



^b
**UNIVERSITÄT
BERN**

Theologische Fakultät
Institut für Systematische Theologie
Dozentur für Diakoniewissenschaft

Jahrbuch Diakonie Schweiz (JDS)

Jahrbuch Diakonie Schweiz (JDS)

Herausgegeben von Dr. Simon Hofstetter
Redaktionelle Mitarbeit: Salome Augstburger

Dozentur für Diakoniewissenschaft,
Theologische Fakultät der Universität Bern

mit Beiträgen von Cornelia Coenen-Marx, Dörte Gebhard,
Christoph Sigrist, Beat Dietschy, Matthias Krieg, Liliane Rudaz, Heinz
Rüegger, Thomas Schlag, Roland Luzi und Gregor Scherzinger

ISSN 25-04-3994

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

CC by 4.0

Inhaltsverzeichnis

Einführung (<i>Simon Hofstetter</i>)	5
I. Schwerpunkt: Caring Communities	
Keiner stirbt für sich allein – Sorgende Gemeinde im Quartier (<i>Cornelia Coenen-Marx</i>)	23
Du bist mir nicht egal (<i>Dörte Gebhard</i>)	45
«Der letzte Herbst ist da» (<i>Christoph Sigris</i>)	61
II. Weitere diakoniewissenschaftliche Beiträge	
Heimat ist auf keiner Landkarte zu finden (<i>Beat Dietsch</i>)	75
Kirchen für Menschen (<i>Matthias Krieg</i>)	93
Réseaux d'activités communautaires et solidaires des Eglises auprès des seniors (<i>Liliane Rudaz</i>)	107
Wenn selbstbestimmtes Sterben normal wird (<i>Heinz Rüegger</i>)	123

Zukunftsfähige Konfirmationsarbeit? Nur mit diakonischer Praxis! (<i>Thomas Schlag</i>)	137
--	-----

III. Berichte

Einblicke in den europäischen Diakonie-Dachverband Eurodiaconia (<i>Roland Lutz</i>)	159
CAS Diakonie-Entwicklung – ein Weiterbildungsangebot zur Stärkung einer diakonischen Kirche (<i>Gregor Scherzinger</i>)	163
Autorinnen und Autoren	175

Einführung

Simon Hofstetter

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

Vor zwei Jahren lancierte die Dozentur für Diakoniewissenschaft der Universität Bern das «Jahrbuch Diakonie Schweiz» und ging damit ein gewisses Wagnis ein. Für die Herausgeber war in Ermangelung von Vergleichswerten nicht absehbar, ob und in welchem Ausmass die Publikation auf eine Leserschaft, auf Interesse und Widerhall stossen würde. Erfreulicherweise hat sich mit den ersten beiden Ausgaben des Jahrbuchs gezeigt, dass die Beiträge in beträchtlichem Masse gelesen werden: Im Berichtsjahr 2018 sind die einzelnen Volltextartikel in der Summe knapp 2'500 Mal heruntergeladen worden; die jeweiligen Abstracts wurden sogar über 4'500 Mal aufgerufen.¹

Im Wissen darum, dass die Nutzung des Jahrbuchs einer «Ökonomie der Aufmerksamkeit» (Georg Franck)² unterliegt, die besagt, dass der gesellschaftliche – und damit auch der wissenschaftliche – Wettstreit um öffentliche Wahrnehmung ein knappes Gut³ ist und durchaus ökonomischen Gesetzmässigkeiten folgt, so galt es für die Herausgeber, ein Publikationsinstrument zu finden, durch welches mit überschaubaren Ressourcen ein Optimum an Reichweite bzw. – mit den Worten Francks – für die diakoniewissenschaftlichen Diskurse hierzulande möglichst grosse Anteile

an Aufmerksamkeit erreicht werden sollen. Die Universität Bern stellt mit dem online-Publikationssystem *BOP serials* ein Instrumentarium zur Verfügung,⁴ das unseres Erachtens hierfür sehr geeignet ist. Die online-Publikationsform verschafft dem Jahrbuch eine Reichweite hinsichtlich der weltweit problemlosen Auffindbarkeit, der geografischen Ausdehnung sowie des Zugangs zu uns unbekanntem Interessengruppen, die wir über eine gedruckte Fassung wohl nur in eingeschränktem Masse erreichen könnten.

Für die sich ausdehnende Reichweite und das gewachsene Interesse sind wir der Leserschaft des Jahrbuchs dankbar!

Mit der vorliegenden dritten Ausgabe hat sich nun auch die inhaltliche Konzeption des Jahrbuchs gefestigt: Die in der Schweiz verfügbaren diakonischen und diakoniewissenschaftlichen Quellen werden zum Ersten in einem diakoniewissenschaftlichen Teil, der meist breit aufgestellt ist, zuweilen aber auch thematische Schwerpunkte enthält, zum Zweiten in einen Berichtsteil (je nach Verfügbarkeit: Ausbildung, Kirchen, Werke, Internationales) aufgeteilt. Ein einleitender Beitrag fasst jeweils die Beiträge (III.) zusammen und bietet einen kurzen Überblick über das aktuelle diakonische Wirken in Kirchen und Wissenschaft (I./II.).

I. Diakonische / diakoniewissenschaftliche Forschung

An der Dozentur für Diakoniewissenschaft bestanden im Berichtsjahr folgende Forschungsschwerpunkte: *Christoph Sigrist* hat gemeinsam mit Ilke Rebenstorf, Christopher Zarnow und Anna Körs nach umfangreichen Erhebungen den Band «Citykirchen und Tourismus»⁵ publiziert – eine Studie

¹ Universität Bern / Digitale Dienste & Open Science, BOP Counter Stats 2018, Information vom 21. März 2019.

² Georg Franck, Die neue Währung: Aufmerksamkeit. Zum Einfluss der Hochtechnik auf Zeit und Geld, in: *Merkur* 486 (1989), 688–701; ders., Ökonomie der Aufmerksamkeit, in: *Merkur* 534/535 (1993), 748–761.

³ Vgl. Franck, *Währung* (Anm. 2), 692f.

⁴ Vgl. das Portal <http://www.bop.unibe.ch>, auf welchem zum Publikationszeitpunkt elf online-Journals gelistet sind.

⁵ Christoph Sigrist u. a. (Hg.), *Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Zürich und Berlin*, Leipzig 2018.

zur Nutzung von innerstädtischen Zentrumskirchen aus soziologischer und theologischer Perspektive. Zudem hat er sich angesichts der laufenden Reformationsjubiläen mit reformationshistorischen Perspektiven auf die Diakonie auseinandergesetzt. *Simon Hofstetter* hat sich in die neuere Schweizer Diakoniegeschichte vertieft und entwickelte ein Projekt über die Entwicklung der reformierten Krankenpflegevereine hin zu modernen Spitexorganisationen. *Magdalena Daum* arbeitet an ihrem Dissertationsprojekt «Diakonie und Mission» weiter.

Zudem ist an dieser Stelle auf die Untersuchungen zur Sozialdiakonie hinzuweisen, die in der Konferenz Diakonie Schweiz des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) durchgeführt werden.⁶ Darin werden sowohl die Amts- bzw. Dienstverständnisse der Sozialdiakonie als auch die Arbeitsschwerpunkte und die Arbeitsbedingungen der Sozialdiakoninnen und –diakone in den Deutschschweizer Kantonalkirchen erhoben. Die Auswertungen zeigen auf, dass in den Deutschschweizer Kantonalkirchen zwar ein gemeinsamer Ausbildungsstandard für die Sozialdiakonie besteht, dass jedoch in den 17 Kirchen drei unterschiedliche Berufsverständnisse vorherrschen, die sich v.a. hinsichtlich ihrer Gemeindeleitungs- und liturgischen Kompetenzen sowie auch hinsichtlich der Kompetenzen zur liturgischen Mitwirkung unterscheiden.

II. Diakonische Lehre

Das revidierte Curriculum des Theologiestudiums an der Universität Bern sieht neuerdings vor, dass die Veranstaltungen der Diakoniewissenschaft nicht mehr in den «freien Leistungen», sondern im Wahlpflichtbereich an-

⁶ Konferenz Diakonie Schweiz / Simon Hofstetter, Erhebung «Diakonie und Diakoniat in den Kantonalkirchen», Bern 2018.

gesiedelt sind; damit ist die Diakoniewissenschaft strukturell zu einem wesentlichen Bestandteil des ordentlichen Theologiestudiums in Bern geworden, was uns ausserordentlich freut.

Auf der Ebene der sozialdiakonischen Fachausbildung führt nach wie vor allein das Theologisch-diakonische Seminar (TDS) in Aarau die einzige, für den Abschluss der sogenannten «doppelten Qualifikation» anerkannte Ausbildung durch. Dass diese Ausbildung nun im Rahmen des staatlich anerkannten Lehrgangs «Gemeindeanimation HF» erfolgen kann,⁷ hat gewiss zur weiteren Attraktivitätssteigerung der Ausbildung beigetragen.

Interessant ist, dass auf der Ebene der Fachhochschulen eine gewisse Bewegung in diakonischen Ausbildungsgängen stattfindet: Neben dem CAS «Diakonie», der an der Zürcher Hochschule für angewandte Wissenschaften (ZHAW) durchgeführt wird und der als kirchlich-theologisches Ausbildungselement für die Sozialdiakonie anerkannt ist, startet neu ein CAS-Lehrgang «Diakonie-Entwicklung» an der Fachhochschule St. Gallen, der zur Aneignung von Fachkompetenzen in der Gemeinwesenarbeit führt.⁸

III. Die Beiträge im Überblick

Das vorliegende Jahrbuch 3 (2019) ist in drei Teile gegliedert: Der erste Teil nimmt zum Anlass, dass in jüngerer Vergangenheit das Konzept der «Caring communities» bzw. der «sorgenden Gemeinschaften» sowohl in der Zivilgesellschaft als auch in der Diakonie hierzulande grosses Interesse

⁷ Vgl. hierzu den Beitrag von Stephan Schranz im Jahrbuch 2017: Stephan Schranz, Ein neuer Berufseinstieg in das sozialdiakonische Amt: «Gemeindeanimation HF», in: Jahrbuch Diakonie Schweiz 1 (2017), 173–179.

⁸ Siehe hierzu den Beitrag von Gregor Scherzinger im vorliegenden Band (S. 163–174).

erfahren hat und an verschiedenen Tagungen behandelt wurde.⁹ Drei Beiträge (Coenen-Marx, Gebhard, Sigrist) sind diesem Schwerpunktthema gewidmet. Der zweite, offen ausgestaltete Teil enthält vier diakoniewissenschaftliche Beiträge mit unterschiedlicher Themensetzung (Dietschy, Krieg, Rudaz, Rügger, Schlag). Zum Schluss, im dritten Teil, sind zwei Berichte enthalten, die sich auf die europäische Diakonie (Luzi) bzw. auf die Ausbildung (Scherzinger) beziehen.

Zu den Beiträgen im Einzelnen:

1. Schwerpunkt: Caring Communities

Cornelia Coenen-Marx stellt in ihrem Beitrag «Keiner stirbt für sich allein – Sorgende Gemeinschaften im Quartier» fest, dass das Sterben in unserer Gesellschaft immer noch als Tabu behandelt wird, dies trotz der 35-jährigen Geschichte der Hospizbewegung und trotz der sich seit 20 Jahren im Aufbau befindlichen Palliativversorgung. Nach wie vor seien Hochbetagte, Demente und Pflegebedürftige «von zunehmender Exklusion betroffen» und bräuchten «Unterstützung, um auch weiterhin Teil der Gemeinschaft zu bleiben». Coenen-Marx beobachtet: «Mit der Entdeckung der dritten Lebensphase, des jungen, aktiven Alterns, rückte die Hochaltigkeit als vierte Lebensphase weiter nach hinten – und wird oft genug verdrängt».

Wenn dies verhindert werden soll, d.h. wenn Menschen auch im Alter möglichst lange im gewohnte Umfeld sollen bleiben können, so brauche es «mehr Beratung, besser vernetzte Angebote und andere Wohnformen» sowie «starke Nachbarschaften, in denen man einander unterhalb der Schwelle professioneller und bezahlter Dienstleistungen wechselseitig hilft». So gestaltete «Orte des guten Lebens» benötigten demnach einen Wohlfahrtsmix, in dem alle beteiligten Akteure – Staat, Dienstleister und

—

⁹ Vgl. hierzu das Themendossier auf dem nationalen Diakonie-Fachportal, URL: <https://www.diakonie.ch/sorgende-gemeinschaften/> (abgerufen am 1. Juni 2019).

Nachbarschaftsinitiativen – in «geteilter Verantwortung» produktiv zusammenwirken.

Kirchen und Kirchgemeinden seien aufgerufen, ihre Ressourcen einzusetzen, um Entlastung für die Sterbenden und ihre Angehörigen zu schaffen, um gegebenenfalls Versöhnungsprozesse und Wiederbegegnungen zu initiieren sowie um einfühlsame Begleitung und Beratung in schwierigen Entscheidungssituationen zu bieten. «Jeder, der das letzte Kapitel des eigenen Lebens bewusst gestalten will, sollte die notwendige Unterstützung bekommen, um die eigene Geschichte zu erzählen, Beziehungen abzuschliessen, das eigene Vermächtnis weiter zu geben, und denen, die bleiben, Segen zu hinterlassen». Coenen-Marx erachtet der Kirchgemeinden als sehr geeignet, um sich mit ihren Potenzialen für sorgende Gemeinschaften einzusetzen.

Dörte Gebhard geht in ihrem Beitrag «Du bist mir nicht egal. Kirchgemeinden als Caring communities» von einer bedeutenden «Irritationsqualität» des Begriffs der «Sorge» aus: Der Begriff steht einer zunehmenden Ökonomisierung aller Lebensbereiche – auch des Helfens – entgegen, die dazu führt, dass auch in der Diakonie zuweilen «an die Stelle theologischer Steuerung [...] immer stärker eine managementförmige Steuerung» tritt. Als Gegenhorizont zu einer durchrationalisierten und leistungsorientierten Welt diene der Begriff der Sorge dazu, das Sorgehandeln nicht nur als Sozialtechnik zu verstehen, sondern in grundsätzlicher Weise als zentrale Dimensionen unserer Existenz.

Sorgegemeinschaften stiften daher ein tragfähiges Netz von Beziehungen, die auf persönlicher Bekanntschaft basieren und in einem überschaubaren Rahmen stattfinden. Denn diese beiden Aspekte schafften nach Gebhard eine Vertrauensbasis sowie eine für Sorgegemeinschaften wichtige Grundsicherheit, die angesichts der bestehenden «Anonymität und Mobilität der Gesellschaft eher zu statt ab[nimmt]».

Festzuhalten ist jedoch, dass sich die durch persönliche Bekanntschaft und den überschaubaren Rahmen konstituierte Zusammengehörigkeit

nicht durch möglichst hohe Homogenität in der Zusammensetzung auszeichnen soll; vielmehr gehe es darum, in den Gemeinschaften Pluralität und Diversität aktiv zu nutzen und zu geniessen, was allerdings Mut brauche. Dementsprechend definiert Gebhard das Wirken der *Caring communities* als «gegenseitige Hilfe in einer überschaubaren Gemeinschaft, die Mut schafft, kurz Mutschaftshilfe».

In solcher «Mutschaftshilfe» geht es darum, Toleranz – im Sinne eines aktiven Ertragens von Widersprüchen – zu üben, Gelegenheiten zu schaffen für die Kommunikation des je eigenen Glaubens, und vor allem unsere Lebenszeit mit den Lebenszeiten anderer Menschen zu teilen. Denn: «Zeit wird immer mehr wert sein als Geld, besonders in Zeiten, in denen angeblich Zeit Geld ist».

Christoph Sigrist legt in seinem Beitrag «Der letzte Herbst ist da» als Rahmengeschichte eine eigene Seelsorgeerfahrung in der Begleitung einer schwer kranken Person zugrunde. Darauf aufbauend entwickelt er ein Modell von Kirchgemeinden als «sorgenden Gemeinschaften», das auf der soziologischen Beobachtung von sogenannten «Unschärferelationen» bzw. «offenen Sphären» basiert. Diese Unschärfen existieren dadurch, dass «die Kirchgemeinde als geografische Grösse und die Gemeinde als theologische Bestimmung [...] angesichts der plural gewordenen Gesellschaft unscharf geworden» sind und Kirchgemeinden entsprechend ihr unterstützendes Handeln stets in «Spannungen zwischen den unterschiedlichen Anbietern und Akteuren auf dem Marktplatz der Diakonie» zu leisten haben. Dabei verflüssigen sich Grenzen und Räume schnell und situativ.

Sigrist übernimmt die Vorstellung der «Unschärferelationen» auch für das sorgende Handeln der Kirchgemeinden und formuliert daraus für Pfarrpersonen sowie Sozialdiakoninnen und –diakone die Aufgabe, die «vielfach diffus wahrgenommene und nicht präzise ausgedrückte Erwartung, ihr Nicht-Verstehen [der Betroffenen] zu verstehen und mit eigenen Ideen zu verbinden». So könne es in seelsorgenden Situationen gelingen,

das Resonanzen entstehen, in denen Erfahrungen eines «In-Gottes-Namen-Berührt-Werdens» sowie des «In-Gottes-Namen-Bewegt-Seins» möglich sind.

Diese Resonanzen können nach Sigrist in unterschiedlichen Dimensionen wirksam werden. Eine erste Dimension bezieht sich auf das grosse Netz von kirchlich engagierten Freiwilligen, die gemeinsam eine gemeindliche Kultur der Sorgsamkeit aufzubauen vermögen (horizontale Dimension); eine zweite Dimension bringt die Erfahrung ein, wonach «etwas da ist, etwas gegenwärtig und in ein Ganzes gegenwärtiges So-Sein eingebunden» ist (vertikale Dimension); in einer dritten Dimension geht es sodann darum, die ersten beiden Dimensionen zu verbinden.

2. Weitere diakoniewissenschaftliche Beiträge

Beat Dietschy beobachtet in seinem Beitrag «Heimat ist auf keiner Landkarte zu finden» einen überwunden geglaubten, «neuen Nationalismus», der sich u. a. in der Beteiligung von «rechtspopulistische[n] oder sogar rechtsextreme[n] Bewegungen» in mehreren europäischen Regierungen manifestiert. Diese Bewegungen bedienten sich nun vermehrt des Begriffs «Heimat» in dem Sinne, dass es um eine Heimat «gegen andere, eine, welche andere ausschliesst», geht. Darin vorausgesetzt ist jedoch ein «angeblich kulturell homogenes eigenes Volk» – eine Vorstellung, die jedoch «die längst bestehende kulturelle Vielfalt unserer Gesellschaften leugnet».

Dietschy referiert sodann Ernst Bloch, der seinerseits konstatierte, dass der Nationalsozialismus in seiner Propaganda mit ebendiesem Heimatbegriff sowie mit weiteren Symbolbegriffen wie «Boden» und «Nation» operierte und damit Massen begeistern konnte. Bloch setzte sich laut Dietschy daher zum Ziel, «solche Symbolbegriffe nicht kampfflos dem Nationalsozialismus zu überlassen», sondern sie in einer eigenen Prägung dem Nationalsozialismus streitig zu machen und zwar derart, dass er eine Philosophie entwickelte, «in der Hoffnungen, Wünsche und Sehnsüchte eine zentrale Rolle spielen». Heimat ist darin nicht mit Herkunft und Vergangenheit, sondern mit der Zukunft verbunden.

In Aufnahme dieser Position entwickelt Dietschy einen dreifach neu besetzten Heimatbegriff, den er einer rechtspopulistischen Begriffsverwendung entgegenhält: Zum Ersten versteht er Heimat als «Resultat gesellschaftlicher Veränderungspraxis» und zwar dahingehend, dass mit Heimat stets ein «Transformieren und Überschreiten des Gegebenen» verbunden ist. Zweitens versteht er Heimat als «Antwort auf Entfremdung» in dem Sinne, dass Heimat «kein Ort und kein Land auf einer Landkarte» sei, sondern vielmehr durch «das Gestalten von Verhältnissen zwischen Menschen» überhaupt erst entstehe. Drittens postuliert er mit dem Heimatbegriff einen «Vorgriff auf andere Naturverhältnisse», in dem Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse gerade auch gegenüber der Erde und den irdischen Lebensbedingungen verschwinden würden.

Matthias Krieg entwirft in seinem Beitrag mit dem programmatischen Titel «Kirchen für Menschen» anhand von zehn Thesen eine Kriterienlogik für die Nutzung von reformierten Kirchenbauten. In Zentrum seiner Überlegungen steht die Überzeugung, dass die Kirchenbauten zu keinem Zeitpunkt ein «artificialer Selbstzweck» – im Sinne einer «art pour l'art» – sein können, sondern stets ausgerichtet sein müssen auf die Anforderungen der konkret vorfindlichen Lebensgemeinschaft, der Gemeinde.

Anhand verschiedener historischer Streiflichter, die bis in die römische Antike zurückreichen, zeigt Krieg auf, dass jede Epoch ihr eigenes theologisches Raumkonzept entwarf, das gleichzeitig praktische Nutzbarkeiten sicherstellte.

In der Folge kritisiert Krieg nun, dass die kirchliche (Bau-)kultur seit dem 19. Jahrhundert weitgehend erstarrt sei und sich nicht lebendig weiterentwickelt habe. Anstatt dass die damals entstandenen Kirchenbauten in ihrer Architektur und ihrer Nutzung dem Leben der gegenwärtigen Gemeinden dienen und Möglichkeiten zur Begegnung schaffen, erfolgte stattdessen eine «anachronistische Erstarrung», die dazu führte, dass die bestehende «Multifunktionalität des Kirchenraums» zunehmend eingeschränkt wurde und die Kirchen «wieder exklusiv zu Stätten des Gebets

und der Predigt» wurden. Geradezu als «ekklesiologischen Sündenfall» deklariert Krieg die Entwicklung, wonach mit dem Bau von Kirchgemeinzentren Orte der Begegnung geschaffen wurden, wobei gleichzeitig die Begegnung aus den historischen Kirchgebäuden ausgelagert worden sei. «Das christliche Gebot der Gastfreundschaft gilt bereits für das Kirchgebäude und nicht erst für das Kirchgemeinhaus!»

Nach reformierten Verständnis gibt es für Krieg «in der Geschichte zu keinem Zeitpunkt einen normativen Idealzustand». Gerade für Denkmalpflege gehe es daher darum, bei Kirchengebäuden «schützenswerte Spuren der Geschichte sichtbar zu machen», jedoch keinesfalls damit «einen historischen Zeitpunkt für normativ zu erklären und ein Kirchgebäude historisch an ihm einzufrieren». «Kirchgebäude sind nicht nur traditionales Erbe, das zu bewahren ist, sondern auch missionales Potenzial, in das zu investieren ist!»

Der Bericht von *Liliane Rudaz* mit dem Titel «Réseaux d'activités communautaires et solidaires des Églises auprès des seniors» basiert auf einem Auftrag, der im Jahr 2018 innerhalb der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Waadt an eine ökumenische Arbeitsgruppe ging und der zum Inhalt hatte, 1. eine Übersicht über die Lage der über 60-jährigen Personen zu erstellen sowie 2. bestehende und mögliche zukünftige Interaktionsformen der Kirchen mit dieser Zielgruppe zu identifizieren.

Im Sinne einer Auftragsklärung konstatiert der Bericht, dass die zu untersuchende Gruppe der über 60-jährigen Personen bereits in begrifflicher Hinsicht schwer zu fassen ist (Unterscheidung «3. und 4. Lebensalter»; erwerbsarbeitsorientierter Begriff «Rentner/in», u.a.m.). Als heuristisches Instrument zur Zielgruppensegmentierung wird sodann eine gängige medizinisch-instrumentelle Kategorisierung verwendet, wonach die betreffenden Personen aufgrund ihres Gesundheitszustands eingeteilt werden in die Phasen der «indépendance» (weitgehende Unabhängigkeit), der «fragilité» (Fragilität mit funktionalen Einschränkungen) sowie der «dépendance» (funktionale Abhängigkeit).

Der Bericht der Arbeitsgruppe von Liliane Rudaz stellt fest, dass kirchliche Angebote zu wesentlichen Teilen von Menschen im genannten Altersspektrum frequentiert werden, allerdings seien es – im Blick auf die vorgenommene Segmentierung – im Wesentlichen die Unabhängigen (oft als Freiwillige) sowie die in fragilen Situationen Befindlichen. Nur selten gelinge es den kirchlichen Angeboten, Menschen in Abhängigkeitssituationen zu erreichen.

Aufgrund dieser Ausgangslage skizziert die Gruppe das Profil eines «aumônier de quartier» (Quartierbegleitung / -seelsorge), d.h. einer kirchlichen Beauftragung, die aufsuchend tätig ist, betroffene Menschen direkt besucht und Beziehungen stiftet zu lokalen Unterstützungsorganisationen sowie zu Kirchgemeinden.

Mit einem solchen Profil der teilhabefördernden Begegnung und Beziehungsstiftung für betagte Menschen sieht sich die Arbeitsgruppe «au coeur de l'Évangile et donc de la mission de nos Églises».

In seinem Beitrag «Wenn selbstbestimmtes Sterben normal wird» geht *Heinz Rügger* von den beeindruckenden «Möglichkeiten der modernen Medizin, Menschen in kritischen Situationen noch am Leben zu erhalten und den Tod hinauszuschieben», aus. Demnach kommt der Tod «nicht mehr von selbst», vielmehr wird Sterben «immer mehr zu einer Konsequenz von Therapieentscheidungen». Dass das eigene Sterben – früher «Inbegriff der Erfahrung eines fremdverfügten Schicksals» – heute mehrheitlich vom Menschen «selbst beschlossen, geplant und durchgeführt werden» muss, stellt nach Rügger ein neues Paradigma im Umgang mit dem Sterben in der heutigen Medizin dar, mit dem sich die Menschen erst noch richtig vertraut machen müssen.

Diese Freiheit zur Selbstbestimmung stellt jedoch nicht bloss einen «eingeforderten Anspruch» dar, sondern wird vielmehr zu einer «zugemuteten Verpflichtung», nach welcher Menschen selber Entscheidungen am Lebensende treffen müssen; Rügger nennt dies eine «Responsibilisierung oder Moralisierung des Sterbens». Diese Verpflichtung zur Entscheidung

ist als höchst ambivalent einzustufen und dürfte zuweilen eine Überforderung darstellen, zumal Menschen «gerade in extremen Situationen, in denen existenzielle Fragen um Leben und Tod auf dem Spiel stehen», nicht selbstverständlicherweise in der Lage sind, derart autonom zu entscheiden, wie sich dies «eine abstrakte Ethik theoretisch vielleicht zurecht legen mag».

In diesen Ambivalenzen benennt Rügger Herausforderungen für die unterschiedlichen, an den Entscheidungsprozessen beteiligten Personen bzw. Gruppen: Für potenziell betroffene Personen gelte es zu lernen, sich «mit dem Gedanken ans eigene, selbstbestimmte Sterben auseinander zu setzen» und sich «realistische Vorstellungen über Möglichkeiten des Sterbens im heutigen Gesundheitswesen zu machen», die sowohl das «eigenverantwortliche Gestalten» als auch «das passive Hinnehmen» umfassen.

Angehörige kommt die Aufgabe zu, die Betroffenen im Prozess des Sterbens persönlich zu begleiten. Dabei sind sie gemäss Rügger aufgefordert, «dem Sterbenden als Gesprächspartner zu helfen, durch eine mögliche Vielzahl von ambivalenten Empfindungen hindurch eine Haltung und Entscheidung herauszubilden, die seinem autonomen Willen entsprechen». Professionell Begleitende ihrerseits sind nach Rügger zu einer «radikalen Patientenorientierung» angehalten in dem Sinn, dass sterbende Menschen so begleitet werden soll, dass «das Lebensende nicht immer weiter medikalisiert wird». Dazu gehört angesichts der komplexen Entscheidungsstrukturen auch, «Patienten rechtzeitig darüber zu informieren, wie man im Rahmen des heutigen Gesundheitswesens überhaupt sterben kann».

Thomas Schlag fragt in seinem Beitrag «Zukunftsfähige Konfirmandenarbeit? Nur mit diakonischer Praxis!», wie das Verhältnis von Konfirmandenarbeit und Kirche theologisch und pädagogisch verantwortet bestimmt werden kann.

Aus europaweiten Studien ist ihm bekannt, dass Konfirmandenarbeit in ihren unterschiedlichen Ausprägungen je durch unterschiedliche (theo-

logische, pädagogische, rituelle, personal-existentielle und gesellschaftspolitische) Dimensionen geprägt sind; diese unterschiedlichen Dimensionen führen gemäss Schlag «nicht nur zu unterschiedlichen Profilen der Konfirmationsarbeit, sondern auch zu, [...] unterschiedlichen Typen der Verhältnisbestimmung von Konfirmandenunterricht und der Kirche» - ihnen allen kommt jedoch die grundlegende heuristische Funktion zu, durch welche «die Bedingungsfaktoren und Optionen für eine zukunftsfähige Konfirmationsarbeit als kirchliche Bildungspraxis genauer in den Blick» geraten.

Schlag plädiert darauf aufbauend für einen «Perspektivenwechsel auf die ungenutzten Potentiale kirchlicher Kommunikation» und macht den Vorschlag, «anhand der vierfachen Fassung des kirchlichen Auftrags als *martyria*, *leiturgia*, *diakonia* und *koinonia* zu einer dezidiert theologischen Bestimmung der Reziprozität von Konfirmationsarbeit und Kirche zu gelangen». Als unverzichtbare Bestandteile aller Bildungskommunikation leisteten die vier Aspekte des kirchlichen Auftrags in der Konfirmandenarbeit erstens einen Beitrag zur individuellen Glaubenspraxis, indem sie nicht zuletzt «öffentlich deutlich [...] machen, worum es in dieser spezifischen kirchlichen Praxis überhaupt geht»; zweitens leisten sie in der Konfirmandenarbeit einen Beitrag zu einer öffentlichen Kirche, namentlich dadurch, dass die beiden Grundvollzüge der *diakonia* und *koinonia* ins Spiel kommen und «in persönlichem und öffentlichem Sinn Verantwortungsübernahme erfahrbar» werden lassen.

3. Berichte

Roland Luzi pflegt seit mehreren Jahren Beziehungen zum europäischen Diakonie-Dachverband Eurodiaconia und berichtet in seinem Beitrag «Einblicke in den europäischen Diakonie-Dachverband Eurodiaconia» von dessen unterschiedlichen Tätigkeitsschwerpunkten im Berichtsjahr. Aus dem vielfältigen Wirken, das rund 50 Mitgliedsorganisationen in 32 Ländern des europäischen Kontinents umfasst, hebt er drei Aspekte hervor:

- Die jährliche Generalversammlung stand im Zeichen eines angemessenen Umgangs mit «Fake News». Der Dachverband hielt fest, dass mediale Desinformation nicht allein die politischen Institutionen betreffe, sondern in der Folge auch die Glaubwürdigkeit der zivilgesellschaftlichen und sozialen Organisationen in Mitleidenschaft ziehe. In einer Erklärung bekräftigten die Mitgliederorganisationen, sich dadurch nicht einschüchtern zu lassen, sondern weiterhin in öffentlichen Diskursen die Stimme zu erheben für die Verteidigung der Rechte von Schwachen und Benachteiligten.
- Eine Studie des Dachverbands hat die Lebenssituation von Roma in Europa untersucht und verschiedene Herausforderungen eruiert (gesundheitliche Versorgung, Wohnsituation, Armut); die im Bericht gestellte Forderung nach einem verstärkten Einbezug der Roma in die gesellschaftliche Entwicklung betrifft gemäss Luzi auch die Schweizer Politik und die beteiligten zivilgesellschaftlichen Organisationen.
- Ein Treffen des «European Migration Networks» im Berichtsjahr hat sich genderspezifischen Aspekten der Migration gewidmet und festgehalten, dass für Migrantinnen besondere Herausforderungen bestehen, denen Unterstützungsorganisationen besonderes Augenmerk widmen müssen. Ein entsprechender Leitfaden mit Richtlinien für einen geschlechtersensiblen Zugang für Migrantinnen wurde daraufhin erstellt.

Gregor Scherzinger schickt in seinem Beitrag «CAS Diakonie-Entwicklung – ein Weiterbildungsangebot zur Stärkung der diakonischen Kirche» eine diakoniewissenschaftliche Reflexion voraus, in welcher er vom «Relevanzverlust kirchlicher Verkündigung» ausgeht und postuliert, dass insbesondere das diakonische Wirken geeignet und in der Lage ist, «kirchliche Glaubwürdigkeit in einer säkularen Gesellschaft» zu bewahren und durch die Öffnung der Kirche zu dem Menschen «dem kirchlichen Leben Impulse zu ermöglichen». D.h. durch die «zentrifugale Bewegung» soll die Kirche als Institution neu «mit Menschen von draussen in der Welt in Berührung kommen» und darin das Credo «eines menschenwilligen und menschenfreundlichen Gottes in die radikale Erfahrung der Weltlichkeit

der Welt» konkretisieren. Zugleich holt die Diakonie damit «ihrem Anspruch nach die Welt in die Kirche hinein, um Kirche als Kirche in der heutigen Welt neu zu verstehen, aber auch um gleichzeitig die Welt zu einem besseren Ort für die Menschen zu verwandeln».

Diese Orientierung bietet die «theologische und diakonische Selbstvergewisserung» des Weiterbildungszertifikats CAS Diakonie-Entwicklung, das Gregor Scherzinger mit weiteren Beteiligten entwickelt hat und dessen Ausbildungsgang im Frühling 2019 zum ersten Mal gestartet ist.

In der Überzeugung, dass «Kirche und Theologie kein eigenes human- oder sozialwissenschaftliches Sonderwissen über die Zusammenhänge und Gesetzmässigkeiten von Gesellschaft und Mensch» verfügt, kommt im Weiterbildungszertifikat der Aneignung von entsprechenden Fachkompetenzen, insbesondere in der Gemeinwesenarbeit, grosse Bedeutung zu.

In der Absicht, dass die kirchliche Diakonie «von der Anbieterin zur Begleiterin» wird, setzt die Weiterbildung einen Schwerpunkt in der «Gestaltung von Partizipationsprozessen im Rahmen von Freiwilligenmanagement, Projektplanung und Öffentlichkeitsarbeit» und will damit Räume öffnen, in denen «Menschen sich selbst aktiv beteiligen». Durch solche Partizipationsprozesse soll der Anspruch eingelöst werden, Kirche nahe bei den Menschen zu halten.

I. Schwerpunkt: Caring Communities

Keiner stirbt für sich allein – Sorgende Gemeinde im Quartier

Cornelia Coenen-Marx

1. Das letzte Tabu

«Der Tod hat keinen festen Ort und viele Gesichter. Wie ein Nomade zieht er durchs Land, kommt an jede Tür und macht, was er will. Das natürliche Ende des Lebens ist in jeder Hinsicht unberechenbar und unvorhersehbar. Er verlangt inmitten der jeweils besonderen Situation die Bereitschaft, sich dem Geschehen offen zu stellen. Nichts ist versprochen, aber vieles ist möglich. So merkwürdig es klingt: Kreativität ist gefragt. Tun, was möglich ist und lassen, was nicht nötig ist... Es geht darum, die gemeinsame Sorge jenseits der erfolgreichen Medizin, jenseits von Staat, Kirchen und Wohlfahrtsverbänden, zu einem zivilgesellschaftlichen Leben aller Menschen zu machen.» Das schreiben Annelie Keil und Hennig Scherf in ihrem Buch: «Das letzte Tabu - Über das Sterben reden und den Abschied leben lernen.»¹

Ewas Ungezügelmtes und darum wohl Unheimliches rührt mich an, wenn ich das lese. Und erinnert mich daran, dass der Tod macht, was er will – keine Planung und Routine, keine Verwaltung und Professionalität kann ihn bannen oder in den Griff bekommen. Er bleibt so wild wie das Leben; darum eben gibt es nur eine Ebene, auf der wir ihm begegnen können: Schöpferische Kreativität. Mut zum Entscheiden. Gemeinsames Handeln und Miteinanderreden. «Dass wir miteinander reden können,

macht uns zu Menschen», zitiert Amelie Keil den Philosophen Karl Jaspers.²

Ich muss bekennen, dass ich zunächst gezögert habe, das «Letzte Tabu» zu kaufen. Kann man denn nach 35 Jahren Hospizbewegung noch ernsthaft von einem Tabu reden? Was mich gelockt hat, war die neue Vertorung, die Scherf und Keil dem Thema geben. Die Hospizbewegung ist bei den Silver Agern angekommen, sie ist im Quartier angekommen. Und da zeigt sich das Sterben aus einer anderen Perspektive. Nicht bürokratisch geordnet und standardisiert, nicht hinter einer Zimmertür gepflegt, geplant und berechnet, erwartet und befürchtet, sondern mitten unter uns, mitten im Leben und tatsächlich unvorhersehbar. Was muss sich ändern, damit wir dieser Erfahrung Raum geben? Damit wir uns selbst und anderen Zeit geben, damit umzugehen?

Vor 20 Jahren kam die Hospizbewegung zurück in die Kliniken – auf die Palliativstationen zuerst. Vor 15 Jahren kam sie in den Altenpflegeeinrichtungen an. Es gab heftige Debatten um die Differenzierung von Palliativstationen und Hospizen wie auch um die Frage, wie man denn ansonsten im Krankenhaus stirbt – jenseits der Onkologie oder der Lungenklinik. Als die Kaiserswerther Diakonie Anfang der Nullerjahre im Florence-Nightingale-Krankenhaus einen Palliative Care- und Ethik-Prozess mit Prof. Andreas Heller vom IFF in Wien startete, ging es schon bald um die Frage, ob und wie es gelingen könnte, die Altenpflege und darüber hinaus die Behindertenhilfe einzubeziehen.³ Es sollte dann noch einige Jahre dauern, bis die ambulante Palliativversorgung in Deutschland interdisziplinär aufgestellt, bis auch Spiritualität als Dimension anerkannt und refinanziert wurde. Seitdem geschieht hospizliche Arbeit in den Quartieren – leider oft an den Kirchengemeinden und ihren Seelsorgekräften vorbei.

¹ Annelie Keil / Hennig Scherf, Das letzte Tabu. Über das Sterben reden und den Abschied lernen, Freiburg im Breisgau 2016, 177f.

² Keil / Scherf, Tabu (Anm. 1), 179.

³ Hans Bartosch/ Cornelia Coenen-Marx / Andreas Heller / Joachim F. Erkenbrecht (Hg.), Leben ist kostbar. Der Palliative Care- und Ethikprozess in der Kaiserswerther Diakonie, Freiburg im Breisgau 2005, 190.

Am Anfang gewann die Hospizbewegung ihre Kraft aus der Kritik am professionellen Gesundheitssystem, die Initiatoren begannen in den Häusern, da wo die Menschen lebten – mit allem, was sie als Persönlichkeit ausmachte. Am Anfang stand der Auszug aus dem Gesundheitssystem. Bald schon ging es aber darum, neue Einrichtungen zu gestalten – und dann die Erfahrungen der Bewegung, ihre Haltung und Kompetenzen in die Regelversorgung einzubeziehen, ja, sie zu einem Qualitätsmerkmal der Regelversorgung zu machen. Das scheint mir in der ambulanten Versorgung am besten, in der Altenpflege noch am wenigsten gelungen. Schon bald zeigte sich: Die Konzentration auf Patienten mit Krebserkrankungen hat breite Gruppen aussen vorgelassen, namentlich neurologisch Erkrankte, chronisch Kranke, pflegebedürftige alte Menschen, zunächst auch die Kinder. Mit Recht wurde und wird gefragt, ob es inzwischen ein Sterben erster und zweiter Klasse gäbe. Für die Wohlfahrtsverbände mit Krankenhäusern und Altenzentren, stationärer und ambulanter Versorgung, bleibt das eine herausfordernde Frage. Es bleibt aber auch ein grosses Thema für Patienten und Angehörige. Palliative Unterversorgung in der Altenhilfe oder in der häuslichen Pflege führt am Ende meist zu Überweisungen in die Klinik.

Im Jahr 2013 starben in Deutschland 2-3 Prozent der Patienten im Hospiz und 3-4 Prozent auf einer Palliativstation, 48 Prozent starben im Krankenhaus, ca. 20 Prozent in Pflegeeinrichtungen und etwa 25 Prozent zu Hause.⁴ Bis auf die Zahlen im Krankenhaus sind das Schätzungen – nicht alle Sterbeorte werden statistisch erfasst. Noch immer gilt das Paradox, dass die Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger zu Hause sterben will – während die meisten tatsächlich in Krankenhäusern und Pflegeeinrichtungen sterben.

—

⁴ Evangelische Kirche im Rheinland, Ans Ende kommen: Sterben, Hilfe und Tod: debatte. Das Themenheft zum Mitreden, 2016, 5.

«Ich will alt werden und sterben, wo ich gelebt habe»⁵ – Klaus Dörners eingängiger Satz steht bis heute paradigmatisch für einen neuen Umgang mit Alter, Pflegebedürftigkeit und Sterben. Vor 25 Jahren forderte der Gütersloher Sozialpsychiater die Auflösung der stationären Einrichtungen in der Altenhilfe – wie vorher schon die Ambulantisierung der Psychiatrie und Behindertenhilfe. Es war übrigens die Zeit, in der im Europarat die Charta der Rechte von Todkranken und Sterbenden verabschiedet wurde, in der es um den Schutz ihrer Würde geht.⁶ Menschen, die vorher als Objekte der Hilfe verstanden wurden, kamen endlich als Subjekte in den Blick.

2. Quartier und Caring Communities

«Ich will alt werden und sterben, wo ich gelebt habe». Dörners Vision wurde zunächst als Provokation verstanden. Inzwischen aber haben sich die Einrichtungen der Altenhilfe differenziert; mit betreutem Wohnen und Kurzzeitpflege, ambulanter Pflege und hauswirtschaftlichen Hilfen, aber auch mit Cafés und vielfältigen Kooperationen haben sie sich immer mehr ins Quartier, in ihre Nachbarschaft geöffnet. Niemand soll in ein Heim gehen müssen, nur weil er oder sie sich selbst nicht mehr versorgen kann; keiner soll isoliert sein, wenn er stirbt – das ist heute fachlich wie sozialpolitischer Konsens. Die Dienstleistungen sollen zu den Menschen kommen und nicht länger umgekehrt. Auch Stadtplanung, Architekturbüros und Wohnungsbaugesellschaften machen heute ernst damit, dass in neuen Wohnquartieren Rollatoren wie Kinderwagen über die Schwelle kommen

—

⁵ Vgl. hierzu Klaus Dörner, Leben und sterben, wo ich hingehöre. Dritter Sozialraum und neues Hilfesystem, Neumünster 2007.

⁶ Die „Charta zur Betreuung schwerstkranker und sterbender Menschen in Deutschland“ wurde im September 2010 verabschiedet.

und Häuser so barrierefrei sein müssen, dass auch Rollstuhl oder Krankenbett Platz finden.

Und dennoch: Die Hochbetagten, Dementen und Pflegebedürftigen sind von zunehmender Exklusion betroffen und brauchen Unterstützung, um auch weiterhin Teil der Gemeinschaft zu bleiben, sagt Prof. Eckart Hammer aus dem Beirat des Projekts «Alter neu gestalten» der Evangelischen Kirche in Württemberg.⁷ Offenbar gibt es auch eine gegenläufige Entwicklung. Mit der Entdeckung der dritten Lebensphase, des jungen, aktiven Alterns, rückte die Hochaltrigkeit als vierte Lebensphase weiter nach hinten – und wird oft genug verdrängt. Denn die Angst vor Pflegebedürftigkeit und Demenz ist gewachsen und wird von den Debatten um Pflegenotstand und assistierten Suizid befeuert. Viele fürchten, nicht gut versorgt zu sein, wenn sie sich selbst nicht mehr versorgen können. Umso mehr genießen die jungen Alten die geschenkten, gesunden Lebensjahre. Reisen, Sport, neue Freundschaften und Beziehungen, ehrenamtliches Engagement – die Powerager sind aktiv. Sie wollen als Gestalter ihres Lebens wahrgenommen und eben nicht auf die zunehmende Gebrechlichkeit und Verletzlichkeit reduziert werden. Und tatsächlich bedeutet alt zu werden ja nicht unbedingt Pflegebedürftigkeit und Demenz. Nur 15 Prozent der 80-84-jährigen und 26 Prozent der 85-89-jährigen sind von Demenzerkrankungen betroffen. Und auch Pflegebedürftigkeit nimmt zwar mit dem Alter zu – bei den 80-86-jährigen sind es 20 Prozent, aber erst über 85 steigt der Anteil auf 40 Prozent. Die meisten möchten sich allerdings erst einmal nicht damit beschäftigen, wenn das Alter beginnt. Auch deshalb besteht die Gefahr, dass diese Gruppe vom gemeinsamen Leben ausgeschlossen wird. Nicht nur im Pflegeheim, sondern auch in der Nachbarschaft. Und mitten in unseren Gemeinden.

⁷ Vgl. Dokumentation des Projekts „Alter neu gestalten“ der Landesarbeitsgemeinschaft Ev. Senioren in Württemberg, 2017.

In Deutschland leben mehr als 40 Prozent der über 70-jährigen allein – und nicht alle können am Ort auf Familienmitglieder, tragfähige Freundschaften und Nachbarschaftsnetze zurückgreifen. Die Wohnentfernung zwischen Eltern und erwachsenen Kindern hat in den letzten Jahren ständig zugenommen; die über 70-jährigen erhalten immer seltener praktische Hilfe. Die zunehmende Erwerbstätigkeit von Frauen, die wachsende berufliche Mobilität und geringere Kinderzahlen haben die familiären Netze fragiler gemacht.⁸ Wie können wir verhindern, dass Menschen nur deswegen in stationäre Einrichtungen ziehen, weil sie ihren Alltag nicht mehr allein bewältigen? Weil die Wohnung nicht barrierefrei oder die Versorgung zu Hause nicht gewährleistet ist? Weil sie mit ihren chronischen Erkrankungen nicht mehr richtig umgehen können oder ihre knappen Finanzen nicht mehr übersehen und mit Anträgen überfordert sind? Diese «Lösung» ist extrem teuer, nicht nur für die Betroffenen selbst, sondern auch für die Kostenträger, für die gesamte Gesellschaft. «Ein Zuhause ist der einzige Ort, wo die eigenen Prioritäten unbeschränkte Geltung haben», schreibt der amerikanische Arzt Atul Gawande. «Zu Hause entscheidet man selbst, wie man seine Zeit verbringen will, wie man den zur Verfügung stehenden Platz aufteilt und wie man den eigenen Besitz verwaltet.»⁹

Wenn wir wollen, dass wir auch im Alter möglichst lange in unserem Umfeld bleiben können, dann braucht es mehr Beratung, besser vernetzte Angebote und andere Wohnformen, wie sie jetzt schon erprobt werden. Die neuen Wohngenossenschaften, aber auch Architektenentwürfe und Ausstellungen wie kürzlich in München zeigen, worauf es ankommt: Wer nicht in einer Familie lebt, braucht eine gute Kombination von eigenen, privaten Rückzugsräumen und gemeinschaftlichen Angeboten vom Bistro

⁸ Vgl. Deutsches Zentrum für Altersfragen, Deutscher Alterssurvey 2014, Berlin 2016.

⁹ Atul Gawande, Sterblich sein. Was am Ende wirklich zählt. Über Würde, Autonomie und eine angemessene medizinische Versorgung, Frankfurt am Main 2015, 115.

bis zu Bibliothek und Gästewohnung. Das ist nicht nur für Senioren interessant, sondern auch für Studierende und Alleinerziehende – und warum nicht für die verschiedenen Gruppen gemeinsam. Vielleicht wird ja auch ein Kinderhort angeschlossen oder eine Pflegestation. Notwendig ist aber auch eine tragfähige Infrastruktur im Stadtteil mit Läden, öffentlichem Nahverkehr, Cafés. Vor allem aber eine aktive Bürgerschaft, die sich auch selbst um Dorfläden und Bürgerbusse kümmert, wo die Kommune sich zurückzieht und der Markt versagt. Starke Nachbarschaften, in denen man einander unterhalb der Schwelle professioneller und bezahlter Dienstleistungen wechselseitig hilft. Beim Einkaufen, bei kurzen Erkrankungen, beim Babysitten, bei einer Fahrt zum Arzt. Der jüngste Freiwilligensurvey in der Bundesrepublik zeigt: Immerhin 25 Prozent helfen Nachbarn von kleinen Handwerksdiensten bis Kinderbetreuung – und es sind, bis auf die Unterstützung Pflegebedürftiger, mehr Männer als Frauen und eher Jüngere als Ältere. In den Antworten wird deutlich: Diese wechselseitigen Unterstützungsleistungen verbessern nicht nur das Miteinander in der Nachbarschaft, sondern die Lebensqualität aller Beteiligten. Zu wissen, dass andere da sind, die uns kennen und auf uns achten, nimmt die Angst vor Einsamkeit.¹⁰

In unserer Gesellschaft, die stark geprägt ist vom Wunsch nach Selbstbestimmung und Selbstoptimierung, geht es um ein Gegengewicht. Es geht um wechselseitige Unterstützung und die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen – für sich selbst, für andere und auch für die gesellschaftliche Entwicklung. Das ist der Grund, warum die «Caring Communities» Konjunktur haben. Im Deutschen ist die Rede von «Sorgenden Gemeinschaften», von «Sorgenden Gemeinden» oder auch von «lokalen Ver-

antwortungsgemeinschaften». Caring Communities können sich in verschiedenen Handlungsfeldern entfalten – es kann um Menschen mit Behinderung gehen, um Ältere und Geflüchtete, aber eben auch um Sterbende und Trauernde. Ziel ist immer die Inklusion der Exkludierten und Vergessenen. Damit das gelingt, braucht es eine Kombination von Bürgerinitiativen, kommunaler Planung und Organisationen vor Ort. Das können Pflegedienste, Schulen, Handwerksbetriebe oder Unternehmen sein – und natürlich Kirchengemeinden.

«Sorge» – ein Versuch, das englische Care zu übersetzen – steht hier für alle Beziehungs- und Zuwendungsarbeit privater wie professioneller Natur. Die feministische Theorie hat den Begriff neu entdeckt und problematisiert damit die Dominanz einer ökonomisierten Sichtweise im Sozial- und Gesundheitswesen, die den Menschen zum blossen Kunden und Empfänger von Dienstleistungen macht. «Sorgende Gemeinschaften» stehen für Zugehörigkeit, gemeinsame Werte und Verantwortungsbeziehungen, wie wir sie aus Familien und Freundeskreisen oder aus religiösen Gemeinschaften kennen. Sie leben alle aus einem gemeinsamen Wertesystem, einem gemeinsamen «Spirit», der ganz unterschiedliche Menschen zusammenhält. Wohl deshalb sind in den letzten Jahren auch in Kirchengemeinden Seniorennetzwerke, Demenznetzwerke und auch Nachbarschaftsnetze entstanden. Kirchengemeinden bringen viel mit, damit das gelingt: Sie haben öffentlich zugängliche Räume, ihre Häuser sind fussläufig, es gibt viele, die sich ehrenamtlich engagieren, aber auch hauptamtliche Ansprechpartner. Kirchengemeinden haben eine lange gewachsene Erfahrung und eine professionelle Verwaltung. Und sie geniessen hohes Vertrauen. Aber auch die Verantwortung der Kommunen muss im Blick bleiben. Denn wenn wir Kommunen nicht nur als Wirtschaftsstandorte, sondern als Orte des guten Lebens begreifen wollen – dann braucht es soziale Investitionen in Wohnprojekte, Infrastruktur, Quartiersentwicklung und Engagementförderung. Letztlich brauchen «Sorgende Gemeinschaften» einen Wohlfahrtsmix, das produktive Zusammenwirken von Staat, Dienstleistern und Nachbarschaftsinitiativen in «geteilter Verantwortung».

¹⁰ Julia Simonson / Claudia Vogel / Clemens Tesch-Römer, Freiwilliges Engagement in Deutschland – Zentrale Ergebnisse des Deutschen Freiwilligensurveys 2014, Frankfurt a. M. 2015, URL: <https://www.bmfsfj.de/blob/93914/e8140b960f8030f3ca77e8bbb4cee97e/freiwilligensurvey-2014-kurzfassung-data.pdf> (abgerufen am 03.04.2019).

Und eine gemeinsame Planung und Abstimmung – am runden Tisch, warum nicht im Gemeindezentrum?

Tatsächlich sind es meist die «jungen Alten», die diese Prozesse voranbringen. Sie wohnen oft lange am Ort, sind sozial und oft auch politisch engagiert, bringen breite Lebenserfahrungen ein und sind damit die Treiber einer neuen, generationenübergreifenden und gemeinwohlorientierten Bewegung. Die 68er-Generation ist schon in jungen Jahren durch die sozialen Bewegungen geprägt und kann an diese Erfahrungen wieder anknüpfen. Heute engagieren sie sich als Pflege- und Demenzbegleiter, als Lesepaten, Leih-Omas, Stadtteilmütter oder Ausbildungsmentoren. Sie fahren die Bürgerbusse und arbeiten in den Dorfläden mit. Oder sie bauen eine Telefonkette auf – inzwischen auch mit Skype –, um auf einfache Weise täglich mit anderen verbunden zu bleiben.

Dabei geht es keinesfalls um selbstvergessenen Altruismus. Denn wer sich engagiert, gewinnt zugleich neue Beziehungen und Netzwerke. Engagement ist Teilhabe und stärkt Teilhabe. Selbstsorge und Fürsorge gehören zusammen – sie sind die beiden Seiten der «Mitverantwortung», von der die Philosophin Hannah Arendt gesprochen hat. Bei den jungen Alten zeigt sich das besonders deutlich. «Ich für mich. Ich mit anderen für mich. Ich mit anderen für andere. Andere mit anderen für mich», schreibt Margret Schunk, die auch beim Projekt «Alter neu gestalten» in Stuttgart beteiligt ist. «Weil wir uns vorgenommen haben, etwas gemeinsam zu tun, was uns allen nützt, was uns allen hilft. Eine Gemeinschaft soll entstehen und wachsen können, die uns allen etwas bringt.»

Das ist auch der Impuls, der Annelie Keil und Henning Scherf treibt. Nicht erst mit ihrem Buch über das letzte Tabu, sondern in den letzten 10 Jahren mit der Gründung von Seniorenwohngemeinschaften und Netzwerken. «Es ist einfach notwendig als Bürger da zu sein», sagt Annelie Keil. «Zivilgesellschaftliches Engagement ist kein Zuckerbrot, kein Nachschicht zu den Hauptmahlzeiten des Lebens nach dem Motto: Jetzt habe ich noch ein bisschen Zeit. Nein, die Notwendigkeit wird leibhaftig erlebt (...) Der Weg muss vom Einzelnen in die Gemeinschaft gehen. Und umge-

kehrt tue ich ja alles, was ich noch für die Gemeinschaft tue, im Wesentlichen für mich. Wenn ich als alleinlebende Frau nicht mehr hinausgehe, in meine Suppenküche oder zu einem Vortrag oder in die Schule, um mit den Kindern zu diskutieren, dann wird mein Leben ärmer. (...) Aber *müssen* müssen wir nicht mehr. (...) Wer krank ist und Gebrechen hat, oder einfach nichts mehr leisten möchte, muss auch alt werden dürfen (...).»¹¹

Dabei bleibt es für jeden und jede wichtig, sich mit anderen auszutauschen und am Leben teilzuhaben. Das gilt natürlich auch für hochaltrige, pflegebedürftige und demenzkranke Menschen. Die Hochaltrigenstudie der Universität Heidelberg von 2013 zeigt: 76 Prozent der befragten 80-99-jährigen empfinden Freude und Erfüllung in emotional tieferen Begegnungen mit anderen Menschen, 61 Prozent im Engagement für andere Menschen und 60 Prozent haben das Bedürfnis, auch weiterhin gebraucht und geachtet zu werden.¹²

3. Zurück in die 50er?

Ich erinnere mich an die alt gewordene Nachbarin, deren Sterben ich als Kind miterlebte. Sie las mir noch lange aus den geliebten Pixibüchern vor und bestrickte meine Puppen. Meine Mutter versorgte sie zusammen mit der Gemeindeschwester. Ich sehe die Girlande aus Wiesenblumen vor mir, die wir knüpften und um ihren Sarg legten – so wie sie mir oft Blumenkränze in die Haare geflochten hatte. Und ich denke an die Sammel-tasse, die sie noch im Herbst als Weihnachtsgeschenk für mich kaufen liess – eine bleibende Erinnerung, als sie schon gegangen war. Kleine Rituale, wechselseitiges Geben zwischen den Generationen; am Ende war es ganz selbstverständlich, dass sie noch zu Hause aufgebahrt war. Damals in den

—

¹¹ Keil / Scherf, Tabu (Anm. 1), 19.21f.

¹² Andreas Kruse, Lebensphase hohes Alter, Verletzlichkeit und Reife, München 2017, 160.

50er Jahren lebte der Tod noch nebenan, jedenfalls im Pfarrhaus. Nachts wurde mein Vater angerufen, weil jemand in der Nachbarschaft starb. Und den Heiligabend, an dem die Bescherung warten musste, weil mein Grundschullehrer starb, werde ich nicht vergessen. Der Tod war tatsächlich unberechenbar. In den 80er Jahren dann, als ich Gemeindepfarrerin war, fand ich solche Traditionen des Abschiednehmens nur noch in wenigen Häusern vor – oft auf den alten Höfen. Mehr und mehr wurde das Sterben an Experten delegiert: an den ärztlichen Notruf, die Klinik, an Notfallseelsorger und Pflegeeinrichtungen, an die Bestatter, die mehr und mehr zu Trauerexperten werden.

In Hospizen finden wir Steinhügel, Sterne oder und Rosenbeete mit den Namen der Verstorbenen. In vielen Altenzentren werden Fotos mit einem Trauerkranz auf den Platz im Speiseraum gestellt. Oder es hängen schwarze Rosetten an den Türen. Noch in den 1950er Jahren hingen solche Rosetten an den Haustüren mancher Wohnviertel. Dass im Quartier jemand gestorben war, war regelmässig zu sehen, zu hören, zu spüren. Die Glocken läuteten, die Trauerzüge zogen von der Kirche zum Friedhof und die Autos hielten sehr selbstverständlich an. Für einen Augenblick stand die Zeit still: Mitten auf der Strasse blieb man stehen, die Männer zogen die Hüte und die Jungen die Mütze ab. Der Tod verlangt die Bereitschaft, sich dem Geschehen zu stellen, wie Annelie Keil sagt.¹³

Das alles ist aus unseren Nachbarschaften verschwunden. Stattdessen sind nun die Notarztwagen häufiger zu hören. Das Sterben wurde professionalisiert, institutionalisiert und medikalisiert. Das hat äussere und innere Gründe. Neben dem medizinisch-technischen Fortschritt spielt die Veränderung in den Familien eine Rolle: die selbstverständliche Teilnahme von Frauen an der Erwerbsgesellschaft, die zunehmende Mobilität und eben auch der demographische Wandel haben die Situation grundlegend verändert. Die Mehrgenerationenfamilien leben nur noch selten an einem

Ort. Beerdigungen sind klein geworden; immer häufiger werden Einäscherungen und auch anonyme Bestattungen gewählt. Wer Kinder erzieht, für Pflegebedürftige und Sterbende da sein will, kommt zeitlich in Zerreissproben oder muss finanzielle Einbussen hinnehmen. Dieser Prozess hat lange vor den 1950er Jahren begonnen – die waren wohl eher die Ausnahme, «die goldene Zeit der Familie», wie Soziologen sagen. Die Pflegeeinrichtungen und Krankenhäuser, die im frühen 19. Jahrhundert gegründet wurden, waren schon eine Antwort auf die industrielle Revolution mit wachsender Mobilität und Überforderung von Familien. Sie sollten den Bewohnern die Versorgung bieten, die die Angehörigen schon zeitlich oft nicht mehr leisten konnten. In den Mutter- und Brüderhäusern entstanden schon damals «sorgende Gemeinschaften», diakonische und caritative Wahlfamilien, die die Vergessenen aufnahmen. Dabei entwickelten sie allerdings auch eine institutionelle Eigengesetzlichkeit, die wir bis heute spüren. Was vor allem für die Angehörigen Sicherheit bedeutet, erleben die Betroffenen als Verlust an Autonomie, Privatsphäre und Freiheit.

Die Prozesse werden von Profis gesteuert – da stören Angehörige die Routinen, die in den chronisch unterfinanzierten Organisationen möglichst reibungslos ablaufen sollen. So stehen überlastete Pflegeteams und von langer Pflege erschöpfte Angehörige einander gegenüber – beide von der Situation überfordert. «Da können wir uns eigentlich nur gegenseitig beraten», sagt ein Altenpfleger. «Wir sollten lernen, keine Angst aufkommen zu lassen, sondern danach zu handeln, was Recht ist. Und das nicht im Alleingang, sondern immer im Team. Ein Bewohner hat das Recht, dass man für ihn kämpft, wenn er das nicht mehr selbst kann.»¹⁴ Aber was bedeutet das? Es ist keineswegs immer klar, «was Recht ist». Gerade bei älteren, multimorbiden Menschen geht es im Sterbeprozess um eine Kette von Entscheidungen und keinesfalls um das schnelle Ende, das auch von manchen Angehörigen so sehr gewünscht wird. Gleichwohl scheint es

¹³ Vgl. dazu Keil / Scherf, Tabu (Anm. 1), Kap. 4 (91-122).

¹⁴ Vgl. hierzu die Materialsammlung in Bartosch u. a., Leben (Anm. 3), passim.

schwierig, alle Beteiligten zusammen zu rufen, wenn Entscheidungen getroffen werden müssen, wenn es darauf ankommt.

Stellen wir uns für einen Augenblick die Situation der Angehörigen vor: Da sind die erwachsenen Kinder, die beruflich eingespannt sind. Die Rentnerinnen, die ihre hochaltrigen Mütter bis zur eigenen Erschöpfung gepflegt haben. Die Ehepartner, die ebenfalls schon alt sind und durch die Begleitung körperlich und emotional an die Grenze geraten. Und die jüngeren Mitglieder der Mehrgenerationenfamilie, die weite Wege einplanen müssen, um ihre sterbenden Familienmitglieder noch einmal zu sehen. Wenn nach langer Pflege die Belastung im Sterbeprozess noch einmal zunimmt, können auch in den Familien selbst die Spannungen wachsen. Wer hat jetzt die Zeit am Sterbebett zu sitzen? Wer muss sie sich nehmen? Überkommene Geschlechterrollen werden wieder lebendig, alte Rechnungen noch einmal aufgemacht, Geben und Nehmen in Beziehung gesetzt. In Scheidungs- oder Patchworkfamilien stehen alte und neue Bindungen, alte und neue Rechte einander gegenüber. Nicht immer gelingt es den Betroffenen, gemeinsame Wege zu finden.

Kein Wunder, dass die meisten Einrichtungen Patientenverfügung und Vorsorgevollmacht gleich mit der Anmeldung verlangen und bereits in der ersten Zeit die Wünsche und Vorstellungen abfragen. Damit sind im Blick auf die Selbstbestimmung hilfreiche Instrumente geschaffen. Zugleich aber bleibt ein gerütteltes Mass an Skepsis, was die Lebensnähe solcher Entscheidungen angeht: Lassen sich die Dinge tatsächlich im Vorhinein klären, wenn doch unsere Gefühle immer nur durch das bisherige Leben und Erleben geprägt sind? Und wenn wir mit dem Sterben keinerlei Erfahrung mehr haben? Droht nicht die Gefahr, damit einmal mehr zu einer Verregelung und Bürokratisierung des Sterbens beizutragen, obwohl wir es doch immer mit widerstreitenden Perspektiven zu tun haben – bei den Sterbenden wie auch bei ihren Angehörigen? Es ist eben nicht nur die Medikalisation der Gesellschaft, nicht nur die Überforderung der Familien, die den Tod aus dem Quartier vertrieben hat. Es ist auch die Angst vor dem Fremden, dem Unplanbaren und Unberechenbaren – und die Hilflosigkeit, darüber zu reden. Der Tod ist der Enteignung durch Experten zum

Opfer gefallen – auch, weil wir froh sind, die Dilemmata an Experten abgeben zu können.

Deswegen sind die Probleme auch nicht alle gelöst, wenn wir Pflege und Versorgung stärker ambulantisieren. Es geht auch um die Frage, wie es gelingen kann, Arbeitsbiographien flexibler zu gestalten, in Zeiten der Pflege Druck heraus zu nehmen, damit Menschen Zeit füreinander finden. Es geht um die Frage, was Menschen Mut macht, über Ängste und Unwissenheit zu sprechen, mit dem Sterben in Familie und Nachbarschaft umzugehen. Was früheren Generationen selbstverständlich war, müssen wir heute unter ganz neuen Umständen neu lernen. In unserer zunehmend fragmentierten Gesellschaft verlangt die Zeit der Sterbebegleitung, des Abschiednehmens und Neuordnens ein weit höheres Mass an Kommunikation und Absprachen. Das bietet aber auch die Chance, neue Möglichkeiten des Miteinanders zu entdecken und daran zu wachsen. Dabei brauchen Angehörige wie Nachbarn und Ehrenamtliche mehr Unterstützung. In einer Untersuchung des Heidelberger Instituts wird deutlich: Pflegenden Angehörige fühlen sich oft überlastet und überfordert; aber sie machen auch ganz neue Erfahrungen von Nähe und Energie. Um sich darauf einzulassen, brauchen sie auch geistliche Unterstützung.

Die Theologin und Therapeutin Monika Renz aus St. Gallen hat die Zeugnisse von Sterbenden aufgeschrieben, die sie selbst begleitet hat. Nach der Machtlosigkeit von Patienten gefragt, hält sie fest, dass die wenigsten Menschen wüssten, dass Ohnmacht nur so lange schlimm ist, bis sie loslassen und sich in gute Hände geben können. Es gebe eine innere Schwelle, danach sei es ein Fliesen, ein Friede. Die erfahrene Sterbebegleiterin vergleicht Geburt und Todesnähe und stellt fest, dass man irgendwann hindurch müsse, seelisch und körperlich. Das mache den Menschen in einer Weise glücklich, der man im Leben nicht begegne.¹⁵ Von der

—

¹⁵ Vgl. hierzu Monika Renz, *Hinübergehen. Was beim Sterben geschieht. Annäherungen an letzte Wahrheiten unseres Lebens*, Freiburg im Breisgau 2013.

Hoffnung zu sprechen, dass der letzte Schritt kein Weg ins Nichts ist, sondern eine neue Geburt – dass wir erwartet werden und nicht verloren gehen, das ist auch eine Aufgabe der Kirche. Wenn ich Hilflosigkeit und Ohnmacht akzeptiere, können sich neue Horizonte auftun. Das gilt es wieder zu entdecken. Es ist auch ein Bildungsprozess, wenn das Sterben wieder Raum haben soll in der Mitte der Gesellschaft. Und er muss in Schule und Jugendbildung anfangen.

4. Das Netzwerk und die Kirchengemeinde

Die Philosophin Hannah Arendt hat am Ende ihres Lebens von dem Gefühl der «Entlaubung» gesprochen, dem Gefühl, auf der Welt ohne die gewohnten und geliebten Gesichter, die sie einst umgaben, nicht mehr zu Hause zu sein. Arendt schrieb im Dezember 1973 an ihre enge Freundin Mary McCarthy, dass sie nichts dagegen habe, sich auf das eigene Sterben als einen Prozess der Transformation einzulassen, aber das, was ihr wirklich etwas ausmache, sei die «stufenweise» Transformation einer Welt mit vertrauten Gesichtern (egal ob Freund oder Feind) in eine Art Wüste, die von fremden Gesichtern bevölkert sei.¹⁶

Im Sterben geht es auch um das soziale und biographische Netzwerk, in dem Menschen ihr Leben gestaltet haben – mit seinen sichtbaren wie mit den unsichtbaren Knoten, die sich nun lösen. Schmerzliche Lücken, unversöhnte Beziehungen, Abbrüche und glückliche Neuanfänge. Menschen, die uns stark gemacht und solche, die uns gekränkt und geschwächt haben. Da fallen Namen, die keiner mehr kennt – von Vorgesetzten, Freundinnen, Kollegen, von Zufallsbegegnungen, die den Verlauf einer Biographie gleichwohl entscheidend verändert haben. Wie alte Fotos, die

—

¹⁶ Vgl. Carol Brightman (Hg.), *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975*, München 1995, 503.

niemand beschriftet hat, tauchen Bruchstücke von Geschichten auf. Und niemand, ausser vielleicht Angehörigen, Freunden und Nachbarn, ist in der Lage, zu dechiffrieren, was sie bedeuten. Was mit einem Namen, einem Duft oder einem Bild verbunden ist, woran ein Musikstück erinnert, das lässt sich nicht auf Fragebögen ankreuzen. Das wissen oft nur die Menschen, die uns vertraut sind. Was wir gern zum Frühstück nehmen, das weiss vielleicht auch der Bäcker. Und es mag sein, dass unsere Nachbarin unseren Lebensrhythmus am besten kennt. 30 Menschen brauche man, um sich an einem Ort wirklich heimisch zu fühlen. Wenn wir vom Leben im Quartier sprechen, dann geht es eben nicht nur um die vertraute Wohnung, sondern auch um dieses Geflecht.

Was können Kirchengemeinden mit ihren Ehrenamtlichen und Seelsorgenden, mit Gemeindehäusern und Einrichtungen tun, um ältere Menschen, Pflegebedürftige und Sterbende, aber auch ihre Angehörigen zu begleiten und zu stärken? Und um einen tabufreien Umgang mit dem Thema Tod und Sterben zu ermöglichen? Es geht um Entlastung, damit Menschen Zeit mit ihren Angehörigen verbringen können. Versöhnungsprozesse und Wiederbegegnungen mit Familienangehörigen, mit alten Freunden. Um einfühlsame Begleitung und Beratung in schwierigen Entscheidungssituationen – vorurteilsfrei und nah am Miteinander. Dafür ist es gut, wenn Seelsorge, auch die Gemeindeseelsorge, sich als integrativer Bestandteil hospizlicher Teams versteht. Auch Erwachsenenbildungseinrichtungen können Freiwillige ausbilden und coachen. Gemeinden mit ihren Ritualen können Mut machen zum Abschiednehmen, Trauern und Leben. Gemeindehäuser können zu Gemeinwesenhäusern und Begegnungsorten für jedermann werden – fussläufig und barrierefrei. Und Friedhöfe werden neu gestaltet zu Orten der Begegnung und des Lebens.

Das Projekt «Qualifiziert fürs Quartier» des Evangelischen Johanneswerks in Bielefeld ist ein Beispiel dafür, wie es geht. Alles fängt mit Recherche an: Sozialraumdaten, Experteninterviews, eine Stadtteilerkundung. Wer lebt eigentlich in unserem Stadtbezirk, wie hoch ist das Durchschnittsalter, wie ist bei den Älteren das Verhältnis von Alleinlebenden und Familien? Was wissen Ärzte und Pflegedienste darüber, wie hier gepflegt

wird? Dann geht es darum, Gemeindemitglieder und andere Bürgerinnen und Bürger einzuladen, denen das Thema auf den Nägeln brennt. Pflegende Angehörige, Nachbarn und Ärztinnen zum Beispiel. In einem World-Café oder bei einem Open-Space können die wichtigsten Probleme identifiziert werden. Experten werden eingebunden, neue Allianzen geschmiedet. Freiwillige aus Besuchsdiensten und Pflegediensten können zusammenarbeiten. Hilfesuchende und Hilfe anbietende finden zusammen – für die Begleitung bei Arztbesuchen, für Hausaufgabenhilfe oder für Beratung, wenn Angehörige an Demenz erkrankt sind.

Die evangelische Kirchengemeinde Lindlar ging noch einen Schritt weiter: sie nahm nicht nur die Situation ihrer Mitglieder, sondern auch die der Immobilien in der Gemeinde unter die Lupe und zog Konsequenzen. Die Kirche, die erst nach dem Krieg gebaut worden war, füllte sich nicht mehr wie früher. Viele Gemeindemitglieder waren älter geworden, sie brauchten Hilfe, um das Haus zu verlassen. Es fehlten altersgerechte Wohnungen, Haushaltshilfen, aber auch ein Ort der Begegnung zwischen den Generationen. So entschied sich der Kirchenvorstand für einen radikalen Neuanfang: Das Pfarrhaus wurde abgerissen und ein Teil des Landes verkauft. In Zusammenarbeit mit einer kirchlichen Wohnungsbaugenossenschaft wurden barrierefreie Wohnungen errichtet. Von dem erzielten Gewinn wurde das Jubilate-Zentrum errichtet – ein Treffpunkt der Generationen. In das Wohnprojekt zog ein Pflegedienst ein und Freiwillige organisierten einen Bürgerbus. Das Konzept hat nicht nur die Gemeinde neu belebt, es hat auch ihren Einfluss in der Kommune gestärkt, den sie nun für die Entwicklung zur altersgerechten Stadt nutzt.

5. Kirche als Erzählgemeinschaft

«Im Alter erzählt man sich sein Leben neu», sagt die Autorin Ruth Klüger – «ich beurteile die Menschen anders, als ich sie vorher beurteilt habe. Das Alter gibt die Chance, auf das Ganze zu sehen, offener zu werden und grosszügiger. Ich muss keine Angst um mein Ego mehr haben – ich kann

einen Schritt zurücktreten und mich freuen, an dem was wird und geworden ist. Durch mich und auch durch andere.» «Winterarbeit» nannte Kurt Rose, ein inzwischen verstorbener Freund, sein letztes Buch.¹⁷ Der Dichter vieler Kirchentagslieder erinnerte sich in den letzten Jahren seines Lebens an die Auszeit, die er nach dem Krieg genommen hatte. Auf der Suche nach Orientierung lebte er damals mit seiner Frau ein ganzes Jahr an einem finnischen See. In einer Holzhütte ohne Strom und Licht, aber mit einem Kamin. In Einfachheit und Einsamkeit wollten die beiden sich klar machen, was ihnen wirklich wichtig war – so wie jetzt noch einmal, bei der «Winterarbeit». Wenn die Blätter fallen und die Äste kahl in den Himmel ragen, werden auch die Konturen deutlicher; wir sehen klarer. Was zeitbedingt war, tritt zurück, Strukturen werden erkennbar – und die wesentlichen Fragen werden noch einmal zeitlos und präzise gestellt. Wozu sind wir hier? Was ist das Leben wert? Worauf dürfen wir hoffen? Ein neuer, offener Raum entsteht, auch der innere Raum weitet sich – wir gewinnen «Durchblick». Was war wichtig, worauf ist man stolz? Was ist einem nicht gelungen? Was soll in Erinnerung bleiben? Was sollen die, die man zurücklässt, vom Leben verstehen?

Jetzt geht es darum, wahrzunehmen und zugleich hinter uns zu lassen, was uns an Vergangenheit oder Gegenwart «kleben» lässt, und so zu innerer Freiheit zu finden. Es geht darum, dass wir von Barrieregefühlen frei werden, schreibt die Theologin Sabine Bobert¹⁸ – von Gefühlen wie Hass, Angst, Wut, Neid, Lähmung und Zweifel. Solche Gefühle entfremden uns voneinander und von uns selbst; sie schneiden uns von unserer Wesensmitte ab – und auch von der Gotteserfahrung. Im Alltagsstress unterdrücken wir sie oft – aber bei einer Krankheit oder im Urlaub, wenn plötzlich Zeit und Raum dafür ist, werden sie dann wach. Und im Alter können die

17 Kurt Rose, Winterarbeit. Auf der Suche nach einem zeitgemässen Welt- und Gottesbild, Hanau 1997.

18 Vgl. Sabine Bobert, Mystik und Coaching, Berlin 2011.

alten Gespenster noch einmal richtig munter werden. Dann kann es helfen, noch einmal den Weg nach innen zu gehen und sich in Erinnerung zu rufen, woher die versteckte Wut und die Bitterkeit rühren, die uns noch immer blockieren. Die alten Gefühle wollen uns keine Angst einjagen; sondern endlich in Rente gehen.¹⁹ Situationen und Menschen, die uns schwierige Erfahrungen in Erinnerung rufen, nennt sie «Entwicklungshelfer», weil sie dazu beitragen, das Blockierte in uns zu lösen. Und Annelie Keil schreibt: «Sich der eigenen Lebenserfahrungen bewusst zu werden, alte Gedanken und Gefühle wie neue Bündnispartner verstehen zu lernen, sich im Sterben zusammen mit Menschen, die einem wichtig sind, dem Gelebten wie dem Ungelebten zuzuwenden, ist die palliative Selbstsorge, die wir brauchen, um in Würde Abschied zu nehmen. Auch die palliative Fremdsorge und die professionelle Betreuung brauchen eine historische und biographische Bewusstheit.»²⁰

Die Zeit des Abschiednehmens ist voller Entwicklung – wie wohl sonst nur der Beginn des Lebens, an den wir uns nicht erinnern. Noch einmal steht ein Lernprozess an. Es geht darum, Versäumtes zu verabschieden und Verlorenes zu betrauern, den Bruchkanten nachzuspüren – Kinderlosigkeit oder der Verlust eines Lebenstraums sind eben nicht einfach «reparierbar». Und gleichwohl den roten Faden zu entdecken, den verborgenen Sinn, eine neue Perspektive. Es gehe darum, zu reifen und zu vergeben, sagt der Jesuit Piet von Bremen, und zwar vom Zustand des passiven Opfers ohne Kontrolle über die Gefühle hin zur Einsicht, dass wir selbst die Quelle unserer Gefühle sind. Vergebung ist die langsam wachsende Einsicht, dass wir den anderen Menschen nicht unter Kontrolle haben können.²¹ Und das Leben auch nicht – so wenig wie den Tod.

¹⁹ Vgl. Brigitte Hieronimus / Hermann Galle, Mut zum Lebenswandel. Wie Sie Ihre biographischen Erfahrungen sinnvoll nutzen, Bielefeld 2016.

²⁰ Keil / Scherf, Tabu (Anm. 1), 41.

²¹ Vgl. Peit van Bremen, Altwerden als geistlicher Weg, Würzburg 2009.

Wer sich in Seelsorge, Besuchsdienst oder Hospizarbeit engagiert, hat das Privileg, andere Menschen in diesem Prozess zu begleiten. Denn wer einem älteren Menschen zuhört, sich auf dessen Zeit und Zeitwahrnehmen einlässt, wer einen Sterbenden begleitet, tut auch etwas für sein eigenes Leben. So wie umgekehrt jeder, der seinem Begleiter, seiner Begleiterin das eigene Leben anvertraut, ihn beschenkt – mit anderen Zeiterfahrungen, ungeahnten Möglichkeiten, ehrlichen Aussagen über Scheitern und Sackgassen. Das Alter bringt einen unschätzbaren Gewinn: ein Reservoir an Erfahrungen und die Möglichkeit, mit Distanz darauf zu schauen. Wenn mich jemand daran teilhaben lässt, kann ich lernen, was für mich selbst wesentlich ist.

Kirchengemeinden können dafür sorgen, dass diese Erfahrungen Raum bekommen, Resonanz finden. Dabei helfen ganz praktische Schritte und Angebotsstrukturen: Erzählcafés zum Beispiel, biographisches Schreiben oder Feste, bei denen das Leben der Älteren im Mittelpunkt steht. Dabei geht nicht nur um Besuche und Dienste in Einrichtungen der Altenhilfe, sondern ganz generell um Räume, in denen die Älteren zum Subjekt werden und Resonanz erfahren. Denn wer keinen Platz im Leben der anderen mehr hat, wer nicht mehr geben kann, wird sich schnell überflüssig fühlen. Ich denke an einen Wochenendworkshop, bei dem Konfirmanden und ihre Grosseltern über ihre Konfirmationssprüche ins Gespräch kommen. Oder an ein Jubiläum, bei dem Ältere aus unterschiedlichen Jahrzehnten der Gemeindegemeinschaft berichten. An eine Kronenkreuzverleihung, bei der die Lebensleistung einer Ehrenamtlichen im Mittelpunkt steht. Kirchengemeinden haben viele Möglichkeiten, Strukturen zu schaffen, in denen Menschen und ihre Geschichten gewürdigt werden.

«Was noch erzählt werden muss», heisst das jüngst erschienene Buch des Magdeburger Krankenhausesseelsorgers Hans Bartosch.²² Die Lebens-

²² Hans Bartosch, Was noch erzählt werden muss. Lebensgeschichte als Zeitgeschichte, Magdeburg 2017.

geschichten, die darin aufgeschrieben sind, sind Beiträge zur Zeitgeschichte. In den Begegnungen wird deutlich, wie kostbar jeder einzelne Beitrag ist, welche Bedeutung die Einzelnen haben. Die meisten, die hier zur Sprache kommen, sind Atheisten oder jedenfalls Agnostiker – aber sie schätzen, dass da einer ist, der genau ihre Geschichte hören will. Als werde sie noch einmal aufgezeichnet in Gottes Buch. Viele Menschen ahnen vielleicht, dass Christinnen und Christen einen Deutungshorizont haben, der über das eigene Leben hinausgeht. Der helfen kann, auch dem einen Ort zu geben, was droht, verloren zu gehen.

Jeder, der das letzte Kapitel des eigenen Lebens bewusst gestalten will, sollte die notwendige Unterstützung bekommen, um die eigene Geschichte zu erzählen, Beziehungen abzuschliessen, das eigene Vermächtnis weiter zu geben, und denen, die bleiben, Segen zu hinterlassen. Immer mehr Bestattungen finden nur noch in ganz kleinem Rahmen statt; die Zahl der anonymen Beisetzungen nimmt zu, Traditionen zerfallen. Zugleich aber denken immer mehr Menschen nicht nur über ihr Sterben, sondern auch über ihre Beerdigung nach, gestalten die Todesanzeige und das Fest im Voraus. «Wenn ich die Chance dazu bekomme, möchte ich gern auf meiner eigenen Trauerfeier etwas sagen – per Video, wie das ja längst möglich ist», schreibt die Journalistin Christine Westermann, die dieses Jahr 70 wird. «Chance heisst, wenn ich bewusst sterben kann. Wenn abzusehen ist, dass mein Leben zu Ende geht. Ich möchte etwas dazu sagen, wie es war, mein Leben zu leben. Meine Pläne für mein Begräbnis sind weit gediehen. Die Musik ist noch ein unsicherer Faktor, sie wechselt von der Fledermausouvertüre über das Trinklied aus La Traviata bis hin zu Eric Claptons «Autumn leaves» – ein Lied, das mich zu Lebzeiten zu Tränen rührt. Und wenn alle Tränen geweint sind, soll es fröhlich und ausgelassen zugehen bei meinem Leichenschmaus.»²³

Der Prozess des Abschiednehmens verändert sich. Traditionen gehen verloren, zugleich aber werden die Rituale individueller, bunter und phantasievoller. Manche wagen es wieder, ihre Lieben zu Hause aufzubahren. Andere möchten die Asche an einem geliebten Ort verstreuen. Und wieder andere halten ein Festmahl auf dem Friedhof. Trauercafés sind in den alten Leichenhallen entstanden, in der Nähe werden Spielplätze geschaffen. Damit das gelingt, müssen Ängste überwunden und Tabus abgebaut werden. Pfarrerrinnen und Pfarrer können daran arbeiten, dass andere Gemeindemitglieder ermutigt werden. Sie können ihr Expertenwissen weitergeben – ganz im Sinne des Priestertums aller Getauften. Die Autorin Petra Schuseil hat mit ihrer Freundin einen Totenhemd-Blog ins Netz gestellt – und die wiederum hat sich eine bunte Patchwork-Totendecke nähern lassen mit all den Symbolen des Lebens, die ihr wichtig waren. Nicht weiss und anonym wie die Hemden der Bestatter. Der Liedermacher Martin Buchholz hat die Besucher seiner Konzerte gebeten, Augenblicke des Glücks auf einer Postkarte aufzuschreiben und ihm zu schicken. In dem Buch «Tage mit Goldrand» findet sich eine inspirierende Auswahl. Jeder und jede kann mit den eigenen Gaben dazu beitragen, dass in den Zeiten des Abschieds sorgende Gemeinschaften entstehen, Erzählgemeinschaften, Tischgemeinschaften. Musik gehört genauso dazu wie gutes Essen, die Spiele der Kinder wie die Blumen der Nachbarin und die Seelsorge. Aus all dem bildet sich ein gemeinsamer Spirit, in all dem wohnt die Geistkraft – die spirituelle Quelle der sorgenden Gemeinschaften und eine der ganz grossen Stärken unserer Kirchengemeinden. Hier ist Raum, zu entdecken, dass keiner im Abschied allein bleiben muss. Ein Ort, gemeinsam zu lernen.

Autorin:

*Cornelia Coenen-Marx, Oberkirchenrätin a.D., Pastorin und Publizistin,
www.seele-und-sorge.de*

²³ Christine Westermann, *Manchmal ist es federleicht*, Köln 2017, 118.

Du bist mir nicht egal

Kirchgemeinden als Caring Communities¹

Dörte Gebhard

1. Ich und Ihr

Jeder Zeitgeist muss kompensieren, muss seine Einseitigkeiten ausgleichen. In einer Epoche der Eigenwilligkeiten, der Individualisierung und der Privatisierung vieler gesellschaftlicher Herausforderungen kommen gemeinsame Bewältigungsstrategien neu ins Blickfeld. Dazu gehören das Verständnis und die Aufgabe, Caring Communities (CCs), gegenseitig fürsorgende Gemeinschaften zu bilden.

Den Kirchgemeinden und der Diakonie kommt zugute, was manchmal hinderlich erscheint: ihr enormes Beharrungsvermögen im rasanten Wandel der Zeiten. Der jüngst gefundene Name CC ist gewiss noch manchen Kirchgemeinden fremd, das Ansinnen aber seit Jahrtausenden vertraut. Im Matthäusevangelium wird in gebotener Kürze ausgemalt, was eine menschliche, verantwortliche und lebendige Gemeinschaft ausmacht, in der der eine der anderen nicht egal ist und umgekehrt – Mt 25, 35-36.²

*Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben.
Ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben.
Ich war ein Fremder, und ihr habt mich als Gast aufgenommen.
Ich war nackt, und ihr habt mir Kleider gegeben.*

¹ Überarbeiteter Vortrag an der «Impulstagung der Reformierten Landeskirche Aargau für Mitarbeitende in der Seniorenarbeit» am 4. Mai 2018 in Aarau.

² Übersetzungen: Basisbibel, Stuttgart 2012.

*Ich war krank, und ihr habt euch um mich gekümmert.
Ich war im Gefängnis, und ihr habt mich besucht.
Amen, das sage ich euch: Was ihr für einen meiner Brüder oder eine meiner Schwestern getan habt – und wenn sie noch so unbedeutend sind –, das habt ihr für mich getan.*

Ein Vorteil dieses Textes ist, dass er weder von vornherein noch alsbald oder gar letztlich festlegt, wer «ich» bin und wer «ihr» seid. So ist die potentielle Gegenseitigkeit aller menschlichen Hilfsbeziehungen grundsätzlich gewahrt. Sodann bleiben alle Beteiligten vor einem Ranking hinsichtlich Bedeutung und Wichtigkeit einzelner Individuen bewahrt. Drittens fällt auf, dass *einer* Person von einer Mehrzahl Menschen geholfen wird, jedoch keineswegs vielen oder gar allen Notleidenden von einem Einzelnen geholfen werden muss. Diese Fehlinterpretation liegt in Zeiten der Individualisierung nahe und hat zu einer Geschichte der unmenschlichen Überforderungen, auch in der Diakonie, geführt. Sie sollte nicht fortgeschrieben werden.³ Es gibt gute Gründe, immer noch oder wieder von «sorgenden Gemeinschaften» zu sprechen.

2. «Sorge» da und hier

Eine populäre Definition fasst zusammen: «Der Begriff Sorge beschreibt ein durch vorausschauende Anteilnahme gekennzeichnetes Verhältnis des menschlichen Subjektes zu seiner Umwelt und zu sich selbst. Eine subjektiv erwartete Not (Bedürfnis, Gefahr) wird gedanklich vorweggenommen

³ Vgl. Dörte Gebhard, Menschenfreundliche Diakonie. Exemplarische Auseinandersetzungen um ein theologisches Menschenverständnis und um Leitbilder, Neukirchen-Vluyn ²2000, 219-222.

und wirkt sich im Fühlen, Denken und Handeln des Besorgten oder Sorgenden aus. Das Spektrum reicht dabei von innerlichem Besorgt- oder Beängstigt-Sein bis zur tätigen Sorge für oder um etwas.»⁴

Aber kein althergebrachtes Wort wird heute gesprochen oder geschrieben, das nicht mit schweren Sorgen, Vorurteilen und scheinbaren Entwöhnungsbedürftigkeiten aus der Wirkungsgeschichte belastet wäre. Der «Sorge» geht es nicht anders als z. B. Gott und der Liebe.

In zwei Hinsichten ist die Sorge mit Sorgen beladen. Es geht um ihr Verständnis im Vergleich zum Geld und bei Goethe.

Aus einer verengt-ökonomistischen Sicht wirkt der Begriff nicht operationalisierbar, kaum prüfbar und demzufolge überwindungspflichtig.

«Konnotiert ist der Sorgebegriff [...] mit einem patriarchalen und autoritären Fürsorgeverständnis, das lange Zeit prägend war.»⁵ Der Praktische Theologe Thomas Klie hält dennoch und erst recht am Begriff Sorge fest, mag er auch noch so «betulich» und «altmodisch» erscheinen. Denn «die Sorge um den Anderen und auch das Glück des Anderen sind zentrale Dimensionen unserer Existenz. Wir dürfen «Sorge» für Menschen, die der Unterstützung bedürfen, nicht zu einer Dienstleistung reduzieren, die hierzu erforderliche Organisation nicht nur als Sozialtechnik begreifen. Das Thema hat sehr viel mit den Grundfragen des Lebens und unseres sozialen Miteinanders zu tun. Hannah Arendt verweist darauf, dass die soziale und gesellschaftliche Bezogenheit des Menschen zum Kern menschlicher Existenz gehört.»⁶

Entsprechend harsch fällt Klies Urteil über diejenigen aus, die der Ökonomisierung aller Lebensbereiche auf den Leim gehen und Menschen

⁴ Art. Sorge, URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Sorge>, (abgerufen am 25.02.19).

⁵ Thomas Klie, Caring Community – leitbildfähiger Begriff für eine generationenübergreifende Sorgeskultur?, in: Sorgende Gemeinschaften – Vom Leitbild zu Handlungsansätzen. Dokumentation. ISS im Dialog. Fachgespräch am 16. Dezember 2013 in Frankfurt am Main, 13.

⁶ Ebd.

nur noch beschränkt wahrnehmen, etwa, wenn nur noch von Kunden die Rede ist: «Anteilnehmende, vorausschauende Verantwortungsübernahme heißt wesentlich mehr als DIN ISO-Qualität. Nichts gegen gute Dienstleistungen. Sie können aber nur einen bescheidenen Beitrag zu dem liefern, was die Sorge füreinander ausmacht. Es ist unverständlich für mich, dass sich etwa ein Diakonisches Werk oder eine Arbeiterwohlfahrt so auf das ökonomische Paradigma des Kunden verlegt haben und Menschen, denen ihre Solidarität gilt, auf Dienstleistungsempfänger reduziert haben. Was ist in dieser Gesellschaft nur schiefgelaufen, dass man auch noch stolz darauf ist, gute Noten für die Pflege zu bekommen? Verbraucherschutz ist alles? Das ist anthropologisch primitiv, sozialpolitisch verfehlt und aus Sicht einer strategischen Zukunftssicherung der freien Wohlfahrtspflege gefährlich. Diese Fehlentwicklung gilt es dringend zu korrigieren, ohne dabei sozialstaatliche Verpflichtungen und Garantiefunktionen zu relativieren. Die Wiederentdeckung der «Sorge» im zivilgesellschaftlichen und politischen Diskurs kann wichtige Reflektionsprozesse anstoßen. Hierin liegt die Irritationsqualität des Begriffs, die ihn mit sympathisch macht.»⁷

Schon das Nachdenken über CCs stiftet Hoffnung, dass die trendkritischen Kräfte in Kirche und Diakonie mehr Aufmerksamkeit und Gehör finden. Isolde Karle plädiert angesichts einer «Kirche im Reformstress» für Weitblick – bis hin zu einem «Gegenhorizont».

«Durch die Ökonomisierung der Kirche entsteht eine Eigendynamik der Organisation, die sich theologischen Beurteilungskriterien mehr und mehr entzieht. An die Stelle theologischer Steuerung tritt immer stärker eine managementförmige Steuerung. Theologie wird zur legitimierenden Zweitcodierung. Für die Kirche der Zukunft ist es unabdingbar, dass sie wieder zu einem eigenen theologischen Selbstverständnis findet, dass sie religiös sprachfähig ist und sich als Organisation nicht von den Zwängen

⁷ Ebd.

ökonomischer Logik fremdbestimmen lässt. Die Kirche ist Teil der Gesellschaft und zugleich Gegenhorizont zu einer durchrationalisierten, leistungsorientierten Welt. Sie symbolisiert das Unverfügbare, nicht Mess- und Berechenbare und darin das Angewiesensein auf Gottes Güte, Gnade und Erbarmen.»⁸

Der Begriff «Sorge» hat aber noch eine andere, irrtierende Dimension, die seit Johann Wolfgang von Goethe leider prägend ist. Sorge erschien seinerzeit bei ihm als ein verfinsterndes, jegliches Verantwortungs-bewusstsein raubendes, vergeblich Energie fressendes Wesen, das unter keinen Umständen zu sozialen Handlungen befähigt oder auch nur ermuntert. Der wohlstuierte, reiche Mann Faust bekommt Besuch von der Sorge, die durch jenes Schlüsselloch dringt, wo «No», «Mangel» und «Schuld» vor verschlossenen Türen stehen. Um die Grösse und Weite der Antipathien gegenüber Sorgen vieler Art ermessen zu können, sei hier der Sorge definierende Abschnitt aus Goethes «Faust» zitiert:

*«Sorge
Würde mich kein Ohr vernehmen,
Müßt' es doch im Herzen dröhnen;
In verwandelter Gestalt
üb' ich grimmige Gewalt.
Auf den Pfaden, auf der Welle,
Ewig ängstlicher Geselle,
Stets gefunden, nie gesucht,
So geschmeichelt wie verflucht. –
Hast du die Sorge nie gekannt?
[...]*

*Wen ich einmal besitze,
Dem ist alle Welt nichts nütze;*

⁸ Isolde Karle, Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010, 256.

*Einiges Düstre steigt herunter,
Sonne geht nicht auf noch unter,
Bei vollkommenen äussern Sinnen
Wohnen Finsternisse drinnen,
Und er weiß von allen Schätzen
Sich nicht in Besitz zu setzen.
Glück und Unglück wird zur Grille,
Er verhungert in der Fülle;
Sei es Wonne, sei es Plage,
Schieb er's zu dem andern Tage,
Ist der Zukunft nur gewärtig,
Und so wird er niemals fertig.»⁹*

Gegen den Verdacht, Sorge könne immer nur ängstliche Antizipation des Ungewissen bedeuten, ist in der Bergpredigt die Anweisung zu finden: Sorgt euch nicht (Mt 6,25) mit ausführlichen und anschaulichen Begründungen (Mt 6,25-34).

Vor allem aber ist hervorzuheben, dass die gegenseitige Sorge und Verantwortung nach Matthäus 25 unmittelbar zur Tat schreitet. Eine Caring Community wäre missverstanden als Versammlung besonders furchtsamer Zeitgenossen im Gefolge Goethes, die sich der vergeblichen Zukunftsvermeidung widmen.

Der Auftrag für CCs ist die aktive Gestaltung und Veränderung der Gegenwart.

3. Wer sind wir?

Gemeinschaften, in denen in Wort und Tat gilt: «Du bist mir nicht egal», fallen nicht vom Himmel, sondern wachsen und gedeihen nur über lange

⁹ Johann Wolfgang von Goethe, Faust II, 5. Akt.

Zeiträume. Solche Gemeinschaften müssen zunächst wahrgenommen, dann beschrieben, erklärt und begründet werden, müssen drittens überliefert und viertens ständig reformiert werden. Zur Illustration unterbreche man am besten die Lektüre des Jahrbuchs Diakonie beim nächsten Absatz und teile ein weisses Blatt Papier in zwei Hälften. Dann notiere man auf der einen Seite alle Menschen, die einem nicht egal sind und auf der anderen Seite all' jene, denen man seinerseits nicht egal ist.

Dieser zunächst höchst individuelle Befund fördert hoffentlich ein tragfähiges Netz von Beziehungen und Kommunikations- und Hilfsmöglichkeiten auf *beiden* Seiten zutage. Aber auch extreme Einseitigkeiten werden so der Selbsterkenntnis zugänglich. Das Ergebnis kann ohne Umstände weiteren Fragen unterzogen werden: Sorge ich als Frau oder Mann für mehr Männer mehr oder Frauen? Bin ich verantwortlich für mehrere Altersgruppen oder (nur) für eine? Bin ich spezialisiert auf Kranke oder Gefangene, auf Einheimische oder Flüchtlinge, auf Hungrige an Leib und/oder Seele? Warum? Welche Ähnlichkeiten haben die Menschen, die nach mir schauen? Kennen sie sich untereinander? Kommunizieren oder organisieren sie gar ihr Tun? Und wie tragen sie sich und ich mir selbst Sorge, wie ein genialer Helvetismus der deutschen Sprache präzise formuliert?

Impulsgebend ist diese Übung in Kleingruppen bzw. in überschaubaren Gemeinden und Gemeinschaften, die schon Caring Communities sind oder (wieder) werden wollen.

So oft diese Übung bisher vollzogen wurde, haben sich wahrhaft erbauliche und tragfähige Zusammenhänge gezeigt, wenn ein weiteres betu-liches und wie aus der Zeit gefallenes Wort eingeführt werden darf.

Erbaulich ist der Blick auf das bereits Vorhandene, gerade wenn und insofern es überschaubar ist.

Der Überschaubarkeit von entstehenden oder bereits etablierten CCs ist besondere Aufmerksamkeit zu widmen, da bei aktuellen kirchlichen Reformen regelmässig der entgegengesetzte Trend zu beobachten ist. Um ökonomischen Leitbildern zu genügen, werden Räume und Strukturen in Grössenordnungen geschaffen, die für die Einzelne nicht zu übersehen

sind und sich der verantwortlichen Gestaltung, selbst durch hoch moti-vierte Mitarbeitende und Freiwillige, entziehen.

Isolde Karle hebt in ihren «Zwölf Thesen zur Kirchenreform» hervor: «Die evangelische Kirche wächst aus den Gemeinden, den lokalen Zusammenschlüssen von Christinnen und Christen. Kleinere Einheiten kommen im Gegensatz zu größeren Einheiten mit wenig bürokratischer Kontrolle aus, weil die persönliche Bekanntschaft und der überschaubare Rahmen eine starke Vertrauensbasis schaffen. Die Vertrautheit von Orten und Personen hat eine kaum zu überschätzende Funktion für die Vermittlung elementarer Grundsicherheit. Die Bedeutung solcher Grundsicherheit nimmt mit der Anonymität und Mobilität der Gesellschaft eher zu statt ab.»¹⁰

Jede menschenfreundliche Gemeinschaft muss absehbare Grenzen haben: lokal, regional und weltweit. Nur eine bestimmte Zahl an Kolleginnen und Kollegen ist zu koordinieren, nur eine endliche Zahl von Gemeindegliedern ist in Leben und Glauben sinnvoll zu begleiten, nur ein begrenztes Mass an Netzwerkarbeit kann geleistet werden, damit Gemeinschaften hilfreich, stabil und offen für Neue(s) agieren können.

4. Nicht egal – dir und mir

Gemeinschaften, in denen in Wort und Tat gilt: «Du bist mir nicht egal», zeichnen sich durch Zusammengehörigkeit und einen gemeinsamen Horizont, aber gerade nicht durch möglichst hohe Homogenität aus. Die aktuelle Herausforderung, dass einer des anderen Last trage (vgl. schon Paulus in Gal 6,2), ist durch Wahrnehmung und Gestaltung von Vielfalt leichter zu bewältigen. Gerade weil wir nicht alle dieselben Lasten zu tragen haben, können wir diakonisch tätig werden, einander beistehen, helfen: Alte und Junge, mit und ohne Behinderung, mit und ohne Demenz,

—

¹⁰ Karle, Kirche (Anm. 8), 256.

mit und ohne Arbeit, mit und ohne Wohnung, mit und ohne Aufenthaltsbewilligung, mit und ohne Zeit. Diese Liste ist selbstverständlich nicht vollständig. Folgende These wird mit ihr exemplarisch erläutert: Um Pluralität, Diversität nicht nur zu ertragen, sondern zu nutzen und zu genießen, braucht es um einer tatkräftigen, gemeinschaftsstiftenden Sorge willen Mut.

Ein langjähriger Bewohner in einer diakonischen Einrichtung in Deutschland, ein Mensch mit geistiger Behinderung, wie wir gewöhnt sind zu sagen, verfasste auf die Frage, was Diakonie sei, u.a. die folgenden Wortreihen in grossen Buchstaben und rheinischer Mundart:

<i>MUT</i>	<i>SCHAFTSHILFE</i>
<i>MUT</i>	<i>FROINDLISCH</i>
<i>MUT</i>	<i>FROINDLISCHKEIT</i>
<i>MUT</i>	<i>FRUNDEN HABEN</i>
<i>MUT</i>	<i>INHERLISCHT</i>
<i>MUT</i>	<i>FROIDSCHAFTSPREIS</i>
<i>MUT</i>	<i>IHRWEGHEN</i>
<i>MUT</i>	<i>LEISTUNK</i>

Was jener Mensch über die Diakonie seinerzeit an Gedanken zusammentrug¹¹, ist anwendbar auf Kirchgemeinden als diakonisch zusammenwirkende Caring Communities.

¹¹ Vgl. zur Auslegung der gesamten Wortreihe Dörte Gebhard, ErMUTigung – Zur theologischen Begründung diakonischen Handelns, in: Reinhard Schmidt-Rost/Norbert Dennerlein/Udo Hahn (Hg.), Soll ich meines Bruders Hüter sein? Erkundungen und Reflexionen zum spannungsreichen Verhältnis von Kirche und Diakonie, Hannover 2005, 51-63.

Was geschieht in einer CC? Gegenseitige Hilfe in einer überschaubaren Gemeinschaft, die Mut schafft, kurz Mutschaftshilfe. Ob es eine Zeitaustauschbörse im Quartier, eine regional organisierte niederschwellige Alltagshilfe wie «KISS – Keep it small and simple. Begleitete Nachbarschaftshilfe»¹², ein Besuchsdienstkreis oder eine kirchgemeindliche Seniorenwandergruppe mit Einsamkeitsprophylaxe als erwünschter Nebenwirkung ist – jede Hilfe muss sich daran messen lassen, ob sie Mut und Freiheit, Flexibilität, Freiraum und Freizeit schafft oder raubt. Der Philosoph Odo Marquard hat CCs – ohne diesen Begriff zu kennen – im Blick auf geteilt-vermehrte Zeiten bereits von vornherein gelobt:

«Gerade weil wir trotz der Einzigkeit unserer Lebenszeit mehrere – viele – Lebenszeiten brauchen, brauchen wir unsere Mitmenschen: Die Kommunikation mit ihnen ist für uns – zeitmangelkompensatorisch – die Chance, trotz der Einmaligkeit unseres Lebens viele Male zu leben, also trotz der Einzigkeit unserer Lebenszeit viele Lebenszeiten zu haben, die zugleich z. B. weil diese Lebenszeiten der Anderen teils vor unserer Lebenszeit beginnen und teils nach unserer Lebenszeit aufhören oder mit Lebenszeiten verflochten sind, die vor unserer eigenen Lebenszeit beginnen und nach ihr aufhören – unsere kurze Zeit länger machen. Das Mitsein mit den Mitmenschen ist – wenn der Mitmensch nicht gerade ein Zeitdieb ist, der Zeit nur stiehlt (was man übrigens, fürchte ich, auch durch öffentliche Vorträge tun kann) – für uns die Möglichkeit, mehr Zeit zu haben als wir haben: denn geteilte Zeit ist vielfache Zeit. Diese Pluralisierung unserer Lebenszeit – als Lebenspluralisierung – brauchen wir; und wir bekommen sie von unseren Mitmenschen, und zwar durch das, was man nennen kann: die mitmenschliche Multitemporalität. Mit so vielen

¹² Vgl. z. B. KISS – Nachbarschaftshilfe mit Zeitgutschriften; URL: <https://kiss-reusstal-mutschellen.ch> (abgerufen am 12.03.19).

Mitmenschen einer als Mitzeitleter kotemporiert, so viel mal ist er ein Mensch: durch diese Multitemporalität, die die Menschlichkeit steigert.»¹³

Grosse Investitionen von Zeit rechnen sich jenseits der finanziellen Dimension. Die Gründerinnen und Gründer von KISS erläutern die absichtlich geldfreie Mutschaftshilfe so: «Freiwillige helfen einander in der Nachbarschaft. Dies stärkt den Zusammenhalt und macht Freude. Die Freiwilligen können ihre eingesetzten Stunden gutschreiben. Alle Genossenschafter sind Gebende und Nehmende und begegnen sich auf Augenhöhe. Dies führt zu hoher Zufriedenheit und Anerkennung bei den Mitgliedern. Ziel ist, dass Menschen aller Generationen die Betreuung benötigen, durch Nachbarschaftshilfe möglichst lange zu Hause in ihrem gewohnten Umfeld bleiben können. KISS arbeitet schweizweit am Aufbau der 4. geldfreien Vorsorgesäule. KISS bedeutet «Keep it small and simple». Eine überschaubare Gruppe von sich vertrauenden Menschen (small) geben und nehmen auf einfache unbürokratische Art (simple) Unterstützung. [...] In der Genossenschaft vor Ort wird Gemeinschaft gelebt. Dort treffen sich die Engagierten und Interessierten, tauschen Erfahrungen und Wissen aus, unterstützen sich gegenseitig, entwickeln Ideen und Zusammengehörigkeit.»¹⁴

Wo Mutschaftshilfe in und über Kirchgemeinden hinaus geleistet wird, ist auch der Graben zwischen Seelsorge und Diakonie überwindbar. Ausserdem drückt sich in diesem Begriff die grundlegende Ressourcenorientierung gegen eine allzu verbreitete Defizitsuchtsucht aus.

Mutschaftshilfe begegnet in der Bibel, natürlich ohne diesen Begriff, in zahlreichen Zusammenhängen. Jesus heilt Menschen und integriert sie in alte oder neue Gemeinschaften.

Dabei kommt es auf «Fröindlichkeit» an, wie gleich zwei Zeilen lang hervorgehoben wird.

¹³ Odo Marquard, Zeit und Endlichkeit, in: Ders., Skepsis und Zustimmung, Stuttgart 1994, 45-58, 56f.

¹⁴ URL: <https://kiss-reusstal-mutschellen.ch> (abgerufen am 12.03.19).

Freundlichkeit als zugrundeliegende Haltung ist natürlich ein Containerbegriff, der aber geeignet ist, vieles zu fassen: biblische Sanftmut (Mt 5,5) und neuzeitliche Toleranz, trendige Empathie und Shalom, umfassender Frieden, in bereits jüdischer Perspektive.

Jede CC hat Mut zur Toleranz nötig. Damit ist gerade nicht eine fortschreitende Vergleichgültigung der Motive für soziales Tun gemeint. Mutige Toleranz impliziert die aktive Auseinandersetzung mit dem zu Tolerierenden, nicht eine gefährliche Mischung aus Unwissenheit und Desinteresse. Toleranz meint aktives Ertragen und – speziell für Christen – aktives Erleiden von Widersprüchen, weil sich die gute Nachricht von der Liebe Gottes gerade nicht mit Gewalt durchsetzen lässt. Konfrontationen und Konflikte, herkommend aus kultureller Diversität, gehören zu CCs, wenn sie sich nicht von vornherein selbst ghettoisieren. Die «Konfrontation mit mir fremden Glaubensweisen [ist] nicht als göttlicher Aufruf zur Relativierung der eigenen Glaubensbindung zu verstehen, sondern als Ansporn, sich des eigenen Glaubens zu vergewissern und diesen umso bewusster zu leben.»¹⁵ Mutige Toleranz setzt also nicht nur Pluralität, sondern zugleich und erst recht Positionalität voraus. Verständigung erfordert Identitäten, Kommunikation ist das Lebenselixier für CCs. Daher ist es notwendig, «Frunden» zu haben, eine schöpferische Wortkombination aus «Freude» und «Freunde».

Kirchgemeinden sind das Gegenteil von homogenen Gruppen; Menschen aus den unterschiedlichsten religiösen, sozialen und politischen Milieus begegnen sich, nicht nur aus bis zu fünf verschiedenen Generationen. Jeder Mensch, der sich in einer CC engagiert, muss mit gutem Willen und Wohlwollen, intrinsischer Motivation und aktivem Engagement jenseits der Grenzen der eigenen Glaubens- und Gewohnheitswelt rechnen. Im

¹⁵ Ulrich H. J. Körtner, Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft: Forum Theologische Literaturzeitung 7, Leipzig 2002, 105.

biblischen Bild aus dem Lukasevangelium (vgl. Lk 10,25-37): Der von einem Fremden geschlagene Israelit muss der Hilfe des ebenso fremden Samariters vertrauen, sobald er wieder bei Bewusstsein ist. Auch innerhalb von CCs, die sich in, mit und durch Kirchgemeinden bilden, ist die Privatisierung, Individualisierung und Pluralität von ethischen und religiösen Vorstellungen gross – die passenden Stichworte in der Liste heissen «inherlich», also «innerlich» und «ihrweghen», also «um ihretwillen».

Um wessentwillen?

Um Himmels willen?

Um Gottes willen? Es gibt wohl niemanden mehr, der sich in CCs engagiert, um sich das Himmelreich zu verdienen. Man hilft und hofft, dass es den Nächsten und auch einem selbst zugute komme.

Mutschaftshilfe wird nur funktionieren, wenn man «Frunden», also Freude und Freunde hat, d.h. wenn Mitarbeitende und Hilfesuchende im tieferen Sinne des Wortes *zusammenarbeiten* können, weil ihnen die Grundintentionen behagen, klar und vertraut sind. Da sich aber nichts von vornherein von selbst versteht, z. B. dass die Pflege der Gottebenbildlichkeit etwas anderes ist als die Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit, dass die Rechtfertigung aus Gnade nicht geraden Weges in Fatalismen führt, weil man glaubt, dass man nichts machen kann und daher auch nichts mehr machen braucht ..., dass Krankheiten keine Strafen Gottes sind (vgl. Joh 9,1-3) und dass die Unterscheidung zwischen Person und Werk den Unterschied zwischen Seelsorge bzw. diakonischem Beistand und juristischen Massnahmen deutlich macht ... – aus all diesen und unzähligen Gründen mehr, können CCs nicht ohne Kommunikation, nicht ohne permanenten Austausch auskommen. Die Evidenz von sich entwickelnden Werten und Zielen kann nicht stillschweigend vorausgesetzt werden, sondern nur in ehrlichen Auseinandersetzungen zu Konvergenzen geführt werden. Daher sind CCs mehr als eine organisatorische Herausforderung. Sie sind die seltene Gelegenheit in unserer Gesellschaft, den je eigenen Glauben in seinen Konsequenzen zu kommunizieren:

Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist, und das mit Sanftmut und Gottesfurcht (1 Petr 3,15).

Die Entstehung jeder CC hat einen «Froidschaftspreis», einen hohen, jedoch nicht finanziellen Preis. Thomas Klie hat die Herausforderungen für politische Gemeinden zusammengetragen, sie lassen sich leicht für Kirchgemeinden anverwandeln:

«Dazu gehören:

die Überwindung einer Logik der Ökonomisierung aller Lebensbereiche,
die Überwindung eines anachronistisch-romantischen Familialismus,
die Praxis einer neuen Gastfreundschaft gegenüber dem Homo Patiens (als Bereitschaft zur Gabe und zum Teilen mit Fremden sowie in der Überwindung von Angst, Distanz, Ekel und anderen Formen der Abgrenzung),
die Offenheit für genossenschaftliche Antworten auf Voraussetzungen für Bedingungen der Existenz vor Ort (Daseinsvorsorge) sowie
die Entfaltung einer Innovationskultur (Leitbilder, Strukturen, Befähigung).»¹⁶

Auch in Kirchgemeinden muss die einseitige Aufmerksamkeit für ökonomische Sachverhalte regelmässiger hinterfragt werden, spielen gegensätzliche Auffassungen von Familie eine erhebliche Rolle, ist die christliche Gastfreundschaft immer wieder zu üben, kann die Offenheit für genossenschaftliche Projekte nicht in allen Milieus gleichermassen gegeben sein und herrscht örtlich schwere Erschöpfung, weil schon zu viele Leitbild- und Strukturmassnahmen ohne innovative und v.a. ohne theologische Kultur dahinter durchgeführt worden sind. Aber auch ein effektiver und harmonischer Leitbild- bzw. Genossenschaftsgründungsprozess darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Leid und Hoffnungslosigkeit in der

—

¹⁶ Klie, Caring community (Anm. 5), 20.

Welt eine ernsthafte Anfechtung des christlichen Glaubens und damit auch jeglicher Arbeitsmotivation sind und bleiben.

So bleibt Mutschaftshilfe in CCs unter allen irdischen Umständen auch ohne ökonomistische Einseitigkeiten eine «Leistung». Der Samariter hat dem Wirt eine Fallkostenpauschale gezahlt und sich bereiterklärt, auf Antrag freiwillig eine Zusatzleistung zu erbringen (Lk 10,35). Bis zu diesem Moment, in dem er den Samen für eine kleine CC aussät, hat er schon ein beträchtliches Mass an Lebenszeit aufgewendet und nicht verrechnet. So wird es auch in der Gegenwart sein. Zeit wird immer mehr wert sein als Geld, besonders in Zeiten, in denen angeblich Zeit Geld ist.¹⁷ Aber jeder Zeitgeist kann kompensieren, kann seine Einseitigkeiten ausgleichen. Dazu gehören für zeitgenössische Kirchgemeinden das Verständnis und die Aufgabe, eine CC, eine gegenseitig fürsorgende Gemeinschaft zu werden.

Autorin:

Dörte Gebhard, PD Dr. theol., Pfarrerin und Privatdozentin für Praktische Theologie an der Universität Zürich

¹⁷ «Zeit ist Geld» begegnet bei Benjamin Franklin bereits 1748!

«Der letzte Herbst ist da!»

Christoph Sigrist

1. Praxis: «Sterbefasten»

Als Pfarrer im Dorf Grossmünster stehe ich mitten drin. Mittendrin im Sorgen und Pflegen von Menschen, die sterben oder sterben wollen. Mittendrin im Begleiten und Unterstützung von Betroffenen in ihrer Sorge und Pflege von Sterbenden. Als Dozent für Diakoniewissenschaft versuche ich sodann zu verstehen, was sorgende Gemeinschaften zu helfen vermögen. Hier trägt die Diakonie als Kulturwissenschaft, mithilfe von Modellen aus unterschiedlichen Disziplinen, zu überraschenden Einsichten in eine Kultur des Helfens und Sorgens bei.

Ich kann nicht anders, ich ziehe Sie in die Stube von Peter Kiemer¹. Er gehört seit Jahrzehnten zur Gemeinde am Grossmünster, ohne Mitglied dieser Kirchgemeinde zu sein. Gemeinde bildet sich in Gottes Namen durch Raum, Beziehung und Glaube. Peter Kiemer ist Zen-Lehrer, Christ und reformiertes Kirchenmitglied. Und Peter Kiemer ist schwer krank. Er leidet an Krebs. Als ehemaliger Pflegedienstleiter in einer psychiatrischen Klinik weiss er genau um seinen Krankheitsverlauf. Er kommt regelmässig zu mir ans Grossmünster in die Seelsorge, vorbereitet, präsent und immer mit einem bestimmten Thema.

Drei Tage vor dem letzten Besuch im «Pfarrzimmer» der Helferei bekomme ich eine Mail: Peter Kiemer sagt den Besuch in der Institution Kirche ab und bittet mich, zu ihm nach Hause zu kommen. «Seelsorge zu

Hause. [...] Wir reden vom lieben Gott und ich mache die Erfahrung, dass er zu mir überhaupt nicht lieb ist. Seit Jahren stellt er mich mit verrückten Schmerzen auf die Probe», schreibt er.² Ein paar Tage später fahre ich zu ihm.

Er sitzt in seinem Rollstuhl, gebrochen an Körper und Seele. «Rede Du weiter, ich kann nicht mehr», sagt er zu seiner Frau. Sie erzählt mir in kurzen Strichen, dass seine sehr starken Medikamente Nebenwirkungen im Kieferbereich zur Folge hatten. Nach der ersten grossen Operation hätten sie vor wenigen Tagen ein Gespräch mit den Ärzten gehabt. Eine zweite Operation steht bevor. «Und gestern Abend hat er dann gesagt, er sage im Spital ab, er mache nichts mehr», erklärt sie. Peter Kiemer lässt seinen Gefühlen freien Lauf: «Ich kann nicht mehr! Ich habe das Spital satt! Ich habe die vielen Medikamente satt! Ich möchte nie mehr in eine Klinik, in ein Spital, in ein Heim. Ich habe mich ja Jahre darin geübt, dass ich sterben möchte. Gestern habe ich entschieden: Jetzt sterbe ich! Das ist ein Unterschied, ob Möglichkeit oder Tatsache. Doch der Entscheid ist da: Sterbefasten. Kennst Du das?», fragt er mich.

Still sitzen die beiden da. Sie erzählen von ihren Kontakten in den letzten 24 Stunden: Die beiden Söhne, der Hausarzt, die Nachbarin, die Ärztin von «onko-plus». «Diese Ärztin ist wunderbar, sie kommt morgen zu uns nach Hause und dann besprechen wir alles», sagt Herr Kiemer. «Und habt Ihr auch Kontakt mit jemandem von der Kirchgemeinde hier vor Ort?», frage ich. «Nein, ach, weisst Du, der Pfarrer wäre überfordert mit der Situation, viele andere in der Kirchgemeinde auch. Was sollen sie dann sagen, wenn ich entschieden habe, zu sterben? Da ist nur Ruth super», erklärt Peter Kiemer. «Ruth?», frage ich. «Ach, Du hast Recht, sie ist Sozialdiakonin. Sie weiss für alle Fragen jemanden, der helfen kann. Du, was meinst Du?», fragt er und wendet sich mir zu, «wir rufen sie nachher an, sie könnte doch helfen, wenn Du nicht mehr kannst. Sie weiss von so

¹ Peter Kiemer (Name geändert) hat mir ausdrücklich erlaubt, vom Besuch, seinen Texten und seinen Erfahrungen zu erzählen.

² Mail-Verkehr vom 23. August 2018, einsehbar beim Autor.

vielen Menschen! Es musste sein, dass Du jetzt gekommen bist!» Aufgewühlt trete ich vor das Haus mit dem tiefen Empfinden, Teil einer caring community besonderer Art zu sein.

2. Theorie: mitten drin – «sorgende Kirchgemeinden» im Quartier

Dieses praktisch erfahrene Empfinden möchte ich nun theoretisch mit Ihnen anhand der Reaktion von Peter Kiemer, der Arbeit von mir als Seelsorger und der Erwartung an die Sozialdiakonin reflektieren.

Pflege zu Hause

Peter Kiemers Auslöser, nicht nur den Wunsch zu haben, zu sterben, sondern sich dafür zu entscheiden, war das Aufgebot zu einem weiteren längeren Spitalaufenthalt und einer grossen Operation. «Ich habe all das satt! Ich will nicht mehr!», sagte er. Wogegen hier Peter Kiemer protestiert, hat Klaus Dörner damals im Jahr 1999 als Psychiater und Leiter des Landeskrankenhauses Gütersloh mit dem Begriff «Schutzhaft der Nächstenliebe» umschrieben. «Wir müssen die Heime abschaffen – und die Insassen endlich in ihrer Menschenwürde ernst nehmen.»³ Und auf das Krankenhaus zugespitzt: «Ins Krankenhaus zu gehen verliert immer mehr an Attraktivität in der Bevölkerung. Dem entspricht, dass die Krankenhaustechnik immer kleinräumiger und mobiler wird und zu uns ins Haus gebracht werden kann. So wird das Bett allmählich zur unsichersten Ressource des «Krankenhauses», entsprechend dem Slogan, «Das Krankenhaus der Zukunft ist

³ Klaus Dörner, Gegen die Schutzhaft der Nächstenliebe. Umgang mit Kranken und Behinderten: Publik-Forum 15, 1999, 6.

das Krankenhaus ohne Adresse»⁴ Der Verein onko-plus wirbt mit dem Slogan: «Pflege zu Hause. Wir betreuen krebskranke Menschen und Menschen in palliativen Situationen.»⁵

«Sorgende Kirchgemeinde»⁶

Die Pflege zu Hause zieht die «Seelsorge zu Hause» (wie im Fall von Peter Kiemer) nach sich. Mit der «Seelsorge zu Hause» rückt die lokale Kirchgemeinde in den Fokus. Sorgende Gemeinden werden üblicherweise im Kontext von Institutionen wie Gefängnissen und Heimen, Spitälern und Kliniken reflektiert. Vor allem in Deutschland wird der Blick angesichts der 400'000 Arbeitsplätze des Diakonischen Werkes auf die Arbeit in diakonischen Unternehmen gerichtet. Die schweizer Perspektive hat schon immer bei der diakonischen Arbeit, verstanden als die Kultur des Helfens, die kirchlich verankert oder christliche begründet und motiviert wird, die Kirchgemeinde im Sozialraum im Blick. Die Kirchgemeinde ist die sorgende Gemeinde im Quartier. Sie versteht sich als zivilgesellschaftliche Kraft im sogenannten dritten Sozialraum, der neben dem Staat, dem sozialen Markt und der Familie als Raum des Helfens im westeuropäischen Wohlfahrtspluralismus (welfaremix) darstellt wird.⁷

Nun ist gerade in der Diakoniewissenschaft die Erkenntnis gewachsen, dass dieser Sozialraum, den wir im Volksmund als Nachbarschaft, Stadtteil oder Quartier beschreiben, sich weniger als ein abgeschlossener Raum,

⁴ Dörner, Schutzhaft (Anm. 3), 7.

⁵ Onko plus, URL: <https://www.onko-plus.ch/> (abgerufen am 29.08.18).

⁶ Vgl. Pascal Mösli, Kirchgemeinde als sorgende Gemeinschaft, in: Ensemble 30 (2018), 4.

⁷ Vgl. Heinz Rütegger / Christoph Sigrist, Diakonie – Eine Einführung, Zürich 2011, 246.

sondern als offene Sphäre oder Zone zeigt.⁸ Diese «Unschärferelation» soziologischer Art legt ihre Spuren in die praktische Arbeit von Kirchgemeinden in diesem offenen Raum:

Pflege zu Hause öffnet erstens den Raum für eine Kirchgemeinde, die nicht drinnen im Kirchenraum, sondern draussen stattfindet. «Draussen» ist eine Sphäre, die nicht an Grenzen von Kirchgemeinden und Mitgliedschaften endet. Die aktuellen Reformprozesse in den Kirchen unserer Kantone können auch als Ausdruck dieser schleichenden und dramatischen Verschiebung verstanden werden: Neuerdings werden Taufen ausserhalb von Gottesdiensten als regelkonform in Ordnungen und Regelwerken festgelegt. Bei Hochzeiten und Beerdigungen ist dies schon lange der Fall. Gottesdienste finden draussen statt, Türen von Kirchen öffnen sich für lange Nächte, wie bei Museen und Religionen auch. Die Kirchgemeinde als geografische Grösse und die Gemeinde als theologische Bestimmung sind angesichts der plural gewordenen Gesellschaft unscharf geworden und werden zur Zeit in der Praxis und in der Wissenschaft kontrovers diskutiert.⁹

Pflege zu Hause zieht zweitens den Bogen zu konstitutiven Spannungen zwischen den unterschiedlichen Anbietern und Akteuren auf dem Markt der Diakonie: zwischen Eigenverantwortung und Solidarkultur, zwischen öffentlich-rechtlich anerkannten Gemeinden und einer sozial sich bildenden Grösse «Nachbarschaft», zwischen bezahlter und unbezahlter Arbeit sowie zwischen professionellen Fachkräften und alltäglichen Kommunitäten. Solche Spannungen bauen nicht einen abgeschlossenen Raum, sondern zeichnen eher einem Zelt gleich eine Zone rund um

⁸ Vgl. Johannes Eurich, Diakonie als hybride Organisation zwischen Markt, Staat und Zivilgesellschaft, in: Johannes Eurich / Wolfgang Maaser, Diakonie in der Sozialökonomie, Leipzig 2013, 237-257, bes. 241.

⁹ Vgl. die Debatte von Christoph Sigrist und Niklaus Peter, in: Reformierte Kirchen Altstadt, Die Altstadtkirchen. Information aus den Kirchgemeinden als Beilage zur Zeitung reformiert, Nr. 4 vom 27. Juli 2018, 1-2.

die Person, die zu Hause gepflegt wird und sich entschieden hat, zu sterben. Dabei verflüssigen sich Grenzen und Räume sehr schnell und situativ.

Drittens: Pflege zu Hause zieht die Seelsorge zu Hause nach sich. Die Sozialdiakonie sowie auch das Pfarramt gewinnen ihrer identifikatorische Kraft durch diese Sorge an der Seele. Konkret heisst dies für *Pfarrpersonen*:

- achtsam sein für Aussagen «zwischen den Zeilen» von Mails, Botschaften und Signalen, sodass Themen und Personen plötzlich im Raum stehen,
- eine anwaltschaftliche Haltung pflegen gegenüber dem Zusammenfliessen von Immanenz und Transzendenz als den nach Niklas Luhmann definierenden Parametern von Religion,¹⁰ und einer Transzendenz, die einen «Zweitsinn, als eine komplette, nichts auslassende Zweitfassung der Welt»¹¹ ermöglicht,
- das Nachbuchstabieren von Unschärferelationen in den Begriffen von Spiritualität, Religion, Kirche, Gott und Glaube, wie es in der Krankenhauseelsorge schon lange praktiziert wird: «Seelsorge ist religiöse Kommunikation. Religion symbolisiert und bearbeitet die Unbestimmbarkeit der Welt. ...Spiritualität bearbeitet das Unbestimmbare in möglichst unbestimmbarer Weise»,¹²
- das Einbringen von tradierten und schützenden Sprachräumen durch Gebete, Lieder und Rituale.

¹⁰ «Die Einheit dieser Differenz (Immanenz/Transzendenz, erw. CS) (und nicht etwa: Die Transzendenz als solche) ist der Code der Religion», vgl. Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1990, 186. Vgl. auch: Dierk Starnitzke, Diakonisches Handeln religiös deuten, in: Thomas Zippert u.a. (Hg.), Brücken zwischen sozialer Arbeit und diakonischer Theologie, Leipzig 2016, 120-135, bes. 130f.

¹¹ Luhmann, Ökologische Kommunikation (Anm. 10), 186.

¹² Isolde Karle, Perspektiven der Krankenhauseelsorge, in: Wege zum Menschen 62 (2010), 537-555, 545.547.

Sozialdiakone und Sozialdiakoninnen haben selbstverständlich auch all diese Aspekte einer pastoralen Arbeit an der Sorge um die Seele situativ wahrzunehmen. Doch im Unterschied zum Pfarrberuf nimmt das Gegenüber sie nicht zuerst als betende und predigende Person wahr, sondern als solche, die vermitteln können und für jede Not eine Person wissen, die helfen kann. Diese vermittelnde Haltung, das Dazwischen-Stehen und Aushalten, das Tragen von Botschaften, Impulsen und Bedürfnissen im Auftrag der Person, die sterben wird, an andere Orte, zu anderen Fachkräften oder Freiwilligen, gehört zum exegetisch geschärften Gehalt des unscharfen Wortfeldes von Diakonie.¹³

Die aus der Physik gewonnene Einsicht in die Relation von Unschärfe ist das hermeneutische Prinzip für Kirchgemeinden als sorgende Gemeinden. Unter Unschärferelation verstehe ich die von Betroffenen an die Kirchgemeinden gestellte, vielfach diffus wahrgenommene und nicht präzise ausgedrückte Erwartung, ihr Nicht-Verstehen zu verstehen und mit eigenen Ideen zu verbinden und zu verknüpfen. Dieser interaktive Austausch ist ein schöpferischer Akt, der von Peter Kiemer als Ausdruck der Kreativität des Schöpfers in der Schöpfung verstanden wird, das «So-Sein von allem», wie er sagt.¹⁴ Was uns an diesem Punkt zutiefst aufschrecken sollte, ist seine Erfahrung, dass solch zentrales Verstehen der Betroffenen durch ihre Kirchgemeinden und deren Personal gar nicht mehr erwartet wird. «Nein, ach, weisst Du, der Pfarrer wäre überfordert mit der Situation, viele andere in der Kirchgemeinde auch. Was sollen sie dann sagen, wenn ich entschieden habe, zu sterben?» Statt als Resonanzraum zu dienen, bleibt die Kirchgemeinde als sorgende Gemeinschaft stumm. Eine sorgende Kirchgemeinde ist im Grunde ein weisser Schimmel. Erst das Verstummen der kirchgemeindlichen Welt lässt den weissen Schimmel zum

toten Pferd werden, das – so mein Eindruck – von vielen in Kirchgemeinden und Kirchen geritten wird. Kirchgemeinden sind jedoch, ob weiser Schimmel oder totes Pferd, Hüterinnen eines unglaublichen Potentials von Resonanz genau an dem Punkt, wo der Entscheid, zu sterben, totenstill macht.

3. Praxismodell: Resonanzraum der sorgenden Gemeinschaft

Dass der Mensch von dieser Angst, dass die Welt stumm bleibt, geplagt wird, gehört zur Einsicht, die ich vom Soziologen Harmut Rosa gewonnen habe. So entwerfe ich jetzt nach dem Einblick in meine alltägliche Praxis in der Kirchgemeinde Grossmünster und der theoretischen Reflexion dieser Praxis in groben Strichen das Modell der sorgenden Gemeinschaft, in der die Kirchgemeinde zum Resonanzraum wird, in dem das vermeintlich Verstummte zu klingen beginnt, wenn der letzte Satz des Lebens gespielt wird. Hören Sie!

Ich setze bei der Trias der Sorge ein, die ich aus dem Glauben gewinnen und in der Kirche als gebauten Text des Glaubens lesen kann: Gott sorgt für den Menschen. Der von Gott versorgte Mensch wird ermächtigt, für den Anderen zu sorgen. Der für den Anderen sich Sorgende sorgt so für sich selber, indem er von aussen berührt und von innen bewegt wird.

Diese Doppelhelix des In-Gottes-Namen-Berührt-Werdens und des In-Gottes-Namen-Bewegt-Seins verbindet die Bibel mit dem aus der jüdischen Tradition gewonnenen Doppelgebot der Liebe und verknüpft es mit dem weltbekannten Gleichnis des berührten und bewegten Samariters zum konstitutiven, aber nicht exklusiven unique selling point christlicher Existenz (vgl. Lukas 10). Genau diese zweifache Bewegung, vom Anderen

¹³ Anni Hentschl, *Diakonia im Neuen Testament*, Tübingen 2007, 433ff.

¹⁴ Vgl. Karte von Peter Kiemer, einsehbar beim Autor.

affektiert zu werden und dadurch emotional nach aussen zu kehren, zeichnet nun nach Rosa die «bidirektionale Schwingung in spielerischer Form»¹⁵ aus, mit der Resonanz entsteht. Er versteht unter Resonanz ein «kognitives, affektives und leibliches Weltverhältnis, bei dem Subjekte auf der einen Seite durch einen bestimmten Weltausschnitt berührt und bisweilen bis in ihre neuronale Basis «erschüttert» werden, bei dem sie aber auf der anderen Seite auch selbst «antwortend», handelnd und einwirkend auf die Welt bezogen sind und sich als wirksam erfahren.»¹⁶ Dieser «vibrierende Draht»¹⁷ zwischen Subjekt und Welt mit seinen Affekten und Emotionen setzt unverfügbar und kontingent Personen mit eigener Stimme zueinander so in Schwingung, dass sich Räume öffnen, wo «wir traurige Geschichten lieben»¹⁸, oder Entscheide, zu sterben, zu verstehen lernen.

Kirchgemeinden können nun nach Rosascher Einsicht als Resonanzraum beschrieben werden, der durch vertikale, diagonale und horizontale Resonanzachsen bestimmt wird, sodass Menschen darin erregt sind, zu helfen und sich helfen zu lassen.¹⁹

In der *horizontalen Dimension* kommt das unglaubliche Netz von Freiwilligen in den Blick, die im Zusammenhang mit Fachpersonen ermächtigt und befähigt werden, eine Kultur der Sorgsamkeit aufzubauen. Dies geschieht heute mit Initiativen und zivilgesellschaftlichen Kräften anderer Kirchen, Religionen und NGO's und baut auf interdisziplinäres Ineinanderfliessen von Professionalität und professionell ausgeführter ehrenamt-

licher und freiwilliger Tätigkeit auf. Nach der Kapitaltheorie des Soziologen Pierre Bourdieu, die in der Diakoniewissenschaft und Citykirchenarbeit breit rezipiert wird²⁰, kann diese soziale Resonanzachse dem sozialen Kapital einer Kirchgemeinde zugerechnet werden und zeichnet sich in Zürich, Bern und Genf in Projekten der Urbanen Diakonie vielfältig ein.²¹

In der *vertikalen Dimension* wird die existentiell wahrgenommene Erfahrung, dass etwas da ist, etwas gegenwärtig und in ein Ganzes gegenwärtiges So-Seins eingebunden ist, das die Menschen in unserem Kulturkreis mit «Gott» bezeichnen. Das mittelhochdeutsche Wort für Gott heisst «ghuto» und bedeutet «das Angerufene». Dieses allumfassende Gegenwärtigsein wird nach Rosa als «Antwortendes, ein Entgegenkommendes und ein Verstehendes» erfahren, «dass die Ur- und Grundform des Daseins eine Resonanz- und keine Entfremdungsbeziehung ist.»²² Seelsorge zu Hause lässt Räume entstehen, in denen es auf das Flehen der Seele «ein einziges grosses Gegenversprechen gibt, welches da lautet: Da ist einer, der Dich hört, der Dich versteht, und der Mittel und Wege finden kann, Dich zu erreichen und Dir zu antworten.»²³ Resonanz stellt sich unverfügbar ein. Solche Achsen einzurichten gehört zum unbezahlbaren ökonomischen Kapital einer Kirchgemeinde: Die Zeit des Pfarrers und des Sozialdiakons ist bezahlte Zeit. Aufsuchende Seelsorge in Form von Hausbesuchen wäscht ökonomisches Kapital der Kirche diakonisch und macht es zum kostbaren Schatz.

¹⁵ Hartmut Rosa, Resonanz, Berlin 2016, 279.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Rosa, Resonanz (Anm. 15), 298.

¹⁹ Rosa entwickelt diese drei Dimensionen von Resonanzachsen anhand des Ritus, um sie nachher breit zu entfalten (vgl. Kapitel Teil 2: Resonanzsphären und Resonanzachsen, in: Rosa, Resonanz [Anm. 15], 331ff.)

²⁰ Annegret Dietz-Rinse / Wolfgang Grünberg, Symbolisches Kapital, in: Volker Herrmann u. a. (Hg.), Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse, Neukirchen-Vluyn 2010, 104-112; Christoph Sigrist, KirchenDiakonieRaum, Zürich 2014, 244-261.

²¹ URL: www.urbandiakonie.ch.

²² Rosa, Resonanz (Anm. 15), 435.

²³ Rosa, Resonanz (Anm. 15), 441.

In der *diagonalen Dimension* werden nicht nur Kerzen und Räucherstäbchen, sondern auch Mails und Karten «resonanztechnisch» aufgeladen²⁴. Hartmut Rosas Einsicht ausweitend verbinden sich zwar in Gottesdiensten und Ritualen die drei Dimensionen zum «sensorischen Resonanzbund, in dem die drei Achsen sich gegenseitig zu aktivieren und zu verstärken vermögen.»²⁵ In der Seelsorge daheim jedoch gelingt es solch sensorischen Resonanzbünden, die eigene Wohnung zu vertrauensbildenden und in alle Richtungen offenen Räumen zu verwandeln. Das Anzünden einer Kerze, das Hervornehmen eines Fotos von der Ahnengalerie oder das Lesen eines Briefes in Anwesenheit von Seelsorgenden – also das Installieren dieser diagonalen Achse, die ich im kulturellen Kapital Bourdieus aufscheinen sehe – verstärkt die soziale Achse, welche wiederum die vertikale Resonanzachse spürbar werden lässt.

4. Der letzte Herbst ist da!

Kirchgemeinden als Resonanzräume sorgender Gemeinschaften lassen gelingende care communities entstehen, in denen Menschen entscheiden, zu sterben. Empowerment bei Fachpersonen und Freiwilligen heisst, vibrierende Drähte zwischen Orten, Menschen und Gegenständen zu spannen, sodass Betroffene in ihrer Autonomie gestärkt werden, in Gottes Namen etwas Tapferes zu tun, wie es Ulrich Zwingli sagte, der vor 500 Jahren die stumm gewordene Kirche wieder zum Klingen brachte. In Gottes Namen tapfer ist es, gegen kirchliche Lehrmeinungen, gesellschaftliche Überzeugungen und gesundheitspolitische Agenden Entscheide zu fällen, weil sie aus Resonanz entstehen. Meine Mutter hat im Heim entschieden, für sich allein zu sterben, ohne Begleitung von uns als Familie und Begleitung vom Personal. Peter Kiemer hat daheim entschieden, mit der Familie und

mir zusammen zu sterben. Beim Abschied, nach Gebet und gegenseitiger Segnung, holt seine Frau eine Karte hervor. «Schau», sagte er, «ich habe Dir auf diesen Besuch hin eine Karte geschrieben. Der letzte Herbst ist da!» Er zeigte mir das Bild eines Mannes, der auf einem Pferd aus dem Bodennebel in unbekannter Herbstlandschaft auftaucht. «Ich lese Dir meine Zeilen vor: Du weisst, dass ich nicht mehr glaube, dass Gott die Liebe ist. Ich weiss aber jetzt, dass Gott viel grösser ist als Liebe. Er ist der Kosmos der Liebe und noch viel mehr, das So-Sein von Allem. Das hat schon Hiob erfahren.... Ich bin Dir so dankbar, dass du zu mir nach Hause kommst. Gestern habe ich mich entschlossen, mit der Onku plus mich gelegentlich, wenn dafür die Zeit reif ist, aus dem zu verabschieden, was Leben heisst. Mit der Auferstehungsfeier mit dir weiss ich, dass ich weiterleben werde, wie Jesus es verheissen hat. Dein treuer Freund und Bruder in Jesus Christus...».

Autor:

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

²⁴ Vgl. Rosa, Resonanz (Anm. 15), 443.

²⁵ Rosa, Resonanz (Anm. 15), 443.

II. Weitere diakoniewissenschaftliche Beiträge

Heimat ist auf keiner Landkarte zu finden.

Was von Ernst Bloch für den Umgang mit einem heimtückischen Begriff zu lernen ist¹

Beat Dietschy

1. Was macht die Rede von «Heimat» heute wieder brisant?

«Heimat» ist ein deutscher Begriff, der im 19. Jahrhundert Karriere gemacht hat. Er spielte in der Romantik eine Rolle, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Ausbildung eines deutschen Nationalbewusstseins. Er ist, wie das im Aufkommen von Heimatkunde und Heimatbewegungen zu sehen ist, verbunden mit einer Entdeckung und oft auch Glorifizierung der eigenen Geschichte. Ursprünglich kommt das Wort vom germanischen «Heim» her, das Haus, Grundeigentum oder Erbsitz bedeutet.

Im heutigen Sprachgebrauch wird «Heimat» oft mit dem Geburtsort, dem Ursprungsland oder dem Wohnsitz einer Person verbunden. Das zeigt eine Umfrage, die 1999 in Deutschland gemacht wurde: danach meint Heimat für 31 Prozent der Befragten den Wohnort, für 27 Prozent den Geburtsort, für 25 Prozent die Familie, für sechs Prozent die Freunde und für 11 Prozent das Land.² Heimat, so kann man daraus schliessen, ist also für die meisten das, wo ich «zu Hause» bin oder wo ich mich «zu Hause» fühle.

¹ Vortrag vor Studierenden der Niigata-University in Niigata, Japan (14.11.18).

² Eduard Spranger, Der Bildungswert der Heimatkunde, zit. nach Gerd Koch, Heimat, in: Beat Dietschy / Doris Zeilinger / Rainer E. Zimmermann (Hg.): Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs, Berlin/Boston 2012, 169.

«Heimat» hat aber viele Bedeutungen, die mitschwingen, wenn man im Deutschen das Wort braucht. Es ist ein Wort voller Emotionen, und es ist nicht einfach, es wörtlich zu übersetzen. Als ich es in einem japanisch-deutschen Wörterbuch nachgeschlagen habe, fand ich Dutzende japanischer Übersetzungsmöglichkeiten.

Ähnliches geschieht in anderen Sprachen. Max Frisch hat einmal gesagt: «MY COUNTRY erweitert und limitiert Heimat von vornherein auf ein Staatsgebiet, HOMELAND setzt Kolonien voraus, MOTHERLAND tönt zärtlicher als Vaterland, das mit Vorliebe etwas fordert und weniger beschützt als mit Leib und Leben geschützt werden will, LA PATRIE, das hisst sofort eine Flagge - und ich kann nicht sagen, daß mir beim Anblick eines Schweizerkreuzes sofort und unter allen Umständen heimatlich zumute wird.»³

Es gibt gewiss Äquivalente, aber das Wort ist so stark mit der deutschen Sprache und Geschichte verbunden, dass das, was anklingt, wenn man es benutzt, in einem Land wie Japan sicher nur schwer verständlich zu machen ist. Auf jeden Fall möchte ich zu Beginn kurz erläutern, warum ich ausgerechnet «Heimat» als Thema meines Vortrags ausgewählt habe. Es ist nicht, um Ihnen Schwierigkeiten zu bereiten, sondern vielmehr, weil ich selber und viele Menschen in Deutschland, der Schweiz oder Österreich damit gegenwärtig grosse Schwierigkeiten haben.

Eigentlich ist Heimat ein Wort, bei dem viele an ihre Kindheit denken. «Da war ich zu Hause, da fühlte ich mich geborgen und beschützt», mögen wir dabei denken. Aber oft meinen wir damit etwas, was gar nicht so war. Gerne vergolden wir das Frühere und erfinden eine Zeit, in der alles gut und in Ordnung war. Heimat hat also etwas mit einer «Regression» zu tun: man wünscht sich zurück in einen kindlichen Zustand der Geborgenheit.

³ Max Frisch, Die Schweiz als Heimat? Rede zur Verleihung des Grossen Schillerpreises: Hans Mayer (Hg.), Max Frisch. Gesammelte Werke in zeitlicher Folge, Bd. 6, Frankfurt am Main 1976, 510.

Wie kommt es dazu? In der Gegenwart fühlen sich viele nicht «zu Hause», sondern in der Fremde. Da ist kein fester Wohnort mehr, an dem man ein Leben lang bleiben kann. Auch die Arbeit oder der Beruf werden nicht mehr ein Leben lang ausgeübt. Die Beziehungen, die Ehen zerbrechen. Ein Lebensgefühl der Überforderung breitet sich mit der zunehmenden Globalisierung, Individualisierung und Beschleunigung aus. Der Soziologe Zygmunt Bauman hat das als Erfahrung des Fremdseins, die uns zugemutet wird, beschrieben. Darüber gleich mehr.

Ich selber habe, als ich etwa 18 Jahre alt war, mein eigenes Lebensgefühl in einem Wort ausgedrückt gefunden, das mir damals sehr wichtig war: «Unbehautheit». Dabei hatte ich sehr wohl ein Zuhause, hatte Eltern, ich lebte nicht auf der Strasse. Doch die Wirklichkeit, die ich antraf, lehnte ich ab. Das teilte ich natürlich mit vielen anderen. Es war 1968. Viele Jugendliche dachten damals in Deutschland, Frankreich, Mexiko, den USA und auch in der wohlhabenden Schweiz so: wir lehnten uns auf gegen eine Welt, die «verwaltet» war, gegen eine ungerechte Welt, in der Menschen verhungern, gegen den Vietnamkrieg, gegen den Neo-Kolonialismus, wir waren gegen Staaten und Systeme, die wir für all das verantwortlich machten.

Kurzum: wir suchten eine andere Gesellschaft, eine friedlichere, gerechtere Welt, eine, die wir zusammen aufbauen. Wir wollten andere Lebensformen, anders wohnen (Wohngemeinschaften kamen auf, Kommunen), freiere Beziehungen als die von monogamen Paaren, man wünschte sogar den «Tod der Familie» (David Cooper) herbei. Und ja: wir lehnten uns auch auf gegen Universitäten, Lehrpläne, Professoren (es waren fast nur Männer), die das alles unterstützten, was wir ablehnten. Vor allem in Deutschland kam hinzu, dass Studenten ihre Elterngeneration ablehnten, weil sie verdrängt hat, was im Nationalsozialismus geschah. Sie warfen den Älteren vor, sich nicht wirklich mit dem Faschismus auseinandergesetzt zu haben. «Ihr habt Eure Mitschuld am Nationalsozialismus, am 2. Weltkrieg und am Holocaust verdrängt».

Das ist jetzt 50 Jahre her, ist Geschichte. Vieles ist seither anders geworden, und es schien so, als wäre diese Vergangenheit überwunden. Aber

seit einigen Jahren kommt einiges davon wieder auf, das für mich sehr besorgniserregend ist. Stehen wir, fragen sich manche, vor neuem Nationalismus und möglicherweise wieder Krieg? Im Februar des letzten Jahres wurde ich in Deutschland zu einer Tagung über «Die neuen Wirren des Nationalismus» eingeladen. Ich sollte über «neuen Nationalismus» und «Rechtspopulismus»⁴ sprechen, denn ich hatte mich mit dem deutschen Faschismus beschäftigt und mit einem Philosophen, der sich damit bereits in den 20er Jahren auseinandergesetzt hat: Ernst Bloch.

Allerdings ist dieses Revival überwunden geglaubter Zustände keineswegs nur ein deutsches Thema. Die Tagung fand einen Monat nach dem Amtsantritt von Donald Trump statt. In Frankreich waren Präsidentschaftswahlen im Gang, und man befürchtete einen Wahlsieg von Marine Le Pen, die sich selber stolz als Populistin bezeichnet und den Franzosen, wie sie sagt, «ihr Vaterland zurückgeben» will. Ähnliche rechtspopulistische oder sogar rechtsextreme Bewegungen sind in vielen europäischen Ländern stark am Wachsen. In Holland, Schweden oder Dänemark zum Beispiel. In Österreich, Polen, Ungarn, der Türkei und seit kurzem auch in Italien sind sie sogar in der Regierung. In Deutschland hat es die «AfD» (Alternative für Deutschland) soeben geschafft, in allen Bundesländern im Parlament vertreten zu sein, sie erreichte je nach Bundesland bis zu 20 Prozent der Wählerstimmen.

Worte wie Heimat oder Nation spielen bei allen diesen Parteien und Bewegungen eine Schlüsselrolle. Sie alle versprechen wie Trump, das eigene Land wieder «gross» zu machen. Die eigenen Interessen sollen über alle anderen und über die gemeinsamen Interessen der Menschheit oder des Planeten gestellt werden. Das Klimaabkommen z.B. wird von Trump abgelehnt, weil er die eigenen auf fossilen Brennstoffen beruhenden In-

—

4 Vgl. Beat Dietschy, Was macht nationalistische Bewegungen attraktiv? Zur Gefahr einer Ethnisierung von Demokratie: Georg Wenz / Klaus Kufeld (Hg.), Die neuen Wirren des Nationalismus – Zwischen Agonie und Auftrieb, Landau 2017, 13-52.

dustrien und seine Wählerbasis erhalten will. Und es fällt auf: die «Heimat», welche in diesen Diskursen konstruiert wird, ist immer eine Heimat *gegen* andere, eine, welche andere ausschliesst.

Das «Eigene» soll gegen die «Fremden» verteidigt werden, d. h. gegen Immigranten, aber auch gegen bereits im Land wohnende «Fremde», deren Eltern zugewandert oder geflüchtet sind. Ich muss leider sagen, dass mein Land, die Schweiz, dabei sogar eine Vorreiterrolle in Europa gespielt hat. Bereits 1970 gab es eine rechtspopulistische Massenbewegung, welche mit einer Verfassungsinitiative die sogenannte «Überfremdung» des Landes durch italienische oder spanische Gastarbeiter bekämpfen wollte.

Besorgniserregend ist für mich vor allem der (politisch erfolgreich geschürte) Fremdenhass, der heute in vielen Ländern Europas grassiert. Es ist kein Zufall, dass gerade dies das Kernthema der neuen nationalistischen Bewegungen geworden ist. Zygmunt Bauman hat schon vor Jahren darauf hingewiesen, dass der Xenophobie Fremdheits- oder Entfremdungserfahrungen zugrunde liegen.⁵ Damit meint er: an Fremden erleben wir, dass wir selber fremd sind. Ihnen können wir dafür die Schuld geben. Denn sie tauchen in unserm Land auf, als Flüchtlinge, als Migranten und lassen uns eine Fremdheit erleben, die uns Angst macht, indem sie uns an unsere eigenen Ängste erinnert.

Fremde Menschen sind erlebbar. Aber das, was uns Angst macht, ist nicht so sichtbar wie ein Mensch mit anderer Hautfarbe oder eine Frau, die von Kopf bis Fuss in einem schwarzen Kleid daher kommt. Die rasant fortschreitende technische Modernisierung der digitalen Revolution hingegen, die unsere Lebensweise vollkommen umwälzt, betrifft uns viel massiver, aber gewissermassen hinterrücks. Viele Jobs verschwinden oder verändern sich grundlegend. Was wir einmal gelernt haben, ist schon bald überholt. Und die Gesellschaft droht immer mehr in unverbundene, abgeschottete Teilbereiche zu verfallen. Immer mehr Menschen haben

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

gleichzeitig verschiedene Jobs. Das führt dazu, dass ein Individuum, wie Bauman sagt, in jedem Moment seines Lebens gleichzeitig «mehrere solcher divergenter Welten» bewohnt, sodass es «aus jeder «entwurzel» ist und in keiner «zu Hause». Man kann sagen, dass es [das Individuum] der universale Fremde ist».⁶

Die neoliberale Globalisierungspolitik der letzten dreissig Jahre hat diese Veränderungen der Lebenswelt ermöglicht, verstärkt und beschleunigt. Insgesamt führen die dadurch ausgelösten Veränderungen bei vielen Menschen zu Verunsicherung und Angst vor sozialem Abstieg. Sie fürchten, zum Spielball von Prozessen zu werden, die sie kaum durchschauen und über die sie keine Macht haben. Rechtspopulisten wie Donald Trump nutzen das aus. Sie versprechen dem Volk und den einfachen Leuten: «wir werden Euch die Macht zurückgeben». Sie verstärken die Ängste namentlich vor der Zuwanderung Fremder und bieten sich gleichzeitig als die Retter im bewusst geschürten Chaos an. Die (berechtigte) Verlustangst insbesondere von Angehörigen der Mittelschicht verstärken sie mit Hassparolen gegen Fremde und einer Verteidigung des «Eigenen». Sie propagieren eine «Herr im eigenen Haus»-Politik nach dem Muster: Deutschland den Deutschen oder Frankreich den Franzosen. Sie setzen ein angeblich kulturell homogenes eigenes «Volk» voraus, das die längst bestehende kulturelle Vielfalt unserer Gesellschaften leugnet. «Wir holen uns unser Land und unser Volk zurück», verspricht Gauland, der Chef der deutschen AfD. All dies erinnert uns an die Weimarer Zeit und den Aufstieg des Nationalsozialismus.

2. Ein kurzer Blick zurück auf den Nationalsozialismus

So verstandene «Heimat» ist für viele attraktiv. Sie verspricht ein Wurzelgefühl für Entwurzelte. In den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts

6 Bauman, *Moderne* (Anm. 5), 124.

war das eine Botschaft, die viele angesprochen hat, die im Krieg oder danach den Boden unter den Füßen verloren hatten. Ein Zitat aus einer Publikation von 1923 unter dem harmlosen Titel *Der Bildungswert der Heimatkunde* mag zeigen, wie sich eine neue Mythologie rund um Grund und Boden entwickeln konnte: «Heimat ist erlebbare und erlebte Totalverbundenheit mit dem Boden. Und noch mehr: Heimat ist geistiges Wurzelgefühl».⁷ Das schrieb der bekannte, humanistischen Bildungsidealen verpflichtete Philosoph und Pädagoge Eduard Spranger. Zehn Jahre später, im April 1933, vertritt er die Ansicht, «der Wille zur Volkwerdung [...], der aus den Kriegserlebnissen zur Kraft geworden ist und der den grossen positiven Kern der nationalsozialistischen Bewegung ausmacht», sei darin zu finden, dass der «Sinn für den Adel des Blutes und für Gemeinsamkeit des Blutes» betont und «bodenständige Heimattreue» gefordert werde.⁸

Sie werden wissen, dass «Blut und Boden» zentrale Elemente der nationalsozialistischen Propaganda waren. Ihre Weltanschauung konstruierte ein imaginäres «germanisches Volk», das sich durch seine Rasse (sein «Blut») von anderen, «minderwertigen Rassen» unterscheidet. Eine Rassenvermischung lehnte sie kategorisch ab. Der Boden, das Territorium sollte allein der arischen Rasse gehören. Weil aber seit jeher auch «Nicht-Arier» auf dem sogenannten deutschen Boden lebten, schufen die Nazis den Volk ohne-Raum-Mythos. Das hiess: das deutsche Volk hat nicht genug Raum, es muss expandieren können. Vertreibung und Vernichtung der Nicht-Arier, insbesondere der Juden, und Eroberung von Territorien in Osteuropa im Krieg waren die Folge.

7 Eduard Spranger, *Der Bildungswert der Heimatkunde*, zit. nach Gerd Koch, *Heimat*, in: Beat Dietschy / Doris Zeilinger / Rainer E. Zimmermann (Hg.): *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Berlin/Boston 2012, 170.

8 Eduard Spranger, März 1933, in: *Die Erziehung*, Bd. 8, Nr. 7, 1932/1933, 401–408, 403.

Die Rassentheorien der Nationalsozialisten und der aggressive Nationalismus – wie er in der Rede vom Dritten Reich oder vom tausendjährigen Reich zum Ausdruck kam, wurden von bürgerlichen wie von linken Antifaschisten als menschenverachtende Ideologie kritisiert. Dennoch konnte Hitler mit seinen Mythen Massen begeistern. Wie also kann man ihn erfolgreich bekämpfen? Das war die Frage, die Ernst Bloch sich stellte. Kritik und Aufklärung allein reichte offensichtlich nicht aus. Damit wurden nur Intellektuelle, nicht aber die Massen der «kleinen Leute» erreicht. Und so hat er versucht, den Nationalsozialisten den Gebrauch von Begriffen wie «Boden» und «Heimat», «Nation» oder sogar «Reich»⁹ streitig zu machen.

Bloch tat dies in zahlreichen Zeitungsartikeln und dann auch in dem Buch *Erbschaft dieser Zeit*, das allerdings erst Ende 1934 in Zürich erschien. Er nennt den Nationalsozialismus eine betrügerische Kopie von Sozialismus, welche einen scheinbaren «Antikapitalismus» zur Rettung des Kapitalismus einsetze. Ein Hauptadressat seiner Kritik war die Linke, namentlich die kommunistische, welche es unterlassen habe, die ambivalenten Gefühlslagen der Menschen zu bearbeiten, die unter der herrschenden «Rationalität» leiden, die ihr Leben zerstört. Sie haben genug davon, von Wirtschaftszahlen zu hören und zu erleben, wie sie sich wegen der Hyperinflation nicht mehr das Lebensnotwendige kaufen können.

Eine Episode, die Bloch mir einige Male erzählt hat, veranschaulicht das: sie handelt von einer Grossveranstaltung im Berliner Sportpalast, in der ein kommunistischer und ein Nazi-Redner aufeinandertrafen. Nachdem der Kommunist stundenlang vom Grundwiderspruch, von Kapital und Durchschnittsprofiteure in Marx' *Kapital* gesprochen hatte, dankte ihm der Nazi und wandte sich ans Publikum mit den Worten: «Was haben Sie jetzt gehört: Zahlen, Zahlen und wieder Zahlen. Was tun Sie den ganzen

9 Vgl. Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a.M. 1962, 18.

Tag, wenn Sie im Büro als kleiner Buchhalter sitzen? Zahlen schreiben. Da zeigt sich, dass Kommunismus und Kapitalismus nur die Kehrseiten der gleichen Medaille sind». Er fuhr fort: «Ich aber spreche zu Euch in höherem Auftrag!» Nämlich dem Hitlers.¹⁰ Blochs provokatives Fazit dazu lautet: «die Nazis sprechen betrügend, aber zu *Menschen*, die Kommunisten völlig wahr, aber nur von *Sachen*».¹¹ Sie sprechen die Menschen damit nicht an. Im Gegenteil. Denn «der kapitalistische Betrieb staut «Seele», und sie will abfließen, ja, gegen die Öde und Entmenschung explodieren»¹².

Bloch analysiert aber nicht bloss die Erfolgsrezepte der Nazi-Propaganda. Er prüft vielmehr, was von den Hoffnungsbildern, die zum irrationalen «Flimmer- oder Rauschbetrug des Faschismus»¹³ beitragen, zu retten wäre: «Leben», «Seele», «Heimat» und «Erde», ja selbst «Volksgemeinschaft» und «Drittes Reich» gehören dazu.

Dass solche Symbolbegriffe nicht kampfflos dem Nationalsozialismus zu überlassen sind, steht für Bloch ausser Zweifel. Denn sie enthalten uneingelöste Versprechen von einem besseren, schöneren Leben.¹⁴

Bloch kritisiert also den abstrakten Rationalismus der Linken. Und er entwirft eine Art «Rationalismus des Irrationalen». Er entwickelt nämlich eine Philosophie, in der Hoffnungen, Wünsche und Sehnsüchte eine zentrale Rolle spielen. Und ebenso eine Konzeption von «Heimat», welche ganz anders ist als das traditionelle Verständnis – und doch Elemente daraus aufnimmt und verwandelt.

10 Rainer Traub / Harald Wieser (Hg.), Gespräche mit Ernst Bloch, Frankfurt am Main 1977, 198.

11 Bloch, Erbschaft (Anm. 9), 153.

12 Bloch, Erbschaft (Anm. 9), 58.

13 Bloch, Erbschaft (Anm. 9), 16.

14 Vgl. Bloch, Erbschaft (Anm. 9), 18.

3. Ernst Blochs Verständnis von Heimat

Möglich wurde ihm das nur, weil ihm selber die romantische Heimatsuche nichts Fremdes war. Sie hat als Reaktion auf Industrialisierung und Frühkapitalismus ja bereits im 19. Jahrhundert das einfache und naturnahe Leben auf dem Lande zu ihrem Sehnsuchtsort gemacht. Im Marxismus wurde dies meistens als eine Flucht aus der hässlichen Wirklichkeit gebrandmarkt. Diese Kritik hat Ernst Bloch nie geteilt. Er hat sich im Gegenteil für das interessiert, was in Märchen oder mythischen Vorstellungen an Rettungs- oder Befreiungsphantasien im kollektiven Bewusstsein weiterlebt. Das Lied der Seeräuber-Jenny in der Dreigroschenoper von Brecht und Weill gehörte für ihn zu solchen Befreiungsmythen, welche das reale Empfinden von Unterdrückten zum Ausdruck bringen.

In seinem Buch *Spuren* hat er solche Stoffe gesammelt. Dazu gehören auch Erinnerungen an eigenes Erleben wie jene seltene Augenblickserfahrung, die einen «Einklang von innen und aussen» zum Inhalt hat, draussen auf dem Land. Dieses ist jedoch nicht bloss Landschaftsumgebung, es ist gewissermassen behaust, und auch ein Freund spielt dabei eine wichtige Rolle:

«Ich speiste einst mit diesem Mann, die Schüsseln waren abgetragen, die Bauerntochter, die seine Geliebte war, ging in die Küche. Wir Freunde uns schweigend gegenüber und rauchten die Pfeife, die Tabakwolke roch, wie wenn man hinter Waldarbeitern hergeht, so kräftig und gut nach Zimt; draussen das weite bayrische Land mit Kuppelwolken am unbewegten Himmel, eine Fliege summt in der Stube, die Bauerntochter klapperte mit dem kräftigen Geschirr. Ein höchst heiteres Kreisen ging fühlbar zwischen Drinnen und Draussen, Schein und Tiefe, Kraft und Oberfläche. «Hören Sie», sagte da mein Freund, «wie gut das Haus in Gang ist. Und man hörte die Ruhe, das richtig Eingehängte, wie es läuft, die wohlbekannte Kameradschaft mit den Dingen, die jeder Gesunde fühlt, die Lebensluft um sie her und die taobhafte Welt. So nahe und fast aus dem gelebten Augenblick heraus, so selber darin zuhause gewesen wir das Land und brauchten nicht einmal eine Strecke wegzugehen, um

es in voller Figur zu sehen. Wir lagen zwar im Bann, aber der schien gut - freilich gehörte das menschliche Haus dazu.»¹⁵

Es wäre aber verfehlt, das nun schon als Bild für Blochs Heimatverständnis zu nehmen. Es gibt nur einen Hinweis darauf. Leicht könnte man es als eine rückwärtsgewandte sogenannt «romantische» Verklärung vergangener Zeiten missverstehen.

Für Bloch aber ist Heimat nicht etwas, das schon da ist, noch gar das, was – vielleicht – einmal war. Heimat ist für ihn nicht mit Herkunft und Vergangenheit, sondern mit der Zukunft verbunden. In diesem Sinne könnte man sagen, dass Heimat noch auf keiner Landkarte zu finden ist. Blochs Heimatbegriff ist also ziemlich anders als der gewohnte. Er spricht von Heimat als etwas, «worin noch niemand war». So schreibt er in den berühmten Schlusssätzen von *Das Prinzip Hoffnung*:

«Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.»¹⁶

Auch im Vorwort des dreibändigen Werks heisst es: «das Grundthema der Philosophie, die bleibt und ist, indem sie wird, ist die noch ungewordene, noch ungelungene Heimat»¹⁷. Wenn ebenfalls auf der letzten Seite und im letzten Satz, ja sogar, nach einem Doppelpunkt, als letztes Wort «Heimat»

15 Ernst Bloch, *Spuren*, Frankfurt a.M. 1969, 163.

16 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959, 1628.

17 Bloch, *Hoffnung* (Anm. 16), 8.

auftaucht, so unterstreicht das, welche zentrale Bedeutung Bloch dieser Thematik gibt.

Wie kommt er dazu? Haben wir es mit einer romantischen Idee zu tun, im Sinne von Novalis, der auf die Frage: «Wo gehn wir denn hin?» die Antwort gab: «Immer nach Hause».¹⁸ Doch wenn damit eine Rückkehrsehnsucht verbunden wäre, so kehrt Bloch diese gerade um: seine Sehnsucht bezieht sich dezidiert auf noch nicht Vorhandenes, nicht auf eine gewesene oder noch bestehende Verwurzelung.

Nimmt er damit ein christliches, auch jüdisches Narrativ auf? Dafür spricht einiges. Heinrich Böll soll einmal gesagt haben, «ein religiöser Mensch sei daran zu erkennen, dass er sich in dieser Welt nie ganz daheim fühlt – er hat das Bewusstsein, dass alles Positive, was er mit dem Beheimatetsein verbindet, noch nicht gegeben ist, aber kommen wird.»¹⁹

Um ein blosses Abwarten des Kommenden handelt es sich dabei jedoch nicht. Denn lesen wir die Sätze des *Prinzip Hoffnung* genauer, dann sehen wir, dass Bloch nicht einfach von der Zukunft erwartet, was in der Gegenwart entsprechend einer linearen Zeitenfolge lediglich noch nicht da ist. Drei Aspekte scheinen mir für Blochs Verständnis von Heimat im *Prinzip Hoffnung* wesentlich:

3.1 Heimat als Resultat gesellschaftlicher Veränderungspraxis

Zunächst fällt auf, dass hier von Schaffen und Arbeit die Rede ist: «Die Wurzel der Geschichte ist der arbeitende Mensch». Man könnte das als Hommage an die Arbeiterbewegung verstehen, ja gar an den Proletkult des Sowjetmarxismus. Doch stammt diese Formulierung aus der in den

18 Novalis, Heinrich von Ofterdingen. Ein Roman, Stuttgart 1987, 164.

19 Vgl. Francesca Vidal, *Heimat und Migration. Oder: Der Versuch, Heimat als etwas zu sehen, worin noch niemand war*, URL: <https://www.selma.ws/content/heimat-migration> (abgerufen am 28.02.2019).

USA publizierten Broschüre *Freiheit und Ordnung* (1947).²⁰ In der DDR-Ausgabe des *Prinzip Hoffnung* ergänzt er dann den Satz, nicht ohne Spitze gegen die Herrschenden: «Die Wurzel der Geschichte *aber* ist der arbeitende, *schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch.*»²¹ Das Transformieren und Überschreiten des Gegebenen wird also betont, nicht nur das Arbeiten.

Interessant ist auch, wie er den Ausdruck «Wurzel» verwendet. Er spricht gerade nicht von Heimat als Verwurzeltheit, das heisst im Sinne von Abstammung, sondern von radikal²² sein: «wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heisst sich an der Wurzel fassen», sagt er im Satz davor. Damit spielt er auf den bekannten Marxsatz an: «Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst»²³.

Wenn Bloch vom schaffenden, das Gegebene umbildenden Menschen spricht, dann meint er menschliche Produktivität, Arbeitsvermögen, kollektive geschichtsbildende Kreativität im gesellschaftlichen Produktionsprozess. Er zielt auf den Menschen, der sich selbst – statt eines göttlichen Schöpfers – hervorzubringen sucht und heraussetzt. Der Mensch ist für Bloch «ein heimatstiftendes Wesen, ein sich selbst stiftendes performatives Wesen»²⁴.

20 Ernst Bloch, *Freiheit und Ordnung*. Abriss der Sozial-Utopien, New York 1947, 190.

21 Ernst Bloch, *Hoffnung* (Anm. 16), 489 (Kursives von bd: die Ergänzungen gegenüber Bloch, *Freiheit und Ordnung*).

22 Der Wortstamm von «radikal» ist lat. *radix*, Wurzel.

23 Karl Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. MEW 1, 385.

24 Koch, *Heimat* (Anm. 7), 168, vgl. 178.

3.2 Heimat als Antwort auf Entfremdung

Renate Künast von den deutschen Grünen hat einmal in einer Rede gesagt: «Heimat ist dort, wo ich selber Ursache bin und nicht Wirkungen ferner, anonymer Gewalten ausgesetzt bin»²⁵. Das verweist aber darauf, wogegen sich der philosophische Heimatbegriff wendet: wie schon im Grunde bei Novalis ist er ein Kampfbegriff gegen die Entfremdung.

Er bezieht sich – wie in der Romantik – auf Entfremdung von der natürlichen, aber auch von der gebauten technischen Umwelt, auf Entfremdung von den Mitmenschen, von der eigenen Tätigkeit und ihrem Produkt, und schliesslich auf Entfremdung von sich selbst. Das ist in der Tat ein Thema, das Marx umfassend erkundet hat. Er hat herausgearbeitet, dass unter den Bedingungen der kapitalistischen Warenproduktion den Menschen ihre eigenen gesellschaftlichen Beziehungen als Beziehungen von Sachen gegenüber treten. Diese «Verdinglichung» erleben wir auch in der Sprache: so wird sehr oft davon gesprochen, dass «die Finanzmärkte positiv oder negativ auf diese oder jene Entscheidung reagieren» – als ob sie Personen wären. Was geschichtlich geworden, von Menschen gemacht wurde, tritt ihnen als fremde, unbeherrschbare Macht entgegen.

Der Soziologe Hartmut Rosa hat dies in seinem jüngsten Buch als das Verlorengehen der «Resonanz» zwischen Ich und Welt beschrieben.²⁶ Seine These ist: «Der vormoderne Mensch, soweit er in einer vorgegebenen, als Teil einer kosmologischen Ordnung erfahrenen Gesellschaftsform lebte, besetzte gleichsam einen [...] mit der Geburt definierten festen Platz in einer «grossen Ordnung des Daseins». Mit der Moderne löst sich diese unverrückbare Bindung des Subjekts an Raum, Dinge und Menschen: *Finde Deinen eigenen Platz in der Welt!* wird zur Grundaufgabe des

25 Nach Koch, *Heimat* (Anm. 7), 171.

26 Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.

modernen (bürgerlichen) Subjekts.»²⁷ Die Spätmoderne aber beschleunigt dies, wie schon erwähnt, enorm. Wohnorte, Berufsstellen, Lebensabschnittspartner, religiöse und politische Überzeugungen: nichts mehr ist lebenslang. Das hohe Tempo des sozialen Lebens der Spätmoderne vermehrt Rosa zufolge die Entfremdung. Es führe zum Fremdwerden des Raumes, der Dinge und Orte, der Menschen und Verhältnisse, «weil nichts mehr zur Heimat in dem Sinne gerinnt, dass es identitätsstiftende Bedeutung erlangt»²⁸.

Vor diesem Hintergrund von Verdinglichung und Entfremdung wird verständlicher, weshalb Bloch so sehr auf der Ortlosigkeit (Utopie) von Heimat insistiert: sie durch Identifikation mit etwas, was da ist, suchen zu wollen, verortet, territorialisiert sie. So «landet» man dann leicht in einer Apotheose des Gegebenen, sei es im real geglaubten Sozialismus oder in der Identifikation mit dem je eigenen Vaterland, Volk oder Führer.

Darum heisst es im *Prinzip Hoffnung* unmittelbar vor unseren Sätzen:

*«Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heisst sich an der Wurzel fassen.»*²⁹

Das bedeutet aber alles andere als ein Abwarten von Zukunft. Das «Utopische» wird bei Bloch konkret erst in humaner Praxis – in real werdender Demokratie: «Hat er [der Mensch] sich erfasst und das Seine ohne

27 Hartmut Rosa, Heimat im Zeitalter der Globalisierung, in: der blaue reiter. Journal für Philosophie, Heft 23, Hannover 2007, 15.

28 Rosa, Heimat (Anm. 27), 18.

29 Bloch, Hoffnung (Anm. 16), 1628. Auch damit rekurriert Bloch auf Marx (vgl. MEW 13, 9).

Entäusserung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt [...] Heimat».

Daraus kann man folgern: Wenn Demokratie das Gestalten von Verhältnissen zwischen Menschen und von Menschen zur Natur betrifft, so lässt sich das Entstehen von Heimat daran ablesen, ob und wie das gelingt. Heimat ist dann kein Ort und kein Land auf einer Landkarte, sondern gelebte Demokratie. Sie ist nicht einfach gegeben, aber herstellbar, sie ist das Ergebnis von Prozessen, in denen sich Demokratie realisiert. Sie liegt in der Perspektive einer neuen gesellschaftlichen Organisationsform von Arbeit und gesellschaftlichen Beziehungen, die als friedliches Miteinander umschrieben werden können. Heimat meint Frieden, der wesentlich mehr als die Absenz von Krieg bedeutet.

Bloch liefert bewusst kein Heimatbild, an das wir uns halten könnten. Er pinselt keine Utopie aus. Doch das, was Heimat sein könnte, wird sichtbar in jedem Kampf um reale Demokratie, auch dem gescheiterten. Angesichts des Hitler-Regimes, das im Dritten Reich die verwirklichte Volksgemeinschaft sah, hat Bloch in *Erbschaft dieser Zeit* darauf insistiert: eine Volksgemeinschaft oder ein «Vaterland wird erst geboren durch Entfernung seiner Nutzniesser, durch reale Aufhebung der Klassen»³⁰.

3.3 Heimat als Vorgriff auf andere Naturverhältnisse

Wir können also sagen: die «Vorgeschichte» endet erst, wenn Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse verschwinden, und zwar auch jene gegenüber der Erde. Ernst Bloch ist einer der wenigen Philosophen, die im 20. Jahrhundert eine Naturphilosophie entwickelt haben. Er hat darauf insistiert, dass nur im Bund mit der Natur, nicht gegen sie das Experiment Menschenwelt eine Zukunft hat. Er hat darum auch für eine andere Technik, eine «Allianz-Technik» plädiert. Angesichts der Folgen der menschen-

30 Bloch, Erbschaft (Anm. 9), 99.

gemachten Klimaerwärmung und der Übernutzung aller natürlichen Ressourcen scheint mir gerade diese Seite seines Denkens sehr aktuell, auch wenn wir heute noch viel weiter gehen müssen mit dem Umdenken und der Neuorientierung unseres Wirtschaftens, als Bloch es voraussehen konnte.

Immerhin hat er schon deutlich hingewiesen auf das «Zukunftsproblem im tragenden, umfassenden *Raum* der Heimat: der *Natur*»³¹. Wir können wohl kaum bestreiten, dass wir das bei der Umgestaltung der gesellschaftlichen wie auch der Naturverhältnisse zu berücksichtigen haben. Denn «menschliche Freiheit und Natur als ihre konkrete Umgebung (Heimat) bedingen sich wechselseitig»³². Das Wirklichwerden von Heimat verspricht erst der Tag, an dem auch der kurzsichtig eigennützig anthropozentrische oder Human-Nationalismus («Humans first») gegenüber der Natur verschwunden sein wird und eine andere, «kosmo»-politische, das heisst, menschen- und naturgerechte Einstellung seinen Platz eingenommen hat.

Autor:

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

31 Bloch, *Hoffnung* (Anm. 16), 16. Darum beruft er sich auf der Schlussseite des *Prinzips Hoffnung* noch einmal auf Marx, indem er gegenüber der früheren Fassung dieser Schlussätze (vgl. Anm. 20) den Satz einfügt: «Marx bezeichnet als sein letztes Anliegen «die Entwicklung der menschlichen Natur; dieser menschliche Reichtum wie der von Natur insgesamt liegt einzig in der Tendenz-Latenz, worin die Welt sich befindet – vis-à-vis de tout» (1628).

32 Bloch, *Hoffnung* (Anm. 16), 1080.

Kirchen für Menschen

Argumente für die Nutzung von reformierten Kirchenbauten¹

Matthias Krieg

1. Christliche Kirchen sind wie antike Tempel zwar einer Gottheit gewidmet, wie sie aber für die Benutzung von Menschen gedacht.

Der Römer Vitruv hat der Nachwelt etwa eine Generation vor der Geburt von Jesus von Nazareth die einzige Architekturlehre der antiken Welt hinterlassen. In seinen *Zehn Büchern über die Architektur* ist eines dem Bau von Tempeln gewidmet. Das Verdienst, Vitruvs Vorstellung vom menschengemässen Tempel wiederentdeckt und bis heute nachhaltig bekannt gemacht zu haben, liegt bei Leonardo da Vinci, der 1490 mit seiner Skizze des *Vitruvianischen Menschen* bildlich sichtbar machte, was Vitruv in Worten hinterlassen hatte: Der statisch stehende Mensch erzeugt das Quadrat, der dynamisch bewegte Mensch den Kreis, und beide Formen göttlicher Vollkommenheit ruhen nach unten, also geerdet, ineinander. Alle Masse und Proportionen des Tempels sollen sich nach Vitruv an diesem Grundmodell orientieren. Noch heute kann man der Skizze begegnen, die eigentlich das *Vitruvianische Gotteshaus* heissen müsste, denn sie verbildlicht Vitruvs Vorstellung vom Tempel nach menschlichem Mass: der Gottheit geweiht, aber vom Menschen erlebt.

¹ Dieser Text entstand am 10. Juli 2018 als Argumentarium für Dekan Pfr. Ernst Hörler in Wädenswil.

Ohne behaupten zu wollen, dass Jesus, Paulus oder die Evangelisten Vitruvs Schrift gekannt hätten, aber im Wissen, dass das *Imperium Romanum* um das ganze *Mare Nostrum* herum eine Kulturgemeinschaft gebildet hatte, auf die Paulus, der älteste schriftliche Theologe, sich ja expressis verbis auch beruft (Apg 21,39), werden neutestamentliche Stellen, die mit Tempelmetaphorik arbeiten, anders lesbar und interpretierbar: Jesu Leib als Tempel (Joh 2,21), der Leib der Christen als Tempel des heiligen Geistes (1Kor 6,19; Offb 3,12), die Gemeinde als Tempel Gottes (1Kor 3,16; 2Kor 6,16; Eph 2,19-22), Gott selbst als Tempel seiner Gemeinde (Offb 21,22). Bei Vitruv ist der Tempel menschenförmig, im Neuen Testament ist der Mensch tempelförmig.

Der Kirchenbau ist für den Menschen da. Er trägt menschliches Mass, damit sich der Mensch gerne in ihm aufhält. Er soll sein Eigenort sein, seine Idiotope, mindestens sein Sehnsuchtsort, seine Heterotope, keinesfalls aber sein Unort, keinesfalls seine Utopie. – Negativ gesagt: Der Mensch ist nicht für den Kirchenbau da!

2. Architektur und Gestaltung, die als Kunst gelten und schutzwürdig sind, folgen untrennbar beidem: inhaltlich einem theologischen Konzept und formal funktionalen Anforderungen.

Älteste christliche Kirchbauten, Baptisterien und Grabkirchen, waren Zentralbauten und dienten der Funktionalität des Lebenslaufs, indem sie Geburt und Tod markierten. Mit der Übernahme des Christentums als römischer Staatsreligion kam es zur Übernahme der kaiserlichen Basilika: Das *basilikale Schema* diente der Huldigung, nun des Pantokrators anstelle des Imperators. In der Romanik wurde die Kirche zum Gleichnis des irdischen Lebenswegs von der Taufe im Westen bis zur Erlösung im Osten: Der Kirchenraum war irdisch, seine Mauern waren schwer, das Licht kam fast nur aus dem Osten, *ex oriente lux*. Der Raum barg und führte. In der Gotik wurde die Kirche zum Gleichnis des Himmels: Lastende Wände wurden leicht und transparent, der Blick wurde in die Höhe gezogen, und

die Decke war ein luftig flatterndes Zelt. Klosterkirchen gehörten stets zu einem Ensemble von Bauten klösterlichen Lebens: In ihnen waren Funktionen am wenigsten ablösbar von Architektur und Gestaltung.

Was hier nur angedeutet bleibt, ist für die Nutzung des Kirchenraums entscheidend: Jede Epoche entwickelte kontextuell ein theologisches Raumkonzept, das gleichzeitig Funktionalität gewährleistete. Der Kirchenbau war so etwas wie eine Gesamtmetapher und zugleich stellte er ganz praktische Nutzbarkeiten sicher. Er diente der Lebensgemeinschaft und zeigte ihre Vision. – Allerdings ging zuerst der Kirche selbst dieses Wissen über Sinn und Geist ihrer Bauten verloren. Die Epoche der Neostile 1850-1920 zeugte für diese Verlegenheit und diesen Verlust. Inzwischen hat sich zwar die Kirche weitgehend vom Historismus befreit, nicht aber die Denkmalpflege.

Aufgabe der Kirche ist es, Konzept und Funktion mit Leben zu erfüllen, Aufgabe der Denkmalpflege, solches Leben zu ermöglichen und mit der Schutzwürdigkeit in Einklang zu bringen. – Negativ gesagt: Eine Kirche ist keine l'art pour l'art, kein artifizieller Selbstzweck, kein historisches Museum.

3. Das reformierte Kirchenbauverständnis beruht, wie bereits der Bernhardische Plan, auf der Ästhetik von Reduktion und Differenz.

Bernhard von Clairvaux hatte sich im Jahre 1125 in seiner *Apologia ad Guillelmum* scharf gegen die Bilderflut und Ausstattungswut der Cluniazenser ausgesprochen, damit auch gegen den monastischen Wettbewerb mit Papst und Kaiser um die Entfaltung von Pracht und Macht zu hegemonialen Zwecken. Vierhundert Jahre vor der geordneten Demontage der Bilder und Devotionalien in Zürcher Kirchen hat Bernhard den Kirchenbau von politischem Missbrauch schützen und ihn der Lebensgemeinschaft des Ordens zurückgeben wollen. Das Leben der Gemeinschaft stand in deutlicher Differenz zur Vorherrschaft Einzelner. Bernhard verbot alle

basilikalen Motive und jede magische Bildverwendung. Er entwarf ein architektonisches Grundkonzept des Klosterensembles, den *Bernhardischen Plan*, dem europaweit alle Filialen der vier Mutterabteien zu folgen hatten. Zuwiderhandelnde Äbte wurden bestraft. Bernhards Grundgedanke war die Reduktion, der eremitische Rückzug in die Wüste: Er wollte das Material sprechen lassen, den Stein, das Wasser, den Ton, das Glas. Kunst entstand auch hier aus klarer Funktionalität, nun aber auch aus reduzierter Ästhetik. Reduktion statt Redundanz, Differenz statt Kompetition. Während sich die Zisterzienser in die *Eréme* zurückzogen, um an einem kleinen Bach aus Osten und versteckt in unspektakulärer Landschaft neu zu bauen, entrümpelten die Schweizer Reformatoren bestehende Kirchbauten vom religiösen Brimborium der Jahrhunderte. Die Schweizer Reformation war theologisch und ästhetisch eine gigantische Ausnüchterung zugunsten des Wesentlichen, das in den fünf Soli zum Ausdruck kam: *sola scriptura, gratia* und *fide, solus Christus* und *solus Deo gloria*. In reformierten Neubauten wie St. Peter in Zürich sind die *solis* am sichtbarsten.

Fünfhundert Jahre nach dem Beschluss des Rats von Zürich ist eine erneute Rückgabe der Kirchbauten an die Lebensgemeinschaft angezeigt. Heute sind nicht Redundanz und Magie das Problem, sondern Erstarrung und Fixierung: Architektonisch und gestalterisch entwickelte sich seit dem Ende der Neostile zwar Neues, aber ohne genügende Partizipation der Lebensgemeinschaft, nicht selten sogar gegen sie. Deshalb werden nach ihrer Profanierung oder Umwidmung nicht selten solche Kirchen abgerissen, die im Zeitraum 1930-70 gebaut wurden. Die Kirchgemeinden waren nicht beteiligt und hatten sie nie angenommen. Sie sind noch immer auf die Epochen vor 1850 fixiert. Kirchliche Kultur ist zur Zeit der Neostile erstarrt und hat sich nicht lebendig weiterentwickelt. Dafür sprechen auch die Fixierung der Gemeinden auf die Orgel als das eine Kircheninstrument und die Fixierung der Denkmalpflege auf die Bänke, die der griechisch-römischen Kampfordnung der Infanterie entsprechen, der Phalanx. War die Kirche, der Bernhard durch Reduktion und Differenz widersprochen hatte, die *ecclesia triumphans* seiner Zeit, so ist die Kirche, der heute durch Reduktion und Differenz zu widersprechen wäre, die *ecclesia militans*, die

zur Zeit der Staatsreformen, etwa um 1850 also, anachronistisch erstarrt ist.

Der Kirchenbau dient dem Leben der gegenwärtigen Gemeinde. Wenn er hingegen weit deutlicher vergangenes Leben einer vergangenen Zeit repräsentiert, dann ist er nach den Kriterien von Reduktion und Differenz aus seiner anachronistischen Erstarrung zu befreien und ins gegenwärtige Leben zu überführen. – Negativ gesagt: Die Kirche ist nicht die Handlangerin der Denkmalpflege.

4. Reformierte Kirchenräume sind weder konsekriert und sakral durch das magische Ritual der Weihe noch profaniert und profan durch das magische Ritual der Entweihung, sondern sie werden immer erst heilig, nämlich theologisch durch die unverfügbare Gegenwart des Heiligen Geistes.

Das Urmodell der Heiligkeit, die sich aus der souveränen Gegenwart der göttlichen Kraft ergibt, ist in der Berufungsgeschichte des Mose überliefert (Ex 3,1-5): Gott erscheint im Feuer und entzündet einen Dornbusch. Dies ereignet sich gerade nicht an einem für Gott vorgesehenen Ort oder in einem für Gott gebauten Tempel, sondern im gewöhnlichen Nomadenalltag der Steppe. Die Heiligkeit des Ortes ist ein *momentum*, ist die *heilige Weile*, die wieder vergeht. Heiligkeit ist das göttliche Sichereignen, es kann nicht angeeignet und festgeschrieben werden. Gott ist souverän und nicht domestizierbar. – Für den reformierten Gottesdienst bedeutet dies, dass nur dann, wenn Gottes Wort einen Menschen erreicht, ihn anspricht und in eine existenzielle Wende bringt, die Zeit und der Raum, in denen dies geschieht, *heilig* sind. Wenn einer das Wort hört und versteht, ist dies seine *heilige Weile*. Das *muss* nicht in einer Kirche passieren und *kann* auch an jedem anderen Ort passieren. Deshalb kann die vom Zwang zur Heiligkeit befreite Kirche multifunktional genutzt werden, sonntags wie alltags, wie der Steppenboden der Sinai oder der Brunnen bei Sychar (Joh 4).

Theologisch entscheidend für einen *lieu d'église* ist die Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen. Kirchen sind Orte potenzieller Begegnung.

Die Kirchgemeinde trifft sich für dieses Potenzial und wegen der Verheißung dieses Potenzials. Reformierte Liturgie ist nicht mehr magisches Abbild eines religiösen Urbilds wie in der Orthodoxie oder magische Wiederholung des Opfers am Kreuz wie in der römischen Liturgie, sondern theologische und ästhetische Wegbereitung für das Kommen des Heiligen Geistes und die Begegnung mit ihm. Architektur und Gestaltung, Liturgie und Predigt sind in der reformierten Tradition Darstellung von Potenzialität. Mit dem Bau von Kirchgemeindezentren den Ort der Begegnung und die Potenzialität der Begegnung aus historischen Kirchgebäuden weitgehend ausgelagert und somit zu deren spiritueller Verödung erheblich beigetragen zu haben, ist ein ekklesiologischer Sündenfall der Kirche seit 1950. Das christliche Grundgebot der Gastfreundschaft gilt bereits für das Kirchgebäude und nicht erst für das Kirchgemeindehaus!

Der reformierte Kirchenraum ist diesseits der vorreformatorischen Unterscheidung von sakral und profan, drinnen und draussen, intra muros und fuori le mure multipel nutzbar, nämlich als Ort potenzieller Begegnungen. – Der Kirchenraum ist nicht magisch aufgeladen und daher auch nicht unantastbar!

5. Die multifunktionale Nutzung von Kirchenräumen hat sich in der Reformation ergeben, nämlich ekklesiologisch aus der Aufwertung der Gemeinde zum Subjekt ihrer Kirche und soziologisch aus der Alleinstellung des Kirchgebäudes am Ort.

Die reformierte Reformation war eine urbane Bürgerbewegung. Sie nutzte das bestehende Selbstbewusstsein freier Reichsstädte. Die Bürger verlangten wie schon 1414 in Prag nun auch 1523 in Zürich ihr Selbstbestimmungsrecht auch in Fragen der Religion. Die öffentliche Disputation war das Kommunikationsinstrument in reformierten Regionen. So kam es zu einer über viele Generationen nahezu vollständigen Identität von kirchlicher Christengemeinde und politischer Bürgergemeinde. 1850 waren 97.7% der Zürcher Bevölkerung reformiert, 2016 waren es nur noch

29.6%. Nicht nur die Klärung aller Belange der Polis fand im einzigen öffentlichen Raum der Kommune statt, er war ihr auch Festsaal, Tanzboden, Marktplatz, ihre Gerichtsstätte, Notunterkunft, Fluchtburg etc. Nachdem die Reformation dem Kirchenraum die magisch verstandene Sakralität genommen hatte, gab sie ihn der Gemeinschaft der Gläubigen als Begegnungsort zurück. Der politischen Profanierung der Kirche als eines Ortes, an dem sich die Hierarchie darstellte, folgte ihre ekklesiologische Kommunisierung als eines Ortes, der einer Lebensgemeinschaft gehört und von ihr belebt wird.

Gemeinde Jesu Christi ist die Kommunikationsgemeinschaft der Gläubigen. *Communio* entsteht aus *communicatio*. Kommuniziert werden das Wort und das Mahl. Beide waren seit 1531 und 1414 kommuniziert. Der Priesterstand hatte seine beiden Grundprivilegien, den exklusiven Zugang zum Wort und zum Mahl, verloren. Entsprechend ist der reformierte Kirchenbau nicht mehr der Ort von Proskynese und Messopfer, sondern der Lebensort der Gemeinde. Nicht mehr die *repetitio* des Selbigen prägt den Ort, sondern die *variatio* des Gleichen. Damit wird er allerdings gerade nicht zum privaten Wohnzimmer oder Vereinslokal zweier dominanter Lebenswelten von zehn, wie dies heute länger schon der Fall ist, sondern innerhalb einer *Mixed Economy of Church*, die allen zehn Lebenswelten Begegnung ermöglicht, wird er jeweils zum öffentlichen Ort einer Lebensgemeinschaft, deren Gestaltung ein öffentliches Bekenntnis ist.

Der reformierte Kirchenraum ist Begegnungsraum der Kirchengemeinde. Sie ist sein Subjekt, und Haushalterschaft im Interesse des Gemeindelebens ist ihre Aufgabe. Gemeindeleben unter den Bedingungen der Postmoderne geschieht in einer Mixed Economy of Church. In ihr werden Kirchenorte im Rahmen lebensweltlicher Expressivität als Begegnungsräume von Lebenswelten gestaltet. – Negativ gesagt: Landeskirche und Denkmalpflege, die Lebenswelten die Begegnung in ihren Eigenorten versagen, haben ihren Auftrag verfehlt und daher versagt.

6. Kirchenräume haben wie Tempel eigentlich keine Sitzgelegenheiten, denn der heilig gewordene Raum des Vor-Gott-Seins ist, religionspsychologisch betrachtet, der Ort der Proskynese, der Unterwerfung, weshalb der Mensch vor der Gottheit steht oder kniet, während sie es ist, die sitzt.

Gemäss platonischer Ständelehre gab es für den *Dritten Stand* keine Kirchenbänke. Das Volk stand, wie heute noch in Kirchen der Orthodoxie. Nur für Alte und Kranke gab es allenfalls transportable Bänke. Der Klerus als *Erster Stand* hatte im Fall der Bischofskirche und der Klosterkirche sein Chorgestühl. Es stand im Chor, der durch Chorschranken vom Volk getrennt war. Der Adel als *Zweiter Stand* verfügte über seine erhöhte Loge, wenn nicht gleich über seine eigene Kapelle. Erst mit der Französischen Revolution von 1789 zerfiel die Dreiständelehre. Um 1700 setzte der Einbau fixer Kirchenbänke ein.

Reformierte Kirchen führten die Bank fürs Presbyterium ein. Der *Temple de Charenton*, 1623 vor den Toren von Paris als Urform der reformierten Kirche erbaut, war bereits keine Basilika mehr, also kein Raum des Huldigens vor dem römischen Kaiser bzw. dem Pantokrator, sondern ein gigantisches Auditorium für 3'000 Leute, also ein Raum des Hörens auf das Wort, das von der Kanzel, die nun anstelle des Altars in der Mitte thronte, nach allen Seiten erging. Reformierte Kirchen in den Niederlanden, deren Architektur vorreformatorisch war, waren unmöbliert, wie Malerei des 17. Jahrhunderts zeigt. Die Gemälde machen die Stadt in der Stadt sichtbar, die *civitas Dei* in der *civitas terrena*: Menschen bewegen sich in der Kirche, als flanierten sie über den Platz einer Stadt. Sogar Hunde streunen über ihn hin. Der Kirchenraum wird erlebbar als urban und multipel bevölkerbarer Platz oder als beliebig und flexibel gestaltbare Bühne. Nichts ist fixiert. Für Szenen des Zwinglifilms 2019 wurden im Mai 2018 die Bänke im Zürcher Grossmünster daher eigens ausgebaut.

Der offene Kirchenraum kennzeichnet die reformierte Auffassung der kirchlichen Architektur. Räume sind offen für Begegnungen, sind multipel und variabel, belebbar

und beispielbar, sind Vorgeschmack der civitas Dei mitten in der civitas terrena, sind Ausdruck der Lebendigkeit von Gemeinde. – Negativ gesagt: Je geschützter und gepflegter der Kirchenraum, desto letaler das Gemeindeleben.

7. Im 19. Jahrhundert kommt es in dem Masse zu einer reaktionären Entfunktionalisierung des Kirchenraums, wie es zu seiner exklusiven Nutzung kommt: entweder rekatholisierend als Oratorium oder reorthodoxierend als Auditorium.

Die historisch erste Säkularisierung setzte 1555 mit dem Augsburger Religionsfrieden und der Formel *cuius regio eius religio* ein: Sie führte zur *Territorialisierung der Religion* und zur *Konfessionalisierung des Staates* (Casanova). Die liturgische Hoheit lag beim Fürsten, der das Bekenntnis seiner Untertanen festlegte. Im Gegenzug erhielten Untertanen das Recht, das Territorium zu wechseln und sich in einem solchen niederzulassen, das ihr Bekenntnis hatte. Der weltweite *Réfuge* der Hugenotten fusste darauf. – Die historisch zweite Säkularisierung begann 1803 mit dem *Reichsdeputationshauptschluss*, dem letzten Gesetz des *Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation*, das 1806 unterging: Es enteignete freie Städte, Klöster und Staatskirchen, um deren Ländereien solchen Fürsten zu übergeben, die im Verlauf der napoleonischen Wirren ihren Grundbesitz verloren hatten.

So blieb bis heute das *Territorialprinzip* seit dem Frieden von 1555 zwar erhalten, aber die wirtschaftliche Basis der Kirchen verlagerte sich seit dem Gesetz von 1803 substitutiv auf Steuern und Rechtstitel. Gleichzeitig mit diesem politisch bedingten wirtschaftlichen Niedergang der Kirchen kam es in ihnen zu reaktionären Rückbesinnungen. Sie schränkten die Multifunktionalität des Kirchenraums zunehmend ein zugunsten einer Rückbesinnung auf das klassisch-katholische Oratorium, in dem nur gebetet, oder auf das orthodox-reformierte Auditorium, in dem nur gehört wird. Kirchen wurden wieder exklusiv zu Stätten des Gebets oder der Predigt. Sie gewannen ganz gegen die Reformation den Anschein der Heiligkeit und Unantastbarkeit zurück.

Die Kirche im Dorf muss wieder zur Kirche für das Dorf werden. Das Gemeindeleben unter den Bedingungen der Gegenwart muss die Nutzung des historischen Kirchenraums bestimmen. – Negativ gesagt: Anachronistische Nutzung von Kirchgebäuden ist per definitionem zukunftslos.

8. Nach reformiertem Verständnis von Zeit und Ewigkeit gibt es in der Geschichte zu keinem Zeitpunkt einen normativen Idealzustand, der nicht mehr zu übertreffen wäre.

Reformierte verstehen Zukunft eschatologisch. Die Vollendung des Lebens liegt vorn. Das Beste kommt erst noch. Es kann sich zwar *in* der Zeit ankündigen, als ein *Angeld* wie bei Paulus, eine Anzahlung aufs Ganze, in seiner Fülle aber ist es für *nach* der Zeit verheissen, bleibt damit Teil des Glaubens und wird keinem Schauen zugänglich. Zu allen Zeiten hatte christlicher Kirchenbau den Verweischarakter von Architektur und Gestaltung gewahrt: Der fehlende römische Kaiser in der Apsis der Basilika verwies auf den erhöhten Christus als den eigentlichen Pantokrator. Die Kunst der Kirche ist semantisch, nicht deskriptiv. Wenn aber jede Zeit in ihrem Kontext und mit ihren Mitteln nach vorn verweist, dann gibt es keinen Zeitpunkt, der vollendet, unüberbietbar und abgeschlossen wäre, keinen Idealzustand, der idealer nicht mehr werden könnte. Daher gibt es auch keinen Schnitt in der Geschichte, der abschliessend normativ wäre und auf den alles Künftige sich zurückbeziehen müsste. Auch für Reformierte gibt es Referenzen, doch immer nur relative und nie absolute.

Was theologisch so ist, hat rechtliche Folgen: Keine Architektur, keine Gestaltung, kein Utensil in der Kirche kann Anspruch auf Ewigkeit erheben, auf Unverbesserlichkeit und Unveränderlichkeit. Auch *ohne* Orgel ist eine Kirche eine Kirche, auch *mit* installierter Popelektronik ist sie eine Kirche. Auch *ohne* Bilder und Bibelverse ist sie eine Kirche, aber auch *mit* Graffiti und einer Halbpfeife ist sie eine Kirche. Historische Kirchenräume tragen zu Recht die Spuren der Geschichte, die von vergangenem Leben und vergangener Funktionalität zeugen. Es kann nicht Aufgabe der Denkmalpflege sein, einen historischen Zeitpunkt für normativ zu erklären und

ein Kirchgebäude historistisch an ihm einzufrieren. Es ist aber sehr wohl die Aufgabe der Denkmalpflege, und zugleich ist es ihr professionelles Können, schützenswerte Spuren der Geschichte sichtbar zu machen, ohne damit zeitgenössisches Leben zu verhindern. Der beste Schutz eines Baus ist das Leben, das in ihm gelebt wird. Unbelebte Räume sind gefährdet und kosten wesentlich mehr als belebte.

Im fünfzehnten Jahr nach der Reformation besteht die reformierte Kirche darauf, eine ecclesia reformata semper reformanda zu sein. Das schliesst die Fixierung auf ideologische und ästhetische Idealmomente aus und öffnet die Räume für zeitgenössische Gestaltungen des Gemeindelebens in Kirchgebäuden. – Negativ gesagt: Eine historistisch orientierte Denkmalpflege vertreibt Leben aus Räumen und ist daher politisch anzufechten.

9. Wie das denkmalgeschützte Wohnhaus trotz seiner Schutzwürdigkeit Privatheit und Familienleben ermöglicht, so muss auch die denkmalgeschützte Kirche trotz ihrer Schutzwürdigkeit Öffentlichkeit und Gemeindeleben ermöglichen.

Schutzwürdigkeit und Belebtheit schliessen sich nicht aus. Das zeigen denkmalgeschützte Privathäuser. Wenn ein Haus aus dem Jahr 1827 inzwischen Strom und Wasser hat, eine Zentralheizung und sanitäre Anlagen, so mussten auch diese Zeugen modernisierten Lebens harmonisiert werden mit den Geboten der Schutzwürdigkeit. Die Denkmalpflege muss die Privatheit des Hauses respektieren und die Entwicklung des Familienlebens ermöglichen. Dasselbe gilt für öffentliche Räume wie Rathäuser, Palazzi oder Museen. Auch in ihnen gibt es Kompromisse, aktuell etwa im Blick auf die Nutzbarkeit durch Rollstühle. Auch in ihnen sind Lebendigkeiten und Belebtheiten zu respektieren.

Die Landeskirche beteiligt sich daher intitiativ und aktiv an der Erstellung eines Katasters über alle Kirchgebäude im Kanton Zürich. Sie redet

mit und vertritt gegenüber staatlichen Organen die Interessen ihrer Kirchengemeinden, und zwar im Blick auf ein potenzielles, also zeitgenössisches und zukunftsfähiges Gemeindeleben. Dafür steht der Begriff der *Mixed Economy of Church*, in der das vorhandene Potenzial an Kirchgebäuden lebensweltlich und konzeptionell als *ekkesiologisches* Potenzial in den Blick zu nehmen ist. Kirchliche Organe treten also weniger als ökonomisch und konservativ orientierte Liegenschaftenverwaltungen auf, sondern mehr als haushälterische und innovative Investoren in künftiges Gemeindeleben. Kirchgebäude sind nicht nur *traditionales Erbe*, das zu bewahren ist, sondern auch *missionales Potenzial*, in das zu investieren ist! Um sich einen Überblick zu verschaffen, wie Denkmalpflegen in benachbarten Kantonen und Ländern mit schutzwürdigen Anlagen, darunter Kirchgebäuden, verfahren, vor allem, um auch andere als historistisch eingeschränkte Vorgehensweisen kennenzulernen, besuchen Organe der Landeskirche Beispiele und Verantwortliche vor Ort und erweitern so ihr Argumentarium.

Die Landeskirche versteht ihre beiden grossen Ressourcen, Kirchenräume und Arbeitszeiten, nicht mehr traditional im Sinn der Bewahrung des Überkommenen, sondern missional im Sinn der Ermöglichung von Kommendem. Darin ist die Reformata auch die Reformanda. – Negativ gesagt: Eine Kirche ohne Mission endet.

10. In einer zeitgemässen Stadtentwicklung sind Denkmalpflege und Kirchenpflege partnerschaftliche Stakeholder eines grossangelegten politischen und daher öffentlichen Entwicklungsprozesses im Interesse der Gesamtbevölkerung.

Stadtentwicklung und Kirchenentwicklung unterliegen denselben Bedingungen der Postmoderne. Sie haben sich mit vergangenen und gegenwärtigen Narrativen auseinanderzusetzen, um künftige Narrative zu ermöglichen. Sie müssen schützenswerte Monumente und Spuren der Geschichte bewahren, um Platz zu schaffen für neue. Sie müssen die Soziologie und Psychologie ihres Kontextes ergründen, um von Anbeginn an Partizipation im Sinn einer *starken Demokratie* (Barber) zu gewähren. Nur so lässt

sich die dialektische Aufgabe erfüllen, erstens Wertvolles zu bewahren, zweitens Künftiges zu erkennen und deshalb drittens heute Möglichkeiten zu eröffnen.

Damit es nicht dabei bleibt, dass jede einzelne Kirchenpflege von der kantonalen Denkmalpflege historistisch und im Stil des *divide et impera* in den Senkel gestellt wird, bedarf es kantonal von Behörde zu Behörde, also zwischen Kirchenrat und Denkmalpflege, eines Rahmenabkommens oder Mantelvertrags. Er folgt dem Grundsatz, dass in einem Bau trotz seiner Schutzwürdigkeit Leben nicht nur negativ zugestanden, sondern auch positiv ermöglicht wird. Dafür wird die Beweislast umgekehrt: Die Denkmalpflege erstellt für jeden Bau wie jetzt schon das Inventar, muss neu aber nachweisen, erstens, wieso etwas schutzwürdig ist, und zweitens, wieso im Negativfall eine ermöglichende Lösung nicht denkbar ist. Da die Ausstattung mit Bänken im Blick auf die Geschichte des Tempel- und Kirchenbaus sehr jungen Datums ist und die meisten reformierten Kirchen Übernahmen aus vorreformatorischer Zeit sind, wird in der Regel keine spätere Möblierung mehr geschützt.

Die Kirchenleitung nimmt ihre politische Aufgabe wahr und erwirkt eine politische Lösung, die das Potenzial der Kirchenräume flexibel nutzbar macht. – Negativ gesagt: Lebens- und zukunftsorientierte Nutzungen von denkmalgeschützten Kirchenräumen für das Gemeindeleben können nicht subsidiär ermöglicht und daher nicht von oben nach unten delegiert werden.

Autor:

Matthias Krieg, Pfr. Dr. phil., Dr. theol, Sekretär der Reformierten Kirche Zürich

Réseaux d'activités communautaires et solidaires des Eglises auprès des seniors

Mandat de la COCOMICO, Rapport de mandat, Mai 2018

Liliane Rudaz

1. Introduction

En février 2018, la Commission de coordination des missions en commun a donné mandat à un groupe de travail œcuménique de se pencher sur les réseaux d'activités communautaires et solidaires des Eglises auprès des seniors. Le but de ce mandat est d'une part d'établir une typologie des personnes âgées de plus de 60 ans et de recenser les lieux de solidarité ecclésiaux ouverts à ces personnes et d'autre part de faire des propositions pour de nouveaux projets dans le domaine.

Les impératifs des Eglises font que ce mandat a dû être exécuté dans un délai très bref : la Cocomico a impérativement besoin d'être en possession du rapport pour fin mai 2018. Le mandat a donc été travaillé avec cette contrainte.

Les personnes suivantes ont accepté de faire partie du groupe de travail :

- Fausto Berto (pasteur EERV, actif dans le domaine des solidarités et des EMS)
- Pascal Bregnard (responsable du département solidarités ECVD)
- Roland Campiche (sociologue, professeur honoraire de l'Université de Lausanne)
- Anne-Marie Droz (diacre EERV en paroisse rurale)
- Françoise Gariazzo (Assistante pastorale ECVD en pastorale sociale et de rue en milieu urbain)
- Evelyne Jaton (pasteure EERV, aumônier)

- Joseph Lukelu (abbé en milieu urbain)
- Anne-Sylvie Martin (coordinatrice du service santé et solidarité EERV et aumônier d'hôpital)
- Annette Mayer (responsable du département santé ECVD)
- Liliane Rudaz (diacre solidarités EERV en milieu urbain et présidente du conseil du service cantonal santé et solidarité)

Le groupe de travail s'est réuni quatre fois et ses membres ont effectué de nombreux travaux de recherche et de réflexion entre les rencontres.

Il va de soi que dans un laps de temps si court, même en se basant sur de grandes expériences individuelles des membres, sur des travaux existants et des réflexions antérieures des différents lieux d'Eglise, nous ne sommes pas en mesure de présenter un travail complet et abouti. Néanmoins, nous avons pu dessiner des lignes fortes et faire ressortir des pistes de travail et de réflexion qui nous semblent pertinentes. Il sera primordial, à partir des pistes évoquées, de poursuivre la réflexion et d'approfondir les intuitions récoltées.

Ce travail de réflexion est basé sur nos expériences réciproques, sur des lectures, ainsi que sur des contacts que nous avons pris avec des organismes partenaires (CSP, Caritas, CMS, Main Tendue, Pro Senectute/Quartiers solidaires, Connaissance 3, Association des familles du Quart Monde).

Nous cherchons à discerner :

- Pour l'accompagnement des seniors, dans quels domaines les Eglises sont-elles attendues ?
- Avec cette classe de population, quel(s) apport(s) spécifique(s) les Eglises ont-elles à partager ?

2. Typologie des seniors

Nous sommes conscients des disparités entre âge biologique, chronologique et social des personnes, et notamment des personnes d'un certain

âge. Dans ce rapport, nous avons fait le choix, en écho au mandat, d'utiliser le terme seniors, en considérant comme sénior toute personne de 65 ans et plus, donc généralement à la retraite.

Nous avons aussi rencontré les termes suivants, qui répondent chaque fois à une réalité et définissent des aspects des personnes en âge avancé :

- 3^{ème} et 4^{ème} âge (3^{ème} âge correspondant à la période où la personne est indépendante, 4^{ème} âge correspondant à la période où les personnes sont dépendantes de l'aide d'autrui) ;
- adultes aînés (terme utilisé notamment par Roland Campiche dans son ouvrage «Adultes aînés, les oubliés de la formation»¹ et qui souligne que les personnes, dans cette étape de vie, restent avant tout des adultes, avec la particularité d'être des aînés) ;
- retraités ou «personnes en âge AVS», qui fait surtout référence au statut professionnel de la personne (et reste en suspens la question suivante : De quoi est retraité une personne qui s'est occupée principalement de sa famille durant sa «carrière professionnelle» ?) ;
- et puis les termes génériques, plus ou moins politiquement corrects comme les aînés, les personnes âgées, les vieux, etc.

Nous présentons quelques essais de typologie des seniors, permettant de mieux comprendre les identités et besoins de ce grand groupe de personnes, fait de diversité et de contrastes.

2.1 Statuts de santé

Dans leur livre «Le quatrième âge ou la dernière étape de la vie»², Christian Lalive d'Epinay et Stefano Cavalli proposent une classification des seniors

¹ Roland J. Campiche / Afi Sika Kuzeawu, Adultes aînés. Les oubliés de la formation, Lausanne 2014.

² Christian Lalive d'Epinay / Stefano Cavalli, Le quatrième âge ou la dernière étape de la vie, in: Le savoir suisse Société 93 (2013), 21.

selon leur statut de santé. Cette classification est fréquemment utilisée dans le milieu médical.

«Le statut de **dépendance fonctionnelle**, c'est l'incapacité d'accomplir sans l'aide d'autrui les activités de la vie quotidienne de base: faire une toilette complète, s'habiller et se déshabiller, manger et couper ses aliments, se coucher et se lever, se déplacer à l'intérieur de son logement. Une personne est dite dépendante quand elle est incapable d'exécuter seule l'une ou plusieurs de ces activités.

Le statut de **fragilité** est défini, d'un côté par l'absence d'incapacités fonctionnelles et, de l'autre, par des atteintes dans les domaines suivants : les aptitudes sensorielles, la mobilité, le métabolisme énergétique, la mémoire et enfin les troubles physiques. Une personne est dite fragile quand elle présente des atteintes dans deux de ces domaines, tout en restant à même d'accomplir seule et sans difficulté majeure les activités de la vie quotidienne de base.

Le statut d'indépendance est propre aux personnes sans incapacités fonctionnelles et qui ne présentent des atteintes de santé dans aucun ou dans un seul des domaines entraînant la fragilité.»

2.2 Selon les modes de vie

Dans leur livre «Adultes aînés, les oubliés de la formation»³, R. Campiche et A. Kuzeawu proposent une typologie originale des seniors, en se basant sur leur diversité de modes de vie et d'aspirations. Ils distinguent deux ensembles, avec chaque fois 3 sous-groupes :

- Les seniors tournés vers l'extérieur avec:
 - les assoiffés de culture (tous les domaines culturels),
 - les noctambules (sorties en soirée),
 - les férus de culture populaire (pétanque, cartes, etc.).
- Les pantouflards avec:

³ op cit, 44-45.

- les éternels attablés (repas au centre de l'existence);
- les confinés à domicile (loisirs consacrés à la famille et à la télévision);
- les exclus (qui sortent rarement mais ne consacrent pas non plus beaucoup de temps aux activités intérieures).

2.3 Difficultés, particularités et besoins durant cette étape de vie

Au moment de la retraite, les personnes se trouvent devant une page blanche:

En moyenne, elles ont 20 ans de vie devant elles. Autant que ce qui s'est écoulé entre leur naissance et leur entrée dans la vie active. Il s'agit de donner sens à cette étape importante.

Les seniors doivent faire face à de nombreux défis:

- **la retraite**, avec perte de l'identité professionnelle, fortement valorisée dans notre société, une diminution probable des moyens financiers disponibles, une possible perte de sens de la vie et un changement d'habitudes de vie important;
- **des soucis de santé**, qui apparaissent de manière croissante et de manière quasi générale à partir de 80 ans, avec la perte d'autonomie qui en découle;
- **la peur du déclin, spécialement cognitif** (souvent c'est la maladie d'Alzheimer qui est crainte), voire de réels troubles cognitifs ; la question existentielle sur le «devenir vieux» vient remplacer celle sur notre devenir dans l'au-delà;
- **vivre dans une société où la jeunesse est très fortement valorisée** et la vieillesse généralement considérée comme une charge et une période peu intéressante;
- **faire face à la solitude** liée au changement de rythme et habitudes de vie.
- vivre avec un **rapport au temps modifié**, avec l'impression du temps qui s'accélère et même qui fuit.

Si les seniors doivent faire face à ces nombreux défis, leur présence représente et représentera dans les années à venir également un défi. En effet, leur nombre et la proportion qu'ils représentent dans la société vont augmenter de manière très significative. Dans son étude prospective «Prise en charge médico-sociale et sanitaire des seniors à l'horizon 2040»⁴, l'Etat de Vaud indique que le nombre de seniors (personnes de 65 et plus) habitant le canton de Vaud passera de 126'000 en 2015 à 216'000-220'000 en 2040 et celui des personnes de 80 ans de plus de 36'000 en 2015 à 70'000-71'000 en 2040. Les personnes de 65 ans et plus représenteront alors 21-23 % de la population (contre 16 % en 2015) et celles de 70 ans et plus 7-8 % (contre 5 % en 2015). Cette évolution engendrera nécessairement des modifications de la société.

Il est important de souligner que les seniors ne sont en aucun cas un groupe de personnes homogène. Les défis et besoins des seniors sont donc **individuels**.

Nous pouvons néanmoins faire ressortir quelques éléments souvent présents, repérés dans des entretiens ou lectures:

- besoin de donner sens au passé, présent et futur (soutien dans les transitions, relecture de la vie);
- besoin de liens (liens à cultiver et nouveaux liens à créer), afin de prévenir et combattre la solitude;
- besoin d'être valorisé et estimé;
- besoin de partager des moments conviviaux de manière intergénérationnelle;
- besoin d'envisager sa fin de vie: «régler ses affaires», prévoir ses obsèques, éventuellement rédiger des directives anticipées;
- besoin d'être accompagné dans ces transitions de vie.

⁴ Etat de Vaud, Prise en charge médico-sociale et sanitaire des seniors à l'horizon 2040, 2017, 5. URL: <http://www.stat.vd.ch/Default.aspx?docID=8665> (abgerufen am 02.05.19).

Deux groupes de seniors méritent une attention particulière, car leurs attentes et besoins peuvent différer de ceux des seniors que nous avons l'habitude de côtoyer:

- les baby-boomers (nés entre 1943 et 1966), qui arrivent gentiment à l'âge senior. Ces personnes font preuve d'une auto-détermination et donc d'un individualisme importants. Leur manière de traiter le rapport entre les genres et leurs liens aux Eglises diffèrent sensiblement de ceux de la génération précédente.
- les seniors vivant en grande précarité, avec souvent des trajectoires professionnelles et sociales chaotiques. Vivant sans domicile fixe ou dans des institutions hors EMS, elles ont des besoins particuliers.

3. Recensement des activités des Eglises catholique et évangélique réformée du canton de Vaud dans le domaine des seniors

L'étude attentive des activités a montré que peu d'entre elles sont spécifiquement libellées «seniors» (en dehors des classiques après-midi et sorties conviviales des groupes d'ainés), alors que ces personnes représentent une forte majorité dans la plupart de ces activités.

4. Quelles sont les propositions des Eglises pour les seniors dans leurs différentes étapes de vie ?

Même si relativement peu d'activités des Eglises sont spécifiquement libellées «seniors», ce groupe de personnes représente une large majorité dans une bonne partie de nos offres. Le caractère souvent intergénérationnel représente un potentiel intéressant pour la création de liens. Nous considérons donc comme un avantage l'aspect ouvert de l'âge du public-cible de nombreuses activités et offres des Eglises.

Les **personnes en situation d'indépendance** bénéficient donc d'une large offre de propositions dans les domaines de la spiritualité, de la formation d'adultes et de la convivialité, comme le montre le chapitre 3 de ce rapport. Par ailleurs, il est intéressant d'observer que la majeure partie des bénévoles actifs dans diverses activités des Eglises appartient à ce groupe de personnes. Une attention particulière est d'ailleurs apportée à la formation des bénévoles.

Néanmoins, nous observons une difficulté à rejoindre largement ces personnes avec nos propositions actuelles.

Les **personnes en situation de fragilité** bénéficient aussi largement de «l'offre standard» des Eglises. Le risque est néanmoins qu'à mesure que leur situation se péjore, les personnes se retirent des activités et entrent toujours davantage dans une situation d'isolement social. Des offres particulières (visites à domicile, communion à domicile, taxi-culte, etc.) viennent s'ajouter aux propositions «tout-public». Les traditionnels après-midi mensuels conviviaux des paroisses sont aussi souvent calibrés pour ce type de personnes, que ce soit au niveau de l'accessibilité, au niveau des horaires ou au niveau du contenu.

Des lieux d'accueil (paroissiaux ou non-paroissiaux), offrant un accueil souvent «généraliste» sont également pertinents pour ce groupe de personnes.

Pour les **personnes en situation de dépendance**, il y a deux grands groupes:

- les personnes vivant à domicile. Pour ces personnes, les visites à domicile (par des groupes de visiteurs et/ou des ministres) et la communion à domicile représentent l'offre principale, en partant de l'idée que leur santé leur permet difficilement de se déplacer à l'extérieur pour participer à la vie paroissiale.
- les personnes vivant en EMS. Ces personnes bénéficient de l'offre d'aumônerie en EMS (visites individuelles par un aumônier et/ou des bénévoles, célébrations).

En résumé:

	En situation d'indépendance	En situation de fragilité	En situation de dépendance	
			A domicile	En EMS
Seniors proches des Eglises	Vie d'Eglise traditionnelle	Participation fragilisée à la vie d'Eglise traditionnelle		Aumônerie EMS
Seniors distancés des Eglises				Aumônerie EMS

En vert apparaissent les groupes de seniors bénéficiant d'une bonne offre de la part des Eglises.

En orange apparaît le groupe de seniors bénéficiant d'une offre moyennement satisfaisante, car elle n'est souvent plus adaptée à leurs besoins spécifiques liés aux pertes d'autonomie.

En rouge apparaissent les groupes de seniors pour qui une réelle amélioration de l'offre devrait être envisagée prioritairement.

5. Pistes pour être davantage présents auprès des seniors

5.1 Moment charnière: retraite, avec transitions, remise en question, nouvelles disponibilités et besoins modifiés

La retraite est généralement considérée comme le moment d'entrée dans la catégorie des seniors. Mais si cette retraite est parfois perçue comme

une libération d'une charge professionnelle devenue lourde, elle est aussi et peut-être avant tout une période de transition. De nombreux éléments dans la vie des personnes changent et provoquent une période de remise en question.

- La perte de l'activité, et donc en tout cas partiellement de l'identité professionnelle amène la question du sens de l'existence: quel sens donner à la vie, quelle place à prendre dans la société ?
- L'image de soi change avec le sentiment d'entrer dans ce groupe des seniors, peu valorisé et valorisant. Avec, au bout de la réflexion, le sentiment de voir la fin de la vie s'approcher. La personne se sent entrer dans un temps de fragilisation. Une crainte particulière d'éventuels futurs troubles cognitifs est souvent présente
- Avec la transition de la vie professionnelle à la retraite, les personnes perdent une partie de leurs réseaux et ont besoin de créer de nouveaux réseaux.
- Le changement de rythme est très important. Passer de journées et semaines rythmées par les obligations professionnelles à un temps avec de grandes plages de temps disponibles peut sembler prometteur, mais est parfois difficile à vivre.
- Au sein du couple, il faut trouver un nouveau fonctionnement et une répartition des tâches et responsabilités adaptée.
- Les moyens financiers disponibles diminuent généralement avec la retraite.

Certaines entreprises ou organismes proposent des préparations à la retraite pour leurs employés. Néanmoins, ces propositions ne s'adressent pas à tous et n'abordent pas tous les aspects des changements à venir.

5.2 Attentes envers l'Eglise dans le domaine des seniors

Nous avons formulé cette question dans le dialogue avec un certains nombres d'organismes intervenant auprès des seniors. Il est troublant d'entendre le plus souvent, comment première réponse, que «rien n'est

attendu de la part des Eglises», à part chez Quartiers Solidaires (Pro Senectute), où les besoins spirituels des seniors sont bien relevés par les responsables et où une animatrice s'est montrée ouverte à une collaboration pour l'animation d'un groupe.

En creusant, nous avons récolté qu'il y a une attente dans le domaine de l'aide à la création de liens et la lutte contre la solitude. A aussi été évoqué le besoin de soutien aux couples dans la période de transition de la retraite.

Plus généralement, la société souhaite freiner le passage des personnes de l'étape de «fragilité» à celle de «dépendance». Dans l'étape de fragilité, un entourage solide et bien présent est clairement un atout pour le maintien d'un équilibre.

Des études⁵ montrent que la solitude est un facteur influençant fortement et négativement la santé des personnes. Les Eglises seraient donc utiles comme créateurs de liens sociaux.

5.3 *Éléments indispensables pour un projet pertinent auprès des seniors*

Tout projet doit se construire **en collaboration avec les personnes concernées**. Nos recherches nous permettent de nous faire une idée des besoins et souhaits possibles des seniors. Mais c'est en collaboration que nous pourrions mettre en place un projet qui les implique et intéresse réellement.

- Tout projet doit se construire également **en lien avec les autres acteurs** auprès de ces groupes de personnes, dans le domaine social, médical, associatif, etc.
- Il s'agit de penser à des projets permettant de **renforcer les liens intergénérationnels**. La mobilité actuelle et les histoires de vie font que de nombreux seniors se trouvent isolés, sans famille ou

éloignés de leur famille. Mais il y a aussi de nombreuses jeunes familles qui se trouvent sans grands-parents, alors que le partage intergénérationnel permet la transmission et l'enrichissement mutuel...

Dans l'article paru le 14 mai dans le journal *Le Temps*, le psychiatre Robert Neuburger mentionne: «L'absence de transmission d'une vision du monde s'accompagne souvent d'une lacune concernant la place de l'enfant dans sa famille. Car il existe un lien qui n'est pas seulement celui qui le relie à ses parents, mais également un lien horizontal, celui qui lui fait sentir qu'au-delà de la relation avec son père et sa mère, il appartient à un groupe avec ce que cela suppose d'entraide, de solidarité, de partage.»⁶ Par les partages intergénérationnels, nous pouvons donc favoriser la compréhension et l'entraide mutuelles.

- Tout projet doit se construire **en adéquation avec l'environnement socio-démographique**. Les besoins ne sont pas les mêmes en ville, en région semi-urbaine et à la campagne.

5.4 *Présentation de la piste «aumônier de quartier»*

En tenant compte des éléments évoqués dans ce rapport, une piste novatrice s'est dessinée: conceptualiser et implanter un projet d'aumônier de quartier. Cette piste s'inscrit dans la dynamique de l'Eglise qui VA vers les personnes. De quoi s'agit-il?

- Un aumônier (ou une petite équipe) serait présent dans un quartier (ou une petite ville), avec une attention particulière à tous les habitants de ce quartier, dans une démarche œcuménique. La volonté est d'une part de favoriser les liens avec et entre les habitants

⁵ Tagesanzeiger, «Tödliche Einsamkeit», article du 11 avril 2018.

⁶ Robert Neuburger, «L'enfant ignore souvent sa propre histoire familiale», article paru dans *Le Temps* du 14 mai 2018.

du quartier et d'autre part d'offrir un lieu d'accueil pour toute personne qui souhaite y passer un moment. Ces liens créés pourront laisser émerger des besoins d'accompagnement spirituel.

- La présence de l'aumônier aurait deux axes:
 - visites à domicile (spontanées ou demandées) des personnes du quartier;
 - accueil dans un lieu ouvert à tous.
- Le lieu d'accueil permettrait aussi l'organisation d'activités, rencontres, conférences, etc. en lien avec les besoins des personnes du quartier.
- Le travail d'aumônier de quartier (personne proche des gens vivant dans le quartier) sera fait en étroite collaboration avec les paroisses, les associations et d'éventuelles maisons de quartier.
- Le projet se construirait de manière participative, en collaboration avec les personnes habitant le quartier, à partir de leurs attentes. Une définition claire de l'identité permettra d'éviter des projections négatives
- Le premier public-cible de cette démarche serait les «jeunes seniors distanciés des Eglises», avec qui nous pourrions ainsi renouer des liens à travers des rencontres «en terrain neutre». Ces liens pourraient perdurer ensuite dans le temps de fragilité, voire de dépendance.
- L'aumônier de quartier aura le souci d'établir des liens forts avec les communautés locales, afin de favoriser la complémentarité des activités et offres. Il veillera par ailleurs à une saine tension et entente entre ministère spécialisé et communauté.

Quelle est la spécificité de ce projet par rapport au travail des paroisses d'une part et aux activités des associations et maisons de quartier d'autre part?

- L'appellation «aumônier de quartier» a l'avantage non seulement d'être œcuménique, mais aussi permet de contourner les projections (il y en a de nombreuses !) négatives sur le pasteur/diacre/prêtre, tout en permettant d'inclure des laïcs. Avec

un aumônier, le grand public a davantage l'image d'un ministre qui est à l'écoute et sait se mettre à la remorque des groupes qu'il accompagne (cf. 24 heures du 23.05 où deux aumôniers font la une et la der du journal !)

- L'accent serait mis sur la proximité et la création de liens.
- L'Eglise mettrait en oeuvre son rôle de courroie de transmission digne de confiance, permettant la mise en lien des personnes.
- Les visites à domicile, possibles sous le label «Eglise» permettraient d'entrer en lien avec des personnes qui sortent peu («des pantouflards») et de lutter ainsi contre la solitude et l'isolement social.
- Le lieu d'accueil permettrait de multiplier les liens et de favoriser notamment les liens intergénérationnels.
- Le projet serait un lieu d'implication possible pour les personnes proches ou distanciées des Eglises, qui adhèrent à leurs valeurs fondamentales et désireuses de s'impliquer dans la solidarité entre personnes du quartier.
- Suivant les attentes des participants, des conférences, groupes de paroles, etc. pourraient être organisés sur des thèmes comme les transitions, la recherche de sens, la vie de couple, la transmission, etc.
- L'aumônier de quartier représente une ouverture à l'approche spirituelle. Le lien ainsi tissé peut être activé en cas de besoin ou de souhait.

NB: Un projet allant dans ce sens est conduit par la pastorale sociale et de rue de l'Eglise catholique dans le quartier de la Bourdonnette à Lausanne, ainsi qu'à Moudon et à Morges.

5.5 Autres pistes à garder en vue

Dans nos discussions, nous avons abordé de nombreuses pistes et évoqué de multiples besoins. Dans le développement, nous nous sommes concentrés sur la piste de l'aumônier de quartier, qui nous semble le plus urgent.

Néanmoins, nous aimerions attirer l'attention sur les pistes suivantes, importantes à creuser dans les temps à venir:

- Etudes de P.-Y. Brandt / Dario Spini / PNR 74: le PNR 74 va se concentrer sur les systèmes de santé et leur adéquation en particulier à la prise en charge des malades chroniques à domicile. Un projet de recherche intégrant la prise en compte de la dimension spirituelle va être déposé dans les semaines qui viennent, qui sera une étude longitudinale sur comment les acteurs des domaines santé/social/spirituel collaborent et interagissent et quel impact cela provoque sur les trajectoires de vie ?? En résumé, les sociologues et les psychologues de la religion se situent eux aussi à l'intersection de cette réflexion sur les besoins des seniors et la recherche va s'y intéresser de très près! Les Eglises, en quelque sorte, sont attendues au tournant et seront sollicitées pour des interventions spécifiques de proximité.
- Collaboration avec les CMS/CAT/appartements protégés: ces lieux et organismes sont en lien avec des personnes vivant des étapes de vie parfois difficiles. Il serait important de poursuivre le travail de réflexion pour voir comment nous pourrions entrer en dialogue pour faciliter l'accès à un accompagnement spirituel pour les personnes qui bénéficient du soutien de ces lieux. Il est important de souligner que les responsables actuels des structures médico-sociales sont à sensibiliser aux besoins spirituels et ne reconnaissent donc pas forcément l'importance d'un soutien spirituel.
- Penser de futures collaborations avec Quartiers Solidaires: les responsables de l'action sociale de Pro Senectute sont prêts à davantage collaborer avec les Eglises, car ils constatent assez clairement un manque de formation et une certaine gêne de la part de leurs animateurs à aborder certains thèmes lors de leurs animations de groupe. C'est pourquoi il s'agira de creuser comment nos apports spécifiques pourront se rencontrer, notamment en ce qui concerne la spiritualité et la fin de vie (par ex: directives anticipées et jeu de cartes Go Wish).

- Une collaboration plus étendue avec «Connaissance 3» (université des seniors du canton de Vaud) permettrait des synergies et complémentarités importantes et intéressantes dans le vaste domaine de la formation. «Connaissance 3» fonctionne de manière décentralisée sur tout le canton et il serait intéressant de mieux relayer les offres de formation respectives et d'imaginer d'avantage d'offres formations conjointes.

6. Conclusion

Si l'Evangile était écrit aujourd'hui, il est fort à parier que le verset de Matthieu 25/35 serait un peu plus long. A «Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire; j'étais étranger et vous m'avez recueilli; nu, et vous m'avez vêtu; malade, et vous m'avez visité; en prison, et vous êtes venus à moi» s'ajouterait «j'étais vieux, et vous avez oeuvré avec moi pour que je puisse garder une place dans la société».

Boutade à part, ce mouvement de l'aller vers, notre groupe l'a vécu au cours de l'évolution de la réflexion au sujet de ce mandat. Nous avons senti cet élan qui nous porte vers l'autre et en particulier vers les seniors. Aller au devant des personnes, au nom de l'Evangile, pour permettre la rencontre. Rencontrer les personnes, accueillir et favoriser la création de nouveaux liens entre les personnes et entre générations. Quand c'est possible, être disponibles pour ouvrir aussi sur une rencontre avec le Tout-Autre. Nous nous sentons là au coeur de l'Evangile et donc de la mission de nos Eglises.

Notre groupe se réjouit que ses réflexions se poursuivent, s'approfondissent et portent du fruit.

Antrice :

Liliane Rudaz, diacre solidarité EERV

Wenn selbstbestimmtes Sterben normal wird

Sterben alter Menschen als Herausforderung für Betroffene, Nahestehende und Mitarbeitende in Altersinstitutionen¹

Heinz Rügger

Die Möglichkeiten der modernen Medizin, Menschen in kritischen Situationen noch am Leben zu erhalten und den Tod hinauszuschieben, sind beeindruckend. Es wird viel getan, um Leben zu retten; schliesslich ist das doch der Auftrag der Medizin. Und die meisten von uns nehmen diese Möglichkeiten lebensverlängernder Interventionen im Ernstfall auch gerne in Anspruch, selbst in weit fortgeschrittenem Alter, wenn Hochaltigkeit durch mancherlei körperliche, psychische und soziale Belastungen ihren Tribut fordert. Der Wille zum Leben ist bei den meisten von uns stark ausgeprägt – offenbar eine Überlebensstrategie aus frühen Zeiten der evolutionären Menschheitsentwicklung. Entsprechend nimmt die durchschnittliche Lebenserwartung massiv zu. Die demografische Entwicklung der Bevölkerung ist eine beeindruckende zivilisatorische Erfolgsgeschichte. Alter und Sterben werden immer weiter hinausgeschoben ans Ende eines langen Lebens.

Die Errungenschaften moderner Medizin zur Erhaltung und Verlängerung des Lebens rufen allerdings ambivalente Gefühle hervor. Sie lösen mitunter starke Ängste aus. Ängste, dass einen die moderne Medizin daran hindere, zu gegebener Zeit in Ruhe sterben zu können. Ängste, das eigene Sterben werde technologisch verfremdet und fremdbestimmt durch eine

High-Tech-Medizin, die einen auf einer Intensivstation künstlich überleben lasse, auch wenn die Lebensverlängerung vor allem zu einer Leidensverlängerung wird. Aus solchen Ängsten entwickelte sich der Ruf nach «selbstbestimmtem Sterben»; das Recht jedes Menschen auf seinen eigenen Tod wurde postuliert und eingefordert.

Ist in den Medien oder generell in der Öffentlichkeit von selbstbestimmtem Sterben die Rede, geht es meist um die Frage nach dem assistierten Suizid. Damit wird die eigentliche Herausforderung des Themas aber verkannt. Assistierte Suizide machten selbst in der Schweiz mit ihrer in dieser Sache liberalen Gesetzgebung im Jahre 2014 nur gerade 1,2 % aller Todesfälle aus,² spielen darum für die Frage des selbstbestimmten Sterbens nur eine marginale Rolle.

Der Tod kommt nicht mehr von selbst

Die wesentlichen Fragen ergeben sich aus dem Umstand, dass wir in einer Zeit leben, in der wir aufgrund medizinischer Fortschritte und der Bedingungen unseres Gesundheitswesens genötigt sind, uns mit einem neuen Paradigma im Umgang mit dem Sterben vertraut zu machen.³ Dieses besteht darin, dass Sterben – früher Inbegriff der Erfahrung eines fremdverfügbaren Schicksals – zunehmend zum Gegenstand eigenen Entscheidens, also eines selbstbestimmten «Machsals» (Odo Marquard) wird. Angesichts des heute zur Verfügung stehenden medizinischen Arsenal an lebensverlängernden Massnahmen wird Sterben immer mehr zu einer Konsequenz

¹ Die folgenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, der an der 12. Fachtagung «Palliative Geriatrie» am 6. Oktober 2017 in Berlin gehalten wurde. Der Inhalt verdankt sich dem gemeinsamen Gespräch mit Dr. med. Roland Kunz, Chefarzt der Universitären Klinik für Akutergeriatrie im Stadtspital Waid, Zürich.

² Bundesamt für Statistik, Assistierter Suizid (Sterbehilfe) und Suizid in der Schweiz. Todesursachenstatistik 2014 (BFS Aktuell 14: Gesundheit), Neuchâtel 2016, 1.

³ Roland Kunz / Heinz Rügger, Selbstbestimmtes Ableben. Ein neues kulturelles Paradigma des Sterbens, in: Neue Zürcher Zeitung (NZZ) vom 12.04.17, 12.

von Therapieentscheidungen. Der Tod ist immer weniger Folge eines unerwarteten Schicksalsschlages, sondern immer häufiger Konsequenz einer bewussten Entscheidung, medizinischen Interventionen mit dem Ziel der Lebensverlängerung Grenzen zu setzen.

Nach neusten Untersuchungen erfolgt das Sterben in 58,7 % der medizinisch begleiteten Todesfälle in der Schweiz erst, nachdem entsprechende Entscheidungen (sog. *medical end-of-life decisions*) gefällt wurden.⁴ Im Fokus stehen dabei Massnahmen passiver Sterbehilfe, also des Verzichts auf lebensverlängernde Massnahmen. Der Lausanner Palliativmediziner Gian Domenico Borasio nimmt sogar an, dass dies in der Schweiz für 75 % der Sterbefälle zutrifft.⁵

Nun stellt sich natürlich die Frage, wem es zusteht, entsprechende Entscheidungen zu fällen. Ethisch gesehen kann es da nur eine Antwort geben: Der Entscheid muss bei der betroffenen Person selbst liegen, weil nach dem Prinzip der Patientenautonomie nur ihr das Recht zukommt, über medizinische Eingriffe am eigenen Leib zu befinden und sie als zulässig oder unzulässig zu erklären. Und wenn sie nicht mehr selbst entscheiden kann, müssen vertretungsberechtigte Personen bestimmen, was der *mutmassliche Wille* der Patientin ist. Dieser ist dann für das medizinische Personal therapieentscheidend und verbindlich.⁶

4 Georg Bosshard / Samia A. Hurst / Milo Alan Puhan, Medizinische Entscheidungen am Lebensende sind häufig, *Swiss Medical Forum – Schweizerisches Medizin-Forum* 16 (42), 2016, 896-898; Georg Bosshard u. a., *Medical End-of-Life Practices in Switzerland. A Comparison of 2001 and 2013*, *JAMA Internal Medicine* 176 (4), 2016, 555f; Margareta Schmid u. a., *Medical end-of-life decisions in Switzerland 2001 and 2013: Who is involved and how does the decision-making capacity of the patient impact?*, *Swiss Medical Weekly* 2016; 146 (doi:10.4414/smw.2016.14307).

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

6 Stefanie Haussener, *Entscheidungen am Lebensende im Spannungsfeld zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, Patientenwillen und –wohl. Eine kritische Analyse von*

Das heisst: In der Mehrzahl der Fälle ist Sterben heute nicht mehr einfach eine Entscheidung der Natur, des Schicksals, des Arztes oder des «Herrn über Leben und Tod». Wir müssen den Tod heute immer häufiger in die eigenen Hände nehmen, auch wenn wir keinen Suizid begehen wollen. Der Tod kommt nicht mehr einfach ungefragt auf uns zu wie der Sensemann in unzähligen Bildern der Kunstgeschichte – er muss heute vom Menschen selbst beschlossen, geplant und durchgeführt werden. Wir müssen heute immer mehr selbst entscheiden, was früher dem Schicksal überlassen wurde. Wir müssen uns bewusst entscheiden, wann wir eine Therapie nicht mehr in Anspruch nehmen oder sie abbrechen wollen. Das Sterben lassen wir nicht mehr einfach geschehen. Für das Sterben – oder alternativ dazu für das Weiterleben – muss man sich entscheiden. Die Frage ist dabei gar nicht, ob wir das gut finden oder nicht. Es ist einfach so, ist Teil der Rahmenbedingungen des Sterbens in der heutigen Medizin und in unserem heutigen Gesundheitswesen.

Der Soziologe Reimer Gronemeyer hält pointiert fest: «Das ist das Neue: Sterben und Tod sind für uns moderne Menschen zum «Problem» geworden. Der Tod kommt nicht mehr, sondern er wird zur letzten Gestaltungsaufgabe des Menschen.» Und weiter: «Sterben wird planbar – das ist ein Grundzug der modernen Gesellschaft.»⁷

Das heisst: Wir haben es heute im Blick auf die Selbstbestimmung beim Sterben mit einem kulturgeschichtlich neuen Paradigma des Sterbens zu tun – weit über das zahlenmässig begrenzte Phänomen assistierter Suizide hinaus. Das Sterben eines Menschen wird zunehmend an sein Sich-Entscheiden-zum-Sterben gekoppelt. Das ist eine neue Situation. In früheren

Rechtslage und medizinischer Praxis, *Jusletter* 30. Januar 2017; Regina Aebi-Müller, *Der urteilsunfähige Patient – eine zivilrechtliche Auslegung*, *Jusletter* 22. September 2014.

7 Reimer Gronemeyer, *Sterben in Deutschland. Wie wir dem Tod wieder einen Platz in unserem Leben einräumen können*, Frankfurt a. M. 2007, 37.

Jahrhunderten war die Verbindung zwischen Sterben und Sich-Entscheiden-zum-Sterben Charakteristikum des Suizids (oder des «Selbstmords», wie man es früher nannte). Und dieser galt als Sündenfall *par excellence*, den die Gesellschaft wie kaum etwas anderes mit allen möglichen religiösen, sozialen und strafrechtlichen Verboten zu verhindern bestrebt war. Ausgerechnet diese während Jahrhunderten so heftig verworfene Verknüpfung von Sterben und Sich-Entscheiden-zum-Sterben wird heute auf dem Hintergrund neuer medizinischer Errungenschaften zu einem notwendigen Grundzug des Sterbens in unserem modernen, medizinisch hoch gerüsteten Gesundheitswesen.

Die Freiheit zur Selbstbestimmung im Blick auf das eigene Sterben ist heute ein zentraler ethischer wie juristischer Grundsatz, insbesondere in der Geriatrie.⁸ Mit diesem neuen Paradigma des Sterbens angemessen umzugehen, ist für Betroffene, für die den Sterbeprozess begleitenden Angehörigen sowie für professionelle Mitarbeitende (Ärztinnen, Pflegende, Seelsorgende) allerdings noch weithin ungewohnt und anspruchsvoll.

⁸ Martin Teising ist zuzustimmen: «Die Selbstbestimmung des Einzelnen in persönlichen existenziellen Dingen hat sich zum höchsten ethischen Wert entwickelt.» Im Gefolge davon gilt: «Der aufgeklärte Zeitgenosse soll auch sein eigenes Lebensendszenarium selbst kontrollieren. Er sieht sich zur Selbstinszenierung einschliesslich der Gestaltung des eigenen Todes gedrängt.» Teising spricht dabei geradezu von einer «Fetischisierung individueller Autonomie» (Martin Teising, *Selbstbestimmung zwischen Wunsch und Illusion. Eine psychoanalytische Sicht*, Göttingen 2017, 11-56.13). – Zur Rechtslage in der Schweiz vgl. den Bundesgerichtsentscheid 133 I 58 vom 03.11.06, der festhält: «Zum Selbstbestimmungsrecht im Sinne von Art. 8 Ziff. 1 EMRK gehört auch das Recht, über Art und Zeitpunkt der Beendigung des eigenen Lebens zu entscheiden».

Freiheit oder Überforderung?

Jedem Individuum wird heute ein Mass an Selbstbestimmung im Blick auf sein Sterben zuerkannt, das früher nicht üblich war. Die Forderung nach «selbstbestimmtem Sterben», nach dem «Recht auf den eigenen Tod» setzt sich heute immer mehr durch. Selbstbestimmtes Sterben wandelt sich dabei von einem *eingeforderten Anspruch* (Stichwort: Recht auf den eigenen Tod) zu einer *zugemuteten Verpflichtung* (Stichwort: selber über lebensverlängernde Massnahmen entscheiden müssen). Das Individuum steht heute gewollt oder ungewollt vor der Herausforderung, sich mit dieser Freiheit auseinander zu setzen und sie zu leben.

Mit dieser Freiheit ist allerdings auch die Selbstverantwortung des Individuums im Blick auf das eigene Sterben gewachsen. Wenn Sterben von unserem Entscheiden abhängt, sind wir für diese Entscheidung moralisch verantwortlich. Es kommt zu so etwas wie einer *Responsibilisierung* oder *Moralisierung* des Sterbens bzw. des Noch-nicht-sterben-Wollens. Mit den Worten von Reimer Gronemeyer: «Solange der Tod «kam» musste sich keiner rechtfertigen: Es bedurfte einer solchen Debatte nicht. Das moderne Subjekt, der homo modernissimus, hat sich in die fatale Lage gebracht, dass es nun selbst sein Sterben und seinen Tod zu verantworten hat.»⁹

Solche Entscheidungen können schwierig sein, ja an eine Überforderung grenzen. Manch ein Sterbender dürfte höchst ambivalent vor heute anstehenden *medical end-of-life decisions* stehen und sich schwer damit tun, selbstbestimmt zu entscheiden. Es ist eben durchaus nicht so, dass wir – wie sich das eine abstrakte Ethik theoretisch vielleicht zurecht legen mag – grundsätzlich fähig sind, autonom zu entscheiden, was wir wollen. Gerade in extremen Situationen, in denen existenzielle Fragen um Leben und Tod auf dem Spiel stehen, sind Menschen oft hin und her gerissen zwischen unterschiedlichen Optionen und brauchen Zeit, um Klarheit dar-

⁹ Gronemeyer, *Sterben in Deutschland* (Anm. 7), 177.

über zu gewinnen, was sie denn wirklich wollen, was für sie in der konkreten Situation und auf dem Hintergrund ihres bisherigen Lebensentwurfs stimmig ist.

Im Blick auf einen angemessenen Umgang mit Selbstbestimmung beim Sterben stellen sich konkrete Herausforderungen für uns alle als potenziell Betroffene, für involvierte Angehörige und für medizinisches Personal im Besonderen.

Herausforderung für uns alle als potenziell betroffene Individuen

Als Bürger eines Landes mit einem modernen Gesundheitswesen und einer hochstehenden medizinischen Versorgung kommen wir nicht darum herum zu lernen, uns mit dem Gedanken ans eigene, selbstbestimmte Sterben auseinander zu setzen. Es geht darum, mindestens ein Stück weit zu klären, was uns im Blick auf unser irgendwann einmal bevorstehendes Sterben persönlich wichtig ist, was wir unbedingt möchten und was gerade nicht. Das gehört heute gleichsam zu den Aufgaben eines mündigen Bürgers – auch wenn das den meisten Zeitgenossen noch nicht bewusst sein dürfte.

Dazu ist es nötig, sich mit der eigenen Endlichkeit, dem eigenen ‚Sein zum Tode‘ (Martin Heidegger) existenziell zu beschäftigen, und zwar möglichst bevor wir uns in der terminalen Phase befinden. In der philosophischen und religiösen Tradition sprach man in diesem Zusammenhang während Jahrhunderten von einer *ars moriendi*, also von einer Lebenskunst des Sterbens oder vielleicht etwas besser ausgedrückt: einer Lebenskunst, sich mit der Endlichkeit des eigenen Lebens anzufreunden.¹⁰ Eine solche Lebenskunst kann auf verschiedene Weise eingeübt werden: im Medium

der Spiritualität, der Kunst oder durch konkrete Begegnungen mit hochbetagten und sterbenden Menschen. Auch ein Gespräch mit Fachleuten aus Medizin und Pflege kann nützlich sein, um sich realistische Vorstellungen über Möglichkeiten des Sterbens im heutigen Gesundheitswesen zu machen. Nicht zuletzt kann das Ausfüllen einer Patientenverfügung im Gespräch mit Angehörigen Anregungen bieten, sich mit diesen Fragen zu beschäftigen – Fragen, die zugegebenermassen für viele nicht leicht anzusprechen sind.

Das aktive Mitbestimmen und Mitgestalten des eigenen Sterbens ist jedoch nur die eine Seite der Medaille, die es heute aufgrund der Entwicklungen in der modernen Medizin und in unserem Gesundheitswesen allerdings verstärkt ins Bewusstsein zu bringen gilt. Zu einem reifen, humanen Umgang mit dem Sterben gehört auch die existenzielle Fähigkeit, Dinge mit sich geschehen zu lassen, sich aus der Hand zu geben und anzunehmen, dass es Entwicklungen gibt, die sich unserer Kontrolle entziehen. Das ist die andere Seite der Medaille, die herkömmlicherweise stark betont wurde und die heute angesichts des starken Akzents auf der Selbstbestimmung beim Sterben in ihrer Bedeutung etwas unterschätzt werden dürfte. Im Ernstnehmen dieser passiven Seite menschlichen Lebens können sich durchaus auch Dimensionen von Freiheit eröffnen: Freiheit, nicht zu meinen, man müsse auch im Sterben noch alles unter Kontrolle haben, damit das eigene Sterben als ein ‚Sterben in Würde‘ anerkannt werde.

Eine solche Lebenseinstellung des Hinnehmens kann gefördert werden durch das Einüben einer Haltung der Gelassenheit oder einer Spiritualität des Gott-Vertrauens, durch das Entwickeln eines Gefühls von Kohärenz und Sinnhaftigkeit im Sinne der Salutogenese von Aaron Antonovsky¹¹ oder durch die Stärkung der Resilienz, also der psychischen Widerstandskraft im Umgang mit Herausforderungen des Schicksals.

¹⁰ Heinz Rügger, Das eigene Sterben. Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Göttingen 2006.

¹¹ Aaron Antonovsky, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit (Forum für Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis, Bd. 36), Tübingen 1997.

Beide Aspekte – das eigenverantwortliche Gestalten (Selbstbestimmung) und das passive Hinnehmen (Geschehenlassen) – gehören zu einem humanen, selbstbestimmten Sterben jenseits von Verantwortungslosigkeit und Kontrollzwang. Dem Philosophen Wilhelm Schmid ist zuzustimmen: «Selbstbestimmung ist ein aktiver ebenso wie ein passiver Prozess, ein Tun ebenso wie ein Hinnehmen und Lassen, ein eigenes Gestalten wie auch ein Sich-gestalten-Lassen von anderen, von Umständen und Situationen.»¹² Hier eine gute Balance zu finden zwischen beiden Aspekten, scheint mir heute eine zentrale Herausforderung für das Individuum im Blick auf sein bevorstehendes Sterben zu sein.

Herausforderungen für Angehörige

Jeder und jede stirbt seinen bzw. ihren eigenen Tod. Aber unser Sterben geht nicht nur uns selber an, sondern betrifft auch unsere Angehörigen, also diejenigen Menschen, mit denen wir besonders verbunden sind, vor allem diejenigen, die uns einmal im Prozess des Sterbens persönlich begleiten. Ihr Begleiten kann hilfreich oder schwierig sein.

Hilfreich ist es dann, wenn Angehörige einerseits bereit sind, sich offen auf das Phänomen des Sterbens einzulassen, mit allem, was das in ihnen selbst auslöst. Wenn sie also das Thema Sterben und Tod nicht verdrängen oder überspielen. Hilfreich sind Angehörige andererseits, wenn sie ihre eigenen Wünsche, Meinungen und Wertungen zurücknehmen und sich ganz darauf fokussieren, dem Sterbenden als Gesprächspartner zu helfen, durch eine mögliche Vielzahl von ambivalenten Empfindungen hindurch eine Haltung und Entscheidung herauszubilden, die seinem autonomen Willen entsprechen und *für ihn* – nicht notwendigerweise auch für die Angehörigen! – stimmig ist.

—

¹² Wilhelm Schmid, Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst, Frankfurt a.M. 2004, 119.

Eine solche Rolle einzunehmen, dem Sterbenden also nicht gutmeinend die eigene Meinung aufzudrängen – als wüsste man, was für ihn in der gegebenen Situation gut und richtig ist –, sondern ihm in einem gedulden, nicht-direktiven Dialog zu helfen, sich über sich selbst Klarheit zu verschaffen und der Herausforderung eines selbstbestimmten Sterbens überhaupt gewachsen zu sein, das ist nicht einfach, sondern fordert von Angehörigen ein beachtliches Mass an selbstkritischer Differenziertheit.

Nur allzu häufig ist festzustellen, dass Angehörige Sterbende zum Beispiel dahingehend zu beeinflussen versuchen, dass sie noch nicht sterben sollen – weil die Angehörigen damit ein Problem haben und sich diesem Problem nicht ehrlich stellen wollen oder können. Es gehört mit zu den Aufgaben professioneller Sterbebegleiter (Ärzte, Pflegende, Seelsorgende), Angehörigen zu helfen, mit solchen Ängsten umzugehen, sich auf die Realität des Sterbens einzulassen und dem Sterbenden so offen zu begegnen, dass er herausfinden kann, was *für ihn* ein – soweit möglich – selbstbestimmtes Sterben ist.

Herausforderungen für professionell Begleitende

Für medizinisches Personal stellt sich die Herausforderung, sterbende Menschen so zu begleiten, dass das Lebensende nicht immer weiter medicalisiert wird. Es geht um die Reduzierung des «medizinischen Lärms», um Raum und Ruhe zu schaffen, damit die eigene Lebensinfonie zu Ende geschrieben werden kann. Dabei kommt einer ganzheitlichen Betreuung und insbesondere einem kompetenten Schmerz- und Symptommanagement entscheidende Bedeutung zu. All dies muss im Zeichen einer radikalen Patientenorientierung erfolgen, die den betroffenen Menschen mit seinem ganz persönlichen Erleben und seinen subjektiven Wünschen und Prioritäten in den Mittelpunkt stellt. Gerade dadurch wird Palliative Care eine Hilfe zu selbstbestimmtem Leben und Sterben.

Eine Aufgabe, die der Ärzteschaft in Zukunft vermehrt zufallen wird, besteht darin, Patienten rechtzeitig darüber zu informieren, wie man im Rahmen des heutigen Gesundheitswesens überhaupt sterben kann. Der

Hastings-Report von 1996, das letzte grosse internationale Projekt einer Verständigung über die Ziele der Medizin, weist dieser unter anderem die Aufgabe zu, Menschen zu einem möglichst friedlichen Sterben zu verhelfen (*to pursue a peaceful death*).¹³ Dazu gehört eine angemessene Aufklärung darüber, welche Optionen bestehen, sein Leben möglichst ruhig und zu einem subjektiv wünschbaren Zeitpunkt zu beenden (im Sinne einer Patientenedukation). Eine 2016 veröffentlichte Studie des Berner LINK-Instituts zeigt, dass 72 % der Befragten frühzeitig (also nicht erst bei nahendem Lebensende!) von ihrem Arzt über Möglichkeiten der Selbstbestimmung am Lebensende orientiert werden möchten; ferner erwarten 66 %, dass sie ihre Ärztin bei nahendem Lebensende über verschiedene Möglichkeiten des Sterbens aufklärt.¹⁴ Nur wer um solche Optionen und Alternativen weiss, kann mündig und selbstbestimmt entscheiden. An einer offenen, rücksichtsvollen Gesprächskultur über das Sterben zu arbeiten, bleibt darum eine zentrale Forderung an die Aus- und Fortbildung des ärztlichen Personals.

Der amerikanische Medizinethiker Daniel Callahan hat darauf hingewiesen, dass viele Menschen und ihre Ärzte die Tendenz haben, potenziell tödlich verlaufende Krankheiten immer wieder durch kurative Interventionen zu bekämpfen in der Annahme, ein späteres Sterben in fortgeschrittenem Alter sei besser, friedlicher, sinnvoller und die einem potenziell früheren Sterben abgetrotzte zusätzliche Lebenszeit sei es Wert, den Tod

immer noch mehr hinauszuschieben.¹⁵ Und dann beklagen sich Betroffene, dass ihr Leben in hohem Alter mit der damit einhergehenden Multimorbidität so beschwerlich sei und das nun erst viel später erfolgende Sterben unter Umständen mühsam und langwierig sei!

«Der Herrgott hat das irgendwie nicht gut eingerichtet», sagte mir eine hochbetagte Frau in einer solchen Situation. Sie übersah dabei allerdings, dass das mit dem Herrgott gar nichts zu tun hat, sehr wohl aber mit ihrem eigenen bisherigen Umgang mit Krankheiten, die sie konsequent durch kurative, lebensverlängernde Massnahmen, also selbst bestimmt, bekämpfte. Auf diese Weise beraubte sie sich zahlreicher Möglichkeiten, durch die sie relativ friedlich ihr Leben hätte beenden können, bevor es für sie zu einer immer unerträglicher werdenden Belastung wurde. Aber auf einen solchen Gedanken war sie selbst nie gekommen. Über einen solchen Gedanken hat auch nie jemand mit ihr gesprochen: ihre Angehörigen nicht, ihre Ärzte nicht und ihr Seelsorger nicht. Auch professionell Begleitende sind in der Regel nicht darauf vorbereitet, solche Gespräche auf eine zugleich fachlich kompetente und menschlich einfühlsame Art zu führen. Aber eben solche Aufklärung über relativ friedliche Arten des Sterbens und Ermutigung zu einem rechtzeitigen Zulassen des Sterbens sieht Callahan als genuine Aufgabe der Ärzteschaft gegenüber ihren Patienten.

¹⁵ Daniel Callahan gibt zu bedenken: «With each serious illness, the question should be raised whether *this* illness should be allowed to proceed and become the cause of death. The present way of managing the critically ill is ordinarily just the opposite, treating each potentially fatal illness as if it were reversible, and as if it must be reversed. Instead of thinking, as I propose, that this death now may be better than another death later, the modern way is always to prefer the later, different, death over the present possibility. (...) There is no reason whatever to believe that a later death from an as yet unknown cause will be better than a death from a present known cause... I am suggesting instead that, once a potentially fatal illness appears, it be considered seriously as the candidate for the cause of death, if other conditions of the timing and circumstances of death are acceptable» (Daniel Callahan, *The Troubled Dream of Life. In Search of a Peaceful Death*, Washington 2000, 198f.).

¹³ Zum Hastings-Report auf Deutsch siehe: Die Ziele der Medizin – neue Prioritäten setzen, in: Werner Stauffacher / Johannes Bircher (Hg.), *Zukunft Medizin Schweiz*. Das Projekt «Neu-Orientierung der Medizin» geht weiter, Basel 2002, 324-389. Ziel 4 lautet: «Verhinderung eines vorzeitigen Todes und das Streben nach einem friedvollen Tod» (ebd. 327).

¹⁴ Link-Institut, *Letzter Lebensabschnitt. Was erwartet die Bevölkerung vom Arzt?*, URL: https://www.exit.ch/fileadmin/user_upload/files/Studie_LINK_Institut_Erwartungen_an_Aerzte_2016.pdf (abgerufen am 17.01.19).

Fazit

Selbstbestimmtes Sterben wird immer mehr zum neuen Paradigma unseres Umgangs mit Sterben und Tod unter den real existierenden Bedingungen unseres heutigen Gesundheitswesens. Darauf sind wir mentalitätsmässig und kulturgeschichtlich noch kaum vorbereitet. Soll dieses neue Paradigma als Zugewinn an Freiheit und Selbstbestimmung positiv gelebt werden können, sind wir alle – unmittelbar vom Sterben Betroffene, Angehörige und professionell Begleitende – herausgefordert, uns ehrlich mit dem Sterben auseinanderzusetzen, es als elementaren Teil unseres Lebens anzuerkennen und darüber miteinander in ein offenes Gespräch zu treten. Davon sind wir derzeit in vielen Situationen noch ziemlich weit entfernt. Es besteht Handlungsbedarf, oder vielmehr: Lernbedarf.

Letztlich geht es darum, in Aufnahme einer langen abendländischen Tradition als Teil einer *ars vivendi*, einer Lebenskunst, wieder so etwas wie eine *ars moriendi*, eine Kunst des Sterbens, oder besser: des sich Anfreundens mit der eigenen Endlichkeit zu entwickeln.¹⁶ Norbert Bolz hat Recht, wenn er feststellt: «Endlichkeit muss man lernen.»¹⁷ Auch Sterben-Können muss man lernen in einer Kultur, die den Tod medizinisch immer weiter hinausschieben kann und ihn so ein gutes Stück weit zum Gegenstand eigenen Entscheidens gemacht hat.

Autor:

Heinz Rügger, Dr. theol., freischaffender Theologe, Ethiker und Gerontologe sowie freier Mitarbeiter im Institut Neumünster, einem auf Fragen des Alters spezialisierten interdisziplinären Kompetenzzentrum der Stiftung Diakoniewerk Neumünster, Zollikerberg

¹⁶ Rügger, Das eigene Sterben (Anm. 10).

¹⁷ Norbert Bolz, Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen, Paderborn 2008, 128.

Zukunftsfähige Konfirmationsarbeit? Nur mit diakonischer Praxis!¹

Thomas Schlag

1. Was zur Debatte steht

In ihrer historischen Entwicklung und in ihrem gegenwärtigen Erscheinungsbild bringt die kirchliche Konfirmationspraxis in der Schweiz, aber auch in anderen Ländern Europas² eine doppelte Zielsetzung zum Vorschein: Erstens, junge Menschen darin zu unterrichten, was es heisst und bedeutet, als Christ zu glauben und zu leben, sowie zweitens, die Identifi-

zierung junger Menschen mit und deren verantwortliche Teilhabe an Kirche zu begründen und erfahrbar zu machen.³ Beide Zielsetzungen wurden durch die Zeiten hindurch als wesentliche Faktoren angesehen, um in substantieller Weise persönlichen Glauben zu ermöglichen sowie die Zugehörigkeit zur Institution Kirche nachhaltig zu sichern. Die Geschichte des Konfirmandenunterrichts ist immer von einem bestimmten Selbstverständnis von Kirche bzw. deren theologischer Begründung sowie einer konkreten Vorstellung ihres institutionellen Charakters sowie ihrer orga-

¹ Der vorliegende Beitrag wurde erstmals veröffentlicht unter dem Titel «Konfirmationsarbeit und die Zukunft der Kirche. Historische Entwicklungen, empirische Einsichten und theologische Überlegungen zu einem reziproken Verhältnis», in: ZPT 69, 2017, 353-366, URL: <https://doi.org/10.1515/zpt-2017-0039>, und für die jetzige Veröffentlichung in diesem Jahrbuch um einige schweizerische Perspektiven unter besonderer Berücksichtigung der diakonischen Dimension erweitert.

² Im Folgenden wird stark auf die Ergebnisse der bisherigen europäischen Konfirmandenstudien, die in den Jahren 2013-2015 durchgeführt wurde, rekurriert, zugleich finden allerdings auch einige einschlägige schweizerischen Daten besondere Berücksichtigung; vgl. die einzelnen Erkenntnisse für die Schweiz: Thomas Schlag/Muriel Koch/Christoph H. Maaß, Konfirmationsarbeit in der Schweiz. Ergebnisse, Interpretationen, Konsequenzen, Zürich 2016, 112-152, für die europäischen Ergebnisse: Friedrich Schweitzer u. a. (Hg.), Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study, Gütersloh 2015, 71-81 und für Deutschland: Friedrich Schweitzer u. a., Konfirmandenarbeit im Wandel – Neue Herausforderungen und Chancen. Perspektive aus der zweiten bundesweiten Studie, Gütersloh 2015, 163-189.

³ Exemplarisch dazu für den Bereich des reformierten Selbstverständnisses die einschlägige Passage aus der Kirchenordnung der der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich Art. 56, Abs. 2: «Die Konfirmation lädt zu verantwortlichem Christsein und zur Teilnahme am Leben der Kirche ein.» URL: [http://www2.zhlex.zh.ch/app/zhlex_r.nsf/0/157BC74947EBC1F3C12583630028E18F/\\$file/181.10_17.3.09_103.pdf](http://www2.zhlex.zh.ch/app/zhlex_r.nsf/0/157BC74947EBC1F3C12583630028E18F/$file/181.10_17.3.09_103.pdf), abgerufen am 18.04.2019; ähnlich Art. 62, Abs. 2 der Kirchenordnung des Ev.-ref. Synodalverbandes Bern-Jura, wenn es dort heisst: «Die Gemeinde bittet für die jungen Menschen um den Segen Gottes und lädt sie zu verantwortlichem Christsein und zur Teilnahme am Leben der Kirche ein.» URL: http://www.refbejuso.ch/fileadmin/user_upload/Downloads/KES_KIS/1/11-020_Kirchenordnung_2015.pdf, abgerufen am 18.04.2019.

Für den deutschen Bereich siehe etwa das Kirchliche Gesetz zur Einführung der Kirchlichen Lebensordnung über die Konfirmation der Evangelischen Landeskirche Baden (vom 22.04.2016): «Die evangelische Kirche konfirmt Jugendliche, weil sie den christlichen Glauben weitergeben will. Sie erfüllt damit die Verpflichtung, die sie mit der Taufe von Kindern übernimmt: Diese auch als Jugendliche zu begleiten und ihnen die Möglichkeit zu geben, sich mit den Inhalten des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen und die Konsequenzen für die Gestaltung ihres Lebens zu entdecken.» URL: <https://www.kirchenrecht-baden.de/document/4380>, abgerufen am 12.04.2017, und demgegenüber die Konfirmationsordnung der Württembergischen Landeskirche – zuletzt geändert am 08.02.2011 – eher fundamental: «Die Konfirmation und der sie vorbereitende Unterricht stehen unter dem Auftrag der Kirche, die von ihr getauften Kinder zu Jesus Christus zu weisen.» URL: <https://www.kirchenrecht-wuerttemberg.de/document/17179>, abgerufen am 12.04.2017.

nisatorischen Struktur geprägt. Angesichts der jüngsten empirischen Erkenntnisse zur Konfirmandenarbeit steht folglich zur Debatte, inwiefern Konfirmationsarbeit und die Zukunft der Kirche aus Sicht der Verantwortlichen und der Jugendlichen zukünftig konsistent miteinander zu verknüpfen sind. Dies beinhaltet als ein zentrales Charakteristikum dieses kirchlichen Bildungsangebots unabdingbar auch diakonische Grundvollzüge bzw. entsprechende Praxiserfahrungen.

Um in einem sehr grundsätzlichen Sinn zu fragen: Welche Zukunft steht eigentlich in Frage, wenn die praktisch-theologischen Themenfelder «Konfirmation» und «Kirche» immer wieder in eine deutliche Krisenmetaphorik gekleidet wurden und werden?⁴ Steht primär die Zukunft der Institution im Sinne ihrer finanziellen Stabilität, ihrer (Nicht-mehr-)Mitgliederzahl und in ihrer Gestalt als Volkskirche zur Debatte? Oder geht es primär um die Frage, was junge Menschen zukünftig noch glauben und woran sie sich orientieren werden?⁵

Bevor wesentliche empirisch gewonnene Einsichten zu diesem Themenkomplex näher in den Blick genommen werden, sind einige historische und ekklesiologische Differenzierungen hilfreich, um die Optionen für eine mögliche Verhältnisbestimmung von Konfirmationspraxis und Kirche näher bestimmen zu können.

⁴ Vgl. zu den praktisch-theologischen Konjunkturen während der letzten 40 Jahre: Harry Schroeter-Wittke, Zukunft als Verfall? Transformationsprospekte von Kirche angesichts der Transformationen von Gesellschaft, in: *Praktische Theologie* 50, 2015, 33-40.

⁵ Vgl. zu den Folgerungen der empirischen Ergebnisse jetzt auch: Henrik Simojoki / Wolfgang Ilg / Thomas Schlag / Friedrich Schweitzer, *Zukunftsfähige Konfirmandenarbeit. Empirische Erträge, theologische Orientierungen, Perspektiven für die Praxis*, Gütersloh 2018.

2. Differenzierte Profile der Konfirmationspraxis

2.1 Dimensionen und Grundvollzüge

Von ihren Anfängen an zeichnet sich Konfirmationsarbeit durch eine Vielzahl unterschiedlicher Dimensionen aus, die diese Arbeit wesentlich bestimmen: Zu nennen sind hier insbesondere eine theologische, pädagogische, rituelle, personal-existentielle und gesellschaftspolitische Dimension. Führt man sich die Entwicklungsgeschichte der Konfirmationsarbeit vor Augen, so lassen sich im Blick auf die genannten Dimensionen zu unterschiedlichen Zeiten je spezifische Schwerpunktsetzungen bzw. ein spezifischer Nachdruck auf eine dieser Dimensionen identifizieren. Das jeweilige Profil dieses kirchlichen Bildungsangebots ist dabei zugleich mit einer ekklesiologisch-paradigmatischen Grundorientierung hinsichtlich des Verhältnisses von Konfirmationspraxis und Kirche verbunden worden.

Um diese Grundorientierungen näher in den Blick zu bekommen, ist es hilfreich, die klassische ekklesiologische Unterscheidung in vier kirchliche Grundvollzüge bzw. -aufträge sowie Dienste und Aufgaben in Erinnerung zu rufen. Demzufolge lässt sich das kirchliche Handlungsverständnis ausdifferenzieren in *martyria* (als Praxis des Glaubenszeugnisses und der Zeugenschaft), *leiturgia* (als Praxis bestimmter Gottesdienste und Rituale), *diakonia* (als Form sozialer und solidarischer Praxis) und *koinonia* (als gemeinschaftsbezogene Erfahrungspraxis, sowohl innerhalb der Kirche wie im weiteren gesellschaftlichen Kontext).⁶

Wurde in unterschiedlichen historischen Phasen für die Zielvorstellung der Konfirmationspraxis eine der zu Beginn genannten Dimensionen in

⁶ Zur Entwicklungsgeschichte und Charakterisierung dieser Begrifflichkeit bzw. Ausweitung der ursprünglichen Trias vgl. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, *Martyria – Leiturgia – Diakonia*, in: *Quatember* 1981, 160–172.

besonderer Weise betont, bildete dabei in der Regel einer dieser kirchlichen Grundvollzüge den spezifischen theologischen, institutionenlogischen und bildungstheoretischen Horizont des jeweiligen Angebots.

Um einige Beispiele zu nennen: Martin Bucer und Martin Luther betonten bekanntermassen in besonderer Weise die katechetische Dimension des Konfirmandenunterrichts: Die Kinder sollten lernen, was es in existentieller Hinsicht bedeutet, am sakramentalen Handeln der erneuerten Kirche teilzuhaben und dieses vor aller Welt zeugnishaft wirksam werden zu lassen. Huldrych Zwingli und Johannes Calvin, die ebenfalls das katholische Sakrament der Firmung ablehnten, führten die kirchliche Unterweisung als Bestätigung des durch die Taufpaten bereits bekannten Glaubens und damit als nachgeholten Taufunterricht ein, wobei trotz der Verwendung des Begriffs *Confirmatio* eher an eine Art andauerndes katechetisches Verhör gedacht ist.⁷ Insofern verstanden die Reformatoren – wenn man es so rekonstruieren will – Konfirmandenunterricht zum einen von der Komplementarität der unterschiedlichen kirchlichen Grundvollzüge her. Zugleich aber war diese pädagogische Intention entscheidend von der tauftheologischen⁸ und übrigens auch kirchenzuchtlichen⁹ Dimension her geprägt: Kirchliche Bildung wurde folglich als unhintergehbare Vorbereitung für ein tieferes theologisches Verstehen der Kirche sowie für die mündige und aktive Beteiligung an ihr verstanden und konzipiert.

⁷ Vgl. Bjarne Hareide, *Die Konfirmation in der Reformationszeit. Eine Untersuchung der lutherischen Konfirmation in Deutschland 1520–1585*, Göttingen 1971, 112–114.

⁸ Gury Schneider-Ludorff, *Konfirmation*, in: Volker Leppin / Gury Schneider-Ludorff (Hg.), *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2015, 363–365.

⁹ Michael Meyer-Blanck, *Die Konfirmation. I. Geschichte und Theologie*, in: Hans-Christoph Lauber / Michael Meyer-Blanck / Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), *Handbuch der Liturgik*, Göttingen 2003, 486f.

Im weiteren Verlauf der Geschichte und aufgrund kontextueller Herausforderungen kam es von dieser reformatorisch-komplementären Sichtweise aus zu Konzepten und Profilen, die stärker einen der genannten Grundvollzüge betonten:

Wann immer beispielsweise die Institution selbst als in einer schweren Krise befindlich wahrgenommen wurde, wurde besonderer Nachdruck auf die Aufgabe von *koinonia* und *martyria* gelegt: Konfirmationsarbeit war hier stark auf den Aspekt der Erfahrung von Gemeinschaft ausgerichtet, wofür etwa die biblische Metapher des Leibes und seiner Glieder stark gemacht wurde. Erinnerung sei hier etwa an Speners tauftheologisch begründete ganzheitliche Bildungskonzeption und seine später daran anknüpfende Vision kleiner frommer Gemeinschaften.¹⁰ Man kann aber ebenso an Schleiermachers – ebenfalls auf dem Boden der Krisenwahrnehmung erwachsenes – Verständnis der Konfirmation als Vorbereitung der jungen Generation zum persönlichen Taufbekenntnis und damit sowohl zur Zugehörigkeit in eine konkrete Kirchengemeinschaft wie auch in die bürgerliche Gesellschaft denken.¹¹ Auch Bonhoeffers Praxis des Konfirmandenunterrichts in kleinen, aber starken, zugleich zeugnishaften Bewegungen – man denke hier an seine eindrückliche Konfirmandenarbeit in der Berliner Zionskirche – zeigt die Betonung von *koinonia* und *martyria*.¹² Deutlich rücken hier die personal-existenzielle Erfahrungsebene gelingender Gemeinschaft sowie übrigens auch die diakonisch-solidarische Aufgabe gegenüber dem pädagogischen Anliegen in den Vordergrund.

¹⁰ Vgl. Peter Schicketanz, *Speners Beitrag für die Erziehung der Gemeinde*, in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, Bd. 12, Göttingen 1986, 87ff.

¹¹ Vgl. F.D.E. Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850, 415f.

¹² Vgl. die eindrücklichen Schilderungen bei: Eric Metaxas, *Bonhoeffer. Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet*, Holzgerlingen 2011, 166–172.

Zu Zeiten, in denen die Bedeutung und Relevanz des Wortes Gottes ganz grundsätzlich in Zweifel stand, wurde *martyria* im Sinn des «ausdrücklichen Begehren[s] und Bekennen[s]»¹³ als entscheidender kirchlicher Grundvollzug und Aufgabe der «Diener der Kirche»¹⁴ ausgegeben. Diese deutlich theologische Dimensionierung lässt sich unschwer für die Phase der dialektischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lokalisieren. Aus theologischen, politischen wie minoritätsbestimmten Gründen zeichnete sich auch der Konfirmationsunterricht im Bereich der evangelischen Kirchen der DDR stark durch eine solche Zeugnisfunktion aus.¹⁵

In Zeiten wachsender Delegitimierung der Kirche wurde diese stärker als ethische Institution herausgestellt und mit Betonung notwendiger gemeinschaftlicher Praxis verstanden, sodass hier der Aspekt der *diakonia* stärker in den Fokus rückte. Gleichnisse wie die des Barmherzigen Samariters oder die Integration von Dritte-Welt-Themen wurden als besonders geeignete Plausibilisierungsmöglichkeiten für den diakonisch-gesellschaftlichen Auftrag angesehen. Diese gesellschaftspolitische Dimensionierung lässt sich besonders deutlich etwa in den 1970er Jahren ausmachen.

In jüngster Zeit lässt sich ein stärkerer Nachdruck auf dem Grundvollzug der *leiturgia* feststellen, etwa in einem Verständnis der Konfirmationsarbeit als Erfahrung liturgischer und ritueller Praxis und damit der Erfahrung der Kirche in ihrer tieferen sakramentalen Bedeutung. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Überlegungen zur jugendgemässen Gestaltung von Gottesdiensten und Ritualen während der Konfirmationszeit in den

entsprechenden Praxismaterialien seit etwa zwei Jahrzehnten breite und überaus kreative Behandlung erfahren.¹⁶

2.2 Typen des Verhältnisses von Konfirmationspraxis und Kirche

Diese angedeuteten paradigmatischen Grundorientierungen führten aber nicht nur zu unterschiedlichen Profilen der Konfirmationsarbeit, sondern auch zu, wenn man so will, unterschiedlichen Typen der Verhältnisbestimmung von Konfirmandenunterricht und der Kirche.

Zu Zeiten aufbrechender individueller Frömmigkeit konnte die Konfirmationszeit als Befähigung zur individuellen, spontanen religiösen Reflexion des Unbedingten in kleineren Gemeinschaften und damit eher in Kontrastierung zur institutionellen Grossinstitution Kirche und deren Interessen verstanden werden. Dieses Bildungsangebot konnte, man denke nochmals an die Prägungszeiten der dialektischen Theologie, in konsequenter Analogie zu einer Praxis der Zeugenschaft verstanden werden, sodass die Konfirmationszeit als unbedingte Möglichkeit, Kirche neu zu bilden, verstanden wurde. Eine ähnliche Stossrichtung darf – angesichts der gesellschaftlichen Notsituation der DDR-Kirchen – auch für den Konfirmandenunterricht als «konfirmierendes Handeln der Gemeinde» angenommen werden.¹⁷ Ob eine stärker ethisch und erlebnisorientiert ausgerichtete Konfirmandenarbeit seit den 70er Jahren möglicherweise die theologische Dimensionierung und das Verhältnis zur Kirche als Institution aus dem Blick verloren hatte, müsste mindestens diskutiert werden.

¹⁶ Vgl. etwa Michael Meyer-Blanck, Liturgie lernen – Konfirmation feiern, in: Bernhard Dressler / Thomas Klie / Carsten Mork (Hg.), Konfirmandenunterricht. Didaktik und Inszenierung, Hannover 2001, 261–281 sowie ders., Die Konfirmation. III. Perspektiven: Grundlegende theologische Reflexion, in: Hans-Christoph Lauber / Michael Meyer-Blanck / Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Göttingen 2003, 503–508.

¹⁷ Vgl. Eckart Schwerin, Konfirmierendes Handeln in den evangelischen Kirchen der DDR, in: Die Christenlehre 39 (1986), 311–320.

¹³ Karl Barth, KD IV, 4: Das christliche Leben. Zürich 1991, 207.

¹⁴ Eduard Thurneysen, Das Wort Gottes und die Kirche. Aufsätze und Vorträge, hg. von Ernst Wolf, München 1971, 147.

¹⁵ Vgl. Peter C. Bloth (Hg.), Christenlehre und Katechumenat. Grundlagen – Versuche – Modelle, Gütersloh 1975.

Das Verhältnis von Konfirmandenarbeit und Kirche war folglich sehr oft mit bestimmten, durchaus einseitigen Vorentscheidungen verbunden – sei es durch den primären Fokus auf die Kirche, ihre dogmatische Repräsentation oder ihre autoritativen Repräsentanten, sei es durch den Fokus auf die jungen Menschen selbst, deren individuelle Bedürfnisse und religiöse Interessen, sei es durch bestimmte gesellschaftskritische Diagnosepraktiken. Durch die Geschichte hindurch gab es, wenn man so sagen will, unterschiedliche typologische «leading houses».

Natürlich ist zu betonen, dass die hier angedeuteten Typenbildungen in concreto vielfältige Formen von Kombinationen der verschiedenen Dimensionen und Bestimmungen der Grundvollzüge von Kirche aufweisen. Nichtsdestotrotz hat eine solche typologische Differenzierung die heuristische Funktion, die Bedingungsfaktoren und Optionen für eine zukunftsfähige Konfirmationsarbeit als kirchliche Bildungspraxis genauer in den Blick nehmen zu können.

Deshalb soll im Folgenden sondiert werden, ob die aktuellen empirischen Studien zur Konfirmandenarbeit möglicherweise ebenfalls solche Priorisierungen über die ekklesiologische Grundorientierung sowie einen bestimmten Typus des Verhältnisses von Konfirmationspraxis und Kirche aufzeigen. Hier lohnt der Blick auf die – bisher noch eher am Rande wahrgenommenen – Ergebnisse der Befragungen der Mitarbeitenden, also der Pfarrerinnen und Pfarrer sowie der Teammitarbeitenden.

3. Erkenntnisse empirischer Studien

3.1 Zielsetzungen und Erfahrungen der Mitarbeitenden

Die Ergebnisse der unterschiedlichen Studien zeigen quer durch die an der Studie beteiligten europäischen Länder und somit auch für die Schweiz, dass die Verantwortlichen insbesondere auf eine positive Beziehung zu den Konfirmanden und Konfirmanden abzielen. Das jeweilige Angebot wird daraufhin ausgerichtet, ob es mit den individuellen Interessen und Bedürfnissen der Jugendlichen in Übereinstimmung zu bringen ist. Somit

wird eine besondere Emphase auf der personell-existenziellen Dimension erkennbar: Die Mitarbeitenden wollen die mögliche Relevanz für die Jugendlichen deutlich machen, wobei offenkundig die theologische Tradition alleine als nicht ausreichend für diese Relevanzverdeutlichung angesehen wird. Im Blick auf die kirchlichen Grundvollzüge kann eine gewisse Schwerpunktsetzung auf *koinonia* identifiziert werden: Ein zentrales Interesse der Verantwortlichen liegt darin, dass die Jugendlichen gute Gemeinschaft in der Gruppe und in der Kirche erleben und erfahren können.¹⁸

Im Blick auf den Typus des Verhältnisses von Konfirmationsarbeit und Kirche ist eine dynamische und zugleich prozessuale Verhältnisbestimmung zwischen beiden Bereichen und das Interesse, eindeutige Hierarchien und Funktionalisierungen vermeiden zu wollen, zu identifizieren. Dafür mag sprechen, dass die Mitarbeitenden sowohl ihre theologische wie ihre pädagogische Kompetenz als ausgesprochen hoch einschätzen. Und dies kommt durchaus auch im Profil ihrer Methodik zum Vorschein, insofern die alten Formen katechetischer Unterweisung offenkundig bestenfalls noch eine Ausnahme darstellen. Was lässt sich über die Wirkungen dieser Dimensionierungen und Profilbildungen sagen?

3.2 Ambivalente Wirkungen

Bekanntermassen stellen die Ergebnisse «nur» eine Art Momentaufnahme der gegenwärtigen Situation und des Verhältnisses von Konfirmationspraxis und Kirche dar. Zudem sind die einzelnen Ergebnisse der Studien keineswegs leicht zu interpretieren oder gar zu generalisieren. Insofern ist eher von ambivalenten Wirkungen zu sprechen, als die Ergebnisse sowohl eine pessimistische wie eine optimistische Lesart erlauben:

¹⁸ Vgl. Georg Hardecker u. a., Confirmation Work in the View of the Workers, in: Friedrich Schweitzer u. a. (Hg.), Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study, Gütersloh 2015, 71–81.

Auf der einen Seite gibt es Gründe, hinsichtlich der Wirkungen nicht zu pessimistisch zu sein: Die Zufriedenheit der Konfirmanden und Konfirmanden sowohl mit den Mitarbeitenden und hier insbesondere mit bestehenden Teamstrukturen ist hoch. Die Gemeinschaftserfahrungen, und insbesondere die speziellen Angebote wie Freizeiten oder Jugendgottesdienste beurteilen sie ebenfalls positiv. Die allermeisten Jugendlichen nehmen die gesamte Konfirmandenzeit positiv wahr und beurteilen diese – vor allem im Vergleich zur Schule – als ein attraktives Angebot. Selbst inhaltliche Formen des Lehrens und Lernens erfahren unter den Konfirmanden und Konfirmanden eine gewisse Plausibilität. Im Blick auf die Wahrnehmung von Kirche und die Identifizierung mit dieser kann die weithin geäusserte Annahme eines breiten Grabens zwischen *believing* und *belonging* durch die vorliegenden Resultate nicht verifiziert werden.

Auf der anderen Seite sollte man angesichts der empirischen Befunde nicht zu optimistisch sein: Die Identifikation der Jugendlichen mit bestimmten Glaubensinhalten ist eher gering und verändert sich signifikant während des Jahres praktisch nicht. Reguläre Gottesdienste und Rituale werden als eher langweilig empfunden. Und die Bereitschaft, sich nach der Konfirmandenzeit weiter in der Kirche zu engagieren, ist nur bei einer Minderheit der Konfirmanden – und dann unter besonderen Bedingungen – vorhanden.¹⁹

Nun stellt sich natürlich die Frage, ob diese Ergebnisse überhaupt unmittelbar auf eine bestimmte ekklesiologische Dimensionierung, Schwerpunktsetzung und Profilbildung dieses Bildungsangebots zurückgeführt werden können. An dieser Stelle lohnt es sich, die Perspektive nochmals durch den Blick auf den grösseren Zusammenhang zu erweitern.

19 Vgl. in deutscher Perspektive dazu: Friedrich Schweitzer u. a., Jugendliche nach der Konfirmation. Glaube, Kirche und eigenes Engagement – eine Längsschnittstudie, Gütersloh 2016, sowie in europäischer Perspektive: Friedrich Schweitzer u. a. (Hg.), Confirmation, faith and volunteerism. A longitudinal study on Protestant adolescents in the transition towards adulthood. European Perspectives, Gütersloh 2017.

4. Zur gegenwärtigen Situation der Kirche

Wie aus einer Reihe unterschiedlicher Studien bekannt ist, bestehen eine Vielzahl unterschiedlicher Gründe dafür, weshalb die jüngere Generation in einer gewissen Distanz zur Kirche verbleibt – und deshalb eben hier mit den angedeuteten Ambivalenzen zur rechnen ist. Dafür werden verschiedentlich zu Recht entwicklungspsychologische Faktoren benannt, wonach die Adoleszenz von einer generellen, kritischen Haltung gegenüber praktisch jeder institutionellen Autorität geprägt ist. Dies schliesst konsequenterweise und kaum überraschend die Kirche und ihre Repräsentanten und Repräsentanten mit ein.

An dieser Stelle ist auf die Tatsache hinzuweisen, dass gemäss der Konfirmandenstudien ein signifikanter Graben zwischen denjenigen Jugendlichen, die religiös sozialisiert sind und denjenigen, die nur über eine geringe oder gar keine religiöse Sozialisation verfügen, besteht. Religiöse Erziehung im Elternhaus ist ein Schlüsselfaktor nicht nur für die spätere Bereitschaft zum Engagement, sondern schon im Blick auf die Erwartungen und Erfahrungen bzw. Zufriedenheit während und am Ende der Konfirmationszeit. Diese Sozialisationserfahrungen haben erheblichen Einfluss auf die Haltungen der Jugendlichen zur Kirche und wirken in besonders nachhaltiger Weise.

Ein *worst-case*-Szenario weiter nachlassender institutioneller Bindungswirkungen lässt sich jedenfalls von den Resultaten etwa entsprechender Kirchenmitgliedschaftsstudien her nicht ausschliessen – die methodischen Probleme mancher Studien einmal beiseitegelassen: Hier findet sich das Bild einer zunehmenden Mehrheit junger Menschen, die in einer eher grösseren Distanz zur Kirche und deren Angeboten religiöser Orientierung und Praxis verbleiben.²⁰

20 Vgl. dazu Bernd Schröder / Jan Hermelink / Silke Leonhard (Hg.), Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, Stuttgart 2017.

Man sollte allerdings Abstand davon nehmen, die Jugendlichen hier als ein Ausnahmephänomen anzusehen. Sie stehen vermutlich stellvertretend für eine generelle Tendenz – kirchlicher wie säkularer – institutionalisierter Mitgliedschaftsverhältnisse. Dies bedeutet in der Konsequenz, dass man die Konfirmandinnen und Konfirmanden keinesfalls stigmatisieren sollte. Ohne im Sinn einer «self-fulfilling prophecy» eine neuerliche Krise auszurufen, sollen im Folgenden die Chancen einer kirchlich verantworteten religiösen Sozialisation, auf vielfältige Weise «gelebte Religion zu erschliessen»²¹, benannt werden. Dafür wird im Folgenden für einen Perspektivenwechsel plädiert:

5 Perspektivenwechsel auf die ungenutzten Potentiale kirchlicher Kommunikation – eine ekklesiologische Interrogation

Wer hat eigentlich das Problem, wenn die Identifikation Jugendlicher mit der Kirche und deren inhaltlichen Angeboten sowie deren nachhaltige Teilhabebereitschaft ganz offenkundig ein reales Problem und eine immer schwieriger zu bewältigende Herausforderung darstellt? Prägnant nachgehakt: Ist der Kirche die junge Generation wirklich ein Anliegen um ihrer selbst willen? Oder noch grundsätzlicher gefragt: Was hat Konfirmandenarbeit den Jugendlichen wirklich zu bieten? Sind die Mitarbeitenden in der Lage und dazu bereit, ihre eigenen Sinnfragen und ihr Verständnis der Wahrheit zum Ausdruck und zugleich auf den Prüfstand zu stellen?

Angesichts der Situation der protestantischen Kirchen in der Schweiz und im deutschsprachigen Raum und der angedeuteten empirischen Einsichten ist zu fragen, ob es einer «neuen Eindeutigkeit» bedarf. Sollte eine der oben genannten Dimensionen sozusagen prioritär neu gesetzt werden?

²¹ Bernd Schröder, Religionspädagogische Ansatzpunkte, in: ders. / Hermelink / Leonhard (Hg.), Jugendliche und Religion (Anm. 20), 287-296.292.

Und wie ist von dort aus ein überzeugender Typus der konsistenten Verhältnisbestimmung von Konfirmandenarbeit und Kirche näher zu bestimmen – gerade auch unter Berücksichtigung diakonischer Grundvollzüge?

Im Sinne reformatorischer Grundentscheidungen soll im abschliessenden Abschnitt für eine komplementäre Vieldimensionalität, d. h. die konsistente Integration der theologischen, pädagogischen, rituellen, personal-existentiellen und gesellschaftspolitischen Dimension sowie für eine Komplementarität der vier kirchlichen Grundvollzüge plädiert werden.

6. Zukunftsprofile

6.1 Von einseitigen Verhältnisbestimmungen zur Reziprozität

Konfirmationsarbeit und Kirche teilen eine gemeinsame inspiratorische Kraft. Sie sind nicht nur in einem organisatorischen Sinn miteinander verbunden, sondern sehr viel weiter und tiefer im Sinn einer theologischen Reziprozität miteinander verknüpft. Konfirmationsarbeit sollte zukünftig erkennbar innerhalb der ja viel weiter reichenden kirchlichen Praxis eingebettet sein. Sie sollte Erfahrungen beinhalten und ermöglichen, die Licht auf die tiefere Bedeutung der Kirche und ihre unterschiedlichen Grundvollzüge werfen: Innerhalb der Konfirmationsarbeit sollten *martyria*, *kooinonia*, *leiturgia* und *diakonia* unverzichtbare Bestandteile aller Bildungskommunikation sein: im Sinne ihrer Verbindung zur Tradition, in Hinsicht auf ihre theologische Bedeutung und mit Blick auf ihren prozessualen Charakter.

Konfirmationspraxis hat folglich ein Verständnis von Kirche als Institution kommunikativer Interpretation und Interaktion zu befördern. Die *theologische* Herausforderung besteht darin, diese kommunikative Praxis nicht nur auf der Ebene menschlichen Verstehens anzusiedeln, sondern im weiteren Horizont des Hörens auf das Wort Gottes und dessen je individueller Interpretation. Von einem solchen weitreichenden Verständnis ermöglichter Bildungskommunikation stellt jegliche Prozessorientierung nicht in erster Linie eine pädagogische Tugend dar, sondern bringt für die

Kommunikation über gelebter Religion die theologische Figur einer spezifisch begründeten Vertrauenshaltung ins Gespräch. Für die Verhältnisbestimmung von Konfirmationsarbeit und Kirche ist folglich ein antihierarchischer Typus der Reziprozität weiterführend. Dies soll abschliessend nochmals konkretisiert werden:

6.2 Der Beitrag der Konfirmationsarbeit zur individuellen Glaubenspraxis (*martyria* und *leiturgia*)

Konfirmationsarbeit steht vor der Herausforderung, öffentlich deutlich zu machen, worum es in dieser spezifischen kirchlichen Praxis überhaupt geht. Dafür ist es nicht ausreichend, lediglich bestimmte positive Gruppenerfahrungen zu ermöglichen, attraktive Freizeiten anzubieten oder die «Coolness» der Mitarbeitenden herauszustellen. Es wäre von daher «verschenkt», die mögliche tiefere theologische Bedeutung ausschliesslich in indirekten oder impliziten Formen «anzudeuten». Die Frage des protestantischen Profils sollte immer wieder ausdrücklich zum Thema gemacht werden. Ein Hauptziel könnte hier sein, wie es ein Konfirmand einmal wörtlich als seine Wunschvorstellung mitgeteilt hat: «Dass die Konfirmanden mehr Spass daran haben, zu lernen.»

Im Blick auf die Reziprozität von Konfirmationsarbeit und Kirche ist die Frage, wie über die mögliche tiefere theologische Bedeutung substantiell kommuniziert werden kann, von zentraler Bedeutung: Die Grundvollzüge der *martyria* und *leiturgia* bedürfen integraler und ganzheitlicher Zugänge, basierend auf individuellen Erfahrungen und eigenem Experimentieren, neuen Arrangements und kreativer Wege theologischer Auseinandersetzung. Um plausible Interpretationen individueller Lebensführung anzubieten, bedarf es jedenfalls mehr als der schulartigen Abarbeitung dogmatischer Unterrichtskapitel, wie dies manche Materialien immer noch nahelegen.

Mit dieser kritischen Einschätzung verbindet sich ein Verständnis von Theologie, das sich stark dadurch auszeichnet, überhaupt erst einmal einen qualitativen Raum für Fragen zu eröffnen, in dem theologische Tradition

und interpretative Innovation miteinander verwickelt werden können, ohne dass von Seiten der Mitarbeitenden immer schon gleich möglichst eindeutige Antworten bereitgehalten werden. Dem entspricht ein Verständnis liturgischer und ritueller Praxis, das eher einem Modus des Suchens als dem des Feierns unbezweifelbarer Wahrheit entspricht.

In Hinsicht auf die Aufgabe einer *martyria* können sich in einer jugendtheologischen Perspektive neue Möglichkeiten für Konfirmanden und Konfirmanden eröffnen, ihre eigenen individuellen Standpunkte, Überzeugungen und Bekenntnisse experimentierend auszutauschen.²² In Hinsicht auf den Aspekt der *leiturgia* machen bestimmte Verpflichtungen etwa zur zahlenmässig festgesetzten Teilnahme an Gottesdiensten nur Sinn, wenn deren potenzielle tiefere Bedeutung (übrigens natürlich nicht nur für Jugendliche!) auch verständlich wird.

6.3 Der Beitrag der Konfirmationsarbeit zu einer öffentlichen Kirche (*diakonia* und *koinonia*)

Wie bereits gesagt, sollte Konfirmationsarbeit die Einsicht in die Kirche als Institution kommunikativer Beziehung und Interaktion befördern. Dabei ist nicht nur an die Kommunikation zwischen Menschen gedacht, sondern auch zwischen dem Hören auf das Wort Gottes und der je individuellen Interpretation. Dies ist zudem für die Frage der öffentlichen Rolle der Kirche relevant. Hier kommen die beiden Grundvollzüge und -aufgaben von *diakonia* und *koinonia* ins Spiel.

²² Vgl. exemplarisch zur Thematisierung des Glaubensbekenntnisses: Katja Dubiski, Und was glaubst du? Jugendtheologie in der Konfirmandenarbeit am Beispiel «Credo», in: Thomas Schlag / Friedrich Schweitzer (Hg.), Neukirchen-Vluyn 2012, 70-80, oder zur Taufe: Thomas Schlag, Wenn Glaube auf Wirklichkeit trifft – notwendige Überlegungen zur theologischen Bildungserfahrung in der Konfirmationsarbeit, in: Thomas Böhme-Lischewski / Sönke von Stemm / Volker Elsenbast (Hg.), Konfirmandenarbeit für das 21. Jahrhundert, Münster 2010, 26–32.

Die diakonische Perspektive stellt nach wie vor einen wesentlichen Aspekt der Konfirmationsarbeit dar, insofern hier in persönlichem und öffentlichem Sinn Verantwortungsübernahme erfahrbar wird.²³ Dadurch können sie nicht nur wesentliche Einsichten in die diakonische Arbeit der Kirche erhalten, sondern es kann sich ihnen zudem eine Vorstellung des christlichen Ethos (und seiner Komplexitäten!) erschliessen. So manifestiert sich in der Freiwilligenarbeit eine konkrete Möglichkeit christlicher Überzeugungspraxis in der und für die Zivilgesellschaft. Tatsächlich finden sich in den jüngsten empirischen Studien auch eindruckliche Ergebnisse zu deren Wirkungen hinsichtlich des Erwerbs individueller und persönlicher Fähigkeiten – dies sollte im Blick auf die Verbindung von Konfirmationsarbeit und diakonischer Praxis als ein wesentliches Zukunftspotenzial angesehen werden!

23 Dies gilt selbst dann, wenn für die befragten schweizerischen Konfirmandinnen und Konfirmanden der Begriff «Diakonie» keineswegs selbsterklärend ist, wie entsprechende Pilotstudien im Vorfeld der eigentlichen Umfragen ergeben haben. Dies führte dann dazu, dass das entsprechende Item in der Umfrage lautete: «In der Konf-Zeit möchte ich gerne in einem sozialen Projekt meiner Kirche z. B. für benachteiligte Menschen (= Diakonie) mitmachen.» Hier ist übrigens zu betonen, dass diese Frage, die zu Beginn der Konfirmationszeit gestellt wurde, nur von 28% bejaht wurde, vgl. Schlag / Koch / Maaß, Konfirmationsarbeit in der Schweiz (Anm. 2), 415. Auf die Frage, wie gross das Interesse am Thema «Diakonie (soziales und helfendes Handeln der Kirche für Menschen in Not)» ist, antworteten ebenfalls zu diesem Zeitpunkt nur 34% positiv, vgl. ebd. (Anm. 2), 417. Immerhin zeigt sich auf die Frage, ob sich die Kirche «besonders für Schwächere und Menschen in Not einsetzen (= diakonisch handeln)» soll, eine Zustimmung von 69%, vgl. ebd. (Anm. 2), 418. Interessant ist nun allerdings, dass die Werte am Ende der Konfirmationszeit durchaus unterschiedlich entwickelt haben: So ist das Interesse am Thema «Diakonie (= Hilfe für Menschen in Not)» bei den Konfirmandinnen und Konfirmanden zwar auf 58% gestiegen, vgl. ebd. (Anm. 2), 424, allerdings sinkt die Zustimmung zur Frage, ob sich die Kirche «mehr für Schwächere und Menschen in Not einsetzen (= diakonisch Handeln)» soll, auf 56%, vgl. ebd. (Anm. 2), 428.

Diese öffentliche Perspektive ist zugleich stark mit dem Grundvollzug der *κοινωνία* verknüpft. Die öffentliche Rolle und kritische Verantwortung der Kirche kann in der Bildung starker und überzeugter Gemeinschaften deutlich werden, sei es innerhalb der Kirche oder im Zusammenhang der öffentlichen Sphäre in einem weiteren Sinn. So vermögen beispielsweise lokale Aktivitäten, an denen Konfirmandinnen und Konfirmanden partizipieren, deutlich zu machen, inwiefern kirchliche Arbeit von einer globalen und ökumenischen Perspektive mitgeprägt ist.

Der reziproke Typus wird darin manifest, dass solche Gemeinschaftsaktivitäten auf den weiteren Horizont als Gemeinschaft derer, die auf das Wort Gottes hören und es mündig reflektieren, durchsichtig werden. Im theologischen Sinn zeigt sich in den Grundvollzügen der *diakonia* und *κοινωνία* nicht nur die Dimension des Priestertums aller Gläubigen (1 Petr 2), sondern hier konkretisiert sich die Metapher des Leibes und seiner verschiedenen Glieder (1 Kor 12) in ihrem unbedingten Bezug aufeinander. Nebenbei bemerkt ist die damit verbundene theologisch-anthropologische Überzeugung von den Charismen aller Gläubigen zugleich eine ausgesprochen fruchtbare Perspektive, um die Heterogenität innerhalb der jeweiligen Gruppe produktiv zu nutzen.

Dies mag innerhalb der Konfirmationszeit sogar zu neuen organisatorischen Formationen und Bewegungen führen, von denen die Kirche in einem weiteren Sinne «profitieren» kann. Konfirmationsarbeit kann in anderen Worten dazu verhelfen, kleine, dynamische und spirituelle *ecclesiolae in ecclesia* zu bilden – aber dies nicht in einem exklusiven, sondern gerade in einem inklusiven Sinn. Kirche kann selbst durch lebendige, «*bottom-up*»-Formationen neuer Konfirmandenbewegungen inspiriert werden. Im reziproken Sinne stellt eine flexible Kirche die Rahmenbedingungen für solche neuen Bewegungen bereit.

7. Abschlussüberlegungen – die unverfügbar-passive Dimension aktiver Konfirmationsarbeit

Konfirmationsarbeit und Kirche sind in einem reziproken Sinn intensiv miteinander verbunden. Funktionalisierungen eines Bereiches zuungunsten des jeweils anderen sind vermeidbar, wenn man sich theologisch wie bildungstheoretisch bewusstmacht, dass dieser Reziprozität die Grundunterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zugrunde liegt.

Verantwortliche für die Konfirmationsarbeit haben selbstverständlich das Recht und die Pflicht, ihre Arbeit laufend zu professionalisieren und nach *best-practice*-Modellen Ausschau zu halten. Allerdings ist nicht zu vergessen, dass sehr häufig die allerbedeutsamsten Einsichten und überraschenden Wendungen schlichtweg einfach (und manchmal viele Jahre später) geschehen – sei es aus purem Zufall, sei es als ein unerwartetes Geschenk «von woanders her». Ein Verständnis von Kirche als *creatura verbi* ermöglicht jedenfalls auch in diesem Bildungsraum ein Grundvertrauen in das Unerwartbare und Unvorhersehbare.

Insofern schliesst die Reziprozität von Konfirmationsarbeit und Kirche die theologische Sensibilität für Situationen der Aktivität und Passivität, von Aktivierung und Hingabe, von Hören und Gehört-Werden, von Entwickeln und Sich-Entwickeln unbedingt mit ein. Dies erfordert unter allen Partizipierenden eine gesteigerte Sensibilität für das, was man als Dimension «unverfügbarer Dynamik» inmitten dieser Reziprozität bezeichnen könnte. Dass diese unverfügbare Dynamik gerade durch Erfahrungen diakonischer Vollzüge – im Sinn exemplarischer Beispiele einer profilierten Evangeliumspraxis – aufscheinen kann, sollte für die Ausrichtung zukünftiger Konfirmationsarbeit als echte Chance begriffen werden.

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)

III. Berichte

Einblicke in den europäischen Diakonie-Dachverband Eurodiaconia

Roland Luzi

Mit dieser wichtigen christlichen Botschaft leitet die Eurodiaconia in Bruxelles den Jahresbericht 2018 ein:¹ «Wahrlich, ich sage Euch: Wiefern ihr es einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr es mir getan» (Mt 25,40). Dieser kurze Evangeliumstext steht in Verbindung mit den Debatten und Anlässen, die anschliessend im Bericht näher vorgestellt werden. Sie zeigen, dass der Europäische Dachverband Eurodiaconia mit seinen Möglichkeiten versucht, das anspruchsvolle und verpflichtende Evangeliumswort praktisch umzusetzen.

Das europäische Netzwerk Eurodiaconia ist ein Dachverband von 49 christlichen sozialen Institutionen, Diakoniewerken und nationalen Kirchenvertretungen der Diakonie. Fünf Schweizer Werke (Evang.-ref. Diakonenschaft Greifensee, HEKS, Schweizer Diakonieverein Nidellbad, Sozialwerk Pfarrer Sieber, Stadtmission Zürich) sind zusammen mit der Konferenz Diakonie Schweiz Umbrella-Mitglied bei der Eurodiaconia.

Im Jahresbericht wird die Vision der Eurodiaconia wie folgt beschrieben: «Durch unseren christlichen Glauben angetrieben, haben wir eine Vision von Europa, in dem jeder Mensch für seinen inhärenten Wert und seine Würde von Gott geschätzt wird und in dem unsere Gesellschaften soziale Gerechtigkeit für alle Menschen garantieren, einschliesslich der am stärksten gefährdeten und marginalisierten Menschen».

Die Generalsekretärin der Eurodiaconia Heather Roy und ihre FachmitarbeiterInnen sind vor allem in drei Tätigkeitsfeldern aktiv:

- Armut und soziale Ausgrenzung
- Sozial- und Gesundheitsdienstleistungen
- Ausgleich von Sozial- und Wirtschaftspolitik

Den Hauptteil der Finanzen von Eurodiaconia trägt der Fond «European Commission PROGRESS Grant», die Mitgliederbeiträge steuern gerade einmal ein Viertel zur Finanzierung bei. Aus diesem Grunde pflegt die Eurodiaconia einen intensiven Austausch und macht gezielte Lobbyarbeit bei den Verantwortlichen und Arbeitsgruppen der EU-Kommission, die sich mit den sozialen Fragen, Herausforderungen und sozialen Investitionen in Europa beschäftigen.

An der Generalversammlung vom 13.-15. März 2019 in Edinburgh wurde die Erklärung «Telling truth, changing lives» verabschiedet². An dieser Versammlung gab es auch ein Plenumsgespräch mit Statements zum Thema «Truth and how that relates to diaconia» und entsprechende Workshopangebote. Anne Brigitte Pessi von der Universität Helsinki hielt einen Vortrag zu «The Power of compassion and it's relation to truth».

Laut dem Dachverband soll die Erklärung einen Beitrag zur Wahrheitsfindung angesichts wachsender Unsicherheit in Europa leisten. Inmitten einer grösser werdenden unübersichtlichen Vielfalt von Wahrheiten sei es wichtig, dass die Diakonie als ehrlicher und vertrauenswürdiger Partner wahrgenommen werde, so die Erklärung. Aufgrund des immerwährenden Stroms von Fake News durch die sozialen Netzwerke und Medien entsteht eine grosse Gefahr: Die Menschen wenden sich nicht nur gegenüber den Medien, sondern auch gegenüber den zivilgesellschaftlichen und politischen Institutionen ab. Sie klinken sich auch aus dem sozialen Diskurs aus und gehen populistischen Rhetoriken auf den Leim, die das politische System und auch die Gesellschaft untergraben.

¹ Jahresbericht von Eurodiaconia: <https://www.eurodiaconia.org/2019/03/our-2018-annual-report-is-out-now-new-format-and-infographics-to-focus-on-impact/> (abgerufen am 11.04.19).

² Erklärung zugänglich unter: <https://www.eurodiaconia.org/2019/03/agm-declaration-2019-telling-truth-changing-lives/> (abgerufen am 11.04.19).

Die 49 diakonischen Einrichtungen und Organisationen aus Europa verpflichten sich in der Erklärung zu folgendem Statement: «Wir haben keine Angst, auch unbequeme Wahrheiten auszusprechen. Dies wird aber mit Respekt und Mitgefühl getan». Weiter steht im Erklärungstext, dass das besondere Augenmerk der Eurodiaconia der Verteidigung der Menschenrechte Schwacher und Benachteiligter gelte. Man strebe nach sozialer Gerechtigkeit und stehe mutig für die Schwächsten ein. Dabei müsse man den Machthabenden wahrheitsgetreu auch lokale Realitäten vermitteln.

Auch in der Schweiz sollen Kirchen und Werke die faktische Realität im Sozialen sehen, beurteilen und gegebenenfalls Stellung beziehen. Kirchen und Werke haben den Auftrag und die Verpflichtung, sich durch kompetente Personen ins Politische einzumischen. Nämlich dort, wo sie soziale Missstände und Ungerechtigkeiten feststellen, dürfen und sollen sie sich mit ihrer Stimme äussern. Das ist und wird auch in Zukunft die prophetische Aufgabe der christlichen Institutionen sein!

Im 2018 veröffentlichte die Eurodiaconia eine eigene Untersuchung zur Lebenssituation von Roma in Europa. Der Bericht macht deutlich, dass die gesundheitliche Versorgung, die schlechte Wohnsituation und die Armut der Roma bekämpft und verbessert werden müssen. Mit dieser Veröffentlichung möchte Eurodiaconia der Stigmatisierung der Roma entgegenwirken und Regierungen sowie die Zivilgesellschaft zur Unterstützung der Roma anregen. Es werden auch mehrere konkrete Projekte aus Serbien, Rumänien, Tschechien, Norwegen, Schweden und Finnland vorgestellt. Bereits zuvor hat Eurodiaconia mit einem Positionspapier eine verstärkte Einbeziehung der Roma in die gesellschaftliche Entwicklung gefordert.

Das der Untersuchungsbericht auch Roma-Projekte in den nordischen Ländern vorstellt, weist darauf hin, dass die Roma wegen ihrer schlechten Situation in den Herkunftsländern und trotz geringen Chancen auf eine Aufenthaltsbewilligung vor allem in nordische Länder migrieren. Auch in

der Schweiz stellen zahlreiche Roma aus osteuropäischen Ländern Asylgesuche, auf die juristisch fast nie eingetreten wird. Zuweilen sind in Schweizer Städten Bettler und Musikanten dieser Ethnie aktiv und wahrnehmbar. Sie bleiben für die erlaubte Aufenthaltszeit in der Schweiz und besuchen die unentgeltlichen bzw. günstigen Essens- und Schlafangebote der diakonischen Werke. HEKS Osteuropa fördert die soziale, wirtschaftliche und gesellschaftliche Integration der Roma-Bevölkerung. Es unterstützt Projekte in Kosovo, Rumänien, Serbien und Ungarn, die eine Verbesserung der Lebenssituation und sozialen Integration der Roma zum Ziel haben.

Am 3.-4. Mai 2018 fand ein Migration Network Meeting in Rom statt. Gastgeber war die Heilsarmee Italien. Eurodiaconia möchte durch das Treffen mit Delegierten aus anderen europäischen Ländern einen geschlechterspezifischen Umgang zur Migration aus diakonischer Perspektive fördern. 2017 wurde festgestellt, dass die migrierenden Mädchen und Frauen 52% ausmachen. Diese Zahl weist auf besondere Herausforderungen wie spezifische Rechtsberatung für Frauen, psychologische Beratung und auch frauenspezifische Sprachtrainings hin. Eurodiaconia plant die Erstellung von Migrationsleitlinien für einen geschlechtersensiblen Zugang zu Unterstützung und Beratung. In Kürze werden die Leitlinien auf der Internetseite von Eurodiaconia (www.eurodiaconia.org) bereitgestellt.

Die Publikation «Eurodiaconia's Guidelines for the Integration of Migrant Women» kann den schweizerischen Werken und Kirchen wichtige Hinweise geben, wie der geschlechterspezifische Zugang zu Unterstützungsangeboten gefördert und nachhaltig sichergestellt werden kann.

Autor:

Roland Luzi, Leiter der IG-Werke, Vorsitzender der AG Kirchen und Werke der Konferenz Diakonie Schweiz

CAS Diakonie-Entwicklung – ein Weiterbildungsangebot zur Stärkung einer diakonischen Kirche

Gregor Scherzinger

0. Die Nähe zu den Menschen – eine Sorge der Kirchen vor der Zukunft

Nicht umsonst überschneiden sich die Zukunftspapiere der katholischen und evangelisch-reformierten Kirche in der Region St. Gallen genau in der Frage, wie sich die Institution die Nähe zu den Menschen bewahren kann. Die evangelisch-reformierte Kirche im Kanton St. Gallen betitelt ihre Vision 2025 mit «nahe bei Gott – nahe bei den Menschen». Das Bistum St. Gallen hat seinen pastoralen Perspektiven und Grundhaltungen für die Zukunft drei Optionen zum Thema Nähe zu den Menschen in ihrer Pluralität zur Seite gestellt.¹ Das Thema würde kaum so prominente Deklarationen erfahren, würde es sich um eine Selbstverständlichkeit handeln. Vielmehr zeugen diese Zukunftspapiere zum einen von der Unabdingbarkeit des Themas², zum anderen aber auch von der inzwischen sicherlich weit mehr als unterschwelligen Befürchtung, dass die Institution Kirche die Nähe zu den Menschen verlieren könnte und schon vielerorts verloren

hat. Neben Glaubwürdigkeitsproblemen ist bei der Suche nach Gründen unabweislich auf den Relevanzverlust kirchlicher Verkündigung einzugehen. Mit ihrer Sprache, ihren Formen und ihren Orten gelingt es den Kirchen fortlaufend weniger Menschen mit der heilvollen Wirklichkeit Gottes in Berührung zu bringen.

Gerne wird aber auch immer wieder auf die spezielle Rolle hingewiesen, welche der Diakonie in diesem Spannungsfeld zukommen kann. In der diakonischen Tätigkeit wird in Adaption von Mt 25,40 das entscheidende Kriterium kirchlicher Glaubwürdigkeit in einer säkularen Gesellschaft gesehen³, oder in Werken der Caritas können Christen in der Welt göttliches Heil erfahrbar machen. In der Diakonie wird der Kirche Zukunft zugeschrieben, denn in ihr würde sich die Kirche wieder stärker für die Menschen öffnen und so dem kirchlichen Leben Impulse ermöglichen.⁴

Angesichts solcher Einschätzungen ist es beunruhigend, wenn gerade die Diakonie als gefährdetster kirchlicher Dienst bezeichnet wird. So meint Rainer Bücher: «Die Diakonie, also die christliche Nächstenliebe im Ernstfall der Solidarität mit Notleidenden und Unterdrückten, gehört zu den fragilsten der klassischen kirchlichen Handlungsvollzüge.»⁵ Es scheint bisweilen, als ob sich die Kirche die Türe zur eigenen Zukunft selbst zuschlägt.

¹ Evangelisch-reformierte Kirche im Kanton St. Gallen, St. Galler Kirche 2025. «nahe bei Gott – nahe bei den Menschen», 2019, URL: <https://www.ref-sg.ch/aktuelles-details/eine-bunte-vision.html> (abgerufen am 11.03.2019); Bistum St. Gallen, Bistum St. Gallen auf dem Weg in die Zukunft. Pastorale Perspektiven und Grundhaltungen, 2012, URL: www.bistum-stgallen.ch/fileadmin/kundendaten/Dokumente/Hi-ReWe/3.2.1._Pastorale_Perspektiven.pdf (abgerufen am 11.03.2019).

² Die evangelisch-reformierte Betitelung liest sich wie eine Paraphrase auf das jesuanische Doppelgebot; gemäss Mk 12,29 immerhin das grösste Gebot.

³ Vgl. Klaus Krämer, Die missionarische Dimension diakonischen Handelns, in: Klaus Krämer / Klaus Vellguth (Hg.) Theologie und Diakonie. Glauben in der Tat (Theologie der einen Welt 3), Freiburg i. Br. 2013, 123-132.

⁴ Vgl. Peter Neher, Für eine zukunftsfähige Kirche, in: Klaus Krämer / Klaus Vellguth (Hg.) Theologie und Diakonie. Glauben in der Tat (Theologie der einen Welt 3), Freiburg i. Br. 2013, 296-308.

⁵ Rainer Bücher, «Was Ihr den Geringsten...» Die Kirche und ihre Diakonie, in: ders., An neuen Orten. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche, Würzburg 2014, 179-187, 179.

Der CAS Diakonie-Entwicklung ist ein neukonzipierter Lehrgang am Weiterbildungszentrum der Fachhochschule St. Gallen in Kooperation mit der evangelisch-reformierten Kirche im Kanton St. Gallen und dem Bistum St. Gallen.⁶ Nach mehrmaliger erfolgloser Ausschreibung in den vergangenen Jahren wurde er mit der neuen Lehrgangsleitung neu strukturiert und ausgerichtet, so dass er am 1. April 2019 in der neuen Form starten kann. Im CAS Diakonie-Entwicklung initiieren die Teilnehmenden ein konkretes Projekt und üben an ihrer Kompetenz, diakonische Projekte zielführend und effektiv umzusetzen. Sie eignen sich Fertigkeiten in Teambuilding, Öffentlichkeitsarbeit und Fundraising an, und entwickeln ihr Freiwilligenmanagement weiter. Die Diakonie-Entwicklerinnen werden in ihrer eigenen Institution zu Anwältinnen der Diakonie und können Kirchgemeinden und Pfarreien unterstützen, im lokalen gesellschaftlichen Umfeld präsenter und verankert zu sein.

Besonders hervorzuheben sind dabei zwei Aspekte, auf welche der CAS Diakonie-Entwicklung hinwirkt. Dies ist zum einen die Vergewisserung, dass die Kirche der Zukunft eine diakonische Kirche sein muss. (1.) Zum anderen ist dies die interdisziplinäre Zusammenarbeit der Fachdisziplinen bei der Aneignung diakonischer Kompetenzen. (2.)

1. Die Kirche der Zukunft muss eine diakonische Kirche sein – warum?

Zu Zeiten von kirchlichem Strukturwandel⁷, Mitgliederzahlenrückgang⁸ und Missbrauchsskandal⁹ liegt eine naheliegende Reaktion darin, dass sich kirchliche Institutionen nach innen richten und auf ihr Innenleben konzentrieren. Dies muss sich nicht unbedingt in der Form einer sektenähnlichen «heiligen» Kontrakultur vollziehen, sondern zeigt sich allein auch schon im Bestreben, den eigenen Kern zu konsolidieren, um sich selbst in der nach eigenem Gefühl schliessenden «small world» behaupten zu können. Der Prager Theologe Tomas Halik spricht in diesem Zusammenhang von einer *zentripetalen* Kirchendynamik. Sie wird von einem Glaubensstyp getragen, der eine *institutionelle Heimstatt*, also ein gerahmtes und stark abgesichertes Heim für seine Religiosität zu schaffen versucht.¹⁰ Hält man es aber ebenfalls mit Halik und sieht den Auftrag der Kirche auch darin, «die Welt zu einem besseren Ort für das Leben aller Menschen» zu ma-

—

⁷ Vgl. Schweizerischer Nationalfonds, Die Religiosität der Christen in der Schweiz und die Bedeutung der Kirchen in der heutigen Gesellschaft (NFP 58 Themenheft IV), 2011, URL: http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Themenheft04_DE.pdf (abgerufen am 10.03.2019).

⁸ Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI), Was passiert mit der katholischen Kirche? Medienmitteilung vom 15. Nov 2018, URL: <https://spi-sg.ch/was-passiert-mit-der-katholischen-kirche> (abgerufen am 10.03.2019).

⁹ Vgl. bspw. Magnus Striet / Rita Werden (Hg.), Unheilige Theologie. Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9), Freiburg i. Br. 2019; Simon Hofstetter / Esther Gaillard (Hg.), Heim- und Verdingkinder. Die Rolle der reformierten Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 2017; URL: <https://www.ref.ch/news/kirchenbund-mag-sich-noch-nicht-bei-missbrauchsoffern-entschuldigen> (abgerufen am 08.03.2019).

¹⁰ Tomas Halik, Katholizität. Plädoyer für eine Kirche der offenen Rändern: *Communio* IKaZ. 47 (2018), 229-237, 233.

⁶ Vgl. URL: www.fhsg.ch/diakonie (abgerufen am 11.03.2019). Die Lehrgangsleitung liegt bei den Arbeits- bzw. Fachstellen für Diakonie der beiden Landeskirchen, Maya Hauri Thoma, URL: www.ref-sg.ch/diakonie und Gregor Scherzinger, URL: www.caritas-stgallen.ch/Diakonie (abgerufen am 03.04.2019).

chen, so liegt unweigerlich die Herausforderung bar, die «Anknüpfungspunkte an die säkulare Gesellschaft (des Abendlandes)» zu halten beziehungsweise wohl sie grosso modo erst ausfindig zu machen.¹¹ Dazu jedoch braucht es die gegenläufige *zentrifugale Bewegung der Kirche*. Die Bewegung hin zu den *Menschen am Rande* und *jenseits der sichtbaren Grenzen der Kirche*, zu denen, *die sich nicht einordnen lassen*.¹² Diesen offenen Charakter der Kirche zu wahren, ist genau eine Eigenheit der Diakonie. Sie ist der Kirchenort, an dem die Institution mit Menschen von draussen in der Welt in Berührung kommen kann. Sie orientiert sich von ihrem Anspruch her genau nicht an einer ideellen Kirchengrenze, sondern will sich durch die Not und das Leiden konkreter Menschen führen lassen. Eine lebendige Diakonie bewahrt folglich vom Kommunikationsabbruch zwischen Kirche und Welt. Sie gibt der Kirche dabei auch die Chance – wenn sie sie nicht gar dazu zwingt – die Welt in ihrer Eigenständigkeit wahrzunehmen, und bewahrt vor religiöser oder theologischer Überdeutung.

Die Bedeutung dieser Kontaktstelle zur Welt ist nicht zu unterschätzen. Nicht zuletzt auch wegen ihrer normativen Orientierung. Will Kirche sich nicht gegenüber der modernen Welt verschliessen beziehungsweise als weltentzogene Kontrakultur fungieren und folglich aber ihre weltmitgestaltenden Potentiale verspielen, dann hat sie sich dem Selbstbewusstsein der Welt zu stellen. Dieses Selbstbewusstsein ist sicher in sich vielschichtig und nur schwerlich auf den Punkt zu bringen, allerdings scheint es an einem Ort zusammenzulaufen, nämlich dem gesellschaftlichen Ideal einer möglichst freien, individuell gewährten Lebensführung. Die dominierende Stellung, in welcher sich dieses Ideal ausprägt, zeigt sich auch gerade in Gegenbewegungen, welche sich als Kontrapunkte zum «allseits

¹¹ Tomas Halik, Die Zukunft des Glaubens: Welt vom 31. Mai 2014, URL: <https://www.welt.de/kultur/article128570991/Die-Zukunft-des-Glaubens.html> (abgerufen am 11.03.2019).

¹² Halik, Katholizität (Anm. 10), 231.

herrschenden Selbstentwerfungsimperativs» mit seinen Überforderungsphänomenen entwerfen.¹³ Der Komplexität der Multioptionsgesellschaft, welche sich im unausweichlichen Druck bemerkbar macht, den eigenen Lebensentwurf selbst entwerfen zu müssen, wird gerade von religiöser, teils auch kirchlicher Seite her die Einfachheit eines durchgehend religiös normierten Systems als Heilsversprechen entgegengesetzt. Allerdings kann auch diese Unterwerfung unter eine klare Ordnung nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Verzicht auf Autonomie in einer sich modern verstehenden Welt sich nichts anderem als einer autonomen Entscheidung verdankt.¹⁴ Ohnehin wäre eine Grenzziehung zwischen Kirche und Welt ein Kunstprodukt, sind doch längst grosse Teile der sich noch als kirchlich gebunden fühlenden Menschen längst in der Moderne angekommen und agieren selbst nach modernen Grundsätzen. Davon legen gerade viele der innerkirchlichen Konfliktszenarien Zeugnis ab, wo genau Autonomiebewusstsein mit kirchlichem Ordnungsdenken kollidiert.

Was aber haben diese Überlegungen zur Weltausrichtung der Kirche mit den Anliegen der Diakonie zu tun? Wenn dem so ist, dass die Diakonie die Kirche in der Welt verhaftet hält, dadurch dass sie sie immer wieder zur Ausrichtung am in der Welt lebenden Menschen drängt, so ruft sie dadurch auch jeweils den geltenden normativen Bezugspunkt in Erinnerung, welcher gleichzeitig auch wieder das Handeln der Kirche, insbesondere deren Einsatz für eine für alle bessere Gesellschaft orientieren muss:

«Als normativen Bezugspunkt aller Konzeptionen von Gerechtigkeit in der Moderne können wir [...] die Idee der individuellen Selbstbestim-

¹³ Magnus Striet, Weltliche Welt. Eine fundamentaltheologische Grundlegung, in: Martin Kirschner / Joachim Schmiedl (Hg.), Diakonia. Der Dienst der Kirche in der Welt (Katholische Kirche im Dialog 1), 41-43.

¹⁴ Vgl. dazu auch Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012.

mung betrachten: Als «gerecht» muss gelten, was den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet.»¹⁵

Diese Verzahnung von Gerechtigkeit und individueller Freiheit fordert die Diakonie dazu auf, nicht nur Benachteiligte zu unterstützen und für sie anwaltschaftlich Partei zu ergreifen. Das Helfen muss unter dem Anspruch stehen, die Subjektwerdung Marginalisierter zu ermöglichen. Es verbietet sich, «Menschen zu blossen Objekten helfenden Handelns zu degradieren»¹⁶. Dies wird in der Diakonie gerne in der Gestaltung von Empowerment-Prozessen umgesetzt. Befähigung und Stärkung der Selbstkompetenz sollen die Teilhabe an und das Teilen von Macht ermöglichen.¹⁷ Die Asymmetrie in Konstellationen solidarischen Handelns sind kritisch zu reflektieren und es gilt, aktiv zu verhindern, dass helfendes Handeln zu einer verkappten Form von Herrschaft wird. Um diesen Wandel von der Fürsorge hin zu einer autonomieorientierten Assistenz zu verwirklichen, braucht es nicht nur die Selbstreflexion auf ein kooperatives Ethos des Handelns hin, sondern auch Methodenkompetenz, mit der Kooperations- und Partizipationsprozesse erfolgreich gestaltet werden können.

Eine Diakonie, die sich diesem Anspruch stellt, wird nicht darum herumkommen, die beteiligten Menschen nicht nur als Subjekte der Diakonie zu sehen, sondern auch als Subjekte der Kirche. Insofern hat die Diakonie eine Erinnerungsfunktion, mit der sie die Kirche beharrlich mit ihrem Auftrag für Menschen am Rande konfrontiert. Gleichzeitig hat sie diese

¹⁵ Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit - Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a. M. 2011, 40.

¹⁶ Heinz Rügger / Christoph Sigrist, *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns* 2011, 210.

¹⁷ Vgl. Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, *Grundwerte aus evangelischer Sicht* (SEK Position 7), Bern 2007, 43-48.

Funktion so einzulösen, dass sich der Kirchenraum erweitert und unter Umständen gar sein Zentrum an die vormals vermeintliche Peripherie verschiebt, denn: «Diakonal fruchtbar wird Kirche nur dann werden können, wenn sie sich selbst diakonisiert, die Welt in sich hinein holt.»¹⁸ Es könnten so originelle ekklesiogenetische Prozesse erst in den Blick kommen, an vormals unbeleuchteten Orten wie in Sozialprojekten oder karitativen Aktivitäten, welche umgekehrt helfen, Kirche in der heutigen Welt neu zu verstehen.¹⁹

Mit Blick auf das Weltverhältnis der Kirche liesse sich insofern der Diakonie eine zweifache Aufgabe zuschreiben. Zum einen verweist sie die Konkretisierung des Credo eines menschenwilligen und menschenfreundlichen Gottes in die radikale Erfahrung der Weltlichkeit der Welt und wehrt jegliche spiritualisierte Ver- oder Überdeutung dieser Welt als diesem Credo unangemessen zurück. Zum anderen holt die Diakonie ihrem Anspruch nach die Welt in die Kirche hinein, um Kirche als Kirche in der heutigen Welt neu zu verstehen, aber auch um gleichzeitig die Welt zu einem besseren Ort für die Menschen zu verwandeln.

Dabei ist es nicht leicht, den diakonischen Auftrag der Kirche für die Welt auf einen Punkt zu bringen angesichts dem durch mannigfache Herausforderungen in Frage gestellten Ideal einer gerechteren Gesellschaft. Folgt man allerdings dem normativen Anspruch einer sich reflexiv gewordenen Moderne liesse sich dieser durchaus benennen und so auch als oberstes Korrektiv benützen:

«Die primäre diakonale Aufgabe der Kirche in einer auf Freiheit setzenden, gerade deshalb aber immer fragilen und von Auszehrungen bedrohten Gesellschaft besteht darin, zu einer verbindlichen Übernahme der

¹⁸ Striet, *Weltliche Welt* (Anm. 13), 56.

¹⁹ Vgl. Rainer Krockauer, «Wir Leute von der Strasse» - Sozialraumpastoral heute, Beitrag auf feinschwarz.net vom 29. Januar 2019, URL: <https://www.feinschwarz.net/wir-leute-von-der-strasse-sozialraumpastoral-heute/> (abgerufen am 06.06.19).

Freiheit, zu einer Selbst-Wahl der Freiheit *als* Freiheit, zu ermutigen.»²⁰ Denn ohne diese gelebte Freiheit wird es keine Zivilisation der Gerechtigkeit geben. Einer Kirche, die sich an diesem Bild orientierte, wäre angesichts gegenwärtiger gesellschaftlicher Ambivalenzen durchaus eine gesellschaftlich relevante Rolle zuzutrauen, nämlich selbst «ein Ferment des freieren und sinnvolleren Lebens» zu sein und damit zugleich für die Gesellschaft ein Angebot darzustellen, «dessen diese dringend bedarf und das vielleicht allein von einer Kirche der Freiheit gemacht werden kann.»²¹

Was wäre dieses «Mehr»? Eine Lebenspraxis, die sich bewusst ihr eigenes Leben entwirft und somit die eigene Freiheit ergreift, wird dennoch unweigerlich mit den Grenzen der Realisierbarkeit dieser Freiheit in Berührung geraten. Es mag entlasten und vor der Gefahr der Melancholie bewahren, diesen «Zwang» zur Selbstgestaltung der Welt als von Gott selbst so ermöglicht zu verstehen. Enthält doch der Glaube an den menschenfreundlichen Gott auch das von Gott selbst gegebene Versprechen, dass er «das Geglückte verewigen, das Scheitern versöhnen und da für Gerechtigkeit sorgen wird, wo dies menschlicher Praxis versagt ist.»²² Dies mag zum Risiko ermutigen, für mehr Gerechtigkeit einzustehen, und davor bewahren, Gefühle von Vergänglichkeit und Absurdität dominieren zu lassen.

2. Nötige Fachkompetenzen in einer diakonischen Kirche

Diese theologischen Weichenstellungen weisen schon aus sich heraus auf die zweite wichtige Überlegung in der Neukonzeption des CAS Diakonie-

²⁰ Striet, *Weltliche Welt* (Anm. 13), 51.

²¹ So Hermann Krings Worte aus dem Jahr 1972, zitiert nach Magnus Striet, *Weltliche Welt* (Anm. 13), 47.

²² Striet, *Weltliche Welt* (Anm. 13), 55.

Entwicklung: Die Realisierung einer diakonischen Kirche ist nicht ohne Fachkompetenzen möglich.

Neben der theologischen und diakonischen Selbstvergewisserung legt der CAS Diakonie-Entwicklung deshalb einen zweiten Schwerpunkt auf die Aneignung von Fachkompetenzen in der Gemeinwesenarbeit. Kirche und Theologie haben kein eigenes human- oder sozialwissenschaftliches Sonderwissen über die Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten von Gesellschaft und Mensch. Es gilt hier das einfache Gesetz, dass sie ihre Aktivitäten an den aktuellen fachwissenschaftlichen Standards zu messen haben. Wollen Kirche und Diakonie ihr Evangelium eines menschenzugewandten Gottes im Handeln zum Ausdruck bringen und in der Welt Wirklichkeit werden lassen, müssen sie sich in der Gesellschaft und ihren Fachdiskursen bewegen und entsprechende, professionelle Strukturen ausbilden. In der Aneignung der Methoden der Gemeinwesenarbeit steht insbesondere der Perspektivenwandel im Hintergrund, welchen die Kirche in ihrer Seelsorge zu vollziehen versucht: von der Anbieterin zur Begleiterin. Es geht darum, durch die Einübung eines sozialräumlichen Blickes zur Entwicklung in den Raum hineinzuschauen, statt ihn automatisch auf sich zu beziehen.

Die Gründe, weshalb es in den vergangenen Jahren in der Vorgängerkonzeption des CAS immer wieder nicht gelungen ist, eine ausreichende Zahl interessierter Personen zusammenzubringen, welche den Lehrgang dann auch absolvierten, sind sicherlich vielschichtig. Ein gewichtiger Grund jedoch wird auch mit der fragilen Situation der Diakonie im Gesamt der Seelsorge zu tun haben, welche immer wieder zu Effekten der Marginalisierung oder Hintanstellung in der Prioritätenliste führt.

Diakonie muss in der internen Arbeitsaufteilung gerne in Teilzeitstellen und kleinen Zeitpensen abgedeckt werden, gleichzeitig aber wird das diakonische Arbeitsfeld als grenzenlos und prinzipiell nicht zu bewältigen angesehen, was weitere Konnotationen auf den Plan ruft: Die Diakonie kommt immer mit einem schlechten Gewissen daher, weil ihrem Anspruch nach nie genüge getan werden kann. So erscheint das Arbeitsfeld

der Diakonie selten als attraktiv und für die Verantwortlichen befriedigend.

Dieser Gemengelage wurde bei der Neukonzeption des CAS Diakonie-Entwicklung Rechnung getragen. Der Lehrgang soll direkt in die jeweilige diakonische Praxis hineinwirken, und bei der Konzentration der Ressourcen unterstützen. Ebenfalls soll er durch die Integration von Projekttagen vor Ort die knappen Ressourcen schonen beziehungsweise eine Orientierung und Fokussierung der lokalen Diakonie unterstützen. So wird die Rückbindung an den konkreten Betätigungsort und das Arbeitsumfeld der Teilnehmenden als Kursaufgabe integriert, was unter Umständen auch die Teilnahme in einem Teilpensum ermöglicht. Dies wird unterstützt durch das Instrument des direkten Coachings in der lokalen Projektarbeit. Ebenfalls ist in der Projektphase für Teamarbeit, Leadership und Teambildung ein eigener inhaltlicher Block reserviert, um der Gefahr des Alleingängertums in der Diakonie entgegenzuwirken. Hier wird auch Wert auf die Rollenklärung gelegt, damit in der Diakonie Tätige sich zukünftig stärker als Begleitende denn als Subjekte der Diakonie vor Ort verstehen können. Aus dem Grund kommt der Gestaltung von Partizipationsprozessen im Rahmen von Freiwilligenmanagement, Projektplanung und Öffentlichkeitsarbeit eine wichtige Funktion zu. Diakonische Projekte und Aktivitäten sollen den Rollenwechsel vereinfachen. Die Diakonie soll nicht allein als Raum entworfen werden, in dem institutionelle Unterstützung angeboten wird für Menschen in gewissen Bedarfslagen. Die Diakonie soll einen Raum öffnen, in dem Menschen sich selbst aktiv beteiligen. So könnte Diakonie auch an der Einlösung des Anspruchs arbeiten, Kirche nahe bei den Menschen zu halten und Kirche als Raum zu entwerfen, in dem jeder sich nach seiner Art gestalterisch betätigen kann. Die Vision wäre, Kirche als Zukunftsfeld zu sehen, in dem die Gesellschaft an ihrer eigenen, einer besseren Zukunft kreativ arbeiten kann. Partizipationsprozesse würden garantieren, dass einerseits Kirche eine Plattform zur sozialen Gestaltung wird, und dass andererseits Kirche selbst im Alltag und in den Lebenswelten präsent bleiben kann.

Der CAS Diakonie-Entwicklung hofft, motivierte Mitstreiterinnen und Mitstreiter der Diakonie in diese Richtung begleiten zu können.

Autor:

Gregor Scherzinger, Dr. theol., Mitarbeiter der Fachstelle Diakonieanimation bei der Caritas St.Gallen-Appenzell und Lehrbeauftragter für Ethik am Religionspädagogischen Institut der Universität Luzern, Lehrgangsführung des CAS Diakonie-Entwicklung zusammen mit Maya Hauri Thoma, Beauftragte Diakonie der Ev.-ref. Kirche des Kantons St. Gallen, Diakonin, Supervisorin/Coach BSO, Gemeinde- und Organisationsberaterin

Autorinnen und Autoren

Cornelia Coenen-Marx
Oberkirchenrätin a.D., Pastorin und Publizistin,
www.seele-und-sorge.de

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

Dörte Gebhard
PD Dr. theol., Pfarrerin und Privatdozentin für Praktische Theologie
an der Universität Zürich

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

Matthias Krieg
Pfr. Dr. phil., Dr. theol., Sekretär der Reformierten Kirche Zürich

Roland Luzi
Leiter der IG-Werke, Vorsitzender der AG Kirchen und Werke der
Konferenz Diakonie Schweiz

Liliane Rudaz
Diacre solidarité EERV

Heinz Rüeegg
Dr. theol., freischaffender Theologe, Ethiker und Gerontologe sowie
freier Mitarbeiter im Institut Neumünster, einem auf Fragen des Alters
spezialisierten interdisziplinären Kompetenzzentrum der Stiftung Dia-
koniewerk Neumünster, Zollikerberg

Gregor Scherzinger
Dr. theol., Mitarbeiter der Fachstelle Diakonieanimation bei der Cari-
tas St.Gallen-Appenzell und Lehrbeauftragter für Ethik am Religions-
pädagogischen Institut der Universität Luzern, Lehrgangsleitung des
CAS Diakonie-Entwicklung zusammen mit Maya Hauri Thoma, Be-
auftragte Diakonie der Ev.-ref. Kirche des Kantons St. Gallen, Diako-
nin, Supervisorin/Coach BSO, Gemeinde- und Organisationsberaterin

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

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