



^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

Dozentur für Diakoniewissenschaft,
Theologische Fakultät der Universität Bern

mit Beiträgen von Gabriel de Montmollin, Beat Dietschy, Dörte
Gebhard, Paul Kleiner, Pascal Mösl, Heinz Rügger, Thomas Schlag,
Christoph Sigrist, Christoph Stückelberger und Christoph Weber-Berg.

ISSN 25-04-3994

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

CC by 4.0

Inhaltsverzeichnis

Einführung (<i>Simon Hofstetter</i>)	5	Offen für alle – Offenheit für alle? Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung (<i>Thomas Schlag</i>)	141
Changer sa façon de changer – Grandes orientations du CSP Jura pour les décennies à venir (<i>Gabriel de Montmollin</i>)	19	Diakonie und 500 Jahre Reformation in Zürich (<i>Christoph Sigrist</i>)	169
Transformative Spiritualität und gemeinschaftliches Handeln. Impuls für den ökumenischen Ratschlag in Mannheim (<i>Beat Dietschy</i>)	33	Diakonie und christliche Unternehmer – Europa früher und China heute (<i>Christoph Stückelberger</i>)	195
Bedeutung von Selbstbestimmung aus christlicher Sicht – im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft (<i>Paul Kleiner</i>)	67	Von der Diakonie zum Sozialunternehmen (<i>Christoph Weber-Berg</i>)	209
Werte. Warum es sie gibt, wenn wir sie brauchen (<i>Dörte Gebhard</i>)	91	Autorinnen und Autoren	223
Sterben in der Schweiz und kirchliche Palliative Care (<i>Pascal Mösl</i>)	113		
Altersdiskriminierung (<i>Heinz Rieger</i>)	127		

Einführung

Simon Hofstetter

Wir freuen uns über das Erscheinen der zweiten Ausgabe des «Jahrbuchs Diakonie Schweiz».

Bei der im vergangenen Jahr veröffentlichten ersten Ausgabe begründeten wir unsere Beweggründe für die Publikation eines diakoniewissenschaftlichen Jahrbuchs wie folgt: Zum Ersten sieht sich das diakonische Wirken von Kirchen, Kirchgemeinden und Werken einem Legitimationsdruck ausgesetzt und zwar sowohl nach «innen» (Kampf um innerkirchliche Anerkennung und Bedeutung der Diakonie) als auch nach «ausen» (Rechtfertigungsdruck der diakonischen Leistungen innerhalb des wohlfahrtspluralistischen Systems), was aufweist, dass «bei Fragen nach den normativen Grundlagen diakonischen Handelns [...] für zahlreiche Involvierte deutlicher Klärungs- und Vergewisserungsbedarf [besteht], der nicht ohne wissenschaftliche Begleitung gedeckt werden kann». Zum Zweiten intendiert das Jahrbuch angesichts des hierzulande geringen Umfangs diakoniewissenschaftlicher Forschung die spezifisch schweizerischen Perspektiven in der Diakoniewissenschaft sichtbarer zu machen, die diakoniewissenschaftlichen Diskurse zu stimulieren und diese einer grösseren Zahl von Interessierten leicht zugänglich zu machen.

Diesen Beweggründen sowie der im ersten Jahrbuch formulierten Zielrichtung, namentlich «in besagtem Klärungs- und Vergewisserungsbedarf in der kirchlichen Diakonie wissenschaftlich fundierte Orientierung zu bieten», sieht sich auch die zweite Ausgabe des Jahrbuchs verpflichtet.

Das vorliegende Jahrbuch 2 (2018) enthält zehn im vergangenen Jahr erstellte diakoniewissenschaftliche Beiträge aus der französischsprachigen und der deutschsprachigen Schweiz. Die Autorin und die Autoren vertreten ganz verschiedene institutionelle Bezüge (Universitäten, Kirchgemeinden, Landeskirchen, diakonische Werke, u.a.m.); ihre vielfältige Herkunft widerspiegelt auch die Vielfalt ihrer im Jahrbuch diskutierten Themen und somit die Breite des diakonischen Nachdenkens in der Schweiz. Die Beiträge behandeln die folgenden Themen:

Einzelne Beiträge nehmen die Feierlichkeiten zum 500-Jahre-Jubiläum der Reformation zum Anlass um bekanntere (Sigrist zu Zwingli) oder weniger bekannte (Dietschy zu Müntzer) reformatorische Quellen für das heutige diakonische Wirken fruchtbar zu machen; weitere Beiträge behandeln andere diakoniegeschichtliche Aspekte (Stückelberger zur Geschichte christlichen Unternehmertums in Europa; Weberberg zum Werdegang einer diakonischen Institution in kirchlicher Trägerschaft). Sodann wird in anderen Beiträgen behandelt: Die Frage nach zukünftigen sozialen Herausforderungen hierzulande (de Montmollin), der Ertrag von Wertdebatten für diakonische Institutionen (Gebhard), eine Auseinandersetzung mit Fachdiskursen aus der Sozialen Arbeit (Kleiner), Anfragen an eine kirchlich-diakonische Diversitätskultur (Schlag anhand des Beispiels von Vesperkirchen) sowie spezifisch diakonisch-ethische Fragestellungen im Zusammenhang mit Alter, Hochaltigkeit und Lebensende (Altersdiskriminierung bei Rüegger, Palliative Care bei Mösl) (siehe unten die ausführlicheren Erläuterungen zu den einzelnen Beiträgen).

Das «Jahrbuch Diakonie Schweiz» wird verantwortet und herausgegeben von der Dozentur für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Neben dem Jahrbuch arbeitet die Dozentur am Projekt «Urbane Diakonie», das den Aufbau sozialraumorientier-

ter und generationenübergreifender Netzwerke unterstützt,¹ und weitet ihrer diesbezüglichen Arbeiten in die Romandie und ins Ausland aus, sie forscht sodann zur diakonischen Nutzung von Kirchenräumen in urbanen Zentren² und setzt einen zukünftigen Schwerpunkt in der Erforschung der jüngeren Schweizer Diakoniegeschichte (19./20. Jahrhundert), dies im Anschluss an die Debatte zur Geschichte der reformierten Kirchen in der Heim- und Verdingkinderpraxis.³

Zu den Beiträgen im Einzelnen:

In seinem Beitrag «Changer sa façon de changer – Grandes orientations du CSP Jura pour les décennies à venir» ergründet *Gabriel de Montmollin* die zukünftigen Arbeitsschwerpunkte für die CSP in der Romandie.

De Montmollin geht davon aus, dass die Gesellschaft zukünftig mit folgenden sozialen Herausforderungen konfrontiert sein wird: Die ökologischen Entwicklungen, die Digitalisierung der Arbeitswelt, die Migrationsströme sowie die demografische Alterung. Diesen Herausforderungen will de Montmollin begegnen, indem er sie in unterschiedlicher Weise aufeinander bezieht und so neue Stärken und Synergien schafft:

Zu den Herausforderungen «Migration» und «demografische Alterung» führt de Montmollin die Leserin / den Leser auf den Wohnungsmarkt der Stadt Genf, der bekanntlich kaum Leerbestände aufweist und

—

¹ Vgl. hierzu die Projektseite unter URL: <http://www.urbane-diakonie.ch>, abgerufen am 10. Mai 2018 sowie Simon Hofstetter, Handbuch Urbane Diakonie, Basel 2016.

² Vgl. Christoph Sigris / Hilke Rebenstorf / Christopher Zarnow / Anna Körs (Hg.), Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Zürich und Berlin, Leipzig 2018; siehe hierzu auch die grundlegende Studie: Christoph Sigris, Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen, Zürich 2014.

³ Vgl. Simon Hofstetter / Esther Gaillard (Hg.), Heim- und Verdingkinder. Die Rolle der reformierten Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 2017.

in welchem hohe Mieten zu bezahlen sind – junge Menschen sowie Migrantinnen und Migranten finden kaum mehr (bezahlbare) Unterkunft. Zugleich wohnen ältere, alleinstehende Menschen – zuweilen in einsamen Lebenssituationen – alleine in grösseren Wohnungen oder Häusern. Er plädiert dafür, aus mit innovativen Wohnprojekten den beidseitigen Problemlagen (Wohnungsnot einerseits und Einsamkeit andererseits) zu begegnen.

Den Herausforderungen «ökologische Entwicklung» und «Digitalisierung der Arbeitswelt» will de Montmollin mit neuen protestantischen Impulsen in der Arbeitswelt begegnen: Wenn mehr und mehr Roboter den Menschen Arbeitsplätze wegnähmen, so müssten diese freierwerden Ressourcen eingesetzt werden für Anstrengungen im Bereich des ökologischen Wirtschaftens: die CSP sollten sich zu «grünen» CSP weiterentwickeln.

Schliesslich spricht sich de Montmollin – analog den Modellen von Rotem Kreuz und Caritas – dafür aus, dass sich auch die CSP in eine nationale und internationale Struktur integrieren und dem Hilfswerk der evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) fusionieren.

Beat Dietschy legt seinem Beitrag «Transformative Spiritualität und gemeinsames Handeln» die Forderung zugrunde, dass angesichts der «weltweiten systemischen Ungleichheiten» eine «Transformation der dominierenden Produktions- und Konsumweisen» notwendig sei. Er nimmt hierfür «die Kirchen und ihre entwicklungspolitischen Werke und ebenso auch andere Glaubensgemeinschaften» in die Pflicht, die «dank weltweiter Vernetzung und der Radikalität ihrer spirituellen Quellen genau auf diesem Gebiet eine grosse Kompetenz mitbringen, mit der sie transformatives Handeln und eine solidarische Lebensweise möglich machen können».

Als Quelle für transformatives Handeln und solidarische Lebensweise führt Dietschy einen «vergessenen Traditionsstrang der Reformation» an, namentlich die «Gemeindereformationsbewegung» bzw. die «Revolution des «Gemeinen Mannes» um Thomas Müntzer. Er weist nach, wie

Müntzer auf der Basis seiner mystischen Glaubenserfahrung derjenige Reformator war, «der vielleicht am stärksten, jedenfalls radikaler als andere auf wahrhaftige Mündigkeit, Mitsprache und Gleichstellung der Laien in den Gemeinden drang» und daher dafür kämpfte, dass «Verhältnisse, die Menschen in Abhängigkeit von Kreaturen – Menschen oder geschaffenen Strukturen – halten, [...] verändert werden». Daraus entwickelte sich in der Folge «ein Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit, ja eine erste Ahnung von Volkssouveränität».

Diese transformativen Bestrebungen aus der Bewegung des «Gemeinen Mannes» erachtet Dietschy als passendes Leitbild für eine heutige «Alternative zur dominierenden profitgetriebenen Weise Gesellschaft zu bilden». Diese transformativen Bestrebungen erfahren nach Dietschy ein Wiederaufleben im Phänomen der «Commons», die «ähnliche Muster gemeinsamen Handelns» aufweisen. Commons sind «selbstorganisierte Systeme, die von den betreffenden Gruppen oder Gemeinschaften selber entwickelt und gesteuert werden» und «in denen in grundlegender Weise Besitz und Nutzung von Gebrauchswerten [...] an die Stelle von Eigentum [tritt]».

Dietschy sieht im Wirken dieser «Commons» auch «eine wirksame Antwort auf die rechtspopulistischen Scheinlösungen für die Mehrfachkrisen, mit denen wir konfrontiert sind». Dass Rechtspopulisten und Nationalisten «mit ihren fremdenfeindlichen und libertär-antietatistischen Rezepten zugleich die soziale und politische Krise [verschärfen] statt sie zu vermindern», führt Dietschy mit abschliessenden zwölf Thesen aus.

Dörte Gebhard setzt sich in ihrem Beitrag «Werte. Warum es sie gibt, wenn wir sie brauchen» kritisch mit der Wertedebatte und hinterfragt entsprechende «Wert(er)findungsprozesse» in diakonischen Einrichtungen. Sie geht zwar mit Jüngel und seiner «radikale[n] Infragestellung der Rede von Werten» einig, hält aber gleichwohl fest an der «Pflicht, sich mit den aktuell vorhandenen Wertdebatten kritisch auseinanderzusetzen».

Anhand zweier Beispiele problematisiert sie unterschiedliche Aspekte in Wertdebatten: Zum Ersten illustriert sie, wie die islamkritische Stif-

tung Zukunft CH zwar eine historische Kontinuität von genuin schweizerischen Werten propagiert, aber es gemäss Gebhards Analyse dennoch nicht schafft, einen propagierten festen Wertekanon in sich schlüssig zu entwickeln. Zum Zweiten weist sie exemplarisch am Beispiel der «Ehre» auf, wie nahe die gesellschaftlichen Vorstellungen im Preussen des 19. Jahrhunderts und in Kreisen junger Muslime im heutigen Berlin sind, «auch wenn der Graben von fast zwei Jahrhunderten, zwei Religionen und zwei Kulturen zu überbrücken ist».

Sie hält weiter fest, dass es selbst «christliche Werte [...] nur als disparate (Über)fülle [gibt], sie stellen keinen Kanon dar, den man nur wiederfinden und studieren müsste». Angesichts dieser «pluralen Situation von Wertwahrnehmungen» und der vorfindlichen «Fülle möglicher Wertsetzungen» plädiert sie dafür, dass Werte zu jeder Zeit «kommuniziert und bewertet werden» müssen. «Werte, ganz gleich, woher sie stammen und wie und wo sie in Geltung stehen und beobachtet werden, sind auf Kommunikation angewiesen». Gerade auch im diakonischen Alltag gelte es, immer wieder neu die Balance von unterschiedlichen, zuweilen divergenten Werten zu finden.

In seinem Beitrag «Bedeutung von Selbstbestimmung aus christlicher Sicht – im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft» legt *Paul Kleiner* ein anthropologisches Verständnis zugrunde, wonach sich das Selbst «auf zwei unterschiedliche Pole» beziehe: «Das Selbst als Kern des einzelnen Menschen bzw. das Selbst als Produkt der Interaktion des einzelnen Menschen mit seiner materiellen, sozialen und kulturellen Umwelt. In diesem Spannungsfeld erfahren sich Menschen und wird das Selbst verortet».

Er unterzieht klassische Grundlagen der Sozialen Arbeit – etwa den Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz – einer kritischen Lektüre und stellt fest, dass diese Schriften meist ein zu undifferenziertes Verständnis von Selbstbestimmung verwenden und «beim Individuum-Pol des Selbst und der Selbstbestimmung [verharren]». Unter Beizug von weiteren Stimmen aus der Sozialen Arbeit entwickelt er ein Verständnis, welches «das

selbstbestimmte Individuum in interdependenten Beziehungen von Geben und Nehmen» verortet. Mit Verweis auf Dieter Röh postuliert er ein «ethisches Kontinuum [...], welches auf der einen Seite Selbstbestimmung und Autonomie und auf der anderen Abhängigkeit und Bedürftigkeit beinhaltet. Dieses realistische Menschenbild ergänzt die Sicht auf das nach Autonomie und Selbstbestimmung strebende Individuum um seine vom sozialen Miteinander abhängige Bedürftigkeit».

Paul Kleiner weist schliesslich auf, dass diese Grundpolarität anchlussfähig ist für systematisch-theologische Konzeptionen, wobei «die christliche Reflexion Gott als grundlegenden Player für das menschliche Selbst ins Spiel [bringt]». Die theologische Verortung in dieser Grundpolarität dekliniert er im Vierschritt von Schöpfung – Sündenfall – Erlösung – Vollendung durch, wobei er resümiert: «Schöpfung und Sündenfall, [...] vertiefen und konturieren die auch sozialwissenschaftlich bekannte Polarität des Menschen als Individuum und soziales Wesen. Erlösung und Vollendung, [...] geben eine weitere Dimension von Kraft und Hoffnung auf dem professionellen Weg, inmitten aller Spannungen die Klientel bei der Verwirklichung ihres Selbst als Individuum-in-Beziehung zu unterstützen und die eigene Selbstbestimmung zu leben».

Pascal Mösli kommentiert in seinem Beitrag «Sterben in der Schweiz und kirchliche Palliative Care» aus Sicht der kirchlichen Palliative Care die Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogrammes (NFP) 67 zu Sterben und Tod in der Schweiz. Er zieht ein ambivalentes Fazit: Zwar zeigen die Forschungen einerseits «spannende Einsichten, welche auch von den Kirchen wahrgenommen werden sollten», andererseits fällt auf, dass in den Forschungsergebnissen «das kirchliche Engagement für sterbende Menschen und ihre Angehörigen nicht vorkommt».

Mösli weist auf, wie vielfältig und breit abgestützt das kirchliche Engagement im Bereich der Palliative Care ist. Sowohl im stationären Kontext (Spitäler, Institutionen der Langzeitpflege, Fachorganisationen) sowie – in etwas geringerem Ausmass – in ambulanten Versorgungsstrukturen bestehen mannigfache personelle Ressourcen der kirchlichen Be-

gleitung am Lebensende. Verbesserungspotenzial ortet Mösli bei verschiedenen Kooperations- und Vernetzungsanstrengungen (mit ökumenischen Partner, in interprofessioneller Hinsicht, mit Kirchengemeinden u.a.m.).

Angesichts dieses vielfältigen Engagements ist es für Mösli sehr erstaunlich, dass kein Forschungsprojekt das Wirken der Kirchen oder Religionsgemeinschaften direkt zum Thema macht bzw. dass dort, wo religiöse bzw. spirituelle Aspekte thematisiert werden, die «Darstellung oft mit einer Distanzierung zu kirchlicher, christlicher bzw. überhaupt religiös institutionalisierter Gemeinschaftlichkeit einher[geht].»

Mösli folgert, dass es «offensichtlich noch nicht gelungen ist, kirchliche Konzepte und kirchliches Handeln so im professionellen und öffentlichen Diskurs einzubringen, dass sie als Teil einer gemeinsamen Sorge [...] um die spirituellen und existenziellen Bedürfnisse Sterbender und ihrer Angehörigen wahrgenommen werden». Er empfiehlt auch an dieser Stelle grössere kirchliche Anstrengungen im Bereich der fachlichen Vernetzung, der Weiterentwicklung kirchlicher Angebote sowie der eigenen Forschung zu Palliative Care.

Heinz Rügger ortet in seinem Beitrag «Altersdiskriminierung» grossen Bedarf zur Auseinandersetzung mit den prägenden Bildern und Vorstellungen von Alter und Altern in unserer Gesellschaft. Gemäss seiner Analyse wird oftmals «das Phänomen Alter oder die zunehmende Zahl älterer Menschen in unserer Gesellschaft als Problem beschrieben»; d.h. eine Lebensphase wird pauschal abgewertet, was «ein Stück gesellschaftlicher, kultureller Diskriminierung» darstellt.

Diese Altersdiskriminierung enthält die Facetten der Etikettierung (vereinfachende, pauschalisierende Zuordnung), der Stereotypisierung (undifferenzierte Zuschreibung gewisser Eigenschaften), der Ausgrenzung und somit der mittelbar oder strukturellen Diskriminierung bzw. Benachteiligung. Sie wird in verschiedenen Lebensbereichen erfahren, sei es auf dem Arbeitsmarkt (Schlechterstellung bei der Stellensuche, bei Fortbildungsangeboten und bei Beförderungen), im Gesundheitswesen

(Schlechterbehandlung bzw. sogar Unterversorgung älterer Patientinnen und Patienten), bei Alltagsinteraktionen (u.a. im öffentlichen Verkehr), bei politischen Ämtern (z.B. mit Altersbeschränkungen) sowie ebenfalls im medialen Sprachgebrauch (Verwendung stereotyper Begrifflichkeiten wie «Überalterung», «Altersfalle», u.a.).

Entgegen diesen vielfachen Diskriminierungsformen – im Sinne einer «Verletzung legitimer Ansprüche auf Gleichbehandlung» – fordert Rüegger die Durchsetzung des Anspruchs auf Nichtdiskriminierung ein. In sozialer Perspektive geht es ihm darum, dass die Gesellschaft «ein realistisches und differenziertes Bild des Alters und ein positives Verständnis des Alterns als eines fundamentalen Prozesses für jede Biographie und Identitätsfindung» entwickelt. Zu einem solchen differenzierten Bild gehört es auch, «die menschlichen Möglichkeiten des höheren Lebensalters bewusst zu machen und gesellschaftliche Rahmenbedingungen und Freiheitsräume zu schaffen, die es alten Menschen erleichtern, ihr Potenzial zu entfalten und ihre Möglichkeiten zu verwirklichen».

Thomas Schlag erörtert in seinem Beitrag «Offen für alle – Offenheit für alle? Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung» die Frage, inwiefern die Bewegung der Vesperkirchen als «programmatisch-kreativer Ansatz einer kirchlichen Diversitätskultur angesehen» werden kann.

Die Frage nach der «Zugänglichkeit von bzw. zur Kirche durch Personen unterschiedlichster Herkunft und Milieus» ist gemäss Schlag in den vergangenen Jahren – insbesondere durch verschiedene Mitgliedschafts- und Milieustudien – zwar intensiv bearbeitet worden, jedoch wurden diese Überlegungen kaum «explizit mit einer Auseinandersetzung über den Diversitätsbegriff verbunden». D.h. Überlegungen dazu, «wie sich Kirche angesichts bestehender Diversitäten als eine gemeinschaftsstiftende und grenzüberschreitende Institution versteht [...], [verbleiben] gegenüber strategischen Überlegungen im Hinblick auf die ReAttrahierung verloren gegangener Milieus deutlich im Hintergrund».

Schlag erachtet es als besondere Chance von Vesperkirchen, exemplarische Orte einer Diversitätspraxis – verstanden als «normative Perspektive einer Kultur des Zusammenlebens» – darzustellen. In einer medialen Wahrnehmung scheinen die Vesperkirchen hierin «von einer geradezu selbstverständlichen und ganz offenkundigen Plausibilität getragen zu sein». Schlag fragt jedoch kritisch nach, ob «in einer diversitätstheoretischen Perspektive nicht doch auch gewisse Problemanzeigen zu formulieren sind», namentlich ob sich unter dem Deckmantel der «Offenheit für alle» nicht verdeckt «das alte, hierarchische Versorgungsprinzip einschleicht» und damit auch «höchst asymmetrische Elemente einer besonders subtilen Vereinnahmung» gegenüber Hilfesuchenden bestehen. Gelingen kann die Offenheit, wenn die Kirchen bewusst «signalisieren, dass sie sich der bestehenden sozialen, kulturellen, ökonomischen Diversitäten sehr wohl bewusst sind und diese Vielfalt nicht nur als Faktum, sondern auch als Potenzial begreif[en]» – etwa durch «bewusst partizipative und diversitätsoffene Gottesdienstpraxis» oder durch eine «Begegnungskultur, in der individuellen Narrativen der grösstmögliche Spiel- und Entfaltungsraum gegeben wird». Das «kulturelle, soziale Kapital für den öffentlichen Raum» sowie der «Beitrag zur Kohäsion im Sozialraum» ist sodann auch zur Geltung zu bringen dadurch, dass die Kirchen «über die soziale Situation Einzelner hinaus [...] auch die weiteren politischen Hintergründe und Ursachen individueller Ausgrenzungen und Notlagen zum Thema macht» und damit die vorfindlichen Nöte auch «in einem politisch relevanten Sinn artikulier[en]».

Christoph Sigrist fragt in seinem Beitrag «Diakonie und 500 Jahre Reformation in Zürich», wie heute «das reformatorische Erbe mit Blick auf den diakonischen Auftrag von Kirchen und Werken fruchtbar und zukunftsgerichtet, zielführend und nachhaltig zu verstehen ist».

Sigrist bezieht sich in seinen reformationsgeschichtlichen Ausführungen vorwiegend auf die Situation Zwinglis in Zürich und schildert die dort erfolgte «Übertragung der sozialen Verantwortung der Wohlfahrt und Bekämpfung der Armut an den Staat und verschiedene gesellschaft-

liche Akteure» und die damit in theologischer Perspektive in Verbindung stehende «Ablösung vom heilsrelevanten Handeln an den Armen zur bürgerlichen Christenpflicht mit den Armen». Denn dass Armut für Zwingli zunächst ein theologisches Problem darstellte, weist Sigrist mit dem den Worten Zwinglis nach: «Ein Christ syn ist nit schwätzen von Christo, sunder wandlen, wie er gewandelt hat. Ein Christ syn ist der schönst und zierlichst Adel, der in dem Himmel und uff erden sin mag.»

Obwohl Sigrist verschiedene Parallelen im Sozialsystem des 16. und des 21. Jahrhunderts sieht – «Kontrolle und Repression den Ausgegrenzten gegenüber» sowie die «Prozesse von Marginalisierungen wie Arbeitslosigkeit und Vagabundentum in beiden Jahrhunderten» –, benennt er auch zentrale Differenzen: Wir leben heute in einer Gesellschaft, «in der nicht mehr die konfessionellen Grabenkämpfe das kulturelle und politische Leben prägen, sondern die Frage, wie das Christsein selber angesichts der multikulturellen und interreligiösen Zusammensetzung von Menschen, Gütern und sozialen und gesellschaftspolitischen Systemen zu gestalten ist.» Bestand die zentrale Herausforderung damals in der «Korruption in der Armutsbekämpfung, ist es heute die Überforderung im Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen und Religionen».

In Bezug auf die «typisch schweizerische Subsidiarität kirchlichen Engagements gegenüber dem Staat» ist für Sigrist eine Klärung des inhaltlichen Auftrages der diakonischen Leistung von Kirchgemeinden, gesamtkirchlichen Diensten, diakonischen Werken und kirchlichen Hilfswerken vonnöten. Darüber hinaus erachtet «die theologische Begründung helfenden Handelns für das kirchliche Leben und das diakonische Wirken [als] konstitutiv», dabei gewinne die «Multiperspektivität theologischer Ansätze [...] angesichts der pluralen Gesellschaft immer mehr an Gewicht».

Christoph Stückelberger zeichnet in seinem Beitrag «Diakonie und christliche Unternehmer – Europa früher und China heute» nach, wie im christlichen Unternehmertum seit der Zeit der Industrialisierung in Europa «Glaube und Arbeit sowie Glaube und soziale Verantwortung» verbun-

den wurden. Er unterscheidet ab dem Ende des 19. Jahrhunderts vier Entwicklungsschritte und beschreibt diese wie folgt: Die Phase einer ersten Generation um die Jahrhundertwende bis zur Jahrhundertmitte bestand in der Gründung von regionalen oder nationalen Unternehmerverbänden, wobei die Enzyklika «Rerum Novarum» von 1891 vermutlich entscheidende Impulse hierfür lieferte. Die Phase der unmittelbaren Nachkriegszeit war geprägt vom Beitrag der gegründeten Verbände zum Wiederaufbau Europas und zur Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft. In einer dritten Phase expandierten die Unternehmerorganisationen angesichts des zunehmenden Welthandels in die ehemaligen Kolonien und gründeten dort Zweigniederlassungen. In der vierten, bis heute andauernden Phase stellt Stückelberger auf Seiten der Unternehmer eine Vervielfältigung von ethisch orientierten Initiativen fest, die sich in den Betriebskulturen oder in ihrer Verbandsarbeit manifestieren.

Stückelberger vergleicht diesen Werdegang mit der von ihm beobachteten Situation der christlichen Unternehmerinnen und Unternehmer in China. Er stellt eine stark steigende Zahl dieser Unternehmerinnen und Unternehmer fest (wobei genaue Statistiken fehlen), die sich in vielfältiger Weise sozial engagieren und in verschiedenen «fellowships» verbunden sind, wo sie sich zum Zweck des Austausches, der Pflege des Glaubenslebens und der Vernetzung treffen. Ihr Engagement ist nicht so sehr auf die Advocacy-Rolle ausgerichtet, sondern dient vielmehr der «gemeinsame[n] Anstrengung der christlichen Gemeinschaft, der Gesellschaft zu dienen».

Christoph Weber-Berg stellt in seinem Beitrag «Von der Diakonie zum Sozialunternehmen» den Werdegang der verschiedenen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gegründeten diakonischen Werke vor. Diesen Werken ist gemein, «dass sie im Geist christlicher Liebestätigkeit gegründet und während vielen Jahren betrieben wurden, heute aber höchstens noch lose Verbindungen zur Kirche haben. Immer wieder hat sich die Kirche als Geburtshelferin oder Patin diakonischer Werke hervorgetan, die in einer späteren Phase ihrer Existenz auf eigenen Füßen standen und

losgelöst, selbständig im Rahmen von Leistungsvereinbarungen mit dem Staat, ihre Aufgaben wahrnehmen» – wobei sich die Schritte in die Selbständigkeit u.a. an den Faktoren der Finanzierung (von der kirchlichen zur staatlichen Finanzierung), der Leitung (vom Pfarrer zum Direktor) und der Betreuungsarbeit (von der Diakonisse zur sozialprofessionellen Fachperson) zeigen.

Anhand der Entwicklung der kirchlichen Stiftung «Schürmatt» – die «den Bogen von der christlich motivierten diakonischen Pioniertat bis zum modernen, ausdifferenzierten und professionell geführten Sozialunternehmen mit staatlichem Leistungsauftrag [spannt]» – fragt Weber-Berg nach dem «Unterschied zwischen sozialer Arbeit oder sozialem Engagement und Diakonie» sowie nach der Bedeutung der Diakonie für das Kirche-Sein. Er hält fest: «Aus einem sozialen Projekt wird nicht automatisch ein diakonisches Projekt, wenn es von der Kirche vollständig oder teilweise finanziert wird. Nicht die Geldflüsse oder der Ursprung von Geldflüssen machen den theologisch formulierbaren Unterschied aus». Es kommt also «nicht auf die Höhe der verteilten Geldsummen oder der diakonisch eingesetzten Zeit von Personen an», die Bedeutung der Diakonie für das Kirche-Sein manifestiere sich vielmehr «in der Fürbitte der Gemeinde. Fürbitte ohne diakonisches Engagement läuft ins Leere». Entsprechend sei das «Mittragen sozialer Anliegen im Gebet als Gemeinde [...] zentral für deren Kirche-Sein»: «Dann ist plötzlich weniger wichtig, ob ein ehemals kirchliches Werk heute unabhängig und konfessionell neutral unterwegs ist oder nicht».

Bern, im Juni 2018.

Changer sa façon de changer – Grandes orientations du CSP Jura pour les décennies à venir¹

Gabriel de Montmollin

En 1989, je me suis engagé au Comité international de la Croix-Rouge (CICR) comme délégué. J'y ai travaillé pendant trois ans, au proche-orient jusqu'en 1991 puis en tant que porte-parole pendant quelques mois. A l'époque, la mission générale de la plus grosse organisation humanitaire au monde consistait à fournir de l'assistance et de la protection à des catégories de personnes touchées par la guerre et considérés comme non combattantes : les civils bien sûr, mais également les prisonniers et les blessés. Il s'agissait dans la plupart des conflits de pallier aux insuffisances des ressources d'un pays ravagé par la guerre pour assurer le minimum vital en situation d'urgence. Dès qu'un semblant de normalité était restauré, le CICR quittait la zone des combats pour se diriger vers d'autres lieux où l'urgence sévissait. En général, les conflits et les problèmes humanitaires se déroulaient à un minimum de quatre heures d'avions de la Suisse si bien que le métier de délégué représentait un vrai moment de dépaysement, exotique et souvent aventureux. A cela il faut ajouter qu'à l'époque, le téléphone portable et internet n'existaient pas ou quasiment pas. Je me souviens que comme porte-parole, on m'a confié le premier téléphone portable de Genève : c'était un motorola d'au moins un kilo qu'il fallait transporter dans un petit sac à dos et poser par terre pour répondre ou appeler son interlocuteur. Bref, l'absence totale de technologie connectée faisait du travail de délégué du CICR une activité d'indépendant : on partait parfois sur le terrain avec une somme d'argent, deux jeeps et du matériel médical, et, deux semaines plus tard, on appe-

lait Genève pour solliciter des renforts là où on avait par exemple identifié des besoins humanitaires importants. Dans la grande majorité des cas, le travail humanitaire s'effectuait en faveur de populations en général très peu éduquées, parfois réfugiées dans des lieux improbables, loin de toute infrastructure hospitalière, scolaire ferroviaire. J'ajoute aussi qu'à l'époque il fallait être suisse pour être délégué et que le budget annuel de l'organisation s'élevait à environ 450 millions de CHF.

L'autre jour, je suis allé à une présentation par son directeur général Yves Daccord des activités actuelles du CICR. En préambule à sa description, il nous a raconté l'anecdote suivante. Il y a quelques mois, un ouragan particulièrement violent a ravagé la côte orientale de la Somalie qui est l'un des pays les plus pauvres et les moins développés du monde. Depuis Mogadiscio sa capitale, la délégation du CICR décide d'organiser un convoi avec tentes, matériel médical et nourriture pour porter secours aux probables sinistrés dont on n'a aucune nouvelle. Le convoi doit traverser des zones aux routes quasi inexistantes et contrôlées par des factions armées avec lesquelles il faut sans arrêt parlementer pour pouvoir parcourir les régions sur lesquelles elles ont la mainmise. Au bout de quatre jours d'une vraie odyssée qui l'a fait parcourir 200 km, le convoi arrive enfin dans la zone sinistrée et rentre en contact avec le responsable d'un village effectivement gravement touché par les intempéries. C'est une femme. Son accueil n'est de loin pas celui attendu par la Croix-rouge. Ses responsables se font littéralement engueuler par cette cheffe du village qui, un iphone à la main, leur demande pourquoi ils ont pris un temps pareil pour apporter les secours, alors qu'elle a vu sur internet que le CICR, dans une même situation aux Philippines, n'a eu besoin que d'un jour dans une pareille situation pour apporter des secours sur une distance de 500 km. Et lorsque l'interlocutrice de fort mauvaise humeur découvre les tentes qu'on lui propose pour reloger ses habitants, elle s'emporte en faisant observer que dans une action à la frontière entre la Syrie et la Turquie, elle a vu que les réfugiés ont eu droit à des abris CICR bien plus spacieux.

¹ Discours lors du Synode de l'Église Bern-Jura du 12 novembre 2016 à Sornetan.

A partir de cette anecdote très éclairante, le directeur du CICR a développé un portrait de l'organisation humanitaire en montrant que tous les paramètres politiques, culturels et sociaux qui prévalaient il y a 30 ans ont changé, et dans une direction que personne n'aurait pu imaginer : les victimes de la guerre ou des catastrophes sont largement mieux éduquées qu'avant, elles bénéficient de la même technologie que dans les pays en paix ou épargnés par les problèmes, et la notion même d'urgence s'est complètement transformée en même temps que s'est déplacé le théâtre des urgences humanitaires. Il est désormais également à nos portes avec la crise migratoire et, comme on le voit en Syrie notamment, les problèmes sont à ce point importants que l'on ne peut plus imaginer des interventions éclairs comme au bon vieux temps. Le CICR doit s'adapter, changer ses méthodes et, le plus souvent, aussi modifier ses manières de s'adapter. Autre élément troublant et significatif de la situation d'aujourd'hui : alors que le budget du CICR avoisine actuellement les 2 milliards de CHF chaque année, 4 fois plus qu'il y a 30 ans, jamais la situation n'a aussi globalement été meilleure sur le plan des victimes civiles de la Guerre au niveau mondial. Cela paraît insultant de le prétendre alors que le conflit syrien a fait 500'000 morts depuis son éclatement en 2011, mais à l'échelle globale des événements mondiaux, c'est un constat que font froidement tous les historiens comptables de la guerre. En gardant à l'esprit bien entendu que les drames qui se jouent en Syrie ou dans les détroits maritimes qui séparent l'Afrique et l'Europe sont une honte absolue et doivent tous mobiliser notre compassion et notre intelligence.

Même si les échelles sont un peu différentes, le CSP Berne-Jura rencontre, excusez du peu, les mêmes caractéristiques et un développement probablement similaire à celui du CICR. On peut même dire que Pierre Ammann et ses équipes ont fait mieux que l'organisation genevoise, puisque, depuis son arrivée à la tête de son organisation, il a multiplié le budget par 20, contre quatre seulement pour le CICR. Et le CSP Berne-Jura aussi a su évoluer avec son temps en développant Regenove, cet impressionnant outil d'intégration pour personnes larguées par le marché

du travail. Mais est-ce qu'un directeur de CSP des années 80 reconnaîtrait le CSP actuel comme pourrait le faire un délégué du CICR des années 90 de l'organisation humanitaire contemporaine ? Est-ce qu'un futurologue des années 80 avait-il déjà imaginé les pourtours des problématiques sociales ou humanitaires actuelles et les manières d'en prendre acte et de les résoudre ? Quand on pense aux prédictions hasardeuses faites au hasard sur le vote à propos des minarets en Suisse, sur le Brexit de cette année et l'élection de Donald Trump il y a trois jours, on doit arrêter de penser que l'on peut être les voyants de 2046.

Première leçon donc, se méfier des prévisions à long terme. Elles sont forcément vouées à inexactitude mais elles peuvent au moins aider à identifier des problématiques qui nous paraissent importante aujourd'hui. Pour rappel, comme Pierre Ammann l'a indiqué dans son discours relatif aux 50 ans du CSP de septembre, celui-ci, à partir des années 90, s'est développé sur deux axes : la non-pérennité de la famille et la non-pérennité de l'emploi qui toutes deux annonçaient la société à deux vitesses créatrice de pauvreté. Avec ses consultations sociales et conjugales et le développement des mesures du marché du travail sur lesquelles je ne vais pas revenir ici aujourd'hui, on peut dire que rien n'a été trahi et que l'adn du CSP n'a pas été entamé. Saura-t-il résister aux bouleversements à venir et au fait qu'ils ne se dérouleront évidemment pas comment nous les anticipons aujourd'hui ?

J'aimerais ainsi réfléchir avec vous dans cette logique en prenant les quatre domaines par lesquels Pierre Ammann, dans son intervention de septembre pour les 50 ans du CSP, considère qu'il faut réfléchir l'avenir : les enjeux écologiques, la digitalisation du travail, les flux migratoires et l'évolution démographique. Dans les minutes qui suivent j'aimerais donner quelques informations sur certaines de ces réalités telles que certains la considèrent en proposant une grille de lecture protestante pour laquelle je voudrais maintenant vous faire une proposition particulière.

Je vais vous l'introduire à partir d'un livre très éclairant de Paul Tillich que j'ai édité en 2015 quand je dirigeais encore Labor et Fides. Dans « le christianisme à la rencontre des religions », le célèbre théologien américain que je considère comme l'un des plus lisibles penseurs du protestantisme, met en place trois grilles de lectures permettant de comprendre les différentes religions. Elles sont anthropologiques. Il y a tout d'abord la vocation sacralisante des religions qui considère le divin dans une intégration forte avec le monde, la nature, la sagesse immémoriale, qui voit le monde comme un lieu enchanté par le bien ou perverti par le mal. Développent particulièrement ces tendances, les religions de la nature, de la fécondité, de l'orage, mais aussi d'autres systèmes plus évolués comme par exemple le catholicisme traditionnel qui, avec saint-Thomas, inscrit la révélation du Christ dans le contexte d'une incarnation générale, dans l'humain, mais également dans une nature transfigurée. On peut par exemple lire la dernière encyclique du pape François comme une traduction contemporaine de cette vocation sacralisante, dont on peut souligner la dimension positive eu égard notamment à la protection de l'environnement qui a très nettement besoin d'une approche où l'on considère davantage le vivant et la nature comme des sanctuaires nécessitant beaucoup plus de respect.

En contre point de sa dimension sacro-compatible, la religion développe une vocation prophétique. C'est, au cœur de la religion, son mouvement de contestation, de rappel des fondements, d'appel à la conversion, à la purification, tout ce qui ébranle le cours cyclique des religions sacrées quand ces dernières se mettent à tourner en rond dans l'oubli des valeurs transcendantes qui constituent le monde, et notamment la pratique de la justice. Dans cette catégorie figurent bien évidemment le prophétisme biblique, et dans sa suite logique la Réforme et le protestantisme dont il sera question tout-à-l'heure. D'une certaine manière l'islam appartient à cette catégorie, le judaïsme bien évidemment aussi, mais, et Tillich le montre très bien, un prophétisme poussé au bout de sa logique et qui donne le marxisme, alors qu'en contrepoint, le théologien améri-

cain a des pages tout-à-fait fascinantes sur le nazisme comme religion du sacré qui fait du fantasme de la lutte du pur contre l'impur l'aboutissement de sa pensée.

Troisième catégorie : la vocation mystique des religions dont le but consiste à rechercher la fusion avec le divin, dans ou hors de la nature, le monde pouvant être considéré comme une illusion ou pas. Ses systèmes représentatifs se retrouvent bien entendu en Asie, dans les religions hindoues et bouddhistes, mais aussi dans des courants chrétiens musulmans ou juifs, également au cœur de certaines philosophies synchrétistes traduite dans des théories du développement personnel etc.

Dans son livre, Tillich répartit ces trois typologies en les illustrant avec des religions historiques ou classiques, mais il montre, et c'est tout à fait saisissant, que toutes les religions sont traversées par des moments qui coexistent à la fois, sacrés, prophétiques ou mystiques, allant même jusqu'à développer ce mécanisme dans la politique. Prenons au hasard les événements récents aux USA. Lorsqu'un président met tout son poids pour favoriser la transformation sociale d'un pays, notamment en instaurant une assurance maladie pour tous, on peut lui voir une orientation prophétique centrée sur la justice sociale. En revanche, quand les électeurs choisissent un candidat dont les priorités portent sur les mythes américains fondateurs, sur la suprématie des blancs et un rapport pour le moins traditionnel entre l'homme et la femme, on peut voir qu'il sacralise une réalité du passé, considéré comme le lieu circulaire et intangible de la vérité. Quand à la vocation mystique de l'Amérique, quiconque y a déjà séjourné aura ressenti l'incroyable sentiment fusionnel de l'Américain avec son drapeau, sa terre et son hymne national.

Je ne plaisante qu'à moitié. Ce système à trois vocations permet de comprendre les différences interreligieuses et de traiter ces dernières dans une forme de meilleure connivence. Mais ça n'est pas le sujet ici. Ce qui m'intéresse, c'est de voir en quoi le CSP et son avenir peuvent être

concernés par cette définition. Pour avoir dirigé le CSP du canton de Vaud pendant trois ans et avoir réfléchi à sa vocation, je prétends que cette structure incarne vraiment la vocation prophétique de l'Eglise réformée qui, pour être saine, doit bien entendu développer sa vocation sacrée dans les cérémonies et les liturgies et sa mystique dans la prière, pour aller très très vite. Mais qu'est ce que le prophétisme protestant ?

Je dirais d'abord que le prophétisme protestant est un pléonasme. Je ne vois pas qu'un prophète ne proteste pas, d'abord car son rôle est public. Il sort à l'extérieur, se confronte aux affaires du monde et notamment à ses injustices. Le prophète n'est pas un homme ou une femme de cabinet, sauf s'il y rédige des éditoriaux et des pamphlets, mais quelqu'un qui donne de sa personne pour les autres. C'est le prophète Nathan qui vient réprimander David pour ce qu'il a commis avec Bethsabé et à qui il prédit des jours sombres. C'est un Martin Luther King qui fait un rêve mais aussi Nelson Mandela qui pardonne à ses bourreaux et permet la réconciliation, c'est Willy Brandt qui s'agenouille pour s'excuser devant un mémorial de la shoah, et c'est aussi tous ces anonymes qui agissent aujourd'hui pour améliorer la situation des pauvres, ces personnes qui accueillent des réfugiés, s'engagent pour des causes communes qui finalement profiteront à d'autres.

Le prophète, ce n'est pas encore le politicien, mais c'est ce qui le préfigure, c'est le lanceur d'alerte qui donne à la communauté les signaux permettant d'y voir clair, c'est le poil à gratter qui irrite en s'appuyant sur des expertises concrètes et non seulement symboliques. C'est un mélange de devin, d'urgentiste et de fou du roi donnant à la communauté les signaux nécessaires à l'action. C'est ce qu'expliquait et fit admirablement en son temps Daniel Pache, âme centrale du CSP Vaud qui disait que lorsque le CSP a développé une action sociale inédite et qu'il n'est plus que dans la reproduction de ses thérapies, il doit la confier au service public et se remettre en quête de nouvelles expertises, de nouveaux traitements et de nouveaux discours favorisant des prises de conscience.

C'est là où il exprime je crois le mieux sa vocation, même si, pour l'exercer et financer ses lanceurs d'alerte, il peut légitimement asseoir son organisation sur des mandats que lui confie l'Etat, comme par exemple ici au CSP Berne-Jura, avec les mesures du marché du travail MMT qui lui donnent aussi des indications précieuses sur la situation de tous ceux qui, aujourd'hui, n'ont pas l'autonomie suffisante pour vivre en nourrissant des aspirations légitimes.

L'autonomie de la personne reste l'horizon d'action des sociétés et des lanceurs d'alertes que sont les CSP. Les ennemis de l'autonomie sont la précarité, le chômage, la désocialisation, la solitude, l'absence de liberté, la maladie, l'injustice. Le catalogue est infini. L'action sociale, politique, culturelle doit agir pour la faire progresser sur tous les points et c'est là-dessus que le lanceur d'alerte peut faire la différence en explorant des solutions de réparation possible.

Prenons par exemple la migration, dont Pierre Ammann dans son discours a expliqué qu'il était un des problèmes majeurs de ces prochaines décennies. Qui pourrait lui donner tort bien entendu à la lumière des conséquences du printemps arabe sur cette question. Mais d'abord une petite anecdote. Au Musée International de la Réforme à Genève où je travaille aujourd'hui pour une exposition qui aura lieu en 2017, figure un petit mécanisme dans la salle du 17^{ème} siècle que j'aime bien voir fonctionner. Il est tout simple. On y voit une des maisons traditionnelles de la Rue des Granges sises dans la vieille ville près de la Cathédrale. Le visiteur est invité à actionner une petite manivelle qui déclenche la surélévation de la maison sur deux étages supplémentaires. Légende de ce dispositif : effets de l'arrivée des huguenots à Genève. Pour absorber cette immigration imprévue, que firent les Genevois ? Et bien tout simplement ajouter deux étages à chacune des maisons de la ville. Rien de plus simple : ce qu'on ne peut héberger horizontalement, faisons-le verticalement et en hauteur. C'est pour moi une pensée prophétique. Elle a tous les avantages de la simplicité et de la créativité. Elle permet la coexistence

sans les entassements, l'apprentissage des différences, le partage de la destinée commune d'un habitat sans pour autant imposer de promiscuité. Si j'étais futurologue d'un CSP actuel, je mettrais quelques penseurs ensemble avec un agent immobilier, un responsable de la migration, quelques politiciens et médiateurs culturels, et je réfléchirais à un système en Suisse permettant par exemple d'identifier tous les immeubles à toit plats d'une région ou d'une ville de Suisse appartenant au départ à une collectivité publique en regardant à quels coûts augmenter les immeubles d'un, deux, ou trois étages afin de créer de l'espace pour de nouveaux arrivants. Et si je suis à Genève et que le MCG menace ce projet d'un référendum contre les migrants, je leur répondrai qu'on peut effectivement réfléchir à des solutions pour des Genevois pur souche, et notamment ceux de la jeune génération. J'ai trois enfants de 25, 23 et 21 ans. A l'âge de ma dernière, il y a une éternité, comme vous voyez, cela faisait longtemps que j'avais quitté le domicile familial. Pour mes descendants, c'est possible, mais avec quelle difficulté. Le marché du logement bon marché à Genève est totalement inexistant. Il faut au moins dit-on deux pistons pour espérer trouver un appartement inférieur à 3000 CHF par mois et, quand le bail est signé, les jeunes s'empressent d'y faire loger des copains pour abaisser les coûts individuels.

Et cela alors que dans le contexte immobilier toujours, dans ma maison locative à Genève, quatre femmes ayant perdu chacune leur mari après le départ de leurs enfants vivent chacune dans des 6 pièces loués au prix de l'immobilier des années 60. C'est à dire à 4 dans 24 pièces alors que ma fille aînée est à 6 dans un 5 pièces. Bien entendu, il n'est pas pensable de chasser ces personnes de chez elles, car l'histoire de leur vie s'inscrit dans ces vieux appartements, et impossible non plus aujourd'hui d'y parachuter par force des étudiants bruyants ou des familles qui se développent. Mais pourquoi pas, avec le CSP et des fondations immobilières intelligentes et proactives, ne pas se mettre à penser à des reconfigurations d'espace dans les vieux appartements avec interventions temporaires, légères, innovantes, permettant de créer des appartements

mixtes avec espaces communs et privés. Des projets existent et comment les mettre en œuvre si ce n'est avec le poil à gratter des institutions sociales en charge de créer avec imagination les conditions harmonieuses du vivre ensemble.

Vivre ensemble et non désocialisé. Un des maux de nos sociétés individualistes tient à la solitude des personnes âgées. Le vieillissement de la population, l'amélioration de l'état de santé général et l'éclatement de la sphère familiale condamnent des milliers de retraités en Suisse à poursuivre tous seuls des existences déconnectées d'une réalité sociale digne de ce nom. A un moment où l'on sait aussi combien pèsera dans quelques années le poids financier des retraités dans l'économie des actifs. Des sociologues prédisent que dans le moyen terme, les violences de la société ne seront plus seulement intercommunautaires mais intergénérationnelles. Comment les prévenir? Comment créer les conditions d'une coexistence active permettant à chacun d'y trouver son compte? Sur cette question, le bon sens serait de prétendre à un changement volontariste de comportement afin que les respects des uns et des autres s'alimentent directement à l'amour du prochain. Une telle disposition appartient au registre du religieux ou du mystique mais pas du prophétique. Il y manque la symbolique du système ingénieux et je me demande si pour ce domaine et pour d'autres, la question du revenu universel n'est pas un chantier à ré-empoigner rapidement, pour ces questions là et pour d'autres raisons.

On a voté il y a quelques mois sur le revenu universel qui a évidemment été repoussé car il n'était pas mur. Ce fut précisément une votation prophétique et toute l'Europe a parlé de ce laboratoire politique qui posait avec justesse une question qui se posera avec toujours plus d'acuité dans le futur: la dissociation du revenu et du travail sous l'effet de l'avènement de l'ère numérique qui va accélérer sa robotisation du travail. A notre niveau, nous voyons déjà depuis bientôt une année dans nos coop et nos migros la disparition des caissières remplacées par les dispo-

sitifs de facturation personnalisée et individuelle. Que vont faire nos caissières qui n'ont de loin pas démerité et comment gagnent-elles leurs vies ? On sait aussi que les airbus ou les boeings seront très prochainement construits intégralement par des robots, renvoyant les constructeurs actuels et futurs dans le terrain vague des citoyens sans emplois. Comment va-t-on les payer s'il n'y a plus de travail ? Limiter autoritairement le taux de natalité ? Inventer une nouvelle forme d'activité ? Des emplois totalement subventionnées ? Les développements inouïs de la technique imposent de trouver à des vitesses incompatibles avec le temps politique des solutions permettant d'assurer l'autonomie de tous. Dans cette perspective, les CSP comme d'autres ont de redoutables défis prophétiques à empoigner. Comment faire ? Quelles pistes à envisager ? Ici, je suis convaincu qu'il y a des choses à imaginer avec l'économie verte, en mobilisant par exemple le temps dégagé par les robots pour sa réallocation dans des activités vertes. Comment et dans quel prophétisme ? Il manque à mes yeux dans nos Eglises des plateformes spécifiques de réflexions et d'actions à propos des questions environnementales. Est-ce que le CSP de l'avenir ne devrait pas se développer vers un Centre social protestant vert, avec un pôle spécifique de consultation pour tous ceux qui souhaitent s'engager dans la défense de l'environnement à titre individuel ou collectif, mais sans savoir comment s'y prendre ?

Dans un texte célèbre relatif aux causes des dégâts environnementaux, le philosophe américain Lynn White écrivait dans les années 60 que le christianisme dans sa version protestante avait donné l'équipement intellectuel de l'instrumentalisation du milieu naturel au service de l'humain. En clair, le protestantisme est l'une des causes de la pollution et de l'extinction des espèces à cause d'un anthropocentrisme radical. Cette thèse a des fondements, elle est excessive comme celle qui prétend que le protestantisme est le moteur d'un capitalisme sans retenue. Mais elle a du vrai et d'une certaine manière, les Réformés doivent prendre un tournant prophétique en réintégrant dans sa réflexion et sa pratique une vision plus saine pour ne pas dire plus sainte de la nature et de la con-

sommation, d'amorcer un virage vers le sacré après des siècles d'un prophétisme exclusif qui a peut-être été trop loin. Dans sa méfiance à l'égard des rites, le Réformé a perdu le lien avec le sensible et le geste qui nourrissent la sensibilité au monde extérieur et donc à sa sauvegarde. Il faut prendre le problème à bras le corps. Les temps sont comptés. La perspective du réchauffement de la planète au-delà des seuils dangereux est toujours plus d'actualité depuis l'élection de Donald Trump qui s'est engagé à dénoncer les accords de la COP 21. Je crois qu'il serait authentiquement prophétique d'envisager un CSP new look avec du vert enrichissant sa couleur orange, témoignage aussi que le CSP a intégré le fait que son domaine d'action dépasse les limites cantonales voir romandes car, on sait bien que ni le vent, ni les nuages n'ont de frontières.

Quand je dirigeais le CSP Vaud, j'appréciais vivement les moments où l'on se retrouvait entre collègues de Neuchâtel, Genève, Lausanne et Tramelan pour confronter nos pratiques, profiter de synergies et tenter des politiques communes dans une région quand même marquée par une forme de régionalisme. De la bande des 4 de l'époque ne reste que Pierre, vigie inamovible d'une institution qui elle évolue bien comme on l'a dit à plusieurs reprises plus haut. L'union faisant la force, on pourrait aussi imaginer que l'avenir de nos institutions sociales protestantes se joue positivement dans une articulation plus contemporaine des énergies qui se ressemblent et participent aux mêmes valeurs de bases. Le mouvement croix-rouge existant aujourd'hui dans le monde fonctionne selon deux logiques : la dimension nationale et l'organisation internationale. Il y a les sociétés nationales de la croix-rouge et du croissant-rouge, et le Comité international de la croix-rouge. Les premières épaulent à des intensités diverses les structures de secours et de santé locales quand la première se concentre sur des enjeux humanitaires de portée internationale ou lors de guerres civiles qui déchirent des pays en plusieurs pièces. Lorsque le CICR entre en action dans un pays, il s'appuie toujours sur une organisation locale ce qui lui permet la plupart du temps d'entrer tout de suite en résonance avec les acteurs locaux les plus efficaces et

les plus dynamiques. Dans les institutions protestantes suisses et romandes à vocation sociale, l'Entraide protestante qui fonctionne à l'échelon international et les CSP se ressemblent dans le sens où elles sont opérationnelles. Pourquoi là-aussi ne pas faire œuvre prophétique en tablant sur la déclinaison d'une identité plus commune et mieux articulée, une institution à deux vocations locales et internationales sur le modèle par exemple d'un Caritas catholique qui fonctionne de la sorte ? Un prophétisme de l'alliance qui, au niveau romand, a marqué des premiers points avec la publication désormais d'un seul journal Réformé. Pourquoi ne pas imaginer par la suite un seul CSP puis une entité plus large permettant à toutes les énergies positives de s'épauler dans une maison commune en profitant d'une globalisation plus large.

Voici en récapitulatif les propositions :

- Augmentation de l'espace habitable pour raisons sociales
- Favoriser les liens intergénérationnels
- Profiler une allocation universelle réaliste
- Créer un CSP vert
- Fusionner l'EPER et les CSP

Auteur:

Gabriel de Montmollin,

Théologien, dirige le Musée International de la Réforme à Genève après avoir été directeur des éditions Labor et Fides pendant 20 ans et du Centre Social Protestant Vaud de 2004 à 2007

Transformative Spiritualität und gemeinschaftliches Handeln. Impuls für den ökumenischen Ratschlag in Mannheim¹

Beat Dietschy

Erster Teil: Ein Blick zurück in die Reformationszeit

Warum zurückschauen? In unserer durchrationalisierten und ökonomisierten Gesellschaft sind wir auf andere Inspirationsquellen angewiesen, um die Transformation unserer Welt in gerechtere und nachhaltige Bahnen lenken zu können. Nach alternativen Spiritualitäten wird häufig anderswo gesucht, in anderen kulturellen Kontexten als den derzeit dominierenden westlichen. Wieso aber nicht auch in der eigenen Geschichte graben? In ihr lassen sich unterirdische Ströme finden, die man mit Ernst Bloch als «subversiv-utopische» bezeichnen kann. Als solche sind sie allerdings dem Vergessen ausgesetzt, das die Geschichte der Sieger über die unterlegenen Traditionen verhängt. Man muss sie wiederentdecken und wiederbeleben.

Darum werden Sie im Folgenden nicht wieder das gleiche Lied von der *ecclesia semper reformanda* hören, das Sie schon kennen. Ich möchte im ersten Teil an eine weniger bekannte Linie darin erinnern, die als «Bauernkrieg» in die Geschichtsbücher eingegangen ist, zutreffender jedoch von der heutigen Forschung als Gemeindereformationsbewegung und Revolution des «Gemeinen Mannes» bezeichnet wird.

¹ Vortrag im Rahmen des Ökumenischen Ratschlags, der am 8.10.2017 zum Thema «Eine neue Reformation ist notwendig» auf Einladung des Ökumenischen Netzes in Deutschland (OeNiD) in Mannheim stattfand.

Dass ich mich damit auseinandergesetzt habe, hat nicht in erster Linie mit dem Reformationsgedenken zu tun. Ich habe mich damit im Rahmen eines Nord-Süd-Austausch- und Forschungsprojekts beschäftigt, das 2014 in San Cristóbal de las Casas (Mexiko) begonnen hat.² Es sucht den interkulturellen und interreligiösen Dialog mit den vergessenen Traditionen kritischer Spiritualität zu vertiefen und fragt danach, inwiefern diese uns «als Leitfaden für die Überprüfung des hegemonialen Wissens und seiner Folgen für die Praxis der Gerechtigkeit in der Welt heute dienen können».³ Ich erwähne das deshalb, weil ich überzeugt bin, dass die Bedrohungen für das Leben auf dem Planeten mit dem herrschenden monokulturellen Entwicklungs- und Zivilisationsmodell zu tun haben – und nicht zuletzt mit der Tatsache, dass im Zuge seiner Durchsetzung Spiritualitäten «aus den menschlichen Erkenntnisprozessen und dem Umgang mit der Wirklichkeit»⁴ vertrieben wurden. Wir müssen uns bewusst sein, dass wir mit unseren Praxen und Denktraditionen insbesondere an der Ausbildung einer Wissenschaft beteiligt waren und sind, die, wie Raúl Fornet-Betancourt es ausgedrückt hat, «das, was sie erkennt, überfällt, ausraubt, verwirrt, um es durch Verengung und Verarmung an das Mass einer als industrielle Maschine entworfenen Welt anzupassen».⁵

² Der erste Teil geht teilweise auf meinen Beitrag am zweiten Treffen dieses Projekts zurück, das 2017 als XVIII. Internationales Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd in Sevilla stattfand (vgl. Raúl Fornet-Betancourt / Juan Antonio Senent de Frutos [Hg.], *Spiritualitäten und Religionen: Ihr Beitrag zur Gerechtigkeit und Erkenntnis in der globalen Gesellschaft. Spiritualities and Religions: Their Contribution to Justice and Knowledge in the global Society. Espiritualidades y religiones: Su aportación a la justicia y al conocimiento en la sociedad global*, Aachen 2017).

³ Raúl Fornet-Betancourt, Einführung, in: Ders. (Hg.), *Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität. Dokumentation des XVII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Mainz 2014, 11–24 (13).

⁴ Ebd., 14.

⁵ Ebd.

Ich sprach von vergessenen Traditionssträngen der Reformation. Noch am wenigsten vergessen, aber doch verkannt ist eine Figur, an die im Rahmen der Reformationsveranstaltungen, soweit ich sehe, kaum erinnert wurde: Thomas Müntzer. Ernst Bloch hat 1921 ein Buch über ihn geschrieben: «Thomas Münzer als Theologe der Revolution».⁶ Es zeigt, aus welchen Quellen er schöpft, wenn er Religion und soziale Revolution oder Befreiung zusammenbringen will. Es handelt sich dabei nicht nur um den Reformator des bäuerlichen Aufstands, sondern um eine lange «unterirdische Geschichte», die von religiösen Protest- und Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts, Albigensern und Waldensern, Brüdern vom vollen Geiste und vom gemeinsamen Leben über die Husiten und die Täufer der Reformationszeit bis Weitling, Franz Baader und Tolstoi reicht.⁷ An der Gestalt Müntzers aber wird am besten fassbar, was Spiritualität in dieser Tradition in politisch-diakonischer Hinsicht bedeuten kann.

Müntzer war, das zeigte der Marxist Bloch bereits treffend auf, eben nicht nur der Rebell und Wortführer der aufständischen Bauern, sondern ein Mystiker. Er war gerade auf Grund seiner mystischen Glaubenserfahrung der Reformator, der vielleicht am stärksten, jedenfalls radikaler als andere auf wahrhaftige Mündigkeit, Mitsprache und Gleichstellung der Laien in den Gemeinden drang, in denen er tätig war. Noch vor Luther erarbeitete er eine Gottesdienstreform und führte 1523 in Allstedt eine Deutsch-evangelische Messe ein. Forscher wie Hans-Jürgen Goertz haben in der Zwischenzeit bestätigt, dass es namentlich seine Geisttheologie war, die ihn schliesslich zum Rebellen auch in weltlicher Hinsicht werden liess. Müntzer hat sich vor allem stark von einer Frömmigkeit leiten lassen, wie sie in der deutschen Laien-Mystik ausgebildet wurde

⁶ Thomas Münzer als Theologe der Revolution (Gesamtausgabe Bd. 2, Frankfurt a.M. 1969) (fortan: TM).

⁷ Vgl. TM (Anm. 6), 228.

und in der das Lernen, «was Got sei in erfahrung»,⁸ gesucht wird. Zentral für dieses Glaubensverständnis ist eine «pneumatisch fortschreitende und zur Fülle des Heiligen Geistes drängende Gotteserfahrung des Menschen».⁹

Zur Bereitung dieser «*experientia fidei*» gehören zunächst das Zulassen der Angst, die «Entgröbung», d.h. das Abtun der Gier und Selbstsucht, dann die «Verwunderung» über Sünde und Gnade, die «lange Weile» mit dem Schrecken des Gesetzes und schliesslich das Eintauchen in tiefsten Unglauben, bis endlich das innere Wort im leergeräumten Seelenabgrund vernommen werden und die «Ankunft des Glaubens» erfolgen kann.¹⁰ Der Mensch muss sich also entleeren und von allen kreatürlichen Bindungen «entsetzen», um frei zu werden für die Geburt des Wortes in der Seele.¹¹

Wichtig waren für ihn wohl auch die auf Joachim von Fiore zurückgehenden Hoffnungen auf ein bevorstehendes Zeitalter der vollen Geisterfahrung. Obwohl Joachim sich durchaus im Rahmen der altkirchlichen und mittelalterlichen exegetischen Tradition der Kirche bewegt hat, eröffnete er mit seiner trinitarisch konzipierten Heilsgeschichte erstmals eine historische Zukunft, die Platz bot für Hoffnungen auf eine *irdische* Friedens- und Heilszeit. Angefangen von den Franziskanerspiritualen im 13. Jahrhundert haben sich zahlreiche Bewegungen davon inspirieren lassen und sich teilweise selber als endzeitliche *virii spirituales* verstanden.

⁸ Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968, 50, 13 (fortan: MSB); Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär, München 1989, 162.

⁹ Hans-Jürgen Goertz, Der Mystiker mit dem Hammer. Die theologische Begründung der Revolution bei Thomas Müntzer, in: Abraham Friesen / Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Thomas Müntzer, Darmstadt 1978, 403–444 (415).

¹⁰ Vgl. TM (Anm. 6), 183–189.

¹¹ Vgl. TM (Anm. 6), 201.

Auch bei Müntzer ist die Geisterfahrung nicht nur von der Laienmystik geprägt, sondern hat diese apokalyptischen Züge. Er ist überzeugt: Alle Christen werden in naher Zukunft unmittelbar von Gott belehrt werden. So hat er in seiner Fürstenpredigt in Allstedt davon gesprochen, «dass der Geist Gottes jetzt vielen auserwählten frommen Menschen offenbart, dass eine treffliche, unüberwindliche zukünftige Reformation von grossen Nöten ist».¹²

Ich finde es auch im Blick auf heute wichtig zu sehen, dass für Müntzer das äussere, gesellschaftliche Leben nicht in neue, gerechtere Ordnung gebracht werden kann ohne «Entgröbung» des Selbst und die Wasser «aus dem *Brunnen des inneren Lebens*».¹³ Das Umgekehrte gilt aber auch, nämlich, dass der inwendige Weg nicht ohne äusseres Freiwerden in Gang zu bringen ist. «Das dye creaturn müssen frey werden, sol sust das reyne wort Gottis auffgehn»,¹⁴ schreibt Müntzer in einem Brief. Und zu den Bergknappen des Mansfelder Grafen sagt er: «Man kann euch von Gott nichts sagen, dieweil sie über euch regieren».¹⁵ Der Grund für diese Obrigkeitskritik liegt für ihn darin, dass die weltliche Herrschaft und ihre Institutionen «Kreaturenfurcht» verlangen und damit die Gottesfurcht verhindern. Der Schlüssel der Kunst Gottes werde damit entwendet: «der schlussel aber der kunst Gottes ist der, das man dye leuthe damit regiere, das sye *Got* lernen alleyne forchten».¹⁶

Verhältnisse, die Menschen in Abhängigkeit von Kreaturen – Menschen oder geschaffenen Strukturen – halten, müssen verändert werden: Aus diesem Gedanken entwickelt sich bei Müntzer in der Folge ein Wi-

¹² MSB 255 (Anm. 8), 24–26.

¹³ TM (Anm. 6), 192.

¹⁴ Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, Bd 2: Briefwechsel, Leipzig 2010 (fortan: ThMA), 479, 6f.

¹⁵ TM (Anm. 6), 69; MSB (Anm. 8), 394, 19.

¹⁶ MSB (Anm. 8), 394, 14f.

derstandsrecht gegen die Obrigkeit, ja eine erste Ahnung von Volkssouveränität.¹⁷ Denn dass die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, interpretiert er ganz anders als etwa Luther: Sollte sie den Lauf des Evangeliums aufhalten, so werde ihr das Schwert genommen und dem «ynbrunstigen volke» gegeben.¹⁸ Ein Widerstands- und Revolutionsrecht kündigt sich darin also an, das in mystischer Glaubenserfahrung wurzelt: «der innere Vorgang der Gottesgeburt ist revolutionär, krepelt das Innere um und um und zerstört die Macht der Sünde; der äussere Vorgang kann nicht weniger revolutionär sein».¹⁹ So bereitet ein religiöser Individualismus, der mit der mystischen Erfahrung zweifellos verbunden ist, sozialer Reformation und Umwälzung den Boden.

Bloch findet in all dem nichts weniger als die «Sprengung des Klassen- und Machtprinzips»²⁰ vorgedacht und sieht in Müntzers Apokalyptik «das metapolitische, ja metareligiöse Prinzip aller Revolution: den Anbruch der Freiheit der Kinder Gottes»²¹ formuliert. Doch gibt es für ihn noch einen weiteren Grund, Müntzer als «Theologen der Revolution» zu bezeichnen. Es ist dies das «Wachtraumbild» eines «endlich brü-

¹⁷ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie, München 2015, 122.

¹⁸ TM (Anm. 6), 34; MSB (Anm. 8), 396, 28–397, 3. Massgebend dafür ist das apokalyptische Danielbuch (Dan 7,27). Müntzer habe nicht eine «festgefügte Lehre von der Obrigkeit entworfen», betont Goertz, «sondern sich volle Freiheit bewahrt in direktem Anspruch je nach Lage der Dinge auf die Obrigkeit zuzugehen. So kann er seinem Landesherrn, Friedrich dem Weisen, noch als loyaler Untertan schreiben, während er gleichzeitig einer tyrannischen Lokalobrigkeit droht, sie mit allen erdenklichen Mitteln zu stürzen. Kriterium für die Einschätzung der Obrigkeit ist ihre Bereitschaft, dem Volk zu dienen, oder anders ausgedrückt, den erfahrenen Glauben nicht zu behindern» (Goertz, Mystiker [Anm. 9], 420).

¹⁹ Goertz, Mystiker (Anm. 9), 423.

²⁰ TM (Anm. 6), 110.

²¹ TM (Anm. 6), 210.

derlichen Reichs»,²² das im Eintreten für gemeinschaftliches Leben unter der Losung «omnia sunt communia»²³ greifbare Gestalt anzunehmen schien. Dieser Punkt hängt, auch wenn er in Müntzers Schriften und Äusserungen keine grosse Rolle zu spielen scheint, dennoch mit dem Vorigen zusammen. Denn indem er «der weltlichen Obrigkeit ihre Legitimationsgrundlage entzog, nämlich eben die Kreaturenfurcht, sprengte er das Herrschaftsrecht und ersetzte es durch das Recht der Gemeinde, in der jeder jedem dient».²⁴ Er stellte faktisch das auf Herrschaft (dominium) gründende Eigentumsrecht in Frage und stärkte damit gemeinschaftliches Handeln bis hin zur gemeinsamen Verwaltung von Gemeingütern in Stadt und Land.

Der Satz «Omnia sunt communia» erinnert zwar an die Gütergemeinschaft der Urgemeinde (Apg 2,44f) oder auch an das ständische Gemeineigentum in Platons Politeia. Doch wichtiger scheint mir zu seinem Verständnis, dass er das zentrale Motiv einer Bewegung zusammenfasst, die sich damals als die des «Gemeinen Mannes» verstand.²⁵ Darauf weisen der Wortlaut und vor allem der Kontext hin, in dem er überliefert wurde. Nach der Schlacht von Frankenhausen und seiner Gefangennahme bekannte Müntzer im Verhör: «Ist ihr Artikel gewesen und haben's auf die

Wege richten wollen, Omnia sunt communia, und sollten eynem jeden nach seyner notdurft ausgeteylt werden.»²⁶

Müntzer hat wohl kein Konzept für eine Neuordnung der Eigentumsverhältnisse ausgearbeitet und sicherlich nicht ein solches unter der Folter erklärt. Er verweist vielmehr auf Prinzipien von Solidarität und Gemeinsinn, die für die Bewegung der aufständischen Bauern und Bürger entscheidend waren und für ihn selber auch eine hohe spirituelle Bedeutung hatten. Er bringt damit sein Vermächtnis zum Ausdruck, wie er das auch in einem Brief an die Mühlhäuser mit der Mahnung verbindet «dass die Interessen der Gemeinschaft über denjenigen des Individuums stehen müssen».²⁷

Der Satz, dass alles allen gemeinsam sei, zeigt an, dass Müntzer den Bogen von seiner eigenen Geisttheologie zur «Revolution des Gemeinen Mannes» zu schlagen gesucht hat – indirekt aber auch zum «Gemeinen Nutzen»,²⁸ dem Zentralbegriff staatspolitischer Diskurse im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit. Diese drei Positionen (Müntzer, Volksbewegung und Staatspolitik) sind freilich nicht identisch.

Müntzer selber geht es nicht vorrangig um *Gemeineigentum*, sondern in erster Linie um Befreiung von Kreaturenfurcht und «anleben disser Welt»,²⁹ das heisst, um ein Freiwerden von Eigennutz und Eigentum. Nicht ein anderes Eigentum strebt er an, sondern kein Eigentum. Das

²² TM (Anm. 6), 55f.

²³ TM (Anm. 6), 35.

²⁴ Goertz, Müntzer (Anm. 8), 171.

²⁵ Heute wird «die Revolution des Gemeinen Mannes» fast nur noch «deutscher Bauernkrieg» genannt. Der Historiker Peter Blickle machte jedoch darauf aufmerksam, dass dies als eine «historiographische Hervorbringung» des 19. und 20. Jahrhunderts zu werten ist. In den Archiven jener Zeit ist von «Bauernkrieg» nicht die Rede. Blickle unterstreicht auch, dass die Bewegung des gemeinen Mannes nicht nur eine deutsche war und keineswegs nur Bauern umfasst hat. Das Wort selber umfasste beide Geschlechter (vgl. Peter Blickle, *Der Bauernkrieg: die Revolution des Gemeinen Mannes*, München 1998, 41–43).

²⁶ MSB (Anm. 8), 548, 13; TM (Anm. 6), 35.

²⁷ Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzer, zitiert nach Günter Vogler, *Gemeinnutz und Eigennutz bei Thomas Müntzer*, in: Siegfried Bräuer / Helmar Junghans (Hg.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*, Berlin 1989, 174–194 (190).

²⁸ Negativer Gegenpol des «Gemeinnutzens» ist der «Eigennutzen», bis dieser im Laufe der Neuzeit eine radikale Umwertung erfuhr, die sich in Leonhard Fronsbergers Schrift *Von dem Lob des Eigennutzens* von 1564 bereits ankündigt (vgl. dazu Vogler, *Gemeinnutz* [Anm. 27], 181).

²⁹ ThMA (Anm. 14), 307, 5.

zeigt seine Replik auf Luthers Schrift *Über Kaufhandlung und Wucher*, wo er auf den eigentlichen Skandal hinweist. Als Hauptursache von Wucher, Dieberei und Räuberei bezeichnet er in seiner *Hochverursachten Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg* die Herren und Fürsten: Sie «nemen alle Creaturen zum aygenthumb. Die visch im wasser, die vögel im lufft, das gewechss auff erden muss alles ir sein [...] den armen ackersman, handwerckman und alles, das da lebet, schinden und schaben» sie.³⁰ Ihrer Freiheit und Würde beraubt wird in dieser schöpfungstheologischen Sichtweise³¹ im Grunde «alle Kreatur», einschliesslich aller Menschen, die nicht über Grundeigentum verfügen.

Für die Bewegungen der Bauern und Städter hingegen stehen nicht Mystik und Schöpfungsglaube im Vordergrund, sondern der Kampf um Nutzungsrechte an natürlichen Ressourcen, die Mitsprache im Gemeinwesen oder der Widerstand gegen die Abgabenlast. Die Revolution von 1525 allerdings geht nach Blickle über Revolten gegen einzelne Grundherren oder Steuern weit hinaus. Dass im Jahr zuvor in Magdeburg die Forderung aufkommt, «die erzbischöfliche Herrschaft abzustreifen und ihre selbstherrn sein und keiner Obrigkeit mehr gehorchen zu wollen»³² ist kein Einzelfall. Überall wird die Legitimität von Herrschaft in Frage gestellt, exemplarisch in der anonymen Flugschrift *An die versammlung gemayner Pawerschafft so in Hochteütscher Nation und vil anderer ort mit empörung und auffruhr entstanden*, welche die Tyrannei darin erblickt, dass man eine

³⁰ MSB (Anm. 8), 329, 27–29.

³¹ Prieto Valladares weist mit Recht darauf hin, dass die Schöpfungsordnung als das «erste Evangelium Gottes» eine wichtige Grundlage für Müntzers mystische Theologie ist (vgl. Jaime Adrián Prieto Valladares, *Das Evangelium aller Kreatur*. Thomas Müntzers und Hans Huts Botschaft für die heutige Welt, in: Ulrich Duchrow / Craig Nesson [Hg.], *Befreiung von Gewalt zum Leben in Frieden*, Berlin 2015, 143–201).

³² Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, München 2004, 185.

Belastung auf die andere türme, damit sich die Herren mästen, «die da völler seind dann die kotzende Hundt».³³

Der «Gemeine Mann» bezeichne etwas Allgemeines, folgert Blickle, vergleichbar mit der «gemeinen Christenheit» oder dem «gemeinen Nutzen». Ja, der Historiker wählt Formulierungen, die an Blochs «Sprengung des Klassen- und Machtprinzips»³⁴ denken lassen: «Die Bewegung richtet sich nicht gegen eine bestimmte Herrschaft, gegen eine bestimmte Obrigkeit, gegen einen bestimmten Staat, sie richtet sich vielmehr gegen jede Herrschaft, gegen jede Obrigkeit, gegen jeden Staat. Als solche ist sie einmalig.»³⁵ Sie ist allerdings nicht aus dem Nichts entstanden. Gespeist wird die Empörung des Gemeinen Mannes von dem seit mindestens drei Jahrhunderten andauernden Prozess zur Gemeindebildung, den Blickle als «Kommunalismus» bezeichnet hat. Dabei ging es um eine zunehmende Selbstorganisation von Stadt- und Landgemeinden,³⁶ und zwar sowohl in geistlicher wie weltlicher Hinsicht. Gemeinden erstritten sich teilweise das Recht auf Wahl des Pfarrers oder die Hoheit über die Verwaltung von gemeinen Gütern wie Wald, Wiesen und Wasser. In der Auseinandersetzung zwischen Feudalismus und Kommunalismus dient «Gemeinnutz» schliesslich zur Legitimation von gemeindlichen Satzungen und wird der Gegenbegriff zum «Herrennutz»: «Städter und Dörfler entziehen der alten herrschaftslegitimierenden Eidformel *des Herren Nut-*

³³ Blickle, *Bauernkrieg* (Anm. 25), 98f.

³⁴ TM (Anm. 6), 110.

³⁵ Blickle, *Bauernkrieg* (Anm. 25), 45.

³⁶ «Das Satzungsrecht der Gemeinde», betont Blickle, «ausgeübt durch die Gemeindeversammlung oder ihre Organe, ist nicht herrschaftlich oder obrigkeitlich delegiert. Es ist ein Produkt wilder Assoziation und steht mit den mittelalterlichen Formen der Herrschaftsorganisation, die das Gebot als natürlich und angeboren dem Adel vindi-zierten, in keiner Beziehung» (Peter Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, Bd. 1: *Oberdeutschland*, München 2000, 175f.).

zen zu mehren und seinen Schaden zu wenden ihr Proprium, indem sie den Herrn durch *Gemeinde* oder *gemein* ersetzen.»³⁷

Doch wäre es zu einfach, bei Müntzer nur theologische Argumentationsmuster, beim Kommunalismus dagegen nur politische wie den «Gemeinnutz» festzustellen. Denn auf der einen Seite lieferte genau die Übersetzung der reformatorischen Theologie in eine politische Theologie, die Müntzer oder auch Zwingli leisteten, das verbindende Element für das Zusammengehen von Bauern und Städtern in der Erhebung des Gemeinen Mannes.³⁸

Auf der anderen Seite hatten diese Letzteren längst vor den Reformatoren Ansätze einer eigenen populären Theologie entwickelt. [ev. Folie 6] Ihre Schlüsselbegriffe waren «*das reine Evangelium*» (ohne menschlichen, d.h. herrschaftlichen Zusatz), womit eine Autorität der Gemeinde für Lehrentscheidungen oder Pfarrerwahl begründet wurde, die «*christliche brüderliche Liebe*», die zur Auflösung ständischer Privilegien und egalitären Gemeinschaften anleitet, der «*gemeine Nutzen*» als Kriterium und Massstab für die politische und wirtschaftliche Umsetzung des Evangeliums und schliesslich das «*göttliche Recht*», das sozialen Forderungen und Ansprüchen Legitimität verleiht.³⁹ Die oftmals mit biblischen Bezügen wie dem mosaischen Recht ausgestattete *lex divina* wurde besonders wichtig als eine Instanz, auf die sich Bauern oder Stadtbürger berufen konnten, wenn das herkömmliche Recht durch neue Satzungen der Feudalherren ausgehebelt und ersetzt wurde.

³⁷ Peter Blickle, *Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter*, München 1996, 11.

³⁸ Vgl. Blickle, *Revolution* (Anm. 32), 182.

³⁹ Vgl. Peter Blickle, *Die Reformation vor dem Hintergrund von Kommunalisierung und Christianisierung. Eine Skizze*, in: Ders. / Johannes Kunisch (Hg.), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600*, in: *Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 9, Berlin 1989, 9–28 (11.18); ders., *Revolution* (Anm. 32), 197.223.

Dass der Theologe Müntzer, der die Laien von der Bevormundung durch den Klerus befreien wollte, sich mit der Bewegung des «armen Ackermanns» und «Handwerksmanns» solidarisierte und zu einem ihrer Anführer wurde, ist vor diesem Hintergrund nicht erstaunlich. Leicht konnte seine Herrschaftskritik und sein Antiklerikalismus mit einer kommunalen Bewegung verschmelzen, die mit dem Evangelium und göttlichem Recht ein anderes, auf freier Selbstbestimmung gebautes Regiment durchsetzen wollte, eines, in dem die Bürgerschaft wie in Frankfurt sich selbst «keiser, bapst, bischof, rat, burgermeister»⁴⁰ sein will.

«Nicht der Herr, sondern der Bruder war das politische Leitbild des «gemeinen Mannes»⁴¹: Dies ist auch für Bloch der Angelpunkt seines Müntzerbuchs, das letztlich einer «Wir-Erscheinung» ohne Herren auf der Spur ist – und damit auch auf der Spur eines recht stark religiös bestimmten Sozialismus. Die unterdessen viel besser erforschte Bewegung des «Kommunalismus» hatte er 1921 auf Grund der damaligen Quellen- und Diskussionslage zwar noch nicht wirklich im Blick. Dennoch kommt er den Intentionen dieser Gemeindereformation von unten erstaunlich nahe. So erwähnt er beispielsweise die genossenschaftlichen und korporativen Sozialformen in Stadt und Land und unterstreicht ihr «Solidaritätsprinzip», das durch «Restbestände des urtümlichen Allmende- und Kommunismuswesens»⁴² unterstützt werde.

Die Gemeindebewegung wurde im Bauernkrieg zerschlagen, der deutsche Untertan für lange Zeit wiederhergestellt und auch die Hoffnungen auf eine «treffliche, unüberwindliche zukünftige Reformation» und auf endzeitliche Ausgiessung des Geistes wurden enttäuscht oder domesti-

⁴⁰ Otthein Rammstedt, *Stadtunruhen 1525*, in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Der deutsche Bauernkrieg 1524-1526*, Göttingen 1975, 239–276 (256).

⁴¹ Goertz, *Müntzer* (Anm. 8), 37.

⁴² TM (Anm. 6), 156f.

ziert. Es «überwucherte doch schliesslich der befreite Wille zum irdischen Verdienst die helleren Züge» und «die kommunistisch-spirituelle Liebesethik». ⁴³ Die Abschaffung der Leibeigenschaft wurde vertagt oder durch modernere Abhängigkeiten ersetzt. Freiheitsforderungen mussten im Prinzip bis zum Erkämpfen der Menschenrechte warten, darunter auch die Kulturfreiheit. In der Schweiz überlebten immerhin einige Züge dieses Kommunalismus oder der Gemeindereformation im basisnahen reformierten Gemeindeverständnis.

Zweiter Teil: Kirchen und gerechtes Tun heute

Im Ökumenischen Ratschlag von Gerechtigkeit zu reden, heisst Eulen nach Athen tragen. Ich werde mich in diesem Teil daher sehr kurz halten. Kirchen und kirchennahe Gruppen in Deutschland und der Schweiz haben sich in jüngster Zeit vermehrt im Migrations- und Asylbereich engagiert. Das Spektrum der Aktivitäten auf Gemeindeebene reicht von der Aufnahme und Begleitung von Flüchtlingen bis hin zum symbolischen Kirchenasyl. Das ist Nächstenliebe, deren Prüfstein nach dem Samariterexempel Jesu die Fremdenliebe ist. Etwas weniger engagiert zeigen sich v.a. Kirchenleitungen, wo es grundsätzlicher wird, beim Thema der Asyl- und der Migrationspolitik. Dafür machen sich jedoch Basisgruppen und Netzwerke stark, wie jenes, das mit der Migrationscharta aus biblisch-theologischer Perspektive Grundsätze für eine zukunftsgerichtete und menschenrechtsbasierte Migrationspolitik entworfen hat.

«Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit», heisst es in der Bergpredigt. Damit kommt eine über den unmittelbaren Dienst am Nächsten hinausgehende prophetische Dimension ins Spiel, welche

⁴³ TM (Anm. 6), 122f.

das Terrain gesellschaftspolitischer Diakonie betrifft. Denn Gerechtigkeit ist «strukturell gedachte Liebe» (Fulbert Steffensky und Dorothee Sölle). Auf diesem Gebiet tun sich die Kirchen (und nicht nur sie) etwas schwerer. Es geht dabei z.B. um die Ursachen der Migrationsströme, und dabei nicht nur die offensichtlichen wie Krieg, Umwelt- oder Klimaveränderungen. Grundsätzlich betrachtet haben wir es hier letztlich mit weltweiten systemischen Ungleichheiten zu tun, welche zu fatalen Auswirkungen auf menschliches Leben wie auf die Biosphäre insgesamt führen. Dies zeigt sich besonders drastisch im Bereich der Ernährungssicherung und der dafür unverzichtbaren bäuerlichen Landwirtschaft. ⁴⁴

«Ein Drittel der Weltbevölkerung lebt nach wie vor von Landwirtschaft. Weil sich Kleinbauern auf dem Weltmarkt nicht gegen die industrielle Agrarproduktion behaupten können, verlieren Hunderte Millionen Menschen ihre Lebensgrundlage. Eine Milliarde Menschen leben heute als «Überflüssige» in Slums. Weil die Produktionskapazitäten der Industriestaaten gross genug sind, um den gesamten Weltmarkt abzudecken, ist eine eigene industrielle Entwicklung des Südens kaum möglich. Was bleibt, ist der Ausverkauf von Rohstoffen – was nicht nur zur *Ausplünderung der Natur*, sondern auch der *Staatsapparate* führt.» ⁴⁵ Das bedeutet in der Folge eine Schwächung der institutionellen Möglichkeiten der ärmeren Länder, sich selber zu helfen.

⁴⁴ Vgl. dazu u.a. Angelika Hilbeck / Bernadette Oehen (Hg.), *Feeding the people. Agroecology for nourishing the world and transforming the agri-food system*, Brüssel 2012, URL: www.ifoam-eu.org/sites/default/files/ifoameu_policy_ffe_feedingthepeople.pdf, abgerufen am 7.4.2018.

⁴⁵ Raul Zelik, *Postkapitalistische Perspektiven*, 2017, URL: http://www.deutschlandfunk.de/oekonomisches-weltsystem-postkapitalistische-perspektiven.1184.de.html?dram:article_id=377145, abgerufen am 7.4.2018.

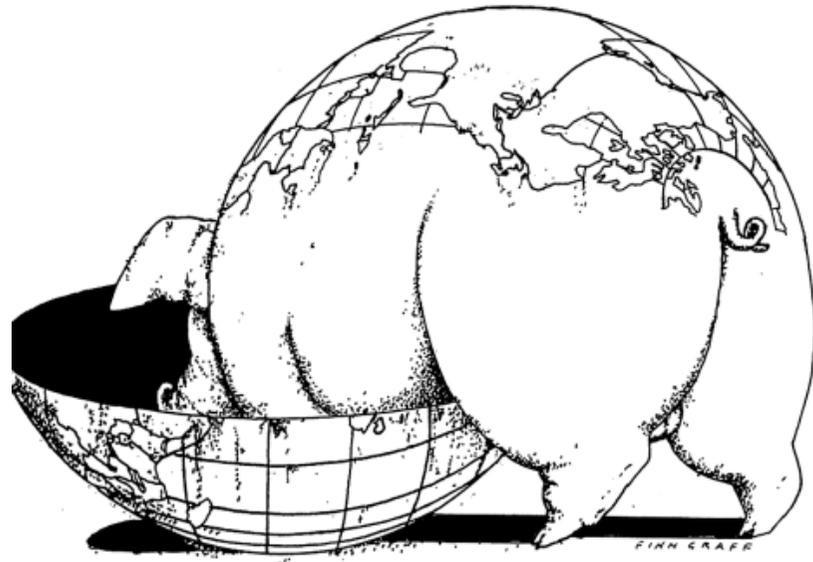


Abb. 1: MDG cartoon Competition, Finn Graff, Norway

Dass es zu fragilen und gescheiterten Staaten kommt, hat nicht nur mit den nördlichen Ländern zu tun, wie es in der Karikatur eines Zeichners aus dem Süden erscheint (Abb. 1). Dennoch trifft es natürlich zu, dass sich einige den Löwenanteil der Erdressourcen holen. Es gibt eine transnationale Verbraucherklasse: Nach dem Wuppertal-Institut macht sie einen Viertel der Weltbevölkerung aus: 50 % davon leben in den klassischen Industrieländern, 20 % in China und Indien. Im Grunde aber geht es um das Funktionieren des ganzen Weltsystems. Abb. 2 trifft das insofern besser:



Abb. 2: MDG cartoon Competition, Thomas A. Boldt, Alberta / Canada

Was ist der Grund für die Havarie? Letztlich ist es sein Erfolg. Raul Zelik sagt dazu: «Man könnte die Lage also so beschreiben, dass unser ökonomisches Weltsystem dabei ist, sich zu Tode zu siegen». Denn «es hat die gesamte Weltbevölkerung aus ihren traditionellen Bindungen herausgebrochen, ist jetzt aber nicht in der Lage, diesen Menschen einen neuen Platz zu bieten. Es hat einen nie da gewesenen technologischen

Sprung möglich gemacht, verschärft damit aber nur die materielle Not derjenigen, die überflüssig gemacht wurden.»⁴⁶

Ulrich Brand von der Universität Wien hat den verheerenden Erfolg dieses Systems veranschaulicht, indem er zeigt, wie nicht nur die Kurven für die Weltbevölkerungsentwicklung, sondern vor allem jene für den Primaärenergie- und Mineräldüngerverbrauch, die Autoproduktion oder den Wasserverbrauch ab Mitte des letzten Jahrhunderts steil nach oben zeigen. Das bedeutet: Wir verbrauchen unsere Welt und uns selber. Diese Erkenntnis ist nicht neu. Bereits Karl Marx kam zum Schluss, der Kapitalismus bringe eine enorme Entwicklung des Produktionsprozesses, indem er «zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: Die Erde und den Arbeiter».⁴⁷ Ebenso hat der Wirtschaftshistoriker Karl Polany in seinem 1944 erstmals erschienenen Werk *The Great Transformation* aufgezeigt, wie der aus der Gesellschaft «entbettete» Markt zu kultureller, sozialer und ökologischer Zerstörung der Grundlagen von Gesellschaft und Natur führe.

Für die Agenda 2030 der UNO und für Politik insgesamt macht diese widersprüchliche Situation das Erreichen einer Nachhaltigkeit von Entwicklung schwierig. Dazu bräuchte es zweifellos eine Überwindung dessen, was Brand und Wissen die «imperiale Lebensweise» genannt haben.⁴⁸ Das impliziert, wie auch die Agenda 2030 sagt, eine Transformation der dominierenden Produktions- und Konsumweisen. Ob diese ohne Veränderung der systemischen Grundmechanismen und der damit verbundenen unsolidarischen Lebensweise zu realisieren ist, ist fraglich. Darüber jedoch schweigt sich die Agenda aus.

⁴⁶ Zelik, Perspektiven (Anm. 45).

⁴⁷ Karl Marx, Das Kapital. Erster Band, MEW 23, Berlin 1972, 529f.

⁴⁸ Ulrich Brand / Markus Wissen, Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München 2017.

Ich meine, dass die Kirchen und ihre entwicklungspolitischen Werke und ebenso auch andere Glaubensgemeinschaften dank weltweiter Vernetzung und der Radikalität ihrer spirituellen Quellen genau auf diesem Gebiet eine grosse Kompetenz mitbringen, mit der sie transformatives Handeln und eine solidarische Lebensweise möglich machen können. «Gib uns unser Brot heute» erbeten wir, nicht «gib mir mein Brot zuerst», und wir bekennen «Dein Wille geschehe ... auf Erden». Ebenso ist in anderen Religionsgemeinschaften zentral, dass alle Menschen in der Lebensgemeinschaft der Erde leben. Allerdings müsste dieser Gedanke nicht nur karitativ im Blick auf die Opfer, sondern prophetisch im Sinne grundlegender politischer und sozioökonomischer Parteinahmen ernstgenommen werden.

Zu bedenken ist dabei auch, wie wir diese Funktion in den verschiedenen Formen und Orten des Kircheseins am besten wahrnehmen können. Auf Gemeindeebene wäre, so scheint es mir, mehr möglich an transformativen Initiativen, vor allem, wenn sich Kirchengemeinden nicht scheuen, mit andern Communities zusammenzuwirken. Damit meine ich nicht bloss die politischen Gemeinden, sondern das ganze Spektrum von Gemeinschaftspraxen, dem wir im ersten Teil am Beispiel der Bewegung des «Gemeinen Mannes» bereits begegnet sind.

Dritter Teil: Wiederentdeckte Gemeinheiten I

In jüngster Zeit werden Phänomene mit ähnlichen «Mustern gemeinsamen Handelns»⁴⁹ wiederentdeckt oder neu erfunden. Sie werden oft mit dem englischen Wort «commons» benannt, das sich ursprünglich auf gemeinsam bewirtschaftete Wälder, Weiden oder Fischereigebiete bezog.

⁴⁹ Silke Helfrich / David Bollier, Ouverture, in: Dies. (Hg.), Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns, Bielefeld 2015, 13–23.

Doch geht es heute nicht mehr nur um den Schutz und die gemeinschaftliche Nutzung von Naturräumen, sondern darüber hinaus um Räume der Konvivialität, der «Comunalidad» oder «Commonalität».⁵⁰ Auf deutsch gibt es interessanterweise kein treffendes und auch verständliches Wort dafür mehr. Ivan Illich hat deshalb vorgeschlagen, das Wort «Gemeinheit» wiederzuverwenden, um «die Wiedergewinnung von Nutzungsrechten» an sämtlichen «verschmutzten, zersiedelten, zerwalten Relikten von Gemeinheiten»⁵¹ auszudrücken. Doch hat es heute die ursprünglich positive Bedeutung von «gemeinsam, gemeinschaftlich, allgemein» verloren, die es noch zu Zeiten des spätmittelalterlichen Kommunalismus hatte. Die Geschichte der Sieger hat es in sein Gegenteil verkehrt und entwertet.

Dasselbe geschah mit dem Gemeinwohl oder dem «Gemeinen Nutzen». Das war der zentrale Begriff des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Staatsdenkens. Er war es noch in der Reformationszeit: 1524 konnte Hans Sachs einen «Dialog über den Geiz» veröffentlichen, in dem er vor allem den Eigennutzen anprangerte.⁵² Genauso taten es die aufrührerischen Bauern und Bürger damals: Im Schreiben des Schwarzwälder Haufens an die Stadt Freiburg heisst es: «An die Stelle des «Schindens» der Herren muss der gemeine Nutz und die brüderliche Liebe treten, wie sie Evangelium und Göttliches Recht fordern».⁵³ 40 Jahre später,

⁵⁰ Gustavo Esteva versteht darunter eine Reihe von «Praktiken, die aus der kreativen Anpassung widerständischer Traditionen gegen alten und neuen Kolonialismus entstanden sind, wie auch einen mentalen Raum oder Horizont, der verstehen lässt, wie man die Welt als ein Wir sieht und erfährt» (Gustavo Esteva, *Hoffnung von unten. Das besondere Prinzip des Zusammenlebens in Oaxaca*, in: Silke Helfrich [Hg.], *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*, Bielefeld 2014, 236–243 [237]).

⁵¹ Ivan Illich, *Vom Recht auf Gemeinheit*, Reinbek bei Hamburg 1982, 7.

⁵² Vogler, *Gemeinnutz* (Anm. 27), 182.

⁵³ Blickle, *Revolution* (Anm. 32), 199.

1564, erschien eine Schrift von Leonhard Fronsberger, einem Militärschriftsteller übrigens, die nun erstmals das Gegenteil anpries: *Von dem Lob des Eigennutzens*.⁵⁴ Dieses Lob sollte sich durchsetzen.

Erst recht wurde nach den Erfahrungen mit dem Realsozialismus alles, was sich auf gemeinsamen Nutzen von Gütern bezog, gleichgesetzt mit Verstaatlichung. Beides – Gemeinbesitz und öffentlicher, d.h. staatlicher Besitz – kann nach liberaler Auffassung nicht funktionieren, weil Güter, die allen gehören, nicht gepflegt werden. Der Einzelne schaut ja nur auf seinen Vorteil, auf den Eigennutzen. Doch dieses wirtschaftswissenschaftlich untermauerte Vorurteil ist in den letzten Jahren durch die Forschungen der US-Ökonomin Elinor Ostrom und vieler anderer zu Gemeingütern widerlegt worden. Ostrom erhielt 2009 dafür als erste Frau den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften. Sie zeigte auf, dass traditionelle Allmendegüter wie Weide- oder Forstland, küstennahe Fischbestände, Bewässerungssysteme, Wege und Gebäude über lange Zeiträume von Gemeinschaften kollektiv genutzt und gepflegt werden. Und zwar in vielen Fällen besser und nachhaltiger als von Privateigentümern oder in Betrieben unter staatlicher Obhut.

Das Betriebsgeheimnis von Commons ist, dass es sich um selbstorganisierte Systeme handelt, die von den betreffenden Gruppen oder Gemeinschaften selber entwickelt und gesteuert werden. «Wenn Menschen gemeinsam Regeln entwickelt haben, ihren Sinn begreifen [...], dann sind sie normalerweise auch bereit, sich an Abmachungen zu halten und gemeinsame Interessen über individuelle zu stellen.»⁵⁵ Das gilt nicht nur für natürliche Gemeingüter, sondern erst recht für immaterielle, geistige, zum Beispiel Wikipedia oder das Betriebssystem Linux. Es gibt eine grosse Vielfalt solcher Formen gemeinsamen Produzierens und Zusammenwirkens, vom Kartoffelpark in Peru bis zur freien Software-

⁵⁴ Vogler, *Gemeinnutz* (Anm. 27), 181.

⁵⁵ Zelik, *Perspektiven* (Anm. 45).

entwicklung. Man entdeckt sie, sobald man die verkürzte Sichtweise aufgibt, es gebe nur entweder privates Eigentum oder staatliches.

Allgemeingültige Definitionen helfen hier nicht weiter, da die Strukturmerkmale gemeinsinnigen Handelns eng verknüpft sind mit der Geschichte derjenigen, die sie schaffen oder erhalten. Dennoch können in aller Kürze einige Grundmerkmale genannt werden, die in der Erforschung und Weiterentwicklung der äusserst vielfältigen «Commons»-Welt als wichtig anerkannt werden.

- Gemeingüter oder Commons sind keine Dinge, die unabhängig von einer sozialen Praxis des «commoning» existieren. Sie sind «Räume der Gemeinschaftlichkeit und Kooperation, die wir uns schaffen»⁵⁶ und können sich auf materielle wie nicht-materielle Ressourcen beziehen.
- Im Zentrum der Gemeingüterfrage steht ein selbstbestimmtes und kollaboratives Tätigsein, in dem «die Akteure einsehen, dass sie selbst im Prozess verändert werden»,⁵⁷ und das von einem «ebenbürtigen Miteinander im gemeinsamen Tun»⁵⁸ bestimmt ist.
- Zum Schutz und Erhalt des Commons legen gemeinsam erarbeitete transparente Regeln «Grenzen zwischen legitimen Nutzern und Nicht-Nutzungsberechtigten»⁵⁹ fest.

⁵⁶ Silke Helfrich, Acht Orientierungspunkte für das Commoning, in: Dies. / David Bollier (Hg.), Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns, Bielefeld 2015, 57f. (57).

⁵⁷ Mark Terkessidis, Kollaboration, Berlin 2015, 4.

⁵⁸ Friederike Habermann, Ecommony. UmCARE zum Miteinander, Sulzbach am Taunus 2016, 24.

⁵⁹ Elinor Ostrom, Elinor's Law. Design-Prinzipien für Commons-Institutionen, in: Silke Helfrich / David Bollier (Hg.), Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns, Bielefeld 2015, 55f. (55).

- Beitragen ist im Bereich der Gemeingüter wichtiger als Tausch- und Marktlogik. Die Trennung von produktiven und reproduktiven Tätigkeiten wird tendenziell überwunden.⁶⁰
- Besitz und Nutzung von Gebrauchswerten tritt an die Stelle von Eigentum, welches sich von Besitz dadurch unterscheidet, dass es andere von ihrem Gebrauch auszuschliessen berechtigt.
- Gemeinschaftliche Güter dürfen nicht mit öffentlichen oder mit dem «Service public» verwechselt werden. Öffentliche Güter sind staatlichen Eingriffen und marktwirtschaftlicher Zurichtung ausgesetzt. Sie können auch, wie zahlreiche Beispiele zeigen, leicht privatisiert werden, da Staat und Markt eine «enge, ja symbiotische Beziehung»⁶¹ haben. «Commoning» bedeutet eine andere Art die Welt zu sehen als durch die Brillen von staatlicher oder Marktlogik.
- Es gibt keinen Lebens- oder Produktionsbereich, der nicht als Commons gestaltbar ist.⁶² «Die Perspektive der Commons beschreibt [...] eine Ontologie der Bezogenheit [...] und der Konvivialität».⁶³ Diese ist «auf Komplementarität, nicht auf Ausgrenzung des Anderen aus».⁶⁴ Sie ist einladend. «Gemeinsames

⁶⁰ Habermann, Ecommony (Anm. 58), 10.32.

⁶¹ Silke Helfrich / David Bollier, Commons als transformative Kraft. Zur Einführung, in: Silke Helfrich (Hg.), Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat, Bielefeld 2014, 15–23 (17).

⁶² Helfrich / Bollier, Ouvertüre (Anm. 49), 16.

⁶³ Andreas Weber, Wirklichkeit als Allmende. Eine Poetik der Teilhabe, in: Silke Helfrich / David Bollier (Hg.), Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns, Bielefeld 2015, 354–372 (357).

⁶⁴ Marianne Gronemeyer, Konvivialität, in: Silke Helfrich / David Bollier (Hg.), Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns, Bielefeld 2015, 59–62 (62).

Noch-Nicht klopft dann an der eigenen Tür, die so zugleich die zwischenmenschliche geworden ist». ⁶⁵

Diese «Gemeinheiten» sind mir aus drei Gründen wichtig: Erstens gibt es sie ohne Zweifel auch im kirchlichen Umfeld. Und da scheint es mir wichtig, sich dessen bewusst zu werden und auch, wo sinnvoll, die Brücke von Kirchengemeinden zu anderen gemeinsinnorientierten lokalen oder auch globalen Projekten zu schlagen. Zweitens enthalten sie von der Logik her auch viel von einer Alternative zur dominierenden profitgetriebenen Weise Gesellschaft zu bilden. Gewiss sind es in vielen Fällen erst Keimformen eines Postkapitalismus, doch stellen sie ein Experimentierfeld dafür dar, das erlaubt, die Fähigkeiten zu einer anderen, umfassend demokratischen Vergesellschaftung auszubilden und zu entwickeln. Schliesslich muss eine gemeinwirtschaftliche Alternative aus der jetzigen Gesellschaft heraus entwickelt werden.

Drittens sehe ich darin auch eine wirksame Antwort auf die rechtspopulistischen Scheinlösungen für die Mehrfachkrisen, mit denen wir konfrontiert sind. Denn gerade im Gerechtigkeitsbereich sind Rechtspopulisten und Nationalisten im Vormarsch, welche die Erosion des Sozialen und das Politikversagen zu bekämpfen versprechen. Sie besetzen damit globalisierungs- und herrschaftskritische Positionen, verschärfen aber mit ihren fremdenfeindlichen und libertär-antietatistischen Rezepten zugleich die soziale und politische Krise statt sie zu vermindern. Ich will dies noch in ein paar Thesen verdeutlichen, als Anstoss für eine Diskussion, die mir auch im kirchlichen Bereich höchst dringlich scheint.

⁶⁵ TM (Anm. 6), 210.

Wiederentdeckte Gemeinheiten II: Thesen zum Rechtspopulismus

Hier brauche ich nun den Begriff «Gemeinheit» so, wie man ihn gewöhnlich versteht. Denn ein neues und doch nicht ganz so neues Gespenst geht um in Europa, nicht nur in Europa: man nennt es meist Rechtspopulismus oder Rechtsextremismus. Es zeigt sich situativ, mal als Wirtschafts-Nationalismus, mal als patriarchaler Populismus, tritt antisemitisch oder antiislamisch auf. Gerade, dass es sich von rechtsextremen bis zu Mittepositionen, ja linken, verwandeln kann, macht es gefährlich. Die nachfolgenden Thesen versuchen sein Wirkungsmuster zu erfassen.

Nationalismus: Neoliberalismus im Krisenmodus

1. Der neue Nationalismus präsentiert sich als Antiglobalismus oder als Anti-EU-Bewegung. Tatsächlich kann er als rechte Antwort auf eine Hegemoniekrise des Neoliberalismus verstanden werden, welche das Vakuum füllt, das Linke und Liberale in der Sozial- und Globalisierungspolitik hinterlassen haben.

Dreissig Jahre Globalisierungspolitik haben zu einer Hegemoniekrise des neoliberalen Projekts geführt. Zusammen mit der Digitalisierung der Wirtschaft und anderen Entwicklungen hat es Produktionsverlagerungen gebracht und Jobs vernichtet, Börsenspekulation befördert und Ungleichheit explodieren lassen. Ein Donald Trump agiert in dieser Situation als Volkstribun, der sich für den kleinen Mann stark macht und ihm mit dem Schlachtruf «Wir zuerst» Abhilfe verspricht. Ähnlich Marine Le Pen. Mit dem (scheinbaren) Frontalangriff auf Freihandelspolitiken und (fremde) transnationale Konzerne sucht die neue Rechte globalisierungskritische und sozialpolitische Rollen zu besetzen, welche Linke und Linksliberale in Regierungspositionen vernachlässigt oder über Bord geworfen haben.

2. Die Neue Rechte ist ein schiefer Statthalter linker Globalisierungspolitik. Mit ihrem Angriff auf Freihandel und supranationale Institutionen verschärft sie den

«krisenhaften Charakter der neoliberal-imperialen Globalisierung»⁶⁶ und entzieht den liberalen Vorstellungen von «Global Governance» Boden und Plausibilität.

Wirtschaftsliberale Marktöffnungen und Deregulierungen haben die Macht von Konzernen und Finanzmarktakteuren sowie informeller Gremien wie der G7 gestärkt, das UN-System, die EU und andere Instanzen multilateraler Zusammenarbeit aber geschwächt. Die neuen Nationalisten beklagen diese Demokratiedefizite und versprechen, ihren Nationen wieder volle Souveränität zu verschaffen. Auch wenn dies unter den Bedingungen des globalen Finanzmarktkapitalismus schwer zu erreichen sein wird, so dient es ihnen doch dazu, mit exklusivem Nationalismus («America first») Stärke zu zeigen und Träumen von der «Wiederherstellung alter Grösse» der Nation Nahrung zu geben.

3. Die neuen Nationalisten verbauen die Wege aus der globalen Vielfach-Krise im demokratiepolitischen wie im Umwelt- und Klima-, Finanz- und Wirtschaftsbereich, indem sie den von ihnen kritisierten Neoliberalismus mit anderen, «identitären» Mitteln fortsetzen. Sie sind sein Krisenmodus.

«America first» meint auch «the economy first». Insofern stimmen die Nationalisten mit dem Kern des erfolgten neoliberalen Gesellschaftsumbaus überein, der «den Markt- und Konkurrenzimperativ bis in die Subjekte hinein verankert hat».⁶⁷ Sie unterscheiden sich von dieser «Gouvernementalität» aber durch ihren ethnisch-kulturell und teils auch religiös bestimmten Nationalismus.

4. Verkörpert wird der im Kern marktradikale neue Nationalismus durch einen autokratischen Herrschaftstyp.

⁶⁶ Ulrich Brand, Post-Neoliberalismus? Aktuelle Konflikte. Gegen-hegemoniale Strategien, Hamburg 2011, 74.

⁶⁷ Ebd., 75.

Eine Subjektivität, welche den Konkurrenz-Imperativ des *homo oeconomicus* verinnerlicht hat, wird in einem Klima des «mörderischen Wettbewerbs» und «apriorischen Misstrauens»⁶⁸ zu Humankapital mit grenzenlosem Narzissmus. Dieser bedeutet, dass eine Person die Fähigkeit zur Selbstbegrenzung verliert und in seinem idealisierten Macht-Selbst und seiner Paranoia dazu tendiert, die beherrschten Anderen zu entwerten und zu deshumanisieren. Trumps Auftritte, die an Frauenfeindlichkeit, Rassismus, Xenophobie und Grössenwahn kaum zu überbieten sind, veranschaulichen und enttabuisieren zugleich diesen autokratischen Herrschaftstyp.

5. Entfesselter Nationalismus zerstört die Fähigkeit, ein Narrativ für gesellschaftlichen Zusammenhalt zu entwickeln. Bonapartismus und autoritär-populistische Politik füllen die Lücken.

Trump verkörpert wie kein anderer diesen Trend: «Er stellt nicht Ideen ins Zentrum seiner Politik, sondern sich selbst» (Anne Applebaum). Er verspricht Ordnung, indem er Chaos verbreitet und – nach dem apokalyptischen Drehbuch von Steve Bannon – etablierte demokratische Institutionen schleift oder missachtet. Dabei agiert er fast wie Bonaparte: «Von den widersprechenden Forderungen dieser Situation gejagt, zugleich wie ein Taschenspieler in der Notwendigkeit, durch beständige Überraschung die Augen des Publikums auf sich [...] gerichtet zu halten, also jeden Tag einen Staatsstreich en miniature zu verrichten, bringt Bonaparte die ganze bürgerliche Wirtschaft in Wirrwarr».⁶⁹

⁶⁸ Zygmunt Bauman, Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und Ursprung, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), Die grosse Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017, 37–56 (49).

⁶⁹ Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. 8, Berlin 1960, 204ff.

Autoritärer Populismus

6. *Rechtspopulismus verspricht dem Volk und den «einfachen Leuten»: «Wir werden Euch die Macht zurückgeben». Er ist aber ein autoritärer Demokratieersatz, der verhindert, dass das Volk sich selber befreit.*

Dass ein Milliardär wie Trump sich zur Stimme der Besitzlosen erklärt, mag irritieren. Doch gerade darin sieht Slavoj Žižek die strategische Funktion seines auf den ersten Blick verwirrenden Projekts: Wie Citizen Kane im gleichnamigen Film sorgt er damit dafür, «dass die Besitzlosen sich nicht selbst helfen». ⁷⁰ Dies zeigt den autoritären Zuschnitt rechtspopulistischer Bewegungen. Es ist kein Zufall, dass an ihrer Spitze häufig Figuren mit autokratischen Zügen zu finden sind. Gerade mit ihrer von Regel- und Tabubrüchen gekennzeichneten Anti-Politik bieten sie sich gleichzeitig als die Retter im Chaos an. Die (berechtigte) Verlust-Angst insbesondere von Angehörigen der unteren Mittelschicht verstärken sie und beantworten sie zugleich mit einer Verteidigung des «Eigenen», mit fremdenfeindlicher «Herr im eigenen Haus»-Politik und einer imaginären Volksgemeinschaft: «Die Franzosen wollen sich wieder als Besitzer von Frankreich fühlen», lautete der Wahlspruch von Marine Le Pen.

7. *Populismus tritt in demokratischem Gewand auf, ist aber antipluralistisch und undemokratisch.*

Populistische Politik begreift sich, selbst wo sie aus einer Regierungsposition heraus erfolgt, als Aufstand eines moralisch integren Volkes gegen die korrupte «classe politique». Zwar ist der Ruf «Wir sind das Volk» von Haus – von Leipzig 1989 aus – keineswegs schon populistisch. Er wird es erst, wenn er als einzig legitimer Wille des Volkes auf-

⁷⁰ Slavoj Žižek, Die populistische Versuchung, in: Heinrich Geiselberger (Hg.): Die grosse Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017, 293–314 (300).

tritt. Das Volk erscheint dann nicht mehr als ein Plural, dessen Wille sich im demokratischen Prozess stets neu herausbilden muss, sondern als essentialistisch verstandener «Souverän» im Singular. Auch die Verfemung abweichender Meinungen oder der Medien als «Lügenpresse» gehört zu diesem absolutistischen Wahrheitsanspruch. Populismus ist nicht nur antielitär, er ist auch antipluralistisch und wirkt von da her als antidemokratische Kraft.

8. *Rechtspopulismus ist Volksidolatrie: Das Volk wird gewissermassen verherrlicht, d.h. durch einen (meist männlichen) charismatischen Führer, der erkennt, was der wahre Volkswille ist, repräsentiert und autorisiert.*

Kennzeichnend für sein Volksverständnis sind ein als homogen gedachter Volkskörper und eine Verabsolutierung des Konzepts der Volkssouveränität. Wird beides gar identifiziert, können Volksentscheide zur letztinstanzlichen Manifestation des Volkswillens erhöht werden – auch wenn Menschenrechte verletzt oder Völkerrecht gebrochen würden. Denn «das Volk» hat, wie Christoph Blocher zu sagen pflegt, immer recht. Allerdings bedarf es dann noch einer autoritativen Interpretation durch einen, der erkennt, was der wahre Volkswille ist. «ER will, was WIR wollen» hiess passend ein Slogan der FPÖ für ihren Spitzenkandidaten Heinz-Christian Strache. Die Überhöhung und Identifikation von Volk und Führer ist keineswegs auf rechtsextreme Kreise beschränkt. Hier allerdings ist sie am deutlichsten fassbar, so etwa in einem NPD-Papier, das mit Carl Schmitt «eine wirkliche Volksherrschaft mit einer Identität von Regierten und Regierenden»⁷¹ anpeilt. Das dafür propa-

⁷¹ Thomas Wagner, Mogelpackung direkte Demokratie. Die Forderung nach mehr Bürgerbeteiligung im rechtspopulistischen Machtkalkül, in: Peter Bathke / Anke Hoffstadt (Hg.), Die neuen Rechten in Europa. Zwischen Neoliberalismus und Rassismus, Köln 2013, 311.

gierte Verständnis von direkter Demokratie preist die Schweiz als unverfängliches Vorbild an.

Kulturalismus und Ausschluss

9. *Nationalismus, Rassismus und die Konstruktion eines homogen gedachten und kulturell überlegenen Volkes im Kampf gegen innere wie äussere Feinde sind die Kernelemente des rechtspopulistischen Programms. Das Konstrukt einer religiös oder ethnisch homogenen Nation lässt sich jedoch in pluralistischen Gesellschaften nur gewaltsam verwirklichen: Durch Entfernung der «Fremdkörper» aus dem «Volkskörper». Neben ethnischen werden auch Geschlechterkonstruktionen dafür eingesetzt.*

«Wir sind das Volk. Wer seid Ihr?» polterte Recep Tayyip Erdoğan gegen die Opposition im Juli 2014. Das Muster ist bekannt: Wer nicht für uns ist, wird zum «Fremdkörper» im «Volkskörper», wie AfD-Chef Gauland vom Islam in Deutschland sagt. Ausschluss anderer muss untermauert werden. Begründet wird er mittels unterschiedlicher Grenzziehungen: Staatlichen Grenzen aus sicherheitspolitischen Gründen in der Abwehr von Terrorismus, entlang von kulturellen und ethnischen Grenzen im Falle von Immigration oder religiösen, wenn eine Religion wie der Islam unter Pauschalverdacht gestellt wird. Dabei sind auch Geschlechterkonstruktionen dienlich (Beispiel: Thomas de Maizière's Leitkultur-Slogan «Wir sind nicht Burka»). So sprach die Wahlkampagne Trumps nicht bloss von der liberalen Politik aufgegebene Arbeiter und Mittelschichtsangehörige an, sondern vor allem «die entthronten weissen Männer», sagt Wendy Brown. Diese sahen «eine Verbindung zwischen der Globalisierung einerseits und andererseits dem Niedergang der amerikanischen Wirtschaftsmacht, der Macht der Weissen, dem Verlust männlicher Erwerbskraft sowie nationalstaatlicher Souveränität».⁷²

72 Wendy Brown, Demokratie unter Beschuss: Donald Trump und der apokalyptische Populismus, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 8 (2017), 47–60 (54).

10. *Wenn Einbeit des Volkes durch den Ausschluss «kulturell» Differierender hergestellt wird, reproduziert und rechtfertigt dies die marktformigen Ausschlussmechanismen: «Klassenkampf von oben» wird damit in einen unvermeidbaren Konflikt von Kulturkreisen oder Volksgruppen umgedeutet.*

Der Kapitalismus hat schwer überwindbare Klassengrenzen über den gesamten Globus gezogen. Werden diese globalen Apartheidschranken dennoch durchbrochen, greifen rechtspopulistische Grenzwächter auf kulturelle oder religiöse Deutungsmuster zurück, um diese Flucht aus Armutszonen zu unterbinden: «Die haben eine andere Kultur». Warum eigentlich, wenn es sich bei der globalen Apartheid im Kern um eine Erscheinung der kapitalistischen Weltwirtschaft handelt? Die Ethnisierung sozialer Auseinandersetzungen dient ohne Zweifel dazu, sie der politischen Gestaltung zu entziehen: «Klassenkampf» verwandelt sich so in einen Kulturkampf unveränderbarer Identitäten.

11. *Die Abwehr von Fremden dient dem neuen Rechtspopulismus dazu, soziale Kämpfe in solche zur Verteidigung der eigenen Zivilisation vor dem Ansturm von Barbaren umzupolen. Damit wird gleichzeitig eine Umverteilung der sozialen Kosten zu Lasten der kulturell Anderen versprochen.*

Dieses Framing gewinnt an Plausibilität, wenn die als bedrohlich empfundenen Zumutungen einer beschleunigten Globalisierung tatsächlich auch mit einer Zunahme von mehr oder weniger freiwilliger Migration und entsprechenden demographischen Veränderungen verbunden sind. Doch auch ohne diese lässt sich in einem «mörderischen» globalen Konkurrenzkampf die reale Erfahrung von Kontrollverlust leicht zur Grundlage einer Verschiebung machen, die anstatt anonym wirkenden Marktkräften und Machtmonopolen den Geflüchteten und Eingewanderten die Verursachung der eigenen Ängste aufbürdet. Eben diese Neu-Rahmung macht der nationalistische Rechtspopulismus, indem er die soziale Frage besetzt und in ein Verteilungsproblem zwischen «Innen und Aussen», zwischen der eigenen und den fremden Kulturen verwandelt.

12. Wenn AfD-Chef Gauland verkündet: «Wir holen uns unser Land und unser Volk zurück», so bedient er sich nicht nur der Volk-obne-Raum-Ideologie der Nationalsozialisten, sondern macht zugleich Geflüchtete in umgekehrtem Kolonialismus zu den Angreifern. Sie stellen «unsere» Identität in Frage und werden als Invasoren gedeutet, welche «Landnahme fremder Völker» betreiben. Abwehr und Ausschluss anderer wird allerdings heute «ethnopluralistisch» mit kultureller Differenz gerechtfertigt. Das ermöglicht einen als Kulturkampf getarnten «Rassismus ohne Rassen» und erlaubt gleichzeitig das Anknüpfen an der rassistisch begründeten faschistischen Volk-obne-Raum-Ideologie.

Multikulturalität wird dabei scheinbar bejaht, doch dienen die Fremdkulturen nicht als Argument für interkulturelle Beziehungen. «Ethnopluralismus» meint hier vielmehr: Jeder und jede soll seine Kultur da (und nur da) leben können, wo er oder sie herkommt. Das Aufnehmen ethnischer Vielfalt bedeutet keineswegs ein Aufgeben des homogen, essentialistisch und überlegen gedachten Bilds der eigenen Kultur. Immigranten stellen deren Identität und Fortbestand in Frage und werden als Invasoren gedeutet, welche «Landnahme fremder Völker»⁷³ betrieben. Analog verfährt Trump in seiner antiislamischen und antihispanischen Migrationspolitik. Von «Rassen» wird nicht mehr gesprochen. Dennoch setzt der gegenwärtige Rechtspopulismus den alten Diskurs in neuer Gestalt fort, wenn er vor der Islamisierung des christlichen Abendlands warnt und mobil macht zur Verteidigung eines in seiner kulturellen Reinheit und religiösen Einheit bedrohten Volkes. Selektion nach ethnischer Abstammung und «Nationalpathos aus Blut» (Ernst Bloch) leben weiter.

⁷³ Klaus Dörre, Die national-soziale Gefahr. PEGIDA, Neue Rechte und der Verteilungskonflikt – sechs Thesen, in: Karl-Siegbert Rehberg / Franziska Kunz / Tino Schlinzig (Hg.): Pegida. Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und Wende-Enttäuschung? Analysen im Überblick, Bielefeld 2016, 265.

Wie darauf antworten?

Falsch wäre, sagt Slavoj Žižek, die Ängste und Sorgen der «einfachen Leute» angesichts der Flüchtlinge als rassistische Vorurteile abzutun. Ihre Wut über Fremdbestimmung durch «gesichtslose Institutionen» ist für ihn berechtigt. Verfehlt sind aber auch Versuche, den Rechtspopulismus mit seinen eigenen Mitteln schlagen zu wollen: Man kann nicht die Kampf-Logik des «Wir gegen die anderen» oder «Volk gegen Elite» einfach mit linken Inhalten füllen. Emanzipatorisches Handeln muss die populistischen Rahmungen sprengen, wenn es sich nicht im Irrgarten des Kampfs gegen identitäre Politiken selber verlaufen will.

Es muss jedoch eine Antwort gegeben werden auf die Grunderfahrungen, die wir unter den Bedingungen des Kapitalismus machen, denn «wir erleben unser soziales Dasein als von undurchdringlichen Mechanismen gesteuert».⁷⁴ Diese Entfremdungserfahrungen nutzen Rechtspopulisten aus, indem sie die Fremden zum Verursacher dieses Kontrollverlusts über das eigene Schicksal stempeln. Die effektivste und nachhaltigste Antwort darauf besteht letztlich darin, substantiellere Formen von Demokratie zu erarbeiten und durchzusetzen, welche die Menschen in die Lage versetzen, ihre gesellschaftlichen Verhältnisse auf allen staatlichen, wirtschaftlichen oder lebensweltlichen Ebenen selbst gestalten zu können.⁷⁵ Nur eine umfassende Demokratisierung schafft Raum für ein egalitäres «Multiversum der Kulturen» (E. Bloch) und Lebensentwürfen.

Kirchen und Glaubensgemeinschaften haben reichhaltige Erfahrungen einzubringen im Umgang mit den Phänomenen der Inklusion und

⁷⁴ Žižek, Versuchung (Anm. 70), 294.

⁷⁵ Vgl. 18 Thesen für eine Starke Demokratie der Kerngruppe des «Denknetz Schweiz» zur Vorbereitung des Kongresses «Reclaim Democracy» vom 2.–4. Februar 2017 in Basel, URL: <http://www.reclaim-democracy.org/starke-demokratie>, abgerufen am 7.4.2018.

Exklusion Anderer. Sie können viel dazu beitragen, dass es der Menschheit gelingt, eine friedliche und gleichberechtigte Konvivenz der Vielfalt ihrer Glieder zu erreichen. Ökumenische Spiritualität im Vollsinn des Wortes, unter Einschluss aller Gestalten des Lebens, ist dafür nötig.⁷⁶

Autor:

Beat Dietschy,

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

⁷⁶ Ausführlicher zum Thema: Beat Dietschy, Was macht nationalistische Bewegungen attraktiv? Zur Gefahr einer Ethnisierung der Demokratie, in: Georg Wenz / Klaus Kufeld (Hg.), Die neuen Wirren des Nationalismus – Zwischen Agonie und Auftrieb, Landau 2017, 13–52; ders., Im Mischdunkel nationaler Berausung. Ernst Blochs Erbschaft dieser Zeit, in Zeiten des Rechtspopulismus gelesen, Argument 325, 1/2018, 31–44.

Bedeutung von Selbstbestimmung aus christlicher Sicht – im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft¹

Paul Kleiner

Das Thema unserer Fachtagung benennt den Gegenstand unserer Beschäftigung: *Selbstbestimmung* – mit dem Fremdwort «Autonomie». Und zwar das *Spannungsfeld Selbstbestimmung*, was hoffentlich heute zu interessanten Diskussionen und hilfreichen Gedankenanstössen führen wird. Ein spezifisches Spannungsfeld ist die Frage nach dem Fördern und Fordern: *Wer fördert Selbstbestimmung bei wem?* Der Einzelne bei sich selber? Die Fachperson der Sozialen Arbeit bei der Klientel? Die Institution der Sozialen Arbeit oder gar der Staat bei allen Beteiligten und Betroffenen? Fördert der andere, ob nun Fachperson oder Mit-Klientel oder sonstige Menschen aus dem persönlichen Bezugssystem, meine Selbstbestimmung? Oder unsere? Oder wird die Selbstbestimmung dieser verschiedenen Personen im Miteinander gegenseitig gefördert? Usw. Dasselbe könnte ich beim *Fordern* durchspielen: *Wer fordert Selbstbestimmung von wem?*

Das Thema begrenzt gleichzeitig: *Selbstbestimmung in der christlichen Sozialen Arbeit*, also nicht in der Schweizer Politik (Stichwort: fremde Richter) oder im Schulwesen (Stichwort: autonome Schule) oder sonst irgendwo.

Das Thema spitzt zu: In der *christlichen Sozialen Arbeit*, also nicht nur allgemein in der Sozialen Arbeit, sondern spezifisch und explizit in der christlichen. Was «christliche Soziale Arbeit» bedeutet, ist nun wiederum

nicht explizites Thema von heute, sondern der implizite Ansatz des Organisationskomitees, der hoffentlich durch die gemeinsame Arbeit an den vergangenen Fach- sowie Arbeitstagungen und auch heute weiter Konturen gewinnt.

In einem ersten Teil wende ich mich dem Selbst im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft zu: Was ist das überhaupt? Also grundlegende anthropologische Überlegungen. Im zweiten Teil geht es ethisch weiter: Selbstbestimmung als ein guter, gelingender Umgang mit dem eigenen und mit andern «Selbst».

1. «Selbst» – was ist das? (Anthropologie)

Beginnen wir mit zwei unterschiedlichen Definitionen. Das Dorsch Lexikon für Psychologie versteht unter Autonomie die Fähigkeiten einer Person, ihr «Leben unabhängig von andern zu gestalten, indem sie selbständig *Ziele* setzt, und ihr *Erleben* und *Verhalten* eigenverantwortlich unter Berücksichtigung eigener Werthaltungen (*Werte*) reguliert.»² Gerrig wiederum referiert in seinem dicken Lehrbuch Psychologie³ das Selbstkonzept von William James, wozu das soziale Ich gehört als Bewusstsein, wie andere mich sehen; ebenfalls bringt er ein Unterkapitel über die kulturelle Konstruktion des Selbst. Bei Gerrig ist das Selbst des Individuums eingebettet in das Grössere von Mensch-Umwelt-System (sozial/kulturell), Kracke hingegen fokussiert beim Selbst ganz stark das Individuum in seiner Selbstbestimmung bzw. (selbstverständlich positiven!) Autonomieentwicklung: «unabhängig von andern ... selbständig ... eigenverantwortlich ... eigene[r] Werthaltungen».

¹ Der folgende Aufsatz wurde in abgekürzter Fassung an der Fachtagung «Spannungsfeld Selbstbestimmung in der christlichen Sozialen Arbeit» vom 23.3.2018 vorgetragen. Der mündliche Vortragsstil ist weitgehend beibehalten.

² Bärbel Kracke, Autonomieentwicklung, in: Markus Antonius Wirtz (Hg.), Dorsch Lexikon der Psychologie, Bern 162013, 229–230 (229).

³ Richard J. Gerrig/Philip G. Zimbardo, Psychologie, Hallbergmoss 182008, 531–537.

1.1 Das menschliche «Selbst» als Individuum und soziales Wesen

Die beiden Definitionen oder Konzepte oder Konstruktionen von Selbst müssen sich nicht zwingend widersprechen, legen das Augenmerk aber auf zwei unterschiedliche Pole: Das Selbst als Kern des einzelnen Menschen bzw. das Selbst als Produkt der Interaktion des einzelnen Menschen mit seiner materiellen, sozialen und kulturellen Umwelt. In diesem Spannungsfeld erfahren sich Menschen und wird das Selbst verortet:

Der *Mensch als Individuum*, als einzigartig, unterschieden von den andern, eben er bzw. sie selber, einmalig, das unteilbare (in-dividuum) und unhintergehbare Grundelement der Menschheit und Gesellschaft und Generationenfolge und Familienverbände. Ich selbst! Selbstständig: Als Selbst stehe ich da.

Der *Mensch als soziales Wesen*, eingebunden in Beziehungen, in stetem Geben und Nehmen, interdependent, angewiesen auf andere und gleichzeitig einwirkend auf andere, bedürftig und mächtig. Wir selbst! Selbstwerdung: Als Selbst entwickle und entfalte ich mich im gegenüber zu anderen Selbst.

Der geistesgeschichtliche Aufstieg der Betonung des Individuums in der westlichen Welt ist verbunden mit Namen wie Descartes («ich denke, also bin ich») und Kant («Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen»). Das Konzept des Menschen als Individuum, die Betonung dieses einen Pols, verstand sich als eine emanzipatorische Bewegung: Eine geistige und politische Befreiung des Individuums von absolutistisch-klerikal-feudalen Bindungen und Beschränkungen. Ein solches individuelles Selbst kann, darf und soll sich selbst bestimmen, gemäss seinem eigenen Willen, Verstand und Wertmassstäben leben. Das individuelle Selbst wird zum Kern des Menschen – manchmal verbunden mit Begriffen wie «natürlich» oder «angeboren» (bei der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte), was dann an ein vorgesellschaftlich gegebenes Einzelwesen denken lässt.

Letzteres aber ist eine Abstraktion von realen Erfahrungen, wie der andere gedankliche Pol zum Selbst sofort zur Geltung bringt. Philoso-

phen wie Martin Buber («Ich werde am Du») oder Emmanuel Lévinas («Die Spur des Anderen») bringen dies zur Sprache. Nicht einmal die einmalige genetische Codierung des Menschen ist ein biologisch fester Kern des Individuums; vielmehr entwickelt sich der Mensch schon biologisch im Zusammenspiel von Genen und Umwelt. Jede und jeder Einzelne wird als Baby in die menschliche Gemeinschaft hinein geboren, wird sozialisiert und erlernt die Muttersprache und Kultur von anderen Menschen. Ich bzw. Selbst sind ohne Anderes und Andere mit einer gemeinsamen Geschichte nicht zu haben.⁴

Jetzt kann man vom einen Pol zum andern kippen und versuchen, gedanklich – philosophisch – weltanschaulich aus der Ellipse sozusagen einen Kreis zu machen. Zum Beispiel so:

Westlicher liberaler Individualismus: Das individuelle Selbst ist zuerst und unabhängig und gegeben: Mit Würde, mit Rechten, mit Interessen. Die Selbstbestimmung und -entfaltung ist das höchste Lebensziel. Das Umfeld bzw. die Umwelt des Selbst (materiell, sozial) soll dem Selbst dienen und es möglichst nicht einengen. Die einzig legitime Begrenzung des Selbst ist das Lebensrecht anderer Individuen.

Antikes Griechenland: Der Kosmos ist zuerst und unabhängig und gegeben. Das individuelle Selbst repräsentiert als Mikrokosmos den Makrokosmos. Das höchste Lebensziel ist, sich in die «natürliche» kosmische Ordnung einzufügen. Dieses ermöglicht erst ein wahres Selbst, das in Harmonie mit sich und allen andern lebt. Oder Kollektiv-Kulturen und -Ideologien: Vor 80 Jahren hiess es in Deutschland «du bist nichts, dein

⁴ Vgl. auch Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981; Edi Martin (Selbstbestimmung, das ist gut! Was genau ist daran und was hat Selbstbestimmung mit Sozialer Arbeit zu tun? Referat vom 27. November 2008 bei AvenirSocial Zürich, URL: http://www.avenirsocial.ch/cm_data/vortrag-martin.27.11.08.pdf, abgerufen am 24.1.2017, 6) formuliert so: «Menschliche Individuen sind partiell autonom und partiell sozial abhängig».

Volk ist alles». Das Selbst fand seine Bestimmung darin, dem Volk als Grösseren zu dienen. Diese umfassendere Grösse für das Individuum kann auch die Familie/Clan, die Nation, die religiöse Gruppe usw. sein.

Anders gesagt: Die Erfahrung von Selbst und Anderen dreht sich im Kreis.

Einmal ist der/die Andere einengend und bedrohend für mein Selbst. Die Mutter steckt das Kind in ein Laufgitter. Der Staat mit seiner Bürokratie macht mich zu einer vielstelligen Nummer, die Steuern zahlt, sich versichert, den Wohnort meldet. Die Arbeitsstelle fordert acht Stunden täglich plus ganz viel Lebensenergie. Die Partnerin erwartet Zuwendung und Verständnis. Und früher schrieb die Kirche die Dogmen vor, exkommunizierte oder verbrannte Freigeister. Darum ein Hoch auf das Individuum, das sich seine Freiheit und Selbständigkeit immer wieder erkämpfen muss.

Dann ist der/die Andere bereichernd für mein Selbst, ermöglicht es und lässt es aufblühen. Die Mutter nährt und liebt das Baby. Der Staat sorgt für äussere Sicherheit und Stabilität, stellt ein Bildungs- und Gesundheitssystem zur Verfügung. Die Arbeitsstelle bietet Raum zum Wirken, Gestalten, Erschaffen und für vielfältige Begegnungen. Der Partner gibt Zuwendung und Verständnis. Die Kirche vermittelt Trost und Orientierung in stützender Weggemeinschaft. Darum ein Hoch auf die Sozialität des Menschseins, welche dem Individuum Gemeinschaft und Halt gibt sowie ein Handlungsfeld für Selbständigkeit eröffnet.

Beides ist wahr: Andere bedrohen mein Selbst und ermöglichen es. Besser eine Ellipse als ein Kreis. Oder umgekehrt formuliert: Das Selbst als Person existiert in Selbstbesitz und Selbstdistanz: Selbstbesitz als Freiheit von Mächten oder sozialen Gruppen; die Person gehört sich selbst. Und Selbstdistanz, weil die Person über sich selbst verfügt und

«erwacht in Begegnung mit anderer Selbstgehörigkeit».⁵ Das Selbst als Person ist dynamisch: Selbst-sein (Souveränität) und Selbst-transzendieren (Hingabe, sich mit-teilen) bzw. Bewährung am Andern. Das Selbst als Person verharret nicht nur im Subjekt-Objekt-Schema mit einer (den/das Andere) abwehrenden Selbstbewahrung, sondern «es beginnt ein Sich-Aussetzen und Ausgesetztsein: Person wird auf Person resonant.»⁶

1.2 Biblisch-theologische Überlegungen

Biblisch-theologische Überlegungen lassen sich auch in die bisher beschriebene Polarität einzeichnen: Das Selbst mit den beiden Brennpunkten autonomes Individuum und Interaktion/Gemeinschaft. Ausdrücklich bringt die christliche Reflexion Gott als grundlegenden Player für das menschliche Selbst ins Spiel. Aus menschlicher Sicht ist Gott ein weiteres Element des Umfelds bzw. Systems und entsprechend anschlussfähig für den säkularen wissenschaftlichen Diskurs, in dem sich das Selbst bewegt. Aus theologischer Sicht hingegen ist der dreieine Gott der Bibel Schöpfer von Mensch und Welt, Ursprung der menschlichen Gottebenbildlichkeit und des Person-Seins, bleibendes Gegenüber in seiner Selbstoffenbarung für den Menschen als Individuum und soziales Wesen und damit nicht ein Element unter anderen bzw. (im Bild eines Spiels zu sprechen) nicht ein weiterer Mitspieler oder Gegnerin auf dem Spielfeld, sondern Spielertrainer, Besitzerin des Stadions und Erfinder des Spiels in einem.

Im Folgenden nehme ich eine theologische Perspektive ein, versuche aber zwischendurch, den Blickwinkel zu wechseln bzw. in die sozialwis-

⁵ Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender, Kevelaer 2009, 196.

⁶ Ebd., 197.

senschaftliche Perspektive zu übersetzen. Biblisch-theologische Überlegungen können grundsätzlich in vier Akte eines Dramas gegliedert werden, so auch zum Selbst des Menschen:

1.2.1 Schöpfung: Der Mensch ist geschaffen zu Gottes Ebenbild

Die Bibel versteht den Menschen als Geschöpf. Jede und jeder Einzelne ist individuell von Gott geschaffen (Ps 139,13) und sein/ihr Leben soll nicht von andern angetastet werden bzw. wird von Gott als wertvoll geschützt (1. Mose 9,6). Zudem ist das Individuum als Leib-Seele-Einheit geschaffen (1. Mose 2,7) und ein mit sich selbst identisches Selbst durch die Geschichte (von der Wiege bis zur Bahre – und kraft der Auferweckung durch Gott sogar über den Tod hinaus). Diese Kontinuität und Identität des Selbst durch die Zeit hindurch wird beispielsweise deutlich an der Verantwortung des Individuums vor Gott (Dan 12,13; Mt 12,36; 1. Kor 15,58).

Der Mensch als Geschöpf ist grundsätzlich abhängig von Gott, der es erschaffen hat und erhält,⁷ und eingefügt in interdependente Beziehungen mit Mitmenschen und der Mit-Schöpfung (vgl. 1. Mose 2: Der Mensch im Garten als Mann und Frau). Das Selbst ist ein Beziehungswesen, eine Person geschaffen im Ebenbild Gottes, der als Geheimnis der Dreieinigkeit sich selbst ist und sich selbst transzendiert in Hingabe zum andern.

Die Menschen, gemäss biblischem Zeugnis und durchaus sozialwissenschaftlich anschlussfähig, sind also gleichzeitig Individuen und Beziehungswesen. Sie sind gleichzeitig unendlich wertvoll und begrenzt, bedürftig sowie beauftragt zu handeln.

Zu dieser Grund-Polarität kommt eine zusätzliche zeitliche Dynamik hinzu: Die Menschen sind als Geschöpfe geschaffen (Anfang) mit einer

⁷ In der Theologie wird das Erhaltungshandeln als «creatio continua» bezeichnet, vgl. Ps 104.

Bestimmung (Ziel). In gesamtbiblischer Perspektive könnte ich formulieren: Gott möchte die Menschen – zusammen mit der ganzen Schöpfung – in seinem Reich dabei haben.⁸ Oder mit den Worten eines klassischen reformierten Bekenntnistextes, dem grossen Westminster Katechismus von 1647: «Die vornehmste und höchste Bestimmung des Menschen ist, Gott zu verherrlichen und ihn vollkommen zu geniessen in alle Ewigkeit.»⁹

Zusammengefasst: Die Polarität des Menschen als Individuum und Beziehungswesen entfaltet sich dynamisch in einer Geschichte vom Jetzt zur zukünftigen Bestimmung und spielt sich ab im Viereck wertvoll – begrenzt – bedürftig – beauftragt.

1.2.2 Sündenfall: Der Mensch will «sein wie Gott»

In der Bibel ist der Gottesbezug das Wesentlichste für alles Geschaffene, auch für den Menschen. Dies ist ein Spezifikum der theologischen Rede vom Menschen. Dieser Gottesbezug ist nun nicht hinreichend erfasst mit dem Begriff des Geschöpfs, wie eben beschrieben. Gemäss der Bibel hat der Mensch in Ungehorsam gegen Gott rebelliert (1. Mose 3,6–7) und ihn vertauscht mit der Schöpfung (Römer 1,23); Gott hat ihn dann aus dem Paradies vertrieben (1. Mose 3,23f.) bzw. ihn sich selbst überlassen (Römer 1,24.26.28: «dahingegeben»). Diesen Aspekt des Menschseins nennt die Bibel Sünde, die das ganze Menschsein (1. Mose 8,22 «von Jugend auf», Ps 51,7 «geboren» und «empfangen») und alle Menschen (Röm 3,9.19f.) umfasst.

⁸ Vgl. Karl Barth: Die Schöpfung zielt auf den Bund (Kirchliche Dogmatik III/1, §41).

⁹ URL: <http://files.feedplace.de/kvetterli/Grosser%20Westminster%20Katechismus.pdf>, aufgerufen am 7.11.2016. Im kleinen Westminster Katechismus lautet das so: «Das höchste Ziel des Menschen ist, Gott zu verherrlichen und sich für immer an ihm zu erfreuen.» (URL: http://www.bucer.org/uploads/tx_org/mbstexte061.pdf, abgerufen am 7.11.2016)

Das von der Sünde gezeichnete Selbst des Menschen verfällt der Selbstentfremdung und Selbsttäuschung; es verfehlt die «geschöpfliche[n] Bestimmung [...] in der Sünde durch Selbstvergötzung und das Streben nach Selbsterlösung».¹⁰ Dies betrifft den Menschen als Individuum (Selbstbezug) und als Beziehungswesen (Selbst gegenüber andern). Bildlich gesagt: Die Ellipse wird immer wieder zum Kreis verformt.

1.2.3 Erlösung: In Jesus Christus versöhnt Gott die Welt (inklusive Menschen) mit sich selber

Die Bibel bleibt aber nicht bei der statischen Doppelaussage des Menschen als Geschöpf und Sünder. Gott ist nicht lediglich der Erhalter seiner Schöpfung angesichts der Sünde. Vielmehr wohnt der Bibel die Dynamik einer fortschreitenden Geschichte inne, deren Mitte Gottes Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth ist. Wie die Sünde den Menschen als Individuum (inklusive Selbstbezug) und als (soziales) Beziehungswesen (zu Gott, zu Mitmenschen und zur Mitschöpfung) betrifft, so wirkt auch das Heil durch Jesus Christus in alle Dimensionen des Selbst: Frieden mit Gott (z.B. Röm 5,1), Heilung des Leibes und der «Seele» (z.B. Hoffnung in Röm 5,2; Trost in 2. Kor 1,3ff; gesunde Identität in 2. Tim 1,7), Frieden zwischen Menschen und Gruppen (z.B. Eph 2,14ff).

Der Mensch erfährt diese Erlösung im Glauben real schon jetzt – das Reich Gottes ist angebrochen in Jesus Christus (Mk 1,15) – und gleichzeitig bedeutet Glauben noch nicht Vollendung. Noch herrscht der Kampf zwischen Geist und Fleisch (Röm 7) und ist der Mensch gleichzeitig gerecht und Sünder (Martin Luther: simul justus et peccator).

¹⁰ Kirsten Huxel, Art. Selbst. III. Dogmatisch; in: RGG 7 (2008), 1154f. (1154).

1.2.4 Vollendung: Der neue Himmel und die neue Erde

In der Vollendung ist der Mensch immer noch sich selber. Die Bibel bezeugt sehr deutlich die Kontinuität des Individuums durch Tod und Auferweckung hindurch. Zum Beispiel wird Daniel nach einem langen Leben getröstet: «Ruhe, bis du auferstehst zu deinem Erbteil am Ende der Tage». (12,13; vgl. 1. Kor 15,58: «Euer Werk ist nicht vergeblich in dem Herrn».) Oder Jesus verheisst dem Mann am Kreuz neben ihm: «Heute wirst du mit mir im Paradies sein.» (Lk 23,43)

Gleichzeitig wird die Vollendung vollkommen unvorstellbar sein: Ohne Tod, Krankheit, Tränen und Leid (Offb 21,4), ohne Heiraten und Verheiratet-Werden (Mt 22,30). Die Verschiedenheit von Individuen und Kulturen bleiben bestehen (z.B. Offb 7,9), jedoch ohne Streit und Neid, sondern in reiner Bereicherung, Schönheit und Vielfalt. Das Pfingstwunder war eine Vorwegnahme der Vollendung: Die Pilger aus aller Welt hörten/verstanden die aramäisch sprechenden Apostel in Jerusalem in ihren eigenen Muttersprachen, die weit Hergereisten mussten nicht etwa alle das lokale Aramäisch, die Sprache von Jesus lernen! (Apg 2,6–11)

Ich fasse diese vier Akte einer dynamischen biblischen Anthropologie des Menschen als Geschöpf des dreieinen Gottes zusammen:¹¹

1. Wir sind gewollt, als selbständige Individuen in Zugehörigkeit zu Andern: wertvoll – begrenzt – bedürftig – beauftragt.
2. Wir sind gefährdet, wie mit einer angeborenen Immunschwäche.
3. Wir sind geliebt, mit heilender und erlösender Kraft.
4. Wir werden erwartet, in der vollendeten Herrschaft Gottes von Friede und Gerechtigkeit.

Nun wende ich mich dem zweiten Teil mit ethischen Überlegungen zu.

¹¹ In Anlehnung an Susanne Heine, Koordinaten des Daseins – Die christliche Matrix; in: Frank Worbs (Hg.), «Ganz Mensch bis zum Tod», Zürich 2009, 11–28.

2. Selbstbestimmung – gelingendes Leben mit dem eigenen und anderen Selbst (Ethik)

2.1 Der Grundsatz der Selbstbestimmung

Im gesellschaftlichen Mainstream und vermutlich auch in den meisten theoretischen Erwägungen der Sozialen Arbeit ist Autonomie bzw. Selbstbestimmung des Individuums und insbesondere der Klientel der Sozialen Arbeit ein selbstverständlicher und fundamentaler Wert. In der Einladung zu dieser Fachtagung wurde es so formuliert:

«Selbstbestimmung wurde in den letzten Jahrzehnten zu einem zentralen Wert in unserer Gesellschaft. Nach und nach wurden entsprechende Anliegen auch in der Sozialen Arbeit gefordert und konzeptionell umgesetzt. Die Ratifizierung der UN-Behindertenrechtskonvention durch die Schweiz war in dieser Hinsicht ein weiterer Meilenstein.

[...] in den letzten Jahrzehnten [wurden] eine Reihe von Forderungen zur Selbstbestimmung mit einem (aus heutiger Sicht) grossen Konsens und auch in Abgrenzung zu früheren fremdbestimmten Interventionen übernommen (angefangen beim Einbezug der KlientInnen bei «grossen» Entscheidungen z.B. in der Wahl der Institution bis hin zu «kleinen» Entscheidungen im Alltag wie der Wahl der Kleidung)».

Ein Blick in den Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz soll als Beleg genügen, dass Selbstbestimmung heute ein, wenn nicht sogar *der* Grundwert in westlichen Gesellschaften ist. Dort erscheint der «Grundsatz der Selbstbestimmung»¹² unmittelbar nach dem «Grundsatz der Gleichbehandlung»¹³, am Anfang des Teils zu den Grundwerten der Sozialen Arbeit. Selbstbestimmung wird in der Tradition des westlichen liberalen

¹² Avenir Social, Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz, Bern 2010, URL: http://www.avenirsocial.ch/cm_data/Do_Berufskodex_Web_D_gesch.pdf, 8.

¹³ Ebd.

Individualismus definiert, also mit dem Fokus auf das Individuum und nicht auf den Menschen als soziales Wesen, was eigentlich im Kontext sozialer Arbeit erstaunlich ist: «Das Anrecht der Menschen, im Hinblick auf ihr Wohlbefinden, ihre eigene Wahl und Entscheidungen zu treffen, geniesst höchste Achtung, vorausgesetzt, dies gefährdet weder sie selbst noch die Rechte und legitimen Interessen Anderer.»¹⁴

Kontext oder Hintergrund dieser Betonung der Selbstbestimmung in der Sozialen Arbeit ist deren Bewusstsein, dass sie sich meistens in asymmetrischen Beziehungen mit einem Machtgefälle bewegt – und darum den emanzipatorischen Impuls von Selbstbestimmung gegenüber subtiler oder offener negativer Machtausübung, sei sie individuell oder strukturell, besonders hochhält.

2.2 Dilemmata und Differenzierungen

Nur: So einfach ist es nicht. Denn der Berufskodex¹⁵ zählt unmittelbar vorher verschiedene Dilemmata auf. Das Recht auf Selbstbestimmung kann in Spannung stehen zur momentanen oder dauerhaften Unfähigkeit, dieses Recht wahrzunehmen. Oder noch fundamentaler kann die Selbstbestimmung eines Menschen in Konflikt geraten mit der Überzeugung eines anderen Menschen, dass ersterer des Schutzes und der Fürsorge Sozialer Arbeit bedarf – und darum allenfalls eine Fremdbestimmung vertritt oder gar durchsetzt!¹⁶ Die Überlegungen verharren aber auch hier beim Individuum-Pol des Selbst und der Selbstbestimmung:

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Avenir Suisse, Berufskodex (Anm. 12), 7.

¹⁶ Vgl. Martin, Selbstbestimmung (Anm. 4), 10: «Für Professionelle der Sozialen Arbeit ist es nur dann legitim diese selbst-determinierten Regulationen zu stören, wenn eine Person durch ihr Verhalten und Handeln sich oder andere in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse behindert. Dann sollen Professionelle begrenzende Macht einsetzen».

Das Individuum kann unfähig zur Selbstbestimmung sein; in solchen Fällen darf (oder muss) Fremdbestimmung ins Spiel kommen.

Es finden sich aber auch weitere Stimmen im Diskurs der Sozialen Arbeit zur Selbstbestimmung, welche die Spannungsfelder noch weiter differenzieren und vertiefen. Der Sozialalmanach 2007 der Caritas widmete sich dem Konzept der Eigenverantwortung.¹⁷ In einem Beitrag reflektiert Walter Schmid, damals Präsident der Schweizerischen Konferenz für Sozialhilfe und Direktor der Hochschule Luzern Soziale Arbeit, über das Konzept des Empowerment.¹⁸ Es ist ein zentraler Orientierungspunkt für die Soziale Arbeit; Selbstbestimmung der Klientel ist das grundlegende Ziel Sozialer Arbeit. Nur: Obschon Empowerment die Machtbalance tangiert – weg von paternalistischer Hilfe hin zu Augenhöhe zwischen Professionellen und Klientel, mit gemeinsamem Dialog und Aushandlungsprozessen –, besteht erstens die Gefahr, dass die Rede von Empowerment gleichzeitig die Machtverhältnisse verschleiert; denn Soziale Arbeit hat auch ein Mandat «seitens der Gesellschaft und der

17 Mehrheitlich kritisch wird Eigenverantwortung als neoliberale Forderung dargestellt, welche die Soziale Arbeit herrschaftsstabilisierend domestiziert und im Namen eines schlanken Staates abbaut bzw. der Klientel Sozialer Arbeit Entsolidarisierung, grössere Unsicherheit und Selbstausschöpfung zumutet. Vgl. auch Suitbert Cechura, *Inklusion: Die Gleichbehandlung Ungleicher. Recht zur Teilhabe an der Konkurrenz*, Münster 2015: Unter dem programmatischen Titel «Inklusion: Die Gleichbehandlung Ungleicher. Recht zur Teilhabe an der Konkurrenz» entfaltet er eine grundlegende Kritik an Inklusion als einer Gemeinschaftsideologie. Selbstbestimmung bedeute, gleichberechtigt teilhaben zu müssen an Arbeit und Geld bzw. am Konkurrenzkampf – bisheriger Schutz sozial Schwacher (insbesondere Behinderter) im Rahmen des Sozialstaats werde unter der Inklusionsideologie gemäss der Marktlogik umgebaut, was auf eine Markttotalisierung hinauslaufe.

18 Walter Schmid, *Sozialarbeit und Eigenverantwortung: Das Empowerment-Konzept*, in: Caritas Schweiz (Hg.), *Sozialalmanach 2007*. Schwerpunkt: Eigenverantwortung. Luzern 2006, 107–119.

Anstellungsträger»¹⁹ und Ressourcen sind ungleich verteilt. Zweitens spricht Schmid von der weiteren Gefahr, dass Soziale Arbeit sich mit Empowerment der eigenen Verantwortung entledigt – implizit blitzt hier auf, dass gelingendes Leben eben nicht nur aus individueller Selbstbestimmung besteht, sondern in einem zwischenmenschlichen, sozialen Raum von geteilter Verantwortung aufblüht.

Im gleichen Sozialalmanach schreibt der Psychologe Niklas Baer, Leiter der Fachstelle für psychiatrische Rehabilitation Baselland, zur Selbstbestimmung psychisch kranker Menschen.²⁰ Einmal zeigt er anhand von Interviews mit Betroffenen, dass das «Erleben zwischen Autonomie und Abhängigkeit eine von mehreren Dimensionen darstellt. Der Wunsch nach Autonomie wird [...] nicht als prioritär beschrieben.»²¹ Autonomie wird erlebt, wenn man würdig sowie respektvoll behandelt und ernst genommen wird – was nicht unbedingt rationale Selbstbestimmung oder gar äussere Selbstständigkeit meint. «Die innere Autonomie ist ein Zeichen dafür, dass es gelungen ist, die Krankheit in das Selbstbild zu integrieren.»²² Dann arbeitet Baer sehr hellsichtig ein Paradox heraus: Wenn Gesunde definieren, dass für Kranke Selbstbestimmung höchste Priorität habe, nehmen sie sie gerade weg! Er geht noch weiter: Wenn Gesunde Eigenverantwortung von Kranken fordern und Krankheit zugunsten von Ressourcen bagatellisieren, dann entwürdigt dies die Betroffenen und lässt sie mit ihrem Leiden allein.²³ Gesunde sollten vielmehr eigene Defi-

19 Avenir Suisse, *Berufskodex* (Anm. 12), 7.

20 Niklas Baer, *Gesundheit: Patient sein zwischen Abhängigkeit und Autonomie*, in: Caritas Schweiz (Hg.), *Sozialalmanach 2007*. Schwerpunkt: Eigenverantwortung. Luzern 2006, 165–181.

21 Baer, *Gesundheit* (Anm. 20), 170.

22 Baer, *Gesundheit* (Anm. 20), 174.

23 Baer (*Gesundheit* [Anm. 20]) zeigt, dass psychisch Kranke diese Betonung grösserer Selbstverantwortung negativ erleben: Sie sind (mit) schuld an ihrer Krankheit. Er meint, dass Gesunde die Kranken stigmatisieren («selber schuld», «wollen nicht») –

zite und Abhängigkeiten anerkennen; dann müssten sie sich nicht aus Selbstschutz von Kranken distanzieren, anstatt ihnen echt und nahe zu begegnen, wozu eben auch das anstrengende Aushalten der schwierigen Realität der Patienten und der Möglichkeit der eigenen Erkrankung gehört. Baer sagt zusammenfassend: «Oft ermöglicht Fürsorge eine stärkere Selbstbestimmung.»²⁴ Wiederum steht hinter dieser ethischen Orientierung eine anthropologische Ellipse: Das selbstbestimmte Individuum in interdependenten Beziehungen von Geben und Nehmen.

Ähnlich argumentiert Dieter Röh, Professor für Sozialarbeitswissenschaft, zu Selbstbestimmung und Inklusion:

«Im Sinne der oben bereits angeführten Diskussion um Inklusionsbedingungen erscheint es sinnvoll, von einem ethischen Kontinuum auszugehen, welches auf der einen Seite Selbstbestimmung und Autonomie und auf der anderen Abhängigkeit und Bedürftigkeit beinhaltet. Dieses realistische Menschenbild ergänzt die Sicht auf das nach Autonomie und Selbstbestimmung strebende Individuum um seine vom sozialen Miteinander abhängige Bedürftigkeit. Menschen, ob mit oder ohne Behinderung, benötigen, um mit Ralf Dahrendorf zu sprechen, sowohl Optionen, um ihr Leben führen und gestalten zu können, als auch Ligaturen, durch die sie Halt, Unterstützung und Sicherheit erfahren. [...] Ethisches Handeln in der Behindertenhilfe ist deshalb in das Kontinuum von Selbstbestimmung/Empowerment und Abhängigkeit/Verantwortung eingespannt, aus dem es keinen – höchstens einen idealisieren-

als Schutzmechanismus: «Bedürfnis [...] ein Fehlverhalten zu finden, das erklärt, warum diesem Menschen das passieren konnte (und uns nicht passieren kann).» (168) Die Betonung der Idee der Eigenverantwortung korreliert mit dem Bedürfnis, an eine gerechte Welt zu glauben (Menschen bekommen, was sie verdienen; guten Menschen geschehen gute Dinge und umgekehrt) bzw. dem Bedürfnis nach Sicherheit angesichts der Bedrohung durch Krankheit. «Die Idee gibt uns die scheinbare Sicherheit, dass uns nichts Schlimmes passieren kann, solange wir uns gut und richtig benehmen». (169)

²⁴ Baer, *Gesundheit* (Anm. 20), 178.

den oder hegemonialisierenden – Ausweg gibt. Idealisierend wäre dieser, wenn er menschliche Selbstbestimmung und Autonomie absolut setzte; hegemonialisierend, wenn Menschen mit paternalistischer Macht andere in abhängige Positionen zwingen.»²⁵

2.3 *Biblisch-theologische Überlegungen*

Abschliessend folgen noch kurze Überlegungen zur Selbstbestimmung als ethischer Orientierung, als Orientierung für gelingendes Leben mit dem eigenen Selbst und dem Selbst anderer Menschen, wiederum strukturiert anhand der vier Akte des biblischen Dramas Schöpfung – Sündenfall – Erlösung – Vollendung. Selbstbestimmung angesichts des Selbst, das gewollt, gefährdet, geliebt ist und erwartet wird.

2.3.1 Schöpfung: Wir sind gewollt – Selbstbestimmung bejaht, ergänzt und zugespitzt

Gott hat das menschliche Selbst geschaffen. Zum gelingenden menschlichen Leben gehört darum die Selbstbestimmung: Ein grosses Ja zu Individualität, Selbstständigkeit und Selbstentfaltung. Das neuzeitliche und aufklärerische Autonomiestreben und Individualismus, obwohl bisweilen anti-kirchlich zugespitzt und mit Widerstand von Teilen der Kirche, wächst ganz klar auch aus jüdisch-christlichen Wurzeln. Die Betonung der Selbstbestimmung in der Sozialen Arbeit, insbesondere die Förderung der Selbstbestimmung der Klientel innerhalb von Beziehungen mit einem Machtgefälle, hat ein klares biblisches Fundament.

Gott hat das menschliche Individuum als Beziehungswesen in Interdependenz mit anderen geschaffen. Darum wird die ethisch gebotene Selbstbestimmung ergänzt: Das Ja zur eigenen Begrenztheit und Ange-

²⁵ Dieter Röh, *Soziale Probleme, Selbstbestimmung und Inklusion*, in: *Sozialaktuell* 5/Mai 2009, 13–16 (16).

wiesensein auf andere führt erstens auch zu einem Ja zur Fremdbestimmung.²⁶ Zu einem gelingenden Leben gehört es, geliebt und umsorgt und anerkannt zu werden. Das Individuum lebt nicht nur aus dem eigenen Selbst, sondern empfängt auch von anderen. Eine so verstandene ethisch gebotene Fremdbestimmung rechtfertigt nicht etwa den Zwang als Antipode zu selbst-bestimmter Freiheit, sondern sie anerkennt den Wert der Verbundenheit als komplementär zu selbständiger Individualität. Dies gilt es in unserer gesamten Gesellschaft gegenüber der Gefahr eines übertriebenen Individualismus festzuhalten.

Dann hat Gott die Menschen mit einer Bestimmung geschaffen. Darum wird die ethisch gebotene Selbstbestimmung zweitens teleologisch zugespitzt, nämlich das menschliche Selbst soll Gott vertrauen und den Nächsten lieben (Mt 22,34–40, zitiert 5. Mose 6,5 und 3. Mose 19,18). Wahre Selbstbestimmung ist nicht egozentrisch oder blind für andere, sondern orientiert am Individuum-in-Beziehungen.

Die grundlegende anthropologische Polarität führt also zu einer Selbstbestimmung als ethischem Konzept, das in sich komplex bzw. spannungsvoll ist. Die anthropologische Ellipse soll, ethisch gesehen, das Individuum vor falschen Zwängen und Übergriffen anderer schützen; ebenso das soziale Wesen Mensch vor Egozentrik und falschem Individualismus; und sie soll verantwortliches Handeln des Individuum-in-Beziehung fördern und fordern.

2.3.2 Sündenfall: Wir sind gefährdet – Selbstbestimmung kann sich selbst täuschen

Die ethisch gebotene Selbstbestimmung für ein gelingendes Leben ist gefährdet. Das menschliche Selbst kann sich über sich und andere täuschen.

²⁶ Heine, Koordinaten (Anm. 11), spricht von begrenzter Autonomie, schon in der guten Schöpfung Gottes.

Selbstbestimmung kann sich in egoistische Selbstvergötzung verkehren, welche (1) Macht missbraucht, (2) andere abwertet, (3) Interdependenzen (Begrenzung und Bedürftigkeit) und (4) Solidarität (Beauftragung) verneint. Konkret: Sozialarbeitende können (1) übergriffig die asymmetrische Beziehung zur Klientel missbrauchen, (2) die Klientel negativ bemitleiden oder auf ihre Bedürftigkeit (oder sogar Defizite) festlegen und (3) die eigene Begrenzung ausblenden; die Klientel kann genauso (1) Macht missbrauchen, zum Beispiel durch Verweigerung, (2) die «ändern» und das «Scheiss-system» verteufeln, (3) eigene Bedürftigkeit verleugnen und (4) sich der Verantwortung bzw. der Beziehungsorientierung entziehen.

Selbstbestimmung kann auch zur Forderung (gegenüber sich und/oder ändern) der Selbsterlösung werden: Selbstverwirklichung und Selbstvervollkommnung sind das Gebot der Stunde – und wer das nicht schafft, ist eben selber schuld.²⁷ Konkret: Sozialarbeitende können Klientel mit zu viel Selbstbestimmung überfordern, ihnen stützende Fremdbestimmung / Fürsorge vorenthalten, welche sie zur Selbstentfaltung benötigen, oder sich vor gemeinschaftlicher Mitverantwortung im Namen einer vermeintlichen Professionalität drücken.

Insofern akzentuiert die theologische Rede vom Sündenfall – «wir sind gefährdet» – das in der Schöpfung schon angelegte spannungsvolle, komplexe Konzept der Selbstbestimmung.

²⁷ Diese Selbst-täuschung fokussiert den Menschen als Individuum auf Kosten des Menschen als Sozialwesen. Die umgekehrte Selbst-Täuschung ist auch möglich, führt aber über das Thema der Selbstbestimmung hinaus. Heine (Koordinaten [Anm. 11]) spricht auch im Zusammenhang des Sündenfalls von begrenzter Autonomie: Die sündenbedingte Gefährdung der Selbstbestimmung bleibt bestehen; Humanismus und Aufklärung gehen zu optimistisch von einem Menschen aus, der Sünde selber überwindet und darum unbegrenzt autonom sein will.

2.3.3 Erlösung: Wir sind geliebt – Selbstbestimmung und Selbstverleugnung

Jesus Christus fordert von denjenigen, die ihm nachfolgen, die Selbstverleugnung: «Wenn einer mir auf meinem Weg folgen will, verleugne er sich und nehme sein Kreuz auf sich.» (Mt 16,24) Dies ist aber nicht der christliche Todesstoss gegen die Selbstbestimmung oder gar die christliche Rechtfertigung der Fremdbestimmung der Klientel (und sei sie sozialarbeiterisch noch so gut gemeint). Vielmehr meint Jesus, dass das selbstische Sein-Wollen-wie-Gott ans Kreuz gehört. Die Ursünde schlechthin soll hingerichtet werden, nämlich ein Selbst, das absieht von der Grundbeziehung zu Gott. Das Leben gelingt nicht, wenn das Selbst unabhängig und autark sein will, egoistisch um sich selber kreist, auf Kosten anderer lebt, ohne die Gott-gegebene ek-zentrische Zielrichtung. Dies alles soll das Selbst verleugnen und sich vielmehr anders, nämlich erlöst selbst bestimmen. Die Frucht des Heiligen Geistes ist, dass das Selbst sich selber beherrscht (Gal 5,11; 2. Tim 1,7). Die Psalmisten führen Selbstgespräche mit ihrer Seele (z.B. Ps 42,5; 103,1) und nehmen so ihr eigenes Selbst an der Hand (Selbstführung!). Paulus mahnt die Ältesten in Ephesus, auf sich selbst zu achten (Apg 20,28) – und im Licht des NT bedeutet dies unter anderem, nicht falsch fremdbestimmt zu sein (Eph 4,14; Hebr 8,11) oder ungesund abhängig von anderen (Joh 5,44).

Also nochmals: In der Bibel und insbesondere auch im NT ist nicht die Selbstbeziehung an sich die Grundsünde.²⁸ Vielmehr wird das menschliche Selbst, von Gott als Individuum-in-Beziehung geschaffen, hundertprozentig bejaht. Gleichzeitig wird das verbogene, zerbrochene Selbst nach dem Sündenfall hundertprozentig geliebt und nicht sich selbst, seiner Gefährdung und Selbstzerstörung überlassen. Weil das eigene Selbst und das Selbst der anderen von Gott geliebt sind, darum

²⁸ Vgl. Huxel, Selbst (Anm. 10), 1155.

wird die ethisch gebotene Selbstbestimmung durch die Erlösung in Jesus Christus davor befreit, in Selbstgerechtigkeit (1. Kor 4,4) oder Selbstverurteilung (1. Joh 3,19f; Röm 7,24 und 8,1) oder Verachtung bzw. Verurteilung anderer (Röm 14,10.15) abzugleiten. Christliche Selbstverleugnung als erlöste Selbstbestimmung (d.h. mit göttlich basiertem, realistischem und also wahren Selbstwert und Wertschätzung anderer) liebt Gott und den Nächsten.

Die Erlösung in Jesus Christus ist gemäss biblischem Zeugnis eine Einladung und ein Angebot für den Menschen: Zu glauben. Die Erlösung eröffnet einen Freiraum der Verantwortung. Dies impliziert unter anderem Glaubensfreiheit inklusive das Recht auf Irrtum und/oder Ablehnung; es impliziert ebenso, dass Glaube sowie entsprechendes Verhalten auf gar keinen Fall erzwungen werden darf. Konkret: Christliche Sozialarbeitende dürfen erstens auf keinen Fall im Namen Gottes (so wie sie ihn erkannt haben) der Klientel gegen deren eigenen Willen Werte überstülpen oder Verhalten mit Zwang vorschreiben, etwa im Umgang mit Sexualität oder Selbstschädigung oder Sterbehilfe. Sie sollen aber zweitens – genauso wie säkulare oder anders religiös geprägte Berufsleute – ihr Verständnis gelingenden Lebens in das Arbeitsbündnis mit der Klientel werbend einbringen (immer sorgfältig, eingedenk der asymmetrischen Beziehung). Sie müssen drittens ihrem Gewissen treu bleiben – der Berufskodex spricht vom «dritten Mandat»²⁹ –, welches sie nicht nur im Spannungsfeld des ersten und zweiten Mandats steuert, nämlich der Vorgaben der Anstellungsträger und dem Begehren der Klientel, sondern auch zusätzliche Spannungsfelder eröffnen kann: Zwischen dem eigenen Gewissen und dem Arbeitgeber sowie zwischen dem eigenen Gewissen und der Klientel. Die Treue zum eigenen Gewissen, wozu christliche Sozialarbeitende durch die Schärfung des Gewissens an Gottes Wort

²⁹ Avenir Social, Berufskodex (Anm. 12), 7.

vielleicht besonders sensibilisiert sind, kann im Einzelfall dazu führen, dem Arbeitgeber ungehorsam zu sein (bitte aber deklariert und offen, nicht heimlich) oder eine bestimmte Anstellung zu verlassen. Es kann im Einzelfall auch heissen, Klientel an andere Berufsleute zu vermitteln oder die professionelle Tätigkeit transparent als «gegen die eigene Überzeugung, aber gemäss dem Willen der Klientel» zu deklarieren. Auf keinen Fall darf die Treue zum eigenen Gewissen die Selbstbestimmung des Arbeitgebers oder der Klientel aushebeln. Vielmehr leitet christliche Erlösung an, auch andere wirklich zu befreien und den Preis der damit verbundenen Möglichkeit der Ablehnung auf sich selber zu nehmen.

2.3.4 Vollendung: Wir werden erwartet – Selbstbestimmung im Licht des ewigen Selbst

Im Licht der Auferweckung von Jesus Christus an Ostern vor 2000 Jahren erwartet christliche Hoffnung die Auferstehung der Toten: Nicht nur einen neuen Himmel und eine neue Erde. Nicht nur die Vollendung des Reiches Gottes in Gerechtigkeit und Frieden. Sondern auch die vollkommene Erlösung des Individuums als Leib und Seele:³⁰ Die leibliche Auferstehung des individuellen Leibes (1. Kor 15,12ff) und die Verleihung eines neuen, persönlichen und individuellen Namens (Offb 2,17), in Fortsetzung des eigenen Namens, der im Buch des Lebens eingetragen ist (Lk 10,20; Offb 20,15; Dan 12,1). So wertvoll ist Gott das menschliche Selbst, dass er es in Herrlichkeit vollendet und eine ewige Zukunft bereitet. Auf dieses Ziel hin erfolgt die ethisch gebotene Selbstbestimmung schon heute und verleiht dem unendlichen Wert des Individuums eine ungeahnte Dimension.

—

³⁰ Vgl. Dietrich Bonhoeffers Gedicht «Stationen auf dem Weg zur Freiheit»: «Komm nun, höchstes Fest auf dem Wege zur ewigen Freiheit, / Tod, leg nieder beschwerliche Ketten und Mauern / unsres vergänglichem Leibes und unsrer verblendeten Seele, / dass wir endlich erblicken, was hier uns zu sehen missgönnt ist.»

Dies impliziert konkret für christliche Sozialarbeitende: Hoffnungsvolle Geduld bzw. geduldige Hoffnung! Sowohl sich selbst gegenüber als auch gegenüber der Klientel bleibt Selbstbestimmung komplex. Jeder Mensch als Individuum-in-Beziehung trägt diese spannungsvolle Polarität in sich: unendlich wertvoll – begrenzt – bedürftig – beauftragt. Die Ellipse verformt sich immer wieder zum Kreis, die potentielle Gefährdung wird immer wieder zur realen Selbst-Beeinträchtigung und -Zerstörung. Aber die Erlösung ist wirklich angebrochen: Die Kraft Gottes als gegenwärtiger Heiliger Geist ermöglicht Unmögliches, vergibt und heilt Vergangenes, eröffnet zweite und dritte und x-te Chancen. Das gibt Hoffnung für verfahrenere Situationen, für sogenannt hoffnungslose Fälle, für die eigenen Fettnäpfchen mit ihrer magnetischen Anziehungskraft. Die Erlösung wird einmal vollendet und lässt darum heute schon geduldig Begrenzungen mit-tragen, Nicht-Wollen bzw. Nicht-Können aushalten, den für menschliche Augen bisweilen zugeschütteten Wert jedes Menschen immer wieder ausgraben und ausdauernd an die Teilhabe jedes Menschen an der grossen Bestimmung des Selbst als Individuum-in-Beziehung festzuhalten.

Zusammenfassend: Vielleicht sind die vier Akte des biblischen Dramas zur Selbstbestimmung als komplexen ethischen Konzept für christliche Sozialarbeitende ein wenig wie Ovo: «Mit Ovo kannst Du es nicht besser, aber länger». Schöpfung und Sündenfall, «du bist gewollt» und «du bist gefährdet», vertiefen und konturieren die auch sozialwissenschaftlich bekannte Polarität des Menschen als Individuum und soziales Wesen. Erlösung und Vollendung, «du bist geliebt» und «du wirst erwartet» geben eine weitere Dimension von Kraft und Hoffnung auf dem professionellen Weg, inmitten aller Spannungen die Klientel bei der Verwirklichung ihres Selbst als Individuum-in-Beziehung zu unterstützen und die eigene Selbstbestimmung zu leben.

Ganz zum Schluss noch ein poetischer Text von Hans-Joachim Eckstein, Theologieprofessor in Tübingen:

«Wer sich in seinem Glauben von Gott her versteht, der wird sich auch selbst verständlich. Wer Gott selbstvergessen von Herzen lieben will, der wird gerade dadurch selbstbewusst. Und wer in Gott seine Mitte hat, ist ganz bei sich selbst. Das heisst nicht etwa, dass wir selbst göttlich wären, sondern schlicht, dass wir als Gottes Gegenüber, d.h. als seine Ebenbilder, Gott endlich Gott sein lassen und uns seine Menschen.»³¹

Autor:

Paul Kleiner,

Dr. theol., Pfarrer in der reformierten Kirchgemeinde Pfäffikon (ZH), ehem. Rektor des Theologisch-Diakonischen Seminars (TDS) Aarau

³¹ Hans-Joachim Eckstein, Du bist ein Wunsch, den Gott sich selbst erfüllt hat, Holzgerlingen 42016, 91.

Werte. Warum es sie gibt, wenn wir sie brauchen

Dörte Gebhard

Werte gelten den einen als überaus beständig, den anderen erscheinen Werte dem rasanten Wandel oder gar Verfall unterworfen. Beide Sichtweisen und ihre Mischformen verdienen Aufmerksamkeit.

Werte sind Überlebenskünstler durch Zeiten und Kulturen hindurch. Gerade ihre Flexibilität und die Weite der Interpretationen machen sie zu einer herausfordernden, kritischen Kommunikationshilfe für die Diakonie in pluralistisch geprägten Zeiten.

1. Wert(er)findung? Eine Frage des Zugangs

Werte und alles, was man ihnen an positiven Konsequenzen zutraut, sind aus vielen gegenwärtigen, gesellschaftlichen Gesprächskulturen nicht wegzudenken. Wertdiskussionen sind dabei so alt wie das Nachdenken über die Ökonomie, über das, was sich lohnt und bezahlt macht, über jenes auch, das seinen Preis, sein Angebot und seine Nachfrage hat, über alles, das einen Wert hat, haben könnte oder bekommen sollte. Dieser spezifische Verständnishorizont ist nicht ganz verloren gegangen, als die Werte in die Sphären der Philosophie und der Theologie, in ursprünglich durchaus wirtschaftsferne Lebensbereiche, vordrangen.

Wertdefinitionen sind so vielfältig wie die Listen von möglichen Werten lang sind. Sehr weit und mit leichten Varianten verbreitet hat sich die folgende, allgemeine Definition, die jedoch auch ihre Wurzeln in der Unternehmensberatungskultur hat:

«Werte (Wertvorstellungen) sind erstrebenswerte und subjektiv moralisch als gut befundene Eigenschaften, Qualitäten oder Glaubenssätze. Aus festgelegten und gewichteten Werten (Normen) resultieren Denkmuster, Handlungsmuster und Charaktereigenschaften. In Folge entstehen Ergebnisse (Resultate, Produkte, Erlebens-

Zustände), welche die gewünschten «werthaltigen» Eigenschaften besitzen bzw. vereinen.»¹

Da Werte unter anderem das Gewand von Glaubenssätzen anziehen können, ist theologische Reflexion notwendig. Eberhard Jüngel erkennt den Diskurs über Werte als «durchaus hinderlich»² für die Wahrheitsfrage, die sich stelle und im christlichen Glauben beantworten lasse. «Christliche Wahrheitserfahrung ist die radikale Infragestellung der Rede von Werten und des Denkens in Werten.»³ Aber auch diese Überzeugung befreit nicht von der Pflicht, sich mit den aktuell vorhandenen Wertebatten kritisch auseinanderzusetzen.

Verhandelt wird an den Wertfragen häufig das Umfassende, das Grundsätzliche, das Fundamentale. Es geht dann um nichts Geringeres als z. B. um die Werte Europas⁴ oder der Schweiz,⁵ die Werte der einen oder die Werte der ganz anderen Partei, häufig um christliche Werte, Werte in, für und mit Familien oder solche Werte, die eine Kindertages-

¹ URL: www.wertesysteme.de, abgerufen am 23. 2. 2018; ein Projekt der Unternehmensberatung Da Vinci 3000. The Academy for Business and Life, Köln.

² Eberhard Jüngel, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die Tyrannie der Werte, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen 2003, 90–109 (90).

³ Ebd., 100.

⁴ Vgl. Heinrich August Winkler, Ohne Werte ist Europa nichts, in: ZEIT ONLINE vom 19. 11. 2017, abgerufen am 19. 2. 2018. Der Aufsatz beginnt: «Es war einmal eine Wertegemeinschaft, die sich Europäische Union nannte.»

⁵ Vgl. die Leserdebatte der NZZ, Was sind überhaupt Schweizer Werte?, vom 1. 8. 2017, abgerufen am 19. 2. 2018. Im Einführungstext heisst es: «Freiheit, Gleichheit und Solidarität seien christliche Werte, und der Islam gehöre nicht zur Schweiz, da er Land und Kultur nicht historisch geprägt habe, sagte etwa CVP-Präsident Gerhard Pfister vergangenes Jahr über die Schweizer Werte. Dieser Beschreibung konnten jedoch viele nichts abgewinnen.»

stätte, eine Künstlerkolonie oder eine (Unternehmens-)Kultur speziell prägen oder prägen sollen oder prägen sollen könnten.

Trotz mahrender Stimmen wie jener von Ulrich Körtner⁶ werden auch in der Diakonie entsprechende Wert(er)findungsprozesse initiiert, werden Werte gewählt und begründet und Leitbilder voller Werte formuliert. Eine grundlegende Ablehnung jeglicher Diskussionen über Werte empfiehlt sich nicht.

Denn vor allem im Alltag diakonischen Tuns, im Deutschkurs für Neuankömmlinge ebenso wie bei der Pflege Hochbetagter und Sterbender, begegnen die sehr unterschiedlichen und nicht ohne Weiteres miteinander vereinbaren Wertmilieus, Wertverständnisse, Wertkulturen von Menschen, so dass die Diakonik nicht von der – durchaus kritischen – Teilnahme an gesellschaftlichen Wertdiskursen dispensiert werden kann.

Als hätte er die diakonischen Herausforderungen vor Augen, malt Jüngel ein farbenfrohes und kontrastreiches Bild dessen, was dadurch bevorsteht:

«Es kommt zum Wertkonflikt [...]. In ihr, im bunten Menschenleben, tritt der jeweilige Wert darüber hinaus nur gar zu gern mit einem rigorosen Anspruch auf, der andere Werte – die nicht einmal in Konflikt mit diesem Wert geraten müssen, sondern nur wie dieser die Situation mitbestimmen wollen – zu verdrängen sucht. Nicht das Sein der Werte, wohl aber die Realisierung der Werte führt leicht zum Rigorismus, ja Fanatismus im Blick auf einen bestimmten Wert.»⁷

⁶ Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*, Göttingen 2017, 115: «Die Rückbesinnung auf Werte, welche diakonische Einrichtungen für sich reklamieren, muss in diesem Zusammenhang durchaus kritisch gesehen werden. Zumindest für evangelische Ethik gibt es gute Gründe, sich zu jeder Form der Wertethik kritisch zu verhalten und auf die Gefahren einer Tyrannei der Werte hinzuweisen, verkündigt doch das Evangelium – mit Eberhard Jüngel gesprochen – eine wertlose Wahrheit.»

⁷ Jüngel, *Wahrheit* (Anm. 2), 97.

Dieser Beitrag zeigt exemplarisch, was Auseinandersetzungen um Werte hervorbringen, so dass aktuelle Phänomene eingeordnet und differenziert – siehe da – bewertet werden können.

2. Wertentdeckungen? Eine Frage des Verständnisses

Immer wieder begegnet man bestimmten Sternbildern an vorgestellten Wertehimmeln, die für den menschlichen Betrachter scheinbar unverrückbar leuchten, gemäss den Wertastronomen wieder gesucht werden müssten, sich aber in Wirklichkeit in rasanter Bewegung befinden. Rekurriert wird in diesen Fällen auf die angenommene Kontinuität von Werten. Werte sollen garantieren, dass bleibt, was war, oder erreichen, dass wieder wird, was nicht mehr ist. Man möchte gelegentlich sogar unmittelbar «Mit Werten Wert schaffen»,⁸ jedoch gemäss Selbstverständnis keineswegs neue Werte kreieren. An der gemeinnützigen Stiftung «Zukunft CH», die das zitierte Motto als Untertitel führt, wird hier exemplarisch gezeigt, mit welcher Vehemenz die allgemeine Wiederentdeckung – indes sehr ausgewählter – Werte verlangt wird.

«Eine Gesellschaft mit schwachen Werten lässt Richtungen erstarken, die die Demokratie gefährden können. Um der Orientierungslosigkeit vieler Menschen in der Schweiz entgegenzuwirken ist es wichtig, dass wir die Werte wieder entdecken, die Bestand haben und die unsere Gesellschaft tragen. Damit wir, unsere Kinder, Enkel und Urenkel in einer freien, friedlichen und sicheren Schweiz leben dürfen.»⁹

Viele Fragen tauchen auf. Was sind «schwache» Werte? Wie kann man Werte unterscheiden, die Bestand haben, von solchen, die das nicht tun? Durch unmittelbare Beobachtung oder – zwangsläufig – nachdenkliche

⁸ URL: www.zukunft-ch.ch, abgerufen am 19. 2. 2018.

⁹ Ebd.

Reflexion? Dann werden «vier Säulen schweizerischer Identität» genannt, die glücklicherweise keineswegs Alleinstellungsmerkmale schweizerischer Identität sind, sondern sich wesentlich breiterer Zustimmung über die Grenzen der Schweiz hinaus erfreuen: «Respektierung der Menschenrechte (Allgemeine Erklärung der Menschenrecht von 1948)», «Freiheit», «traditionelle [bzw.] natürliche Ehe und Familie», «Rechtsstaat» und «Würde des Menschen».¹⁰

Werte werden in diesem Zusammenhang auf zweierlei Weisen vorgestellt. Sie sind einerseits dauerhaft vorhanden. Dass wir sie «wieder entdecken», sei die anstehende Aufgabe. Andererseits gelte: «Der verbindliche Wertekonsens, der die Schweiz in den letzten Jahrhunderten getragen hat, ist zunehmend abgeschafft bzw. zerstört worden.»¹¹ Welcher Konsens von Werten kann von Ferne den Anspruch erheben, über Jahrhunderte hinweg idealerweise angestrebt, geschweige denn verbindlich durchgesetzt worden zu sein? «Einst galten Vaterlandsliebe, Gehorsam, Demut, Opferbereitschaft oder Heldenmut unbestritten als ehrwürdige Schweizer Werte. «Heute liegen sie auf der Müllhalde, ohne dass noch irgendjemand Verwendung hätte für sie.»¹²

Vor allem aber fordert die Stiftung in ihrem Manifest selbst weitgehende Freiheiten: «Wir warnen vor jeder totalitären religiösen, ideologischen und philosophischen Tendenz, welche die Freiheit von Religion und Kultur behindert.»

Die vier Säulen stammten «aus dem biblischen Menschenbild», seien über Jahrhunderte hinweg entstanden. Dagegen ist einzuwenden, dass man den uneinholbaren Reichtum der biblischen Überlieferung unterschätzt, wenn man nur ein einziges und einheitliches Menschenbild er-

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Thomas Ribi in der Leserdebatte der NZZ, Was sind überhaupt Schweizer Werte?, vom 1. 8. 2017, abgerufen am 19. 2. 2018.

hebt. Vielmehr ist in den biblischen Schriften viel mehr zu finden. In der Bibel wird u. a. eine ungefähr tausendjährige Geschichte des permanenten Wertewandels samt seiner anthropologischen und theologischen Vorannahmen dokumentiert, etwa das langsame Wachstum des Monotheismus, der Übergang von der Vielehe zur Einehe, die Durchsetzung der Geldwirtschaft neben dem Tauschhandel, der Übergang vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit, die einsetzende Individualisierung und alle mit diesen Entwicklungen verbundenen Rückschläge, die Suche nach Kompromissen, das Scheitern und Gelingen.

Für die Diakonie sind Ausführungen zur Menschenwürde immer von besonderem Interesse. Die Stiftung stellt fest: «Jeder Mensch hat eine unantastbare Würde. Sie ist in seiner Gottebenbildlichkeit begründet und ein rechtlich geschütztes Gut. Der Einsatz für die Unantastbarkeit der Menschenwürde, auch für Ungeborene, Alte und Menschen mit Behinderungen ist deshalb grundlegend für den Fortbestand und die Kultur einer Gesellschaft». Thematisch unverbunden heisst es kurz zuvor freilich: «Natürliche Ehe und Familie: Sie bietet die besten Bedingungen für das Aufwachsen von gesunden und leistungsfähigen Männern und Frauen. Wir wehren uns gegen die gesellschaftliche Abwertung und rechtliche Auflösung der Ehe und Familie». Lohnt es nicht auch, sich gegen eine gesellschaftliche Überbewertung von Gesundheit und Leistungsfähigkeit zu wehren? Gibt es nicht nur «schwache», sondern dann auch «überstarke» Werte?

An erster Stelle steht für die Stiftung jedoch die Auseinandersetzung mit und die Angst vor dem «schariageleiteten Islam», dem ein Platz oberhalb gesellschaftlicher Wertdiskurse zugewiesen wird: «Der Islam und sein Rechtssystem, die Scharia, stehen über jedem nationalen und internationalen Recht.» Diese befremdliche, in islamistischen Kreisen zu vermutende Einordnung begegnet sogar mehrmals: «Man will nicht wahrhaben, dass die Scharia über jedem nationalen und jedem internationalen Recht, auch über den Menschenrechten steht.» Das «Stiftungs-Wir» will jedoch «eine schleichende Einführung der Scharia verhindern», denn «unsere Demokratie unterscheidet sich wesentlich von Rechtssys-

temen aus anderen Kulturkreisen und ist für unsere Identität und den inneren Frieden unverzichtbar.»¹³

Dabei geht jedoch die geforderte Achtung der Menschenwürde durchaus hier und da vergessen. Prominent zitiert wird ein Zeitungsartikel von Eugen Sorg, in dem eingangs die Rede vom «Import von unzähligen Menschen aus gänzlich fremden Kulturen»¹⁴ ist. Für unzählige Schweizerinnen und Schweizer war es im 19. Jahrhundert ihrerseits überlebenswichtig, als Wirtschaftsflüchtlinge das Land zu verlassen und andernorts Zukunft und Leben zu suchen. Heutige, sogenannte Einheimische sollten aufgrund dieser historischen Prägung speziell sensibel sein, um Menschen nicht importierten oder exportierten Waren gleichzustellen.

Der besondere Fokus der Stiftung auf die Scharia lässt andere Probleme, die unsere Freiheiten bedrohen und einschränken, aus dem Blick geraten. Stellvertretend für viele andere seien nur weltweiter Klimawandel, nukleare Aufrüstung, Menschen- und Waffenhandel als Stichworte genannt.

Interessant ist schliesslich auch der kleine Wertewandel, der in wenigen Zeilen der Stiftung Zukunft CH zu beobachten ist. Während eingangs eine freie, friedliche und sichere Schweiz angestrebt wird, heisst es am Ende des Gedankenganges, dass «Freiheit, Frieden und Wohlstand» erhalten bleiben mögen. Sicherheit und Wohlstand müssen bei aller Freiheit in der Interpretation als zwei verschiedene Werte angesehen werden. Vor allem aber gehören Sicherheit und Wohlstand kaum zum inneren

¹³ Stiftung Zukunft, ebd (Anm. 8).

¹⁴ Eugen Sorg, Mohammeds Sieg – Der beliebteste Babynamen und dessen Zusammenhang mit der europäischen Integrationspolitik, Basler Zeitung Online, 19. Januar 2018, zit. n. www.stiftung-ch.ch, abgerufen am 24. 2. 2018.

Kreis christlicher Werte, die prägend waren für die oben genannten vier Säulen.

Zusammenfassend wird deutlich, dass es nicht einfach möglich ist, ganz bestimmte Werte, nicht einmal in einem zuvor definierten Rahmen, wiederzuentdecken.

3. Wertewandel? Eine Frage der Ehre

Andreas Urs Sommer (*1972) hat einen wesentlichen und vielbeachteten Beitrag zum Gespräch über Werte in seinem Buch «Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt»,¹⁵ geleistet.

Darin widerlegt er zunächst die Annahme, Werte seien immer schon dagewesen, nur sehr spät und von zu wenigen wieder entdeckt worden, so dass man sie nur allgemeiner und erneut bekannt machen müsste. Vor allem gibt es keinen Wertzusammenhang, der unwandelbar gleich galt und gilt. Um es an der vielbeschworenen Freiheit zu illustrieren:

«Der Banker versteht unter Freiheit etwas anderes als der Häftling, der Sozialrevolutionär etwas anderes als der religiös Erweckte. Und doch lassen sie sich alle auf Freiheit einschwören, wobei sie aus dem angeblichen An-sich-Wert «Freiheit» ganz unterschiedliche Handlungs- und Denkfolgerungen ziehen.»¹⁶

Besondere Aufmerksamkeit widmet Sommer sodann den sogenannten christlichen Werten, die es als solche noch gar nicht lange gibt. Bezeichnenderweise wurden sie zuerst bei Friedrich Nietzsche so genannt, kei-

¹⁵ Stuttgart 2016. Der Autor lehrt Philosophie an der Universität Freiburg i. B. und leitet die Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Der Titel des Buches stammt nicht von ihm, sondern von Franziska Remeika, vgl. ebd., 176.

¹⁶ Ebd., 18.

neswegs in lobender Absicht. Als umzuwertende, christliche Werte bezeichnete Nietzsche u. a. Selbstherabsetzung, Selbsterniedrigung und eine oft missbrauchte Idee von Demut.

«Das war Christen bis dahin nie eingefallen, die stattdessen «christliche Werke» propagiert hatten. «Christliche Werte» hätten unter Christen erst im 20. Jahrhundert Kredit gewonnen, parallel zum Niedergang des christlichen Glaubens. Denn unter «christlichen Werten» könne jeder sich vorstellen, was er wolle.»¹⁷

Erst im 20. Jahrhundert traten dann die sogenannten christlichen Werte ihren sprachlichen Siegeszug unter Christinnen und Christen an.

Anzumerken ist, dass es Sommer seinerseits nicht gelingt, die Entwicklungen des Christentums einigermaßen wertneutral zu beschreiben. Eine teilweise Unkenntnis und ein wohlfeiles Vorurteil gehen eine unerquickliche Allianz ein, wenn er schreibt: «Das Christentum hat den Wert des Leidens in der Nachfolge des leidenden Erlösers großgeschrieben, so lange dieses Christentum noch eine ernstzunehmende Alternative zur Diesseitsbejahung dargestellt und sich noch nicht in Wohlgefühl- und Nettigkeitsplattitüden aufgelöst hat.»¹⁸ Ein oberflächlicher Blick auf die diakonischen Herausforderungen, z. B. in der Mitte des Lebens im Umgang mit einer menschenunfreundlichen Arbeitswelt oder am Lebensende im Umgang mit einem ökonomiestrategisch organisierten Gesundheitssystem, könnte ihn vom Gegenteil überzeugen.

Der Wertewandel, vor allem aber der Werthierarchienwandel soll an einem exemplarischen Wert nachgezeichnet werden, der einerseits einst

—

¹⁷ Ebd., 35f. Die Einsicht, dass die Rede über «christliche Werte» erst mit und kirchlich nach Nietzsche begann, stammt nicht von Sommer, sie gehört zu den Perspektiven christlicher Ethik, vgl. z. B. Martin Honecker, *Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung*. Mit einer Gesamtbibliographie von Martin Honecker, Münster 2010, 158.

¹⁸ Sommer, *Werte* (Anm. 15), 150.

als prägender christlicher Wert figurierte, andererseits die aktuelle diakonische Arbeit mit Flüchtlingen unterschiedlichster Kulturkreise und religiöser Einstellungen vor neue Probleme stellt.

Es geht um die Frage der Ehre. Vor ungefähr 150 Jahren waren die Ehre und die Konsequenzen bei ihrer auch nur vermuteten oder geringfügigen Verletzung massgeblich für die Beurteilung und Aufrechterhaltung bzw. für das dramatische Ende von Ehen. Ethische Grundlagenwerke von christlichen Theologen befassten sich seinerzeit ausführlich mit diesen Fragen; lösungsorientiert ging es um Pro oder Contra zum Duell.

Friedrich Heinrich Christian Schwarz (1766–1837), Pädagoge und Theologe, bringt in seiner «Evangelisch-christliche[n] Ethik: Handbuch für Theologen und andere gebildete Christen» aus dem Jahre 1830 zahlreiche Argumente gegen das (zu) weit verbreitete Duell vor. Das ausführliche Zitat zeigt, dass damals gerade traditionelle Werte unter schönen Namen und ihre dazugehörigen Sitten negative Konsequenzen hatten. Weder die allgemeine Akzeptanz noch das Alter der Gebräuche sind nach Schwarz Gründe gegen einen tiefgreifenden Wertewandel, den er mit seiner Schrift befördern möchte – im Namen christlicher Lehre.

«Eine beklagenswerthe Sitte, die man mit dem schönen Namen Ehrensache zu kleiden pflegt, findet wohl hier den schicklichsten Ort ihrer Beurtheilung – das Duell. Das Christenthum hat entschieden und schon längst solchen Zweikampf um der Ehre willen als Unsitte verworfen, weil es über jeden Selbstmord den Stab bricht. Denn das Duell ist und bleibt, wo nicht ein doppelter wirklicher Selbstmord, wenigstens ein zweifaches Attentat verbrecherischer Menschentödtung. [...] Begreiflich genug ist es, dass das Vorurtheil, worin die Duelle so fest halten, tief eingewurzelt ist, denn im gemeinen Leben verwechselt man fast durchaus die Würde mit der Ehre, insbesondere bei der Kriegs- und Ritterlehre, und wie mächtig zwingt nicht die Gewalt herge-

brachter Nationalsitte! Es gibt vielleicht keinen stärkeren psychologischen Zwang, als der ist, wodurch sich Mancher zum Duell genöthigt hält, ein wahrer Nothstand, der den Gesetzgebungen keine Ruhe läßt, bis sie ihm abgeholfen haben.»¹⁹

Wie stark eine vermutete und als besonders alt geltende «Nationalsitte» sich nach wie vor auswirken kann, ist u. a. oben am dargelegten Beispiel der vier Säulen schweizerischer Identität deutlich geworden. Wie weit Schwarz seiner Zeit voraus war und wie wenig Einfluss er offenbar mit seinem ethischen Handbuch nehmen konnte, lässt sich daran ermessen, dass die Frage der Ehre und die Konsequenzen eines Duells wenig später einen berühmten Roman wert waren.

Der Schriftsteller Theodor Fontane (1819–1898) gilt als literarischer Spiegel Preussens und als bedeutendster deutscher Vertreter des Realismus. Er verfasste 1894/95 einen Roman zu Eheehreproblemen, «Effi Briest»²⁰, der knapp einhundert Jahre später immer noch zur Schullektüre, sogar in der DDR, gehörte. Die Protagonistin oder genauer Hauptleidtragende wird als 17jährige auf Zureden ihrer Mutter mit dem mehr als doppelt so alten Baron von Instetten verheiratet. Er behandelt seine junge Ehefrau wie ein Kind und vernachlässigt sie stark. Effi hat ihrerseits Zeit, Langeweile und eine vorübergehende Liebschaft mit einem wenig vertrauenerweckenden, aber wilden Offizier. Einige Jahre später findet Effis Ehemann durch einen unglücklichen Zufall alte Liebesbriefe der beiden und tötet – ausdrücklich aus gesellschaftlich gefragten Gründen der Ehre, gegen seinen eigenen, empfundenen und erklärten Willen – den Offizier im Duell.

Er ruiniert damit wissentlich drei Menschenleben. Der Offizier ist sofort tot, Effi stirbt drei Jahre lang, er selbst bleibt lebenslänglich gestraft mit seiner Tat. Bereits Schwarz hatte den äusserst starken psychologischen Zwang exakt beschrieben, durch den sich mancher gegen sein Gewissen und gegen seinen Willen zum Duell gezwungen sieht.

Effi resümiert mit der Schärfe ihres Verstandes: «Ehre, Ehre, Ehre [...] und dann hat er den armen Kerl totgeschossen, den ich nicht einmal liebte und den ich vergessen hatte, weil ich ihn nicht liebte. Dummheit war alles, und nun Blut und Mord.» Effis letzter Wille bezieht sich nochmals auf einer anderen Ebene auf die Ehre: «Ich möchte auf meinem Stein meinen alten Namen wiederhaben; ich habe dem andern keine Ehre gemacht.»

Baron von Instetten spricht vor dem Duell gegenüber seinem Freund vom «Fleck auf meiner Ehre» – «jenes [...] uns tyrannisierende Gesellschafts-Etwas, das fragt nicht nach Scharm [sic!] und nicht nach Liebe und nicht nach Verjähung. Ich habe keine Wahl, ich muss.» Freund Wüllersdorf antwortet darauf: «Das mit dem «Gottesgericht», wie manche hochtrabend versichern, ist freilich Unsinn, nichts davon, umgekehrt, unser Ehrenkultus ist ein Götzendienst, aber wir müssen uns ihm unterwerfen, solange der Götze gilt.» Wie weit Schwarz seiner Zeit voraus war und wie hartnäckig sich der Götze Ehre trotz Fontanes Meisterwerk am Leben hält, wird noch kurz vor Ende des 20. Jahrhunderts deutlich.

Wolfgang Trillhaas musste in seinem Lehrbuch der Ethik Fontanes Überlegungen nur leicht aktualisieren.

«Aber die Reizbarkeit des Ehrgefühls und die Überbetonung des point d'honneur, wie sie nicht nur in gewissen Ländern und in früheren Zeiten kultiviert wurde, sondern auch gewisse Schichten der Bourgeoisie bis in die Gegenwart hinein kennzeichnet, entstellt hier doch die wahren Sachverhalte. Die Ehre wird nämlich nun zu einem Privileg des vornehmen Mannes. Und zu diesen Privilegien wird es gerechnet, dass der Vornehme seine verletzte Ehre nicht nur wiederherstellen muss, sondern dass er sie unter Umgehung der öffentlichen Gerichte durch einen Beweis des Mutes wiederherstellen muss. Mit der Überempfindlichkeit des Ehrgefühls geht seit alters Hand in Hand eine gewisse Mythologie und ein verhängnisvolles Pathos. Die be-

¹⁹ Friedrich Heinrich Christian Schwarz, *Evangelisch-christliche Ethik. Handbuch für Theologen und andere gebildete Christen*, Heidelberg 1830, 187.

²⁰ URL (Quelle mit Suchfunktion): gutenberg.spiegel.de/buch/effi-briest-4446/1, abgerufen am 23. 2. 2018. Alle weiteren Zitate aus dem Roman ebd.

fleckte Ehre ist nur mit «Blut» zu reinigen, und der Beleidigte ist zur Rache an seinem Beleidiger nicht nur berechtigt, sondern geradezu verpflichtet.»²¹

Diese Vorstellungskonglomerate, so überholt sie uns erscheinen mögen, so freudig wir den erfolgreichen Wertewandel, ja den Werthierarchienwandel seit dem 19. Jahrhundert begrüßen mögen, erscheinen erneut und stehen aktuell zur Diskussion, wenn es etwa um Zwangsheiraten, Ehrenmorde und Fragen der Ehre in Grossfamilien fern und besonders nah geht, die oftmals, jedoch nicht immer mit einem bestimmten Verständnis des Islam einhergehen.

Ahmad Mansour²² engagiert sich seit Jahren als Gruppenleiter des Berliner Antigewalt-Projekts HEROES, das sich aktiv gegen jede «Unterdrückung im Namen der Ehre» wendet. Denn ein «traditioneller Ehrbegriff, Gehorsam und Angst prägen in vielen Migrantenfamilien die Erziehung. Die «Heroes» wollen Jugendliche überzeugen, unabhängiger zu werden.»²³ Dazu gibt es viele gute Gründe, die deutlich werden, wenn man sich die Diskussion in einer gegenwärtigen Berliner Schulklasse vergegenwärtigt, die Mansour genau dokumentiert hat.

²¹ Wolfgang Trillhaas, *Ethik*, Berlin/New York 1986, 359 mit einem Exkurs zum Duell und Zweikampfsitten insgesamt.

²² Ahmad Mansour, geboren 1976, ist arabischer Israeli und lebt seit 2004 in Berlin. Er ist Diplom-Psychologe und arbeitet für Projekte gegen Extremismus, u.a. bei HEROES, einem Projekt gegen Unterdrückung im Namen der Ehre und für Gleichberechtigung, und bei HAYAT, einer Beratungsstelle für Deradikalisierung. Außerdem ist er Programme Director bei der European Foundation for Democracy. Für seine Arbeit erhielt er den Moses-Mendelssohn-Preis zur Förderung der Toleranz. Er hat zahlreiche Veröffentlichungen zum Thema Salafismus und Antisemitismus vorgelegt. URL: www.fischer-verlage.de, abgerufen am 24. 2. 2018.

²³ Ahmad Mansour, Ehre und Familie. «Wenn mein Bruder mich schlägt, härtet mich das ab», in: DIE ZEIT ONLINE vom 27. 2. 2013, abgerufen am 23. 2. 2018. Die weiteren Zitate ebd.

Beim Studium der Schülervoten fällt zunächst die grosse Diversität der nebeneinander existierenden muslimischen Überzeugungen und Haltungen auf. Mansour berichtet aus einem Workshop einer 9. Klasse in Berlin zum Thema Ehre.

«Sema ist 15, mitten in der Pubertät, auf der Suche nach sich und ihrem Lebensentwurf. Nur zum Thema Ehe hat sie bereits feste Ansichten. «Mein Mann darf mich schlagen, wenn ich einen Fehler mache», sagt sie. Verheiratet ist sie freilich noch nicht, nein, sie spricht von einer vorbestimmten Zukunft. Lachend fügt sie hinzu: «Und wenn mein Bruder mich schlägt, dann härtet mich das ab.» Ihr Lachen klingt gepresst. Diese Gewalt geschieht ihr jetzt. Dicker, schwarzer Lidstrich und viel Wimperntusche betonen Semas ausdrucksstarke Augen. Sie trägt einen langen Pullover, enge Jeans, High Heels. Wie viele ihrer Klassenkameraden ist Sema Muslima. Als solche will sie in der Gruppe auch geachtet werden.»

Mansour führt diesen Workshop nicht allein, sondern mit der Organisation Heroes durch. Diese speziellen Helden sind Jugendliche und junge Erwachsene, die ihrerseits mit problematischen Vorstellungen von Ehre gross geworden sind, Semas Interpretation aktueller, familiärer Gewalt und ihre Zukunfts- und Eheaussichten aus ihren eigenen Herkunftsfamilien und Biographien kennen und in der Lage sind, sie kritisch zu hinterfragen. Mansour ist überzeugt, dass nur von innen heraus ein Kulturwandel, eine Reform von Werthierarchien, möglich ist. Wie weit der Weg ist, wird an Fatih's Diskussionsbeiträgen deutlich:

«Der gleichaltrige Fatih pflichtet ihr bei: «Die Ehre eines Mannes», sagt er cool, «steckt zwischen den Beinen einer Frau.» Damit zitiert er ein türkisches Sprichwort. «Meine Schwester muss Jungfrau bleiben», erläutert Fatih. Sie dürfe keinen Freund haben, «auch nicht auf Facebook.» Und am Abend soll sie sich nicht draussen herumtreiben. «Wenn sie es doch tut, muss ich sie schlagen.» In der Klasse wird Widerspruch laut: «Bin ich froh, dass ich nicht deine Schwester bin», sagt ein Mädchen.»

Es fällt nicht allzu schwer, einen angeregten Austausch zum Thema Ehre zwischen den fast Gleichaltrigen Effi und Sema und ein Gespräch unter Männern zwischen Baron von Instetten und Fatih zu imaginieren, auch

wenn der Graben von fast zwei Jahrhunderten, zwei Religionen und zwei Kulturen zu überbrücken ist. Ohne den Abstand der Jahrhunderte wären sie sich jedenfalls alle in Berlin begegnet. Mansour charakterisiert Fatih und Sema im Kontext ihrer Familien, weil diese das wirksamste Wertesystem darstellen, trotz aller Einflüsse durch Klassenkameraden oder Massenmedien.

«Wie Sema gehört Fatih zur sogenannten dritten Generation von Immigranten in Deutschland. Seine Großeltern sind vor 40 Jahren aus Anatolien hierher zum Arbeiten gekommen. Fatih lebt mit seinen drei Geschwistern und den Eltern in einer Vier-Zimmerwohnung in Nord-Neukölln. Er ist Deutscher. Aber seine Ehre? Die stammt aus einer anderen Welt.»

Es ist zwar weit von der anderen Welt in die eine Welt, jedoch zugleich näher als man zu denken gewöhnt ist. Kulturunterscheidende Arroganz ist auf jeden Fall fehl am Platz. Das alte Preussen und die Türkei sind sich näher als die Landkarte denken lässt; in Berlin sind das Preussen zu Fontanes Zeiten leicht zu vergegenwärtigen und die aktuellen Fragen der Ehre in emotionaler Auseinandersetzung unmittelbar anzutreffen:

«Einer sagt, was er vermutlich von Vater oder Onkel hört: «Lieber fünf kriminelle Söhne als eine verhurte Tochter.» Ein anderer behauptet: «Ich würde meine Schwester umbringen, wenn sie Sex vor der Ehe hat.» Dort, wo diese Jugendlichen groß werden, gelten Werte wie Selbstbestimmung, Emanzipation der Frauen und Individualität als Auflehnung gegen die Familie. Die Eltern kennen es nicht anders. Ihr Ziel ist es, die Familie in der Fremde zusammenzuhalten. Sie fühlen sich sicherer, wenn die Hierarchien so klar und eng sind, wie sie es von den eigenen Müttern und Vätern kennen. Alle müssen den Älteren gehorchen. Männer stehen über Frauen, Brüder über Schwestern. Von klein auf hören die Kinder, dies sei die eiserne Ordnung einer Welt, die Allah gefällt.»

Die Fragen der Ehre sind also alt-aktuell und die Beispiele alt-aktueller Werte liessen sich vermehren. Weil das so ist, müssen Werte kommuniziert und bewertet werden.

4. Wertschätzung? Eine Frage der Kommunikation

Kein Wert steht unabänderlich fest. Kein Wert versteht sich von selbst, obwohl Werte immer dann ins Spiel gebracht werden, wenn fraglos und unstrittig festgestellt werden soll, was anzustreben sei. Aber Werte haben ein reiches und wechselvolles Innenleben. Sowohl zur Zeit Fontanes als auch in den Communities von Sema und Fatih war und ist, um beim eingeführten Beispiel zu bleiben, Ehre ein äusserst komplexer Begriff.

Ahmet Toprak²⁴ nennt die vier Komponenten des traditionellen, türkischen Ehrbegriffes: Ansehen, Schutz der Schwächeren, Respekt und Würde.²⁵ Obwohl also Ehre in den Grundsätzen der Stiftung Zukunft CH nicht als Begriff begegnet, geht es auch dort explizit um Schutz, Respekt und Würde, implizit auch um das Ansehen von Menschen. Freilich unterscheiden sich trotz der Themenähnlichkeit Kontext und Kultur und damit verbundene, jeweilige Freund- und Feindbilder gravierend voneinander.

Ahmet Toprak konfrontiert danach das vierteilige Idealbild der Ehre mit der Realität: «In den Aussagen der Jungs [...] wird «Ehre» auf die Sexualmoral der Frau reduziert. Das ist der Knackpunkt, der mich immer wütend macht. Denn Ehre ist viel mehr.»²⁶ Toprak könnte von ungewohnter Seite Zustimmung erhalten. Auch Fontane klagt mit seinem Roman «Effi Briest» die Reduktion der Ehre auf die Sexualmoral an. Dass mit der Reduktion gleichzeitig eine Vergötzung verbunden sein kann, überbrückt einerseits die sonst grosse Kluft zwischen den Kultu-

²⁴ Ahmet Toprak (*1970) ist Professor für Erziehungswissenschaften an der Fachhochschule in Dortmund. Er ist Deutscher mit türkischer Herkunft.

²⁵ Diskussionsbeitrag von Ahmet Toprak, in: Ehre ist das wichtigste. Religionen im Gespräch 7/2013 im Haus der Religionen in Hannover am 18. 4. 2013 unter Moderation von Prof. Dr. Wolfgang Reinbold, 2.

²⁶ Toprak, Ehre (Anm. 25).

ren, macht aber andererseits die Probleme nicht kleiner. Die Komplexität der Wertdebatte zwischen den Kulturen und Religionen ist damit skizziert. Ehre als möglicher Deckmantel für Angst und Gehorsam, als Machtfaktor und identitätsstiftendes Merkmal gerade oder gar nur dort, wo man sich ausgegrenzt fühlt, kommen ausserdem dazu.²⁷

Neben dem reichen Innenleben sind Werte darüberhinaus sehr lebendig. Sie können sich sogar vermehren. Andreas Urs Sommer nennt «Achtsamkeit» und «Empathie» als neuesten Nachwuchs bei den Werten und beobachtet: «Neue Werte scheinen oft situativ leistungsfähiger als das etablierte Werteset.»²⁸

Aber gibt es überhaupt etablierte Wertesets? Sommer glaubt zu wissen, wo sie wohnen. Er vermutet sie innerhalb von «Kirchen und sonstiger Bekenntnissondergruppen»²⁹, wie er sich, selbst wenig um den Wert Wertneutralität bekümmert, ausdrückt.

Fragt man aber genau nach, d.h. fragt man nach wesentlichen Werten in – relativ zur pluralen Gesellschaft – homogenen, christlichen Gruppen, etwa unter reformierten Pfarrerinnen und Pfarrern eines Dekanates oder unter Sozialdiakoninnen und Sozialdiakonen oder an einem Frauenmorgentreff, wird man der Fülle möglicher Wertsetzungen ansichtig, nicht jedoch einer übersichtlichen, geschweige denn annähernd einheitlichen Orientierung. Weder innerhalb einer Generation, noch am selben Lebensort oder in derselben Kirchgemeinde, noch unter Berufsleuten lässt sich ein «etabliertes Werteset» finden, das diesen Namen verdient.³⁰

²⁷ Vgl. die Wortbeiträge Mansour im zitierten Gespräch der Religionen (Anm. 25), 3 und 12.

²⁸ Sommer, Werte (Anm. 15), 56.

²⁹ Ebd., 76.

³⁰ Hier gebe ich meine Erfahrungen an Vorträgen und Workshops in reformierten Landeskirchen zum Thema Werte wieder.

Selbst dann, wenn man in Workshops an den genannten Orten einen Wertekanon von 30 bis 40 Werten vorgibt, ändert sich nichts an der Vielfalt des Resultats. Zunächst wird ein Dutzend Werte eigenständig ergänzt, deren Fehlen in der grossen Menge des Gegebenen dennoch auffällt. Sodann konnte ich beobachten, dass selbst in kleinen Arbeitsgruppen teilweise aufwändige demokratische Verfahren entwickelt und erprobt werden, um die sehr weit auseinanderliegenden Wertvorstellungen von wechselnden Mehr- und Minderheiten angemessen zur Geltung, in eine Rangfolge und miteinander ins Gespräch zu bringen. Christliche Werte, wenn man sich denn auf diese Begrifflichkeit einlassen will, gibt es nur als disparate (Über)fülle, sie stellen keinen Kanon dar, den man nur wiederfinden und studieren müsste.

Mit dieser Wert(über)fülle sind Christinnen und Christen nicht allein. Die plurale Situation der Wertwahrnehmungen dokumentiert auch Ahmad Mansour in der Berliner Schulklasse unter den muslimischen Schülerinnen und Schülern. Bei weitem nicht alle denken, glauben und leben wie Sema und Fatih.

«Glücklicherweise finden sich in den Klassen auch immer wieder Jungen wie Mädchen mit Migrationshintergrund, die solche Konzepte der Unterdrückung ablehnen. Zwar kennen fast alle ähnliche Vorstellungen – aber in verschiedener Intensität. Manche haben Lehrer oder Nachbarn, die sie beeinflusst haben, viele haben Eltern, die liberaler denken. Fast alle kennen die hiesigen Medien, erfahren in Serien, Comedy-Shows mit Bülent Ceylan, Kaya Yanar oder Django Asül, dass man spielerischer mit Stereotypen umgehen kann.»³¹

Eine Aufgabe besteht also darin, schon unter Berufskollegen und in Schulklassen die unausweichliche Vielfalt der Werte im kleinen Kreis

³¹ Mansour, Ehre (Anm. 25).

bewusst zu machen, auszuhalten und in einem «Dialog zur Erkundung des Guten»³² weiterzuentwickeln.

Wie so ein einzelner Wertweiterentwicklungsschritt aussehen kann, beschreibt Ahmad Mansour. Die damit verbundenen Mühen und Hoffnungen treten deutlich zutage.

«In einem Sketch spielen die Heroes vor, wie ein muslimischer Vater seine Tochter dabei unterstützt, Abitur zu machen und alles gibt, damit sie sich später beruflich verwirklichen kann. Er tut das gegen den Widerstand der Familie, gegen den Rat seines ältesten Bruders. Sema und ihre Klassenkameradinnen staunen. Vorsichtig sprechen sie von Träumen, in denen das Wort «Unabhängigkeit» vorkommt [...].

Finanziell unabhängige Ehefrauen, so dämmert den Jungen, müssen sich nicht alles gefallen lassen. Sie sind nicht vom Mann abhängig, sie könnten ihn abweisen oder sogar verlassen. Es braucht Zeit und Geduld, bis sie bereit sind, Strukturen von Kontrolle und Macht in Frage zu stellen. [...]

Und Fatih? Ihm ist bewusst geworden, dass seine Mutter ihm nicht bei den Hausaufgaben helfen kann, weil sie kaum lesen kann. Dass es schön wäre, wenn sie sich für seine Schule interessieren könnte. Er, der im Workshop noch erbittert auf die «Tradition» gepocht hatte, sagt hinterher: «Toll, das war voll krass. Macht weiter Jungsl!»³³

Theodor Fontane, Ahmad Mansour und Ahmet Toprak verbindet ihr Interesse, den Wert «Ehre» nicht zu lassen, was er einmal war und wofür er gegenwärtig gehalten wird. Sie sind einig, dass an einer neuen Werthierarchie und einem neuen Wertverständnis aktiv gearbeitet werden muss. Fontane tut das mit seinem Roman, Mansour mit Schulworkshops, Toprak in der Ausbildung von Pädagoginnen und Pädagogen. Alle drei missbrauchen dabei auch nicht den Wertbegriff «Toleranz» als Tarnname

³² Jürgen Becker, Zugänge zur Bergpredigt, in: Kieler Entwürfe für Schule und Kirche 15 (1994), 3–20 (19).

³³ Mansour, Ehre (Anm. 25).

für Gleichgültigkeit und Desinteresse, wie es allzu oft geschieht, sondern setzen sich den Konflikten ihrer Zeit aus.

Nicht zu unterschätzen ist in diesen Zusammenhängen die offenbar kulturübergreifende Dauerbeobachtung, unter der alle Menschen stehen, die bestimmte Werte realisieren oder gerade nicht. Fontane beobachtet im pommerschen Dorf, «es sei doch zuviel verlangt, bloß um des Geredes der Kessiner willen auf etwas zu verzichten, das einem so viel wert sei.»³⁴

Mansour kennt es aus der orientalischen Kultur und hat einen genialen Begriff für die kollektive Dauerbeobachtung des Individuums: «Üblicherweise hat «Ehre» viel zu tun mit dem Dorfauge. [...] Das Dorfauge kontrolliert alles und schaut, wie jemand sich verhält, wie die Frauen der Familie sich verhalten.»³⁵

Werte, ganz gleich, woher sie stammen und wie und wo sie in Geltung stehen und beobachtet werden, sind auf Kommunikation angewiesen. «Wir müssen offen über die Probleme reden. Wir dürfen nicht verharmlosen. Wir dürfen die Probleme nicht in einem Kulturrelativismus verstecken oder einfach schweigen, wie es in vielen Städten passiert.»³⁶ Kommunikation über Werte ist wertvoll, aber niemals unverfänglich und nebenwirkungsfrei. Schon Eberhard Jüngel warnte seinerzeit mit Bezug auf Carl Schmitt vor dem Konfliktpotential von Wertdiskussionen, wengleich das damals gewählte Beispiel völlig unspektakulär zu sein scheint.

«Wertdenken ist eminent aggressiv. [...] Das zeigt sich gerade, wenn Werte aufeinanderstoßen oder auch nur unterschiedliche «Realisierungen» derselben Werte (z. B. der

³⁴ Theodor Fontane, Effi Briest, 16. Kapitel, URL: guttenberg.spiegel.de/buch/effi-briest-4446/16, abgerufen am 25. 2. 2018.

³⁵ Wortbeitrag Mansour, in: Religionen im Gespräch (Anm. 25), 12.

³⁶ Ebd.

selben «Grundwerte» in CDU und SPD) miteinander konkurrieren. Diese «immanente Aggressivität, die «mit der thetisch-setzerischen Struktur des Wertes von selbst gegeben» ist und «durch den konkreten Vollzug des Wertes immer von neuem produziert wird, «bleibt die fatale Kehrseite der Werte.»³⁷

Um dieser Gefahren willen aber die kritische Kommunikation über Werte einzustellen, wäre fatal. Auch die (Über)fülle von Wertsetzungen entbindet nicht von der Pflicht, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Sommer schlussfolgert:

«Werte sind Projektionsflächen, die es jeder und jedem erlauben, darauf einzutragen, was sie für konform mit ihren Bedürfnissen, Interessen, Präferenzen halten. Solche Projektionsflächen sind jetzt und künftig nötig, weil unterschiedlichste Menschen in modernen Gesellschaften zusammenfinden müssen, deren Bedürfnisse, Interessen, Präferenzen denkbar verschieden sind.»³⁸

Für die Diakonie spielen dabei nicht nur Werte in offener Konkurrenz eine zentrale Rolle, sondern auch alle jene Wertsetzungen, die zusammengehören, gerade weil sie so verschieden sind. So wie auch Puzzleteile nur dann genau zusammenpassen, weil sie nicht exakt gleich gestaltet sind.

Im diakonischen Alltag, z. B. im Zusammenleben und Zusammenlernen mit Menschen mit Demenz oder Behinderungen, aber nicht nur dort, geht es immer um die Balance zwischen den Werten Fürsorge und Eigenverantwortung, die nicht von vornherein gegeben ist, sondern über die immer wieder neu entschieden werden muss. Weitere Beispielpaare sind leicht zu bilden: Freiheit und Verbindlichkeit, individuelle Emanzi-

pation und ein Sinn für förderliche Gemeinschaften. Alles das sind Paare in einem Wertepuzzle, das durch dauerhafte Kommunikation stets neu zusammengestellt werden muss, niemals ein fertiges Gesamtbild ergeben wird, immer an fehlenden Teilen leiden wird, aber nach Zerstörungen und Zerfall auch immer wieder neu zusammengesetzt werden kann. Aber die Werte dafür sind reichlich vorhanden, wenn wir sie brauchen.

Autorin:

Dörte Gebhard,

Dr. theol., Pfarrerin in der reformierten Kirchgemeinde Schöftland, Privatdozentin für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, Familienfrau

³⁷ Jüngel, Wahrheit (Anm. 2), 99 mit Zitaten von Carl Schmitt, Die Tyrannei der Werte, in: ders./Eberhard Jüngel/Sepp Schelz, Die Tyrannei der Werte, hg. v. Sepp Schelz, Hannover 1979, 9–43 (34). Das Werk erschien wegen bleibender Aktualität in 3., korrigierter Auflage in Berlin 2016.

³⁸ Sommer, Werte (Anm. 15), 173f.

Sterben in der Schweiz und kirchliche Palliative Care

Pascal Möсли

1. Einleitung

Im November letzten Jahres wurden die Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms (NFP) 67 zu Sterben und Tod in der Schweiz präsentiert. Die Forschungen zeigen einerseits spannende Einsichten, welche auch von den Kirchen zur Kenntnis genommen werden sollten. Andererseits fällt bei den Forschungsergebnissen auf, dass das kirchliche Engagement für sterbende Menschen und ihre Angehörige nicht vorkommt. Zudem werden die traditionellen, religiösen Ressourcen marginalisiert und sie werden im Gegenüber zu einer sogenannten neuzeitlichen Spiritualität als überholt angesehen.

Der vorliegende Beitrag will beide Aspekte näher beleuchten: Einerseits stellt er einige Herausforderungen für die Kirchen dar, andererseits analysiert er die im NFP 67 ersichtliche kritische Tendenz aktueller Forschung gegenüber Religion und Kirche. Um die beiden Aspekte im kirchlichen Kontext einordnen zu können, beleuchtet er die aktuellen seelsorglich-diakonischen Tätigkeiten und Entwicklungen im kirchlichen Umfeld.

2. Das nationale Forschungsprogramm zu Sterben und Tod

Während fünf Jahren ging das NFP 67 Fragen zum Thema Sterben und Tod in der Schweiz nach. In 33 Forschungsprojekten wurden verschiedene Aspekte des Sterbens in der Schweiz untersucht. Ziel des Programms war es, Handlungs- und Orientierungswissen für die letzte Lebensphase zu erarbeiten. Neue Erkenntnisse brachten die Forschungen vor allem hinsichtlich der Versorgungssituation, der Lebensende-

Entscheidungen, der ethischen Grundlagen und rechtlichen Regulierungen sowie der gesellschaftlichen Ideale des guten Sterbens.

Im Porträt des Nationalfondsprojektes lässt sich der Anspruch des Programms ablesen: «Das Nationale Forschungsprogramm 67, das der Bundesrat im Jahr 2010 lanciert hat, soll dazu beitragen, Veränderungen und neu entstehende Bedürfnisse rund um das Sterben besser zu verstehen. Für die Durchführung des Programms hat der Bundesrat 15 Millionen Franken zur Verfügung gestellt. Die Forschungsergebnisse sollen Versorgungslücken und problematische Versorgungssituationen identifizieren und Betroffenen wie auch Behandlungsteams möglichst nützliche Grundlagen für Entscheidungen zur Verfügung stellen. Darüber hinaus sollen Vorschläge für die Anpassung rechtlicher Regelungen entwickelt und ethische Implikationen reflektiert werden. Schliesslich sollen gesellschaftliche Veränderungen in der Wahrnehmung des Lebensendes besser verstanden werden. Bei all dem hat das NFP 67 das Ziel, wissenschaftliche Kompetenzen im Bereich der Lebensende-Forschung in der Schweiz aufzubauen und zu verstärken».¹

Dieser Passus zeigt die Bedeutung auf, welcher das NFP 67 im politischen und gesellschaftlichen Kontext hat und macht damit deutlich, dass es auch aus kirchlicher Sicht wichtig ist, die Forschungsergebnisse und deren Interpretationen zur Kenntnis zu nehmen und zu beurteilen.

Wenn man die Forschungsergebnisse studiert, erblickt man eine Fülle von Einsichten, die auch für das kirchliche Handeln am Lebensende interessant und relevant sind. In Kapitel 5 dieses Beitrags sollen Herausforderungen und Perspektiven, die durch die Forschungsergebnisse ersichtlich werden, für kirchliches Handeln am Lebensende entfaltet werden.

—

¹ URL: <http://www.nfp67.ch/de/das-nfp>, abgerufen am 1. Mai 2018.

Wenn man das Forschungsprojekt daraufhin untersucht, was die Kirchen für Menschen am Lebensende bereits tun, findet man wenig. Kein Forschungsprojekt macht das Wirken der Kirchen oder Religionsgemeinschaften direkt zum Thema. Dort, wo spirituelle Aspekte thematisiert werden, geht die Darstellung oft mit einer Distanzierung zu kirchlicher, christlicher bzw. überhaupt religiös institutionalisierter Gemeinschaftlichkeit einher. Der Bericht zum NFP 67 ist von daher auch kritisch daraufhin zu lesen, wie Spiritualität und kirchliches Handeln in der Schweiz wahrgenommen wird. Hierzu versucht Kapitel 4 einige Bemerkungen beizusteuern.

Zuerst soll jedoch im nächsten Kapitel 3 im Sinne einer kurzen Übersicht zur Darstellung kommen, in welchen Feldern kirchliches Engagement für Sterbende und ihre Angehörigen wie auch für die Menschen im Gesundheitswesen heute wirksam ist. Ein Engagement, das, wie bereits erwähnt, in den Forschungsprojekten keinerlei Resonanz hat.

3. Kirchliches Handeln im Kontext von Palliative Care

a) Seelsorge im stationären, institutionellen Kontext

In den meisten grösseren und grossen *Spitälern* der Schweiz sind universitär ausgebildete, kirchliche Seelsorgende verbindlich bei der Betreuung der Patientinnen und Patienten eingebunden. An den meisten Orten wird ökumenisch zusammengearbeitet, die Finanzierung erfolgt durch die Kantonalkirchen, manchmal auch durch die Gesundheitseinrichtungen selbst. Die Seelsorgenden arbeiten eng mit den Betreuungsteams zusammen und sind dabei meist mit einem Schwerpunkt in den Palliativabteilungen tätig. Sie bieten ihre Dienste nicht nur den Betroffenen und den Angehörigen, sondern auch den im Gesundheitswesen tätigen Fachleuten und Teams an.

Die enge interprofessionelle Zusammenarbeit schlägt sich auch in der Fachorganisation *palliative.ch* nieder, in welcher die Seelsorge, seit zwei Jahren als Fachgruppe organisiert, fachliche Standards im palliativen

Kontext erarbeitet. Zudem wurden in einer Task Force die Standards für Spiritual Care entwickelt, welche für die verschiedenen Berufsgruppen im Bereich der Palliative Care gelten sollen.

Weniger einheitlich ist die Situation in den *Institutionen der Langzeitpflege*. Während in den grossen Kantonen (wie beispielsweise Bern, Zürich und Waadt) Kennzahlen festgelegt wurden, gemäss denen die seelsorgerlichen Ressourcen in den Institutionen eingerichtet sind oder eingerichtet werden sollten, ist dies in vielen anderen Kantonen nicht oder noch nicht der Fall. Die vom Bundesamt für Gesundheit geforderte Palliative-Care-Spezialisierung der Langzeitinstitutionen hat zur Folge, dass an manchen Orten Türen für die kirchliche Seelsorge aufgehen, um sich – im Kontext der spirituellen Dimension von Gesundheit – noch besser und verbindlicher in den Institutionen zu integrieren. Doch noch nicht überall, werden diese Türen auch durchschritten, will heissen, nicht überall werden die religiös-spirituelle Dimension sowie die Zusammenarbeit mit der Seelsorge in den palliativen Konzepten der Langzeitinstitutionen verankert.

Für das Selbstverständnis der Seelsorge in Spitälern, Langzeitinstitutionen und Palliativstationen ist zentral, dass sie sich nicht an kirchlicher Mitgliedschaft der Betroffenen orientiert, sondern weltanschaulich offen allen Menschen ihre Dienste anbietet. Sie ist dabei besonders sensibel für die Vulnerabilität der Betroffenen, was sich in der Sterbebegleitung u.a. darin äussert, dass sie Menschen auch dann seelsorglich begleitet, wenn sie sich verbal nicht mehr äussern können oder im Koma liegen.

Die Kirchen stehen in den nächsten Jahren im stationären, institutionellen Kontext vor einigen Herausforderungen:

- An einigen Orten sollte die ökumenische Zusammenarbeit verbindlicher ausgestaltet werden; dass je ein reformierter und ein katholischer Seelsorger dieselbe Abteilung besuchen, wird heute von den Gesundheitsfachleuten kaum mehr verstanden und bindet Ressourcen am falschen Ort;

- an vielen Orten sind die Ressourcen, besonders in der Langzeitpflege, für die Seelsorge ungenügend und müssten ausgebaut werden; neue Finanzierungsmodelle, bei denen Institutionen seelsorgliche Leistungen mitfinanzieren, müssten entwickelt werden;
- das Profil der Seelsorge ist für viele Fachleute im Gesundheitswesen nicht (mehr) klar; damit fehlt an einigen Orten das Verständnis, um interprofessionell verbindlich zusammenarbeiten zu können;
- im klinischen Kontext wird zunehmend das interprofessionelle Konzept der Spiritual Care wichtig, welches die spirituelle Betreuung als Aufgabe aller Professionen auffasst; das Konzept sollte von der Seelsorge bewusst aufgegriffen werden, um die spirituelle Dimension bei der Betreuung zu stärken und ihre eigene Rolle als Prozessmoderator und Spezialist für diese Dimension einzubringen;
- im klinischen Kontext beschäftigen sich alle Professionen mit der Weiterentwicklung ihrer Disziplinen durch Forschung; die Seelsorge tut dies noch sehr wenig, aus den Felder konkreter seelsorglicher Praxis sollten mehr Impulse für die universitäre Forschung kommen;
- die Zusammenarbeit mit Zuständigen der Kirchgemeinden und Pfarreien muss vielerorts noch verbindlicher gestaltet werden; es braucht eine gemeinsame Vision seelsorglicher Begleitung im stationären *und* ambulanten Feld und dafür wiederum braucht es Gefässe der Kommunikation und Zusammenarbeit zwischen Seelsorgenden in Institutionen und Gemeinden;
- der Einbezug von Begleitern nichtchristlicher Religionen gerade für sterbende Menschen müsste verbindlicher ausgestaltet werden; christliche Seelsorge hat für die spirituelle Begleitung in öffentlichen Institutionen einen gesellschaftlichen Vertrauensvorsprung und ein Privileg, das sie dazu nutzen sollte, um Zuständi-

ge nichtchristlicher Religionsgemeinschaften in verbindlichen und geregelten Formen in der Begleitung einzubinden.

b) Seelsorge, sozialdiakonische und ebrenamtliche Begleitung im ambulanten Kontext bzw. in den Kirchgemeinden und kirchlichen Regionen

Zu einer der zentralen Aufgaben der Pfarrerinnen und Pfarrer gehört die Begleitung kranker und sterbender Menschen und ihrer Angehörigen. Zudem gestalten sie Abdankungsfeiern und begleiten die Angehörigen auch nach dem Todesfall weiter. In der Begleitung Kranker und Sterbender engagieren sich vielerorts aber auch Freiwillige. In einigen Kantonen gibt es regionale Angebote der Begleitung durch Freiwillige (z.B. Aargau, Zürich und Zentralschweiz), zudem existieren auch einige Fortbildungsprogramme für die Freiwilligen bei Palliative Care (Aarau, Appenzell). In der Nachsorge sind neben der individuellen Begleitung Trauernder vielerorts auch Trauergruppen tätig. Auch die kirchliche Sozialarbeit hat es in der Altersarbeit und überhaupt in ihrer Beratungstätigkeit oft mit Menschen zu tun, welche persönlich oder wegen ihrer Angehöriger in eine palliative Situation verwickelt sind.

Dabei ist insbesondere in ländlichen Gebieten die Zusammenarbeit mit anderen Akteuren der Palliative Care wie etwa den Hausärztinnen und Hausärzten und Spitexfachpersonen teilweise eingerichtet. Man kennt sich und zieht sich bei Bedarf bei. Doch diese Zusammenarbeit ist an vielen Orten kaum oder noch zu wenig etabliert. Das hat verschiedene Gründe: Die Spitexorganisationen haben sich vergrössert und sind oft nicht deckungsgleich mit den Organisationseinheiten der Kirchgemeinden; es entstehen Ärztezentren mit regionaler Ausstrahlung; es gibt eine hohe Fluktuation bei den Mitarbeitenden der Gesundheitsorganisationen, welche längerfristige Beziehungen erschweren und bei vielen Gesundheitsfachleuten sind die kirchlichen Angebote und vor allem das kirchliche Profil von heute wenig bekannt.

Einige Kantonalkirchen haben Fachgruppen, Koordinations- und Projektstellen für Palliative Care eingerichtet. Dabei sind kantonale Konzepte entstanden, welche u.a. zum Ziel haben, die regionale und lokale Vernetzung der Kirchgemeinden mit den Gesundheitsakteuren neu zu initiieren oder zu stärken.

Im ambulanten Feld der Kirchgemeinden und kirchlichen Regionen lassen sich folgende Herausforderungen erkennen:

- Die erwähnte Zusammenarbeit mit den Gesundheitsfachleuten ist elementar. Wenn diese die Angebote der Kirchen und vor allem auch die dahinter stehenden Personen kennen und schätzen, können sie Botschafter für die Kirche sein, indem sie Kranke, Sterbende und ihre Angehörigen auf die kirchlichen Angebote aufmerksam machen. Andererseits sind viele der Gesundheitsfachleute selbst an religiösen und spirituellen Fragen und darum auch am Dialog mit den kirchlichen Mitarbeitern interessiert. Grundlage für diese Zusammenarbeit bildet eine möglichst einfache und verlässliche Kommunikation.
- Bestattungen, eine der traditionellen Aufgabenfelder der Pfarrpersonen, werden vermehrt von anderen Berufsgruppen – wie etwa freiberuflichen Trauerrednern oder Bestattern – durchgeführt. Die Zusammenarbeit mit den Gesundheitsfachleuten führt dazu, dass Pfarrpersonen früh(er) in die Begleitung Sterbender einbezogen werden. So wird auch die Bestattung selbst, als sinnvoller und beziehungsgeprägter Abschluss der Begleitung Aufgabe der Pfarrpersonen bleiben.
- Die interne Zusammenarbeit in den Kirchgemeinden ist wichtig. Wie sind die Aufgaben innerhalb den Angestellten einer Kirchgemeinde aufgeteilt, welche Aufgaben übernehmen die kirchlichen Sozialarbeiter und welche die Pfarrpersonen, wie wird die Kommunikation gestaltet, wer kümmert sich um die Freiwilligen, wie wird die Bereitschaft organisiert?

- Die palliative Versorgung im ambulanten Feld entwickelt sich zurzeit intensiv weiter. Es entstehen mobile palliative Dienste, welche die ambulante Versorgung verbessern. Zudem sollen die Informationen einheitlicher über gemeinsame Behandlungspläne und elektronische Behandlungsdossiers unter den Gesundheitsfachleuten ausgetauscht werden können. Für die Seelsorge ist es wesentlich, sich in diesen neuen Versorgungsstrukturen gut zu integrieren.
- Die «sorgende Gemeinschaft» (Caring Community), d.h. die Entwicklung einer gemeindlichen Sorgeskultur etabliert sich als wichtiges Konzept in der palliativen, ambulanten Versorgung. Der Begriff der «sorgenden Gemeinschaft» etabliert sich langsam als politisch aufgegriffener Leitbegriff, für eine neue Weise, «sozial-staatliche Verantwortung und lokales Engagement miteinander zu verbinden» (Thomas Klie). Kirche mit ihren ausdifferenzierten geistlichen, seelsorglichen, diakonischen und kulturellen Aktivitäten hat die Möglichkeit und Chance, in den entstehenden Netzwerken zu kooperieren, neue Partner zu finden und ihre bestehenden Ressourcen auch dort einzubringen, wo sie noch nicht genutzt werden.
- Falls der Ausbau der palliativen Unterstützung zuhause politisch weiterverfolgt bzw. unterstützt wird, wird auch die Wichtigkeit des Engagements von Freiwilligen zunehmen. Sie kümmern sich um Sterbende, aber auch um die oft vernachlässigte Gruppe der sorgenden Angehörigen. Hier spielt die Kirche oft eine wichtige Rolle und kann diese noch weiter ausbauen. Wie Erfahrungen etwa aus dem Kanton Aargau zeigen, hat das Engagement von Freiwilligen auch einen positiven Effekt auf die Einbindung der professionell tätigen Seelsorgenden in der Begleitung.
- Um die kirchgemeindlichen palliativen Sorgeräume verbindlich einrichten zu können, bedarf es einer Sensibilisierung der kirchlichen Mitarbeitenden einerseits und der organisatorischen Verankerung des palliativen Anliegens in den gemeindlichen und re-

gionalen Leitungsgremien andererseits. Damit kann verhindert werden, dass das palliative Thema in den Gemeinden vom Engagement einzelner Personen abhängig ist.

4. Kritische Bemerkungen zum NFP 67 aus kirchlicher Sicht

Es fällt auf, dass im Bericht zu den Forschungsergebnissen das Konzept gemeinschaftlicher *Religion* durch dasjenige persönlicher *Spiritualität* ersetzt wird. Es wird vorausgesetzt, dass «neue spirituelle Angebote für Sterbende traditionelle christliche Vorstellungen, die zunehmend an Bedeutung verlieren»² ablösen. Dazu passt, dass die Bedeutung kirchlicher Seelsorge und sozialdiakonischen Handelns, wie sie im Kapitel 3 kurz umrissen wurden, kaum erwähnt wird und es kein Forschungsprojekt gibt, welches kirchliches Handeln zum Thema hat. Obwohl die Bedeutung der ambulanten Versorgung Sterbender und ihrer Angehöriger im Bericht hervorgehoben wird, spielen die mannigfaltigen kirchlichen Angebote im ambulanten, kirchgemeindlichen Kontext keine Rolle. Dabei wird nicht zur Kenntnis genommen, dass sich kirchliche Seelsorge längst *als Teil* von Spiritual Care versteht und sich seelsorglich-diakonisches Handeln selbstverständlich auf die *persönlichen* Bedürfnisse der Betroffenen einstellt und ihre Suchbewegungen unterstützt. Die Unterscheidung von *Spiritualität*, die als die moderne Form der Sinnsuche aufgefasst wird, gegenüber *Religion*, welche als traditionell und damit überholt qualifiziert wird, hat weitreichende Folgen. In einem Interview mit dem Fachportal *diakonie.ch* meint etwa der Theologe Prof. Dr. Markus Zimmermann, der die Leitungsgruppe des Nationalforschungsprogramms präsidierte: Es zeigt sich, «dass es nicht um kirchliche Tradition geht in Gesprächen am

² Schweizerischer Nationalfonds (SNF), Synthesebericht NFP 67 Lebensende, Bern 2017, 9.

Lebensende, sondern um das, was geschieht im Sterbenden. Deshalb sollten Seelsorgende nicht gebunden sein an etwas Bestimmtes. In einem Sterbenden tauchen die Bilder auf, die auftauchen wollen. Wir sollten uns alle von fixen Vorstellungen und Bildern lösen, was den Sterbeprozess angeht. Ich finde das sehr schön: Wenn das Sterben konkret wird, gibt es eine grosse Offenheit.»³ Der Subtext in diesen Sätzen lautet: Das, was beim Sterbenden geschieht, steht im Gegensatz zu kirchlichen Traditionen bzw. die kirchlichen Traditionen haben mit den Erfahrungen der Sterbenden nichts zu tun. Fazit: Man muss sich von ihnen lösen, damit man sich auf die Offenheit des Sterbens einlassen kann. Dahinter steckt ein bestimmtes, tendenziell autoritäres Bild von kirchlicher Tradition. Diese wird vorgestellt wie ein fixes Glaubenssystem, das konkreten, aktuellen Lebenserfahrungen gegenübersteht. Der Mensch muss dann irgendeine Brücke bauen, um sein Leben mit «der» Tradition zu verbinden bzw. er muss seine Erfahrungen irgendwie in die Tradition einordnen oder dieser vielleicht sogar unterordnen. Doch Tradition lässt sich, biblisch begründet, ganz anders verstehen: Als das Aufspüren einer geistlichen, spirituellen Dimension gerade mitten in den aktuellen Lebenserfahrungen; ein Aufspüren, das freilich nicht auf sich selbst angewiesen bleibt, sondern im Dialog steht mit den Erfahrungen vieler Menschen, die vor uns da waren. Auch der Sterbeprozess des Einzelnen ist eingebettet in die unzähligen Geschichten von früheren Sterbeerfahrungen und Deutungen und steht damit in einer Tradition zu deren Erzählungen. Zugleich ist das Sterben des Einzelnen einzigartig und in diesem Sinne ein offener Prozess, der selbst die Tradition aktualisiert und weiterschreibt. Darum ist es weder hilfreich noch sachgemäss, wenn man Religion und Spiritualität auseinanderdividiert – beide gehören zusammen. Während Religion tendenziell die gemeinschaftliche, dialogische

³ URL: <https://www.diakonie.ch/wir-sollten-uns-von-fixen-vorstellungen-und-bildern-loesen-was-den-sterbeprozess-angeht/>, abgerufen am 1. Mai 2018.

Dimension fokussiert, hat Spiritualität die persönliche Erfahrung des Einzelnen im Blick. Und wie die Erfahrung und Deutung des Einzelnen ohne all die Erfahrungen und Deutungen anderer Menschen nicht denkbar ist, ist auch Religion ohne die persönliche Erfahrung Einzelnen undenkbar. Es erstaunt darum nicht, dass die religiösen Traditionen (nicht nur das Christentum) im Bericht entweder marginalisiert (wie die christliche Tradition) oder gar nicht erwähnt (andere religiöse Traditionen) werden. Damit bleibt aber eine wesentliche Ressource für viele sterbende Menschen und ihre Angehörigen aussen vor. Auch hier werden die vielen Forschungen nicht zur Kenntnis genommen, welche die Bedeutsamkeit religiöser Ressourcen beim Sterben (aber nicht nur dort!) nachweisen.

Zwei weitere kritische Aspekte seien noch erwähnt:

- Die Selbstbestimmung spielt im Bericht (berechtigterweise) eine grosse Rolle, viele Forschungsprojekte befassen sich mit ihr. Doch der Prozess des Sterbens ist im wesentlichen ein *unverfügbares Geschehen*, bei welchem neben der Selbstbestimmung noch andere Haltungen und Dimensionen wichtig sind: So beispielsweise das Anerkennen der existentiellen Bedürftigkeit und des Angewiesenseins auf andere, also pathische Qualitäten.
- Spiritualität wird im gegenwärtigen Konzept der Palliative Care (vgl. die Definitionen der WHO und des BAG) als Dimension von Gesundheit verstanden, welche alle Prozesse (auch die medizinischen, pflegerischen usw.) durchdringt. Im Bericht wird Spiritualität eher als ein besonderes, partielles Angebot der Versorgung aufgefasst. Das ist ein Rückschritt gegenüber dem internationalen Diskurs über Spiritualität, welche diese als integrale Dimension der Versorgung von Menschen ansieht.

5. Herausforderungen für kirchliches Handeln bei Palliative Care

Selbstkritisch bemerkt zeigt der Forschungsbericht auf, dass es offensichtlich noch nicht gelungen ist, kirchliche Konzepte und kirchliches Handeln so im professionellen und öffentlichen Diskurs einzubringen, dass sie als Teil einer gemeinsamen Sorge (im Sinne der interprofessionellen Spiritual Care und der Caring Communities) um die spirituellen und existentiellen Bedürfnisse Sterbender und ihrer Angehörigen wahrgenommen werden. Daraus ergeben sich einige Herausforderungen für die Diakonie:

- In der ambulanten Versorgung sollte die Vernetzung zwischen Akteuren der Kirchen und den Gesundheitsfachleuten (insbesondere Spitex und Hausärzte) initiiert oder vertieft werden. Kirchliche Akteure müssen dafür auf die Gesundheitsversorger zugehen, ihr Angebot und ihr Profil erklären und die Zusammenarbeit verbindlich gestalten.
- Die kirchlichen Akteure (Pfarrerinnen und Sozialdiakone) sollten für die Zusammenarbeit im Feld der Palliative Care sensibilisiert und gebildet werden. Profil, Kompetenzen und Angebot der Berufsgruppen müssen geklärt und in einer für andere Gesundheitsprofessionen verständlichen Sprache beschrieben und kommuniziert werden.
- Die Veränderungen der Sterbeprozesse, die durch Forschungen des NFP 67 aufgezeigt werden konnten (Zunahme tiefer Sedierung, Demenz usw.) sollten bei der Weiterentwicklung seelsorglicher Konzepte und Fortbildungen berücksichtigt werden.
- Die Bedeutung der Selbstbestimmung wurde durch verschiedene Forschungsprojekte des NFP 67 für verschiedene Zielgruppen konkretisiert. Die Kirchen sollten sich in den gesellschaftlichen Diskurs mit ihren religiösen Anliegen und Perspektiven aktiver einbringen und sich zugleich als Partner in der Unterstüt-

zung der Selbstbestimmung der Bürger anbieten (z.B. im Bereich des Advance Care Planning).

- Die Unterstützung von sterbenden Menschen und insbesondere auch der pflegenden Angehörigen wird künftig ohne freiwillig engagierte Menschen nicht zu bewerkstelligen sein. Die Kirchen sollten sich mit ihrer grossen Erfahrung in der Freiwilligenarbeit aktiv einbringen, die Vernetzung fördern und eigene Freiwilligenprojekte ausbauen.
- Der Bericht endet mit dem Desiderat, die Sterbeforschung zu anerkennen und zu intensivieren. Diese trage dazu bei, «Veränderungen besser zu verstehen, Konsequenzen für die medizinische, politische, wirtschaftliche und rechtliche Praxis zu reflektieren».⁴ Damit auch die religiösen und spirituellen Anliegen im Fokus sind, müssen sich kirchliche Akteure selbst mit Forschungsprojekten in den Diskurs einbringen. Dies geschieht bis heute leider noch viel zu wenig.

Autor:

Pascal Mösli,

Theologe und Supervisor MAS, Beauftragter Spezialseelsorge und Palliative Care der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und Dozent für Ethik und Spiritual Care im Gesundheitswesen, Mitglied des Forschungsteams Spiritual Care in Zürich

⁴ Schweizerischer Nationalfonds (SNF), Synthesebericht (Anm. 2), 47.

Altersdiskriminierung

Heinz Rüegger

Altersbilder

Unsere Gesellschaft tut gut daran, sich mit den Bildern vom Alter und vom Altern auseinander zu setzen, die in ihr prägend sind. Solche Bilder sind keineswegs wertneutral, sondern stellen implizit Bewertungen des Status alter Menschen und soziale Rollenzuweisungen an die ältere Bevölkerung dar. Sie sind darum immer moralisch-normativ aufgeladen und bedürfen ethischer Reflexion. Dasselbe gilt für die Art und Weise, wie das Phänomen Alter oder die zunehmende Zahl älterer Menschen in unserer Gesellschaft als Problem beschrieben werden – hier schimmern oft schon in der Sprache ethisch relevante Wertungen durch, etwa wenn von «Überalterung», von «Altersfalle» oder von «sozialer Vergreisung» gesprochen wird!

Die Brisanz der hier angesprochenen Frage zeigt sich heute v.a. darin, dass wir seit dem letzten Jahrhundert in einer Zeit des Jugendkultes leben und das gesellschaftlich dominante Altersbild entsprechend negativ besetzt ist. Kulturgerontologische Studien haben aufgezeigt, wie es geschichtlich dazu kam und wie sich der Wandel in der Vorstellung vom Alter hin zu negativ besetzten Bildern konkret manifestierte. Im Blick auf die (mit der Schweiz durchaus vergleichbare) Situation in Deutschland spricht Domenica Tölle für die Zeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von einer Flucht der Gesellschaft in einen «juvenilen Rausch». Sie hält fest: «Erstmals wurde das Altern nicht mehr als gottgewolltes Schicksal hingenommen. Damit wandelte sich die Einstellung zu Leben und Tod, zu Körper und Geist. Die Menschen wollten künftig jung sein, vor allem aber jung bleiben. Dies entsprach den wirtschaftlichen Anforderungen der industriellen Lebenswelt und führte gleichzeitig zu einer Ächtung von Alter, Gebrechlichkeit und Tod. Älter zu werden,

entwickelte sich zu einer unerwünschten Begleiterscheinung des menschlichen Lebens. Dieser Umstand verhalf Gesundheitspropheten und Allgemeinmedizinern, Schönheitschirurgen und Pharmazeuten zu Macht und Ansehen. Unter ihrem Einfluss veränderte sich das Altern zu einem medizinischen und psychologischen Problem. Ihre Warnungen vor dem «frühzeitigen Altern» suggerierten, dass es einen rechtzeitigen und damit natürlichen Alternsprozess überhaupt nicht gebe. Dieser Deutung entsprechend veränderte sich auch die Kunst. Aus der Altersdichtung des Biedermeiers wurde die Jugenddichtung des Expressionismus. Für die Expressionisten, die selber jung waren, zählte das Gefühl des Augenblicks, die Ekstase und Lebensfreude eines Momentes, nicht die Abgeklärtheit altersweiser Philosophen.»¹

James Hillmann bringt das Fazit dieser Entwicklung pointiert zur Sprache: «Alter ist beschwerlich, vor allem wenn es belastet wird mit der *Vorstellung*, es sei beschwerlich. [...] Die Hauptpathologie der späten Jahre besteht in unseren Ideen über diesen Lebensabschnitt. Die eigene Jugend und eine Kultur, die ihre Ideen von dieser Jugend bezieht, können dazu beitragen, dass das Alter krankhaft wird. Nach fünfzig, sechzig Jahren beginnt eine andere Therapie – die Therapie der Ideen.»² Solche negativen, abwertenden Vorstellungen vom Alter werden in der Regel nicht nur als Fremdbilder von aussen an ältere Menschen herangetragen, sondern diese haben sie sich längst selber zu eigen gemacht und stimmen damit durch Selbstentwertung in die gesellschaftlich vermittelte Fremd-

—

¹ Domenica Tölle, Altern in Deutschland 1815–1933. Eine Kulturgeschichte (Marburger Forum zur Gerontologie 2), Graftschaff 1996, 327; wichtig für unseren Zusammenhang sind insbesondere die Ausführungen in Kapitel F von Tölles Buch: Die gesellschaftliche Abwertung des Alters als Konsequenz des neuzeitlichen Jugendkultes, 223–274.

² James Hillmann, Vom Sinn des langen Lebens. Wir werden, was wir sind. München 2001, 17.19.

entwertung älterer Menschen ein.³ Es ist darum mit Recht darauf hingewiesen worden, dass Altersdiskriminierung im Sinne von «Ageism» anders als Rassismus und Sexismus über ein «grosses Potential an Selbstdiskriminierung» resp. an «Selbststereotypisierung» verfügt.⁴ Noch einmal Hillmann: «Der moderne Fortschritt schmälert den Wert alter Menschen, während er gleichzeitig die Anzahl unserer Jahre vermehrt. Je länger wir leben, desto weniger sind wir wert. [...] Im Allgemeinen hassen wir das Altwerden, und wir hassen die Alten dafür, dass sie es uns vor Augen führen.»⁵ Und der Kabarettist Dieter Hildebrandt hat es als selbst schon 84-Jähriger einmal humoristisch auf den Punkt gebracht: «Im

³ Wie sehr auch kritische, wache ältere Zeitgenossen und Zeitgenossinnen solche negativen Altersbilder internalisiert haben, wird deutlich, wenn etwa die Schriftstellerin Laure Wyss (Schuhwerk im Kopf und andere Geschichten, Zürich 2000, 11f.) als 87-Jährige schreibt: «Es ist ja kein Schleck, heute zum Kontingent jener zu gehören, die immer zahlreicher und immer dringlicher zur Belastung der aktiven Bevölkerung werden. Wir Alten sind eine Last, eine Bedrohung. Das ganze Land, der Ort, wo wir wohnen, viele in unserer Umgebung suchen nach Lösungen, wie man mit uns fertig wird, wo uns unterbringen, pflegen, ernähren, wie uns ertragen punkto Kosten und auch psychisch. Es ist sicher für niemanden erheiternd, sich mit uns zu beschäftigen, mit uns, die wir nichts mehr einbringen und ganz ohne Zukunft sind. Für uns aber auch kein Schleck, in diese Bevölkerungsschicht hineingestossen zu werden; und selber zu realisieren, dass es so ist. Und wir, die Alten, haben selber kaum gute Einfälle, wie die Gesellschaft mit dieser Last umgehen könnte und sollte.»

⁴ Walter Rehberg/Benjamin Moser, Altersdiskriminierung im Fürstentum Liechtenstein: Formen und Verbreitung. Schlussbericht. St. Gallen (o.J.), 3.5.

⁵ James Hillmann, Sinn (Anm. 2), 52f. Auch Alex Schwank, Memento mori – Nur wer in Würde lebt, kann auch in Würde sterben, in: ders./Ruedi Spöndlin (Hg.), Vom Recht zu sterben zur Pflicht zu sterben? Beiträge zur Euthanasiedebatte in der Schweiz. Zürich 2001, 7–18 (12) weist darauf hin, dass «parallel zur allgemeinen Zunahme der Lebenserwartung im zwanzigsten Jahrhundert eine zunehmende Entwertung und Geringschätzung des Alters zu verzeichnen ist.» Besonders pointiert und drastisch kommt das im Aufsatz von Peter Ungut, Die Alterskatastrophe, in: Ina Hartwig et al. (Hg.), Kursbuch 151: Das Alter, Berlin 2003, 185–201 zum Ausdruck.

Prinzip ist das Altwerden bei uns erlaubt, aber es wird nicht gern gesehen.»

Die ethische Problematik dieses Phänomens liegt darin, dass hier eine Lebensphase, die zu einem normalen menschlichen Leben dazu gehört, und derjenige (am schnellsten wachsende!) Teil der Bevölkerung, der jetzt schon dieser Gruppe zugerechnet wird, pauschal abgewertet werden. Diese Abwertung des Alters und der Alten ist ein Stück gesellschaftlicher, kultureller Diskriminierung. Dass wir notabene speziell die Phase der Hochaltrigkeit und die Bevölkerungsgruppe der Hochaltrigen (80+) negativ einschätzen, die doch zu einem guten Teil allererst das Produkt des zivilisatorischen und medizinischen Fortschritts sind, den wir in der Regel sehr positiv einschätzen, macht einen eigenartigen Zwiespalt der modernen Gesellschaft deutlich.

Altersdiskriminierung

Altersdiskriminierung oder «Ageism», wie das Phänomen seit 1969 mit einem Begriff des amerikanischen Gerontologen Robert Butler bezeichnet wird,⁶ ist ein komplexes Phänomen, das aus verschiedenen Facetten besteht. In ihm verbinden sich verschiedene soziale Vorgänge:

- *Etikettierung*: Hier geht es um eine stark vereinfachende, pauschalisierende Zuordnung einer Person zu einer Gruppe, in unserem Fall zur Gruppe «der Alten». Die so Etikettierten werden

⁶ Vgl. den Aufsatz von Andrew Achenbaum, A History of Ageism Since 1969, in: Generations. Journal of the American Society on Ageing, 2015 (URL: <http://www.asaging.org/blog/history-ageism-1969>). Der Begriff ist den schon älteren Begriffen «racism» (Diskriminierung aufgrund einer bestimmten Rassenzugehörigkeit) und «sexism» (Diskriminierung von Frauen auf Grund ihres Geschlechts) nachgebildet.

dann auf den Aspekt des Altseins reduziert und kollektiv mit einer bestimmten Vorstellung des Altseins identifiziert. Etikettierung geschieht primär auf einer kognitiven Ebene.

- Mit *Stereotypisierung* bezeichnet man den Vorgang, dass der durch Etikettierung bezeichneten Gruppe undifferenziert gewisse Eigenschaften zugeschrieben werden. So gibt es etwa das Stereotyp der starrsinnigen oder der nicht mehr leistungsfähigen Alten. Durch solche Stereotypisierung erfolgt implizit eine Diskreditierung des Prozesses des Alterns schlechthin. Stereotypisierung läuft primär auf der emotionalen Ebene ab.
- Durch Etikettierung und Stereotypisierung erfolgt sozialpsychologisch eine *Ausgrenzung* der anvisierten Personengruppe: Hier die Jungen und die in der Mitte des Lebens stehenden dynamischen Aktiven, dort die immer weniger leistungsfähigen, immer mehr zu einer gesellschaftlichen Belastung werdenden Alten.
- Solche Ausgrenzung führt dann auf der Handlungsebene zu konkreten Formen der *Diskriminierung* oder Benachteiligung. Solche Benachteiligung kann unmittelbar oder direkt sein, z.B. wenn die Statuten eines Vereins festhalten, dass Vorstandsmitglieder im Alter von 70 Jahren zurücktreten müssen. Die Benachteiligung kann aber auch mittelbar oder indirekt (strukturell) sein, etwa wenn ein Bahnunternehmen durch Mitarbeiter geführte Schalter schliesst und Billette nur noch durch moderne, komplizierte Automaten in Selbstbedienung erhältlich werden. Damit werden manche hochaltrigen, mit moderner Technologie nicht so vertraute Personen in ihrer Benützung des Öffentlichen Verkehrs benachteiligt, weil sie nicht mehr zu Billetten kommen. Wenn mit Altersdiskriminierung auch meist Formen direkter Benachteiligung gemeint sind, ist es doch wichtig, für das nicht minder relevante Problem der indirekten, strukturellen Benachteiligung sensibel zu werden.

Sprechen wir von Diskriminierung, so ist zu beachten: Nicht jede Ungleichbehandlung von Personen aufgrund des Alters muss eine frag-

würdige Diskriminierung darstellen. Dass für die Mitarbeit in einer Alterskommission eine 55-jährige Person einer 20-Jährigen vorgezogen wird, ist ebenso verständlich, wie dass ein 25-Jähriger Bewerber auf eine Stelle als Jugendarbeiter einem 45-jährigen Mitbewerber vorgezogen wird. Von Diskriminierung in einem ethisch fragwürdigen Sinn kann sinnvollerweise nur dort gesprochen werden, wo es um eine *Verletzung legitimer Ansprüche auf Gleichbehandlung* geht.⁷ Und auch hier ist noch zu präzisieren: Nicht jede subjektiv empfundene Altersdiskriminierung muss auch faktisch eine solche sein.⁸

Dennoch ist festzuhalten, dass Altersdiskriminierung offenbar ein weit verbreitetes Phänomen darstellt. In der jüngsten, vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierten Untersuchung über Altersdiskriminierung, die Prof. Walter Rehberg von der Fachhochschule St. Gallen in Zusammenarbeit mit Pro Senectute durchgeführt hat, berichteten über Dreiviertel der Befragten in der Schweiz, selber schon Erfahrungen mit Altersdiskriminierung gemacht zu haben.⁹ Interessant ist allerdings, dass die Altersgruppe der 16-29-Jährigen am stärksten davon betroffen zu sein scheint, gefolgt von der Gruppe der Hochbetagten!¹⁰ Die Resultate

7 Klaus Rothermund / Felipe Temming (Diskriminierung aufgrund des Alters, Berlin 2010, 116) schreiben in ihrer Expertise: «Nicht jede Benachteiligung oder Ungleichbehandlung aufgrund des Lebensalters ist aber mit einer verbotenen Altersdiskriminierung gleichzusetzen. Diskriminierung im Sinne eines tadelnswerten Verhaltens hat die Verletzung legitimer Ansprüche auf Gleichbehandlung auf Seiten des Diskriminierten zum Inhalt. Von Bedeutung ist darüber hinaus die Unterscheidung zwischen aktiver Benachteiligung durch einen verantwortlichen Agenten und passivem Benachteiligt-Sein aufgrund bestehender Rahmenbedingungen oder persönlicher Voraussetzungen.»

8 Ebd.

9 Rehberg / Moser, Altersdiskriminierung (Anm. 4), 31.

10 Ebd., 12. Altersdiskriminierung bei Jüngeren bedeutet, aufgrund des noch relativ jungen Alters nicht ebenso ernst genommen zu werden wie ältere Personen.

im Blick auf die alten Menschen lassen aber trotzdem die Feststellung zu, dass Altersdiskriminierung ein wirkliches Problem darstellt, ja dass Altersdiskriminierung unsere Kultur so intensiv durchdringt und unsere Einstellungen und Wahrnehmungen so umfassend formt, dass die meisten Altersdiskriminierung gar nicht bewusst als Problem wahrnehmen.¹¹

Altersdiskriminierung wird auf unterschiedliche Weise in verschiedenen Lebensbereichen erfahren:

- Ein zentrales Feld ist der *Arbeitsmarkt*, auf dem ältere Arbeitnehmende sich bei der Stellensuche, bei Angeboten der Fortbildung oder bei Beförderungen als jüngeren Kolleginnen und Kollegen gegenüber benachteiligt erfahren können. Auch stellt sich heute stärker als früher die Frage, ob die zwangsweise Pensionierung bei Erreichung eines bestimmten kalendarischen Alters unabhängig von der körperlichen, geistigen und motivationalen Verfassung der Arbeitnehmenden nicht auch als eine Form der Altersdiskriminierung angesehen werden müsste.¹²

Ein anderes Feld ist das *Gesundheitswesen*: Ältere und neuere Studien weisen darauf hin, dass ärztliches und pflegerisches Personal alten Menschen weniger Aufmerksamkeit schenkt und sie weniger ernst nimmt als jüngere Patienten.¹³ Es gibt an manchen Orten eine Schlechterbehandlung oder Vernachlässigung, ja zuweilen eine Unterversorgung (z.B. im schmerztherapeutischen Bereich) von alten Patientinnen oder Heimbewohnern. Rehberg/Moser halten fest: «Die Einstellungen von Professionellen im Gesundheitswesen gegenüber älteren Menschen sind

ähnlich oder negativer als diejenigen der Allgemeinbevölkerung.»¹⁴ Eine Rationierung, also eine gezielte, mit dem hohen Alter begründete Vorenthaltung sinnvoller medizinischer Dienstleistungen für alte Menschen dürfte es in der Schweiz kaum geben.¹⁵ Dennoch wird die Frage, wieweit angesichts ausufernder Kosten des Gesundheitswesens eine Limitierung medizinischer Leistungen für ältere Menschen ab einem bestimmten Alter vertretbar wäre, international diskutiert.¹⁶

- *Alltagsinteraktionen* sind ein weiteres Feld, auf dem manche älteren Menschen Erfahrungen mit Diskriminierung machen: Nicht wahrgenommen oder nicht beachtet zu werden, wenn man einen Raum betritt; im öffentlichen Verkehr sich nicht auf leere Plätze setzen zu können, weil jüngere Mitfahrende nicht bereit sind, ihre darauf abgelegten Aktentaschen oder Einkaufssäcke wegzunehmen; beim Umsteigen am Bahnhof Anschlusszüge nicht zu erreichen, weil die Umsteigezeiten für die verlangsamte Mobilität älterer Menschen zu kurz veranschlagt sind.
- Ein immer wieder diskutiertes Feld sind Altersgrenzen für *politische Ämter* oder für die Mitarbeit in *Kommissionen*. Im Blick auf die demografischen Veränderungen in unserer Gesellschaft, die den Anteil an Alten gegenüber den Jüngeren immer stärker anwachsen lässt, und angesichts einer immer ausgedehnteren durch-

¹⁴ Rehberg / Moser, Altersdiskriminierung (Anm. 4), 5.

¹⁵ Vgl. dazu den Hinweis der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften SAMW: «Ältere, pflegebedürftige Menschen haben bis an ihr Lebensende Anspruch auf eine angemessene Behandlung und Betreuung. Alter und Pflegebedürftigkeit einer betreuten Person dürfen nicht zu einer Vorenthaltung indizierter Massnahmen führen» (Medizin-ethische Richtlinien und Empfehlungen: Behandlung und Betreuung von älteren pflegebedürftigen Menschen, 2004/2013, Pkt. II.2.1).

¹⁶ Zur ganzen Diskussion vgl. Luzius Müller, Grenzen der Medizin im Alter? Sozial-ethische und individuelle Diskussion, Zürich 2010.

¹¹ Ebd., 31.

¹² «Die allgemeine Altersgrenze 65 Jahre ist [...] in ihrer allgemeinen, starren Form nicht mehr denkbar. Als milderes Mittel kommen nämlich zumindest flexible Lösungen in Betracht» (Rothermund / Temming, Diskriminierung [Anm. 7], 118).

¹³ Ursula Schär-Bütikofer, Altersdiskriminierung in der Akutpflege, München 2010.

schnittlichen Lebenserwartung wirken solche Altersgrenzen, die eine mitverantwortliche Teilhabe alter Personen am gesellschaftlichen Leben einschränken, zweifellos diskriminierend. Zudem berauben sie die Gesellschaft des möglichen Beitrags, den die Alten zum Wohl des Ganzen leisten könnten und oft auch möchten.

- Deutlichen Ausdruck findet Altersdiskriminierung oft auch in der Sprache, jener des alltäglichen Umgangs miteinander wie auch jener der professionellen Medien. Ausdrücke wie «Überalterung», «Altersfalle» oder «soziale Vergreisung» bringen eine Sicht zum Ausdruck, derzufolge das Alter oder genauer: die Alten ein Problem sind, das es zu vermeiden oder zu lösen gilt. Kommt dazu, dass das Attribut «alt», das an und für sich wertneutral zu verstehen ist, in Anwendung auf Personen meist negativ konnotiert ist und Altersstereotypen wie «verbraucht», «unnützlich», «überholt» ausdrückt. Das geht so weit, dass allein schon die Zuweisung des an sich neutralen Attributs «alt» im Blick auf Personen stigmatisierend wirken kann.¹⁷

Angesichts solcher Erfahrungen von Altersdiskriminierung in einer Gesellschaft, in der es einen ungeschriebenen Imperativ gibt, sich möglichst lange jung zu geben (vgl. das Motto der Anti-Aging-Kultur: «forever young!»), erstaunt es nicht, dass viele alte Menschen ihr Älterwerden so lange wie möglich zu verheimlichen, zu verdrängen oder zu verleugnen versuchen.¹⁸

¹⁷ Rehberg / Moser, Altersdiskriminierung (Anm. 4), 5.

¹⁸ Nach Ansicht des Freiburger Medizin-Ethikers Giovanni Maio gibt es so etwas wie ein implizites Credo unserer Zeit: Das Ziel müsse sein, das Alter zu verhindern. «Das Alter soll vermieden werden. Es soll nicht bewältigt oder gemeistert oder gefüllt, sondern vermieden werden» (Vom Sinn des Alters. Reflexionen zum Alter jenseits

Der Anspruch auf Nichtdiskriminierung

Auf dem Hintergrund des Gesagten liegt es auf der Hand, wie bedeutsam das ethische Prinzip ist, niemanden aufgrund seines Alters zu diskriminieren. Diskriminierung heisst ja, jemanden aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer (z.B. religiösen, sozialen, ethnischen, altersmässigen oder nationalen) Gruppe von Menschen ungerechtfertigterweise schlechter zu behandeln als andere und ihm oder ihr Rechte vorzuenthalten, die den anderen zustehen. Damit kommt Diskriminierung einem Verstoß gegen das ethische Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit im Blick auf materielle oder immaterielle Sozialgüter gleich.¹⁹

Mit der Einschränkung auf *ungerechtfertigte* Andersbehandlung ist angedeutet, dass es durchaus Situationen gibt, in denen Ungleichbehandlung legitim erscheint: Dass 15-Jährige noch nicht an politischen Wahlen und Abstimmungen teilnehmen dürfen, scheint uns vertretbar zu sein.²⁰

—

des Fitnessimperativs, in: ders. [Hg.], Altwerden ohne alt zu sein? Ethische Grenzen der Anti-Aging-Medizin, Freiburg 2011, 11–19 [11]).

¹⁹ Martina Herrmann, Art. Diskriminierung, in: Ralf Stoecker/Christian Neuhäuser/Marie-Luise Raters (Hg.), Handbuch Angewandte Ethik, Stuttgart 2011, 290–292 (290).

²⁰ Dies gilt jedenfalls, solange man die offizielle Begründung für die Festlegung einer unteren Alterslimite für die politische Mündigkeit teilt, dass nämlich jüngere Personen noch nicht über die nötige politische Reife verfügen, die zur Ausübung des aktiven und passiven Wahlrechts wünschbar ist. Demgegenüber sind Altersgrenzen, wie sie z.B. die bernische Gemeinde Madiswil Mitte Mai 2002 für alle öffentlichen Ämter eingeführt hatte (Alterslimite bei 70 Jahren), grundsätzlich diskriminierend, verletzen Verfassungsrecht und sind deshalb unzulässig. Es sei denn, sie stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit der behördlichen Funktion (etwa eine obere Altersgrenze für die Mitarbeit in einer Gemeindekommission für Jugendarbeit oder eine untere Alterslimite für die Mitarbeit in einem Seniorenrat) oder wenn die Ausübung des öffentlichen Amtes mit einem öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis gekoppelt ist, bei

Wohl aber wäre es unzweifelhaft ein Zeichen von Diskriminierung, wenn jemand in einer Modeboutique nicht bedient würde, weil sie schon 70-jährig ist, oder wenn jemand bei einer Stellenbewerbung für Büroarbeit grundsätzlich ausgeschlossen würde, bloss weil er das Alter von 50 Jahren schon überschritten hat.

Seit der letzten Revision der Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft ist dieser Grundsatz auch rechtlich festgeschrieben. Artikel 8 über die Rechtsgleichheit hält in Absatz 2 fest: «Niemand darf diskriminiert werden». Dann werden namentlich einige Beispiele faktisch möglicher Diskriminierungen genannt, die verboten sein sollen. Nach einem Hinweis auf Herkunft, Rasse und Geschlecht folgt als viertes Beispiel die explizite Aussage, dass niemand «wegen des Alters» diskriminiert werden dürfe. Die Schweiz war damit das erste Land der Welt, das auf Verfassungsebene ein Alters-Diskriminierungsverbot festgeschrieben hatte. Personen nicht zu diskriminieren bedeutet, sie im Vergleich mit anderen gesellschaftlichen Gruppen nicht benachteiligt zu behandeln. Gleichbehandlung resp. das Verbot der Diskriminierung entspricht heute einem Menschenrecht. Das bedeutet im Blick auf das Alter, älteren Menschen die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben nicht zu erschweren und sie nicht zu marginalisieren. Wo dies trotzdem geschieht – in wie subtilen Formen auch immer! – und alte Menschen also diskriminiert werden, spricht man von einer Haltung des «*ageism*».

Nun kann die ethische Herausforderung gewiss nicht darin liegen, das Alter, insbesondere die Hochaltrigkeit mit allen in dieser Lebensphase möglichen Begleiterscheinungen von Krankheit, Beeinträchtigungen

dem ein fixes Rentenalter gilt (vgl. Daniel Kettiger, Zur rechtlichen Problematik von Altersgrenzen für öffentliche Ämter, in: Jusletter 19.08.02 [www.jusletter.ch]).

sowie körperlichem und geistigem Abbau zu verklären.²¹ Wohl aber gehört es im Sinne einer Ethik des guten Lebens zu den sozialetischen Aufgaben der Gesellschaft, ein realistisches und differenziertes Bild des Alters und ein positives Verständnis des Alterns als eines fundamentalen Prozesses für jede Biographie und Identitätsfindung zu entwickeln.

Zur Nicht-Diskriminierung alter Menschen gehört darum über das rechtlich Einforderbare hinaus 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. Dies gilt umso mehr, als im Zuge der allgemeinen Individualisierung und Pluralisierung eine «Entstrukturierung» der Altersphase stattgefunden hat, was bedeutet, dass die früher relativ klare, kollektive Ausprägung des Lebens im Alter einer Vielzahl möglicher Lebensformen alter Menschen Platz gemacht hat. Dabei gilt es auch zu bedenken, worauf Jürg Willi aus psychotherapeutischer Sicht hingewiesen hat, dass sich nämlich alte Menschen häufig nicht ernst genommen fühlen, weil «von ihnen nichts Ernstzunehmendes erwartet wird. [...] Es wird gefragt, «Was können wir für die Alten tun?», kaum jedoch «Was können die Alten für uns tun?» Die Alten sind dispensiert und freigestellt, damit aber auch «entgesellschaftet» (Kohli et al.)» Ältere Menschen brauchen aber wie jüngere «eine Umwelt, die noch etwas von einem will. Wenn niemand mehr auf einen wartet und niemand mehr etwas von einem erwartet, ist man im sozialen Sinne tot.»²²

²¹ Dagegen gilt zu Recht der Satz von Norberto Bobbio: «Wer das Alter preist, hat ihm noch nicht ins Gesicht gesehen» (Vom Alter. De senectute. [Serie Piper 2803], München 32002, 54).

²² Jürg Willi, Sich im Alter brauchen lassen – ein notwendiger Einstellungswandel, in: Brigitte Boothe / Bettina Ugolini (Hg.), Lebenshorizont Alter, Zürich 2003, 91–108 (91.98).

Dem entspricht der doppelte ethische Ratschlag Otfried Höffes: «Man darf die ältere Generation weder intellektuell, sozial und emotional unterfordern, noch zu rasch in eigene Lebensräume abschieben.» Vielmehr wäre es angezeigt, «für das Hilfs- und Erfahrungspotential der Älteren wieder sensibel [zu] werden [und] dabei die Fähigkeit wieder[zugewinnen, das Potential aus[zuschöpfen, ohne dass sich die Älteren ausgenutzt vorkommen.»²³

Zu einem solchen differenzierten, positiven Bild des Alters gehört es, die menschlichen Möglichkeiten des höheren Lebensalters bewusst zu machen und gesellschaftliche Rahmenbedingungen und Freiheitsräume zu schaffen, die es alten Menschen erleichtern, ihr Potenzial zu entfalten und ihre Möglichkeiten zu verwirklichen. Die Gerontologie spricht in dieser Hinsicht heute zuweilen von einem Paradigma des *Pro-Aging*, das Altern als eigenständige, mit Belastungen *und* Entwicklungspotenzialen verbundene Lebensphase versteht – im Unterschied zur weit verbreiteten Strömung eines *Anti-Aging*, die Altern als etwas Pathologisches, zu Verhinderndes versteht und mit dem Slogan «Forever young» einem Jugendlichkeitsideal nacheifert.²⁴

Dies alles muss begleitet sein von einer neuen Wertschätzung im Blick auf die Präsenz alter Menschen und deren Beitrag zum Leben der Gesellschaft insgesamt. Dass dies möglicherweise keine leichte Aufgabe ist, macht der Hinweis Alfons Auers deutlich, es werde «einer entschiedenen Mobilisierung aller mobilisierbaren [...] moralischen Potenzen

bedürfen, damit die Gesellschaft ihrer Alten nicht schon nach wenigen Jahrzehnten in bedrohlichem Ausmass überdrüssig wird.»²⁵

Aus diesen Gründen ist 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. Wir sind gefordert, in allen Bereichen gesellschaftlichen Lebens kritisch zu prüfen, wie weit Bilder, Sprachformen, Vorstellungen, Regelungen oder Strukturen wirksam sind, die die gleichberechtigte Teilhabe alter Menschen am Leben der Gesellschaft behindern – um diese dann sukzessive zu überwinden.²⁶

Autor:

Heinz Rügger,

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

²³ Otfried Höffe, Gerontologische Ethik. Zwölf Bausteine für eine neue Disziplin, in: ders. (Hg.), *Medizin ohne Ethik?* (edition suhrkamp 2245), Frankfurt a.M. 2002, 182–201 (184.191).

²⁴ Heinz Rügger, Altern im Spannungsfeld von «Anti-Aging» und «Successful Aging». Gerontologische Perspektiven einer seelsorglichen Begleitung älterer Menschen, in: Ralph Kunz (Hg.), *Religiöse Begleitung im Alter. Religion als Thema der Gerontologie*, Zürich 2007, 143–182.

²⁵ Alfons Auer, *Geglücktes Altern: eine theologisch-ethische Ermutigung*, Freiburg 1995, 5.

²⁶ Vgl. Heinz Rügger, *Sorge für hochbetagte Menschen in einer Kultur des Anti-Aging. Sozialethische Herausforderungen*, in: Harm-Peer Zimmermann (Hg.), *Kulturen der Sorge. Wie unsere Gesellschaft ein Leben mit Demenz ermöglichen kann*, Frankfurt 2018, 127–151.

Offen für alle – Offenheit für alle?

Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung¹

Thomas Schlag

Einleitung

Offenkundig hatte der Pressevertreter recht genau verstanden, worum es gehen sollte. In seinem Kommentar unter der Überschrift «Ganz im Sinne» im deutschen Lokalblatt Schwarzwälder Bote vom 6. Oktober 2016 bilanzierte der Redakteur das geplante Vorhaben wie folgt: «In Calw wird 2017 zum ersten Mal eine Vesperkirche organisiert. Ein Ort der Begegnung, der nicht nur sozial Schwachen helfen, sondern auch Menschen verbinden soll. Eigentlich eine tolle Sache. Wäre da nicht das Wort «Kirche» im Namen. Denn Vesperkirche – das klingt doch nach Religion und Missionierung. Sollte dieser Kirche also besser fernbleiben, wer sich keine Predigten anhören möchte? Die Antwort: ein klares Nein. Denn obwohl sicher christliche Gedanken und Worte eine Rolle spielen werden, ist die Vesperkirche ein Ort für jedermann. Wer die religiösen Aspekte ignorieren möchte, darf das schliesslich auch. Überzeugte Atheisten sind in der Vesperkirche also keineswegs fehl am Platz. Im Gegenteil: Wer Religionen ablehnt, aber trotzdem kommt, trägt dazu bei,

Grenzen zwischen Menschen zu überwinden. Ganz im Sinne der Vesperkirche.»²

Zwischen den Zeilen wird erkennbar – und vermutlich vom Redakteur gar nicht näher reflektiert –, dass und inwiefern die Integration unterschiedlichster Personen in all ihrer sozialen und religiösen Vielfalt nicht nur eine Grundaufgabe, sondern auch eine oftmals kaum befriedigend gelöste Herausforderung kirchlichen Handelns darstellt. Die Beschreibungen des Journalisten verweisen darauf, dass er in dieser Vesperkirchen-Initiative ein gelungenes Modell sieht, um den oftmals kaum eingelösten Anspruch eines Ortes «für jedermann» – übrigens auch für nichtreligiöse Menschen! – wenigstens punktuell in die Wirklichkeit umzusetzen. Dieser Bericht scheint insofern ein kollektives Bewusstsein darüber zu repräsentieren, wie Kirche öffentlich diversitätssensibel in Erscheinung treten sollte und welche Formen kirchlicher Praxis dafür besonders überzeugungsstark sind.

Hier spiegelt sich möglicherweise wider, dass Kirche in ihrem tiefsten Sinn gerade und nach wie vor die Institution schlechthin darstellt, um Menschen unterschiedlichster Herkunft um einen gemeinsamen Tisch zu versammeln und sie dort einerseits mit dem Notwendigsten auszustatten, andererseits durch ihren besonderen Raum und eine bestimmte Atmosphäre niederschwellige Formen alternativer Gemeinschaftsbildung über alle bestehenden sozialen Grenzen hinaus herzustellen vermag. Man könnte provokativ fragen: Besteht möglicherweise hier im öffentlichen Bewusstsein ein stärkerer Vertrauensvorschuss und eine gewissermassen

² Ralf Klormann, Schwarzwälder Bote vom 6. Oktober 2016, URL: <http://www.schwarzwaelder-bote.de/inhalt.calw-vesperkirche-begegnung-statt-armenspeisung-page1.7caa2615-182a-422c-aab2-da7592258470.html>; vgl. dazu das Video «Die Calwer Vesperkirche» (10.3.2017), URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Kt5ybcKC0QI>; der Verfasser dieses Beitrags war selbst an der Planung und Durchführung der Calwer Vesperkirche 2017 mitbeteiligt.

¹ Dieser Artikel wurde erstveröffentlicht in Zeitschrift für Pastoraltheologie (ZPTH) 37/2 (2017) [URL: <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/pthi>] und für die Veröffentlichung im Jahrbuch Diakonie Schweiz nur geringfügig geändert.

diversitätssensible Erwartung als sich dies die Kirchen selbst noch zutrauen oder bisher für die eigene Arbeit bewusst gemacht haben?³ Und wäre nicht gerade auch für die diakonische Arbeit der schweizerischen Kirchen diese diakonische Praxis bestens dazu geeignet, zukünftig stärker im Sozialraum präsent und damit auch eine wesentliche Partnerin der helvetischen Zivilgesellschaft gerade auch in ihrer theologischen Bedeutung erkennbar zu bleiben?

Milieustudien und die unbearbeitete Diversitätsfrage

Die Frage nach der Zugänglichkeit von bzw. zur Kirche durch Personen unterschiedlichster Herkunft und Milieus ist in den vergangenen Jahren praktisch-theologisch intensiv bearbeitet worden. Zum einen wurden ausdifferenzierte Analysen gegenwärtiger Mitgliedschaftsverhältnisse und Bindungsbereitschaften vorgelegt.⁴ Zum anderen wurde unter dem diag-

³ Aus dem Bereich der Praktischen Theologie liegen bisher kaum weiterreichende Studien zum Phänomen der Vesperkirchen vor; allerdings ist hier auf die jüngst erschienene und überaus aufschlussreiche Dissertation von Martin Dorner, «Mit Gott und dem Nächsten am Tisch». Eine theologisch-empirische Studie zur Vesperkirche, Regensburg 2017 zu verweisen, in der schwerpunktmässig zwei Projekte in Schweningen und Nürtingen untersucht, kontextualisiert und interessanterweise auch in Hinsicht auf ihre Bildungsdimension hin näher interpretiert werden. Die systematische Thematisierung der Herausforderungen, die sich durch die faktischen Diversitäten und Heterogenitäten unter den einladenden und eingeladenen AkteurInnen der Vesperkirche ergeben, fällt allerdings eher kurz und vielleicht nicht in der notwendigen Dringlichkeit aus.

⁴ Vgl. Matthias Krieg / Roland Diethelm / Thomas Schlag, Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft, im Auftrag des Kirchenrats der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und des Verbands der Stadtzürcherischen Evangelisch-Reformierten Kirchgemeinde, Zürich 2012; Matthias Sellmann / Caroline Wo-

nostischen Stichwort der Milieuerengung eine Vielzahl von dezidiert milieuorientierten Programmen für Personengruppen entwickelt, die durch die sogenannten klassischen Angebotsstrukturen kaum oder gar nicht mehr erreicht werden.⁵

Diese Überlegungen wurden allerdings nicht explizit mit einer Auseinandersetzung über den Diversitätsbegriff verbunden. Dies mag daran liegen, dass man bei milieuorientierten Angeboten bisher nur am Rande und jedenfalls nicht in einem weiterreichenden Sinn über die Hintergründe bestehender gesellschaftlicher und sozialer Unterschiede nachdenkt. Insbesondere in den einschlägigen kirchlichen Stellungnahmen sind keine programmatischen diversitätstheoretischen Überlegungen zu verzeichnen, sondern eher Notfallprogramme angesichts schwindender Mitgliederzahlen. Zwar ist insbesondere in protestantischen Stellungnahmen fast mantraartig von Vielfalt als Bereicherung die Rede,⁶ aber

lanski (Hg.), Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen, Würzburg 2013.

⁵ Vgl. etwa Claudia Schulz / Eberhard Hauschildt / Eike Kohler, Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2010; vgl. zur Einordnung der Diskussion von katholischer Seite Theresa Schweighöfer, Kirchenmilieustudien und ihre Bedeutung für die Pastoral, URL: <http://www.wir-sind-kirche.at/artikel/kirchenmilieustudien-und-ihre-bedeutung-fuer-die-pastoral>; von evangelischer Seite Eberhard Hauschildt / Claudia Schulz / Tabea Spiess, Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen. Lerneffekte aus der Analyse von Milieus, Lebensstil und Lebenslage, in: Heinrich Bedford-Strohm / Volker Jung (Hg.), Vernetze Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft), Gütersloh 2015, 219–235.

⁶ Vgl. Wolfgang Huber / Johannes Friedrich / Peter Steinacker (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006; Rat der EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006.

damit verbundene spannungsvolle Diversitäten kommen kaum zur Sprache. Die immer wieder beschworene Milieusensibilität wird sozusagen bestenfalls auf einige einzelne Aktionen hin durchbuchstabiert. Die kirchentheoretische Frage, wie sich Kirche angesichts bestehender Diversitäten als eine gemeinschaftsstiftende und grenzüberschreitende Institution versteht bzw. verstanden wissen wollte, verbleibt gegenüber strategischen Überlegungen im Hinblick auf die Re-Attrahierung verloren gegangener Milieus deutlich im Hintergrund. Führt man sich den weiten Horizont sozial- und gesellschaftswissenschaftlicher sowie politischer Debatten über den Diversitätsbegriff vor Augen, dann ist zu beobachten, dass jedenfalls bisher die faktischen Vielfaltsphänomene als eine prinzipielle Herausforderung jedenfalls nicht eindeutig vor Augen stehen – weder in kirchentheoretischer noch in kirchenpraktischer Hinsicht. Viel eher hat man den Eindruck, dass die operativen Versorgungsfragen nicht mit der grundsätzlichen Thematik eines konstruktiven milieuüberschreitenden, diversitätssensiblen Verständnisses von Kirche verbunden werden. Dabei gilt doch prinzipiell: Diversität als «gepflegte Vielfalt verspricht mehr als ein Prinzip der Vervielfältigung.»⁷ Um diese Beobachtung darüber, was die Kirchen hier bisher an grundlegender programmatischer Debatte bisher versäumt haben, klarer in den Blick zu bekommen und stärker zu fundieren, sind an dieser Stelle einige grundsätzliche Erwägungen zur gegenwärtigen Diversitätsdebatte notwendig.

⁷ Ralph Kunz / Thomas Schlag, Diskurslandschaften gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: Dies (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, 23.

Annäherungen an den Diversitätsbegriff

Bekanntermassen hat die Diversitätsdebatte seit einigen Jahren nicht nur erhebliche Dynamiken und gesteigerte politische wie wissenschaftliche Aufmerksamkeit zu verzeichnen, sondern sie ist in dieser Folge auch mit weiter zunehmenden Ausdifferenzierungen und komplexen Bestimmungsvorsuchen verbunden. Für den in diesem Beitrag unternommenen Versuch einer kirchentheoretischen Fruchtbarmachung dieser Debatte seien einige *wesentliche und elementare Charakteristika* benannt. Prägnant ausdifferenziert und zugleich zusammengefasst wird Diversität bestimmt als «typically defined by a series of more or less essentialistic or objective criteria such as age (generation), sex (gender, sexual orientation), race (national or ethnic origin), place of birth, or place of origin or destination (migration experience), physical/mental ability (health status), language (linguistic capital), class (socio-economic status), space (urban versus rural, center versus periphery), and religion (cultural heritage).»⁸

Hilfreich ist zudem – auch für die späteren kirchentheoretischen Überlegungen – die Unterscheidung *verschiedener Dimensionen* von Diversität: Innere Dimensionen umfassen demzufolge mit der Person unmittelbar verbundene Merkmale (wie eben Gender, Herkunft, etc.), zu den äusseren Dimensionen gehören Merkmale einer Person, auf welche diese selbst Einfluss nimmt (wie z.B. Familienstand, Beruf, Freizeitverhalten etc.), unter den organisationalen Dimensionen lassen sich Merkmale von Personen fassen, die aus der Sicht einer Organisation relevant sind (wie etwa die Art des Arbeitsverhältnisses, Arbeitsschwerpunkte etc.). Es wird zudem darauf verwiesen, dass Diversität auf *unterschiedlichen Ebenen* angesiedelt und dementsprechend differenziert wahrzunehmen ist – was

⁸ Ursula Lehmkuhl / Hans-Jürgen Lüsebrink / Laurence McFalls (Hg.), Of «Contact Zones» and «Liminal Spaces» Mapping the Everyday Life of Cultural Translation, Münster/New York 2015, 9.

ebenfalls kirchentheoretisch erhebliche Implikationen mit sich bringt: Zu unterscheiden sind hier die Makroebene (Welt, Gesellschaften), die Mesoebene (institutionelle Systeme, zum Beispiel Bildungs- oder sozialpolitische Systeme), und die Mikroebene (d.h. die Interaktion zwischen Individuen und nichtinstitutionellen Gruppen).⁹

Für die nähere Beschreibung der *Wirkmacht gelingender Diversitätspraxis* ist – ebenfalls kirchentheoretisch höchst relevant – der Aspekt der *Zugehörigkeit* dazu «geeignet, den gegenwärtigen Komplexitäten, Dynamiken und Feinheiten der menschlichen Beziehungen, ihrem situativen und prozesshaften Charakter, ihren Ambivalenzen und Paradoxien auf die Spur zu kommen.»¹⁰ Der Aspekt der Zugehörigkeit bringt die Emotionsgeladenheit sozialer Verortung zum Ausdruck, die durch das Wechselspiel der Wahrnehmungen und der Performanz der Gemeinsamkeit, der sozialen Beziehungen der Gegenseitigkeit, und der materiellen und immateriellen Anbindungen oder auch Anhaftungen entsteht. Demzufolge sind Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit die zwei elementaren Dimensionen der Zugehörigkeit,¹¹ wofür die Erfahrung des Teilens von kulturellen Formen (etwa einer gemeinsamen Sprache, einer Religion oder eines Lebensstils), Werten, Wissensvorräten und Erfahrungen entscheidend ist. Der Aspekt der Zugehörigkeit verweist auf die auch kirchentheoretisch ausgesprochen wichtige Frage der Bindungsbereitschaft – der seit der von Grace Davie stark gemachten Unterscheidung von «Believing» und «Belonging» inzwischen gleichsam zum Mantra in ent-

sprechenden Mitgliedschaftsuntersuchungen geworden ist.¹² Durch den Begriff der Diversität werden demzufolge Phänomene faktischer Pluralität und Heterogenität kriteriologisch auf ihre möglichen Phänomene und Ebenen, Ursachen, Wirkungen sowie Konsequenzen und auch Spannungen hin näher bestimmt.

Darüber hinaus wird eine weitere überaus wesentliche weitere Differenzierung ins Spiel gebracht: Ausgegangen wird hier von der *prinzipiellen Relativität und Relationalität von Differenzsetzungen* und den damit verbundenen *sozialen Konstruktionsweisen* von Diversitätskategorien und deren Zuschreibungen. Vermeintlich eindeutige Kategorien und Dimensionen wie Geschlecht, sexuelle Orientierung, Herkunft oder auch Religion sind folglich Resultate *bestimmter Entwicklungs-, Interpretations- und Konstruktionsprozesse*, so dass diesen eine grundsätzliche Unabschliessbarkeit und Variabilität zukommt.¹³ Diversität ist insofern «not a static category, but a processual one; it is historically contingent. Depending on specific times and places, diversity expresses itself as a continuous process of mediation and translation, whereby power relations and modes of social action construct potential differences into socially effective markers within specific socially, culturally, and politically constructed physical and symbolic spaces that change over time.»¹⁴

Damit verbunden lässt sich Diversität als «komplexes gesellschaftliches Phänomen der Differenzsetzung» definieren, «welches Macht- und Legitimationsverhältnisse einer Gesellschaft (Organisation) widerspiegelt,

⁹ Vgl. Cristina Allemann-Ghionda, «Orte und Worte der Diversität – gestern und heute», in: Dies. / Wolf-Dietrich Bukow (Hg.), *Orte der Diversität. Formate, Arrangements und Inszenierungen*, Wiesbaden 2011, v.a. 16–23.

¹⁰ Joanna Pfaff-Czarnecka, *Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung* (Das Politische als Kommunikation Bd. 3), Göttingen 2012, 10ff.

¹¹ Vgl. Pfaff-Czarnecka, *Zugehörigkeit* (Anm. 10), 19ff.

¹² Vgl. Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford 1994, und dies., *Religion in Britain. A persistent paradox*, Chichester 2015.

¹³ Vgl. Regine Bendl / Edeltraud Hanappi-Egger / Roswitha Hofmann (Hg.), *Diversität und Diversitätsmanagement*, Wien 2012.

¹⁴ Lehmkuhl u.a., *Of «Contact Zones»* (Anm. 8), 10.

reproduziert und unterläuft.»¹⁵ Solche Kategorien können Vorstellungen über die Existenz (vermeintlich) homogener Gruppen produzieren, die als «Anderer» Diversität quasi verkörpern: «Dies kann die Aufrechterhaltung einer unhinterfragten Norm, die sich von den «Anderen» abgrenzt, genauso fördern wie die Fortschreibung von Stereotypen und Vorurteilen über Gruppen [...]. Es impliziert aber auch die Annahme, dass Menschen über fixe Gruppenidentitäten [...] verfügen, über welche sie sich in sozialen Zusammenhängen definieren und dadurch Zugehörigkeit herstellen.»¹⁶ Ein grundsätzliches und höchste Asymmetrie erzeugendes Problem solcher Kategorisierungen ist «die Tendenz, Diversität lediglich als Attribut von Minoritäten/nicht-dominanten Gruppen aufzufassen. Diese werden durch die Gruppenzuordnung («die anderen») markiert, wobei die Majoritäten/dominante Gruppe («wir») als normsetzend unmarkiert bleibt.»¹⁷

Diversität kann dabei durch bestimmte *Narrative* konstruiert werden, die ihrerseits ganze *Kontaktzonen und Räume* herstellen und zu prägen vermögen und woraus spezifische Konflikte und Herausforderungen resultieren.¹⁸ Kontaktzonen sind hier verstanden als «social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power.»¹⁹ Kontaktzonen und Liminalität sind insofern zentrale Elemente der räumlichen Dimension von Diversität, die ihrerseits nicht nur Grenzziehungen provozieren, sondern auch

¹⁵ Roswitha Hofmann, Gesellschaftstheoretische Grundlagen für einen reflexiven und inklusiven Umgang mit Diversitäten in Organisationen, in: Regine Bendl / Edeltraud Hanappi-Egger / Dies. (Hg.), *Diversität und Diversitätsmanagement*, Wien 2012, 31.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., 32.

¹⁸ Vgl. Ursula Lehmkuhl / Hans-Jürgen Lüsebrink / Laurence McFalls (Hg.), *Spaces of difference. Conflicts and cohabitation*, Münster/New York 2016.

¹⁹ M.L. Pratt, 1991, 33, zit. nach Lehmkuhl u.a., *Of «Contact Zones»* (Anm. 8), 7.

Potentiale der Neuübersetzung in sich enthalten:²⁰ «During liminal periods of all kinds, social hierarchies may be reversed or temporarily dissolved, continuity of tradition may become uncertain, and future outcomes once taken for granted may be thrown into doubt.»²¹ Man kann schon an dieser Stelle überlegen, ob nicht auch gerade dem Kirchenraum sehr unterschiedliche Narrative zugrunde liegen, die dann auch bereits von Beginn an bestimmte Diversitäten mitführen.

Von diesen Grundbestimmungen aus ist es so konsequent wie wesentlich, dass sich mit Diversität eben auch über die deskriptive Ebene hinaus eine *normative Dimension* und von dort aus konkrete Praxiskonnotationen verbinden: In jüngeren Begriffsbestimmungen geht es folglich nicht nur um die Feststellung faktischer Vielfalt, sondern auch darum, Diversität als Bereicherung für den jeweiligen Handlungskontext anzusehen. Diversitätstheoretisch gesehen gilt es dann, bestehende Unterschiede nicht zugunsten bestimmter Homogenitätsvorstellungen einzuebenen, sondern diesen jeweils Raum zu geben bzw. überhaupt erst einen gemeinsamen Raum zu schaffen, in dem diese Diversität lebbar und dann auch als produktive Bereicherung für das grössere Ganze verstanden wird. Insofern verbindet sich mit dem Begriff der Diversität zugleich die *normative Perspektive einer Kultur des Zusammenlebens*, in der Unterschiede nicht nur «irgendwie» akzeptiert, sondern im Sinn der Anerkennung als Gewinn für den jeweiligen Handlungskontext angesehen werden.

Zugleich ist zu betonen, dass jede Person nicht nur Anteil an der Herstellung der existierenden asymmetrischen Diversitätsverhältnisse bzw. deren symbolischer, interaktiver, struktureller und mentaler Reproduktion hat, sondern «vor dem Hintergrund dieses Wissens, in Abhängigkeit ihrer eigenen Positionierung und Macht, auch Möglichkeiten zu

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

alternativem Handeln besitzt.»²² Für solche Veränderungsprozesse und damit auch für eine *konstruktive Diversitätskultur* wird zu Recht auf drei wesentliche Bestandteile bzw. Möglichkeiten, Veränderungen anzustoßen, hingewiesen: Rationale Botschaften (Kopf), emotionale Mechanismen (Herz) und handlungsorientierte Anweisungen (Hand).²³ Von dort aus lassen sich die notwendigen Integrations- und Inklusionsaufgaben konkreter bestimmen. Damit kommt die Frage ins Spiel, wie es – bei aller Vielfalt – auch zu produktiven Grenzbegegnungen etwa zwischen religiös, sozial oder kulturell diversen Personen und Gruppen in der Perspektive einer «commonality» kommen kann.

Am Beispiel des *Diversity managements* kann dies deutlich werden, wenn dieses eben nicht primär als technische Methode negativer Selektion verstanden wird, sondern als wertschätzende Grundwahrnehmung und -haltung der involvierten Personen gerade von deren je spezifischen Orientierungen und Potentialen her. Diversity Management stellt in diesem Sinn einen *gestalterischen Ansatz bzw. ein mehrwertorientiertes Konzept* dar, durch das all die Elemente integriert werden, die aus Unterschieden messbare Vorteile entstehen lassen. Um Vielfalt als Wert (an)erkennen zu können, bildet Offenheit eine Grundvoraussetzung.²⁴ Eine solche aufgeschlossene Grundhaltung ist aber noch nicht hinreichend. Zusätzlich bedarf es der praktischen Fähigkeit und Bereitschaft, mit Unterschieden erfolgreich auf der Verhaltensebene umzugehen. In ökonomischer Perspektive kommt hier ein Win-Win-Konzept in den Blick, insofern die Ergebniskomponente des gewünschten Mehrwertes betrachtet

²² Hofmann, Gesellschaftstheoretische Grundlagen (Anm. 15), 31.38.

²³ Michael Stuber, Diversity & Inclusion. Das Potential-Prinzip, Herzogenrath 32014, 231.

²⁴ Vgl. Sebastian Stegmann / Rolf van Dick, «Diversität ist gut, oder?» Die unterschiedlichen Arten, wie sich Menschen auf Vielfalt in Gruppen einlassen, und welche Effekte diese haben, in: Report Psychologie, 38(4) (2013), 153–161.

wird.²⁵ Die Rede ist hier auch von einem «Potenzial-Prinzip» und den entsprechenden Wertschöpfungsprozessen: «Vielfalt kann erst in Kombination mit Aufgeschlossenheit und Einbeziehung zu signifikanten Mehrwerten erschlossen werden. Zweitens zeigt das Potenzial-Prinzip, dass die Nutzung individueller Potenziale systematisch erfolgen sollte. Das deutet auf eine bewusste und aktive Gestaltung hin und legt nahe, dass dieser Prozess – wie andere auch – optimiert werden kann.»²⁶

Auch wenn es sich hier um Einsichten aus dem ökonomischen Feld des Diversity-Managements handelt, ist doch auch für die Praxis von Kirche die Differenzierung *unterschiedlicher, typischer Reaktionsmuster im Umgang mit Diversität* aufschlussreich: Hier kann es zum einen zu kultureller Ignoranz kommen, d.h. das Team bzw. die Gruppe nimmt die Unterschiede nicht wahr, sondern alle handeln nach eigenen Werten und Normen – mit der Folge versteckter oder offener Konflikte; es kann aber auch zu einer Art kultureller Dominanz kommen, d.h. die Normen einer bestimmten Person oder Personengruppe setzen sich durch, während sich die anderen anpassen müssen – mit der Folge des Verlusts von Perspektivenvielfalt und Commitment; eine dritte Option ist der kulturelle Kompromiss, d.h. die einzelnen Beteiligten suchen einen Mittelweg, der im Zweifelsfall alle dazu verpflichten kann, von den eigenen oder gewohnten Normen abzuweichen – mit der Folge von Orientierungsunsicherheit und Unzufriedenheit; im gelingenden Fall kann es hingegen zu kulturellen Symmetrien, oder mindestens doch Synergien kommen, d.h. die Gruppe einigt sich auf gemeinsame Regeln, die mit den unterschiedlichen Normen der Mitglieder und den Zielen sowie der Kultur der jeweiligen Institution vereinbar sind – mit der Folge, dass

²⁵ Ob man hier wie betriebswirtschaftlich nicht unüblich, aber wirklich von einer «Diversity-Dividende» sprechen sollte, erscheint doch fraglich, vgl. Roosevelt Thomas, *Beyond Race and Gender*, New York 1992.

²⁶ Vgl. Stuber, Diversity (Anm. 23), 12.

kreative Potentiale genutzt und Konflikte konstruktiv gelöst werden können.

Wie gesagt, bei aller Handlungspragmatik, die gerade in ökonomisch orientierten Diversitätsdebatten unverkennbar zum Vorschein kommt, ist doch positiv zu erwähnen, dass diese für ein kirchliches Handeln orientierende Bedeutung zu haben versprechen.

Kann also nun das Phänomen Vesperkirche als ein solcher programmatisch-kreativer Ansatz einer kirchlichen Diversitätskultur angesehen werden? Dazu gilt es, sich im Folgenden dem Phänomen nochmals intensiver anzunähern, um zu sondieren, ob sich eine solche diversitätssensible Programmatik auch in der Vesperkirchenbewegung abzeichnet bzw. vorbildhaft abzubilden vermag.

Das Phänomen Vesperkirche

3.1 Zur Geschichte

Die Idee einer Vesperkirche bzw. das entsprechende «Label»²⁷ ist vergleichsweise jung. Die erste Vesperkirche wurde 1995 durch den Diakoniefarrer Martin Friz in der Stuttgarter Leonhardskirche ins Leben gerufen.²⁸ Die in der Stuttgarter Innenstadt und dort in einem sozialen

²⁷ Zum Begriff selbst findet sich in der Literatur keine eindeutige Auskunft; vgl. Brigitte Jähnigen / Fritz Moser / Martin Friz, *Die Vesperkirche. Ein Stuttgarter Modell*. Stuttgart 1997 sowie Martin Friz, *Brich den Hungrigen dein Brot. Die Stuttgarter Vesperkirche*, Bietigheim-Bissingen 2003; es kann aber davon ausgegangen werden, dass sich hier der typisch schwäbische Begriff des «Vespers» als (nicht allzu opulente, aber sättigende) Mahlzeit (die man auch als Wegzehrung mit auf den Weg geben kann) mit der rituellen Tradition der Vesper als Abendgebet verbunden hat.

²⁸ Zu den Konflikt-, Spannungs- und Bruchlinien kirchlicher Arbeit mit «Armen», vgl. Claudia Schulz, *Arme Menschen in der Kirche und ihren Gemeinden. Das Engage-*

Brennpunkt bzw. inmitten des sogenannten «Bohnenviertels» gelegene Kirchengemeinde war schon davor Anlaufstelle für Obdachlose, Drogenabhängige und Prostituierte und von daher mit den sozialen Härten unmittelbar konfrontiert.²⁹ Für die Initiative wurde auf die Tradition verwiesen, dass genau diese Kirche einstmals eine traditionelle Pilgerkirche für Reisende auf dem Jakobsweg war, die eben hier versorgt wurden.³⁰ Die Stuttgarter Initiative beabsichtigte von Beginn an, für mehrere Monate im Winterhalbjahr in den Räumen der Kirche nicht nur ein tägliches Essen, sondern auch weitere sozialdiakonische Dienste und Beratungen anzubieten. Dieses Angebot fand nicht nur rasch enormen Zulauf, sondern hat inzwischen zu einer ganzen Vesperkirchenbewegung geführt. Im Bereich der württembergischen und badischen Landeskirchen werden gegenwärtig insgesamt 32 Vesperkirchen verzeichnet³¹ und erste Initiativen unter demselben Begriff sind inzwischen auch im Norden Deutschlands gestartet worden.³² Laut Angaben der einzelnen Initiativen werden so pro Jahr allein im Bereich der württembergischen Kirche rund 180 000 Essen ausgegeben. Der Sache nach gibt es fraglos viele

—
ment für Betroffene im Spannungsfeld von professioneller Hilfeleistung und Kirchenentwicklung am Beispiel der Aktion Vesperkirche, in: Johannes Eurich et al. (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2010, 280–297.

²⁹ Der Verfasser dieses Beitrags hat selbst in den späten 1980er Jahren ein Kirchliches Vorpraktikum in eben jener Gemeinde absolviert.

³⁰ Vgl. Friz, Vorwort, *Brich den Hungrigen dein Brot* (Anm. 27), o.S.

³¹ Siehe *Vesperkirchen 2017/2018 in Württemberg und in Baden*, URL: https://www.elk-ue.de/fileadmin/Downloads/Helfen/Armut/Vesperkirchen_2017_2018.pdf.

³² Siehe hierzu URL: https://www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/presse-und-medien/nachrichten/2017/09/2017_09_05_1; das eindrückliche Gesamtprogramm findet sich unter URL: http://www.woche-der-diakonie.de/pages/veranstaltungen-vesperkirche_hannover_3_bis_17_september/index.html.

ganz ähnliche kirchliche Projekte und natürlich die längst weitreichend etablierten Mittagstische und Tafeln. Und doch zeichnen sich die Vesperkirchen durch ein besonderes Profil aus:

3.2 Zum Profil

Der Name ist hier gewissermaßen schon Hinweis auf das Programm. Die Intention ist dabei unter dem Motto «Alle Armutgruppen unter einem Dach»³³ von Anfang an gewesen, nicht einfach nur eine Art Armenspeisung nun eben in kirchlichen Räumen vorzunehmen, sondern Menschen für eine bestimmte Zeit eine Herberge zu ermöglichen, in denen sie sich nicht nur länger aufhalten, sondern auch durch verschiedene weitere diakonische Dienste – sozusagen mit Kopf und Herz und Händen³⁴ – beraten und betreut werden. Schaut man sich die verschiedenen Angebote an, so zeigt sich hier eine Art Grundmodell mit einer Reihe von Gemeinsamkeiten und zugleich konkret vor Ort dann auch ein durchaus je unterschiedliches Profil mit verschiedenen Schwerpunktsetzungen.

Im Blick auf die Zielgruppen sind, darauf deuten verschiedene Aussagen der Verantwortlichen hin, «die Gesichter der Armut in den vergangenen Jahren immer vielfältiger geworden». Und offenkundig finden sich hier nun auch Menschen, denen man die Armut nicht auf den ersten Blick anmerkt: Wie die Pfarrerin der Stuttgarter Vesperkirche sagt: «Ich rechne damit, dass in dieser Saison wieder gut angezogene Leute zu uns kommen. Einige wollen sich nicht als arm outen, das ist vielen Menschen

peinlich.»³⁵ Aus einem ursprünglichen Angebot für die offenkundig Bedürftigsten hat sich im Lauf der Jahre eine Angebotsstruktur für sehr viel weitere Kreise entwickelt – bis hin zur Etablierung einer sogenannten Kindervesperkirche in Mannheim.³⁶ Dass inzwischen in einzelnen Vesperkirchen auf Spieckecken für Kinder und Zugangsmöglichkeiten und Fahrdienste für Behinderte hingewiesen wird und auch an vielen Orten inzwischen die Flüchtlingsarbeit in diese Aktivitäten integriert ist, macht die intendierte Reichweite des Angebotsprogramms und auch der erreichten Zielgruppen offenkundig.

Die Beratungsangebote verweisen auf den deutlich diakonischen Charakter der Initiativen. So finden sich hier neben medizinischen Beratungen und Untersuchungen auch Fusspflege, Massage und Friseur, aber ebenso Schuldner- und Sozialberatung. Ein wesentliches und durchgängig vorhandenes Element ist das Seelsorgeangebot, das ganz unterschiedliche Angebotsformen vom Einzelgespräch am Tisch bis hin zu besonderen Rückzugsmöglichkeiten für ein intensiveres Gespräch umfassen kann.

Ein besonderes Profilelement der Vesperkirchen zeigt sich in einer engen Verbindung zwischen der materiellen Hilfe und dem Kirchenraum selbst sowie den darin bewusst stattfindenden gottesdienstlichen bzw. liturgischen Elementen. Diese können in Gestalt von kurzen Ansprachen, geistlichen Worten und Impulsen zum Tag, Gottesdiensten zum Anfang oder zum Ende des jeweiligen Angebotszeitraums, aber auch im Angebot individueller Segnungen und Salbungen geschehen. Auffallend ist in diesem Zusammenhang die meist gegebene ökumenische und in

³³ Friz, Die Vesperkirche – ein gemeinsamer Weg, in: Jähnigen u.a., Vesperkirche (Anm. 27), 16.

³⁴ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, Gütersloh 1998.

³⁵ Marco Seeliger, Wirte sind sauer auf Vesperkirchen (22.12.2009), URL: <http://www.stuttgarter-nachrichten.de/inhalt.immer-mehr-angebote-im-land-wirte-sind-sauer-auf-vesperkirchen.ed631d3b-f781-48b6-99ef-dd0b940e0d2e.html>.

³⁶ Siehe dazu eindrücklich: Ein warmes Essen für arme Kinder | Vesperkirche Mannheim (6.12.2016), URL: <https://www.youtube.com/watch?v=wOHn0jq-rIc&t=157s>.

manchen Vesperkirchen auch bewusst interreligiöse und interkulturelle Zusammenarbeit.

Ein weiteres wesentliches Profilelement besteht in der intensiven Mitwirkung von Ehrenamtlichen, sei es bei der Essensvorbereitung und -ausgabe, den vielfältigen logistischen und technischen Aufgaben, konkreter seelsorgerlicher und medizinischer Betreuung sowie musikalischen und anderen kulturellen Angeboten. Hier zeigt sich zudem eine intensive Mitwirkung kirchlicher Gruppen und Kreise, von Konfirmandinnen und Konfirmanden, aber auch von Schulen und örtlichen Hochschulen.

Aber auch in einem noch weiteren Sinn leben die Vesperkirchen von der intensiven Vernetzung mit weiteren Personen und Institutionen über das unmittelbare kirchliche Umfeld hinaus: Zum einen im Blick auf die Vorbereitungsteams, die in vielen Fällen bunt und breit zusammengesetzt sind, zum anderen in Hinsicht auf die Sponsoren und Unterstützerekreise etwa aus dem Bereich der lokalen Politik, Vereine, weiterer Institutionen und etwa auch Charity-Clubs (Lions, Rotarier, etc).

Was die inhaltlichen Zielsetzungen angeht, finden sich nur vereinzelt weiterreichende programmatische Aussagen und Selbstauskünfte. Grundsätzlich spricht, so etwa die Auskunft des württembergischen Landesbischofs Frank-Otfried July, das Engagement ohne grosse Erklärung und grosse Theorien gleichsam für sich selbst. Menschen sollen gestärkt werden und von dort aus wieder in ihr Leben weitergehen können.³⁷ Aufschlussreich sind hier aber die zwischen den Zeilen der Berichterstattung immer wieder auftauchenden Hinweise der jeweiligen Initiandinnen und Initianden:³⁸

³⁷ Vgl. Vesperkirchensaison startet (5.11.2014), URL: <https://www.youtube.com/watch?v=fdOlcvmcQ8>.

³⁸ Vgl. dazu exemplarisch die von Dorner dokumentierten Selbstauskünfte der untersuchten Vesperkirchen, in: Dorner, «Mit Gott und dem Nächsten am Tisch» (Anm. 4), v.a. 39–58.

Offenbar leben die Initiativen von der Grundidee der Niederschwelligkeit und der diakonischen Vision eines gemeinsamen Tisches.³⁹ Ob und inwiefern durch die Vesperkirchen auch auf die Erhöhung der Mitgliederzahl von Kirche angestrebt ist, wird jedenfalls explizit nicht thematisiert.

Nicht zu verkennen und kaum zu überschätzen ist die breite mediale Aufmerksamkeit, die die Vesperkirchen jeweils sowohl auf lokaler wie auf regionaler Ebene erfahren. Praktisch jede einzelne Initiative zieht die entsprechenden Radio-, Zeitungs- und Fernsehberichte nach sich. Zudem sind viele Projekte inzwischen ausgesprochen gut und auch professionell in den unterschiedlichen sozialen Medien dokumentiert.

Es sind unter dem Label «Vesperkirche» folglich erhebliche Aktivitäten, Vorbereitungen und Wirkungen zu verzeichnen. Und der unverkennbare Erfolg scheint den Initiativen uneingeschränkt Recht zu geben. Tatsächlich verweisen die vielfältigen Medienberichte auf eine Art sichtbarer Selbstverständlichkeit dieses kirchlichen Engagements. Angesichts der hohen Zugangszahlen und der immer wieder dokumentierten Einzelschicksale und «dankbaren Gesichter» scheint die Vesperkirchen-Bewegung von einer geradezu selbstverständlichen und ganz offenkundigen Plausibilität getragen zu sein.

Aber bei allem Erfolg geht möglicherweise im Zweifelsfall die Frage unter, weshalb eine einzelne Kirche hier solche erheblichen personellen, finanziellen und zeitlichen Investitionen anstellt. Zu fragen ist insofern, ob hier in einer diversitätstheoretischen Perspektive nicht doch auch bestimmte Problemanzeigen zu formulieren sind, die eben durch die Charakterisierung «unterschiedliche Lebensformen und Lebensstile begegnen einander»⁴⁰ oder eines gemeinsamen Lebensraums «vieler, die

³⁹ Vgl. Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Württemberg e.V., *Gemeinsam an einem Tisch*, Stuttgart 2012.

⁴⁰ Eberhard Renz, Nachwort, in: Jähnigen u.a., *Vesperkirchen* (Anm. 28), 158.

ihre Grenzen kennen»,⁴¹ noch keineswegs abgegolten sind. Denn unter der sichtbaren Oberfläche der unverkennbaren Erfolgsgeschichten stellen sich eine Reihe von kirchentheoretischen Grundfragen, die unbedingt bearbeitet werden müssen, damit sich nicht mittelfristig die gesamte Vesperkirchenbewegung als eine Art ehrenamtsfrustrierendes Strohfeuer oder als Initiative, die vom «normalen» Gemeindeleben abgetrennt bleibt, herausstellt.

Ist also die unübersehbare offene Kirchentür auch tatsächlich schon ein hinreichendes Signal für die prinzipielle Offenheit von Kirche für die höchst pluralen und diversen Lebensformationen der Menschen, mit denen sie es zu tun bzw. für die sie da sein will? Es dürfte jedenfalls kirchentheoretisch unterbestimmt sein, würde man die Vesperkirchenbewegung schon per se in Hinblick auf den Umgang mit Diversität als fragloses Erfolgs- und Zukunftsmodell bezeichnen.

Problemanzeigen in diversitätstheoretischer Perspektive

Deshalb seien hier einige Problemanzeigen aufgeführt, die an die oben genannten Ausdifferenzierungen des Diversitätsbegriffs anknüpfen: Zuvor seien aber wenigstens in aller Kürze die Kritikpunkte aufgeführt, die sich in eher grundsätzlicher Weise an diese Initiativen und deren «eigentliche Doppelbödigkeit»⁴² richten lassen:

Zum einen stellen die Vesperkirchen für die Zeit ihres Angebots offenbar für die lokale Gastronomie und oft auch für Betriebskantinen ein echtes Konkurrenzangebot dar, was in seinen möglichen Irritationswirkungen jedenfalls nicht zu unterschätzen ist. In einem weiterreichenden Sinn ist zu fragen, ob die Kirchen durch diese Initiativen möglicherweise

in eine kompensatorische Funktion zu den Defiziten des sozialpolitischen Systems gelangen, die aber letztlich nicht an die Wurzeln bestehender Härten gehen. Dies könnte im Einzelfall als ein politisch gesehen ganz unzureichendes Signal verstanden werden. Zu erwägen ist auch, ob möglicherweise gerade durch die konkreten Beratungs- und Pflegeangebote der Vesperkirchen ein Konkurrenzangebot zu den professionellen sozialpolitisch institutionalisierten Hilfsangeboten entsteht, das sowohl die dort Verantwortlichen wie auch die zu betreuende Klientel selbst erheblich verunsichern kann. Zudem ist zu fragen, ob durch ein solches Engagement die Kirchen in der Aussenwirkung eben auf ihre soziale Funktion reduziert werden. Dies fällt etwa in einzelnen Medienberichten durchaus auf, insofern zwar die eindruckliche Logistik der Essensverteilung abgebildet, aber der religiöse Tiefensinn eher nur am Rande mitkommuniziert wird. Eine solche limitierte Botschaft wäre angesichts der erheblichen finanziellen und personellen Ressourcen, die in die jeweiligen Initiativen vor Ort einfließen, problematisch. Insbesondere dieser letzte Punkt ist in diversitäts- wie kirchentheoretischer Hinsicht alles andere als nebensächlich, wovon noch die Rede sein wird.

Nun aber zur Frage, ob es diesen Initiativen eigentlich gelingt, mit den faktischen Diversitätsphänomenen bewusst umzugehen: Ohne dass hier bisher breitere empirische Untersuchungen vorliegen, seien doch wenigstens einige Vermutungen angestellt und Fragezeichen gesetzt: Wie die kurzen Phänomenbeschreibungen der Vesperkirchen deutlich machen, treffen hier sehr unterschiedliche Lebenskulturen und sozusagen milieuinduzierte Asymmetrien aufeinander: Die Hauptamtlichen und Organisierenden, die Ehrenamtlichen und auch die Besucherinnen und Besucher selbst kommen aus höchst divergenten Lebenszusammenhängen. Wie wird mit dieser bestehenden Diversität eigentlich umgegangen? Darf sie überhaupt inmitten all der eindrucksvollen Aktivitäten und Zah-

⁴¹ Friz, *Brich den Hungrigen dein Brot* (Anm. 27), o.S.

⁴² Schulz, *Arme Menschen* (Anm. 28), 285.

len und des konstatierten «Eventcharakters»⁴³ explizit zum Thema werden? Und setzen die Vesperkirchen bewusst Signale der Entkräftigung bestehender Asymmetrien und der Stärkung neuer gleichberechtigter Teilhabeformen? Und was ist eigentlich gemeint, wenn hier prinzipielle Offenheit und damit eine Zugänglichkeit für alle anvisiert wird? Was ist eigentlich das tiefergehende Zugehörigkeits-Ziel der Vesperkirchen? Diakonische Hilfeleistung nach den traditionellen Mustern oder echte Ermächtigung – mit der Folge neuer subkutaner Grenzziehungen oder dann doch symmetrischer Übersetzungserfahrungen?

Könnte es sein, dass sich hier durch die Hintertür nicht nur das alte, hierarchische Versorgungsprinzip einschleicht, sondern darüber hinaus der hier anvisierte Gemeinschaftsbegriff eben von den dominierenden Vorstellungen der schon anwesenden Akteure bestimmt ist? Versteckt sich also hinter der offenen Einladung möglicherweise der geheime Wunsch nach Integration der Eingeladenen im Modus der Akkommodation an das schon bestehende Gemeinschaftsverständnis? So könnte es im «worst case» passieren, dass gerade die bewusste Niederschwelligkeit und der eröffnete «Gaststatus» im Umkehrschluss den jetzt «ausnahmsweise» Anwesenden bewusstmachen könnte, dass die «normalen kirchlichen Aktivitäten» eben für sie keine Selbstverständlichkeit darstellen und sie selbst im Gaststatus «Sonderfälle» bleiben. Die Vesperkirchen als Ausnahmefall erheblicher Lebendigkeit und Aktivität lassen somit eben auch als eine Art Negativfolie das Bild eines «normalerweise» ganz anders besetzten Kirchenraums mitlaufen – und dies ist im Blick auf die Zugehörigkeitsfrage mindestens ambivalent.

Im Blick auf das Verhältnis der Gäste und der betreuenden Ehrenamtlichen, die mindestens mehrheitlich der Mittelschicht angehören, stellt sich über die altbekannte Frage kirchlicher Milieuverengung hinaus

—
⁴³ Schulz, *Arme Menschen* (Anm. 28), v.a. 290–293.

die Frage, ob die bestehenden sozialen Diversitäten hier möglicherweise nun in eine besonders subtile Form der Hilfeleistung gekleidet werden. Zeigen sich hier in den feinen – übrigens auch schon kleidungsmässig höchst signifikanten! – Unterschieden zwischen Hilfeleistung und Hilfeempfang dann eben doch auch höchst asymmetrische Elemente einer besonders subtilen Vereinnahmung der ohnehin im Alltag schon dauerhaft Dominierten oder Ausgeschlossenen? Es wird jedenfalls in den einzelnen Beschreibungen kaum erkennbar, ob und in welcher Weise auch die Versorgten selbst eine aktive Rolle übernehmen.⁴⁴

Im Sinn der der oben benannten sozialen und höchst machtvollen Konstruktions- und Zuschreibungsprozesse könnten Hilfeleistungen der Vesperkirche folglich zu neuen Diskriminierungs- und Ausschlussenerfahrungen beitragen und die sogenannten Bedürftigen nun sozusagen im Raum selbst geradezu «ausgestellt» werden.

Die eigentliche kirchentheoretische und ganz praktische Herausforderung ist insofern nicht die einer gemeindepatriarchalen Inklusion, sondern eher die einer diversitätssensiblen Extension des eigenen Wirkungshorizonts um all die Personen, die jeweils Gemeinde neu mit zu bilden vermögen. Und von dort aus ist zu fragen: Ist man wirklich dazu bereit, die sich punktuell treffende Gemeinde selbst als wesentlichen Zugehörigkeits-Teil von Kirchengemeinde zu bezeichnen – und welche guten theologischen Gründe lassen sich dafür anführen?

Bevor in einem abschliessenden Abschnitt einige weiterführende Überlegungen zur zukünftigen Profilierung der gegenwärtigen Vesperkirchen-Bewegung anzustellen sind, soll zuvor in kirchentheoretischer

—
⁴⁴ Als mögliche positive Gegenbeispiele können hier der Chor der Leonhardskirche oder auch die verschiedentlich berichteten tatkräftigen Mithilfen etwa beim Abspülen, Putzen oder Lastentragen durch die Gäste selbst dienen, vgl. Martin Friz, Küche, Bus und andere helfende Hände, in: Ders., *Brich den Hungrigen dein Brot* (Anm. 27), o.S.

Hinsicht in der Weise nochmals auf die Diversitätsthematik eingegangen werden – und dies anhand der oben bereits genannten Leitperspektive der Raum-Eröffnung von Kontaktzonen, in denen Diversität wahrgenommen und mit ihr produktiv umgegangen werden kann.

Kirchentheoretische Folgerungen

Dass der Kirchenraum ein eigenes diakonisch relevantes Potential hat bzw. diesem sogar eine besondere Dignität zukommt, ist in jüngster Zeit systematisch entfaltet worden.⁴⁵ Damit die «Offenheit für alle» aber nicht nur eine Art ekklesiologisches Lippenbekenntnis bleibt, sind die Möglichkeiten dieses Raums bewusst zu profilieren. Im Sinn einer programmatischen Barrierefreiheit sollte kirchliche Praxis signalisieren, dass sie sich der bestehenden sozialen, kulturellen, ökonomischen Diversitäten sehr wohl bewusst ist und diese Vielfalt nicht nur als Faktum, sondern auch als Potential begreift. Wenn für den weiteren Raum des Politischen gilt: «Politics of Belonging encompass and relate both citizenship and identity, adding an emotional dimension which is central to notions of belonging»⁴⁶, dann sollten auch im kirchlichen Raum solche emotionalen Zugehörigkeitserfahrungen ermöglicht werden.

Machen Menschen – etwa durch eine bewusst partizipative und diversitätsoffene Gottesdienstpraxis – die Erfahrung, mit den eigenen Potentialen wirklich gefragt zu sein, kann dies den Kirchenraum selbst

⁴⁵ Vgl. Christoph Sigrist, *Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen*, Zürich 2014.

⁴⁶ Vgl. Nira Yuval-Davis / Kalpana Kannabiran / Ulrike Vieten (Hg.), *The Situated Politics of Belonging*, London 2006, 1, zit. bei Monika Salzbrunn, *Vielfalt / Diversität (Einsichten. Themen der Soziologie)*, Bielefeld 2014, 16f.

zu einer höchst kommunikativen Kontaktzone werden lassen.⁴⁷ Dazu bedarf es einer Begegnungskultur, in der individuellen Narrativen der grösstmögliche Spiel- und Entfaltungsraum gegeben wird. Elementar gesprochen geht es angesichts der diversitätsproduzierenden Lebenserzählungen eben auch darum, hier überhaupt erst einmal Vertrauen zu schaffen, dass Vielfalt sein darf. Individuelle Vertrauenserfahrungen sind dann im Sinn produktiver prozessualer Diversitätspraxis nicht einfach Erfahrungen mit Kirche, sondern Erfahrungen, in denen Kirche jeweils immer wie neu wird – eben gerade dadurch, dass sich hier der gemeinsame Erfahrungsraum ganz neu ausspannt.⁴⁸

Die gottesdienstlichen Elemente sollten dann auch nicht in erster Linie als punktuelle Vermittlungsmöglichkeit von Inhalten verstanden und erlebt werden, sondern als Ausdruck der bereits zugesagten und gelingenden Gemeinschaft. Predigtpraxis sollte als Versprachlichungs- und Deutungspraxis dessen, was bereits im jeweiligen Raum sichtbar, erkennbar und erfahrbar ist, erkennbar werden. Für das Selbstverständnis des professionellen Personals bedeutet dies im Sinn des potentialorientierten Diversity- und Teammanagements, sich sowohl im Verhältnis zu Ehrenamtlichen wie zu den Teilnehmenden hier deutlich bewusster von ihrer Ermöglichungsfunktion her zu verstehen.⁴⁹

⁴⁷ Das gemeinsame Ausrichten eines Festes kann beispielsweise Ausdruck des Gefühls von «commonality» sein, vgl. Monika Salzbrunn (with Yasumasa Sekine), *From Community to Commonality. Multiple Belonging and Street Phenomena in the Era of Reflexive Modernization*, Tokyo 2011, 71.

⁴⁸ Zur damit verbundenen wichtigen Spannung zwischen Vertraulichkeit und Öffentlichkeit der Vesperkirchen gerade im Blick auf die Armut-Lebenslage der Eingeladenen vgl. Schulz, *Arme Menschen (Anm. 28)*, v.a. 293–295.

⁴⁹ Vgl. Cornelia Coenen-Marx / Beate Hofmann (Hg.), *Symphonie – Drama – Powerplay. Zum Zusammenspiel von Haupt- und Ehrenamt in der Kirche*, Stuttgart 2017.

Kirche kann in einer solchen Diversitätsperspektive als subsidiäre Kraft und als kulturelles, soziales Kapital für den öffentlichen Raum erkennbar werden. Die lokale Sichtbarkeit von Kirche in ihrem Beitrag zur Kohäsion im Sozialraum verweist zugleich auf den prophetischen und visionären Auftrag einer diversitätssensiblen Kirche in der gegenwärtigen sozialpolitischen, kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Gesamtsituation. Dies manifestiert sich darin, dass und wenn die lokale kirchengemeindliche Verknüpfungs- und Vernetzungspraxis über die soziale Situation Einzelner hinaus eben immer auch die weiteren politischen Hintergründe und Ursachen individueller Ausgrenzungen und Notlagen zum Thema macht. Vesperkirchen sollten sich insofern immer auch als Indikatoren und Katalysatoren der Benennung und gegebenenfalls auch der Brandmarkung ungerechter Verhältnisse verstehen – und damit Makro-, Meso und Mikroebene bestehender Diversitäten miteinander im Blick haben. Ein echter Beitrag zu einer produktiven Diversitätskultur bedeutet eben, die Frage nach gelingender und verweigerter Anerkennung bestehender individueller und gruppenbezogener Nöte bewusst auch in einem politisch relevanten Sinn zu artikulieren. Indem auf diese Weise die zivilgesellschaftliche Bedeutung des christlichen Glaubens unmittelbar vor Augen kommt, zielt in genau solchen Gelingensfällen der Vorwurf der Kirche als einer Moralagentur⁵⁰ schlichtweg an den faktischen Engagementpraktiken vorbei.⁵¹

⁵⁰ Vgl. Hans Joas, *Kirche als Moralagentur?* München 2016.

⁵¹ Dies kann im Übrigen für die reformierten Kirchen in der Schweiz von besonderer Bedeutung sein, insofern es dort in besonderer Weise darum geht, im Sozialraum Präsenz zu zeigen und Relevanz zu plausibilisieren – gerade in einer Form der politischen Kultur, in der staatliche bzw. kommunale Hilfeleistungen vermeintlich schon alles Notwendige abdecken.

Schluss

Kirchentheoretisch gesprochen könnte sich das zukünftige Nachdenken über die Gestalt und Aufgabe von Kirche mehr und mehr über Engagements und Erscheinungsformen wie die der Vesperkirchenbewegung beschreiben lassen. Deren besondere Chance besteht zweifellos darin, dass in diesen Kontaktzonen immer wieder neue gelingende Begegnung möglich werden und neue Narrative entstehen können – und dies bestenfalls eben nicht nur im Blick auf die Gäste, sondern auch durch gelingende Mitwirkungserfahrungen auf Seiten der haupt- und ehrenamtlich Aktiven. So eröffnet beispielsweise ein individuelles Salbungs- und Segnungsritual – in abgetrennten, Intimität gewährleistenden Bereichen des Kirchenraums – höchst individuelle Erfahrungen mit Kirche. In solchen Kontaktzonen und auf den Schwellen können jedenfalls vielfältige Übersetzungsprozesse stattfinden – und dies betrifft insofern eben nicht nur die einzelnen Pfarrpersonen oder die Ehrenamtlichen, sondern die Gemeinde als Ganze. Biblisch gesprochen müsste dann die Sorge um die Mühseligen und Beladenen eben so weit wie möglich gefasst werden – hier hat Kirche zukünftig noch stärker als bisher die Aufgabe der Grenzüberschreitung über die vermeintlich besonders Bedürftigen hinaus.⁵² Insofern ist es ganz folgerichtig, dass sich die Vesperkirchen im Blick auf ihre Zielgruppen in den letzten Jahren mehr und mehr geöffnet haben –

⁵² Vgl. zur theologisch-trinitarischen Profilierung von Diversität bzw. den diversitätsfreundlichen, diversitätssensiblen, diversitätsreduzierenden und diversitätsgerechten biblischen Grundperspektiven als «Reservoir für menschliche Diversität und für Diversitätserfahrungen»: Bernhard Mutschler, *Die Bibel als Ausgangspunkt, Grundlage und Anleitung für den Umgang mit Diversität. Begriffliche Annäherungen, literarische und theologische Beobachtungen, theologische Überlegungen zu einem neuen Diskurs*, in: Ders. / Desmond Bell / Renate Kirchhoff (Hg.), *Lebenswelten, Textwelten, Diversität. Altes und Neues Testament an Hochschulen für Angewandte Wissenschaften*. Tübingen 2014, 249–319, hier v.a. 286ff.

vorbildlich erscheinen hier solche Initiativen, die dieses Angebot ganz bewusst für den gesamten sozialen und lokalen Raum öffnen – und damit bewusst wirklich alle Menschen eines Ortes hier einladen. Die Vesperkirchen verweisen als beteiligungsoffene Form einer «vicarious religion» zugleich darauf, dass sich die öffentliche Sichtbarkeit von Kirche zukünftig mehr denn je gerade in lokalen, mikroskopischen Sozial- und Gemeinschaftsformen «auf Zeit» manifestiert.⁵³ Aber gerade unter dieser Voraussetzung ist zukünftig in den einzelnen Vesperkircheninitiativen genau zu überlegen, wie wirklich möglichst symmetrische Beteiligungsformen im Sinn eines diversitätssensiblen und zugleich sozusagen höchst demokratisch-diakonischen Handelns ausgebildet werden können. Ziel sollte vor dem Horizont eines sich wechselseitig bereichernden «Gebens und Empfangens» bzw. «Hörens und Gehörtwerdens» also nicht nur die «Hilfe zur Selbsthilfe», sondern die Ermächtigung der Eingeladenen zum eigenen helfenden Handeln sein. So sollte es für die Initianten der Vesperkirchen im Sinn theologischer Selbstverständigung eine unverzichtbare Aufgabe darstellen, sich selbst – und unbedingt auch im Gespräch mit den Ehrenamtlichen – klar zu machen, weshalb man als Kirche ein solches hochinvestives Angebot überhaupt bereitstellt und wie man genau solche Ermächtigungsformen profilieren kann.

Die Vesperkirchen-Bewegung vermag unter diesen Voraussetzungen in Hinsicht auf ihre Wahrnehmungs-, Angebots- und Sprachkultur zu einem prägnanten Vorbild für eine diversitätssensible Kirche werden sowie pars pro toto für die Aufgaben einer Kirche der Zukunft überhaupt stehen. Zugleich wird durch diese Bewegung der volkskirchliche Anspruch einer flexiblen Kirche im Sinn der programmatischen Öffnung für alle deutlich. Weiterreichend gesprochen erlaubt es das Phänomen

Vesperkirche, im Sinn eines zivilgesellschaftlichen Beitrags zur Diversitätskultur hier die viel weitergehende Zielaufgabe kirchlicher Praxis im Sinn einer öffentlichen Kirche und Theologie – dann eben auch in seiner eminent politischen Relevanz – zu verdeutlichen. Das häufig allzu individualisierte Liebesgebot der Nächstenliebe ist eben nicht nur von individueller, lokaler und punktueller Bedeutung, sondern erweist sich eben auch politisch als relevant und unverzichtbar.

Ob und inwiefern durch eine solche Zielrichtung damit – um die etwas unheilige Debatte der mitgliedschaftsorientierten Debatte um die Milieuorientierung wiederaufzunehmen – die Attraktivität von Kirche tatsächlich «zählbar» gesteigert wird, lässt sich schwerlich eindeutig sagen. Aber es ist jedenfalls nicht zu unterschätzen, dass hier Presseberichte wie der zu Anfang genannte mindestens dazu beitragen, dass die Kirche und ihre Praxis auch zukünftig in grosser Selbstverständlichkeit als eine wesentliche und kulturell einflussreiche Verantwortungsgrösse im zivilgesellschaftlichen Sozialraum angesehen wird – von der Bedeutung für persönliche Zugehörigkeitserfahrungen einmal ganz abgesehen.

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)

⁵³ Vgl. Elaine Graham, The Establishment, Multiculturalism and Social Cohesion, in: Mark Chapman / Judith Maltby / William Whyte (Hg.), The established church. Past, present and future, London 2011, 124–140.

Diakonie und 500 Jahre Reformation in Zürich

«Ein Christ syn ist nit schwätzen von Christo, sunder wandlen, wie er gewandelt hat. Ein Christ syn ist der schönst und zierlichst Adel, der in dem Himmel und uff erden sin mag.»
(Ulrich Zwingli)¹

Christoph Sigrist

1. Einleitung: Schattenwurf Zwingli

«Bildung und Armut: Beruf erlernen und Armut bekämpfen. Wer einen Beruf erlernt, beruft sich darauf, eigenverantwortlich das Heft in die Hand zu nehmen und solidarisch für andere Verantwortung zu übernehmen. Die Hilfe zur Selbsthilfe verhilft, selber zu denken und eigene Schritte zu wirtschaftlicher Unabhängigkeit zu wagen. Was die Reformatoren mit ihren Bildungsprogrammen zur Armutsbekämpfung vorgelegt haben, ermutigt, in Zukunft noch mehr «in Gott's Name» zu investieren in Bildung von Sprache und Beruf gegen Armut, Abhängigkeit und Ausgrenzung. In Gottes Namen? Ja, denn Gott ist – so die Überzeugung

¹ Huldreich Zwingli, Sämtliche Werke III, hg. von Emil Egli et al., Corpus Reformatorum 88–108, Leipzig/Zürich 1905–2013, 407. Diese Ende 1524 erschienene Schrift nimmt die sozialen Umwälzungen und Unsicherheiten mitten im Transformationsprozess in Zürich auf (Räumung der Kirchen, Aufruhr auf dem Land mit Aufbrechen der Täufer-Verfolgung und der Zins-Fragen). Der zitierte Satz steht im Zusammenhang mit 1. Kor 14,26 und betont die Wirkung des Gottesdienstes zur Erbauung von Gemeinde und damit auch zur christlicher Gemeinschaft.

Zwingli –, nicht neutral, sondern parteiisch für die Elenden, Witwen und Waisen.»²

Mit diesen Worten versuchte ich im Reformationsjahr am 1. Februar 2017 die Armutsdebatte von damals mit der Frage nach der Bildung von heute zu verbinden. Zusammen mit Pfrn. Catherine Mc Millan erfülle ich seit November 2015 das Mandat der Evang.-ref. Kirche des Kantons Zürich, als Botschafter die Erinnerung an die reformatorischen Aufbrüche mit dem gesellschaftlichen und kirchlichen Leben von heute in einen schöpferischen und prospektiven Zusammenhang zu bringen. Der «Schattenwurf Zwingli» war ein Versuch, während eines Jahres an jedem ersten Tag im Monat den Dreiklang «Botschaft – Kunstinstallation – Debatte» in der Stadt Zürich hörbar werden zu lassen. Zur inhaltlichen Botschaft, jeweils in der Neuen Zürcher Zeitung (NZZ) veröffentlicht, projizierte Gerry Hofstetter als Künstler seine Lichtbilder mit dem Schatten Zwingli an Kirchen, Rathhäuser und Museen. Der Schatten Zwingli ist aus dem Lichtspiel geformt, das abends von der Statue von Ulrich Zwingli (1885 zum Anlass des 400. Geburtstags eingeweiht) vor der Wasserkirche durch die Strassenlampen an die Kirchenmauer aufscheint. Die Disputationen über das Thema mit Gästen aus unterschiedlichen Lebenswelten vertiefte die Botschaft mit aktuellem Bezug. Den Dreiklang trugen wir im Verlauf des Jahres wie eine reformatorische Fackel entlang der biografischen Achse Ulrich Zwingli durch Länder und zu den Leuten. Mit diesem Konzept wurden drei grundlegende Impulse der Zürcherischen Reformation aufgenommen: Am 1. Januar 1519 begann Zwingli erstens mit seiner Predigtstätigkeit im Grossmünster als neu gewählter Leutpriester, indem er die agendarische Struktur der Homilie in der Messe mit dem bis heute als reformiertes Prinzip im Grossmünster hochgehaltenen Konzept der lectio continua, der fortlau-

² Christoph Sigrist / Gerry Hofstetter / Alexandra Steinegger (Hg.), Schattenwurf Zwingli. 500 Jahre Reformation in der Schweiz, Zürich 2018, 32.

fenden Auslegung des Matthäusevangeliums, durchbrach. Zum Zweiten erwiesen sich die öffentlichen Disputationen im Rathaus oder Grossmünster als wichtigstes kommunikatives Instrument in der Umsetzung der Reformation. Drittens zeigt die kontrovers diskutierte übergrosse Statue des Reformators mit Bibel und Schwert in der Hand die Zwiespältigkeit kontextueller Interpretation des reformatorischen Erbes mit dem jeweiligen Zeitgeist. Der Schatten des Kulturkampfes in der neu gegründeten Schweiz des 19. Jahrhunderts bricht sich an den Herausforderungen einer plural gewordenen Gesellschaft – d.h. einer Gesellschaft, in der nicht mehr die konfessionellen Grabenkämpfe das kulturelle und politische Leben prägen, sondern die Frage, wie das Christsein selber angesichts der multikulturellen und interreligiösen Zusammensetzung von Menschen, Gütern und sozialen und gesellschaftspolitischen Systemen zu gestalten ist.

Der vorliegende Beitrag nimmt diese aktuelle Herausforderung auf, indem er den Fokus auf die Frage legt, wie denn heute das reformatorische Erbe mit Blick auf den diakonischen Auftrag von Kirchen und Werken fruchtbar und zukunftsgerichtet, zielführend und nachhaltig zu verstehen ist. Das Bedürfnis, Diakonie im Lichte der Reformation heute zu interpretieren, ist angesichts der Feierlichkeiten in Deutschland zum Luther-Jahr 2017 von Johannes Eurich breit entfaltet worden.³ Aus Schweizerischer Perspektive soll ausgehend vom diakonischen Konzept, wie Heinz Rügger und ich es mit grosser, kontrovers diskutierter Wirkung im deutschsprachigen Raum entworfen haben,⁴ das reformatorische Wirken vor allem von Ulrich Zwingli mit Blick auf den diakoni-

³ Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (Hg.), *Diakonie. Reformation heute*, Hannover 2016.

⁴ Heinz Rügger / Christoph Sigrist, *Diakonie – eine Einführung*, Zürich 2011; Christoph Sigrist / Heinz Rügger (Hg.), *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, Zürich 2014.

schen Auftrag reflektiert und auf die Wirkungen aktueller Herausforderungen hin befragt werden.

Dass eine Ausweitung der diakonischen Reflexionen auf den Schweizerischen Kontext notwendig ist, macht der Beitrag von Ute Gaus im soeben erschienenen *Diakonie-Lexikon*, dem grundlegenden Werk für diakonisches Handeln im deutschsprachigen Raum, deutlich. Sie blendet bei der Reflexion von Diakonie und Reformation (mit Ausnahme des Hinweises auf das reformierte Diakonenamt Johannes Calvins) den Schweizerischen Kontext schlicht aus.⁵ Andere Beiträge gehen erfreulicherweise spezifisch auf die Schweizerische Situation ein: Michael Klein macht mit Blick auf den Beitrag der protestantischen Theologie die soziale und politische Situation in Zürich öffentlich;⁶ Thomas Hörnig integriert im eben erschienenen *Grundlagenbuch Diakonik* die Schweizerische Perspektive;⁷ und im Beitrag von Thomas Kuhn wird m.W. zum ersten Mal in der Darstellung der Anfänge der Diakonie in der Neuzeit der Fokus auf die Situation Zürich mit seiner Diakonie gelegt.⁸

—

⁵ Ute Gaus, Art. Reformation, in: Norbert Friedrich u.a. (Hg.), *Diakonie-Lexikon*, Neukirchen 2016, 361f.

⁶ Michael Klein, Der Beitrag der protestantischen Theologie zur Wohlfahrtstätigkeit im 16. Jahrhundert, in: Theodor Strohm / ders. (Hg.), *Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas*, Bd. 1. Historische Studien und exemplarische Beiträge zur Sozialreform im 16. Jahrhundert, Heidelberg 2004, 146–179 (160–166); zur Quelle: Michael Klein, *Almosenordnung der Stadt Zürich 1525*, in: Theodor Strohm / ders. (Hg.), *Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas*, Bd.2 Europäische Ordnungen zur Reform der Armenpflege im 16. Jahrhundert, Heidelberg 2004, 100–107.

⁷ Thomas Hörnig, 2. Geschichte der Diakonie – ein kritischer Zugang aus der Armutsperspektive, in: Johannes Eurich / Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, Göttingen 2016, 77–109 (87).

⁸ Thomas K. Kuhn, *Werke der Barmherzigkeit. Zu den Anfängen der Diakonie in der Frühen Neuzeit*, in: Matthias Freudenberg (Hg.), *Diakonie im reformierten Protestantismus*, Neukirchen 2018, 19–44 (36–43).

2. Diakonie als helfendes Handeln im Kontext des Wirkens Ulrich Zwinglis vor 500 Jahren

Diakonie bezeichne ich als helfendes, solidarisches Handeln, das aus der jüdisch-christlichen Perspektive begründet oder motiviert wird. Menschen bezeichnen ihr solidarisches Engagement innerhalb und ausserhalb von institutionellen kirchlichen Strukturen und diakonischen Werken nach wie vor mit diesem Begriff. Dabei gehen Heinz Rüegger und ich von folgenden vier grundlegenden Voraussetzungen aus: (1) Die Sache, das Phänomen des helfenden Handelns, nicht der griechische Begriff «diakonein» an und für sich steht im Zentrum der Reflexion. (2) Die gesamtbiblische Tradition wird in den Blick genommen, indem die für den christlichen Glauben konstitutive Nächstenliebe als Ausdruck von Gottes Liebe seinen Geschöpfen, unabhängig von Kultur und Religion, gegenüber theologisch auf die Schöpfungsdimension hin entfaltet wird. (3) Wir gehen von den anthropologischen Einsichten des allgemein menschlichen Helfens aus und (4) erachten die kontextuelle Differenzierung helfenden Handelns in Ländern und Kontinenten als prägender Faktor für die Reflexion christlich konnotierter Praxis helfenden Handelns.⁹ Ausgehend von dieser nicht zufällig im Schweizerischen Kontext gewonnenen Einsicht sollen jetzt Facetten der reformatorischen Leistungen im Bereich der Diakonie beleuchtet werden.

2.1. Aspekte des Phänomens Armut zu Beginn des 16. Jahrhunderts

Armut ist mit Blick auf die Diffusität des lateinischen Begriffes «pauper» ein vielschichtiges Phänomen zu Beginn der reformatorischen Aufbrüche, das nach Thomas Kuhn allgemein mit einem «Mangel» beschrieben

⁹ Vgl. Rüegger / Sigrist, Diakonie (Anm. 4), 29–41.

werden kann.¹⁰ Die heutigen Armutsdebatten mit ihrem Fokus auf die gesellschaftliche Teilhabe von benachteiligten und in unterschiedlicher Weise «Mangel» erleidenden Menschen sind so nicht auf das 16. Jahrhundert zu übertragen.¹¹ Folgende grobe Linien skizzieren das Phänomen zu Beginn des 16. Jahrhunderts: Zwei Drittel der städtischen Bevölkerung waren von Armut im Sinne von Existenzgefährdung (primäre Armut) sowie im Sinne von Ausschluss vom öffentlichen Leben (sekundäre Armut) betroffen. Jeder fünfte Einwohner / jede fünfte Einwohnerin verfügte über kein gesichertes Einkommen und war chronisch unterernährt. Ernährungskrisen, hervorgerufen durch klimatische Kälteeinbrüche (1550–1650 galt als «kleine Eiszeit»), die Pest, Kriege, Seuchen und Epidemien sowie Geldmanipulationen der Machttäger mit Wucherzinsen und Geldentwertungen machten der Unterschicht besonders zu schaffen. Armut, Bettelei und Vagantentum wurden als Landplage erlebt, die jedoch im ausgehenden 15. Jahrhundert ihre selbstverständliche, Gott gegebene Akzeptanz verloren. Aufgrund der frühbürgerlichen Tugenden wie Fleiss und Ordnung, Mässigkeit und Disziplin wurden erstmals Kontrollen eingeführt, Bettelzeichen waren üblich geworden. Stigmatisierung von Armut führte einerseits zu Scham und Beschämung Armutsbetroffener, andererseits zur sichtbaren Berechtigung von Unterstützung und Hilfe.¹²

Vorreformativisch wurde die Fürsorge gegenüber Armen durch Klöster, städtisch gegliederte religiöse Genossenschaften und individuelle

¹⁰ Thomas K. Kuhn, Armut als Herausforderung, in: Johannes Eurich u.a. (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung, Stuttgart 2011, 69–95 (81).

¹¹ Vgl. dazu mit Blick auf die pflegenden Angehörige von hochbetagten Menschen die Teilhabe-Diskussion bei Simon Hofstetter, Das Unsichtbare sichtbar machen. Pflegende Angehörige und der Auftrag der Diakonie, Zürich 2016, 171–278.

¹² Vgl. Kuhn, Werke der Barmherzigkeit (Anm. 8), 27–29.

Almosengabe organisiert.¹³ Die Trennung zwischen Armut als mönchisches Ideal des freiwilligen, vollkommenen Christen und dem Phänomen der Verarmung breiter Bevölkerungsschichten ist nach Alberto Bondolfi schon im Vorfeld der Reformation vollzogen.¹⁴ Die sozialpolitischen Aufbrüche verfolgten gemäss Kuhn drei Ziele: «Es ging erstens um die rechtlichen Differenzierungen der Bettler und zweitens um die Bedürftigkeitskontrolle sowie um den Ausbau entsprechender Institutionen. Schliesslich kam drittens auf der moralischen Ebene die Unterscheidung von «würdigen» und «unwürdigen» Bedürftigen ins Spiel. Diese Vorsätze städtischer Sozialpolitik wurden in den meisten Städten, unabhängig ihrer Konfession, verfolgt.»¹⁵ Nach Kuhn ging es in den belegten Armenordnungen der europäischen Städte aus dem späten 15. und dem frühen 16. Jahrhundert um die Kommunalisierung, Rationalisierung, Bürokratisierung wie auch Pädagogisierung der armutsbetroffenen Bevölkerung. «Dazu trat – vermehrt seit den 1520er Jahren – bei der Almosenvergabe das Individualisierungsprinzip, das sich strikt an der regelmässig und streng kontrollierten Bedürftigkeit des Einzelnen orientierte.»¹⁶ Armutsbekämpfung geschah durch einen ausgebildeten Bildungsanspruch: Bestandene Katechetik-Prüfungen gewährten den Zugang zur Unterstützung, durchgefallene Prüflinge hatten den Entzug der Bettelzeichen zur Folge.

Zusammenfassend lässt sich mit Kuhn beim Blick auf die Armut und die Armutsbekämpfung feststellen, «dass die grundlegenden reformerischen

Massnahmen zur Optimierung und Reorganisation der Armenpflege vorreformatorischen Ursprungs sind [...]. Deshalb ist die Gestaltung der frühneuzeitlichen Armenfürsorge nicht ursächlich auf die Reformation zurückzuführen; diese brachte diesbezüglich nichts wesentlich Neues.»¹⁷ Diese Entzauberung der Exklusivität des reformatorischen Erbes zur Entstehung einer neuen Sozialordnung in Europa ist in der Forschung heute vollzogen. Auch die katholische Kirche, der Humanismus und die Renaissance haben mit ihren Aufbrüchen den Bruch mit den mittelalterlichen Gesellschaftsstrukturen vollzogen.¹⁸ Angesichts der Götterdämmerung reformierter Exklusivität gilt es jedoch mit Kuhn festzuhalten: «Allerdings intensivierten die reformatorischen Bewegungen aufgrund ihres inhärenten sozialen Engagements nicht nur die armenfürsorgerischen Diskurse, sondern auch die praktische Umsetzung.»¹⁹ Diese praktische Umsetzung hat einen theologischen und einen gesellschaftspolitischen Fokus, die ich am Beispiel der Umwälzungen in Zürich darstellen möchte.

2.2. *Biblisch-theologische Einblicke*

Heinrich Bullinger (1504–1575), Zwinglis Nachfolger, beschreibt in seiner Reformationsgeschichte kurz vor seinem Tod 1573 Zwinglis Wirken in Zürich und fasst auf den ersten Seiten grossartig seine homiletisch-theologische wie auch politische Überzeugungskraft zusammen. Ein grosses «Gläuf» von allerlei Menschen sei von Anbeginn seiner Predigttä-

¹³ Vgl. Kaspar Von Greyerz, XIV. Die Schweizer Gesellschaft: Familie, Geschlechterrollen und die Armen, in: Amy Nelson Burnett / Emidio Campi (Hg.), *Die Schweizer Reformation*, Zürich 2017, 549–572 (566).

¹⁴ Alberto Bondolfi, Die Debatte um die Reform der Armenpflege im Europa des 16. Jahrhunderts, in: Strohm / Klein (Hg.), *Entstehung* (Anm. 6), 108.

¹⁵ Kuhn, *Armut* (Anm. 10), 83.

¹⁶ Kuhn, *Werke der Barmherzigkeit* (Anm. 8), 31.

¹⁷ Kuhn, *Werke der Barmherzigkeit* (Anm. 8), 35. Vgl. auch ders., *Armut* (Anm. 10), 84.

¹⁸ Vgl. dazu Robert Jütte, Tendenzen öffentlicher Armenpflege in der Frühen Neuzeit Europas und ihrer weiter wirkenden Folgen, in: Strohm / Klein (Hg.), *Entstehung* (Anm. 6), 78–104 (81); Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (Hg.), *Diakonie* (Anm. 3), 18; Gottfried Hamann, *Die Geschichte der christlichen Diakonie*, Göttingen 2003, 174.

¹⁹ Kuhn, *Werke der Barmherzigkeit* (Anm. 8), 35.

tigkeit da gewesen. Er habe Gott als den Vater gepriesen und gelehrt, dass die Menschen auf Gottes Sohn, Jesus Christus, auf den Heiland vertrauen sollten. «Die buss oder besserung des läbens, vnd Christlich lieb vnd trüw, teyb er häfftig. Die laster, alls der Müssigang, unmaass in ässen trincken kleydern, frässerey vnd füllery, vndertrucken der Armen, pensionen vnd krieges strafft er ruch, trang ernstlich vff das ein oberkeit gricht vnd rächt hiellten, wittwen, vnd weysen schirmpten, vnd das man die Eydgenossische fryheit sich zu behalten flysse, der fürsten und Herren bulen vssschlüge.»²⁰

Ich teile Kuhns Meinung: «Von Anfang an dürfte sich Zwingli demnach in Zürich sozialfürsorgerisch und diakonisch engagiert und damit Kontroversen und weiterführende soziale Überlegungen in der Stadt ausgelöst haben». Diese Einsicht kann biografisch am Beispiel seines Verhaltens während der Pestepidemie im Herbst 1519 erhellt werden, wo er nach wenigen Wochen Kuraufenthalt in Bad Pfäfers wieder als Leutpriester, Pfarrer des Volkes, nach Zürich zog, um für die Kranken und Sterbenden dazu sein. Er erkrankte selber und schrieb nach der Genesung sein berühmtes Pestlied.²¹

Für unsere Fragestellung interessanter sind jedoch die theologischen Grundlinien Zwinglis, die in Heinrich Bullingers zusammenfassender Predigtätigkeit aufscheint: Wenn es um die Bekämpfung der «vnderdrücken der Armen» geht, dann spiegelt sich das Verhalten der Glaubenden im Verhalten Jesu Christi. Denn Christus hat nicht über die Armen geschwätzt, sondern hat sich mit ihnen solidarisch gezeigt. Die Nachfolge

²⁰ Heinrich Bullinger, Reformationgeschichte nach dem Autographen, herausgegeben auf Veranlassung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich von J.J. Hottinger und H.H. Vögeli, Frauenfeld 1838, 12f.

²¹ Vgl. zum biografischen Kontext des Pestliedes: Christoph Sigrist, Anna Reinhart und Ulrich Zwingli. Von der Tochter eines Gastwirts zur Frau des Reformators, Freiburg im Breisgau 2017, 89–95.

Christi zeigt sich in der Gleichförmigkeit seines Wandels: «Ein Christ syn ist nit schwätzen von Christo, sunder wandlen, wie er gewandelt hat. Ein Christ syn ist der schönst und zierlichest Adel, der in dem Himmel und uff erden sin mag.»²² Angesichts seiner Erfahrung als Pfarrer in der Armee wenig erstaunlich, malt Zwingli oft diese Nachfolge im Bild des Hauptmanns Christus: «Sehe ein yeder uff sinen Houptmann Christum Jesum; der wirt uns nit verführen.»²³ Nach Gottfried Locher bewirkt dieses Bild aus Zwinglis Text zweierlei: «Äusserlich durch die Vermahnung zur Standhaftigkeit in der Lehre oder im Leiden, inwendig durch seinen Gayst»²⁴. Christi Geist ist jedoch Gottes Geist und die Wirkung dieses Geistes ist, den Menschen zu Gott selber zu ziehen. «Sobald du das gloubst, wiß dich ietz gezogen sin von dem vatter, und das du meinst din arbeit sin, ist des geist gottes, der heimlich in dir würckt. Denn niemans kumpt zuo mir, spricht Christus Joannis am 6. [Joh. 6. 44], es zühe inn dann min vatter, der in den himlen ist.»²⁵ Dieser Zug zum Vater zieht sich wie «ein roter Faden»²⁶ durch sein theologisches Nachdenken. Er knüpft diesen Faden mit dem Gedanken des Bundes, den Gott durch seine Geschichte mit dem Volk Israel (Altes Testament) und durch Jesus Christus (Neues Testament) mit den Menschen geschlossen hat und dessen inhaltlicher Kern das Gute in, durch und mit Gott ist.²⁷ Dieses schöpferische, überströmende Gute drängt dazu, ausgeteilt zu werden und zeigt sich nach Zwingli beispielhaft in der liebenden Zu-

²² Zwingli, Sämtliche Werke 3 (Anm. 1), 407.

²³ Zwingli, Sämtliche Werke 5 (Anm. 1), 307.

²⁴ Gottfried Locher, Die Theologie Huldreich Zwinglis im Lichte seiner Christologie, Zürich 1952, 19.

²⁵ Huldreich Zwingli, Sämtliche Werke I (Anm. 1), 374.

²⁶ Locher, Theologie (Anm. 24), 49.

²⁷ Vgl. zur Bundestheologie: Emidio Campi, XI. Das theologische Profil, in: Burnett / ders. (Hg.), Die Schweizer Reformation (Anm. 13), 449–493 (482–491).

wendung Christi bei der Fusswaschung.²⁸ Wandeln wie Christus gewandelt ist, heisst, das Gute der Schöpfung als Güte des Bundes Gottes mit den Menschen als Gut des helfenden Handelns der Diakonie den Armen zu verschenken. So sind wir Geschirr Gottes,²⁹ sein Hafener, sein Gefäss.³⁰

Diese «überströmende» Armutsbekämpfung führt zu fünf grundlegenden Entscheidungen: Die Abkehr von Buhlen der Fürsten und Bischöfe mit ihrer Gier,³¹ die Umlenkung der Gelder weg von den Altären drinnen in der Kirche hin zu den Armen draussen vor der Tür,³² die grundlegende Bedeutung der Freiheit als Verantwortung des einzelnen für das Gemeinwesen, die Bildung als Überwindung vom Müsiggang sowie die Übertragung Aufgabe der «Beschirmung der Armen» zum Staat. Die mittelalterliche Armenpflege – namentlich die Verortung der

²⁸ Vgl. zur ethischen Dimension der theologischen Verortung des Guten bei Gott: Matthias Neugebauer, Ulrich Zwingli's Ethik. Stationen – Grundlagen – Konkretionen, Zürich 2017, 71–89, bes. 85ff.

²⁹ «[...] hoc unum Christum obtestans, ut massculo omnia pectore ferre donet et me, figulinum suum, rumpat aut firmet, ut illi placitum sit.» Zwingli, Sämtliche Werke 7 (Anm. 1), 344.

³⁰ Aus dem Pestlied 1519. «Din haf bin ich. Mach gantz ald brich.» Zwingli, Sämtliche Werke I (Anm. 1), 67.

³¹ «Ueber ein thierfrässigen wolff stürmpte man und den wolffen, die lüth verderbind, wölle nieman rächt werren. Sy tragind billich rote huet und mäntel; dann schütete man sy, so fallind duggaten und kronen herus; winde man sy, so ründt dines suns, bruothers, vatters und guoten fründts bluot herus.» Zwingli, Sämtliche Werke I (Anm. 1), 73.

³² «Ist es umb des geltens willen ze thuon, so ist es der recht uppig bapstbschiß, damitt man die narren umb die müler salbet, das sy gold und gelt gebind, das er damit die mulesel mit syden und gold beschleuffe. Welchs aber wir den dürffügen bilden gottes, den armen menschen, geben soltend, so henckend wir's an des menschen bildnus; denn die götzen sind bildnussen des menschen, aber der mensch ist ein bildnus gottes.» Zwingli, Sämtliche Werke IV (Anm. 1), 122.

Unterstützung der Armen Buss sakrament mit den damit verbundenen Reueleistungen, Sündenbekenntnissen und finanziellen Abgeltungsleistungen³³ – wurde in Aufnahme der spätmittelalterlichen Kritik am Betteltum³⁴ durch die schon in vielen Städten praktizierte politische Verortung abgelöst. Zusammenfassend:

- Die Armut ist ein theologisches Problem, weil Gottes Güte zu dem fliesst, dem Böses widerfahren ist. Gott ist nicht neutral, sondern parteiisch, er nimmt Partei für die Geringen, Waisen, Elenden, Bedürftigen, befreit sie aus der Hand der Frevler (vgl. Psalm 82,3f).
- Die Armut ist ein finanzielles Problem, weil das Geld in sich das soziale Kapital der Armutsbekämpfung in sich trägt.
- Die Armut ist ein politisches Problem dadurch, dass der Staat die Verantwortung trägt.
- Die Armut ist ein pädagogisches Problem, weil durch Bildung eine Form von Armut überwunden wird.
- Die Armut bleibt ein kirchliches Problem, weil Kirchen Räume, Menschen und Kapital dafür einsetzen können und dies mit einem Gottes- und Menschenbild tun, in welchem sich die göttliche Gerechtigkeit in der Aushandlung menschlicher Gerechtigkeit spiegelt.

2.3. Politische Implikation: Almosenordnung von 1525

Die in Zürich in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts praktizierte Umsetzung dieser theologischen Grundentscheidung, den Verdienstcharakter der Armutsbekämpfung nicht mehr in der Heilsökonomie, sondern in der gesellschaftspolitischen Ökonomie heftig zu kritisieren, war eine

³³ Vgl. dazu: Kuhn, Armut (Anm. 10), 83.

³⁴ Vgl. zur Kritik: Bondolfi, Debatte (Anm. 14), 116–120.

Folge von längerdauernden gesellschaftlichen Transformationen. Erste Impulse und Aufbrüche in der Politik europäischer Städte mit ihren Armenordnungen und sogenannten «Gemeinen Kasten», einer «staatlichen» Armenkasse, wiesen den Weg.³⁵ 1525 war das entscheidende Jahr, in dem die Reformation der Kirche nach erfolgten Disputationen und Beschlüssen in den beiden Räten zur Transformation der Gesellschaft führte. Die Einsetzung des Ehegerichts, die Emanzipation von kirchlichen Rechtsprechungen, die Gründung der Theologenausbildung (die «Prophezei» im Chor des Grossmünsters), die Einführung des evangelischen Gottesdienstes mit dem Abendmahl sowie die Inkraftsetzung der Almosenordnung bauten den Stadtstaat Zürich und das dazugehörige Umland grundlegend um. Diese soziale Ordnung ist eine bahnbrechende Weiterführung der sozialen Umbrüche, die mit Christian Moser «im Wesentlichen bis zur Helvetik hin das Fundament der institutionellen Armenfürsorge in Zürich bilden sollte.»³⁶

Was ist der Inhalt dieser Ordnung?³⁷ Zentrales Herzstück war der «Mushafen», angesiedelt am ehemaligen Predigerkloster, wo eine tägliche Essensabgabe eingerichtet wurde, verbunden mit der Abgabe von Kleidern, der Übernahme von Schulden oder kostenfreier Arztbehandlung. Ein vom Rat eingesetzter Obmann und vier Pfleger waren verantwortlich für die anvertrauten Gelder, die im «Gemeinen Kasten» lagen, der nur zusammen mit einem Leutpriester, also auch Zwingli, geöffnet werden konnte. Die Gelder stammten aus fünf Quellen: Aus dem säkulari-

³⁵ Vgl. Kuhn, Werke der Barmherzigkeit (Anm. 8), 30–36; Kuhn, Armut (Anm. 10), 85–88.

³⁶ Christian Moser, Institutionelle Armenfürsorge in Zürich 1520–1600, in: André Holenstein, u.a. (Hg.), Reichtum und Armut in den schweizerischen Republiken des 18. Jahrhunderts, Genf 2010, 33–49 (34).

³⁷ Vgl. zum Text der Almosenordnung in Zürich: Klein, Almosenordnung (Anm. 6), 102–107.

sierten Kirchengut (Klöster), aus Zehntrechten des Grossmünsterstifts, aus Kollekten und Spenden, die im Zusammenhang mit Gottesdiensten eingesammelt wurden, aus dem Verkauf und der Einschmelzung von Sakral- und Ziergeräten sowie schliesslich aus den Überschüssen der wirtschaftlichen Leistungen der ehemaligen Klöster. Ein Laie zusammen mit einem Pfarrer hatte zudem den Auftrag, in aufsuchender sozialer Arbeit in den sieben Stadtkreisen (Wachten) Hausbesuche und Unterstützungen zu leisten, die in Büchern vermerkt wurden. Arme wurden unterstützt, die unverschuldet durch Krieg, Feuer, Teuerung, Krankheit, Kinderreichtum und hohes Alter in Not gerieten. Keine Unterstützung bekamen faule, in Luxus schwelgende Personen, die dem Kirchgang fernblieben, prassten oder Fremde waren. Die Empfänger von Almosen mussten ein metallenes Zeichen tragen, ausnahmen waren «Ehrenleute». Betteln wurde mit acht Tagen Almosenverweigerung bestraft. Fremde Bettler wurden für eine Nacht aufgenommen, um sie dann für ein halbes Jahr ausserhalb der Stadtmauern zu schicken. Bei Missachtung des Verbots drohte Gefängnisstrafe. Fremde wurden dahin zurückgeschickt, woher sie kamen.

Was ist der Charakter dieser Ordnung? Nach Christian Moser sind sechs Aspekte auszumachen: Erstens besteht eine Verschränkung von Freisinn und Gemeinsinn, d.h. von individueller Verantwortung des Einzelnen und solidarischer Verpflichtung des Gemeinwesens; zweitens erfolgt eine Verschiebung der Fürsorge aus dem kirchlichen in den staatlichen Kompetenzbereich; drittens wird durch die Notwendigkeit der moralischen und sittlichen Vorleistungen für den Empfang der Hilfeleistung eine Disziplinierung eingeführt; viertens ergibt sich daraus eine grosse Deckungsgleichheit von Kirche und Staat als die eine Res publica christiana; fünftens erfolgt damit in theologischer Perspektive eine Ablösung vom heilsrelevanten Handeln an den Armen zur bürgerlichen

Christenpflicht mit den Armen; sechstens ist auf die katalysatorische Wirkung der reformatorischen Kräfte im Bereich der Fürsorge hinzuweisen.³⁸

Wie stand es mit der Diakonie als christlich begründetes helfendes Handeln? Die Einsetzung von nicht ordinierten Pflegern ist in dieser Art einmalig und zeigt erste Linien zu einem allgemein, im Menschsein selber liegenden Phänomen von Armut und Hilfe. Mit Kuhn ist festzuhalten: «Diakonie erscheint bei Zwingli demnach als weltlicher Sozialdienst». Dieser weltliche Sozialdienst ist für Zwingli selbstverständlich Ausfluss der Güte Gottes, des Wortes Gottes selber und setzt den Pfleger zwischen dem Armen und dem Pfarrer auf eine Linie, ohne die Ordination zum kirchlich eingegliederten Diakon zu fordern. In seinen Schlussreden schreibt Zwingli 1523: «Also laß ich hie gern priester sin, die by der kilchen lerend, die, so das gotswort verkündend, die, so die griechisch und hebraisch sprach tollmetschend, die predgend, die artznend, die die kranken heimsuochen, die, die hilff und almuosen den armen zuoteilend, die spysend; denn dise stuck ghörend alle zuo dem wort gottes.»³⁹ Ich gehe mit Kuhn einig: «Bei Zwingli wird erkennbar, dass derjenige, der sich mit Diakonie im karitativen Sinn beschäftigt, auch Diener des Wortes, der evangelischen Botschaft ist, ohne jedoch im eigentlichen und engeren Sinn Prediger zu sein.»⁴⁰

Doch in Zürich blieb es dabei: Diakone wurden zu Sozialarbeitern, sie hatten keine im engeren Sinne kirchliche Funktion mehr. Mit Kuhn

³⁸ Vgl. Moser, Armenfürsorge (Anm. 36), 38–42.

³⁹ Zwingli, Sämtliche Werke 2 (Anm. 1), 441.

⁴⁰ Kuhn, Werke der Barmherzigkeit (Anm. 8), 41. Gottfried Hammann unterstreicht diesen Sachverhalt in Zürich: «Wenn beide *Priester* (Pastoren und Diakonie; erg. CS) waren, d.h. ordinierte Diener des Wortes, so verkünden die einen die biblische Botschaft mit Worten, die anderen mit Taten, ohne dass die beiden Dienste notwendigerweise das Privileg eines einzigen besonderen Amtes gewesen wären.» Hammann, Geschichte (Anm. 18), 228.

ist festzuhalten: «In der im Jahre 1525 erlassenen Kirchenordnung war folgerichtig das eigentliche kirchliche Diakonat abgeschafft.»⁴¹ Hörnig ist beizupflichten, wenn er kurz und bündig festhält: »Huldreich Zwinglis (1484–1531) Theologie war deutlich sozialetischer akzentuiert als die Luthers.«⁴² Dies war in Zürich so, jedoch nicht in der ganzen Eidgenossenschaft.

2.4. Kontextuelle Färbungen

Mit dieser Einsicht wird der Blick auf drei Seiten hin geöffnet.

Einerseits zur *Diskrepanz von Theorie und Praxis*: In Bezug auf die Umsetzung der diakonischen Aufbrüche gilt es mit Kuhn schlicht festzuhalten: «Die Differenzen zwischen Theorie und Praxis reformatorischer Ekklesiologie sind offensichtlich [...]. Es war wohl das Ziel der Reformation, die besondere kirchliche Bedeutung der christlichen Diakonie wieder zur Geltung zu bringen. Trotz einiger Erfolge bei der Optimierung der Armenfürsorge gelang es ihr jedoch aufs Ganze nicht, den Diakonat als ekklesiales Amt nach dem Vorbild der Ur- und Alten Kirche in der Praxis wiederherzustellen.»⁴³ Und Hammann konstatiert, «dass der reformierte Diakonat – ausser bei Zwingli – grösstenteils blosse Theorie blieb. Er wurde von der jeweiligen Ämtertheologie überlagert und ausserdem durch die Zurückhaltung und den Widerstand der weltlichen Obrigkeit an seiner erfolgreichen Realisierung seit Beginn der Reformation behindert.»⁴⁴

Zweitens *zur Bildung und Arbeit*: In Zürich konnte die Pfarrschaft unter Heinrich Bullinger, Zwinglis Nachfolger, mit sogenannten «Fürträ-

⁴¹ Kuhn, Werke der Barmherzigkeit (Anm. 8), 42.

⁴² Hörnig, Geschichte (Anm. 7), 87.

⁴³ Kuhn, Werke der Barmherzigkeit (Anm. 8), 43.

⁴⁴ Hammann, Geschichte (Anm. 18), 296f.

gen» beim Rat zur Frage der Armutsbekämpfung Einfluss nehmen. In einem Vorstoss vom 23. März 1558 legten die Pfarrer dem Rat ans Herz, die Pflicht zur Fürsorge nicht zu vernachlässigen. Andererseits sollten die Missstände aufgehoben werden beim Rechnungswesen, dem Einzug von Almosengeldern, dem missbräuchlichen Bezug von Armengeldern und der Duldung von Bettlern, die nicht arbeiteten, sondern einfach «schamlos herumlaufen». ⁴⁵ Damit wollten sie der Kritik der katholischen Kirche begegnen, der Staat würde ihren Armen weniger Unterstützung zukommen lassen. Im Sommer 1572 forderte Bullinger mit seinen Kollegen noch weiterführende Massnahmen: Almosenempfangenden soll das Stimmrecht bei Gemeindeversammlungen entzogen werden, der Besuch in Wirtshäusern untersagt sowie die Pflichtarbeit insbesondere im Textilbereich eingeführt werden. ⁴⁶ Wenn die «schamlos herumlaufenden bettler» durch Bildungsmassnahmen aus der Armut geholt werden sollten, so stellt dies eine Vorform des heutigen Prinzips der Hilfe zur Selbsthilfe dar; dieses wurde in Genf bereits von Johannes Calvin forciert. Frank Jehle bringt es in seinen Ausführungen zu Wirtschaft und Reformation auf den Punkt: «Calvin regte in Genf staatliche Arbeitsbeschaffungsmassnahmen und – noch weitsichtiger! – Berufsbildungsprogramme für Arbeitslose an [...]. Gut geschulte Arbeiter produzierten mehr. Und mit ihrem Lohn zufriedene Angestellte ebenfalls! Dazu kommt, dass Calvin sich offensichtlich mehr als andere Theologen für die Wirtschaft interessierte.» ⁴⁷ Durch Bildung und damit durch Arbeit wird Armut bekämpft! Ohne auf die sogenannte Weber-These vertieft einzugehen, ⁴⁸ kann auf-

⁴⁵ Moser, Armenfürsorge (Anm. 36), 43.

⁴⁶ Moser, Armenfürsorge (Anm. 36), 44.

⁴⁷ Frank Jehle, Du darfst kein riesiges Maul sein, das alles gierig in sich hineinfrisst und verschlingt. Johannes Calvin, Basel 1996, 81.

⁴⁸ Vgl. zur bekannten These Max Webers, wonach der Calvinismus des Ende 16. und 17. Jahrhunderts einen grossen Einfluss auf die Arbeitsethik und kapitalistische Kul-

grund der angeführten Belege durchaus festgehalten werden, dass ein konstitutiver Beitrag der Reformierten zur diakonischen Praxis im Engagement zur Armutsbekämpfung in diesen Bildungs- und Arbeitsprogrammen liegt. Kaspar von Greyerz redet in diesem Zusammenhang von der «Gewichtung der Christianisierung und Heiligung der Gemeinschaft bei den oberdeutschen und Schweizer Reformatoren.» ⁴⁹

Drittens zum *föderalistischen Konzept der Eidgenossenschaft*. Was in Zürich galt, war so in Genf nicht zwingend gültig. Gottfried Hammann legt in seiner gross angelegten Untersuchung der reformierten Situation in der Schweiz das Bild des reformatorischen Scheiterns des Diakonats differenziert aus. ⁵⁰ In Zürich wurde der kirchlich eingegliederte Diakon zum vom Staat angestellten, nicht ordinierten Sozialarbeiter. Durch den Prozess der immer stärkeren Angleichung zwischen Pastoren und dem Seelsorge- und Diakonieamt in der unmittelbaren weiteren Entwicklung ist es verständlich, dass bei Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis, die liturgische Einbindung des diakonischen Dienstes wieder aufgegriffen wurde – eine «erstaunliche Rehabilitation des streng kirchlichen Diakonieamtes.» ⁵¹ Nach Bullinger setzte sich in Zürich die Exklusivität des Wortdieners im engen Sinne des kirchlichen Amtes mit seiner Ordination durch. ⁵² Bei Calvin in Genf wurde – in Aufnahme der Ämtertheolo-

—

—
tur ausübte: Jehle, Du darfst kein riesiges Maul sein (Anm. 47), 11–27; Marco Hofheinz, «Die Gläubigen hatten alles gemeinsam». Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde nach Johannes Calvin. Zugleich ein Beitrag zur sog. Weber-These, in: Matthias Freudenberg u.a. (Hg.), Diakonie im reformierten Protestantismus, Neukirchen 2018, 45–57.

⁴⁹ Von Greyerz, Die Schweizer Gesellschaft (Anm. 13), 563.

⁵⁰ Hammann, Geschichte (Anm. 18), 295–298.

⁵¹ Hammann, Geschichte (Anm. 18), 228.

⁵² Darin sehe ich auch den Grund, dass aktuell in der Evang.ref. Kirche des Kantons Zürich die mit dem Wort «Beauftragung» erfolgte Aufnahme der Sozial-Diakoninnen und Sozial-Diakone getrennt von der Ordination der Pfarrpersonen erfolgt, im Un-

gie Martin Bucers in Strassburg – die Lehre von den vier Ämtern weiterentwickelt, die dann vielfach aus Deutscher Perspektive als einziger spezifisch reformierter Beitrag zur diakonischen Situation in der Schweiz genannt wird.⁵³ Dies ist jedoch schlicht falsch, wie nur die wenigen Hinweise eindrücklich aufzeigen. Es ist das Verdienst von Martin Sallmann mit Blick auf die Diakonie in der Schweiz des 19. Jahrhunderts den Sachverhalt festzuhalten, der seit Beginn der Schweizerischen Reformation in den unterschiedlichen Kantonen für die Diakonie bis in die Neuzeit gilt: «Im 19. Jahrhundert war das diakonische Handeln der Reformierten in der Schweiz sowohl institutionell als auch gesellschaftlich breit angelegt. Diese Vielfalt gehört zur «Diakonie im reformierten Protestantismus» der Schweiz.»⁵⁴

3. Wirkungen des reformatorischen Erbes

Kaspar von Greyerz nennt drei konstitutive Aspekte für die Wohlfahrtspflege im modernen Sozialstaat: «Erstens staatliche Unterstützung für Kranke, Arbeitslose und Arme; zweitens ein staatliches Rentensystem und eine Steuerpolitik, die für ein gewisses soziales Gleichgewicht sorgt; drittens die Aufrechterhaltung von Sicherheit im öffentlichen Raum.»⁵⁵ Für ihn wirken reformatorische Aufbrüche im Bildungswesen und Schulen, Katechismusunterricht bei Kindern und Jugendlichen, Streichung

—
terschied zum Beispiel zur der Evang.-ref. Kirche des Kantons St. Gallen, wo die unterschiedlichen Dienste miteinander in einer Ordinationsfeier in den Dienst der Kirche aufgenommen werden.

⁵³ Jüngst in frappant deutlicher Art und Weise: Gaus, *Reformation* (Anm. 5), 261f.

⁵⁴ Martin Sallmann, *Diakonie in der Schweiz des 19. Jahrhunderts*, in: Matthias Freudenberg u.a. (Hg.), *Diakonie im reformierten Protestantismus*, Neukirchen 2018, 125–139 (139).

⁵⁵ Von Greyerz, *Die Schweizer Gesellschaft* (Anm. 13), 570.

von Heiligtagen und Festen, Unterbindung von örtlichen Kirchweihfesten wie auch die Ausgestaltung der Armenordnungen in Sittenzucht und sozialer Disziplinierung in die Entwicklung der modernen Wohlfahrtspflege ein.⁵⁶ Wie unterschiedlich diese Wohlfahrt im Bereich der Pflege von Angehörigen in den Kantonen der Schweiz organisiert wird, geschweige denn im europäischen Vergleich, zeigt Simon Hofstetter eindrücklich in seiner Studie auf.⁵⁷

Alberto Bondolfi unterscheidet drei Parallelen zwischen dem 16. und dem 21. Jahrhundert, die für die Diakonie als helfendes Handeln konstitutiv sind: In Bezug auf die gesellschaftliche Struktur sind Prozesse von Marginalisierungen wie Arbeitslosigkeit und Vagabundentum in beiden Jahrhunderten feststellbar. Zugleich sind die Massnahmen zur Bewältigung dieser Probleme «frappant» wie zum Beispiel, dass Arme zu ihren Heimatorten zurückkehren sollen. Schliesslich ist den jeweiligen gesellschaftlichen Diskurs die Tendenz gemeinsam, «Kontrolle und Repression den Ausgegrenzten gegenüber legitimieren zu wollen.»⁵⁸

Ich versuche zum Schluss unter Aufnahme der strukturellen Voraussetzungen helfenden Handelns aufgrund meiner Erfahrung in der Praxis in wenigen Strichen die für mich einsichtigen Aspekte der schweizerischen – auf Zürich fokussierten – reformatorischen Aufbrüche vor 500 Jahren zu skizzieren. Dabei werden die spezifisch schweizerischen Entwicklungslinien, namentlich Pietismus, Aufklärung, Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert sowie religiöser Sozialismus und kirchliche Diakonie im 20. Jahrhundert, nicht berücksichtigt. Die präzise Aufarbeitung gerade der neueren Diakoniegeschichte in der Schweiz ist ein Forschungsschwerpunkt der Dozentur für Diakoniewissenschaft an der theologischen Fakultät der Universität Bern in den nächsten fünf Jahren.

⁵⁶ Von Greyerz, *Die Schweizer Gesellschaft* (Anm. 13), 571f.

⁵⁷ Vgl. Hofstetter, *Das Unsichtbare sichtbar machen* (Anm. 11), 87–162.

⁵⁸ Bondolfi, *Debatte* (Anm. 14), 145.

Ein typisch schweizerisches *Phänomen* ist die Übertragung der sozialen Verantwortung der Wohlfahrt und Bekämpfung der Armut an den Staat und verschiedene gesellschaftliche Akteure. Mit der Sache der Diakonie machen Bund, Kantone und Gemeinden Staat, nicht die Kirchen. Im Unterschied zu Deutschland hat sich in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert kein grosses diakonisches Werk herausgebildet. Die ökonomisch intensiven und marktförmigen Leistungen im Bereich von Arbeit und Existenzsicherung, Gesundheit und Wohlergehen, Zugehörigkeit und Teilhabe haben die staatlichen Behörden zu leisten. Das für das kirchliche Leben konstitutiv diakonisch helfende Handeln wird lokal erfasst und kirchlich wie institutionell verankert. Diese typisch schweizerische Subsidiarität kirchlichen Engagements gegenüber dem Staat hat in den letzten beiden Jahrzehnten eine Klärung des inhaltlichen Auftrages der diakonischen Leistung von Kirchgemeinden, gesamtkirchlichen Diensten, diakonischen Werken und kirchlichen Hilfswerken vonnöten gemacht. Die sogenannte «diakonische Zwölfeldertafel» des Diakoniekonzeptes der evang.-ref. Kirche des Kantons Zürich ist ein gutes Beispiel dafür.⁵⁹

In *biblisch-theologischer Perspektive* hat der mit Heinz Rüeegg entwickelte schöpfungstheologische Ansatz im deutschsprachigen Raum kontroverse und zum Teil hitzige Diskussionen ausgelöst. Angesichts der unterschiedlichen theologischen Gewichtungen der Reformatoren auch in der Schweiz wird auch in Zukunft einerseits die theologische Begründung helfenden Handelns für das kirchliche Leben und das diakonische Wirken konstitutiv sein. Die Multiperspektivität theologischer Ansätze gewinnt jedoch angesichts der pluralen Gesellschaft immer mehr an Gewicht. Die theologische Verarbeitung der Diakonie ist angesichts der interkulturellen Zusammensetzung bei helfenden und pflegenden Beru-

⁵⁹ Vgl. dazu: Frieder Furler, *Diakonie – eine praktische Perspektive. Vom Wesensmerkmal zum sichtbaren Zeichen der Kirche*, Zürich 2012, 93–95.

fen zu einer notwendigen Arbeit in der Diakoniewissenschaft wie auch im praktischen Vollzug vor Ort geworden. Erste Ansätze und Impulse sind erfolgt.⁶⁰ Die vertiefte Auseinandersetzung, wie die von den Reformatoren und den Gründungsvätern und -müttern der diakonischen Aufbrüche im 19. Jahrhundert forcierte christologische Begründung (mit ihrem Fokus auf die Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben) mit anderen theologischen Zugängen in eine zielführende neue Sichtweise weiterentwickelt werden kann – diese Auseinandersetzung muss in Zukunft noch viel gründlicher geführt werden.

Da helfendes Handeln zum «prosozialen Naturell»⁶¹ des Menschen gehört, also *anthropologisch* im Humanum eingelagert ist, genauso wie das asoziale Naturell von Fressen und Gefressen werden, liegt es in dieser Einsicht nahe, die Wohlfahrt als «Welfare-Mix»⁶² oder «Wohlfahrtspluralismus»⁶³ zu verstehen. Die Almosenordnung in Zürich beschreibt erste Ansätze eines solchen Zusammenspiels relevanter Player im Bereich der Bekämpfung der Armut. Daraus ergeben sich folgende Herausforderungen für das diakonische Handeln in der Schweiz: Erstens die ökonomische Erfassung von diakonischen Leistungen in Kirchen, zweitens die inhaltliche Beschreibung des diakonischen Auftrages, wie er in den Diakoniekonzepten der 10er Jahre dieses Jahrhunderts in den einzelnen Kantonen entfaltet wurde, drittens die Reorganisation der diakonischen Organisationen und Strukturen mit der Wirkung ins Inland und Ausland, wie sie jüngst durch die Plattform «Diakonie Schweiz»⁶⁴ erfolgt ist, vier-

⁶⁰ Vgl. dazu: Sigrist / Rüeegg (Hg.), *Helfendes Handeln* (Anm. 4).

⁶¹ Sarah Blaffer Hrdy, *Mütter und andere. Wie die Evolution uns zu sozialen Wesen macht*, Berlin 2010, 48.

⁶² Rüeegg / Sigrist, *Diakonie* (Anm. 4), 246.

⁶³ Hofstetter, *Das Unsichtbare sichtbar machen* (Anm. 11), 82.

⁶⁴ Vgl. zur Diakonie Schweiz, URL: <https://www.diakonie.ch/>, abgerufen am 16.2.2018.

tens die Förderung der Kooperationen unterschiedlicher Organisationen, Kirchgemeinden, Pfarreien, Gruppierungen und Initiativen in Stadtteilen, Quartieren und urbanen sozialen Räumen, um das Zusammenleben, Zusammenwohnen und Zusammenarbeiten intergenerativ und auf spezifische Milieus ausgereicht zu unterstützen. Diese neuen Formen diakonischen Arbeitens werden in den einzelnen Kirchgemeinden und diakonische Werke sichtbar und seit ein paar Jahren unter dem Claim «Urbane Diakonie» zusammengefasst und gefördert.⁶⁵

Der *gesellschaftliche Kontext* ist nicht nur zwischen der Schweiz, Deutschland und dem übrigen Europa, sondern auch zwischen den einzelnen Kantonen und Regionen der Schweiz unterschiedlich. Die Gesellschaft zur Reformationszeit war ein durch und durch christlich geprägtes Gemeinwesen. Heute leben wir in einem durch und durch plural gewordenen gesellschaftlichem Umfeld. Nicht mehr die Unterscheidung zwischen altem und neuem Glauben, die Frage nach der reformierten und katholischen Identität, ist die zentrale Herausforderung. Die Entwicklung von pluralen religiösen Gemeinschaften, Verhaltensmustern, Lebens- und Glaubensformen lassen nach der Forschungsgruppe unter Leitung des Religionssoziologen Jörg Stolz aktuell vier Gestalten des (Un-)Glaubens in der Schweiz beschreiben: Die institutionelle, alternative, distanzierte und säkulare Form.⁶⁶ Bei dieser Entwicklung steht die Frage nach dem Christsein innerhalb der unterschiedlichen Konzepte von Religion in Theorie und Praxis im Vordergrund. In der Suche nach dem Christsein spielen selbstverständlich konfessionelle Prägungen und konfessionelle Identität stiftende Suchbewegungen eine grosse Rolle. Mit Blick auf die Diakonie habe ich versucht, den entkonfessionalisierten Kontext konstitutiv für das Konzept einer kulturellen Kohärenz helfen-

⁶⁵ Vgl. dazu: <http://www.urbandiakonie.ch/>, abgerufen am 16.2.2018.

⁶⁶ Vgl. Jörg Stolz u.a., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft, Zürich 2014, 65–78.

den Handelns weiterzuentwickeln.⁶⁷ Darunter verstehe ich die konzeptionelle Beschreibung helfenden Handelns unter Berücksichtigung der kulturellen Veränderungen, Brüche und Herausforderungen der Gesellschaft. Unter dieser Perspektive kann die Loslösung der Armutsbekämpfung weg von der Heilsökonomie hin zur gesellschaftspolitischen Ökonomie der «Gemeinen Kaste» Ausdruck einer solchen diakonischen kulturellen Kohärenz verstanden werden. War es vor 500 Jahren die Korruption in der Armutsbekämpfung, ist es heute die Überforderung im Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen und Religionen. Im Bereich der Seelsorge als Teilaspekt helfenden Handelns und so in der Schnittmenge zur Diakonie angesiedelt, kann die jüngst erschienene Handreichung für die christliche Seelsorge mit dem Titel «Christlich-muslimische Trauerfälle» als Ausdruck dieser kulturellen Kohärenz angeführt werden.⁶⁸ Die reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn, die katholische Kirche Region Bern und die Christkatholische Kirche des Kantons Bern haben diese Handreichung gemeinsam erarbeitet. Angesichts der aktuell 346 000 Musliminnen und Muslime in der Schweiz, das sind rund 5% der gesamten Bevölkerung, ist nicht mehr der heilsökonomische Gebrauch und Missbrauch der Kirche gegenüber den Armen, sondern die seelsorgerliche Begleitung der muslimischen Bevölkerung mit Blick auf Sterben und Tod die kulturelle Herausforderung, die nach einem kohärenten helfenden Handeln fragt. «Bei Trauerfällen, in denen christliche und muslimische Personen involviert sind, ist eine religionsensible Begleitung zentral. [...] Die vorliegende Handreichung will christliche Seelsorgerinnen und Seelsorger bei dieser Aufgabe unterstützen, indem sie:

⁶⁷ Vgl. Christoph Sigrist, Diakonik im entkonfessionalisierten Kontext, in: Eurich / Schmidt (Hg.), Diakonik (Anm. 7), 366–387.

⁶⁸ Reformierte Kirche Bern-Jura-Solothurn u.a. (Hg.), Christlich-muslimische Trauerfälle, Bern 2016.

- Wichtige Elemente des muslimischen Verständnisses vom Sterben und von der Zeit danach darstellt;
- Herausforderungen skizziert, mit denen sich Musliminnen und Muslime in der schweizerischen Gesellschaft beim Sterben und im Todesfall auseinandersetzen müssen;
- Aufgaben und Perspektiven für christliche Seelsorgerinnen und Seelsorger bei der Begleitung muslimisch-christlicher Trauerfälle aufzeigt.»⁶⁹

Die im Kanton Bern entwickelte Broschüre – und dies ist auch typisch schweizerisch – wird nun in den übrigen Kantonen auf je unterschiedliche Weisem in ihre kirchliche Kultur aufgenommen und weiterentwickelt.

Mit dem Blick hin zur Arbeit von christlichen Seelsorgenden an der muslimischen Bevölkerung wird noch einmal deutlich, dass im komplexen Zusammenspiel von Organisationen, Kirchen, Religionen und Kulturen die Wirkung helfenden Handelns im Letzten im Verhalten des Einzelnen eingelagert ist. Aus christlicher Sicht bleibt das Erbe der Reformation auch in den aktuellen und zukünftigen Transformationen für einzelne wie auch für kirchliche Gemeinschaften, Institutionen und diakonische Werke handlungsleitend. Dabei ist der Faden Zwinglis wohl nicht nur auf den Stoff einer Zürcher- oder Schweizerfahne immer wieder einzuweben, um je ein eigenes Muster daraus zu entwerfen:

«Ein Christ syn ist nit schwätzen von Christo, sunder wandlen, wie er gewandelt hat. Ein Christ syn ist der schönst und zierlichst Adel, der in dem Himmel und uff erden sin mag.»

Autor:

Christoph Sigrist,

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

⁶⁹ Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn u.a., Trauerfälle (Anm. 68), 5f.

Diakonie und christliche Unternehmer – Europa früher und China heute

Christoph Stückelberger

Einleitung

Tausende von christlichen Unternehmern und Unternehmerinnen in China wollen sich sozial engagieren. Was in Europa Sozial- und Entwicklungsdienste der Kirchen genannt wird, ist in China sozialer Dienst an den Schwächeren und der Gesellschaft oder eben Diakonie, wenn das Handeln christlich motiviert und orientiert ist.

Die Frage, wie Glaube und Arbeit sowie Glaube und soziale Verantwortung ethisch und spirituell verbunden und kohärent gemacht werden können, ist so alt wie der Glaube selbst, und dies in allen Religionen, sofern sie alle Bereiche des Lebens zu durchdringen bemüht sind. Unternehmerinnen und Unternehmer als Pioniere wirtschaftlicher Entwicklung waren in Europa besonders im 19. Jahrhundert oft auch die innovativen, treibenden Kräfte wie auch die Geldgeber für diakonische Einrichtungen. Während in Europa das kirchlich-diakonische Engagement der Unternehmerinnen und Unternehmer eher zugegangen war und die Kirchen sich auch wenig um die Unternehmerinnen und Unternehmer bemühen, sind in China privatwirtschaftliche Führungskräfte – besonders von Klein- und Mittelunternehmungen – zunehmend aktiv im Kirchenbau, im Aufbau von Stiftungen und diakonischen Einrichtungen.

Dieser kurze Beitrag stellt in einem zusammenfassenden Überblick vier Phasen in Europa dar, wie Diakonie und Unternehmertum sich entwickelten und vergleicht dies mit der Situation in China. Vieles kann

in der Kürze nur angedeutet werden, ausführlichere Beiträge sind vermerkt.¹

Christliche Unternehmerverbände und christliche Arbeitervereine entstanden besonders gegen Ende des 19. Jahrhunderts in England, in Zentraleuropa sowie in Holland, Belgien, Frankreich, Italien, Deutschland und in der Schweiz als Antwort auf die rasche Industrialisierung, die Polarisierung der Klassen, auf Armut, Alkohol und andere gravierende soziale Herausforderungen. Die Polarisierung von Kapitalismus und Sozialismus, die katholische Soziallehre und protestantische Sozialethik und Diakonie wie auch der religiöse Sozialismus (Blumhardt, Kutter, Ragaz) bildeten einen entscheidenden Hintergrund. Christliche Arbeitervereine dienten der Erziehung und der sozialen und geistlichen Aktion. Christliche Unternehmerverbände rangen um die gesellschaftliche Verantwortung angesichts des Elends und der Polarisierung.

1. Erste Generation (1880–1940)

Auf der Seite der Arbeiter kam ein entscheidender Impuls von den Enzykliken «*Rerum Novarum*», veröffentlicht im Jahre 1891, die ein Plädoyer für die Würde der Arbeit und Arbeiter war und zu einer weltweit führenden Referenz für Katholiken, aber auch für die anderen Konfessionen wurde. Z.B. in Deutschland wurden 1892 der erste protestantische Arbeiterverein und 1899 erste christliche Gewerkschaften gegründet.²

¹ Vgl. Christoph Stückelberger/ Vanessa Yuli Wang, Faith at work. Directory of Associations of Christian Entrepreneurs and Workers, Globethics.net, China Christian Series 5, Genf 2017, 15–36.

² Vgl. Günter Brakelmann, Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh 1994, 194–198.

Zeitraum	Politische und wirtschaftliche Entwicklung	Entwicklung der Kirchen
1. 1880–1940 Industrialisierung	Polarisierung Kapitalismus versus Sozialismus. Russische Revolution. Globale Märkte Ost-West Erster Weltkrieg.	Diakonia/ Sozialdienste für Arbeiter, Enzyklika Rerum Novarum 1891.
2. 1939–1945 Zweiter Weltkrieg	Krieg, Nationalismus, Rassismus.	Spaltung für oder gegen Nationalsozialismus.
3. 1945–1960 Wiederaufbau Europas. Beginn Unabhängigkeit der Kolonien	Soziale Marktwirtschaft in Europa, Befreiungsbewegungen, Indien unabhängig, Maos Revolution in China.	Soziale Marktwirtschaft im Konzept und Praxis stark beeinflusst von Protestanten in Deutschland. Kirche in der Arbeitswelt.
4. 1960–1990 Kalter Krieg, Entkolonisierung. Erste Entwicklungsdekade	Unabhängigkeit der Kolonien, erste Entwicklungsdekade der Uno, Umweltbedrohungen, neue Wirtschaftsmächte wie Japan, Korea.	Befreiungstheologie, Konfrontationen Arbeiter-Unternehmer, christliche Umweltbewegungen.
5. 1990–2008 Globalisierung, Welthandel. Antiglobalisierung	«Sieg» der Marktwirtschaft. Internet, Cyberspace, soziale Medien, e-commerce, Soziale Unternehmensverantwortung CSR, teilweise in Ablösung der Gewerkschaften.	Wachstum der Pfingstkirchen, Wohlstandsevangelium, Evangelisation durch Medien. Kirchl. Stellungnahmen kritisch zu Globalisierung, Klimawandel etc.
6. 2008–heute Globalisierung, neuer Protektionismus, soziale Unruhen		

Christliche Gewerkschaften	Christliche Unternehmer
1878 Partei der Christlichen Arbeiter in Deutschland. 1890er Christliche Gewerkschaften.	Christl. Unternehmer als Geber und Stifter sozialer Institutionen. Ab 1910 Verbände Christlicher Unternehmer.
1. Generation	1. Generation
Viele gegen Krieg, andere mit Hitler verbündet.	Gewisse Firmen in Waffenproduktion involviert.
Arbeiterpriester, Urban Industrial Mission, Mitbestimmung von Arbeitnehmern, Arbeiterbewegungen in Entwicklungsländern.	Machtkämpfe um Mitbestimmung von Arbeitnehmenden. Christliche Arbeitgeberverbände gegründet.
2. Generation	2. Generation
Christliche Hilfswerke und christliche Gewerkschaften in Entwicklungsländern. Unterstützung der Befreiungsbewegungen.	Teilnahme christlicher Unternehmer an Dialogplattformen, Akademietagungen und Entwicklungsprojekten.
3. Generation	3. Generation
Abnahme christlicher Gewerkschaften, Zusammenschluss mit säkularen Gewerkschaften. Bildung von christlichen Berufsgruppen. Pfingstliche Arbeiterbewegungen.	Neue (oft pfingstlerisch-charismatische) Unternehmerfellowships, besonders in aufstrebenden und vormals kommunistischen Staaten.
4. Generation	4. Generation

In Großbritannien wurden als Pionierland der Industrialisierung starke christliche Arbeiterbewegungen aufgebaut. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kamen starke christliche Arbeiterbewegungen als Ausdruck der protestantischen Theologie des «Social Gospel» auf, auch in den USA und in Kanada. Im Jahr 1910 wurde das christliche Arbeitermagazin ins Leben gerufen – im selben Jahr, in dem die Weltmissionskonferenz in Edinburgh stattfand.

Auf der Seite christlicher Unternehmer bzw. Arbeitgeber in Europa wurde 1915 in den Niederlanden der erste Verein gegründet, in Belgien erfolgt eine entsprechende Gründung 1921, in Frankreich 1926. Unipac als Weltverband katholischer Unternehmerverbände wurde 1931 zum 40. Jahrestag der Veröffentlichung der Enzyklika «Rerum Novarum» gegründet. Katholische und protestantische Kirchenführer waren aktiv an der Gründung der Internationalen Arbeitsorganisation IAO (ILO) von 1919 in Genf beteiligt.³ Es ist bis heute die einzige tripartite UN-Agentur, in der Staaten, Arbeitgeber und Arbeitnehmer gleiche Rechte bei der Entscheidungsfindung haben.

2. Zweite Generation (1945–1960)

Auf der Seite der christlichen Arbeiter blieben christliche Gewerkschaften wichtig; auf der katholischen Seite z.B. in Frankreich kam eine Bewegung für «Arbeiter-Priester» zu der Überzeugung, dass die Priester / Pastoren im normalen Fabrikleben arbeiten sollten, um den Benachteiligten nahe zu sein. Auf der Seite christlicher Unternehmer bzw. Arbeitgeber wurde 1949 in Deutschland der Bund katholischer Unternehmer BKU gegründet, der Verein evangelischer Unternehmer e.V. folgte 1966.

³ Vgl. François Dermange, *L'Organisation Internationale du Travail et les ambiguïtés des régulations sociales*, Genève 2002, 118–132.

Diese zweite Generation von Verbänden trug aktiv zur Entwicklung des Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft in Europa,⁴ den Wiederaufbau Europas und die damit einhergehende Dekolonisierung bei. Die Soziale Marktwirtschaft wurde auch zur Grundlage des modernen Sozialstaates, mit dem private oder kirchliche Diakonie und Armutsbekämpfung durch sozialstaatliche Versicherungen für alle demokratisiert und für alle zugänglich gemacht wurden. Die ökumenische Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten war jedoch nicht stark ausgeprägt, sowohl auf Seiten der Arbeiter als auch Unternehmer.

Diese Phase des Wiederaufbaus in Europa wurde vom Willen geprägt, Konflikte nicht auf polarisierende Weise zu lösen; dies führte zu Verhandlungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern. In der Schweiz wurde 1959 eine Grundsatzvereinbarung (Sozialpartnerschaft) zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbänden angenommen, die besagt, dass Streiks in der Schweiz verboten sind und dass Konflikte z.B. über Gehälter durch regelmässige Verhandlungen geregelt werden müssen. In Deutschland wurden die Vertragspartnerschaften geschlossen. Christliche Arbeitgeber und Arbeitnehmer spielten eine Rolle in diesem Trend. Es wurden kirchliche Dialog- und Ausbildungszentren (Kirchenakademien in ganz Westeuropa) eingerichtet, die für diese Dialogkultur eine entscheidende Rolle spielten.

⁴ Siehe Brakelmann, *Wurzeln* (Anm. 2), 305–381.

3. Dritte Generation (1960–1990)

Auf der Seite christlicher Arbeiter: Die Christian Urban Industrial Mission UIM⁵ wurde seit den 1960er Jahren in Städten in Europa, Nordamerika und vor allem auch in Schwellenländern mit neuen Industrien wie Indien, Südkorea, Philippinen, Indonesien, Brasilien, Südafrika etc. entwickelt. UIM bot Schulungen für Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer über ihre Rechte und Pflichten an, leistete Lobbyarbeit und bot manchmal rechtliche Unterstützung an. Es gab eine starke ökumenische Unterstützung und Kooperation durch den Ökumenischen Rat der Kirchen. Auf der katholischen Seite wurde die Weltbewegung der christlichen Arbeiter 1966 zum 75. Jahrestag der Enzyklika «Rerum Novarum» gegründet.

Auf der Seite christlicher Unternehmer bzw. Arbeitgeber: Organisationen der ersten und zweiten Generation eröffneten Filialen in Entwicklungsländern, insbesondere nach der Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien in den frühen 1960er Jahren. Z.B. in Ghana wurde 1963 die ghanaische Zweigstelle der Internationalen Organisation der Jungen Christlichen Arbeiter IYCW errichtet.⁶ Forschungsinstitute an theologischen Fakultäten und kirchlichen Hauptquartieren wurden gegründet, die christliche Wirtschaftsethik wurde insbesondere in Europa und Nordamerika entwickelt und bildeten eine starke konzeptionelle Grundlage für «Glaube in der Arbeitswelt», was immer auch diakonisches Zeugnis in der Arbeits-

welt bedeutete.⁷ Es wurden ethische Investitionsinitiativen gestartet, die unter anderem als Unterstützung der christlichen Anti-Apartheid-Bewegung in Südafrika und zur Respektierung der UNO-Sanktionen gegen die Apartheid entstanden sind.⁸ Christliche Unternehmerinnen und Unternehmer beteiligten sich an Dialogplattformen, Trainings, kirchlichen Akademien und auch als finanzielle Unterstützer in Projekten von Mission und Entwicklung.

4. Vierte Generation (1990–heute)

Auf der Seite der christlichen Arbeiter schlossen sich die meisten christlichen Gewerkschaften aufgrund sinkender Mitgliederzahlen mit säkularen Gewerkschaften zusammen (von katholischer Seite war es auch eine Empfehlung des Vatikans), um gemeinsam stärker zu sein. Christliche Arbeitervereine für Sport, Kultur, Musik usw. haben ebenfalls eher abgenommen, aber neue Gruppen wurden nach Berufsgruppen gebildet (siehe unten).

Auf der Seite christlicher Unternehmer bzw. Arbeitgeber ist zu beobachten, dass einige der traditionellen christlichen Unternehmerverbände eher ältere Personen als Mitglieder haben. Die Generation der 30- bis 50-jährigen Unternehmer und Manager mit christlichem Hintergrund ist eher in pfingstlichen Unternehmerorganisationen engagiert, besonders in den USA und in ökonomisch aufstrebenden und ehemals kommunisti-

⁵ Vgl. Wolfgang Gern, Stadt-Industriemission, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_10396, abgerufen am 20. August 2017.

⁶ Vgl. Henry Afirim, Young Christian Workers Centre Assema/Ghana, Diplomarbeit, Kumasi Kwame Nkrumah Universität für Wissenschaft und Technologie 2012.

⁷ Das Institut für Sozialwissenschaften der Evangelischen Kirchen in Deutschland (1969) in Bochum (seit 2004 in Hannover), das Institut für Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich im Jahr 1970.

⁸ Vgl. die Fallstudie zu den Dialogbemühungen zwischen Kirche und Wirtschaft 1970–1990 in Christoph Stückelberger, Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in sozialen Konflikten, Zürich 1988, 549–574.

schen Ländern. Andere Unternehmerinnen und Unternehmer, vor allem in Europa und Nordamerika, engagieren sich in vielfältigen, von Werten getriebenen Initiativen, um ethische Werte und Tugenden umzusetzen, aber nicht unbedingt in einer explizit christlichen Art und Weise. Tausende Menschen – sowohl mit christlichen als auch mit nicht-christlichen glaubensgetriebenen Perspektiven – sind als Corporate Social Responsibility-Verantwortliche,⁹ Ethik- und Compliance-Beauftragte,¹⁰ Geldwäsche-Spezialisten und Manager ethischer Anlagefonds tätig oder engagieren sich im Verein für Klimainvestoren¹¹ (zu denen auch kirchliche Pensionsfonds zählen), in grünen Investments, im World Business Council of Sustainable Development WBCSD,¹² in Verbänden für nachhaltiges Wirtschaften, in Normungsvereinigungen¹³ oder als Mitglieder des UN Global Compact¹⁴ usw.

Für diese neue Generation von Führungskräften des «Glaubens am Arbeitsplatz» und der christlichen Diakonie spielen verschiedene Faktoren eine wichtige Rolle: 1. Globalisierung, die globale Kooperation erfordert und führt; 2. Moderne Informations- und Kommunikationstechnologien, die den Netzwerkcharakter über ideologische Grenzen hinweg fördern, verbunden durch gemeinsame Themen und Ziele; 3. Säkularisierung, begleitet von einem neuen Interesse an Spiritualität und ethischen Werten, aber oft nicht verbunden mit einer bestimmten institutionalisierten Kirche oder religiösen Organisation («Patchwork-Christen», die zwischen konfessionellen Besitztümern wechseln).

⁹ Das europäische Business-Netzwerk für soziale Verantwortung von Unternehmen, URL: www.csreurope.org.

¹⁰ URL: www.ethics.org; www.acams.org.

¹¹ Institutional Investors Group on Climate change IIGCC, URL: www.iigcc.org.

¹² URL: www.wbcsd.org.

¹³ Z.B. URL: www.iso.org.

¹⁴ URL: www.unglobalcompact.org.

Verbände Christlicher Unternehmerinnen (Christian Women Entrepreneurs Associations) sind ein weiterer Trend in dieser vierten Generation. Da es säkulare Unternehmerinnen-Vereinigungen gibt, sind auch christliche Managerinnen vereint, oft in Fellowships. Da Frauen in Führungspositionen immer noch eine Minderheit sind, ist ein Ziel der Austausch und die Stärkung von Frauen in Führungspositionen.

Verbände Christlicher Berufsgruppen (Associations of Christian Professionals) ist ein weiterer grosser Trend. Er ist nicht neu, aber er wächst: Ärzte, Krankenschwestern, Zahnärzte, Rechtsanwälte, Architekten, Ingenieure, Diplomaten, Parlamentarier, Lehrer, Trainer, Psychotherapeuten, Händler, Buchhalter, Journalisten, Verlage usw. Der Vorteil ist, dass sie sich gezielt austauschen können über Herausforderungen und Erfahrungen in ihren jeweiligen Berufen.

Daher nahm nur ein Teil der christlichen Unternehmer und christlichen Arbeiter aktiv an bestimmten Unternehmer- und Arbeitnehmerverbänden teil. Viele andere haben sich in Gremien christlicher diakonischer und Entwicklungsorganisationen und -institutionen, in der Kirchenleitung, in Gemeinderäten als Schatzmeister, als Leiter von Kirchenprojekten usw. engagiert und zusammengeschlossen.

5. Christliche Unternehmerinnen und Unternehmer in China

China macht über 20 Prozent der Weltbevölkerung aus. China ist die zweitgrösste Wirtschaftsmacht der Welt, hat die grössten Erfolge in der Reduktion der Armut in den letzten Jahrzehnten vorweisen können und ist Weltführer in Solarenergie. Gleichzeitig sind die sozialen Herausforderungen von Umweltverschmutzung bis interner Migration enorm gross; entsprechend ist der Bedarf an sozialen und diakonischen Einrichtungen sehr gross.

Die Geneva Agape Foundation,¹⁵ eine in Genf beheimatete Schweizer Stiftung, die 2014 von einem christlichen chinesischen Unternehmer und Ökonomieprofessor gegründet wurde und dessen Direktor der Autor dieses Beitrages ist, arbeitet in hohem Masse mit wertorientierten christlichen Unternehmern in China zusammen. Drei Programme leistet die noch junge Stiftung: 1. Werteorientiertes Unternehmertum, 2. Innovative Philanthropie, 3. Werteorientiertes Investieren. Damit ist auch klar der Zusammenhang zwischen innerbetrieblichen christlichen Werten, der sozialdiakonisch-philanthropischen Verantwortung in der Gesellschaft und der Re-orientierung der Investitionen im Dienste der Werte und der Diakonie aufgezeigt.

Was ist denn die Situation der wertorientierten und glaubensorientierten Unternehmerinnen und Unternehmer und insbesondere der christlichen Unternehmerverbände in China?

Basierend auf den eigenen Erfahrungen und Beobachtungen des Verfassers und der Geneva Agape Foundation ist die Situation der christlichen Unternehmergruppen in China spezifisch. Um dies zu verstehen, betrachten wir zunächst kurz die dynamische Entwicklung der Zivilgesellschaft in China: In China gibt es eine immense Anzahl von Verbänden, namentlich von Nichtregierungsorganisationen (NGOs). Weltweit ist China mit Sicherheit das Land mit der höchsten Anzahl an NGOs. Es wird geschätzt, dass es in China mehr als eine halbe Million NGOs gibt. Das älteste und bekannteste NGO-Forschungszentrum in China an der Tsinghua-Universität (unter den Top 3 in China),¹⁶ mit dem der Verfasser auch in Kontakt ist, bietet gründliche Analysen¹⁷ von NGOs in China. Das China Foundation Center CFC bietet einen Foundation Trans-

¹⁵ URL: www.gafoundation.world.

¹⁶ NGO Research Center (NGORC), an der Schule für öffentliche Politik und Management, Tsinghua Universität, Peking; URL: www.sppm.tsinghua.edu.cn/english.

¹⁷ In Büchern und ihrer halbjährlichen *The China Nonprofit Review* (bei Brill).

parency Index und überwacht über 2'000 gesetzlich registrierte Stiftungen in China, insbesondere für die finanzielle Rechenschaftspflicht.¹⁸

NGOs gibt es in allen Bereichen der Gesellschaft, in Wissenschaft, Sport, Kultur, Medien, Wirtschaft, Religion, Philanthropie, Sozialarbeit, Bildung oder anderen. Unternehmer treffen sich in zahlreichen Clubs, um Geschäftsbeziehungen und Freundschaften aufzubauen.¹⁹ Durch religiöse Werte geprägte (faith-driven) Unternehmer (Christen, aber auch konfuzianische, buddhistische, moslemische, taoistische Unternehmer) sind in informellen Fellowships organisiert und nicht in formellen und registrierten grossen Verbänden. Sie haben unterschiedliche Namen, manche nennen sich «Christian Industry and Commerce Fellowships». Es wird geschätzt, dass es in China zehntausende christliche Unternehmer und viele hundert Stipendien gibt. Zuverlässige Statistiken sind schwer zu bekommen und noch nicht veröffentlicht. Die Forschung zu diesem Thema ist noch nicht abgeschlossen.

Die Hauptaufgaben und -zwecke dieser Veranstaltungen/Vereinigungen sind ähnlich wie in anderen Ländern: Den Glauben durch Austausch, Gebet, Bibelstudium vertiefen; Debatten über den Glauben bei der Arbeit und in der Wirtschaft; Familienprobleme teilen; Aufbau von Verbindungen zwischen Kollegen für das Vertrauen in die geschäftliche Zusammenarbeit; Suchen nach Lösungen, um ein guter Bürger zu sein, der die Gesetze respektiert (z. B. im Zusammenhang mit der Beseitigung von Korruption) und sich inspirieren lassen und Erfahrungen über Philanthropie und soziale Verantwortung austauschen. Im Vergleich zu Unternehmerverbänden in anderen Ländern spielt die Advocacy-Rolle für soziale oder politische Themen in China keine Rolle. Insgesamt tragen diese Verbände wesentlich zur «Ethischen Neuorientierung des Christentums in Chi-

¹⁸ URL: en.foundationcenter.org.cn.

¹⁹ Liu Baocheng, *Chinese Civil Society*, Genève 2016.

na»²⁰ bei und sehen den christlichen Glauben nicht nur als individuellen inneren Weg, sondern als gemeinsame Anstrengung der christlichen Gemeinschaft, der Gesellschaft zu dienen.

Drei Hauptphasen in der Entwicklung von Christian Entrepreneurs Fellowships in China können unterschieden werden.²¹ Es begann mit der Politik der offenen Tür in China ab 1979.

1. Die Inkubationszeit (1980–2000);
2. Die Embryonalperiode (2000–2010); und
3. Die Entwicklungsphase (seit 2010).

Christen in China gehören entweder zu einer offiziell registrierten Kirche auf der protestantischen Seite, die im China Christian Council CCC (mit der Drei Selbst Patriotischen Bewegung TSPM) vereint sind. Andere Christen gehören zu den Hauskirchen (auch Familienkirchen genannt) oder zu beiden, d.h. einer registrierten Kirche und einer Hauskirche. Wenige der Hauskirchen beginnen jetzt, registriert zu werden, aber die meisten sind nicht registriert und treffen sich in Wohnungen oder kleineren Gemeinschaften. Einige sind auch in sogenannten Firmen-Kirchen (company-churches), die aus Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern eines Unternehmens bestehen, zusammengeschlossen und treffen sich freiwillig z.B. zu Bibelarbeit oder zum Gottesdienst. Viele andere Christen in China praktizieren kein Gemeinschaftsleben mit einer Gemeinde oder Gemeinschaft.

Das Verhältnis dieser Gemeinschaften zu den Kirchen ist so unterschiedlich wie die Situation der Kirchen und christlichen Gemeinschaften unterschiedlich ist: Einige Gemeinschaften sind Teil einer registrier-

²⁰ Manhong Melissa Lin, *Ethische Neuorientierung für das Christentum in China. The Individual, Community and Society*, Hongkong 2010. Sie vergleicht die Beziehung zwischen Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft in chinesisch-konfuzianischer, marxistischer und christlicher Perspektive.

²¹ Basierend auf den Recherchen von Cao Zhi aus Peking.

ten Kirche, andere sind initiiert oder verbunden zu einer Haus-Kirche, einige sind völlig unabhängig von Kirchen.

Christliche Unternehmerinnen und Unternehmer sowie Mitarbeitende spielen in China bereits jetzt und in Zukunft noch mehr eine bedeutende Rolle für diakonisch-soziale Arbeit: In der Initiierung und Leitung von Werken, z.B. mit Altersheimen, in der Drogenarbeit, in der Arbeit mit elternlosen Jugendlichen (z.B. Kinder auf dem Land, deren Eltern in die Stadt gezogen sind für den Broterwerb), in der Finanzierung von Stiftungen, in der Unterstützung von diakonisch-sozialen Ausbildungen oder von Theologiestudierenden usw. Eine dynamische Entwicklung, bei der auch die internationale Kooperation gesucht wird. So hilft z.B. die Geneva Agape Foundation GAF in der Übersetzung von Standardwerken der Diakonie auf chinesisch²² und unterstützt Schulungen für Philanthropie und Diakonie in China²³ in Zusammenarbeit mit Experten wie dem Verfasser oder mit PD Dr. Christoph Sigrist aus Bern.

Autor:

Christoph Stückelberger,

Prof. Dr., Professor für Ethik, Gründer und Präsident von Globethics.net www.globethics.net in Genf, Direktor der Geneva Agape Foundation www.gafoundation.world in Genf, aktuelle Gastprofessuren in China, Russland und Nigeria.

²² Z.B. Christoph Sigrist / Heinz Rüegger (Hg), *Diakonie – Eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*, Zürich 2011.

²³ URL: gafoundation.world/en/programmes/programme-2/project-2-philanthropy-training

Von der Diakonie zum Sozialunternehmen

Machen Sozialstaat und staatliche Leistungsaufträge die Diakonie überflüssig? Ein Deutungsversuch am Beispiel der Stiftung Schürmatt

Christoph Weber-Berg

Die Stiftung Schürmatt ist im Jahr 2018 eines der bedeutendsten Sozialunternehmen im Kanton Aargau.¹ Über 500 Menschen mit Beeinträchtigungen wohnen, gehen zur Schule oder arbeiten in Einrichtungen der Schürmatt. Sie werden von mehr als 400 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern begleitet und unterstützt. Die Schürmatt ist heute eine konfessionell und politisch neutrale Stiftung und einzig die Tatsache, dass der Stiftungsrat durch die Synode und den Kirchenrat der Reformierten Landeskirche Aargau gewählt wird erinnert noch daran, dass die Schürmatt im Jahr 1963 als diakonisches Werk der Kirche gegründet wurde. Eine stattliche Anzahl sozialer Werke, die heute als unabhängige Stiftungen verfasst sind und über Leistungsverträge weitgehend vom Staat finanziert werden, weisen eine ähnliche Geschichte auf.

Es gibt auch Werke wie die Stiftung Satis in Seon.² Sie wurde nicht von der Kirche gegründet, sondern ging im Jahr 1956 aus der privaten Initiative eines Ehepaars hervor, das Männern «in alkoholbedingten Notlagen» eine Aufnahme bieten sollte. Heute arbeitet die Stiftung mit Menschen mit psychischen Beeinträchtigungen, Personen im Massnahmenvollzug oder solchen im so genannten «Arbeitsexternat», der letzten Stu-

fe vor der bedingten Entlassung aus dem Strafvollzug. Von Anfang an bestand zwar ein enger Kontakt zur Reformierten Landeskirche, welche das Patronat über die Initiative übernahm. Doch erst 1969 wurde eine Stiftung errichtet, die der Landeskirche insofern anvertraut wurde, dass auch hier der Kirchenrat den Stiftungsrat einsetzt. Eine weitergehende Einflussnahme auf die Tätigkeit der Stiftung findet vonseiten der Kirche jedoch nicht statt. Es würde zu weit führen, eine Liste aller diakonischen, bzw. sozialen Werke zu erstellen, die entweder durch die Kirche gegründet oder ihr in irgendeiner Weise «anvertraut» wurden.

Verbindend ist diesen Werken, dass sie im Geist christlicher Liebestätigkeit gegründet und während vielen Jahren betrieben wurden, heute aber höchstens noch lose Verbindungen zur Kirche haben. Immer wieder hat sich die Kirche als Geburtshelferin oder Patin diakonischer Werke hervorgetan, die in einer späteren Phase ihrer Existenz auf eigenen Füßen standen und losgelöst, selbständig im Rahmen von Leistungsvereinbarungen mit dem Staat, ihre Aufgaben wahrnahmen. Im Kanton Aargau gibt es aktuell bloss wenige Ausnahmen von Einrichtungen, die nach wie vor eine institutionelle Bindung zur Kirche haben:

Einerseits die Heimgärten Aarau und Brugg, welche Frauen mit besonderen Betreuungsbedürfnissen (Schwerpunkt psychische Beeinträchtigungen) Aufnahme bieten.³ Die beiden Heimgärten sind nach wie vor Einrichtungen der Reformierten Landeskirche Aargau und nicht als Stiftungen verselbständigt. Als «unselbständige Anstalten öffentlichen Rechts» sind jedoch auch sie gegenüber dem Staat voll handlungsfähig und erbringen ihre Leistungen wie selbständige Stiftungen auf der Basis von Leistungsverträgen. In der täglichen Arbeit haben sie die sicht- und erlebbare Verbindung zur Kirche weitgehend abgestreift und unterscheiden sich in dieser Hinsicht nicht von verselbständigten Stiftungen.

¹ URL: www.schuermatt.ch, abgerufen am 10. April 2018.

² URL: www.satis-seon.ch, abgerufen am 10. April 2018.

³ URL: www.heimgarten-aarau.ch / www.heimgarten-brugg.ch, abgerufen am 10. April 2018.

Eine weitere Ausnahme ist die von der Reformierten Landeskirche aufgebaute, und inzwischen von den drei Landeskirchen⁴ des Kantons getragene Palliative Care-Arbeit. In ihrem Rahmen werden Berufsleute und Freiwillige für die Begleitung schwer kranker oder sterbender Menschen und ihrer Angehörigen ausgebildet und es wird eine kantonale Einsatzzentrale betrieben, welche die Einsätze der Mitglieder freiwilliger Begleitgruppen koordiniert und Notfalleinsätze organisiert. Aus kirchlicher Perspektive ist diese Arbeit im Dreieck zwischen Pflege, Seelsorge und sozialer Arbeit im Wesentlichen als diakonische Arbeit zu verstehen. Die Palliative Care-Arbeit im Aargau ist darüber hinaus ein Beispiel dafür, dass es auch heute möglich ist, dass kirchliche Diakonie gesellschaftliche Pionierarbeit leistet. Während der Kanton den Vorgaben des Bundes in diesem Bereich weiterhin hinterher hinkt, hat die Kirche das Thema schon vor vielen Jahren aufgegriffen und sich als Partnerin von Kliniken, Spitälern und weiteren Institutionen einen Namen geschaffen.

Die dritte Ausnahme ist die Inlandarbeit des Hilfswerks der Evangelischen Kirchen der Schweiz HEKS, welche von der Landeskirche und von Kirchgemeinden weiterhin finanziell unterstützt wird. Im Kanton Aargau ist es so, dass die diakonische Arbeit der Landeskirchlichen Dienste faktisch an die Regionalstelle Aargau-Solothurn des HEKS ausgelagert wird. Die Landeskirchliche Fachstelle Diakonie arbeitet vorwiegend in Bereichen wie Aus- und Weiterbildung oder Koordination diakonischer Projekte in Gemeinden. Auch wenn HEKS für diejenigen, die genau hinschauen, als kirchliches Hilfswerk erkennbar ist, so spielt die Kirchlichkeit der Institution in ihrer täglichen Arbeit mit Klientinnen und Klienten keine unmittelbar sichtbare Rolle mehr. Auch HEKS generiert einen beachtlichen Teil seiner Erträge durch Leistungsvereinbarungen mit dem Staat.

⁴ Neben der Reformierten Landeskirche sind das die Römisch-katholische Kirche im Aargau sowie die Christkatholische Landeskirche Aargau.

Die Ausnahmen bestätigen im Grunde die Regel, welche dahingehend zu formulieren ist, dass institutionalisierte kirchliche Diakonie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen kräftigen Aufschwung erfahren, und sich gegen Ende des Jahrhunderts von der Kirche weitgehend emanzipiert hat.

Ich möchte diese Entwicklung in der Folge kurz am Beispiel der Stiftung Schürmatt nachzeichnen, um danach eine theologische Einordnung zu versuchen.

Die Initiative zur späteren Gründung der Stiftung Schürmatt geht in die Fünfzigerjahre zurück⁵. Damals bestanden nur wenige Möglichkeiten, Kinder mit geistigen Behinderungen in professionell geführten Einrichtungen wohnen und zur Schule gehen zu lassen. Die wohl grösste Einrichtung, welche nach damaligen Kriterien auch «nicht schulbildungsfähige» Kinder aufnahm, war das katholische St. Josefsheim in Bremgarten. Für den reformierten Fricktaler Bauern und Kirchenpfleger Fritz Hodler und seine Frau Rosa, die zwei Töchter mit Behinderungen hatten, kam es damals nicht in Frage, ihre Kinder in ein katholisches Heim zu geben. Sie brachten ihren Gemeindepfarrer Hans Schneider dazu, in der Sommersynode 1956 eine Motion einzureichen, welche den Kirchenrat verpflichtete zu prüfen, ob die Landeskirche etwas dagegen tun könne, dass reformierte Kinder in ein katholisches Heim gegeben werden müssten. Die Landeskirche sollte prüfen, ob sie aus ihren Mitteln, eventuell zusammen mit Partnern, «diesen Mangel beheben» könne. Eine vom Kirchenrat eingesetzte Kommission sollte in der Folge die Möglichkeit prüfen, ob

⁵ Wo nicht anders vermerkt, sind die Informationen über die Entstehungsgeschichte der Schürmatt dem Band «Wie die Schürmatt entstand» (1996), von Kurt Walti entnommen. Walti war Kirchenratssekretär der Reformierten Landeskirche Aargau in den Jahren 1974 bis 1994. Er wirkte während rund 30 Jahren in Planung, Aufbau und Leitung der Schürmatt mit.

das Reformierte Kinderheim Brugg entsprechend erweitert werden könnte. Die Kommission scheint ihre Arbeit verschleppt zu haben; jedenfalls dauerte es bis 1960, bis Bewegung in das Anliegen der Motion Schneider kam. Damals wurde auf nationaler Ebene beschlossen, dass sich die Schweizerische Invalidenversicherung IV mit Subventionen an der Errichtung von Heimen für Menschen mit geistigen Behinderungen beteiligen werde. Im Frühjahr 1960 wurde Pfarrer Kurt Walti mit der Ausarbeitung eines Vorprojektes beauftragt und an der Sommersynode liess sich der Kirchenrat die Kompetenz erteilen, einen Landkauf vorzubereiten und der Synode zur Genehmigung vorzulegen. Schon im August 1960 war der Kauf des Grundstücks Schürmatt in Zetzwil vom Kirchenrat beschlossen. Sehr rasch machte sich in der Folge eine kirchenrätliche Planungskommission an die Arbeit, die das zukünftige Kinderheim unter Beizug von Expertinnen und Experten konzipierte und plante.

Die Stiftungsgründung erfolgte im Jahre 1963, der Bau wurde in den Jahren 1964–65 realisiert, und Anfang Juli 1965 zogen die ersten Kinder ein.

Kurt Walti identifizierte in seinem 1996 verfassten Rückblick auf die Gründerjahre der Schürmatt eine Reihe von Erfolgsfaktoren. Als wesentlichen Punkt hebt er das gute Zusammenspiel zwischen Kirchenrat und Synode hervor. Nachdem die Synode die Motion «einmütig» überwiesen hatte, kam offensichtlich auch im weiteren Verlauf des Projekts wenig substantielle Opposition aus dem Kirchenparlament. Ein Argument von Opponenten war theologischer Art und verwies darauf, dass die Verkündigung primäre Aufgabe der Kirche sei, und nicht etwa der Aufbau und die Führung eines Kinderheims. Das Argument verfiel jedoch nicht angesichts des ebenfalls theologischen Gegenarguments, dass diakonisches Engagement ebenfalls verkündigenden Charakter habe und darüber hinaus die Wortverkündigung in ihrer Glaubwürdigkeit bestärke. Die Synode vom 15. Mai 1963 beschloss jedenfalls im Stimmenverhältnis 10:1 nicht nur die Gründung der Stiftung Schürmatt, sondern auch, ei-

nen Gründungsbeitrag von maximal 1.6 Mio CHF⁶ sowie jährliche Betriebsbeiträge im Rahmen des landeskirchlichen Budgets zu leisten.

Als weitere Erfolgsfaktoren identifizierte Kurt Walti das gute Verhältnis zu Kirchgemeinde und politischer Gemeinde am Standort Zetzwil sowie die persönlichen Beziehungen des damaligen Kirchenratssekretärs Armin Byland zur Kantonsregierung (Regierungsrat Kurt Kim war zur fraglichen Zeit sogar Mitglied des Kirchenrates) und zu Chefbeamten der kantonalen Verwaltung.

Als wichtiger Erfolgsfaktor nicht unerwähnt bleiben darf das Zusammenwirken des charismatischen ersten Leiters der Schürmatt, Pfr. Hermann Wintsch, der – nach Waltis Aussage – «das schöpferische Chaos bevorzugte», mit seinen Kontaktpersonen der Landeskirche. Wintsch wurde von Kurt Walti und Hans Brack, dem Verwalter der Landeskirche während vielen Jahren eng begleitet. Diese drei Männer: der charismatische Heimleiter Wintsch, der strukturierende und ordnende Kirchenratssekretär Walti («für mich ist eine klare Organisation wie Luft zum Atmen») und der begnadete Fundraiser Brack (in den Worten Waltis: «bekannt für sein einnehmendes Wesen») scheinen die Pionierphase der Schürmatt wesentlich geprägt zu haben.

Ein wichtiger Meilenstein in der Geschichte der Schürmatt ist die Eröffnung des Bereichs «Erwachsene» im Jahre 1982. Aus dem Kinderheim wurde nach und nach ein Sozialunternehmen, das Menschen mit Behinderungen in allen Phasen des Lebens eine Heimat und einen Arbeits- oder Beschäftigungsort bieten konnte. Es entstanden Aussenstandorte mit Wohngruppen und Werkstätten, wobei den Aspekten der Integration und der Kooperation zwischen Menschen mit und ohne Behinderungen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. In diesem Zusammenhang

—

⁶ Nach heutiger Kaufkraft entspricht dieser Betrag knapp 6 Mio CHF. Vgl. LIK-Teuerungsrechner von Statistik Schweiz, URL: http://www.portal-stat.admin.ch/lik_rechner/d/lik_rechner.htm, abgerufen am 14. März 2018.

wurden zum Beispiel Werkstätten direkt in einem Industriebetrieb eingerichtet, womit Menschen mit und ohne Behinderung im täglichen Arbeitsprozess zusammenarbeiten. Der kooperative Ansatz, der nicht nur dafür sorgt, dass Menschen mit Behinderungen ihren Bedürfnissen entsprechend begleitet und betreut werden, sondern auch, dass sie – zur gegenseitigen Bereicherung – mit Menschen ohne Behinderung niederschwellig und alltäglich zusammenarbeiten können, wird auch im Kindergartenbereich umgesetzt. Hier werden Kinder mit und ohne Behinderungen in parallelen Klassen unterrichtet, wobei einzelne Unterrichtsteile gemeinsam und einzelne getrennt abgehalten werden.

Die Stiftung Schürmatt verfügt heute im Kanton Aargau über einen ausgezeichneten Ruf als Sozialunternehmen. Das hat die Stadt Aarau im Jahre 2013 dazu veranlasst, der Schürmatt die Trägerschaft und den Betrieb ihrer Heilpädagogischen Sonderschule HPS anzuvertrauen. Dieser Schritt, zusammen mit der Übernahme des Auftrags zum Aufbau des Heilpädagogischen Zentrums für Werkstufe und Berufsvorbereitung, hat auch in der Öffentlichkeit einige Wellen geworfen. Im Wesentlichen zwei Gründe waren dafür verantwortlich: Einerseits die Frage, ob es verantwortbar sei, dass die Öffentliche Hand die HPS an eine private Trägerschaft abgebe. Die Bereitstellung und der Betrieb des heilpädagogischen Schulangebots sei genauso öffentliche Aufgabe wie das Angebot der Regelschule. Der Betrieb heilpädagogischer Schulen durch Private wirke der Integration von Kindern und Jugendlichen mit Behinderung in die Gesellschaft entgegen, wurde vor allem vonseiten der Lehrerschaft argumentiert.⁷ Das zweite Argument wurde ebenfalls vom Lehrerinnen- und Lehrerverband ins Feld geführt: Man erinnerte sich daran, dass die Schürmatt fünfzig Jahre früher eine kirchliche Gründung gewesen war und befürchtete, dass die weltanschauliche Neutralität in der durch die

⁷ URL: <https://www.srf.ch/news/regional/aargau-solothurn/aargauer-heilpaedagogische-schulen-zurueck-zur-volksschule>, abgerufen am 29. März 2018.

Schürmatt oder andere private Trägerschaften betriebene HPS in Gefahr stehen könnte.

Die kantonalen Behörden teilten die Befürchtungen nicht und im Betrieb der ersten Jahre zeigte sich, dass sie auch gänzlich unbegründet waren. Eine externe Schulevaluation im Jahre 2017 attestierte der von der Schürmatt geführten HPS Aarau vorbehaltlos eine ausgezeichnete Qualität.

Die Entwicklung der Schürmatt über mehr als 50 Jahre ist nicht untypisch für kirchliche oder kirchennahe diakonische Werke. Sie spannt den Bogen von der christlich motivierten diakonischen Pioniertat bis zum modernen, ausdifferenzierten und professionell geführten Sozialunternehmen mit staatlichem Leistungsauftrag.

Diese Entwicklung geschah im Lauf einer Zeitspanne, welche durch die Jahre des Aufschwungs, der wirtschaftlichen Entwicklung und des wachsenden Wohlstands geprägt war. Spätestens ab den 60er Jahren waren die wirtschaftlichen Folgen der Kriegsjahre so weit überwunden, dass breite Bevölkerungsschichten von zunehmenden Konsumoptionen sowie wachsender individueller Mobilität und Freiheit profitieren konnten. Altersversicherung, Invalidenversicherung, Kranken- und Unfallversicherung, berufliche Vorsorge, Arbeitslosenversicherung und Sozialhilfe sorgten dafür, dass nebst steigenden Reallöhnen die gesamte Bevölkerung durch zunehmende soziale Absicherung am gesellschaftlich erarbeiteten Wohlstand teilhaben konnte. Dieser Umstand begünstigte die Institutionalisierung, Professionalisierung und Ausdifferenzierung der Begleitung und Betreuung von Menschen mit besonderen Bedürfnissen.

Diakonische Werke waren bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts oft durch evangelisch-reformierte Diakonissen oder katholische Ordensleute geführt worden. Die oben genannte St. Josefsstiftung Bremgarten, welche sich um Kinder mit Behinderungen kümmerte, wurde von Ingenbohl-Schwestern geführt. Im Reformierten Kinderheim Brugg waren es während vielen Jahren Riehener Diakonissen, welche die anvertrauten Kinder betreuten.

In die 60er Jahre aber, die Pionierphase der Schürmatt, fiel ein erster Professionalisierungsschub. Nicht, dass Ordensschwwestern und Diakonissen grundsätzlich unprofessionell gearbeitet hätten, aber die christliche Hingabe des ganzen Lebens trat gegenüber den Ansprüchen an die Professionalität der mitarbeitenden Fachpersonen in den Hintergrund. Das wurde möglich, und ist für die Gründung der Schürmatt belegt,⁸ aufgrund der Tatsache, dass die Invalidenversicherung IV nicht nur Renten an Betroffene auszahlte, sondern auch den Bau und den Betrieb von Heimen subventionierte.

Weiterhin aber sahen es Kirchen als ihre Aufgabe an, sich besonders um die Betreuung von Menschen mit Behinderungen zu kümmern. Bezeichnenderweise wurden in der Pionierphase der Schürmatt Pfarrer mit Konzeption und Leitung des Kinderheims betraut. Im Zuge dieser Erstprofessionalisierung scheint es noch – vermutlich unausgesprochen – ein Anliegen gewesen zu sein, die Leitungskompetenz bei im weiteren Sinne kirchlich beauftragten Personen zu haben. Das änderte sich in der weiteren Aufbau- und Expansionsphase. Professionalisierung und Differenzierung der Aufgaben erreichten auch die Leitungsebene. Während Pfarrer Wintsch, «Heimleiter» der Pionierphase, noch mit seiner ganzen Familie in der Schürmatt lebte und nicht nur in der Heimleitung, sondern auch direkt an der Betreuung der Kinder beteiligt gewesen war, so waren und sind seine Nachfolger «Direktoren», ausschliesslich mit Leitungsfunktionen betraut, extern wohnhaft und ohne berufliche Sozialisation in der Kirche.

Auch im finanziellen Bereich fand diese Verschiebung statt. Vor der Gründungszeit der Schürmatt waren – idealtypisch und verkürzt gesagt – die in der Betreuungsarbeit engagierten Personen Diakonissen oder

⁸ Kurt Walti in seinem Bericht von 1996 (Anm. 5): «... und anfangs April 1960 berichteten die Medien, dass die IV auch Subventionen an die Errichtung von Heimen für Geistigbehinderte ausrichten werde» (3).

Nonnen, welche für Gotteslohn ihr ganzes Leben allen im Umfeld der Betreuung von Kindern mit Behinderung anfallenden Arbeiten widmeten. Die Kosten waren tief, die christliche motivierte Hingabe gross. Die damalige Gesellschaft konnte sich wohl oder übel andere Betreuungsformen kaum leisten. Ab den 60er Jahren aber wurden dank wirtschaftlichem Aufschwung und steigendem Wohlstand staatlich regulierte oder staatlich finanzierte Sozialwerke möglich, welche ihre Gelder unter der Auflage von Professionalitäts- und Qualitätsstandards an kirchliche Organisationen auszahlten. Kirchliche Investitionen und Defizitgarantien, wie sie durch die Reformierte Landeskirche Aargau anfänglich auch für die Schürmatt gesprochen wurden, wurden zunehmend überflüssig. Während in der Pionierphase Tisch- und Abendgebete in diesen Institutionen wohl kein Problem, ja sogar eher die Norm darstellten, so wurden im Lauf der Jahre zunehmend auch Anforderungen an weltanschauliche Neutralität an die Leistungsaufträge geknüpft.

Doch wie war es zur beschriebenen Gründer- und Pionierdynamik aus kirchlichem und kirchennahem Umfeld gekommen? Die 60er und 70er Jahre des letzten Jahrhunderts waren vor dem Hintergrund des wachsenden Wohlstands auch Jahre des Aufschwungs für die Kirche. Einerseits waren damals Kirchenaustritte noch praktisch kein Thema. Andererseits waren die kirchlichen Finanztats tendenziell steigend. Es wurden Neubauten erstellt und auch in der Kirche fand ein Professionalisierungsschub statt. Die Anzahl Angestellter in Kirchgemeinden, kirchlichen Verwaltungen und Landeskirchlichen Diensten nahm deutlich zu. Das gesellschaftliche Selbstbewusstsein der Kirche war nach wie vor hoch und man mutete sich zu, etwas bewegen zu können. Anders ist die Gründung von Werken wie der Schürmatt nicht zu denken. Das finanzielle Engagement der Landeskirche und der Kirchgemeinden im Rahmen der Gründung und des Aufbaus der Schürmatt war signifikant und wäre proportional in gleicher Höhe wohl heute kirchenpolitisch nur noch schwer mehrheitsfähig. Es fehlt heute der damals verbreitete Geist des Aufschwungs und des Fortschrittsoptimismus.

Die Kirche hat sich heute weitgehend aus dem Betrieb und der Finanzierung diakonischer Werke zurückgezogen. Der Betrieb wurde professionalisiert, die Finanzierung verstaatlicht. Um die oben verwendete, zuspitzende Diktion aufzunehmen: Die christliche Hingabe ist tief, die Kosten sind hoch.

Eine theologische oder kirchenpolitische Beurteilung dieser Entwicklung darf nicht zu allzu schnellen Schlüssen zwischen «gut» oder «schlecht» kommen, denn das primäre Ziel der qualitativ hochstehenden Begleitung und Betreuung von Menschen mit besonderen Bedürfnissen wird heute auf einem ganz anderen Niveau sichergestellt als vor fünfzig Jahren.

Sachlich kann festgestellt werden, dass sich mit dem wirtschaftlichen Aufschwung nach dem Krieg zunächst auch für die Kirche neue Möglichkeiten eröffneten, diakonische Arbeit zu professionalisieren und zu institutionalisieren. Gleichzeitig wurden staatliche Sozialwerke wie die Invalidenversicherung auf- und ausgebaut, was die Möglichkeit bot, kirchlich-diakonischen Anliegen Schub zu verleihen. Die Schürmatt, deren Gründung direkt mit der 1960 beschlossenen Subventionierung des Aufbaus von Heimen für Menschen mit Behinderung durch die IV in Verbindung gebracht werden kann, gibt davon unmittelbares Zeugnis. Der Auf- und Ausbau des Sozialstaates sowie die allgemeine Säkularisierung der Gesellschaft führten jedoch bald dazu, dass die Sicherstellung von Angeboten für Menschen mit Beeinträchtigungen zunehmend als staatliche Aufgabe betrachtet wurde. Emanzipation von Menschen mit Behinderung aus enger Bevormundung sowie deren Integration und Partizipation am gesellschaftlichen Leben wurden zu sozialen Anliegen, die keiner religiösen Motivation oder Begründung mehr bedurften. Gleichzeitig wuchs mit der Säkularisierung eine in den meisten Fällen zwar unbegründete, aber nicht wegzudiskutierende Skepsis gegenüber kirchlich getragenen Werken. Es wurde wichtig gegenüber der Öffentlichkeit zu betonen, dass sie weltanschaulich neutral geführt, keinerlei religiöse Beeinflussung von Klientinnen und Klienten betreiben. Dass diese Skepsis bis heute nicht ganz verschwunden ist, zeigt die oben be-

schriebene, ablehnende Haltung aus Kreisen des Lehrpersonals gegen die Übernahme der Heilpädagogischen Sonderschule Aarau durch die Schürmatt.

Aus kirchenpolitischer Sicht ist diakonisches Engagement im Namen und Auftrag der Kirche nach wie vor durchaus zu begrüssen. Wie schon in der Synode 1960 argumentiert wurde, stärkt es die Glaubwürdigkeit kirchlicher Verkündigung. Es stärkt in gewisser Weise auch die Position der Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft, indem es als Argument für den allgemein-gesellschaftlichen Nutzen der Existenz und des Wirkens der Kirche herbeigezogen werden kann. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist in kirchlichen Kreisen der Wunsch immer wieder zu hören, doch nicht alle diakonischen Werke in unabhängige Stiftungen zu überführen und es wird gleichzeitig bedauert, dass kirchlich getragene oder mitfinanzierte Sozialwerke in der öffentlichen Wahrnehmung kaum noch mit der Kirche in Verbindung gebracht werden.

Allerdings erfassen kirchenpolitische oder reputationsstrategische Überlegungen nicht den Kern dessen, worum es aus theologischer Sicht geht. Dieser lässt sich mit zwei Fragen umschreiben, die in einem engen inneren Zusammenhang stehen:

- Was ist der Unterschied zwischen sozialer Arbeit oder sozialem Engagement und Diakonie?
- Welche Bedeutung hat die Diakonie für das Kirche-Sein?

Aus einem sozialen Projekt wird nicht automatisch ein diakonisches Projekt, wenn es von der Kirche vollständig oder teilweise finanziert wird. Nicht die Geldflüsse oder der Ursprung von Geldflüssen machen den theologisch formulierbaren Unterschied aus. Es ist auch nicht der Umstand, dass ein soziales Werk einmal von der Kirche oder von christlich motivierten Menschen gegründet wurde. Der Unterschied manifestiert sich an der Frage, welche Bedeutung ein soziales Werk für Menschen hat, die miteinander Kirche sein wollen. Die ehemalige Genfer Synodratspräsidentin Charlotte Kuffer formulierte es mündlich einmal treffend: «Diakonie ist, wenn dahinter (hinter einem sozialen Werk) eine betende Gemeinde steht». Es ist demnach nicht nur die christliche Moti-

vation einzelner sozial tätiger Menschen, es sind das Gebet und die Gemeinschaft der Betenden, die aus sozialer Arbeit diakonisches Engagement machen. Die Bedeutung der Diakonie für das Kirche-Sein geht weit über Reputationsfragen und Kirchenpolitik hinaus: Sie wurzelt in der Fürbitte der Gemeinde. Fürbitte ohne diakonisches Engagement läuft ins Leere. Und diakonische Arbeit ohne Fürbitte unterscheidet sich kaum von anderer – ebenfalls und unzweifelhaft wertvoller – sozialer Arbeit.

Für eine Landeskirche wie die Aargauische stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, was dies angesichts schwindender finanzieller Ressourcen bedeutet. Ist den Verantwortlichen in Gemeinden, in der Synode und im Kirchenrat bewusst, welche Bedeutung die Diakonie für die Beurteilung des eigenen Kirche-Seins hat? Mit der Finanzierung sozialer Anliegen und Werke allein ist es nicht getan. Zugespitzt könnte man dies sogar als «institutionellen Ablass» verstehen. Umgekehrt stellt der Rückzug aus der Finanzierung sozialdiakonischer Projekte und Werke potenziell das eigene Kirche-Sein in Frage.

Diakonie ist kirchliche Verkündigung durch die Tat. Modern gesprochen «performative Kommunikation». Die Performance stärkt die Glaubwürdigkeit der Kommunikation, bzw. Diakonie die Glaubwürdigkeit der Predigt. Das Mittragen sozialer Anliegen im Gebet als Gemeinde ist zentral für deren Kirche-Sein.

Es kommt dabei nicht auf die Höhe der verteilten Geldsummen oder der diakonisch eingesetzten Zeit von Personen an. Es heisst also nicht, dass Sparen bei diakonischen Anliegen grundsätzlich verboten sein sollte. Diakonie ist nicht fälschlicherweise als Versuch zu verstehen, sich als Kirche oder als Mensch vor Gott durch die Liebestat demonstrativ zu rechtfertigen. Dass wir aus lauter Gnade gerettet sind, gilt auch in diesem Zusammenhang. Entscheidend ist, ob eine Gemeinde oder eine Landeskirche das, was sie durch die eigene Tat oder durch Geldspenden unterstützt, auch im Gebet mitträgt und als Teil des ganz eigenen Kirche-Seins verstehen lernt.

Dann ist plötzlich weniger wichtig, ob ein ehemals kirchliches Werk heute unabhängig und konfessionell neutral unterwegs ist oder nicht. Entscheidend ist dann, dass das durch dieses Werk verwirklichte Anliegen aus dem Glauben einzelner Menschen und im Gebet der Gemeinde mitgetragen wird.

Diakonie wird also nicht überflüssig, wenn der Staat ehemals diakonische Anliegen und Werke über Leistungsverträge mit unabhängigen Stiftungen finanziert. Diakonie ist keine Frage der Institutionalisierung und Finanzierung sozialer Werke und Anliegen. Sie ist eine Frage der Haltung, aus der heraus Menschen gemeinsam Kirche sein wollen.

Wie das Beispiel Palliative Care zeigt, kann ausserdem diakonische Arbeit der Kirche immer wieder Pionierarbeit in Bereichen sein, die später als staatlich zu finanzierende Aufgaben erkannt werden.

Autor:

Christoph Weber-Berg,

Pfr. Dr. theol., Kirchenratspräsident der Reformierten Landeskirche Aargau

Autorinnen und Autoren

Gabriel de Montmollin,
Théologien, dirige le Musée International de la Réforme à Genève après avoir été directeur des éditions Labor et Fides pendant 20 ans et du Centre Social Protestant Vaud de 2004 à 2007

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

Dörte Gebhard,
Dr. theol., Pfarrerin in der reformierten Kirchgemeinde Schöffland, Privatdozentin für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, Familienfrau

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

Paul Kleiner,
Dr. theol., Pfarrer in der reformierten Kirchgemeinde Pfäffikon (ZH), ehem. Rektor des Theologisch-Diakonischen Seminars (IDS) Aarau

Pascal Möсли,
Theologe und Supervisor MAS, Beauftragter Spezialseelsorge und Palliative Care der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und Dozent für Ethik und Spiritual Care im Gesundheitswesen, Mitglied des Forschungsteams Spiritual Care in Zürich

Heinz Rüeegg,
Dr. theol. MAE, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut Neumünster (Zollikerberg), assoziiertes Mitglied des Zentrums für Gerontologie 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 Leitung des Zentrums für Kirchenentwicklung (ZKE)

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

Christoph Stückelberger,
Prof. Dr., Professor für Ethik, Gründer und Präsident von Globethics.net www.globethics.net in Genf, Direktor der Geneva Agape Foundation www.gafoundation.world in Genf, aktuelle Gastprofessuren in China, Russland und Nigeria

Christoph Weber-Berg,
Pfr. Dr. theol., Kirchenratspräsident der Reformierten Landeskirche Aargau