff. Huldreich Zwingli, Erstes Gutachten betreffend Zehnten: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke Band 4, Corpus Reformatorum 91, Leipzig 1927, 352ff. Huldreich Zwingli, Zwinglis zweites Gutachten betreffend Zehnten usw.: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke Band 4, Corpus Reformatorum 91, Leipzig 1927, 536ff. Glaube und Bildung gehören zusammen: Prophezeien im Kirchenraum, Arbeitsprogramme ausserhalb der Kirche für die Bekämpfung der Armut.

am Netz der Menschlichkeit gewoben wird. Die Stadt in ihrer pluralen, durch Gentrifizierung und die Exklusion-Inklusion-Debatte konturierten Struktur ist Forschungslabor neuer diakonischer Aufbrüche: Der Schmerz der Stadt bildet den Kontext für den Text der Diakonie der Kirche mit ihrer heilenden Wirkung.

II. Streiflicht London, 13. Juni - 3. Juli 2016 – Gemeinwesen orientierte, kontextuell orientierte Wirkkraft urbaner Diakonie

Transformationsprozesse von Urbanität schlagen in London in grossem Masse Gentrifizierungsspuren in Quartiere und Stadtteile und verändern deren Gesicht in zum Teil dramatischem Ausmass.

«London ist traditionellerweise multikulturell, ein Anziehungspunkt für verschiedene Nationalitäten, Kulturen und Religionen und damit ein Beispiel für Superdiversität. In London leben Menschen aus etwa 179 Ländern und es werden 300 Sprachen gesprochen.»¹⁷

Dem Zusammenleben und der Quartier- und Gemeinwesenarbeit in den einzelnen Boroughs von London kommt wegen der ethnisch sehr vielfältigen Bevölkerung eine wichtige Rolle zu. Gemeinwesenarbeit hat in London eine lange Tradition und geht zurück auf den Sozialreformer Samuel Barnett, Pionier der Gemeinwesenarbeit und Gründer der Toynbee Hall, dem ersten Nachbarschafts- und Bildungszentrum in London im späten 19. Jahrhundert. Grundgedanke dieser Einrichtungen war, dass

—

¹⁷ Arbeitspapier: Zum Delegationsprogramm «Zürich meets London»: Hintergrundinformationen zu London, Organisation: Stadtentwicklung (Aussenbeziehungen und Wirtschaftsförderung), Stadt Zürich, und Amt für Wirtschaft und Arbeit des Kantons Zürich, 17.-20. Mai 2016, 11-12, zu beziehen bei: www.christophsigrist.ch.

die Ursachen von Armut und sozialer Ungerechtigkeit nur gemeinsam mit den Betroffenen bekämpft werden können. Es war das Ziel, Probleme vor Ort (z.B. mangelnde Integration oder Chancengerechtigkeit, Arbeitslosigkeit, Armut) aufzugreifen, langfristig zu lösen und dadurch die Lebensqualität dieser Menschen zu verbessern. Dabei ging es immer auch um eine Mobilisierung der Menschen zur Eigeninitiative, um Unterstützung der schon vorhandenen lokalen Gruppen und um Vernetzung der verschiedenen Institutionen, Initiativen und Einzelpersonen.

Mit Blick auf die Quartiersentwicklung sowie deren Transformationsprozesse ist Southwark Forschungslabor für die Fragestellung der gemeinwesenorientierten Urbanen Diakonie, insbesondere die Arbeit von Bede House.¹⁸

Erfahrungsbericht

Der Zweck des Aufenthalts bestand darin, vor Ort einen Einblick zu erhalten über verschiedene erfolgreiche Ansätze und Formen der Integration und der Quartier- und Gemeinwesenarbeit in einer sehr heterogenen europäischen Stadtgesellschaft. Konkret besuchte ich das *Community Center Bede House* im Stadtteil Southwark.

Southwark hat eine ethnisch vielfältige und junge Bevölkerung. 2012 waren von 293'530 Einwohnerinnen und Einwohnern ca. 58 Prozent unter 35 Jahren. Southwark hat den höchsten Anteil an Bewohnerinnen und Bewohnern, die in Afrika geboren sind (12.9%), und einen signifikanten Bevölkerungsanteil aus Lateinamerika. 75 Prozent der schulfähigen Kinder sind dunkelhäutig oder stammen von ethnischen Minderheiten ab. In Southwark werden mehr als 120 Sprachen gesprochen. In elf Prozent der Haushalte gibt es keine Person, die Englisch als Muttersprache hat. Southwark hat die neunthöchste Bevölkerungsdichte in England und Wales mit 9'988 Einwohner/innen pro Quadratkilometer.

¹⁸ www.bedehouse.org (letzter Zugriff am 4.1.2017).

Bede House ist eine Institution, die sich seit 1938 vor Ort für wohltätige Zwecke einsetzt und Menschen unterstützt, um ihnen und ihren Familien ein besseres Leben zu ermöglichen.¹⁹ Als lokal tätige Organisation kann Bede House rasch auf sich verändernde Bedürfnisse im Einzugsgebiet reagieren. Bede House konzentriert sich hauptsächlich auf vier Dienstleistungen:

- Hilfe für Erwachsene mit Lernbehinderungen: gemeinsame Treffen mit sozialen, sportlichen und künstlerischen Aktivitäten, Angebote für individuelle Unterstützung, spezielles Trainingsprogramm über 12 Wochen täglich inkl. Arbeitserfahrungen, Unterstützung bei der Arbeitssuche, Freiwilligenarbeit, Arbeit im Bede Café;
- Arbeit mit Jugendlichen im Alter von 8 bis 19 Jahren: Aktivitäten, die Spass machen und herausfordern (im 4-Wochen-Rhythmus: Planen, eine Fähigkeit trainieren, ein bedeutsames Thema diskutieren, Filmnacht), Musikstudio und Bike-Werkstatt, Tagesausflüge, kurze Aktivferien in England oder Wales;
- Projekt Starfish für Opfer von häuslicher Gewalt oder Missbrauch: Unterstützung bei der Gewährleistung von Sicherheit, rechtliche Informationen, Vertrauensaufbau, falls nötig Einbezug der Polizei;
- örtliches Engagement mit dem Projekt «*Big Local South Bermondsey Partnership*».

Gemäss offizieller Statistiken gehören einige von Southwarks Haushalten zu den 10 Prozent der Bedürftigsten in London. *Bede House* bemüht sich, so vielen Menschen wie möglich die nötige Unterstützung zu gewähren, indem sie Eigenverantwortlichkeit und Unternehmertum fördert.

¹⁹ <http://www.bedehouse.org.uk/> (letzter Zugriff am 4.1.2017).

Reflexion

Die Theorie der 4 Räume des Helfens ist auch im Kontext von London plausibel.²⁰ Bede House kommt von der *Settlement-Bewegung* aus den 60er Jahren.

Deren Grundsatz lautete: Wir gehen in das Quartier, um dort zu wohnen (settle). Wir wollen mit einem geteilten Leben einen neuen Ansatz in der sozialen Arbeit umsetzen; es ist ein Geben und ein Nehmen miteinander. Dieser Grundsatz stimmt durch all die Transformationen einer Gesellschaft und entspricht auch dem christlichen Ansatzes des Hauses.

Zu Beginn war es nur ein Haus und die Initiative einer Kirchgemeinde und mehrerer Pfarrer. Nun ist es säkularisiert und die Arbeit wird nicht mehr theologisch, sondern philosophisch weltanschaulich begründet. Bis 2002 war das Quartier bestimmt von der Spannung zwischen Schwarzen und Weissen, jetzt sind es eher die Spannungsfelder arm/reich und jung/alt.

Durch den Bau der U-Bahn-Linie entstand im Gentrifizierungsprozess eine kosmopolitische Gesellschaft mit pluralem Hintergrund. Themen, die nun im Quartier anstehen sind Jugendarbeit, Arbeit mit Behinderten, häusliche Gewalt und Gemeinschaftsleben. In dem Projekt *Learning Disabilities* werden Behinderte ermächtigt, bei älteren Menschen Hilfeleistungen zu erbringen. Ein Beispiel der Projektarbeit zeigt den Einsatz gegen häusliche Gewalt:

Eine 30-jährige Frau wurde von ihrem Mann wie eine Sklavin gehalten. Der Mann verfolgte sie überall hin. Durch ein Telefon wurde der Mitarbeitende auf den Arzt aufmerksam, den sie – auch unter Aufsicht ihres Mannes – besuchte. Der Mitarbeitende nahm Kontakt auf. Bei einem nächsten Besuch wartete er auf dem Frauen-WC. So kam es zu einem ersten Kontakt. Auf diesem Frauen-WC, ohne die Aufsicht

des Mannes, konnte die Frau mit ihrer Resilienz ermächtigt werden, nach 14 Tagen den Moment abzuwarten und aus dem Haus zu fliehen und in ein Frauenhaus zu ziehen.

Die Beziehung zum Staat wurde in den letzten 16 Jahren durch die Kontrakte immer komplexer: Die Kontrakt-Struktur differenzierte die soziale Arbeit durch Bürokratisierung und Administration so sehr, dass die eigentliche soziale (und diakonische) Struktur fast nicht mehr möglich wurde. Gerade das letzte Fallbeispiel zeigt deutlich die Wirkkraft Urbaner Diakonie im Zusammenspiel mit anderen Anbietern zusammen. Sie muss sich durch die Ökonomisierung und Strukturierung der Sozialen Arbeit des Staates hindurch Wege zum tatsächlich betroffenen Menschen suchen.

III. Streiflicht Pretoria, 8.-22. August 2016 – theologisch-reflexive und liturgisch-therapeutische Wirkkraft Urbaner Diakonie

An der Universität Pretoria lehrt Johannes Meylahn praktische Theologie. Seine Eltern sind Flüchtlingskinder aus dem Zweiten Weltkrieg, die dann in den 50er Jahren in die Mission nach Südafrika gingen. Johannes Meylahn sagt über sich:

«Ich bin weder Südafrikaner, noch Deutscher noch Engländer [...]. Ich habe gelernt, dass weder Religion noch Kultur identitätsstiftend im Sinne von Monokultur sein können. Das Christentum ist in dem Sinne verstanden eine Anti-Religion, denn in

²⁰ Vgl. Rügger / Sigrist (Anm. 4), 241ff.

Christus bin ich befreit, mich in einer Kultur oder einer Religion festzuschreiben, ich habe ein religionskritisches Moment in meiner DNA.»²¹

Vor 1994 hatte sich die lutherische Kirche passiv gegenüber der Apartheid verhalten. Nach 1994 wurde in den Kirchgemeinden proklamiert: Lutherisch ist deutsch. Dasselbe Phänomen ist nun auch an der Universität zu beobachten: Die Regierung hat zum ersten Mal verlauten lassen, dass *Afrikaans* nicht mehr offiziell an der Uni gelernt wird, obwohl in der Verfassung steht, man solle dies tun, sofern es praktisch möglich. Die Reformierten Kirchen als Begründer der Fakultät wehren sich vehement. Sie sagen: *Afrikaans* gehört zur reformierten Identität. Dabei haben auch die «*colors*», also diejenigen, die sich aus gemischten Kulturen entwickelten, *Afrikaans* als Muttersprache. Die Sprache wird für die nationalistischen und identitätsstiftenden Momente instrumentalisiert und lässt sich so als Instrument von Exklusion verstehen.

Diakonie als helfendes Handeln hat in diesem Kontext eine hermeneutische, sprachpsychologische Funktion, indem sie Sprache innerhalb von Sprachdiversität bildet und lernt. Die Sprachdiversität macht die Inklusion als identitätsstiftende Differenzenerfahrung sprachfähig. Mit Sprache wird Welt gebildet, deshalb liegt der Diakonie der schöpfungstheologische Gedanke zugrunde, dass durch Wort Welt erschaffen wird. Die christologische Zuspitzung in Joh 1,14 hat eine religionskritische und deshalb auch eine kirchenkritische Funktion: Der Glaube an Christus wird nicht abgrenzend als Identitätsmerkmal, das mich in Abgrenzung zum anderen sieht, sondern als kritisches Potential kategorischer Festbindung von Kultur, Kirchesein und Religion an die eigene Identität verstanden.

—

²¹ Aussage von Johann-Albrecht Meylahn in einem persönlichen Gespräch. Vgl. zu seinen Publikationen: <http://up-za.academia.edu/JohannAlbrechtMeylahn> (letzter Zugriff am 4.1.2017).

Die Wahrheits- und Versöhnungskommission, von Tutu geleitet, hatte ihre Empfehlungen nicht umsetzen können. Die Kritik sagt, dass sie damit die breite Masse mit einem Trick hintergangen habe. Die Kritik an der Kritik sagt, dass Mandela und Tutu dies wirklich geglaubt hatten. Eine Empfehlung der Kommission lautete: Begegnung ist nötig; es ist nötig, dass man aufeinander hört. Denn dann sei Restitution gar nicht mehr nötig. Michael Lapsley hatte dies unter dem Motto *healing of memories* verbreitet. Diesen Auftrag haben die Kirchen in den letzten 20 Jahren nicht erfüllt. Diakonie hat jedoch ihre gemeindebildende und gesellschaftsformierende Wirkung, wenn sie solche Orte und Räume der Begegnung schaffen kann, die heilend wirken. Kirchenräume können solche Räume sein oder werden, Umnutzungen diakonischer Art haben diese heilende Wirkung zu vollziehen. Hier sind sicher in der Differenzenerfahrung der Kontextualität vergleichende Aspekte von Europa und Südafrika miteinander ins Gespräch zu bringen.

Mbeki hatte die ökonomische Falle erkannt: Südafrika ist nicht ein Kind des Kalten Krieges. Nach dem Fall der Berliner Mauer und der Freilassung von Nelson Mandela im Februar 1990 musste sich Südafrika innerhalb von Monaten im Kraftfeld der Weltgemeinschaft positionieren. Mbeki hatte das amerikanische Abkommen damals nicht unterschrieben, was Suma getan hatte. Er sprach von der Südafrika-Renaissance und wollte als Sozial-Demokrat eine eigene Identität aufbauen. Doch die Kluft zwischen reich und arm war zu gross. Der Bruder von Mbeki, Ökonom, schrieb unlängst, dass die jetzige Regierung diese Kluft extra so weit halten möchte, damit ihr die Wähler nicht verloren gehen. Vor allem die Bildung war in den letzten 20 Jahren ein Instrument gewesen, um diese Kluft auseinanderzuhalten. Das Bildungswesen ist sehr schwach. Die grossen Figuren kamen alle aus kirchlichen Schulen, die in der Apartheid massiv unter Druck gerieten. Diese sakrale Heilsökonomie mittelalterlichen westeuropäischen Anstriches ist eine der grossen Sünden in den letzten Jahren.

Durch das Abkommen mit den USA gingen alle Hühnerfarmen der Einheimischen zugrunde, sowie auch das Pharmawesen. Diese neue öko-

nomische Seite des Post- oder Neo-Colonialism drängt auf die Bildung einer neuen Ökonomie. Diakonie als Instrument einer Gaben-Ökonomie (Benedict) kann hier hilfreich sein.

Transformation ist politisch zu verstehen. Südafrika ist in einem starken Transformationsprozess, deren Indiz die letzten Wahlen gewesen sind. Indikatoren sind die Gentrifizierungsprozesse in den Städten sowie in den Schulen. An der Universität sind zum ersten Mal schwarze Studierende der zweiten Generation, die den Abschluss suchen. Die Reformierte Kirche hat ein grosses diakonisches Werk, wie in Deutschland, doch in diesem Werk sind keine Pfarrer angestellt, sondern Sozialarbeiter. Wie sind solche Werke in der Transformation der Gesellschaft zu positionieren? Kirchgemeinden verändern sich von weiss zu schwarz. Wie haben sie ihre Identität zu gestalten? Dabei sind immer wieder die beiden grundlegenden Fragen in den Blick zu nehmen: Wie kann ein Leben miteinander gelingen? Wie kann Identität von Person, Gemeinschaft und Gesellschaft angesichts der Transformationsprozesse neu aufgebaut werden, indem Differenz und Diversität nicht als Gefahr, sondern als Bausteine nachhaltiger Werte verstanden werden?

1. Sozial-diakonische Einblicke

Das sozial-diakonische Werk Tshwane Leadership Foundation²² (TLF), gegründet von Stephan de Beer, Praktologe an der Universität in Pretoria,²³ aktuell geleitet von seiner Frau, Wilma de Beer, arbeitet im Bereich verschiedener sozialer Brennpunkte in Pretoria. Gegründet in den 90er Jahren hat sich TLF zu einer grossen Organisation diakonischer Arbeit in Pretoria entwickelt.

—

22 www.tlf.org.za (letzter Zugriff am 19.3.2017).

23 <http://www.up.ac.za/en/centre-for-contextual-ministry/article/53984/staff> (letzter Zugriff am 4.1.2017).

Beim Hauptsitz wurde ein Frauenhaus mit verschiedenen Räumen eingerichtet, darunter eine Kapelle. Hier können sich Frauen und ihre Kinder in Sicherheit wieder zurechtfinden. Sie finden hier professionelle Begleitung. Vor Jahren war in diesem Haus ein heruntergekommenes Bordell. Durch die aufsuchende Soziale Arbeit von TLF gelang es, die Frauen zum Ausstieg zu bewegen. Die Stadt übergab das Haus für 5 Mio Ran. Die ersten Mädchen zwischen 14-16 Jahren, die Prostituierte waren, waren auch die ersten jungen Frauen im Haus. Heute beherbergt das Haus Frauen und Kinder. 30 Kinder werden pro Tag zum Kinderhort gebracht. Angegliedert ist auch ein Altersheim mit 6-8 Zimmern. Hier ist der Grundgedanke von TLF wie auch von Diakonie festgebaut: Man geht nicht aus den Quartieren, sondern die Quartiere bestimmen die Soziale Arbeit. Es wird versucht, den Menschen in den Quartieren dazu zu verhelfen, dass sie besser und menschenwürdiger leben können. Dieses Frauenhaus ist ein gelungenes Beispiel für die Kontextualität der Diakonie auch im räumlichen und sozialräumlichen Sinne: Der Kontext bestimmt den Text des helfenden Handelns.

In einem Quartier, in dem auf kleinsten Raum 6000 Schwarze in Wellblech-Häusern ohne Wasser und ohne Elektrizität leben, hatte TLF zusammen mit Rotaryclubs auf einem Kirchgelände eine Villa abreißen lassen. Dort wurde ein Haus für 60 Kinder gebaut. Die Kirche, die nicht mehr gebraucht wurde, wurde diakonisch umgenutzt und zum Gestaltungsraum für die Kinder umgebaut. Auf dem Boden waren Matten ausgelegt und ca. 30 Kindern lagen auf den Matten, schliefen oder bewegten sich auf die Anweisung der Kinderbetreuerin. Der hintere Teil der Kirche war abgetrennt und zu Räumen für den Kindergarten umfunktioniert worden. Das war eines der wenigen Beispiele einer diakonischen Nutzung einer Kirche, die nicht mehr für den Gottesdienst gebraucht wurde.

Erfahrungsbericht

In einem Wohnheim für psychisch erkrankte Menschen habe ich mit der Leiterin Marlies Dauber über die Apartheid, Spiritualität und Diakonie und die Unterschiede zwischen Südafrika und Deutschland gesprochen:

- Rassismus in Deutschland ist anders als hier: In Deutschland wird der Rassismus durch die Gegend, Haarfarbe, Religion, den sozialen Status oder Gender definiert. Hier wird Rassismus durch die Farbe definiert. Sie muss den Weissen immer wieder sagen, dass auch sie das Haus putzen müssen.
- In Deutschland ist sie nicht nur aus der Kirche getreten, sondern auch nicht mit der Frömmigkeit in Beziehung gekommen, die sie hier antrifft. Spiritualität ist in den Alltag integriert in der Form, die ihr gut tut. Spiritualität ist eine Form von Deutung der Wirklichkeit, die den Wert dessen, was ist und nicht, was fehlt, gewichtet. In Deutschland ist an diese Stelle der Materialismus getreten.
- Im Unterschied zu Deutschland lautet der Grundsatz der Diakonie hier: Ich bin, weil Du bist. Dieser Grundsatz legt den Finger auf die Berufung (*calling*) der Arbeit. Die beiden Grundbegriffe sind Würde und Demut (*dignity and humble*). Deshalb wird Helfen als Begleiten (*journey*) von Menschen interpretiert, in dem sich Geben und Nehmen die Waage halten.

Einmal im Jahr organisiert TLF zusammen mit dem *Department of Christian Spirituality, Church History and Missiology* der *University of South Africa* (UNISA) ein gemeinsames Essen. In diesem Jahr hatten der Departementschef der theologischen Fakultät der Universität, Derrick Mashau, Wilma de Beer (Stephan de Beer) und andere Pfarrer zu diesem Anlass eine Rede gehalten. Gegen Mitte der Veranstaltung waren ca. 100 Personen anwesend, davon vielleicht 60% Obdachlose (*homeless people*). Derrick Mashau betonte den Traum Martin Luther Kings Jn., den die *homeless* zu träumen haben: «Hört nicht auf zu träumen! Die Bildung ist der Schlüssel zu allem. Niemand ist *homeless* oder alle sind *homeless* [...]» Wilma de Beer hielt eine flammende Rede für die Weiterentwicklung des Werkes.

Nach der Rede verteilte Wilma de Beer an ca. 10 *homeless* ein Zertifikat, das die Teilnahme an einem Kurs in kontextueller Bibelarbeit und Theologie belegt. Dies war ein neues Projekt und entsprach dem Bedürfnis nach Wissen und Spiritualität. Danach organisierte Wayne Akanani von TLF das Essen und betete selbstverständlich. Frauen hatten in der Küche des Kirchgemeindefaales der methodistischen Kirche das Essen vorbereitet. Derrick Mashau war in der Küche und half den Frauen beim Essen zubereiten. Der Professor war bei der Essensausgabe an die Obdachlosen am Ausschank.

Reflexion

Auch in Pretoria war eine grosse Kluft zwischen den Kirchen als Institutionen, den Kirchgemeinden und den diakonischen Werken zu beobachten. Die ev.-lutherische Kirche in Pretoria hat ein grosses diakonisches Werk, das jedoch in die Kirchgemeinden nicht integriert ist. Bei TLF geschah ein ähnlicher Prozess, der auch in der deutschen Diakoniegeschichte eingelagert ist. Die Initiative kam von den Kirchen, doch die Organisation trägt sich selbst. Der Gründer war als charismatische Figur notwendig. Aber die Organisation unterliegt einem Transformationsprozess weg vom Charisma hin zu Professionalität im sozialen Management und organisatorischen Strategieprozessen.

Die *black culture* hat das Feld von normativen Werten und Ritualen übernommen. Diese Kultur war bis zur Lehre und Forschung an der Universität zu spüren: Man sprach frei, oberflächlich, ideologisch, wenig kritisch, unterschiedliche Positionen miteinander vergleichend. Es gab keine *Horse-sol-Diakonie* auch in dem Sinne, dass die Menschen mit ihren Kulturen und Ritualen das soziale Wirken prägen und ausgestalten.

Die Frage nach der interreligiösen Kontextualität der Diakonie hatte sich bis jetzt nicht gestellt. Das heisst: Das Klientel war multikulturell und multireligiös. Die Mitarbeitenden waren christlich geprägt von einer schwarzafrikanischen Frömmigkeit.

Der Staat hat sich aus der sozialen Verantwortung quasi verabschiedet: Er zahlt psychisch erkrankten Menschen eine soziale Rente von

1300 Ran/Monat. TLF bot in einem Haus Plätze für solche Menschen an für 750 Ran inklusive alles.

Unbekannt ist der Markt der NGO's in Südafrika und Pretoria. Anscheinend ist er nicht so gross. TLF hat einen grossen Spielraum, sich zu entfalten. Die Vergrösserung von 11 auf 40 Mio Ran ist Ausdruck davon.

Barmherzigkeit und Gerechtigkeit küssten sich: Derrick Mashau zitierte Nelson Mandela, der in Pretoria gesagt hatte, dass das Teilen von Nahrung und Platz mit den *homeless* nicht ein Akt der Barmherzigkeit ist, sondern ein Akt der Gerechtigkeit. Diese grundlegende Verbindung hatte Benedict herausgearbeitet. Sie läuft einem neoliberalen Grundverständnis von Kirchesein zutiefst entgegen. Dennoch war sie unbestritten und wurde auch von der politischen Führung gesellschaftlich gesetzt. Hier haben wir in der Schweiz eine grössere Pluralität von politischen und kirchlichen Verantwortlichen. Liegt es daran, dass in Südafrika die Ungerechtigkeit zum Himmel stinkt und in der Schweiz ja alles unternommen wird, Armut unsichtbar zu machen? Je sichtbarer die Armut, desto politischer die Arbeit der Diakonie im Sinne von *advocacy* und Prophetie.

Das Grundthema fast jeder Biografie waren Geschichten von Gewalt und Missbrauch. Diakonie als helfendes Handeln hiess kontextuell hier: Heilung.

Weil das Geld an jeder Ecke fehlte, bedeutete Diakonie nur: Geld beschaffen.

Alltag und Sonntag waren die zwei Seiten derselben Medaille: Der Alltag wurde durchbetet, der Sonntag mit seinem Gottesdienst diakonisiert: Bis zu zwei Stunden gingen die Menschen zum Gottesdienst, d.h. der Gottesdienst war Sonntagsgestaltung zugleich.

Gottes Präsenz in der Welt war offensichtlich: Gott in der Stadt bedeutete nur Ausfluss des Bekenntnisses von Gottes Reich in dieser Welt und kann als kritische Kategorie gegen Apartheid und Rassismus politisch verstanden werden. Gottes Reich war aus der Geschichte heraus gelesen weiss bzw. das Reich des weissen Mannes.

Diakonie als theologische, kritische Kategorie kann nur als Aspekt einer öffentlichen Theologie verstanden werden, die feministisch und befreiungstheologisch das Inklusion-Exklusion-Paradigma durch Emanzipation, Versöhnung und Gemeinschaft zu überwinden sucht.

In einem Kontext von Diskriminierung und Rassismus kann Diakonie nur als prophetische Theologie betrieben werden. Deshalb wurden in den biblischen Arbeiten mehr prophetische Texte aus dem Alten Testament als Richtschnur zitiert als jesuanische Texte.

Das Paradigma der Apartheid hatte sich nicht verabschiedet, sondern kam in einer anderen, mutierten Gestalt als prägende Konstante in das öffentliche Bewusstsein. Die *Black People* hatten Angst, dass mit der Übernahme der Macht von den Weissen, die Apartheid neuen Aufschwung erhält. Die Schwarzen waren per se sehr stolz auf ihre Kultur. Die Weissen hatten nichts vorzuweisen, ausser das Grillen, denn sie kamen ja aus Europa und waren ja nur eklektisch ein Gemisch aus europäischen Versatzstücken europäischer Kultur: Ihre Sprache *Afrikaans* ist hör- und sichtbares Indiz dafür. Die Weissen kamen nicht vom Paradigma des Rassismus los: Beispielsweise musste der ganze Unterricht in *Afrikaans* abgehalten werden, dabei ist Zulu die Sprache der Mehrheit in Südafrika. Ausserdem durften Schwarze keine Führungspositionen einnehmen.

Da die Armut so drängend war, wurde in den Kirchen das Thema des Rassismus dadurch zurückversetzt. Indem sich vermehrt die Rassen mischen, wird die nächste Generation dies ändern. Diakonie als helfendes Handeln hatte demnach immer eine Priorisierung von sozialen Brennpunkten vorzunehmen und sie kontextuell einzuordnen.

2. Liturgisch-therapeutische Wirkkraft

Vom 17.-19. August 2016 fand in Pretoria der 11. Kongress «Consultation on Urban Ministry» zum Thema «we must rise up» mit 200 Teilnehmenden statt. Pastoren, Pastorinnen, sozial-diakonisch Tätige aus Südafrika, Afrika, USA und der Schweiz waren zu dieser Konferenz angereist.

Zu Beginn setzten drei Personen ein Zeugnis, dass es wahr wurde: *I have risen*. Nachher beschrieben drei Pfarrer die Situation ihrer Arbeit in den Townships in Kapstadt und Kibera (Nairobi).

Besonders die Situation in Nairobi ist nicht vorstellbar: Auf neun Quadratmetern leben 5-köpfige Familien. Der Wohnraum ist ein grosses Problem. Die Arbeit mit den Pfarrern besteht vor allem aus Trainingsprogrammen, um die Bewohner und Mitglieder der Gemeinden zu ermächtigen. Hindernisse in der Arbeit sind: Theologisches Denken und Spiritualität sind nicht in den Alltag integriert. Die Gemeinden sind nicht genug tragend. Der Staat hat sich verabschiedet aus seiner Verantwortung, Prozesse von Inklusion und Integration voranzutreiben. Der Glaube und die Tatsache, dass in den Townships bis zu 80% Christen leben, gibt Kraft zum Weiterzuma-chen.

Die Frage nach den Frauen im Pfarramt wurde einhellig als eine fraglose Tatsache postuliert aufgrund des jesuanischen Verhaltens.

Erfahrungsbericht

In der Nähe von Soweto trafen sich Bewohner und Leiter des diakonischen Projektes für an HIV und Lepra erkrankte Kinder zum wöchentlichen Gottesdienst.²⁴

Das Kinderheim mit 23 Plätzen etwas abseits war nur schwer erreichbar. Um 9.00 Uhr war der kleinere Raum mit ca. 20 Personen besetzt. Der Kantor sang schon. Die Jugendlichen und Kinder sassen auf der linken Seite, rechts waren die ersten Heimleiterinnen anwesend, ebenso ein alter Mann. Das Heim wurde 2001 von Trevor gegründet. Trevor ist in Soweto 1967 geboren. Er erlebte den Studentenaufstand am 16. Juni 1976 als 9-jähriger Knabe. Mit 17 Jahren wurde er Christ und arbeitete als ev. Pfarrer lange in Soweto selber. Mit der Gründung des Werkes, in dem HIV-Kinder und Lepra-Kinder aufgenommen werden,

—

²⁴ Vgl. www.emthonjeni.org.za (letzter Zugriff am 19.3.2017).

sowie Frauen in einer Werkstatt mit Kleidern, Arbeit und Würde bekommen, zog er an den Rand, zusammen mit seiner Frau. Seine Frau verstarb vor einem Jahr bei einem Unfall.

Der Gottesdienst am 22. August 2016 bekam durch die Musik seinen energetischen Fluss. Der Kantor verstand es, während den zwei Stunden improvisierend den Klangteppich zu legen zwischen leise und laut, rhythmisch und klanglich. Es war fantastisch, wie er die immer grösser werdende Gemeinde zum Klangkörper vereinigen konnte und so aus dem Raum einen Klangraum schaffte, der Resonanzraum für Theologie und Diakonie wurde. Die Lieder waren zum Teil überliefert, zum Teil auch frei improvisiert.

Die Liturgie pendelte zwischen Ordnung und chaotischem Freiraum. Leute kamen und gingen, am Schluss waren ca. 60 Personen anwesend. Ein musikalischer Klangteppich unterlegte das Sologebet vom Kantor und führte in eine Grundharmonie. Dann folgte ein freies Gebet von den Mitgliedern, dann die Hinführung zum gesungenen Unservater. Zur Begrüssung sprach Trevor zum ersten Mal. Er begrüsst die ausländischen Gäste, erwähnte seinen Besuch in Bern und auch Zwingli. Zwei Lieder folgten, die die letzten Gäste in den Raum zogen. Die Konzentration steigerte sich, die Atmosphäre verdichtete sich zu einem alle inkludierenden Gefühl: Nun geht es um uns und um mich.

Im Predigtteil (ca. 30 Minuten) sass eine Mitarbeiterin am Ende des Tisches. Sie schlug die Bibel auf und sagte, sie werde nun die Geschichte der Hure Rahab auslegen. Einzelne Mitglieder nahmen ebenfalls die Bibel in ihrer Sprache oder in Englisch und schlugen sie auf. Die Predigt war ein Gespräch und eine paradigmatische Unterweisung.

Gott braucht die Frauen, und zwar Rahab, als Prostituierte verstossen, als Lügnerin beschrieben, genauso wie die reiche Königstochter Esther, um sein Volk zu retten. Also, wir Frauen haben den Auftrag, dieses Verhalten der Frauen weiterzutragen in unseren Alltag.

Mit Fragen zum Alltag von Gewalt, Gender und arm/reich, entsprach dies dem Bedürfnis der Gemeinde, ausser bei den vielen sehr kleinen Kindern, die jedoch auf den Plastikstühlen ruhig sitzen blieben.

Die Predigt wurde mit einer längeren Gesangslitanei abgeschlossen und führte in den emotional nun dichtesten Teil über. Dieser ca. 30 Minuten dauernde Teil hatte folgenden inneren Aufbau: Trevor erzählte vom Ereignis seiner Nichte, indem er die Nichte und eine Freundin nach vorne bat.

Die Nichte wurde am Freitag aus dem Taxi gerissen. Sie ist asthmakrank. Männer sprayten ihr in den Wagen. Sie bat, die Fenster zu öffnen, in dem Moment wurde sie gewaltsam aus dem Taxi gerissen. Die Männer liessen sie los, nachdem einige auf der Strasse zu ihr liefen. Die Gemeinde sei jetzt da, um in der Nachfolge von Jesus Christus ihr zu ermöglichen, ihre verletzte Seele heilen zu lassen.

Um diesen Raum für eine mögliche Heilung überhaupt zu schaffen, nahm Trevor sich als Beispiel und erzählte von seinem Besuch in Bern (Vineyard-Bewegung).

Im Gottesdienst kam eine Frau zu ihm, die von schwarzen Männern vergewaltigt worden war. Sie hielt ihn fest und bat ihn, ihr zu verzeihen. Das heisst, wir können stellvertretend für Täter Projektionsflächen werden, wo die Kraft Gottes zu heilen beginnt, indem auf dieser Fläche die Umkehrung von Gewalt in Versöhnung, von Verletzung in Heilung und von Hass in Liebe geschieht. Dass der Hass gestoppt wird sei deshalb so wichtig, weil der Hass sich wie Gift in eine Gemeinschaft verfließt und so die Gemeinschaft, auch wenn sie Kirche genannt wird, vergiftet.

Daraufhin wendete Trevor sich zur Nichte und bat sie, sich von einigen Männern nun an den Schultern berühren zu lassen und von Wayne, einem Weissen, sich segnen zu lassen. Ebenfalls mutete er ihr zu, sich Gedanken zu machen und sich allenfalls auch dem Gedanken des Verzeihens einmal öffnen zu können. Nicht heute, nicht morgen, aber irgendwann einmal, um die Spirale von Gewalt zu stoppen. Er ging in die Gemeinde und forderte 5 Männer auf, sich um die Frau zu stellen, mitendrinnen die Freundin von ihr.

Der Kantor begann, mit seiner Musik einen therapeutischen Klangteppich zu legen. Wayne begann mit dem Gebet. Von einer WC-Rolle wurden durch den geschlossenen Kokon der Frau Tücher für die Tränen bereitgestellt. Fünf Minuten dauerte das Ritual des Gebets.

Trevor schritt ins Ritual ein, indem er sich aus dem Ritual des Gebetskreises und des Kreises derjenigen, die der Frau die Hände auflegten, herausnahm. Er öffnete den Kreis und reihte die Männer auf. Dann erklärte er, dass diese heilende Kraft Gottes nicht nur diese Frau erreicht, sondern alle Menschen, *black and white*, und auch das Land. Eine Form dieses Ausflusses war der politische Widerstand gegenüber Korruption und Gewalt. Nun begann er, die politischen Wahlen als Vorbereitung des letzten Schrittes dieses unglaublich dichten Moments und seine Interpretation zu interpretieren. Er verurteilte explizit das Verhalten von Zuma, drückte seine Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Landes aus und bat die Gemeinde, den Blick nach aussen mit dem Blick nach innen zu verbinden. Stellvertretend für die draussen stehe die Gemeinde füreinander und miteinander ein. Dann bat er mich und andere nach vorne und bildete so ca. 6 Paare, die sich gegenseitig die Hände hielten und miteinander ins Gebet geführt wurden. Somit wurde die energetische Dichte, die sich im Kreis um das Gewaltopfer aufgebaut hatte, demokratisiert und kanalisiert, indem sie in die ganze Gemeinde und in die ganze Welt abgeleitet wurde. Das methodisch-theologische Prinzip war das der Stellvertretung, das diakonische Prinzip das von Mystik und Widerstand.

Ich hielt also die Hände der Frau, ich betete und bat Gott um Kraft für die Heilung der Wunden. Ich schwieg. Dann begann sie zu beten. Ihr Körper zitterte und gegen Schluss brachte sie über die Lippen: *Gib mir die Kraft, Gott, auf deine Vergebung zu hoffen, wenn ich an mein Verhalten gegenüber den weissen Männern denke*. Damit nahm diese Hausmutter eines Hauses, in dem vier Kinder auf kleinstem Raum wohnen, den Impuls von Trevor auf.

Als Schlussschritt führte Trevor in die Kollekte für die Gemeinde, in das letzte Lied und dankte der Predigerin für ihre erste Predigt. Das Lied öffnete wiederum die Türen, die immer offen standen und die Energie

wurde mit der Musik förmlich nach draussen geweht. Während des Gesangs wurden schon die Stühle zusammengeräumt und die Umarmungen begannen.

Reflexion

Der Gottesdienst war ein offenes Kunstwerk folgender theologisch-diakonischer Grundthemen:

Stellvertretung. Das Prinzip Stellvertretung wurde als hermeneutisches Prinzip in die Liturgie, in die Verteilung der Macht wie auch in die Befähigung der Gemeinde gelegt. Die Gemeinde wurde Stellvertreterin der Geschichte Gottes mit der Welt.

Mystik und Widerstand. Das mystische Einbinden des Glaubens in eine emotionale Intelligenz der Glaubenden gelang durch das Ineinander von Klang, Verteilung der Aufgaben und Leitung des Mystagogen, des Führers. Die Aufgabe des Pfarrers bestand in dieser Art darin, den mystischen und politisch widerständischen Teil in der Gemeinde und beim Einzelnen so miteinander zu verbinden, dass daraus der Strom des Heilenden und des Helfenden entsteht.

Diakonie als Heilung. Die Liturgie war Teil der Diakonie. In einer so kaum wahrgenommenen professionellen Selbstverständlichkeit verstand es Trevor, den diakonischen Aspekt liturgischen Feierns auf den heilenden Teil so hinzuführen, dass keine seelischen Übergriffe oder Blossstellungen geschahen. Dies konnte nur erreicht werden, indem sich die Gemeinde auch im Alltag kennt und das Leben miteinander teilt. Das heisst: Erst auf dem Boden des gegenseitigen Vertrauens konnte die Wirkung liturgischen Verhaltens dem Ursprung von Liturgie und Gottesdienst zugeführt werden. Als dies geschah, flossen Diakonie und Liturgie zum heilenden Geschehen an Betroffenen und stellvertretend für die Welt zusammen, ohne gleich zu werden.

Politische Diakonie und Theologie. Im Unterschied zu Heilungsgottesdiensten aus charismatischen Gemeinden war dieser Gottesdienst durchtränkt von der prophetischen Wirkung im Alltag. Der verbindende Ort war das Fürbittegebet. Die Haltung der Glaubenden entsprach der Stell-

vertretung. Die Verkündigung war die Proklamation der Inanspruchnahme aller Frauen (und Männer) für diesen Dienst. Die Farbe der Menschen konnte eine Initialzündung dafür sein. Damit zeigte sich auf eine weitere Weise die Wirkung der Kontextualität von Diakonie, indem helfendes Handeln im liturgisch-therapeutischen Rahmen zum Klangteppich weiterer Ermöglichungen von helfendem Handeln wurde, konkret vor Ort und auf die Zeitachse verschoben in den nächsten Tagen und Wochen.

An diesem Morgen wurde sichtbar, was im westeuropäischen Kontext Bände füllt und mit dem Wort Eberhard Jüngels so zusammengefasst werden kann: «Diakonie als Tun des Guten spiegelt die Würde des Selbstverständlichen in der Welt.»²⁵ Diese Würde des Selbstverständlichen zeigt sich in dem heilenden Beten für und mit Opfern von Gewalt als Ausdruck des Lebensbedrohlichen in dem Sinn, dass Opfer zu BotschafterInnen dieser Würde verwandelt werde.

IV. Streiflicht Nürnberg, 27.-28. September 2016 – identitätsstiftende Wirkkraft urbaner Diakonie

Erfahrungsbericht

Nürnberg ist vom städtischen Kontext mit Zürich vergleichbar. Die Besuche bei der katholischen kirchlichen Arbeit der Offenen Kirche St. Klara²⁶, der Stadtmission²⁷, der städtischen Sozialen Arbeit, dem Amt

²⁵ Eberhard Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum: Ders., Wertlose Wahrheit, München 1990, 261–282 (280).

²⁶ <http://st-klara-nuernberg.de/> (letzter Zugriff am 28.9.2016).

²⁷ <http://www.stadtmission-nuernberg.de> (letzter Zugriff am 4.1.2017).

für Existenzsicherung und Integration mit dessen Leiter Dieter Maly²⁸, dem Lorenzladen mit dessen Leiter Thomas Zeitler²⁹ sowie der Offenen Tür in der St. Jakobskirche mit deren Leiterin Barbara Hauck³⁰ ergeben zusammen ein vielfältiges Bild diakonischer Arbeit im urbanen Kontext.

Reflexion

In der diakonisch-theologischen Reflexion lassen sich folgende Schwerpunktsetzungen aus den unterschiedlichen Projekten und Ansichten herauschälen, die kurz ausgeführt werden.

Konstitutive Verbindung von Spiritualität und Diakonie

Nimmt man Diakonie im städtischen Umfeld in den Blick, dann gewinnt man einen faszinierenden Blick auf die Diakonie, wie auch auf die Spiritualität.

Diakonie wird fast ausschliesslich als helfendes Handeln im Kontext von Kirche und Gesellschaft interpretiert, ein helfendes Handeln, das sich auf die jüdisch-christliche Tradition beruft, sich von dieser Tradition motivational beeinflussen lässt und sich so in andere Formen von helfendem, solidarischen Handeln von Staat und anderen NGO's einreihet. Damit zeichnet sich ansatzweise der stattfindende Paradigmenwechsel von einer exklusiv christologischen zu einer inklusiv schöpfungstheologischen Begründungs- und Deutungsstruktur im konkreten Vollzug von Diakonie in die Stadt ein.³¹

²⁸ <https://www.nuernberg.de/internet/sozialreferat/sozialamt.html> (letzter Zugriff am 4.1.2017).

²⁹ <http://lorenzladen.mws3.de/> (letzter Zugriff am 30.9.2016).

³⁰ <http://www.nuernberg-evangelisch.de/offene-tuer-cityseelsorge-an-st-jakob/> (letzter Zugriff am 30.9.2016).

³¹ Vgl. Rügger / Sigrist (Anm. 4).

Diese so verstandene Diakonie wird jedoch immer in enger Verbindung mit Spiritualität theoretisch angedacht und praktisch ausgestaltet. Mit Spiritualität wird bei den Verantwortlichen meist die in der Volksfrömmigkeit angewandte Abgrenzung gegenüber der kirchlich verwalteten Frömmigkeit mit ihren althergebrachten Ritualen sprachfähig, indem Raum für alternative Rituale und Angebote interreligiöser Art geschaffen wird. Im Begriff Spiritualität liegt die Begeisterung für die Diffusität der geistgewirkten Erlebnisse und Erfahrungen eingelagert, die angesichts der Verletzlichkeit und Brüchigkeit der Stadtseele eine immer stärkere Evidenz gewinnt.

Diese hoch energetische und geisterfüllte Verbindung zwischen helfendem Handeln und spirituellem Erleben ist konstitutiv auf Raum ausgelegt und wird gleichsam als inkorporierte Pneumatologie in Gassen und Strassen, Kirchen und sakralen, öffentlichen Räumen eingezeichnet. Die Hilfe für Trauernde ausserhalb des Kirchenraumes und das öffentliche Ritual für Trauernde im Kirchenraum fliessen ineinander und lassen einen neuen Raum inmitten von Quartier und Stadt entstehen, in dem sich beides unvermischt und ungetrennt am gleichen Ort und gleichzeitig ereignet: helfendes Handeln, also Diakonie, und darstellender Glaube, also Spiritualität. Diese aus der christologischen Dogmatik entlehnte Konstruktion nimmt die prinzipielle Unterscheidung von darstellendem und wirkvollem Handeln des Glaubens von Friedrich Schleiermacher auf und entwickelt daraus diese für kirchliche Arbeit in der pluralen Gesellschaft grundlegende Dipolarität von Diakonie und Spiritualität, indem sie einen neuen Raumbegriff und einen neuen Missionsbegriff in den Stadt- raum zeichnet.

Sozialraum-Orientierung

Unabhängig von den kirchlichen, diakonischen und staatlichen Trägern orientiert sich Diakonie als helfendes Handeln am Sozialraum. Damit werden für die Diakonie im urbanen Raum folgende Faktoren relevant:

- Gentrifizierung der Stadtquartiere,
- Transformationsprozesse in der Bevölkerung,

- Ausschläge momentaner Krisenerfahrungen (Flüchtlingskrise),
- Differenzerfahrung in unterschiedlichen Stadtteilen und Quartieren,
- Ausrichtung auf konkret sich aufhaltendes oder wahnhaftes Klientel,
- Zusammenspiel von Räumen, Menschen und öffentlichen Plätzen.

Kirchgemeinden und Pfarreien setzen in dieser Sozialraum-Orientierung ihre Räume, ein Freiwilligennetz und Hoffnungsgeschichten von Einzelschicksalen als ihr symbolisches, ökonomisches, soziales und symbolisches Kapital ein.³² Für die Urbane Diakonie ist der Raum in seiner sozialen, politischen, ökonomischen und symbolischen Konturierung konstitutiv.

Reziprozität in der «Mission»

Durch die Pluralität hat eine schleichende und doch wahrnehmbare Verschiebung des Missionsbegriffes eingesetzt, die sich an folgender Beobachtung festmacht: Im alten Paradigma fühlten sich Christen in die Welt draussen gesandt, um Menschen für die Geschichte Jesu zu gewinnen und heimzuholen in ihre Gemeinschaft. Im neuen Paradigma verstehen sich Christen als Teil der pluralen Gemeinschaft, schaffen öffentliche Räume, sozusagen Allmenden missionarischen Potentials, indem sich Menschen unterschiedlichster Art begegnen und in dieser Begegnung miteinander ins Gespräch kommen. In dieser Struktur von *Storytelling* ereignet sich dann das Wort Gottes. So wird in neuer Art und Weise die Jesus-Geschichte in Pluralität und Säkularität mit ihren eigenen Verständnissen von Mission und Vision erzählt. Dieses Sprachereignis von Gesandt-Sein im öffentlichen Raum kann als Reziprozität von Mission

verstanden werden, indem Menschen wechselseitig zu Zeugenden und Hörenden werden: Zeugnis-Ablegende und Zeugnis-Empfangende. Oder mit den Worten Karl Barths zu reden: Christen als «Laufburschen» und «Laufmädchen» der Botschaft Jesu treffen in diesen öffentlichen Erzähl- und Schreibstuben auf andere Laufbuben und Laufmädchen und beide sitzen dann an einem Tisch ab und erzählen einander von ihren Geschichten.³³ Damit scheint im so neu verstandenen Missionsbegriff eine erste Dimension vom «gemeinsam» in der Urbanen Diakonie auf.

Gemeinsam – Team-Play Urbaner Diakonie

In allen geführten Gesprächen wird deutlich, dass helfendes Handeln nicht mehr allein geht. Die Kirchen haben das Exklusivrecht für Humanität und Menschlichkeit verloren. Das Alleinstellungsmerkmal für «christliche Nächstenliebe» teilen sie mit säkularen und anderen religiösen Organisationen und Institutionen. Dieses «Gemeinsam» gilt nicht nur für die Träger und für die leitenden Verantwortlichen der Organisationen und Institutionen. Der Ensemble-Gedanke ist nicht nur für Kirchgemeinden und Pfarreien in der Altstadt gefordert. Der Team-Charakter und der Ensemble-Gedanke sind vor allem für Urbane Diakonie fundamental und ziehen ihre Linien aus in das helfende Handeln selber. Die Reziprozität helfenden Handelns zeigt sich in der gemeinsamen Struktur von bezahlten, professionell ausgebildeten und freiwilligen Kräften. Diakonie arbeitet mit Freiwilligen und mit Betroffenen zusammen, nicht für Freiwillige und für Betroffene. Diese schon 1994 in der europäischen Bratislava-Erklärung festgehaltene prinzipielle Einsicht für die Diakonie wird in den nächsten Jahren für die Urbane Diakonie zur normativen und ethischen Grundkategorie, die sich dann im Füreinander konkretisiert.

³² Vgl. zur Interpretation der Sozialtheorie Pierre Bourdieus auf kirchliche Arbeit: Sigrist (Anm. 15), 33–37.244–261.

³³ Vgl. zum Bild Barths: Karl Barth, Das christliche Leben. Kirchliche Dogmatik IV\4, Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959-1961, Zürich 1976, 159.

Füreinander – optionale Ausrichtung Urbaner Diakonie

Füreinander – dieser zentrale Begriff Urbaner Diakonie zeichnet eine Grundausrichtung helfenden Handelns aus, die die komplexe Inklusions-Exklusions-Struktur nicht im Sinne von Niklas Luhmann dipolar denkt, sondern mit Martin Kronauer im Sinne einer gleichzeitigen Menschen ausschliessenden und einschliessenden Gesellschaft, die optional den Schwächsten immer wieder in den Blick nimmt.³⁴ Helfen wird so als inkludierende Kraft verstanden:

«Als inkludierende Kraft grenzt sich das so verstandene helfende Handeln von einem Integrationsverständnis ab, das sozial, politisch oder kulturell marginalisierten Menschengruppen von «draussen» den Weg zur eigentlichen Gesellschaft «drinnen» eröffnen möchte. Die «draussen» gehören schon immer zu denen «drinnen»; ihre Begleitung und Unterstützung hat unter dem Gesichtspunkt ihrer Zugehörigkeit zu geschehen. Die inkludierende Kraft zieht beide, Helfende wie Hilfeempfänger, nicht in homogene, sondern in «heterologogische Räumlichkeiten» beziehungsweise heterogene diakonische Räume, wo Platz für ein Miteinander unterschiedlichster Minderheiten geschaffen wird und mit «schrägem Blick» und «schräger Rede» die Vielfalt von Potenzialen und Fähigkeiten all dieser je auf ihre Weise «schrägen Vögel» ins Spiel gebracht wird, um Diskriminierung, Marginalisierung, Benachteiligungen und Ausgrenzung abzubauen.»³⁵

³⁴ Vgl. zu dieser soziophilosophischen Diskussion: Sigrist (Anm. 15), 112ff.

³⁵ Sigrist (Anm. 14), 117. Ich gehe mit Ulf Liedke einig, wenn dieser sagt: «In Abgrenzung zum Mainstream des Integrationsverständnisses soll mit dem Inklusionsbegriff deutlich gemacht werden, dass sozial marginalisierte Menschengruppen immer schon zur Gesellschaft gehören und die Beseitigung von Diskriminierung deshalb als Grundlage der stets schon vorausgesetzten Zugehörigkeit erfolgen muss. Darüber hinaus geht das Inklusionsmodell nicht mehr von der Interaktion relativ homogener Personengruppen aus, sondern stellt die diversity, die Verschiedenheit, und Individualität der Menschen in den Mittelpunkt.» (Ulf Liedke, Theorie und Praxis der Inklusi-

Viele der sozialen Projekte werden in der Urbanen Diakonie mit diesem schrägen Blick (Bernhard Waldenfels) entworfen. Mehr noch: Der schräge Blick, der gegen die Normalität des Schauens bürstet, ist konstitutiv für das Innovationspotential in sozialen Transformationen.

Quartierbezug Urbaner Diakonie: Ökumene und Interreligiosität

Es gibt keine *Horse-sol-Diakonie*, sondern das Quartier ist Fundament und Raum Urbaner Diakonie. Dabei spielen Läden, Kaffees, Plätze, Museen und vieles mehr entscheidende Rollen für die Ausrichtung helfenden Handelns. Der Kirchenraum ist dabei ihr grösstes Potential und Kapital. Die diakonische Nutzung von Kirchenräumen schreitet voran (St. Jakob). Die Nutzungsverschiebungen in den Stadtkirchen richten das Angebot der Kirchgemeinden in neue Richtungen aus (St. Lorenz, St. Sebald). Die Transformationsprozesse und die Megatrends in der Gesellschaft schlagen unweigerlich auf die Nutzung der Kirchenräume aus. Interreligiöse Nutzungsformen und ökumenische Zusammenarbeit sind keine Wahlmöglichkeiten mehr, sondern werden zur Norm kirchlichen Arbeitens in der Stadt. Theologisches Grundaxiom allen Arbeitens ist die jesuanische Frage, die neu an prägender Aktualität gewinnt: Wer ist ihm, dem Alleinstehenden, dem Flüchtling, der alleinerziehenden Mutter, etc. zum Nächsten geworden (Lukas 10,36)?

Die Frage nach der Identität im pluralen Kontext als Kernfrage Urbaner Diakonie

Die Entwicklungen in den Quartieren werden zunehmend komplexer und pluraler. Dadurch stellt sich den kirchlichen Kreisen und den Menschen mit christlichen Glaubensüberzeugungen die Frage, wie die Identität neu aufgebaut werden kann angesichts des Weges zur Minderheit, zum Älterwerden und zu finanziellen Engpässen. Man kann die Urbane

on: Ders./Ralph Kunz (Hg.), Handbuch Inklusion in der Kirchgemeinde, Göttingen 2013, 11–29 (20).

Diakonie als einen Aspekt christlicher Identitätssuche im säkularen Kontext verstehen, der in Anlehnung an die Entwicklung eines postsäkularen Begriffes von Religiosität, der sich auch in den Kirchenräumen zeigt, auf Entwicklungsströme zu einer postsäkularen Diakonie weist. Dabei offenbaren sich der neue Bezug auf die jüdisch-christliche Tradition, der kritische Blick auf die Institution Kirche sowie die eigene Überforderung, christliche Existenz aufgrund der Herausforderungen von Menschen anderer Religionen aufzubauen. Man und frau verstehen sich als Pionierin, christlich begründete Oasen für Menschlichkeit und Spiritualität in der Stadt einzurichten. Die Stadt bekommt Züge eines Forschungslabors, um mit Experimentierfreude und Geistesgegenwart den ersten Schritt ins Offene zu wagen, ohne zu wissen, wo der zweite Schritt gesetzt werden kann. Doch diese Haltung zeugt vom Urvertrauen, das der christliche Glaube in den Werten von Glauben, Liebe und Hoffnung festmacht. Bei den Gehversuchen vergisst der Glaube nie, dass der Weg niemals am Kreuz vorbei ins neue Leben geht.

V. Streiflicht Berlin, 13.-14. Oktober 2016 - urban-transformierende Wirkkraft Urbaner Diakonie

Der Besuch der Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin «An den Rändern der Stadt. Urbane Peripherien» lenkte den Blick zum Schluss der Streiflichter auf die Urbanität selber.

Die Stadt ist nicht allein die City, die Innenstadt. Sie ist auch Vorstadt, Peripherie, Speckgürtel, Stadtrandgebiet. Innerhalb dieser Bereiche finden sich erneut soziale, kulturelle und symbolische Zentren «zweiter Ordnung». Die moderne europäische Grossstadt stellt sich so als ein polyzentrisches Gebilde dar. Pointiert formuliert: Sie ist die Gesamtheit ihrer «urbanen Dörfer». Das lässt sich nicht nur in Berliner Kiezen beobachten, sondern ebenso in Wiener Bezirken und den Banlieues von Paris. Mit den Zentren pluralisieren sich auch die Peripherien. Welche Unterscheidungskraft liegt vor diesem Hintergrund noch im Begriff des «Stadtrandes»? Bei näherer Betrachtung erweist sich die Rede vom Rand

als eigentümlich mehrdeutig. Einerseits ist die Peripherie weiterhin Teil der Stadt und zugleich von ihr unterschieden, ohne dass die Übergänge klar definiert wären. Andererseits schillert die Metapher des Randes zwischen einer geographischen und einer sozialen Bedeutung.

Ist der Stadtrand auch Rand des Geschehens oder heimliches Zentrum des Alltags? Wie bilden sich soziale Ränder der Gesellschaft in Siedlungsstrukturen ab? Wie lassen sich Aushandlungsprozesse zwischen sozialer und geographischer Randständigkeit in der Gentrifizierungsdebatte nachvollziehen? Welche Rolle spielen Kirche und Religion im Streben nach Integration der Peripherien und nach Gestaltung symbolischer Zentren in den Zwischenräumen der Stadt?

Zwei grundlegende Studien sind für die weitere Arbeit der Urbanen Diakonie wegleitend:

- Andreas Thiesen, Professor für Sozialarbeitswissenschaft in Leipzig, entfaltet in seiner Monografie die Frage: «Inwiefern führt die Diversifizierung urbaner Gesellschaften zu einer ambivalenten Konzeption sozialräumlicher Identität?»³⁶ Die Frage nach der Identität ist demnach nicht nur ein kirchliches Thema, sondern als Ausdruck postmoderner säkularer Trends und Prozesse kann sie als Kristallisations-Zentrum individueller und kollektiver Sinnsuche verstanden werden. Dabei können die grundlegenden Postulate von Andreas Thiesen als Leitlinien für den städtischen Prozess von KirchGemeindePlus interpretiert werden: «Stadtentwicklung muss das Lokale neu denken und praktisch verhandeln – eine zentrale Problemstellung, findet Stadtentwicklung doch in erster Linie vor Ort statt, im besten Fall im Aushandlungsprozess mit der Bevölkerung [...]. Reflexive Stadtentwicklung, so meine These, benötigt Mut zur künstlichen

—

³⁶ Andreas Thiesen, Die transformative Stadt. Reflexion Stadtentwicklung jenseits von Raum und Identität, Bielefeld 2016, 19.

Dummheit – womit ich die Fähigkeit zur Selbstreflexion und Selbstkritik thematisiere.»³⁷ Beides, das Lokale neu denken und der Mut zur künstlichen Dummheit sind m.E. Grundbausteine für die Ausgestaltung von reformierter Kirche in der (urbanen) Gesellschaft.

- Hilfreich für diese Selbstreflexion und Selbstkritik scheint mir die Studie des Departements Architektur der ETH Zürich zu sein, die sich den Herausforderungen des Schweizerischen Nationalen Forschungsprogrammes «Neue urbane Qualität» (NFP 65) stellte und ihre Einsichten in einer Publikation veröffentlichten.³⁸ Zum ersten Mal wird aus der Perspektive des Schweizerischen Kontextes Urbanisierung und Urbanität historisch, hermeneutisch und topografisch ausgeleuchtet und am Beispiel der «Metropolitanregion Zürich» konkretisiert. Die Forschenden postulieren: «Urbanität kann als Zustand umschrieben werden, indem unterschiedliche räumliche, soziale und ökonomische Beziehungen stattfinden.»³⁹ Sie definieren sechs Annäherungen: Zentralität, Diversität, Interaktion, Zugänglichkeit, Adaptierbarkeit und Aneignung.⁴⁰ Dieses analytische Gerüst ist in sich konzis und so einleuchtend, dass es geradezu herausfordert, den kirchlichen Auftrag in der Urbanität damit neu zu überdenken.

Wie ist diese urban-transformierende Kraft aufgrund dieser Annäherungen zu beschreiben? Diese Frage ist eine der zentralen Herausforderungen in der Urbanen Diakonie, die in unterschiedlichen Publikationen und Veröffentlichungen zu unterschiedlichen Themen die Dozentur beschäftigen wird.

³⁷ Thiesen (Anm. 36), 20.

³⁸ Vgl. Kretz/ Kueng (Anm. 6).

³⁹ Kretz / Kueng (Anm. 6), 43.

⁴⁰ Vgl. zu diesen Annäherungen: Kretz / Kueng (Anm. 6), 43–73.

- Inwiefern können Kirchenräume mit deren Nutzungsverschiebungen in der City ihren Beitrag zum helfenden Handeln kirchlicher Institutionen erbringen?
- Inwiefern können Kirchengemeinden und Pfarreien mit ihrem Freiwilligennetz in den sozialen Brennpunkten wie bei den pflegenden Angehörigen von hochbetagten Eltern unterstützend wirken?
- Inwiefern sind Diakonie und Mission als Spannungsverhältnis zu klären und neu zu beschreiben?

Torsten Meireis, Ethiker an der theologischen Fakultät der Universität Berlin, hielt an der Tagung fest: «Es gibt ein moralisches Recht auf den Zugang zu einem normativ als öffentliches Gut verstandenen Raum, und zwar durch Teilhabe und Teilnahme als Gerechtigkeitsmotiv und als Anerkennung der jeweiligen Identität.»⁴¹ Mit Blick auf die Herausforderungen der Kirche postulierte er, dass die Verhinderung der Begegnung mit Fremden und die Tendenz zur Milieuerengung dem Glauben widersprechen. Räume werden für darstellendes und wirksames Handeln gebraucht: Sie sind kollektiv, religiös, affizierte Praxis. Ein wirksames Gerechtigkeitshandeln richtet sich auf günstigen Wohnraum, Bildungs- und Erholungsräume, öffentliche Plätze und virtuelle Räume für politische Arenen. Es geht um diese Balancierung zwischen darstellendem und wirksamem Handeln. Dies ist deutlich zu machen nicht wegen Missionierung oder Dankbarkeit. Sondern in einer pluralen Gesellschaft ist entscheidend, den Hintergrund aufzuzeigen, aus welcher Geschichte und warum man was tut – das himmlische Jerusalem mit den offenen Toren: erzählt mal, warum ihr das macht?

⁴¹ Thorsten Meireis, «Recht auf Zugang? Sozial-ethische Überlegungen zur Gentrifizierung des öffentlichen Raumes», nicht schriftlich vorliegender Vortrag an der Tagung «An den Rändern der Stadt. Urbane Peripherien» in Berlin, 13.-14. Oktober 2016.

In diesen zusammenfassenden Punkten ist ein ganzes Programm Urbaner Diakonie enthalten, das es in den nächsten Jahren in dieser der Diakoniewissenschaft eigenen Kongruierung von Theorie und Praxis interdisziplinär zu entwickeln gilt.

Autor:

Christoph Sigrist, PD Dr., Dozent für Diakoniewissenschaft an der Universität Bern und Pfarrer am Grossmünster in Zürich

Anhang zu «Streiflichter Urbaner Diakonie»

Erfahrungsbericht von Luisa⁴²

«My story is quite a long one but in summary it began with me leaving home, ending up on the street, being physically abused, being in abusive relationships, multiple rapes and having to live with the consequences. I was infected with the HIV Virus and I live with major depression and anxiety disorder.

But this is my past; I do not see myself as a victim but as a victor.

In line with today's theme #we must rise – I have risen.

I believe that my past mistakes were not meant to define me but to guide me. When I look in the mirror I do not see a victim of rape and abuse, I don't see a homeless person, I don't see a person who is infected with HIV or one who is living with a mental illness. No ways I see Louise. The Louise who has risen to what God created me to be. My Father in heaven would never put me through situations that I could not handle and not use for His purpose in the kingdom. No way!! That is why I believe I am here today

I have a number of stories relating to how I was sexually abused. I lost my virginity through sexual violation because I was afraid that the man I was with would throw me out into the street if I didn't consent. I think from that day onwards I was damaged. I had grown up with the expectation that I would find a partner who I loved with whom I would share my first sexual experience. So this was destroyed. I never felt the same way about myself where sex and intimacy were concerned. I stayed with an abusive man when I was in the East Rand, he didn't think he was being abusive because he thought he was taking care of me by putting a

—

⁴² Diese Lebensgeschichte ist zu beziehen bei: www.christophsigrist.ch.

roof over my head and in return I had to let him have his way with me. I tried to leave him but ended up being raped by a gang of street kids ranging from 8 to 14 years. I think this was the most traumatic experience I've ever had. I was much older than they were yet they overpowered me and took turns raping me. After this I ended up leaving eventually and went to Randburg where I also was in another relationship that I didn't want to be in but had to be just so that I would have a place to sleep.

I realize now that I never really knew how many times I had been sexually violated until I started talking to Psychologists and therapists because I had blocked out the memories. I had disconnected and had stopped feeling anything anymore and then I would drink alcohol to try and forget.

Shortly after this incident I left and came to Pretoria. With all these incidents I had come to a point where I didn't have any problem with giving my body away in exchange for something because this is what I'd learnt. So if I needed, shelter, food, alcohol I would use my body in exchange. At least it was with my consent and I'd already lost my dignity. I thought I was trying to survive, make the best of things and basically just stay alive and I thought I had no other options but I was actually dying inside.

My story started changing when I came across The Potter's House, at a time when I think God knew that I was ready for a change in my life. When I arrived in Pretoria I did not know anyone. I found myself on the street with nowhere to go. I had little money on me which quickly ran out and I found myself in the hands of people who took advantage of me, mainly men.

But before the week was over I was rescued and I met someone who took me to The Potter's house. I was grateful from the day I walked into the shelter.

After not having bathed or showered for days I still remember the relief I felt. I then had my first proper meal in days. That night when I slept I could not believe that I was sleeping in my own bed and I didn't have to pay for it with my body or money.

Jeremiah 18 (New King James Version NKJV)

The Potter and the Clay

The word which came to Jeremiah from the Lord, saying: 2 *Arise and go down to the potter's house, and there I will cause you to hear My words.* 3 Then I went down to the potter's house, and there he was, making something at the wheel. 4 And the vessel that he made of clay was marred in the hand of the potter; so he made it again into another vessel, as it seemed good to the potter to make.

There my journey at The Potter's House began and a new life with God. I was blessed with people who were genuinely concerned about me. God kept on giving me people until he had blessed me with an entire community. The people at the Potter's House believed in me and saw my true potential. The Potter's House had a holistic program that met all my needs. I got the Psychological help that I needed and a Social worker helped to reunite me with my family. Whilst I was there I began to get sick and found out that I was infected with HIV but fortunately I was in the right place and I got the help that was necessary. Eventually I became empowered through The Potter's House in many aspects. I also got support academically and I went to Hotel School where I discovered skills and talents that I'd buried away.

I even got my first real job as a House Mother at The Potter's House. A position of great responsibility. I had become a leader and inspiration to others. I then worked at an orphanage where I was a mother to five children who had lost their families due to HIV and AIDS. I had leave because I still had a lot of unresolved personal issues. Mainly because what had happened to me had really affected my whole perception of the world and I didn't really know how to live in it. It hasn't been easy to adjust and adapt, because I lived in a world where I felt I didn't belong and worst of all I didn't love myself.

But I have learned that life is not about what happens to me; it's what I do about it. This is how I rose. I have learned that I shouldn't compare myself to the best others can do but be the best me I can be. I have learnt that it isn't always enough to be forgiven by others, sometimes you

have to learn to forgive yourself. As a result my life has begun to change. I have learned that I can keep going long after I think I can. I believe that I'm here today for a reason. I am here so that someone can identify or relate with me and be encouraged to rise. If I can inspire just one person to rise beginning today I will have made a difference. I believe that everything happens for a reason and this is part of God's purpose for me and through Him I have the strength and courage to accomplish this.

Life was not easy. I got knocked around by the trials I faced. But I realize that even the most successful people struggle or have struggled. The key is for an outcome that benefits me. What matters most, what carried me through the rough times, is what I was able to acquire, learn, build upon and harness over the course of many years. This was: a quiet sense of inner determination. I was determined somehow to survive.

I have now turned my adversity to my advantage. By helping others, sharing my experiences, strength and hope, I help myself to heal.

I didn't survive all that I went through just to throw everything away. I believe I can and will make it. I am somebody and I'm worth it.

Helen Keller wrote: «Character cannot be developed in ease and quiet, only through experience of trial and suffering can the soul be strengthened, ambition inspired and success achieved.»

I now work for the Department of Health as a Housekeeping Supervisor. From my journey with the Potter's House I became a fully integrated resident of the city. My relationship with the Potter's House is still very strong. I will never forget everything they did for me. I am now at a point in my life where I am ready to give back and help others because I really believe that my experiences can help others. I'm planning to study Social Work so I can work with NGO's like the Potter's House or even the Potter's House itself or even open my own Potter's House. I used to be in the problem, was a part of the problem, now I need to and want to be in the solution.

There is a song that says God says: «Come away with me, come away with me, it's not too late; it's not too late for you. I have a plan for you

[...] It's going to be awesome [...] It's going to be great. It's going to be full of me. God's plan for me is full of opportunities interesting possibilities, exciting challenges and a life that will last forever.»

7. Deutsch-Japanische Kirchenkonsultation: Tokio, 22.-29. April 2016

Christoph Weber-Berg

Vom 22. bis zum 29. April 2016 fand in Tokio die 7. Deutsch-Japanische Kirchenkonsultation statt, zu der ich zusammen mit Simon Hofstetter als Vertreter des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes SEK eingeladen war.

Das Thema der Konsultation war Diakonie und Reformation.

Teilnehmende aus Deutschland waren Margot Kässmann, Botschafterin für das Reformationsjubiläum der Evangelischen Kirchen in Deutschland EKD, Ulrich Lilie, Präsident der Evangelischen Diakoniewerke in Deutschland, Claudia Ostarek, Ostasienreferentin der EKD und Hille Richers, Diakonin und Fundraisingspezialistin aus Bonn.

Von japanischer Seite ist als Hauptverantwortliche Junko Kikuchi, Vorsitzende des Deutschland-Ausschusses des National Christian Council in Japan NCCJ und der United Church of Christ in Japan zu nennen, die wesentlich als Organisatorin und Koordinatorin des Treffens fungierte. Weitere Teilnehmende waren wechselnd. Am meisten Zeit mit uns verbrachten Prof. Dr. theol. Shinichi Kotabe, ebenfalls Mitglied des Deutschlandausschusses des NCCJ, der sich auch immer wieder als hervorragender Übersetzer auszeichnete, ferner Pfr. Hitoshi Okada, Generalsekretär der «Christian East Asia Mission Foundation», Pfr. Dr. theol. Sungjae Kim, Moderator der Korean Christian Church in Japan sowie Pfr. Oishi Shuhei, vom Ausschuss für Internationale Beziehungen der Church of Christ in Japan. Aus meiner Sicht eine wichtige Ansprechperson war ausserdem Yoshi Fujimori, Ältester in der reformierten Kashiwagi Church, in der ich am Sonntag die Predigt halten durfte.

Freitag, 22. April 2016

Der Abend des Ankunftstages bildete den Auftakt zur Konferenz. Nach einer Eröffnungsandacht fand ein offizieller Empfang statt, bei dem der Präsident des National Christian Council von Japan, Pfr. Kouichi Kobashi auf die Bedeutung des Tagungsortes, des Hotels und Zentrums des koreanischen YMCA, in Bezug auf die Versöhnung zwischen Christen in Japan und in Korea nach dem zweiten Weltkrieg hinwies. Hier versammelten sich unter anderem Studierende aus Korea, welche sich später in ihrer Heimat für die Unabhängigkeit Koreas von Japan engagierten, und hier fanden Gespräche und Gottesdienste statt, in denen japanische Christen ihre Schuld gegenüber den Koreanern bekannten und so zur Versöhnung beitrugen. Auch ich sprach unter anderem ein Grusswort, an dem ich die Grüsse des Rates des SEK sowie des Aargauer Kirchenrates, zusammen mit einem kleinen Geschenk (Aargauer Landeskirchen-Glöcklein) überbrachte und für die Einladung dankte.

Samstag, 23. April 2016

Der Samstag war der Haupt-Kongresstag, an dem die Referate gehalten wurden. Es sprachen (in dieser Reihenfolge) Margot Kässmann, Ulrich Lilie, Hille Rifers, ich selber und Simon Hofstetter. Im Zentrum stand bei allen die Diakonie. Margot Kässmann sprach über die theologischen Grundlagen der Diakonie bei Luther und in der evangelischen Theologie, Ulrich Lilie über die Diakonie in ihrer Bedeutung für die Kirche, Hille Rifers über ein konkretes Projekt diakonischer Gemeinwesenarbeit. Ich selber stellte die diakonische Arbeit der Aargauer Landeskirche und ihrer Gemeinden sowie die Stellung der Sozialdiakoninnen und Sozialdiakone in Bezug auf die partnerschaftliche Gemeindeführung vor. Simon Hofstetter ging auf die Geschichte der Diakonie in der Schweiz ein, wobei er einen besonderen Fokus auf das Thema der Verdingkinder legte.

Im Anschluss an die Vorträge fand ein Podium statt, auf dem zwei japanische Kirchenvertreter (deren Namen ich leider nicht mehr weiss) je

eine kurze Replik auf das Gehörte hielten und Fragen stellten. Im Zentrum stand oft der Aspekt der Unterschiede zwischen der Diakonie in Japan und in Deutschland oder in der Schweiz, was gegen den Schluss – meines Erachtens zurecht – eine japanische Teilnehmerin dazu veranlasste zu sagen, wir sollten nicht nur auf die Unterschiede, sondern auch auf die Gemeinsamkeiten schauen.

Fazit für mich persönlich aus diesem Tag ist die – ich glaube – für alle Seiten bedeutende Erkenntnis, dass diakonische Arbeit ein Ausdruck evangelischer Freiheit ist (Kässmann), und dass es weniger auf die Frage des Propriums der Diakonie im Vergleich zur säkularen Sozialarbeit ankommt (häufig diskutierte Frage in Deutschland), sondern viel mehr darauf, dass diakonische Arbeit gesellschafts offen und frei geschieht: Sie hat ihren Radius weit über die Grenzen der christlichen Gemeinde hinaus.

Sonntag, 24. April 2016

Am Sonntag wurden wir ausländischen Gäste auf verschiedene Kirchgemeinden verteilt und waren eingeladen, jeweils die Predigt zu halten. Ich selber war Gast in der reformierten Kashiwagi-Kirche, zu der auch Junko Kikuchi zählt. Die Gemeinde ist noch vergleichsweise wohlhabend, hat jedoch mit zunehmender Alterung zu kämpfen. Ihr Kirchenzentrum ist recht grosszügig, schätzungsweise aus den Siebzigerjahren und könnte vom erkennbar «reformierten» Eindruck des Gebäudes her auch in der Schweiz stehen – mit einer Ausnahme: Dem Teppichboden. Ich konnte es nicht unterlassen, auf diesen kleinen Unterschied hinzuweisen, was allseits für Erheiterung sorgte und während des Tages noch öfters erwähnt wurde. Der Gottesdienst wurde vom örtlichen Gemeindepfarrer Tominaga geleitet. Meine Predigt über 1. Joh 4, 7-10 wurde von Yoshi Fujimori übersetzt, einem der Ältesten der Gemeinde. Er ist Soziologe, war Lehrbeauftragter an der Uni und jetzt Geschäftsführer einer Stiftung, die im internationalen Jugendaustausch tätig ist.

Nach dem Gottesdienst wurde zum Kirchenkaffee geladen, der später nahtlos in ein Sandwich-Mittagessen überging. Wir sassen an einem grossen Tisch im Gemeindezentrum, und die Anwesenden fragten mich tausend Dinge über die Kirchen in der Schweiz, sowie die Schweiz allgemein. Die Zeit verging wie im Flug, und um 15:00 Uhr hielt ich dann meinen Vortrag über die Reformierte Landeskirche Aargau, wobei ich von Yoshi gebeten wurde, besonderes Augenmerk auf den Aspekt der partnerschaftlichen Gemeindeleitung zu legen. Eine aktuelle Vortragsreihe der Gemeinde widmete sich dem Aspekt der Gemeindeleitung in anderen Kirchen. Wir beschlossen, dass ich nicht einfach einen Vortrag zu meinem Foliensatz halten sollte, sondern dass wir eine Mischform von Simultanübersetzung und Interview machen. Yoshi übersetzte entsprechend nicht nur, was ich sagte, sondern stellte mir vertiefende und für die Zuhörenden klärende Fragen. Das bewährte sich sehr gut, und die Teilnehmenden wurden dadurch motiviert, auch während meiner Präsentation Fragen zu stellen. Gegen Ende zeigte ich noch Bilder von Aargauer Kirchen, insbesondere auch von den Glasfenstern in Aarau und auf dem Staufberg, was sehr gut ankam. Im Flug waren zwei Stunden vorbei.

Anschliessend lud mich Yoshi Fujimori zusammen mit seiner Frau und dem jungen Pfarrer Oishi Shuhei zum Nachtessen in ein sehr feines japanisches Restaurant ein. Insgesamt habe ich hier einen ausgesprochen herzlichen und bereichernden Tag erleben dürfen.

Montag, 25. April 2016

Am Montag war Sightseeing angesagt, wobei wir mit einer besonderen Besichtigung überrascht wurden. Wir besuchten zunächst das Quartier der Ledergerber, in dem traditionell hunderte von kleinen, gewerblichen Ledergerbe-Betrieben angesiedelt waren. Es lag früher etwas ausserhalb der Stadt, nicht nur wegen des Schmutzes und der Geruchsemissionen, sondern auch, weil die Ledergerber und ihre Familien als schmutzig und unrein galten und bis heute immer wieder Diskriminierungen ausgesetzt

sind. Heute lohnt es sich auch in Japan kaum mehr, Leder zu gerben, viele Betriebe sind eingegangen, nicht zuletzt auch, weil sie neuere Umweltauflagen nicht mehr erfüllen können. Es wurde uns ein etwa halbstündiger Film über die Ledergerberei gezeigt, der mir jedoch nicht den Eindruck vermittelte, dass die Gerbereien wirklich hohe Umwelt- und Arbeitssicherheitsstandards erfüllen. Flüssigkeiten liefen über den Boden, tropften aus den riesigen, sich drehenden Trommeln, in denen die Tierhäute mit Chemikalien behandelt wurden, die vorher von Arbeitern ohne Schutzanzüge aus Eimern in die Trommel geschüttet worden waren. Diese Besichtigung war nicht wirklich, was ich mir unter Sightseeing vorgestellt hatte, aber es war ein interessanter Blick hinter die Kulissen des touristisch aufbereiteten Tokio, das wir am Nachmittag im buddhistischen Sonso-ji Tempel im Stadtteil Asakusa erlebten. Dort drängten sich die Touristenmassen durch den Tempel und durch die angrenzenden Gässchen mit Souvenirläden und Restaurants. Es ist nicht unähnlich dem touristischen Treiben um eine christliche Kathedrale oder an einem traditionellen Wallfahrtsort.

Am Montagabend dann trafen wir uns mit Pfarrerin Gabriele Zieme-Dietrich und Vertreterinnen und Vertretern der Deutschsprachigen Evangelischen Gemeinde in deren Kreuzkirche zu Kaffee und Kuchen. Das Gespräch drehte sich sehr bald ums Thema Atomkraft und wurde teilweise recht emotional geführt. Nicht zu Unrecht wehrten sich Gesprächsteilnehmende, wenn von Besuchern aus Deutschland in den Untertönen des Gesagten der Eindruck entstehen konnte, in Deutschland sei man weiter oder es sei besser.

Zum anschliessenden Vortrag von Margot Kässmann in der Kreuzkirche selber war auch der Deutsche Botschafter Dr. Hans-Carl Freiherr von Werthern anwesend. Kässmann hielt einen Vortrag über die Frage, was es denn genau zu feiern gebe anlässlich des Reformationsjubiläums. Sie gliederte ihren Vortrag in zehn Punkte. Was mir nachhaltig geblieben ist, sind ihre Hinweise auf die frei machende Gnade, die Bedeutung der Bildung, aber auch die Hinweise auf ambivalente Aspekte Luthers und der Reformation. Beim anschliessenden Empfang fungierte der Bot-

schafter als Mit-Gastgeber, indem er den Wein spendierte, und persönlich ausschlenkte.

Was mich in dieser Gemeinde beeindruckte, war die Tatsache, dass sich doch eine schöne Anzahl deutscher Expats in dieser Gemeinde engagiert. Topmanager deutscher Unternehmen sind im Kirchengemeinde-Vorstand engagiert und bringen ihre Beziehungen für die Kirche ein. Ich kann mir vorstellen, dass nicht zuletzt dieser Aspekt dazu führte, dass der Botschafter für ein solches Ereignis nicht nur als Teilnehmer, sondern auch als persönlich engagierter Mit-Gastgeber zu gewinnen war.

Im Übrigen wurde die Kreuzkirche unter anderem auch von einem Schweizer Pfarrer namens Spinner mitgegründet und aufgebaut. Auf der Innenseite der Kirche über dem Eingang hängen originalgrosse Bilder von Holztafeln aus der Martinskirche in Zillis.

Dienstag, 26. April 2016

An diesem Morgen brachen wir auf in Richtung Fukushima. Genau an diesem Tag ist der dreissigste Jahrestag der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl. Mit dem Zug fuhren wir bis in die Stadt Iwaki, die etwa 50 km südlich des Kraftwerks Fukushima 1 liegt. Dort verläuft das Leben äusserlich normal, abgesehen davon, dass z.B. auf Schulhausplätzen grosse Geigerzähler stehen, welche die aktuelle Strahlenbelastung anzeigen. Durchschnittliche Werte hier sind von etwas unter 0.01 bis 0.02 Mikrosievert pro Stunde. Als erstes besuchten wir die Kindertagesstätte der örtlichen Gemeinde der United Church of Christ in Japan von Pfarrer Yoshinobu Akashi, die sich sehr in der zivilgesellschaftlichen Bewegung nach der Reaktorkatastrophe engagiert. In den Räumen der nach dem Erdbeben neu aufgebauten Kirche selber gibt es ein kleines Labor, in dem die Strahlenbelastung von Bodenproben etc. gemessen werden kann. Leider sahen wir das Labor nicht, weil die Diskussion im Lauf des Mittagessens sehr ausführlich wird. Frau Yumi Tshiba, die sich im Verein Tarachine «Junge Mütter» engagiert, war ebenfalls anwesend und berichtete von ihrer Erfahrung und ihrer Arbeit, die wir am Mittwoch noch

näher kennenlernten. Zusammen mit anderen Müttern misst sie täglich die Strahlenbelastung, insbesondere um die Schulen ihrer Kinder. Es gibt eine gewisse Skepsis gegenüber den Messungen der Behörden, die auch nicht in der Lage sind, so ausführlich und kontinuierlich zu messen, wie es diese Mütter tun.

Was mir von diesem Gespräch geblieben ist, ist die Tatsache, dass die Situation hier für viele Familien eine Belastung ist. Wenn zum Beispiel eine Familie bei den Grosseltern zum Essen eingeladen ist, und die Grossmutter serviert Gemüse aus dem Garten, und wenn sich dann die Tochter weigert dieses Gemüse zu essen und der Grossmutter verbietet, es den Enkelkindern zu geben, dann kann das zu Spannungen und Irritationen führen. Das trifft auch zu, wenn eine Frau lieber aus der Gegend wegziehen möchte, der Mann aber findet, es sei kein Problem hier zu leben. Die Behörden haben das Leben hier ja als unbedenklich erklärt. Oder auch, wenn jemand dann doch wegziehen möchte: Wer kauft das Haus in dieser Gegend? Auch die Belastung für Kinder ist gross, die mit den Ängsten der Eltern konfrontiert sind und wohl lange gar nicht verstehen weshalb. Da ist einfach eine diffuse Bedrohung, die ihnen verbietet im Sand zu spielen, etwas in den Mund zu nehmen, zu lange draussen zu sein etc. Diese ständige Angst und der Bewegungsmangel sind für viele Kinder eine doppelte Belastung. Kinder, die in ihrer Entwicklung gegenüber dem Durchschnitt zurückbleiben, sind nicht selten. Viele Kinder müssen auch schon mit Antidepressiva behandelt werden.

Von Iwaki aus fuhren wir auf der Autobahn Richtung Norden. Wir waren mit kleinen Geigerzählern ausgerüstet, die tendenziell immer lauter piepsten, je näher wir dem Kraftwerk kamen. An der Autobahn stehen grosse Anzeigen von Strahlungsmessern, die teilweise über 4.2 Mikrosievert pro Stunde anzeigen. Im Auto kamen wir erst ganz nah am Kraftwerk auf über vier Mikrosievert pro Stunde. Bei der Ortschaft Namie verliessen wir die Autobahn und fuhren auf der Hauptstrasse Nr. 6 Richtung Süden. Auf den Feldern wurde die verseuchte oberste Erdschicht abgetragen, in Plastiksäcke abgefüllt und auf Sammeldepots gelagert. Was damit geschehen soll, ist wohl niemandem klar. Wir fuhren

durch Geisterdörfer und -Städte. Autos mit platten Reifen rosteten vor sich hin. Häuser und Geschäfte standen leer, auf den Vorplätzen von Einkaufszentren und Tankstellen wuchs Unkraut. Polizisten riegelten Strassen ab, von denen die Lastwagen mit den Säcken voll verseuchter Erde kamen und sich in den spärlichen Verkehr einreihen. Wir fuhren durch eine wunderschöne Landschaft, abgesehen von den Lagern mit den Säcken und den Feldern, auf denen gerade gebaggert wurde, eine traumhafte Küstenlandschaft, Bambuswälder, Hecken, sattes Grün. Die Werte auf unseren Geigerzählern stiegen an, Schilder an den Strassenrändern sagten an, dass Velofahren und Laufen hier verboten sind. Bei der verlassenen Ortschaft Okuma (die Zufahrten in die Seitenstrassen der Stadt sind alle versperrt) zweigten wir ab auf die Strasse, die zum Kraftwerk Fukushima 1 führt. Etwa 2-3 km vor dem Kraftwerk hielten wir an der Strassensperre an. Als wir ausstiegen, war es draussen – abgesehen vom aufgeregten Piepsen unserer Geigerzähler – wunderbar still. Ohne das Wissen um die Strahlenbelastung wäre es sehr schön hier. In der Ferne sahen wir Kamine und Teile von Gebäuden des Kraftwerks.

Pfarrer Akashi mass zusammen mit dem ehrenamtlich in der Gemeinde mitarbeitenden Pensionierten, Herrn Saito, mit einem professionellen Messgerät die Strahlung in Bodennähe. Der höchste Wert gleich hier am Strassenrand war 13,1 Mikrosievert pro Stunde.

Wir stiegen bald wieder ein, denn im Auto war die Strahlung etwas weniger gross. Wir fuhren in die Geisterstadt Yonomori Tomioka, ca. 6 km südwestlich des Kraftwerks. Hier waren die Strahlungswerte wieder deutlich tiefer, bei gut 2 bis 2,5 Mikrosievert pro Stunde. Pfarrer Akashi und Herr Saito nahmen Bodenproben und massen sie in einem mobilen Messgerät: 13400 Becquerel pro Kilo Erde. Ein Mensch strahlt natürlicherweise mit ca. 4000 Becquerel. Das bedeutet, dass der Boden hier rund 230 Mal mehr belastet ist als natürliche Biomasse. Die Erfahrung in dieser Stadt hinterliess mir einen bleibenden Eindruck. Die Ampeln an den Strassenkreuzungen blinkten. Es war still, nur Vögel zwitscherten da und dort. Ein Eichhörnchen huschte über die Strasse. Auf den Vorplätzen wuchs Unkraut. Ich konnte durch das Fenster in einen Coiffeurladen

hineinsehen. Ohne Strahlung könnte man hier morgen schon wieder Kundinnen und Kunden bedienen. In der angrenzenden Wohnung lagen noch Zeitschriften auf dem Salontisch und aus dem Fenster grüßten kleine Gartenzwerge. Die Bäume und Büsche im Garten waren nicht mehr ganz so gepflegt wie vor fünf Jahren wohl noch, aber die Sonne brachte einen roten Ahorn wunderschön zum Leuchten.

Es ist unfassbar, was diese Katastrophe hier angerichtet hat. Die Menschen mussten nicht nur Häuser, Möbel, Kleider und Autos zurücklassen, sondern ihre Heimat, die Emotionen, die sie mit diesem Ort verbunden haben. Unfassbar auch, was mit der geschändeten Natur geschieht. Im Labor, das wir am Folgetag besuchten, wurde eine tote Ratte aus diesem Ort auf ihre Strahlenbelastung gemessen. Ich weiss den Wert nicht mehr, aber sie war schwer belastet. Hier leben Vögel, Eichhörnchen, Füchse, Katzen, zurückgelassene Hunde, Wildtiere ...

Mir ist nach diesem Tag klarer denn je: Atomkraft ist keine Option. Selbst wenn die Technik beherrschbar sein sollte: Der Mensch ist nicht beherrschbar. Irgendwann und irgendwo kann aufgrund unerwarteter Umstände wieder eine unglückliche Verkettung von Fehlentscheidungen zu einer Katastrophe führen. Die Hilflosigkeit im Umgang mit den Folgen dieser Katastrophe ist selbst in einer hoch entwickelten Industrienation wie Japan grenzenlos. Es wäre in der Schweiz um kein Haar besser. Nur ist die Umgebung unserer Kraftwerke noch viel dichter besiedelt als hier.

Mittwoch, 27. April 2016

Wir begleiteten Yumi und zwei Frauen von Tarachine «Junge Mütter» auf ihrem täglichen Mess-Rundgang um das Schulhaus ihrer Kinder. Die kontinuierliche Aufzeichnung der Werte gibt ihnen nicht nur das Gefühl, besser informiert zu sein. Ich vermute, dass es für sie auch eine Art ist, mit der Angst umzugehen. Allerdings ist es für ihre Kinder nicht unproblematisch. Das Engagement ihrer Mütter führt zu Ausgrenzung in der Schule.

Sehr spannend war der Besuch in der eigentlichen Zentrale der Tarachine-Mütter. Dort werden Bodenproben, Nahrungsmittel oder eben auch tote Tiere auf ihre Strahlungsbelastung gemessen und die erhobenen Werte erfasst. Eltern werden beraten, und eben wird ein Raum für ärztliche Beratung eingerichtet, weil inzwischen die Rate von Erkrankungen bei Kindern steigt. Offenbar ist es nicht untypisch, dass dieser Effekt erst nach ein paar Jahren einsetzt: Schilddrüsenerkrankungen, Leukämie, oder bei Kindern sonst sehr seltene Autoimmunerkrankungen. Durch eine Reportage, die von einer Frauenzeitschrift über diesen Verein und dessen Arbeit gemacht wurde, erlangte dieses Strahlungsmessungszentrum einige Bekanntheit. Die Präsidentin des Vereins, Kaori Suzuki wurde gerade jüngst von BBC News interviewt.¹

Der Verein betreibt auch ein Labor, in dem die schwierig zu messende Beta-Strahlenbelastung von Nahrungsmitteln vorgenommen werden kann. Ein pensionierter Ingenieur, Hikaru Amano, entwickelte hier ein Verfahren, welches den Nachweis einer Beta-Strahlenbelastung in Nahrungsmitteln von gegen drei Wochen auf vier Tage verkürzt. Inzwischen arbeiten auch Labors der Regierung mit seinem Verfahren, und im März dieses Jahres hat er in einem internationalen wissenschaftlichen Journal sein Verfahren publiziert. Er wird es nun auch auf internationalen Kongressen präsentieren können, und aus den USA wurde Interesse an seinem Knowhow signalisiert. Das ist ein grosser Erfolg für eine Initiative, die immer noch ehrenamtlich geführt wird, und ihren Ursprung darin hat, dass Mütter von Schulkindern das Heft selber in die Hand nehmen wollten.

Bevor wir uns wieder in Richtung Tokio aufmachten, besuchten wir noch die First Bible Baptist Fukushima Church, die in Okuma, ca. 3 km vom Kraftwerk entfernt eine ihrer Kirchen hatte. In einer offenbar auf-

—

¹ URL: <http://www.bbc.com/news/magazine-35784923>, Zugriff: 01.02.2017.

sehenerregenden Aktion zog diese Gemeinde durch Japan, um einen neuen Standort zu finden und kam letztlich hier nach Iwaki zurück. Ich vermute, dass diese Aktion auch dem Fundraising für den Aufbau dieser Kirche geholfen hat. Die Kirche mit ihren Nebenräumen ist jedenfalls sehr gut ausgestattet.

Diese zweitägige Reise nach Fukushima wurde von den Gastgebern als private Studienreise definiert und muss von uns Besuchern selber finanziert werden.

Was das mit Kirche und Diakonie zu tun hat? Es ist aus meiner Sicht wiederum der Aspekt der gesellschaftsoffenen Diakonie, der gesellschaftsoffenen Kirche. Die Gemeinden hier wurden Teil der zivilgesellschaftlichen Bewegung, die den Menschen hier dabei helfen soll, die Folgen der Katastrophe zu bewältigen. Man ist nicht einfach für sich Kirche, man macht nicht Kirche für andere, sondern man ist Kirche zusammen mit anderen; missionarische Kirche insofern, dass man nicht im klassischen Sinne «missioniert», sondern, dass man eine Aufgabe hat und wahrnimmt in der Gesellschaft, von der man ein Teil ist. Ich glaube, dass wir hier als alternde Landeskirchen grosse Chancen haben. Wir haben vorläufig noch die Mittel, diese Aufgabe mit einigermaßen vernünftigem Aufwand wahrzunehmen und uns auf die Zeit vorzubereiten, in der wir diese Mittel viel weniger selbstverständlich zur Verfügung haben. Aber ich glaube, es ist fünf vor zwölf. Und wenn wir jetzt aufgrund schwindender Ressourcen anfangen, als Kirche nur noch für uns selber zu schauen, dann begehen wir einen groben Fehler, der unser Kirchesein in der Zukunft gefährden könnte – jedenfalls das Kirchesein in einer Art und Weise, die einer Kirche in evangelisch-reformierter Tradition würdig ist.

Diese Einsicht brachte ich auch am Abend nach der Rückkehr nach Tokio in die Schlussrunde der Konferenz ein. Sie ergänzte sich mit einem Votum von Shinichi Kotabe, der als ein Fazit aus seiner Sicht äusserte, dass wir auch als einzelne Christen eben nur in Beziehung zu anderen Menschen Christen sein können: Einerseits selbstverständlich mit den anderen Christen in unseren Gemeinden und unseren Kirchen, an-

dererseits aber explizit und dezidiert auch im Dialog und in der Begegnung mit nichtchristlichen Menschen.

In dieser Schlussrunde, anlässlich derer sich Margot Kässmann aus unserer Runde verabschiedete, wird, von ihr als erster, der Wunsch geäussert, dass die Deutsch-Japanische Kirchenkonsultation in Zukunft explizit eine tripartite Angelegenheit unter vollem Einbezug der Schweiz sein sollte.

Ich nahm diesen Wunsch dankbar an und entgegnete mit dem Hinweis darauf, dass ich diese Einladung natürlich noch mit dem SEK besprechen möchte. Die nächste Konsultation soll 2019 stattfinden, wobei der Ort noch offen bleibt. Das Datum würde sich für die Schweiz als Gastgeberin anbieten.

Donnerstag, 28. April 2016

An diesem Tag reisten wir auf die Halbinsel Boso, um einerseits der Einweihungszeremonie eines neuen Heims mit Tagesstruktur und Schule für Kinder mit psychischen Erkrankungen beizuwohnen, und andererseits ein diakonisches Werk zu besuchen, das als japanische Niederlassung des Mutterhauses Bethesda in Wuppertal gegründet wurde.

Das Heim «Notsumi» (Tor zur Hoffnung) ist ein Beispiel diakonischer Pionierarbeit. «Notsumi» ist aus einer kirchlichen Initiative hervorgegangen und geniesst heute grosse Anerkennung der Stadt und der Präfektur. An der Einweihungszeremonie sprachen sowohl der Bürgermeister, als auch der Vizepräsident der Präfektur.

Hier kam es zu einem protokollarischen Ausrutscher, der meine Stimmung zwischenzeitlich ziemlich trübte. Wir kamen ziemlich uninformiert an. Das einzige, was ich wusste, war, dass ich ein Grusswort halten sollte. Als – nach Ulrich Lilie – die Reihe scheinbar an mir war, machte ich mich zum Rednerpult auf, wo ich aber nicht ankam. Ich wurde vom Moderator der Veranstaltung vor rund 250 Leuten im Saal ziemlich forsch weggewiesen und konnte mich wieder auf meinen Stuhl zurückziehen. Es war eine echt peinliche Angelegenheit, die ich im Mo-

ment nachgerade als Beleidigung empfand. Gewiss war es nicht so gewollt, man hatte vor allem den Zeitplan im Blick. Aber es ging mir eigentlich weniger um meine Person als um den Umstand, dass man einen ausländischen Repräsentanten einer Landeskirche zum Grusswort einlädt, und dann vom Mikrofon wegscheucht, bevor er das Wort ergreifen sollte.

Nachdem ich Junko signalisiert hatte, dass ich damit jetzt gerade etwas Mühe gehabt hätte, kam ein Repräsentant der Einrichtung beim Apéro zu mir, um sich zu entschuldigen.

Nach diesem Zwischenfall war dann der Besuch des Frauendorfes Kanita in Tateyama. Es wurde 1965 von Pfarrer Hilatsu gegründet, der in Deutschland die Mutterhausdiakonie kennen gelernt, und in Tokio schon 1946 eine Niederlassung des Mutterhauses Bethesda gegründet hatte. Das Frauendorf ist Wohn- und Arbeitsstätte für Frauen mit besonderen Betreuungsbedürfnissen. Ursprünglich wurde es für ehemalige Prostituierte gegründet, die wieder an ein eigenständiges Leben ohne Prostitution herangeführt werden sollten. Auf die Initiative einer Frau hin, die selber im Krieg als Prostituierte an die japanische Armee verkauft und nach Indonesien gebracht wurde, wurde hier auch eine Erinnerungsstätte für die sogenannten «Trostfrauen» errichtet. Diese selbst betroffene Japanerin hatte in Indonesien die Prostitution verschleppter Koreanerinnen und Chinesinnen für japanische Soldaten organisiert, und es war ihr ein grosses Anliegen, diese Geschichte aufzuarbeiten und sich für die Versöhnung mit den betroffenen Frauen aus China und Korea einzusetzen.

Heute werden hier bis zu hundert Frauen betreut, die aber auch aus ganz anderen Gründen hierher kommen, meist von Sozialämtern zugewiesen.

Mich erstaunt, wie freimütig die japanische Regierung ganz offensichtlich Betreuungsbedürftige an christliche Institutionen verweist und mit diesen offenbar auch Leistungsvereinbarungen trifft. Nach meiner Einschätzung betreiben diese diakonischen Einrichtungen auch keine Missionierung, was vermutlich dazu führt, dass sie das Vertrauen des Staates geniessen.

Für mich ist mit diesem Tag die Konferenz beendet. Ich reise in ein Hotel in der Nähe des Flughafens, um am Morgen eine kurze Anreise zu haben. Für die anderen Teilnehmenden werden am Freitagmorgen noch eine Abschiedsrunde und ein Schlussgottesdienst gehalten.

Fazit

Aus persönlicher Sicht

Die 7. Deutsch-japanische Kirchenkonsultation stellte aus meiner Sicht eine höchst gewinnbringende Reise dar, mit intensiven und tiefen Einblicken in die Kultur der evangelischen Kirchen in Japan.

Ich freue mich über viele intensive, herzliche und unvergessliche Begegnungen mit engagierten Christinnen und Christen in Japan. Die leibhaftige Erfahrung der Auswirkungen der Katastrophe von Fukushima macht mich tief betroffen. Auf der Kirchenkonsultation durfte ich neue Freunde aus Deutschland finden und ich war beeindruckt von Margot Kässmann.

Aus kirchenpolitischer Sicht

Die Begegnung auf Augenhöhe war zentral für den Erfolg der Gespräche: Der erste Reflex, dass die Japaner als Minderheitskirchen diesen Kontakt nötiger hätten als wir, ist irreführend. Für Kirchenleitende wie mich hat der Kontakt zu Minderheitskirchen die Funktion des Augenöffners. Nicht so, dass wir je genau die gleiche Situation hätten, aber im Spiegel der anderen sieht man die eigene Kirche in neuem Licht.

Zur Frage, ob wir aus der Schweiz zum festen Partner dieser Deutsch-Japanischen Kirchenbeziehung werden sollen, meine ich, dass nach meiner Einschätzung diese Beziehung gewinnbringend sein kann. Die Zusammensetzung der Delegation aus mindestens einer kirchenleitenden Person und einer Fachperson ist meines Erachtens zentral. Die

Einsichten solcher Begegnungen sollten sowohl auf die operative, als auch auf die strategische Ebene einfließen. Es bedarf allenfalls einer etwas besseren Vorbereitung, um Klarheit über die Ziele und über die erhofften Ergebnisse zu bekommen.

Erweiterte und vertiefte persönliche Beziehungen zwischen deutschen und schweizerischen Kirchenleuten sind ein willkommenes «Nebenprodukt».

Aus meiner Sicht ist es zu begrüßen, wenn der Schweizerische Evangelische Kirchenbund SEK in dieser Kongressreihe künftig offizieller Partner wird. Entsprechend dem Hinweis von Margot Kässmann in der Schlussbesprechung, wäre es wichtig, dass in jeweils aufeinanderfolgenden Konferenzen mindestens ein Teil der Delegierten schon an der vorherigen Konferenz teilgenommen haben. So können Erfahrung und Wissen in einer gewissen Kontinuität gesichert und weitergegeben werden.

Aus ekklesiologischer Sicht

Die 7. Deutsch-Japanische Kirchenkonsultation 2016 hat die eine, weltweite Kirche für die Teilnehmenden erlebbar und erfahrbar werden lassen. Das verändert auch die Wahrnehmung des eigenen Kircheseins.

Im konkreten Fall zeigte sich, dass es absolut zentral ist, gesellschaftsoffen Kirche zu sein. Wir sind erst daran, diese Lektion wirklich zu lernen. Wir müssen die Metamorphose von der Mehrheits- zur Minderheitskirche schaffen, ohne dabei dem Rückzugsreflex zu verfallen. Auch Kirchesein geht nur mit anderen: Sowohl mit solchen mit denen zusammen man Kirche ist, als – und besonders auch – mit solchen, die zwar ähnliche Anliegen haben, aber weder Kirche sind noch Kirche sein wollen.

Um solche Beziehungen für das gemeinsame Kirchesein fruchtbar zu machen, sollte Austausch stattfinden: theologisch-akademisch, aber auch durch Pfarrerinnen oder Pfarrer, Sozialdiakone oder Sozialdiakoninnen, allenfalls auch Studierende kurz vor dem Abschluss, in beide Richtungen.

Autor:

Christoph Weber-Berg,

Pfr. Dr. theol., Kirchenratspräsident der Reformierten Landeskirche Aargau

Autorinnen und Autoren

Magdalena Daum,
MTh, VDM, Doktorandin an der Dozentur für Diakoniewissenschaft
der Theologischen Fakultät der Universität Bern

Pierre de Salis,
pasteur, responsable de la formation diaconale de l'Office protestant
de formation (opf)

Beat Dietschy,
Pfr. Dr. phil., Präsident COMUNDO, ehem. Zentralsekretär Brot für
alle

Simon Hofstetter,
Pfr. Dr. theol., Beauftragter für Recht und Gesellschaft beim Schwei-
zerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK) und wissenschaftlicher
Mitarbeiter an der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Universität
Bern

Paul Kleiner,
Pfr. Dr. theol., Rektor des Theologisch-Diakonischen Seminars
(TDS) Aarau

Hélène Küng,
pasteure, directrice du Centre social protestant (CSP) Vaud de 2007 à
2016

Lukas Kundert,
Pfr. Prof. Dr., Kirchenratspräsident der Evangelisch-reformierten
Kirche Basel-Stadt

Heinz Rügger,
Dr. theol. MAE, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut Neumün-
ster (Zollikerberg), assoziiertes Mitglied des Zentrums für Gerontolo-
gie der Universität Zürich

Thomas Schlag,
Prof. Dr., Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten
Religionspädagogik, Kirchentheorie und Pastoraltheologie an der
Theologischen Fakultät der Universität Zürich, Vorsitzender der Lei-
tung des Zentrums für Kirchenentwicklung (ZKE)

Stephan Schranz,
MBA, lic. phil. und dipl. Sozialarbeiter, Leiter Bereich Sozial-
Diakonie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn

Christoph Sigrist,
Pfr. PD Dr., Dozent für Diakoniewissenschaft an der Universität
Bern und Pfarrer am Grossmünster in Zürich

Christoph Weber-Berg,
Pfr. Dr. theol., Kirchenratspräsident der Reformierten Landeskirche
Aargau