



b
**UNIVERSITÄT
BERN**

Theologische Fakultät
Institut für Systematische Theologie
Dozentur für Diakoniewissenschaft

Jahrbuch Diakonie Schweiz (JDS)

Jahrbuch Diakonie Schweiz (JDS)

Herausgegeben von PD Dr. Simon Hofstetter
Redaktionelle Mitarbeit: Isabelle Knobel

Dozentur für Diakoniewissenschaft,
Theologische Fakultät der Universität Bern

mit Beiträgen von Beat Dietschy, Urs Frey, Simon Hofstetter, Jacqueline Lavoyer-Bünzli, Elisa Loncon Antileo, Christian Peyer, Heinz Rüegger, Christoph Sigrist, Urs von Orelli und Martin Werlen.

ISSN 25-04-3994

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

CC by 4.0

Inhaltsverzeichnis

Zur Einführung (<i>Simon Hofstetter</i>)	7
Gläubig oder Kirchennah und Glaubensfern? (<i>Urs Frey</i>)	17
Sozialdiakonie – unverzichtbar für die Kirche des 21. Jahrhunderts (<i>Christian Peyer</i>)	37
Dialoguer par-dessus la barrière de röst (<i>Jacqueline Lavoyer-Bünzli / Simon Hofstetter</i>)	47
«There is no elevator to success, you have to take the stairs; one step can make all the difference.» (<i>Christoph Sigrist</i>)	57
Sozialräumliche Verortung kirchlicher Diakonie (<i>Urs von Orelli</i>)	67
Diakonie als Ausdruck «sozialer Nützlichkeit» der Kirchen? (<i>Simon Hofstetter</i>)	79
Seelsorgliche Diakonie als Anleitung zu einer Lebenskunst (<i>Heinz Rüegger</i>)	111
Herausforderung Sinnsuche – Erfahrungen zum Umgang mit spirituellen Fragen (<i>Martin Werlen</i>)	135
Der <i>Cántico cósmico</i> von Ernesto Cardenal und das <i>Azmapu</i> der Mapuche (<i>Elisa Loncon Antileo</i> , mit einem Vorwort von <i>Beat Dietschy</i>)	143
Autorinnen und Autoren	163

Zur Einführung

Simon Hofstetter

Mit dem vorliegenden Band liegt die sechste Ausgabe des «Jahrbuchs Diakonie Schweiz», das sich auf diakonisch und diakoniewissenschaftliche Beiträge aus den Jahren 2024 und 2025 erstreckt.

Die vorliegende Ausgabe des Jahrbuchs enthält wiederum Beiträge zu unterschiedlichen Facetten des diakonischen Wirkens in der Schweiz sowie darüber hinaus (Beitrag von Elisa Loncon Antileo). Im Einzelnen sind die Beiträge wie folgt zusammenzufassen:

Der Beitrag von *Urs Frey* plädiert für ein erweitertes Verständnis der reformierten Kirche als «duale Volkskirche», die sowohl gläubige Christ:innen als auch glaubensferne, aber kirchennah Interessierte einschliesst. Er reflektiert dabei seine eigene Position als engagierter, jedoch glaubensferner Kirchenbürger und thematisiert die Spannung zwischen Zugehörigkeit und Bekenntnis. Frey kritisiert eine unterschwellige missionarische Haltung und fordert eine Kirche, die offen ist für spirituelle Suchende, ohne sie zu vereinnahmen. In vier kirchlichen Handlungsfeldern (Verkündigung, Diakonie, Bildung, Gemeindeaufbau) entwickelt er alternative Perspektiven, die glaubensferne Menschen ernst nehmen und aktiv einbeziehen. Abschließend fordert er eine «Vorbesinnung» auf eine ehrliche, inklusive Kirchenpraxis anstelle nostalgischer Rückbesinnung auf überholte Strukturen.

Der Text von *Christian Peyer* betont die zentrale Rolle der Sozialdiakonie für eine glaubwürdige und zukunftsfähige Kirche im 21. Jahrhundert. Sozialdiakonie ist ein vielseitiger Beruf, der Menschen unterstützt, beteiligt und befähigt, ihre Gaben in Kirche und Gesellschaft einzubringen. Sie lebt von interprofessioneller Zusammenarbeit, einer breiten Ausbildung sowie der aktiven Einbindung und Ermöglichung von Freiwilligen. Für die Zukunft ist eine kirchliche Kultur notwendig, die weniger anbietet, aber mehr ermöglicht – durch neue Rollenverständnisse, sozialraumorientiertes

Handeln und Pioniergeist. Dabei soll die Kirche «einfacher, bescheidener und mutiger» werden, wozu die Sozialdiakonie massgeblich beitragen kann.

Die Studie von *Jacqueline Lavoyer-Bünzli* und *Simon Hofstetter* untersucht die spezifischen Ausprägungen der Diakonie in der Romandie im Vergleich zur Deutschschweiz. In der Westschweiz zeigt sich eine vielfältige diakonische Landschaft mit starken kantonalen Strukturen, zahlreichen ökumenischen Projekten und unabhängigen Werken, die oft stark mit staatlichen Stellen vernetzt sind. Themen wie Armut, Migration und soziale Ausgrenzung stehen im Vordergrund, während spirituelle Begleitung und Diakonie dort stärker integriert sind als in der Deutschschweiz. Die diakonische Praxis in der Romandie zeichnet sich durch Nähe, Mitgefühl und soziale Teilhabe aus, während in der Deutschschweiz eher professionelle Distanz betont wird. Ein wiederkehrender Wunsch ist die stärkere Einbindung der Kirchengemeinden und Freiwilligen sowie eine Verknüpfung sozialer und ökologischer Anliegen.

Christoph Sigrist reflektiert in seinen «Diakonischen Notizen» über den Antrieb helfenden Handelns und stellt dabei Betroffenheit als zentralen Motor diakonischen Engagements in den Mittelpunkt. Ausgehend von Desmond Tutus Aussage «Gott ist nicht Christ» betont er, dass Gottes Wirken und menschliche Hilfe nicht exklusiv christlich seien, sondern universell. Am Beispiel des südafrikanischen Projekts «Butterfly House» zeigt Sigrist, wie persönliche Betroffenheit konkrete Hilfe auslöst und interreligiöse Zusammenarbeit möglich macht. Für Sigrist ist das innere «Feuer» – genährt durch Gebet, Mut, Zweifel und echte Begegnung – die spirituelle Energiequelle seines diakonischen Wirkens. Seine Schlussfolgerung: Diakonie lebt nicht von Abgrenzung, sondern vom mutigen Schritt ins Leben und von der authentischen, solidarischen Bewegung auf andere zu.

Urs von Orelli analysiert die Entwicklung kirchlicher Diakonie von der historischen Fürsorge bis zur heutigen sozialräumlich orientierten Gemeinwesendiakonie. Er konstatiert einen Rückgang der öffentlichen Sichtbarkeit kirchlicher Diakonie und plädiert dafür, kirchliches Handeln stärker im Sozialraum zu verankern, um gesellschaftlich wirksam zu bleiben.

Die sogenannte Gemeinwesendiakonie verbindet theologische Grundlagen mit modernen Methoden der Sozialen Arbeit und will Diakonie als sichtbares, partizipatives Handeln im lokalen Lebensumfeld verwirklichen. Das von Orelli entwickelte «Aarauer Modell» bietet ein praxisorientiertes Instrument zur Analyse und strategischen Planung kirchlicher Aktivitäten im Sozialraum. Die Zukunft der Diakonie sieht er in der Vernetzung mit anderen Akteuren, der Nutzung freiwilliger Ressourcen und einer Kirche, die offen und relevant im Gemeinwesen mitwirkt.

Simon Hofstetter analysiert in seinem Beitrag die gegenwärtige gesellschaftliche Relevanz der Diakonie und warnt vor einer einseitigen funktionalen Reduktion auf ihre «soziale Nützlichkeit». Die zunehmende staatliche Forderung nach Nachweisen kirchlicher Leistungen bringt die Diakonie unter Rechtfertigungsdruck: Studien monetarisieren ihre Arbeit und rücken sie in ein Licht ökonomischer Nützlichkeit. Dies birgt Risiken: Diakonisches Handeln droht funktionalisiert und an staatliche Erwartungen angepasst zu werden, wodurch sein eigentlicher Auftrag – Hilfe um der Menschen willen – verdrängt wird. Besonders problematisch ist der Wandel hin zur «Auswahldiakonie», bei der refinanzierbare Tätigkeiten Vorrang erhalten. Sozialkapitalstudien zeigen zwar den gesellschaftlichen Mehrwert kirchlicher Netzwerke, verkennen aber teils die Unbedingtheit diakonischer Hilfe. Die Diakonie muss daher wachsam bleiben, ihre theologische Eigenlogik vertreten und zwischen funktionalen Anforderungen und ihrer Berufung vermitteln.

Heinz Rügger versteht seelsorgliche Diakonie als Anleitung zu einer Lebenskunst, die Menschen hilft, ihr Leben in Würde und Selbstbestimmung zu gestalten. Ausgehend von existenziellen Krisen und Verletzlichkeit betont er die Bedeutung eines achtsamen, zugewandten Umgangs, der nicht belehrt, sondern begleitet. In seelsorglichen Begegnungen wird Beziehung zum Raum gelingenden Lebens, in dem spirituelle Tiefe und solidarisches Handeln zusammenkommen. Rügger sieht Seelsorge nicht nur als individuelle Hilfe, sondern als öffentlich relevante Praxis, die soziale Gerechtigkeit fördert und Menschen in ihrer Ganzheit ernst nimmt. Diakonische

Seelsorge wird so zum Ausdruck einer Kirche, die mit den Menschen unterwegs ist und ihnen hilft, ihr Leben sinnerfüllt zu gestalten.

Pater *Martin Werlen* betont in seinem Beitrag die enge Verbindung von Spiritualität und Diakonie, die beide auf die Not hinter der Fassade der Wohlstandsgesellschaft reagieren sollen. Am Beispiel von Vincent van Gogh und der biblischen Erzählung vom barmherzigen Samariter zeigt er, dass echte Nächstenliebe nicht aus Pflicht, sondern aus Mitgefühl entsteht – unabhängig von religiöser Zugehörigkeit. Diakonisches Handeln bedeutet, den Menschen in seiner Not nicht von oben herab, sondern auf Augenhöhe zu begegnen. Wer selbst verletzlich ist, kann anderen mit mehr Echtheit und Demut dienen – Diakonie wird so zur spirituellen Lebenshaltung. Abschliessend ruft Werlen dazu auf, auch die eigene Verwundung wahrzunehmen, denn wahrhaft christliches Handeln beginnt bei der Annahme des eigenen inneren «geringsten Bruders».

Im ihrem Beitrag verbindet *Elisa Loncon* das spirituelle Weltbild der Mapuche mit dem «Cántico cósmico» von Ernesto Cardenal. Sie zeigt auf, wie beide Denktraditionen – die indigene Philosophie Azmapu und Cardenals dichterisch-theologische Kosmologie – das Leben als eingebettet in ein harmonisches, spirituell verbundenes Ganzes verstehen. Dabei betont sie die Bedeutung des Wortes (zugu) als schöpferische Kraft und Ausdruck einer Ethik des respektvollen Miteinanders mit allen Wesen. Loncon unterstreicht, dass sowohl Cardenal als auch Azmapu ein Leben nach dem Tod annehmen und eine nicht-anthropozentrische Ethik vertreten, die auf gegenseitiger Zugehörigkeit basiert. Abschliessend würdigt sie Cardenals dekoloniales Denken als Vorbild für eine gerechtere, spirituellere und indigene Perspektiven anerkennende Gesellschaft.

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

Im Berichtszeitraum der Jahre 2024/2025 sind verschiedene Entwicklungen erfolgt, die für das sozialdiakonische Wirken der evangelisch-

reformierten Landeskirchen von Bedeutung sind; drei davon werden nachfolgend skizziert:

1. Die Situation des Fachkräftemangels prägt die aktuelle Situation der evangelisch-reformierten Kirchen mehr denn je. Die Kirchen versuchen, die Herausforderungen auf unterschiedlichen Wegen anzugehen. Zum Ersten bestehen Investitionen in Massnahmen der Nachwuchsförderung: Sowohl die EKS¹ als auch verschiedene Kantonalkirchen investieren in dieses Thema, wobei der Fokus bei allen kirchlichen Berufsfeldern liegt; darüber hinaus engagiert sich die Konferenz Diakonie Schweiz der EKS spezifisch für Fördermassnahmen im Bereich der Diakonie. Der Fokus deren Massnahmen ist breit und umfasst sowohl direkte Werbegefässe als auch die Förderung attraktiver Stellenrahmenbedingungen, die zur Steigerung der Attraktivität des diakonischen Berufsfelds beitragen sollen.

Die Förderung attraktiver Stellenrahmenbedingungen ist auch ein virulentes Thema in den Kantonalkirchen. Mehrere Synoden behandelten kürzlich entsprechende Vorstösse: In Bern-Jura-Solothurn wurden zwei Postulate überwiesen, die sich dafür einsetzten, eine der Gleichwertigkeit der Ämter entsprechende Stellenausgestaltung und -dotation in der Sozialdiakonie umzusetzen.² Die Zürcher Synode ihrerseits behandelte in der Sitzung vom Juni 2025 zwei Vorstösse zu einem Mindestpensum an Sozialdiakonistellen in den Kirchgemeinden sowie zur Verbesserung der Arbeitsbedingungen für Sozialdiakoninnen und -diakone.³

¹ Siehe hierzu den Bericht zum Strategischen Ausschuss «Bildung und Berufe» anlässlich der Sommersynode 2025 in St. Gallen.

² Siehe hierzu das Postulat «3 Ämter – 1 Arbeitgeberin» unter [KK SYN S24-12.1-Postulat-3-AEmter-1-Arbeitgeberin.pdf](#) (abgerufen am 7. August 2025) sowie das Postulat «Mehr Kompetenzen und Flexibilität für die Kirchgemeinden bezüglich Stellenzuordnungen» unter [KK SYN S24-12.2-Postulat-Mehr-Kompetenzen-und-Flexibilitaet-KG.pdf](#) (abgerufen am 7. August 2025).

³ Siehe dazu die Berichterstattung unter [Landeskirche stärkt sozialdiakonische Arbeit | Reformierte Kirche Kanton Zürich](#) (abgerufen am 7. August 2025).

Den Kirchen ist bewusst, dass allein direkte Massnahmen zur Nachwuchsförderung nicht ausreichen werden, um die bereits bestehenden und sich noch verstärkenden Personallücken füllen zu können. Daher bestehen verschiedene Projekte, die Veränderungen im Gefüge der Berufsbilder und somit auch im Verständnis der kirchlichen Ämter mit sich bringen. Das diakonische Amt ist davon in zwei unterschiedlichen Hinsichten betroffen: Zunächst liegt eine Stossrichtung vor, die an dieser Stelle als «Substitutionsmodell» bezeichnet wird. Verschiedene Konzepte von Kantonalkirchen setzen dabei implizit oder explizit den Mangel an Pfarrpersonen ins Zentrum ihrer Überlegungen und versuchen, das Gefüge von kirchlichen Aufgaben so anzupassen, dass auch Vertreterinnen und Vertreter anderer Dienste und Ämter – insbesondere aus der Sozialdiakonie – ehemals dem Pfarramt vorbehaltene Aufgaben übernehmen können. Bspw. die Konzepte zum «Pfarrdiakonat» im Thurgau⁴ sowie zur «Pastoralen Grundversorgung» in Schaffhausen⁵ streben danach, u.a. das Einsatzgebiet der Sozialdiakonie so auszuweiten, dass auch ehemals pfarramtliche Aufgaben übernommen werden können. In eine etwas andere Richtung geht, was an dieser Stelle als «Transitionsmodell» bezeichnet wird. Demnach steht nicht ein kirchliches Amt im Zentrum der Überlegungen, sondern es wird darauf hingearbeitet, das gesamte Gefüge kirchlicher Ämter und Dienste so anzupassen, dass kirchliches Leben auch mit weniger professionellen Diensten aufrechterhalten werden kann. Dabei steht insbesondere die Förderung des Ehrenamts und der freiwilligen Mitarbeit sowie die interprofessionelle Zusammenarbeit im Zentrum.⁶ In einem solchen

⁴ Siehe dazu die Berichterstattung «Pfarrdiakonat im Thurgau – ein Schritt gegen den Personalmangel?» auf dem Fachportal diakonie.ch, URL: [Pfarrdiakonat im Thurgau – ein Schritt gegen den Personalmangel? - Diakonie Schweiz](#) (abgerufen am 8. August 2025).

⁵ Siehe dazu die Unterlagen unter URL [Kirche für morgen](#) (abgerufen am 8. August 2025).

⁶ Siehe hierzu insbesondere die Ergebnisse des «3. Forums für Kirchenleitende» vom 31. August 2024 in Bern.

Modell wird die Diakonie nicht funktionalisiert als Ersatzdienstleisterin eines anderen Amtes, sondern wird gemeinsam mit den weiteren kirchlichen Ämtern und Diensten so weiterentwickelt, dass insbesondere die Kollaboration mit Ehrenamtlichen und Freiwilligen neue Bedeutung gewinnt.

2. Innerhalb der Kantonalkirchen der Deutschschweiz besteht nach wie vor ein gemeinsamer Standard für die sozialdiakonische Berufsausbildung, die auf der sogenannten «doppelten Qualifikation» – bestehend aus sozialfachlichen sowie kirchlich-theologischen Kompetenzen – basiert. Im Jahr 2022 wurde dieser Standard aktualisiert und insbesondere im Blick auf die kirchlich-theologischen Kompetenzen verfeinert. In diesem Zuge konnte die Anerkennung von Lehrgängen für die kirchlich-theologische Qualifikation auf eine breitere Basis gestellt werden: Neu wurden Lehrgänge der Höheren Fachschule Theologie-Diakonie-Soziales (TDS) in Aarau, RefModula der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn sowie der Theologiekurs für Erwachsene von Fokus Theologie neu integral anerkannt. Durch diese breitere Anerkennungsbasis wurde es möglich, das langjährige Provisorium der Anerkennung des CAS Diakonie der Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften (ZHAW) zu beenden. Aktuell läuft der letzte CAS-Kurs, der gemäss Standard noch anerkannt ist. Zukünftig wird kein entsprechender Kurs mehr durchgeführt werden.

Die Bewegungen im Gefüge der kirchlichen Ämter und Dienste haben aber auch zu Bewegungen in der Landschaft der Aus- und Weiterbildung geführt, die auch die Diakonie betreffen. Aktuell sind verschiedene neue Gefässe in Planung, z.B. Weiterbildungen zu sozialräumlicher Arbeit in der Diakonie (Zürich) sowie zur Förderung ehrenamtlichen und freiwilligen Engagements (Fribourg).

3. In der letzten Ausgabe wurde berichtet, dass sich die beiden sprachregionalen Berufsverbände der Diakonie – zum einen die «Association Diaconale Romande (ADR)» in der Romandie und zum anderen der «Dachverband SozialdiakonIn» in der Deutschschweiz – beide im Jahr 2022

aufgelöst hatten. Damit endete die Möglichkeit, dass sich die Berufsstandsvertretungen überkantonale auf kirchenpolitischer Ebene einbringen konnten.

Erfreulicherweise entstand in der Romandie mit Unterstützung der Konferenz Diakonie Schweiz der EKS eine Nachfolgeinitiative, die sich «Journée Diaconale Romande» nennt. Eine Steuerungsgruppe organisiert im zweijährlichen Turnus ein Vernetzungstreffen mit diakonisch Engagierten aus der ganzen Romandie – pasteur-e-s, diacres, aber auch Ehrenamtlichen und Freiwilligen. Zuletzt trafen sie sich im Januar 2024 zum Austausch über Formen von «précarités».

Nicht zuletzt steht die im vorliegenden Jahrbuch präsentierte Erhebung zur Situation der Diakonie in der Romandie⁷ im Dienst, das gestiegene Interesse in der Romandie an diakonischen Fragen aufzunehmen und das Engagement zu kartografieren.

Diakonische / Diakoniewissenschaftliche Forschung und Lehre

Das Team der Dozentur für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern umfasst aktuell sechs Personen: Der Dozent Christoph Sigrist hat per Februar 2024 seine Stelle am Pfarramt Grossmünster aufgegeben und arbeitet seither – ergänzend zur Dozentur in Bern – mit einem Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Simon Hofstetter hat seine diakoniegeschichtliche Habilitation zur Erforschung der Transformation ehemaliger reformierter Krankenpflegevereine in die heutigen Spitexorganisationen abgeschlossen und wirkt nun als Privatdozent für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

—

⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Jacqueline Lavoyer-Bünzli / Simon Hofstetter in diesem Band.

Darüber hinaus bestehen verschiedene Dissertationsprojekte: Salome Augstburger bearbeitet das diakoniegeschichtliche Erbe von Pfr. Albert Wild aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts; Lukas Gerber forscht zur Ökonomisierung sozialen Handelns insbesondere in der Entwicklungszusammenarbeit; Isabelle Knobel ihrerseits promoviert über Macht und Intersektionalität im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit. Neu hat Lisa de Andrade eine Anstellung aufgenommen und promoviert in einem Projekt über Spiritualität im Kontext von Caring communities.

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

August 2025, Simon Hofstetter

Gläubig oder Kirchennah und Glaubensfern?

Eine Hinwendung zur offenen Volkskirche¹

Urs Frey

I. Prolog

Eigentlich ist die Kirche zu beneiden. Während sich jede Firma darum bemüht, ihrem schnöden Ziel, Gewinn zu erwirtschaften, eine höhere Weihe zu verleihen und ihr Tun einer gesellschaftlich relevanten, sinnhaften Vision unterzuordnen, scheint sich dieser Sinn bei der Kirche doch ganz selbstverständlich aus dem Evangelium und aus dem Glauben seiner Mitglieder daran zu ergeben. Doch bei Lichte besehen ist die Wirklichkeit der reformierten Kirche im Kanton Zürich schon lange etwas komplizierter. Sie ist eine Staatskirche, erbringt als solche bekanntlich auch Aufgaben fürs ganze Gemeinwesen und nicht nur für die Mitglieder der Kirchgemeinde. Und auch dieser immer noch grosse, wenngleich schwindende Club der willigen Steuerzahler:innen besteht längst nicht nur aus frommen Gläubigen, sondern (vielleicht sogar mehrheitlich) auch aus Traditions-, Kultur- und Werte-Christ:innen. Vor allem letzteren – den immer noch kirchennahen, aber doch etwas glaubensfernen Menschen in der reformierten Kirche – fühle auch ich mich zugehörig und ihnen wollte ich in meiner kirchlichen Behördentätigkeit eine Stimme geben.

1 Der folgende persönlich gefärbte Text erhebt keinen Anspruch auf theologischen Tiefgang. Er gründet aber im Verdacht, dass mein subjektives Empfinden auch bei anderen anklingen könnte. Wenn Kritisches herauszulesen ist, dann steht es der geneigten Leserin, dem geneigten Leser frei, dies persönlich zu nehmen. Mir geht es allerdings nicht um Abrechnung, sondern um Rechenschaft nach sieben Jahren Kommissionsarbeit innerhalb der Kirchgemeinde Zürich.

Aber bin ich, war ich mit dieser scheinbar unmöglichen Selbstdeklaration in der Kirche wirklich willkommen oder bloss geduldet? Darf ich auch ohne Bekenntnis zu den christlichen Glaubenskernen für und in der reformierten Kirche wirken? Diese Frage begleitete mich während meiner ganzen Amtszeit. Genau genommen eigentlich schon seit meinem Konfirmationsjahr und durch alle Stationen meines Werdegangs, die mich mit Religion, Christentum und Kirche in Berührung brachten: Zuerst als kritischer Student, der sich in den 70ern jeden Mittwoch an der Voltastrasse in der «Arbeitsgruppe 3. Welt» traf, welche sich formell als Teil der Evangelischen Hochschulgemeinde definierte. Dann in den 80ern während meiner ersten richtigen Berufsanstellung als Co-Sekretär der «Arbeitsgruppe für entwicklungspolitische Information und Bildung (agib)», die von vier kirchennahen Hilfswerken² getragen wurde und wo ich u.a. als Koordinator eines sozialen Austauschprojekts mit einer methodistischen Kirchgemeinde in West-Philadelphia wirkte. Und schliesslich während meiner letzten beruflichen Anstellung als Mitbegründer und langjähriger Co-Studienleiter des «CAS Diakonie – Soziale Arbeit in der Kirche», welcher in Kooperation zwischen der Reformierten Kirche Zürich und der ZHAW Soziale Arbeit von 2006 bis 2025 angeboten worden ist.

II. Ich und die Gretchenfrage

Doch eigentlich enthält diese Auflistung schon längst die Bejahung der gestellten Frage, nicht nur seitens meiner christlich-kirchlichen Auftrags- und Arbeitgeber, sondern auch durch mich selbst, haben wir uns doch jeweils beidseitig das Jawort für die Zusammenarbeit gegeben. Wozu also diese Frage aufwerfen und wo liegt denn eigentlich mein Problem? Liegt es daran, dass ich als 16-jähriger, mässig gereifter Jüngling bestenfalls

2 Christlicher Friedensdienst, cfd (heute Frieda), HEKS, KEM (heute Mission 21) und Interteam.

halbherzig ein Glaubensbekenntnis abgelegt hatte? Liegt es daher am sehr protestantischen schlechten Gewissen, das deswegen seither ein bisschen an mir nagt? Oder liegt es am eigenartigen Gefühl, das mich ganz aktuell beschleicht, wenn ich während den – etwas pflichtschuldig besuchten – Gottesdiensten fromme Lieder mitsinge, an deren gemeinsamen Intonation ich zwar zusehends Gefallen finde, mit deren Texten ich aber wenig bis gar nichts anfangen kann? – Ja, daran liegt es wohl auch. Vor allem aber liegt es am Verdacht, dass weder ich noch die Kirche meine Leitfrage ganz schlüssig beantwortet haben.

Zuerst zu mir. Ich anerkenne und begrüsse die vielfältigen sozialen Leistungen der Kirche, den offenen Zugang zu ihren Bildungsangeboten, den Beitrag zu Dialog, Verständigung und gesellschaftlichem Zusammenhalt. Der Staatsnähe der Kirche stehe ich zwar wankelmütig gegenüber, aber ich habe sie schliesslich doch stets unterstützt, weil mir das Buhlen der «freien» Kirchen um Anteile am Markt der Religionen suspekt ist. Und so nehme ich mich mehr als Kirchenbürger, denn als Glaubensbruder wahr. Doch last but not least finde ich mich gut aufgehoben im Wertekanon, den das Christentum vermittelt – dies auch eingedenk all des Schindluders, der in über 2000 Jahren damit betrieben worden ist und immer noch wird. ABER, um ehrlich zu sein: Die Mysterien der Heiligen Schrift haben sich mir nicht offenbart, und ich vermisse dieses Erlebnis auch nicht. Ich glaube nicht an Gott den Vater, auch nicht daran, dass die Jungfrau Maria seinen Sohn durch den heiligen Geist empfangen hat. Als Historiker glaube ich schon eher, dass dieser Jesus unter Pontius Pilatus gelitten hat. Immerhin teile ich die Hoffnung, dass wir zu «brüdern und schwestern derer» werden, «die für gerechtigkeit kämpfen und leiden», wie sie im «nachapostolischen bekenntnis» von Kurt Marti zum Ausdruck kommt.³ Ich anerkenne und respektiere zwar das Bedürfnis anderer, diese

—

3 Vgl. Kurt Marti, Glaubensbekenntnis.

URL: https://www.refbern.ch/admin/data/files/file_pool/file/751/glaubensbekenntnis-kurt-marti.pdf?lm=1576600276 (15.07.25).

Hoffnung im Glauben an etwas Höheres, Jenseitiges und ganz konkret an der Person von Jesus Christus und seiner Heils- und Leidensgeschichte festzumachen, wie sie in den Evangelien verkündet und in der Bibel festgeschrieben steht. Nur teile ich dieses Bedürfnis nicht. Und als gleichsam Aussenstehender frage ich mich seit ich Kind bin, was denn mit all jenen ist, die an andere Gottheiten glauben. Müssen wir Mitleid mit ihnen haben? Wieviel Verkündigung ist heute noch zu verantworten, ohne dass sie in Anmassung und Missionierung mündet? Kurzum, ich lebe in grosser Gewissheit, dass ich mich mit meiner kritischen Zurückhaltung in guter Gesellschaft mit immer mehr Menschen befinde. Aber auch damit, dass ich mit vielen von ihnen das Hoffen nicht aufgeben will, dass ich mit ihnen meine universelle Zuversicht und die Offenheit in Glaubensdingen teile. So fühle ich mich denn kirchennah und glaubensfern.

Und nun zur Reformierten Kirche heute: Da liefert die aktuell laufende Kampagne «Darum Kirche»⁴ gleich einen ganzen Katalog an Argumenten für einen unverkrampften Zugang zu ihr. Und um es gleich vorwegzunehmen; die eingeschlagene Richtung gefällt mir eigentlich. Da werden etwa gleich zu Beginn all jene angesprochen, die mit der Kirche nichts mehr anfangen können, und die darin zum Ausdruck gebrachte Offenheit spricht mich grundsätzlich an. Aber Hand aufs Herz, welche Religionsgemeinschaft – gerade auch die missionierenden – würde das von sich *nicht* behaupten wollen? Schliesslich gilt, wer mehr Mitglieder sucht und sogenannten Gemeindeaufbau betreiben will, der muss sich zumindest anfänglich doch auch offen zeigen. Fragt sich bloss zu welchen Bedingungen. Skepsis bleibt also angebracht. Hellhörig machen muss jedenfalls nur schon die scheinbar unverfängliche Formel vom «niederschweligen Zugang». Ja, und was, wenn die Schwelle mal überschritten ist? denken die Misstrauischen und halten trotz der schönen Worte mal lieber Distanz zum lockenden Angebot. Ich unterstelle der heutigen etablierten Volkskirche zwar keine arglistigen Absichten und Bekehrungsversuche, schon gar nicht mit

—

4 URL: <https://darum-kirche.ch> (15.07.25).

geschwungener Angstkeule wie ehemals. Doch den leisen Verdacht in diese Richtung werde ich nicht ganz los.

III. Wer sind 'Wir'?

Operieren wir, die Kirche, wirklich ganz ohne versteckte Agenda? Die Frage finde ich relevant und eine Denkpause wert. Sind wir uns darin einig, was wir wollen und schenken wir dazu klaren Wein ein? Bedeutet Offenheit, dass die Kirche neue Mitglieder gewinnen will, die sich zum biblischen Christentum bekennen? Oder signalisiert sie deutlich genug, dass sie ein Ort sein möchte, an dem «Gott und die Welt» offen und ohne Bekehrungsabsichten unter Menschen mit unterschiedlichen und unterschiedlich starken Zugängen zu Glaubensfragen behandelt und verhandelt werden?

Erst die unmissverständliche Klärung dieser Fragen gibt Aufschluss über das 'Wir' in der Kirche. Handelt es sich um den kleinen Kreis der Gläubigen oder um den eingangs skizzierten erweiterten Kreis der Interessierten, sozial Engagierten, der Fragenden und spirituell Suchenden, die sich auch ohne Bekenntnis in der Kirche beheimatet fühlen wollen und sollen? Seien wir doch ehrlich; über die symbolische und reale Kirchenschwelle treten – mal abgesehen von den Tourist:innen im Fraumünster – nach wie vor nur wenig Menschen, die sich nicht explizit als gläubige Reformierte verstehen. Dies, obschon das Bedürfnis nach Austausch zu transzendentalen und spirituellen Themen und zur Suche angemessener Formen dafür doch kaum abgenommen haben dürfte.

Oder irre ich mich? Die Resultate der Standortumfrage 2025⁵ unter den Mitgliedern der Kirchgemeinde Zürich, ein Kreis also, der auch passive,

glaubens- und kirchenferne Menschen umfasst, hält Anhaltspunkte bereit. Beim ersten Blick mag man sich beruhigt zurücklehnen. In allen Tätigkeitsgebieten der Kirchgemeinde ist die Zustimmung dafür hoch. Deutlich am meisten Bedeutung wird den tendenziell glaubensferneren Angeboten in der Beratung, Sozialarbeit, Seelsorge und Jugendarbeit beigemessen. Dies obgleich 43% der zufällig ausgewählten Befragten angeben, gar keine kirchlichen Angebote zu nutzen.⁶ Bei den besuchten Veranstaltungen schwingen mit 72% die hohen kirchlichen Feiertage und die Kasualien oben auf. Die Häufigkeit solcher Besuche wird allerdings nicht benannt; es dürfte sich bei vielen um eher sporadische Aufwartungen handeln.

Insgesamt und verkürzt gesagt entsteht das Bild einer Kirche als soziales Hilfswerk für die «anderen» und als ein Ort, wo man selbst hin und wieder und zu gegebenem Anlass vor allem die traditionellen Kirchenveranstaltungen besucht, um nicht zu sagen konsumiert. Das macht wenig Mut, neue Wege zu beschreiten und andere Kreise anzusprechen – Hilf den Armen mit dem Steuergeld der reichen Unternehmungen und gestalte mittels ritueller Feiern das Leben der eigenen Leute! So könnte zynisch-verkürzt die daraus abzuleitende Losung lauten.

IV. Die Vision der offenen Kirche

Dem wäre die Utopie einer aktiven Kirche *mit* allen *für* alle entgegenzuhalten. Zugegeben, dies ist wiederum eine reichlich naive Vision angesichts unserer komplexen, zerklüfteten und vielfältig fraktionierten postmodernen Gesellschaft. Denn natürlich erreicht die Kirche meist nur ein bestimmtes Milieu. Das mag von Kirchenkreis zu Kirchenkreis etwas anders gewichtet sein. Aber als protestantisch (reformiert bis lutherisch) sozialisiert, als mittelständisch bis grossbürgerlich, als alteingesessen,

5 Reformierte Kirche Zürich, Ergebnisse Standortumfrage, 03. Juni 2025. URL: <https://www.reformiert-zuerich.ch/home/home~1666/news~3837/ergebnisse-standortumfrage/91560/#> (15.07.25).

6 Wobei Veranstaltungen offenbar nicht als Angebot gewertet werden, denn nur 19% geben an, keine solchen zu besuchen.

schweizerisch, evtl. deutsch, hellhäutig und mehrheitlich weiblich dürfte die Marketingfachfrau die Zielgruppe wahrscheinlich schnell eingegrenzt haben. Doch ist das schon Grund genug, diese Feststellung gleich zum Programm zu erheben und nur noch dieses Milieu zu adressieren, welches gerade in unserm Zürichberg Kreis gut vertreten ist? – Nein! Die Volkskirche ist kein Geschäft, dass ein bestimmtes Marktsegment ortet, analysiert und dann bedient. Ganz im Gegenteil, ihr besonderer Charme liegt gerade klar darin, dass sie dies nicht breitwillig tut. Klar, sie könnte sich zumindest auf die deklariert gläubigen, protestantischen Christ:innen fokussieren. Aber das Selbstverständnis der reformierten Kirche, zumal sie sich als Staatskirche etabliert hat, baute bislang nie auf dieser Logik. Und selbst wenn sie sich, wie in Genf oder Neuenburg frei vom Staat machte, so sollte sie m.E. den Anspruch nicht aufgeben, auch in ihrem Innern frei zu bleiben, sprich als demokratisch verfasstes Gebilde seinen Mitgliedern – gleichsam Kirchenbürger: innen – dem freien Glauben bis hin zum Unglauben Raum zu lassen.⁷ Das ist ein Anspruch nicht ohne Widersprüche und kann nicht als einmalige Setzung, sondern nur als – letztlich reformatorischer – Prozess funktionieren und verstanden werden.

Ich denke, es lohnt sich, ohne Angst vor Selbstauflösung diesen Weg konsequent weiter zu denken und zu beschreiten. Es gäbe Menschen am Wegrand, die gerne mitgenommen würden, so bin ich überzeugt; nicht als zu Bekehrende *nota bene*, sondern als Mitdenkende und Mitgestaltende.

7 Das stellt auch der einstige Generalvikar Martin Grichting, wenn auch mit dem spöttisch-kritischem Unterton des konservativen katholischen Beobachters, in der NZZ vom 10. April 2025 fest. Darin mokierte er sich über den «Plan P», der Laien nach dreimonatiger Einführung den stellvertretenden Pfarrdienst ermöglicht. Er stellt diesen Entscheid als folgerichtig dar, wenngleich im Kontext einer insgesamt falschen Entwicklung hin zur «Selbst-Säkularisierung» und weg von der Kirche zum «Kirchenwesen», wobei er zugesteht, dass auch die katholische Kirche in der Schweiz diesen Weg eingeschlagen hat. Vgl. URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/pfarrer-werden-ohne-theologe-zu-sein-wie-die-kirche-sich-selbst-abschafft-ld.1879314> (15.07.25).

Doch da stelle ich grosse Reserviertheit fest, so jedenfalls meine Wahrnehmungen im eigenen Bekanntenkreis, den ich in religiösen Dingen als eher zurückhaltend bezeichnen würde. Auf schroffe Ablehnung bin ich wegen meiner Kommissionsmitarbeit zwar kaum je gestossen. Eher schon ist es eine Mischung aus verhaltenem Interesse, Verwunderung, Verlegenheit und Befangenheit, die mir entgegenkommt. Letztere gründet nicht selten in schlechten Erfahrungen mit der Kirche oder mit Kirchen. Keine krassen Missbrauchsgeschichten, eher Gefühle von Fremdheit, Unverständnis und Langeweile. Viele meiner Freunde und Bekannten tauchen in keiner Umfragestatistik mehr auf, denn sie haben der Kirche längst den Rücken zugekehrt. Sie belegen damit *ex post* und mehr als die passiven Verbleibenden, dass die Kirche ein Ort der Zugehörigkeit sein will. Wie verhält sich also dieser Drang zur Gemeinschaft mit der Vorstellung der möglichst grossen Offenheit?

V. Zugehörigkeit! – Ausflug zu anderen Gesellschaftsbereichen

Nun ja, neben der Religion gibt es auch andere Gesellschaftsbereiche, deren Akteure an sich selbst den Anspruch haben, möglichst alle zu erreichen und es doch nicht tun. Die Kunst etwa. Ebenfalls von Steuergeldern teils reich alimentiert, werden Museen, Staatstheater und Konzerthäuser oft als elitär wahrgenommen und tatsächlich nur von einem überschaubaren Bevölkerungssegment frequentiert. Desinteresse, Unverständnis und manchmal Groll über den teuren Spektakel mögen diesen Kultureinrichtungen entgegenschlagen. Doch in einem Aspekt unterscheiden sie sich von den Kirchen. Der bekenntnishafte Drang geht ihnen ab. Zwar mag das Paar, das das Opernhaus besucht, damit seine Zugehörigkeit zur «gehobenen Gesellschaft» demonstrieren und das verzückte Mädchen vor dem Letzigrund-Konzert die ihre zur «Swiftie-Community». Doch keine von beiden und auch nicht deren Idole haben anderes vor, als beglückt zu werden, bzw. ihr Publikum zu beglücken. Gewissen Rockkonzerten mag zwar etwas Kulthaftes anhaften, doch handelt es sich hierbei mehr um

Spielerei und Persiflage, denn um strenge Liturgie. Am ehesten noch findet ernsthaft Belehrendes in Literatur und Theater statt. Aber auch hier herrscht die Unbefangenheit des Publikums vor, ganz gleich, ob es sich bereichert, verärgert oder nicht abgeholt fühlt. Besonders interessant sind die Museen in diesem Kontext. Viele inszenieren sich zunehmend und unverhohlen sakral. Man mag sie daher ehrfurchtsvoll beschreiten, als wären es Kathedralen, doch verpflichtend ist diese Haltung nicht. Und wenn schon die Analogie zum Tempel erhalten soll, dann gleichen sie angesichts der vielen Bilder und Objekte mehr dem Pantheon, denn einer monotheistischen Kirche. Kurzum, die – von der Religion emanzipierte – Kunst stösst schlimmstenfalls auf Indifferenz, sie will mehr Anstoss erregen, als nach Zustimmung heischen. Es fehlt der Appell zur Zugehörigkeit. Die Kirche steht da in einer anderen Tradition.

Noch ein anderer Abstecher sei mir gestattet; in die Soziokultur. Als Aktiver in einem Quartierverein in der Stadt Zürich habe ich sie über Jahre mitgestaltet, in all den Jahren über weite Strecken in einvernehmlicher Arbeitsteilung mit dem Gemeinschaftszentrum (GZ). Dieses habe ich auch schon mal neckisch-liebevoll als «säkulare Kirche» bezeichnet.⁸ Da gibt es Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Auch das Gemeinschaftszentrum wird nicht von allen Menschen im Quartier frequentiert; die Auswahl an Alternativen ist in unserer Stadt zu gross. Aber ich habe noch nie von jemandem gehört, er oder sie gehe nicht ins GZ, weil man da etwas von ihm wolle oder weil er damit auf eine bestimmte Weltanschauung verpflichtet würde. Hier gibt es einfach Angebote, die einen interessieren oder eben halt nicht. Da kann man unter animatorischer Anleitung in Gruppen mitmachen, Konzerte auf die Beine stellen und Leute kennenlernen. Alles sehr pragmatisch, ohne gleich über den höheren Sinn von Freiwilligenarbeit im Hinblick auf den Gemeindeaufbau aufgeklärt zu werden. Ganz frei von Weltanschaulichem ist zwar auch das Gemeinschaftszentrum nicht.

—

⁸ Wie ich auch Kirchen, wie etwa die Balgrist, als kirchliches Gemeinschaftszentrum wahrnehme.

Der Name ist bereits Programm. Er besagt, dass es auch hier um «community building» geht, also darum Gemeinschaft oder Gemeinschaften zu bilden und zu stärken. Aber mehr Ideologie ist da nicht, schon gar nicht Religion. Ich behaupte, das Hehre ist dem GZ ferner als der Kirche und Zugehörigkeit eher eine Folge als eine Voraussetzung seines Wirkens.

VI. Kirche leben: Mitmachen in der Kirche

Wie sieht denn das Mitmachen in der Kirche aus? Auch hier werden Freiwillige nicht nach ihrem Glauben befragt, aber manche Freiwilligen-Einsätze spielen sich halt am Rande kultischer, glaubensbezogener Angebote ab. Da ist auch nichts Schlechtes dran, wenn christlich Motivierte sich in einem christlichen Rahmen engagieren. Problematischer ist es, wenn dieses Bild die Wahrnehmung derart prägt, dass es andere vom kirchlichen Engagement abhält. Es gibt schliesslich auch innerhalb des kirchlichen Kontexts gar nicht so wenige Personen und Organisationen, welche die Verbindung zur Kirche eher verschämt erwähnen und sich abgrenzen wollen. Einer mir bekannten Nachbarschaftshilfe zum Beispiel, welche ihr Büro im Kirchgemeindehaus hatte, war es immer ganz wichtig zu betonen, dass sie mit der Kirche nichts zu tun habe. Schön wäre es, wenn die nicht-religiösen Engagements der Kirche auch ohne «Zwar-Aber-Einleitung» auskämen. Also ohne: «Das ist zwar von der Kirche mitfinanziert, hat aber mit der Kirche nichts zu tun.»

Zurück zum 'Wir' in der Kirche. Der breiten Bevölkerung stehen die kirchlichen Angebote grundsätzlich offen, den passiven Mitgliedern werden keine Bekenntnisse abverlangt; sie gehören per Geburtsregister dazu. Und auch die Aktiveren in der Gemeinde werden keiner Anhörung unterzogen. Doch wie steht es beim kirchlichen Personal? Kein Problem bei der Administration oder der Hauswartung, so meine Wahrnehmung. Bei Sigristinnen, Diakonen und Pfarrerinnen wird die Sache heikler. Ich erinnere mich an vehementen Protest einer Pfarrperson, nachdem sich eine für die diakonische Mitarbeit interessierte Person als nicht gläubig geoutet

hat. Die Anstellung fand statt. Die Frage wurde durch Nichtbehandeln geklärt.

VII. Vorbesinnung statt Rückbesinnung

Seit Volk und Glaubensgemeinschaft nicht mehr, wie zu Zwinglis Zeiten, eine Einheit bilden, befindet sich unsere Volks- oder Staatskirche auf einer Gratwanderung. Das ist schon lange so, nur wird es mit dem rasanten Erodieren der Steuerzahlenden auch zu einem ökonomischen und letztlich existentiellen Dilemma. Von der Säkularisierung der Gesellschaft ist die Rede oder aber vom Rückzug des Glaubens ins Private. Man kann das als Glaubensgemeinschaft zur Kenntnis nehmen und den logischen, aber kurzen Schluss daraus ziehen, sich vom Staat zu befreien (allenfalls für diesen ein paar Leistungsaufträge zu erledigen), die schwindende Schar der Gläubigen um sich zu scharen, deren Kreis, wenn möglich zu vergrössern und die anderen den andern oder sich selbst zu überlassen. Oder man orientiert sich weiterhin am Bild der Volkskirche (mit oder ohne Prädikat «staatlich») und anerkennt deren Dualität, dass es zwei Kategorien von Mitgliedern gibt und entsprechend zwei Perspektiven auf das kirchliche Handeln. Demnach gibt es neben den «gläubigen reformierten Christen» die Kategorie der «Kirchennahen und Glaubensfernen». Zusammen bilden sie eine moderne Wertegemeinschaft, in der nicht alle die Quelle dieser Werte gleich verorten, wo also Rational-Philosophisches gleichberechtigt neben Metaphysisch-Religiösem steht, wo etwa statt einer Bibelstelle auch ein anderer literarischer oder religiöser Text als ganz eigenständige Grundlage für einen Gottesdienst herbeigezogen werden kann. Mag sein, dass sich unter den Glaubensfernen auch Suchende befinden, die bei der Beantwortung ihrer Fragen um Unterstützung bitten. Das soll die Kirche auch bieten. Doch gilt es den Respekt gegenüber jenen zu wahren, die dieses Bedürfnis nicht deklarieren. Ich denke also, dass ohne die darin angelegte Spannung, ja Gespaltenheit und Widersprüchlichkeit zu anerkennen und auszuhalten, die Leitvorstellung einer offenen Volkskirche in der heutigen Realität nicht ehrlich umgesetzt werden kann. Neben dem Weg

zurück gibt es nur den Sprung nach vorn ins Ungewisse. Statt Rückbesinnung ist Vorbesinnung gefragt!

Es wäre vermessen hier ein fertiges Konzept zu präsentieren. Vielmehr skizziere ich eine Gegenüberstellung entlang den vier kirchlichen Handlungsfeldern.⁹ Diese müssten aufgrund der oben zum Ausdruck gebrachten zwei Perspektiven auch doppelt definiert werden. Ich apostrophiere sie verkürzt als *glaubensfern* und *glaubensnah*. In die Spalte links (glaubensnah) habe ich die geltende Definition der Handlungsfelder kopiert. Die Spalte rechts (glaubensfern) wartet hingegen nicht mit analoger Formulierung auf, sondern ist als Kommentar darauf zu lesen. Weder will ich damit den Eindruck erwecken, dass alles, was in der rechten Spalte auftaucht, zum ersten Mal und nur von mir gedacht worden ist, noch will ich behaupten, dass in der heutigen Kirche nichts davon bereits praktiziert worden ist. Vielmehr ist es mir ein Anliegen, jene, die diesen Weg schon gehen, darin zu bestärken.

glaubensnah		glaubensfern
Die Verkündigung des Evangeliums geschieht in Wort und Tat. Sie berührt das ganze Leben. Der Gottesdienst ist Mittelpunkt der Verkündigung. Er ist Quell des Lebens der Gemeinde und Zeugnis in der Welt. Im Reden und Schweigen hört die Gemeinde auf Gottes Wort. Sie	Verkündigung und Gottesdienst	Zwischen dem Verkündigen der Heilsbotschaft und der anmassenden Belehrung liegt nur ein kurzer Schritt. Glaubensferne sind da empfindlich. Sie suchen den Dialog und die Auseinandersetzung auf Augenhöhe. Ein fester liturgischer Rahmen mag den Eingeweihten, dem inneren Kern der Gemeinde, jenen Halt bieten, den sie suchen. Doch die darin angelegte heilige Handlung erreicht nicht alle Herzen und wirkt auf mich oft formelhaft und befremdlich. Statt Ergriffenheit stellt sich Langeweile

9 <https://www.zhref.ch/kirche/ueber-uns/unsere-vision>

lobt und dankt, singt und betet, bekennt und klagt. Sie feiert Gottes Gegenwart im Heiligen Geist und wird so gestärkt in ihrem Leben und Wirken. Gottesdienst kann überall gefeiert werden, wo der kirchliche Auftrag wahrgenommen wird.		ein. M.E. braucht es neben den traditionellen Gottesdiensten und gleichwertig dazu zusätzliche Formate. Vielleicht zu anderen Tageszeiten oder aber ganz bewusst am Sonntagvormittag, mit durchaus festlichen Darbietungen und Vorträgen, die aber auch mal ganz ohne Bibelstellen auskommen. Bibelfeste Menschen sind in der Lage, ihre Bezüge mal selbst zu denken. Vermehrt könnten in den eigenen Räumen andere Heilige Schriften oder andere Handlungen durch andere Expert:innen ausgelegt (bzw. erläutert) werden. Im Dialog oder auch nur für sich. Auch das wäre ein Dienst am Göttlichen. Kasualien sind vielleicht nicht der Kern dessen, was den Gottesdienst ausmacht. Aber die «Nachfrage» danach ist jedenfalls gross. Wichtige Lebensübergänge zeremoniell zu gestalten ist ein universelles Bedürfnis. Es gilt zu beachten, dass den «rites de passage nicht nur das Transzendente anhaften, sondern auch das Feiern mit Familie, Freunden und in der Gemeinschaft. Ohne Gott- und Bibelbezug sind sie deswegen nicht sinnentleert. Kommt hinzu, dass die Offenheit in Glaubensdingen nicht einfach mit der Ablehnung des Göttlichen gleichzusetzen ist. Es öffnen sich da doch Spielräume, wo die zeremonielle Gestaltungskompetenz von Pfarrpersonen zum Zuge kommen könnte.
---	--	---

Diakonie und Seelsorge geschehen aufgrund des Evangeliums. Das diakonische und seelsorgliche Handeln der Kirche wendet sich allen Menschen zu. Diakonie geschieht als tätige Nächstenliebe und ist Ausdruck gelebten Glaubens. Seelsorge geschieht in der Begegnung und im Gespräch im Vertrauen auf die Liebe Gottes und seine Gegenwart. Die Landeskirche nimmt das prophetische Wächteramt auch in ihrem diakonischen und seelsorglichen Handeln wahr. Sie benennt Ursachen von Unrecht und Leid. Sie wirkt mit beim Suchen von Lösungen und stellt sich in den Dienst der Vermittlung.	Diakonie und Seelsorge	Der gefestigte Glaube eines Mitarbeitenden, ob Pfarrerin oder Diakon, darf, ja soll als Kraftspender für die diakonische Arbeit dienen. Aber auch Un- oder Andersgläubige können diakonisch arbeiten. Die sozialarbeiterische Professionalität setzt den Massstab dafür. Eine ethische Basis ist Teil davon. Doch muss diese nicht zwingend das Evangelium sein. Aber worauf immer sich diakonisches Handeln stützt, dieses ist nicht deren Gegenstand. Diakonie ist nicht der Ort der Verkündigung. Ganz im Gegenteil, Bedingungs- und Absichtslosigkeit in religiösen Belangen sind konstitutiv für glaubwürdiges diakonisch-seelsorgerisches Wirken. Diakonie fusst auf Bedarfsanalysen im ganzen Einzugsgebiet (Sozialraum) und nicht nur in der Gemeinde. Sie fragt danach, wo der Schuh drückt bei den Menschen vor Ort, aller Generationen, aller Schichten und aller ethnisch-kulturellen Hintergründe. Sie ortet die Not auch dort, wo sie sich nur im Versteckten zeigt (z.B. Vereinsamung, Erziehungs- und Arbeitsstress). Mit der Seelsorge hat die Kirche ein probates Mittel in der Hand, die Not nicht nur zu lindern, sondern auch seismographisch zu erheben. Diakonie und Seelsorge gehen Hand in Hand. Seelsorge – nota bene – verstanden primär als Sorge
--	-------------------------------	---

		um das seelische Wohl im Diesseits und weniger als Sorge ums jenseitige Seelenheil. Das Spenden von Trost mit Bezug zu Gott bleibt ein Teil davon. Für alle, die dies wünschen. In einer Zeit, wo seelische Not nur noch als kassenregistrierte Krankheit existiert, bleibt das Konzept der Seelsorge eine zukunftssträchtige und entwicklungsfähige Alternative zur Marktförmigkeit der übrigen Hilfsangebote. Exkurs zum Kreis 7/8: Hier bewegt sich die Jugendarbeit – eigentlich als Sparte der Diakonie gedacht – von allem Anfang faktisch ausserhalb des diakonischen Rahmens und ist von der Konfirmationsarbeit «kolonisiert». Eigentlich ist sie dem Handlungsfeld Spiritualität und Bildung zuzuordnen.
Bildung und Spiritualität begleiten Menschen in der Suche nach Orientierung und im Bestreben, die erfahrene Wirklichkeit des Lebens zur geglaubten Wirklichkeit Gottes in Beziehung zu bringen. Bildung führt Kinder, Jugendliche und Erwachsene hin zum evangelischen Glauben. Sie sucht durch die Weitergabe der biblischen	Bildung und Spiritualität	Ausgangspunkt für die Gestaltung von Angeboten im Bereich der Bildung ist die Wachheit Pfarrern und Diakoninnen gegenüber gesellschaftspolitischen, philosophischen oder kulturellen Entwicklungen und den Themen, die sich daraus ergeben. Selbstredend wird sich die Kirche im Markt der Bildungsangebote auf ihre Kompetenz in religiös-spirituellen Fragen besinnen und hier die thematischen Schwerpunkte setzen. Allerdings so, dass sie gerade auch die Glaubensfernen

Botschaft und der christlichen Überlieferung Glauben zu wecken und zu vertiefen. Spiritualität ist Lebensgestaltung aus dem Glauben. Kirchgemeinden, Landeskirche und evangelische Bildungsorte tragen Verantwortung für das kirchliche Handeln in Bildung und Spiritualität.		anspricht. Die Übergänge zwischen dem ersten und dem dritten Handlungsfeld sind daher fließend. Bildung ist auch das Feld, wo der reformatorische Prozess seinen Fortgang finden kann: Wo etwa Fragen nach der Volkskirche, nach den Weltreligionen oder nach dem Glauben der Ungläubigen erörtert werden dürfen. Ist Bildung eher kognitiv angelegt, so geht es bei der Spiritualität stärker um Praktiken. Hier sind die Grenzen zwischen den genannten Handlungsfeldern fließend. Wichtig scheint mir, dass Grenzen ausgelotet werden, dass Spiritualität nicht nur im christlichen Kontext, sondern in einem erweiterten transzendentalen oder auch im ganz irdischen Beziehungs-Rahmen angesiedelt wird. Dem Musischen ist viel Raum beizumessen und entsprechend dem Dialog und dem Zusammenspiel mit allen Künsten (nicht nur mit dem Orgelspiel). Bis dahin, dass die Kirche den freien Künsten auch mal die eigenen Räume als ganz freie Bühne überlässt, ohne sie immer gleich und von Anfang ins Evangelium einzubetten. Das ist kein fundamentaler Einspruch gegen religiöse Rahmung. Schliesslich kann diese Glaubensferne interessieren und für sie erhellend sein. Aber als strenge Richtschnur genommen
---	--	---

		kann das auch einengend oder gar zwanghaft wirken. Ein Kapitel für sich ist die Katechetik, die ganz in den Volksschulplan eingebunden ist. Da darf die Unterweisung in biblischer Geschichte ihren Platz behaupten, was das Ausprobieren neuer didaktischer Formen natürlich nicht ausschliesst und ebenso wenig das altersgerechte Erörtern von allgemeinen Lebensfragen. Nach Bedarf auch einfach zugewandt und nicht zwingend mit biblischem Bezug.
Gemeinde wird gebaut durch Gottes Geist, wo Menschen im Glauben gestärkt werden, neue Lebenskraft, Orientierung und Hoffnung finden und ihren Glauben in der Gemeinschaft leben können. Gemeindeaufbau schafft Raum für die Gemeinschaft im Feiern, im Hören auf Gott, im Beten und Dienen sowie im Mitwirken der Mitglieder gemäss ihren Begabungen. Gemeindeaufbau bedeutet, dass Menschen für die Nachfolge Christi und seine Gemeinde gewonnen werden, dass die Gemeinde	Gemeindeaufbau und Leitung	Um es etwas Fachchinesisch zu sagen: die Kirche ist ein wichtiger zivilgesellschaftlicher Akteur und trägt zur sozialen Kohäsion bei. Wieso soll sie da nur christlichen Gemeindeaufbau betreiben und darf ihre Kompetenz nicht in den Dienst einer inklusiveren Gemeinschaftsbildung stellen? Sie muss doch ihrem Auftrag als Volkskirche gerecht werden und gesellschaftlicher Fragmentierung entgegenwirken, statt nur am eigenen Fragment zu werkeln. Es ist wichtig, dass sie den Blick nicht nur nach innen auf die eigene Gemeinde richtet, sondern hinaus geht, ins Dorf ins Quartier in die politische Gemeinde, dass sie sich vernetzt, dass sie sich an gemeinschaftlichen Projekten auf Ebene von Quartier und Stadt beteiligt und solche auch initiiert. Diese Aktionen dürfen

das Evangelium bezeugt und den Dienst der Vermittlung und Versöhnung in der Gesellschaft wahrnimmt. Gemeinde wird gebaut als Kirche am Ort in der Kirchgemeinde und als Kirche am Weg in übergemeindlichen, regionalen und gesamtkirchlichen Aufgaben, Projekten und Werken. Die Kirche bedarf der Leitung. Kirchliche Leitung ist Dienst an der Gemeinschaft. Sie erfolgt auf allen Ebenen nachvollziehbar und in theologischer Verantwortung. Kirchliche Leitung ermöglicht, unterstützt und überprüft die zielgerichtete und koordinierte Aufgabenerfüllung. Sie plant, legt Schwerpunkte fest und stellt deren Umsetzung sicher.		auch einfach Spass machen, mit und ohne religiöse Rückbezüge. Das gilt insbesondere für die Freiwilligenarbeit, zu der weiter oben im Text schon einige Sätze stehen. Es wäre naiv, Freiwilligenarbeit als Medizin gegen schwindende Ressourcen zu denken. Sie erfordert Anleitung und Investition. Das Weiterdenken der offenen Kirche evoziert das Angstbild eines überforderten und überfordernden Arbeitgebers, der seine Angebotspalette verdoppeln will. Das kann nicht gut gehen. Ohne Loslassen von Altem geht das nicht. Die für mich fragwürdige Alternative dazu wäre das Fokussieren aufs Alte, selbst wenn es sich nicht mehr so bewährt. Leitung ist gerade angesichts der noch jungen Kirchgemeinde Stadt Zürich ein Thema für sich. Die etwas blumigen Ausführungen in der linken Spalte legen den Schluss nahe, dass Leitung als etwas verstanden sein will, das in den Strukturen (Kirchenpflege? Synode? Kommissionen? Pfarrschaft? weitere Mitarbeitende?) angelegt ist. Bei allen und also niemandem?¹⁰ Wie auch immer; aus Sicht der Glaubensfernen ist zu wünschen, dass
---	--	---

10 Vielleicht passt zu dieser Unverbindlichkeit die etwas aus der Zeit gefallene Zürcher Spezialität des Zuordnungsprinzips, welches sich mit der Realität der heutigen als Betriebe geführten Kirchenkreise organisationslogisch beisst.

		deren Stimme im Rat und in allen Behörden vertreten bleibt; immer vorausgesetzt, dass die hier skizzierte Dualität der bestehenden Volkskirche weiterhin Bestand haben soll.
--	--	--

Danke, liebe Leserin, lieber Leser, dass Sie meinen Ausführungen bis hierhin gefolgt sind. Ich schliesse mit dem Eindruck, etwas lang geworden zu sein und dennoch nicht alles gesagt zu haben.

Autor:

Urs Frey, war Studienleiter und Dozent an der ZHAW und bis 2019 Ko-Leiter des «CAS Diakonie – Soziale Arbeit in der Kirche». In dieser Funktion war er mehrere Jahre Mitglied der Arbeitsgruppe Grundlagen und Forschung von «Diakonie Schweiz».

Sozialdiakonie – unverzichtbar für die Kirche des 21. Jahrhunderts¹

Christian Peyer

Die diakonische Arbeit ist ein entscheidender Faktor für die Glaubwürdigkeit und das Fortbestehen der Kirche. Sozialdiakonie verbindet theologische und soziale Aspekte und macht die Kirche nahbar und relevant. Für die Zukunft wird es entscheidend sein, dieses Berufsfeld weiter zu stärken und die interprofessionelle Zusammenarbeit zu fördern.

I. Diakonie macht Kirche glaubwürdig

Das diakonische Engagement der Kirche für die Gesellschaft und sozial Benachteiligte ist für viele Mitglieder der Landeskirchen mittlerweile das wichtigste Motiv, weiterhin Kirchensteuern zu bezahlen und nicht aus der Kirche auszutreten – noch vor persönlichen Gründen wie dem Anspruch auf eine Beerdigung. Diakonie macht Kirche glaubwürdig und nahbar. Dies hat die Ende 2023 erschienene Studie der evangelischen Kirche in Deutschland eindrücklich aufgezeigt².

Die Diakonie ist seit den Anfängen der Kirche eines ihrer zentralen Merkmale. Mit ihr wird «das christlich motivierte, helfende und ermächtigende Handeln in Kirche und Gesellschaft bezeichnet. Sie ist begründet in Gottes bedingungsloser und heilsamer Zuwendung zu allen Menschen³.» Das Wesen der christlichen Kirche zeigt sich in vier

Handlungsfeldern, die sich gegenseitig bedingen und befruchtend ineinandergreifen: Neben der Diakonie gehören dazu die Feier des Gottesdienstes, die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus sowie die menschliche Nähe vermittelnde Gemeinschaft. Wo diese Erkennungsmerkmale von Kirche sich gegenseitig beleben und ergänzen, wird Gott geehrt und werden Menschen beschenkt.

Es ist offensichtlich: Das Handlungsfeld der Diakonie ist in der Kirche heute von grosser Bedeutung für ihr glaubwürdiges Mitgestalten der Gesellschaft. Diakonie wird seit jeher von unzähligen Freiwilligen in Kirchen und Projekten gelebt. Ergänzend dazu hat sich in den vergangenen Jahrzehnten ein Berufsfeld etabliert, welches die professionell ausgeübte Diakonie in Kirchen und Sozialwerken bezeichnet: Die Sozialdiakonie. Was zeichnet dieses Berufsfeld aus und wie wird es sich weiterentwickeln?

II. Sozialdiakonie – auf den Punkt gebracht

Nach 15 Jahren Anstellung als Sozialdiakon ist für mich klar: Sozialdiakonie⁴ ist einer der schönsten und vielseitigsten Berufe überhaupt! Er ist breit gefächert und steckt voller Möglichkeiten, die je nach Schwerpunkt und Bedürfnissen innerhalb einer Anstellung zum Tragen kommen.

Doch was macht Sozialdiakonie in der Praxis aus? Sie ist zuerst einfach einmal da. Sie sieht den Menschen. Sie nimmt sich Zeit. Sie hört zu. Sie fragt nach und geht eine zweite Meile. Sie hofft und betet mit Menschen. Sie erhebt ihre Stimme für diejenigen, die selbst nicht rufen können. Ihr professionelles Handeln ermutigt und ermächtigt mit dem Ziel, dass Jung und Alt ihren Platz in Kirche und Gesellschaft entdecken und ihre Begabungen einbringen können. Sozialdiakoninnen und Sozialdiakone leisten unter anderem einen wichtigen Beitrag zur Prävention und Linderung

¹ Im Original als Online-Artikel der TDS Aarau: URL: <https://tdsaarau.ch/themen/sozialdiakonie-unverzichtbar> (15.07.25).

² Siehe MiDi, Zukunft ist jetzt, 2023, 92. URL: <https://www.mi-di.de/publikationen/zukunft-ist-jetzt> (15.07.25).

³ Christoph Schwarz, Themen. URL: <https://tdsaarau.ch/themen/diakonie> (15.07.25).

⁴ Nach der Definition von: Christoph Schwarz, Sozialdiakonie – Eine Definition. URL: <https://tdsaarau.ch/themen/sozialdiakonie-eine-definition> (15.07.25).

menschlicher Not, zur Gemeinschaftsförderung, Bildung und Freiwilligenarbeit. Sie engagieren sich in der Gemeindeentwicklung, in Führungsaufgaben, in der Mitgestaltung von Gottesdiensten und der Verkündigung der Guten Nachricht der Bibel. Sie unterstützen Menschen, initiieren und begleiten Projekte, fördern Chancengleichheit, soziale Gerechtigkeit und die nachhaltige Erneuerung der Kirche. In diesen und anderen Aufgaben nehmen sie teil an Gottes Wirken zugunsten der Menschen aller Generationen.

III. Breites Berufsverständnis fördert Akzeptanz und Vernetzung

Es wird deutlich, dass dieser Beruf Schnittflächen mit allen vier kirchlichen Handlungsfeldern aufweist (siehe Abb.1, Handlungsfelder der Kirche). Das Ausbildungsverständnis der HF TDS Aarau verbindet deshalb aus Überzeugung die Fachrichtungen Theologie, Diakonie, Soziale Arbeit und Religionspädagogik. Die Verknüpfung und gegenseitige Bezogenheit

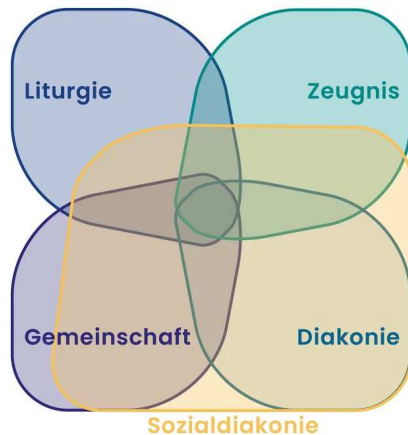


Abb. 1: Handlungsfelder der Kirche

dieser Fachbereiche sind ein Merkmal der Sozialdiakonie. Die staatliche Anerkennung im sozialfachlichen Bereich, die Gemeindeanimation HF, ist dabei zentral für die gesellschaftliche Akzeptanz des Berufes und nicht zuletzt eine Ressource in der Vernetzung und Kooperation mit anderen Akteuren im Sozialraum eines Quartiers oder Dorfes. Das breite Berufsverständnis ist zukunftsweisend: Eine sich im Wandel befindende Kirche wird in Zeiten des Fachkräftemangels darauf angewiesen sein, dass sie auf vielfältig einsetzbare Fachpersonen zurückgreifen kann.

So bedeutend die Sozialdiakonie für die kirchliche Aussenwirkung ist, so umkämpft ist sie bis heute mancherorts innerhalb der Institution. Sozialdiakonie blüht dann auf, wenn sie offene Gestaltungsräume und gegenseitig wertschätzende Zusammenarbeit mit den weiteren kirchlichen Berufsleuten vorfindet. Die aktuelle Erhebung der EKS zu «Sozialdiakonie in der Schweiz»⁵ hält in den Schluss-Thesen unter anderem fest, dass es mehr Engagement der Kirchen braucht, um dem kommenden Fachkräftemangel entgegenzuwirken, indem beispielsweise Ausbildungsgänge gefördert und die Nachwuchsförderung intensiviert werden. Das in manchen Kirchen zu beobachtende Ungleichgewicht im Stellenverhältnis zwischen Pfarramt und Sozialdiakonie (mehr Pfarrstellen) sage auch etwas über den Stellenwert des Berufsfeldes aus. Und es gebe vielerorts Luft nach oben, was die Anstellungsbedingungen der Sozialdiakoninnen und Sozialdiakone anbelangt.

IV. «Empowerment» der Freiwilligen

Wie also können sich Kirche und Sozialdiakonie weiterentwickeln, um zukunftsfähig zu sein? Betrachten wir zunächst das Verhältnis zwischen Angestellten und Freiwilligen. Sie gestalten gemeinsam Kirche.

⁵ Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Sozialdiakonie in der Schweiz, 2018. URL: <https://diakonie.ch/sozialdiakonie-in-der-schweiz/> (15.07.25).

Sozialdiakoninnen sehen sich selbst und die Kirche dabei als Ermöglicherinnen. Sie führen Menschen zusammen, machen sie zu Beteiligten und zu Mitgestaltern. Sie entdecken Gaben und Ressourcen. Sie ermutigen und befähigen, diese einzusetzen. Gemeinsam wird auf diese Weise Kirche gestaltet und Sozialdiakonie gelebt: Mit Freiwilligen, durch Freiwillige. Oder, wie es in der Definition der Sozialdiakonie heisst: «Sozialdiakonie setzt sich dafür ein, dass Menschen ihren Platz in Gemeinschaft und Gesellschaft finden und aktiv mitgestalten können.»⁶

V. Ergänzung statt Konkurrenz

Ein anderes prägendes Verhältnis: Die Angestellten untereinander. Das könnte so aussehen: Angestellte unterschiedlicher Kirchenberufe⁷ teilen den gleichen Grundauftrag von Kirche. Alle wirken am Gemeindeaufbau mit – je mit ihrem Schwerpunkt und ihren spezifischen Kompetenzen. Alle sind offen und fähig, gemeinsam an diesem Auftrag zu arbeiten und einander zu ergänzen. Die unterschiedlichen Berufsgruppen empfinden die anderen nicht als Konkurrenz. Sie anerkennen und schätzen die Kompetenzen der anderen. So kommt es zu einem gemeinsamen, interprofessionellen und konstruktiven Wirken. In der Kirche wird es weiterhin unterschiedliche Berufe geben mit spezifischen Aufgaben und Kompetenzen. Dazu braucht es passende Ausbildungen. Gleichzeitig soll eine gegenseitige Vertretungsmöglichkeit bestehen. Grundkompetenzen braucht es daher auch für die anderen Berufsfelder. Aktuelle Bestrebungen, die Zugänge sowie auch die Durchlässigkeit unter den kirchlichen Berufen zu vereinfachen, sind aus dieser Perspektive zu begrüßen.

Wolfgang Bittner hat schon vor mehr als 20 Jahren gefordert, was an sich zutiefst reformatorisch ist: Mit finanziellen Mitteln wurde

⁶ Schwarz (Anm. 4).

⁷ Vor Augen haben wir etwa Sozialdiakonie, Katechetik, Pfarramt, Kirchenmusik.

professionalisiert und an die angestellten Mitarbeitenden delegiert. Diese Delegationsspirale gilt es radikal zurückzunehmen: «Was in der Kirche nicht durch die Gemeindeglieder selbst geschieht, das geschieht in Wirklichkeit nicht.»⁸ Es ist eine eigentliche Kernkompetenz der Sozialdiakonie, genau dieses Empowerment der Freiwilligen nach Kräften zu ermöglichen, zu fördern und zu begleiten.

Dazu braucht Sozialdiakonie neben sozialfachlichem Knowhow auch ein starkes theologisches Fundament. Denn es gilt, die Diskrepanz zu verkleinern zwischen dem, was unter Freiwilligenarbeit landläufig verstanden wird und dem, was ein allgemeines Priestertum theologisch beinhalten würde. Sabrina Müller sagt dazu: «Freiwilligenarbeit ist aktiver Ausdruck des Allgemeinen Priestertums, aber nur dann, wenn dabei die theologische Funktion von Priesterinnen und Priester, nämlich ihr selbstständiges 'vor Gott treten' und ihre theologische Sprachfähigkeit, nicht vernachlässigt wird.»⁹ Es gilt, diese reformatorische Grundüberzeugung und Kompetenz mit den Freiwilligen ganz neu zu entdecken. Diesen Weg haben die kirchlichen Profis gemeinsam mit den Gemeindegliedern zu gehen und dazu müssen sie ausgebildet sein.

VI. Von der Angebots- zur Ermöglichungskultur

Dieses Berufsverständnis betrifft die ganze Kirche. Sozialdiakoninnen übernehmen deshalb auch Führungsverantwortung und beteiligen sich an der Entwicklung ihrer Kirche hin zu einer «Ermöglichungskirche». Diese Ausprägung von Kirche drängt sich auch auf angesichts der sinkenden finanziellen und personellen Ressourcen der Schweizer Landeskirchen. Die

⁸ Wolfgang Bittner, Kirche – das sind wir. Von der Betreuungs- zur Beteiligungskirche, Neukirchen-Vluyn 2003, 67.

⁹ Sabrina Müller, Theologische Beiträge: Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments, Zürich 2019, 22.

mittelfristige Zukunft der Kirche wird massgeblich von Freiwilligen gestaltet und mitgeleitet – zusammen mit den (wenigen) verbleibenden Angestellten. Deren Rolle wird sich verändern: Von den Anbietenden zu den Ermöglicherinnen. Die Angestellten könnten längerfristig sogar regionale Aufgaben übernehmen und Gemeinde-Teams aus Freiwilligen vor Ort begleiten, die ihre Gemeinde im Dorf selbstständig gestalten und leben. Solche Ansätze können wir aus bestimmten Welt-Regionen in der Katholischen oder Anglikanischen Kirche bereits heute beobachten. Doch auch ein Blick ins Klettgau SH¹⁰ zur Ref. Kirche des Kantons Schaffhausen ist erhellend: Hier wird regional und relational vernetzt gedacht und gehandelt. Schon heute gestalten Freiwillige lokale Kirche zunehmend eigenverantwortlich mit und Angestellte werden zu Freisetzen. In Arbeit ist zudem ein Modell der «Pastoralen Grundversorgung». Ziel ist es, den absehbaren Mangel an Pfarrpersonen aufzufangen durch eine Kompetenzerweiterung der anderen kirchlichen Berufsfelder. Unterschiedliche Berufsgruppen werden als gleichwertige Partnerinnen interprofessionell zusammenarbeiten – selbstverständlich unter Einbezug der Freiwilligen, die ihre eigene Profession und Begabung ebenfalls einbringen zum Aufbau der Gemeinde.

VII. Mehr Miteinander, mehr Sozialraumorientierung

Mehr Miteinander, mehr Ermöglichung – dazu brauchen alle kirchlichen Mitarbeitenden neue Kompetenzen. Sie sind vermehrt Pioniere, Vernetzerinnen, Coaches, Kirchenentwicklerinnen – Kompetenzen, die bereits heute an der HF TDS Aarau vermittelt werden. Weiter ist Sozialraumorientierung für die Kirche zentral. Die Sozialdiakonie kennt deshalb eine Vielfalt von Methoden aus dem Bereich der Sozialen Arbeit, um mit Menschen den Sozialraum partizipativ mitzugestalten. Eine sozialraum-

orientierte Kirche nimmt die Bedürfnisse und Nöte der Menschen vor Ort wahr und will ihnen begegnen – unabhängig von deren Kirchenzugehörigkeit. Für Menschen da sein, die in unserer schnelllebigen Gesellschaft nicht mehr mitkommen, die exkludiert werden. Sozialdiakone und Sozialdiakoninnen nehmen aktuelle Nöte wahr und können reagieren auf neue Formen von Armut, auf die Zunahme von Einsamkeit, von psychischen Erkrankungen, auf den Migrationsdruck.

Seit Jahren zeichnet sich ab, dass Kirche auch in ihrer Form vielfältiger werden muss, um unterschiedliche gesellschaftliche Milieus zu erreichen. Wie werden neue Ausdrucksformen von Kirche erprobt, wie werden neue Gemeinschaften gegründet oder kirchliches Unternehmertum gefördert? Auch diese Themen müssen Bestandteil der Ausbildung sein und in Zukunft noch mehr Raum erhalten.

VIII. Ausblick: Einfacher, bescheidener, mutiger

Die Kirche befindet sich mitten in einem grossen Transformationsprozess und mit ihr die kirchlichen Berufe. Wie wird die Kirche in 50 Jahren aussehen? Was wird Bestand haben und was bricht weg, weil es auch ohne geht?

Gut möglich, dass die Wiederentdeckung einer Kirche als «Bewegung» zu dieser Transformation dazugehört – bei aller Wertschätzung für die Errungenschaften der Institutionalisierung und Professionalisierung der vergangenen Jahrhunderte.

In einer Vision für die Kirche der 2020er-Jahre zeichnet der Erzbischof von York, Stephen Cottrell, für die anglikanische Kirche ein spannendes Bild. Er spricht von einer Kirche, die sich neu an Christus ausrichtet und sich von ihm formen lässt; die sich als Sendung Gottes in diese Welt

10 Siehe URL: <https://www.ref-sh.ch/regiolokal> (15.07.25).

versteht, die jünger und diverser werden muss und in der eine «kirchliche Biodiversität»¹¹ die Norm ist.¹²

Zusammengehalten wird diese Vision von den drei Stichworten: Simpler – humbler – bolder. Mit einfacher meint Cottrell, dass die Kirche Ballast abwerfen und in vielen Dimensionen wieder schlanker und beweglicher werden muss. Demütig oder bescheiden soll sie werden angesichts ihres vielfachen Versagens und im Anerkennen, dass sie nicht mehr einen zentralen Platz in der Gesellschaft einnimmt. Zusammenarbeit ist deshalb geboten: Unter den verschiedenen christlichen Denominationen (ohne Grabenkämpfe) sowie mit Akteurinnen der Zivilgesellschaft. Mutiger darf die Kirche wieder werden, weil sie mit Gottes Rückenwind einer fragenden und krisengeschüttelten Welt eine gute Nachricht von Glaube, Liebe und Hoffnung mit Taten und Worten bringen darf.

Einfacher – bescheidener – mutiger: Dieser Dreiklang ist auch der Kirche hierzulande zu wünschen. Und die Sozialdiakonie? Sie wird ihren unverzichtbaren Beitrag dazu leisten, wenn sie sich in der Kirche in ihrer ganzen Fülle entfalten darf!

Autor:

Christian Peyer ist an der HF TDS Aarau zuständig für den Fachbereich Entwicklung, Weiterbildung und Beratung und wirkt als Dozent für Kirchen- und Organisationsentwicklung.

11 Das wertschätzende Miteinander unterschiedlicher Ausdrucksformen von Kirche.

12 Vgl. Stephen Cottrell, A Vision for the Church of England in the 2020s, 2020. URL: https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2021-06/a-vision-for-the-church-of-england-in-the-2020s-commentary-by-stephen_cottrell.pdf (15.07.25).

Dialoguer par-dessus la barrière de rösti

Résultats de l'étude «la diaconie en Suisse romande»

Jacqueline Lavoyer-Bünzli / Simon Hofstetter

Récemment, la Conférence Diaconie Suisse de l'EERS a mené plusieurs études sur la situation de la diaconie en Suisse alémanique. Elle a notamment publié deux études qui se concentraient principalement sur le diacanat («Sozialdiakonie») et étaient essentiellement quantitatives.¹ Il semblait dès lors opportun d'examiner également la situation dans les Églises de Suisse romande.

Cette brève présentation a pour but de partager les principaux résultats de l'étude menée en Suisse romande. L'angle que nous avons choisi pour cela est celui du dialogue entre Suisse alémanique et Suisse romande.

Nous avons la conviction que ces comparaisons permettront de mieux saisir les diverses réalités diaconales dans les deux parties du pays.

Les données ont été récoltées dans une vingtaine d'interviews menées selon la méthode de l'entretien semi-structuré. Nos vis-à-vis étaient des diacres, des membres du corps pastoral, des responsables de services d'Églises cantonales, des responsables d'Église ainsi que des personnes de services cantonaux spécifiques.

S'il s'agit bien de décrire différentes réalités et de les comparer, précisons tout de suite que contrairement à l'étude suisse alémanique sur le

ministère diaconal, l'étude en Romandie n'est pas quantitative. Il s'agit plutôt d'une approche qualitative, d'une sorte d'image prise sur le vif, ayant pour but de mettre en évidence des axes prioritaires, des tendances et des particularités.

I. Formes de la diaconie

Un premier constat, c'est la grande variété de lieux et de structures où la diaconie s'exerce en Suisse romande. Il y a les paroisses, des services rattachés aux Églises au niveau régional ou cantonal, mais aussi des associations, des fondations ou des œuvres ecclésiales et des organisations issues ou proches de l'Église. En Suisse alémanique, on observe, à l'inverse, une forte concentration de la diaconie dans les paroisses, alors la diaconie est relativement limitée dans les autres cadres institutionnels. Cela explique aussi pourquoi Diaconie Suisse a été, jusqu'ici, beaucoup axée sur l'action paroissiale et, par conséquent, sur le ministère socio-diaconal tel qu'il se présente dans la partie germanophone. Ainsi, alors que la Suisse alémanique ne compte qu'un petit nombre d'œuvres diaconales classiques, en Suisse romande, ces diverses formes semblent être complémentaires. De fait, 4 catégories d'acteurs sont à l'œuvre sur le terrain:

1. quatre importants CSP (Centres sociaux protestants), de taille variable, couvrent les régions de Berne-Jura, Neuchâtel, Vaud et Genève. Le plus grand est celui de Berne-Jura, avec 120 collaborateurs et collaboratrices, le plus petit celui de Neuchâtel avec 50 collaborateurs et collaboratrices. Les centres diffèrent de par leur organisation juridique et les liens qu'ils entretiennent avec les Églises, qu'il s'agisse d'une association soutenue par des paroisses, comme à Berne-Jura, d'une fondation distincte, ou encore d'une association indépendante. Cela soulève régulièrement la question de la nature de leur relation avec l'Église et avec la diaconie de proximité. L'exemple du CSP de Vaud, où l'on a déjà envisagé de supprimer du nom le «P» de «protestant» témoignant de son héritage confessionnel, illustre l'intensité de ces débats. Les stratégies de financement des CSP sont tout aussi diverses que leurs organisations juridiques.

¹ Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Diakonie und Diakonat in den Kantonalkirchen, Bern 2018. URL: [https://diakonie.ch/sozialdiakonie-in-der-schweiz/\(13.05.25\)](https://diakonie.ch/sozialdiakonie-in-der-schweiz/(13.05.25)); Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Sozialdiakonie in Zahlen, Bern 2023. URL: [https://diakonie.ch/wp-content/uploads/2023/11/DIA-Publikation-Sozialdiakonie-in-Zahlen-Web.pdf\(13.05.25\)](https://diakonie.ch/wp-content/uploads/2023/11/DIA-Publikation-Sozialdiakonie-in-Zahlen-Web.pdf(13.05.25)).

Ainsi, certains centres se financent de manière autonome alors que d'autres dependent fortement des subventions étatiques. Par exemple, le CSP de Genève, grâce à ses propres brocantes, jouit d'une très grande indépendance financière,² alors que celui de Berne-Jura reçoit la plus grande partie de ses recettes directement du canton de Berne pour son travail d'intégration.³ A certains égards, ces enjeux et ces débats sont similaires aux questions récurrentes qui se posent à propos de l'Entraide protestante (EPER) vis-à-vis de l'EERS.

2. À cela s'ajoutent un nombre considérable d'associations chapeautées par l'Eglise ou proches d'elle qui œuvrent généralement de façon œcuménique et poursuivent des projets très concrets. Si la forme juridique de l'association ou de la fondation a été privilégiée, c'est probablement parce qu'on a considéré que les paroisses, du fait de leur implantation locale, n'offrent pas les mêmes possibilités d'action commune. Cet autre cadre institutionnel permet aussi de développer d'autres aspects, à savoir la recherche de fond et de nouvelles coopérations. De l'avis des personnes qui ont créé ces services œcuméniques, ce n'est pas toujours possible en cas de rattachement à la paroisse.

3. Un autre point marquant est que la responsabilité des Églises cantonales: leurs services diaconaux sont bien plus solidement ancrés et aussi plus étendus en Suisse romande qu'en Suisse alémanique, comme le montrent l'exemple de Neuchâtel et celui du canton de Vaud. Dans celui-ci, les contributions cantonales sont destinées aux «missions communes», c'est-à-dire à des tâches précises, assurées de manière œcuménique dans des

domaines définis conjointement entre Eglises et Etat.⁴ Ces «missions communes» incombant clairement à l'Église cantonale, des ressources financières et humaines considérables sont donc investies dans l'engagement social à l'échelon cantonal, et cela dans une mesure que l'on trouve rarement en Suisse alémanique.

4. En ce qui concerne l'engagement diaconal des paroisses, les réponses montrent une grande diversité de pratiques, mais aussi que des améliorations seraient souhaitables. Une problématique parfois relevée est que les paroisses délèguent, dans une certaine mesure, cette partie de leur mission à la diaconie professionnalisée c'est-à-dire aux services cantonaux, aux associations et aux fondations spécialisées. Cela explique probablement aussi pourquoi, malgré nos recherches intensives d'interlocutrices et d'interlocuteurs dans les paroisses, nous n'en n'avons pas trouvé beaucoup - justement parce que ce n'est pas là qu'ils sont en majorité.

Pour affiner un peu cette analyse, examinons de plus près la structure de financement dans les deux régions linguistiques. Si nous prenons l'exemple du canton de Vaud, nous constatons que nous sommes en présence de flux de financement allant principalement du haut vers le bas (*top-down*). Les ressources cantonales, les contributions de l'État parviennent directement à l'Église cantonale, qui remplit des mandats spécifiques conformément aux accords établis avec les pouvoirs publics. Pour l'Église cantonale, il est donc difficile de redistribuer ces ressources jusqu'au niveau des paroisses. C'est pourquoi nous observons un fort engagement diaconal de l'Église cantonale et relativement peu d'engagement à l'échelon paroissial.

En Suisse alémanique, beaucoup d'Églises cantonales sont dans la situation inverse, c'est-à-dire en mode «ascendant» (*bottom-up*) en raison d'un système de financement passant presque exclusivement par les paroisses,

² Cf. CSP Genève, Rapport annuel 2023, Genève 2024, 18f.. URL: https://csp.ch/wp-content/uploads/sites/5/2024/04/CSP-GE_RA-2023.pdf (15.05.25).

³ Cf. CSP Berne-Jura, Rapport de gestion 2023, Moutier 2024, 11f.. URL: <https://csp.ch/wp-content/uploads/sites/6/2024/05/Rapport-de-gestion-2023.pdf> (15.05.25).

⁴ Cf. par exemple: Église évangélique réformée du canton de Vaud (EREV), Une mission commune: être au service de toutes et tous. URL: <https://www.eerv.ch/accueil/services-et-missions/missions-communes-aumoneries> (15.05.25).

où est également enracinée et assurée la majeure partie de l'engagement diaconal. L'Église cantonale, par contre, n'a que peu de ressources directes et ne dispose que de possibilités d'action réduites. Cet exemple met en évidence la grande disparité, dans ce domaine précis, entre Suisse allemande et Romandie.

Là où ces deux réalités diffèrent aussi assez fortement, c'est dans le fait que l'orientation souvent supra-paroissiale des projets romands reflète aussi une certaine volonté des cantons de privilégier des contrats de prestations nécessitant un engagement œcuménique. Dans le cadre paroissial prédominant en Suisse alémanique cela est moins le cas.

II. Thèmes prioritaires et compréhension de la profession

Dans quels champs d'action la diaconie est-elle principalement à l'œuvre en Suisse romande? Malgré la grande diversité des problématiques ou besoins cités dans les entretiens, quelques thèmes prioritaires peuvent être dégagés. Les réponses des personnes interviewées mettent en évidence une forte attention à la «précarité» sous ses nombreuses formes: pauvreté matérielle, manque de logements, sans-papiers, barrières linguistiques, vulnérabilité psychique. En outre, tous les défis posés par la formation des migrantes et migrants occupent aussi une place importante. La migration dans son ensemble, la participation sociale, l'exclusion sont des sujets récurrents.

En revanche, la thématique du vieillissement et du grand âge incluant, notamment, le déclin des facultés cognitives, a été moins évoquée. On peut supposer que cela impacte plutôt la paroisse, que cela se manifeste surtout dans proximité quotidienne. Au niveau supra-paroissial et œcuménique auquel se situe souvent la diaconie en Suisse romande, ces enjeux s'imposent donc probablement moins qu'en Suisse alémanique.

Une autre caractéristique à souligner est le type de lien fait entre action sociale (diaconie) et accompagnement spirituel (aumônerie). L'articulation entre ces deux champs d'action ecclésiaux est différente, selon

l'orientation que l'on veut donner à l'une et à l'autre en pratique, et donc de part et d'autre de la Sarine.

En Suisse romande, diaconie et aumônerie ne sont pas strictement délimitées mais plutôt considérées comme parties d'un tout. En ce qui concerne les Églises suisses alémaniques, malgré leurs particularités respectives, on voit qu'à l'échelon de la direction cantonale (Conseil synodal), la diaconie et l'aumônerie sont souvent très proches l'une de l'autre aussi. Sur le terrain, par contre, la diaconie est souvent très orientée vers l'action sociale «pure». Cela se voit dans la formation: elle est essentiellement sociale, la théologie venant simplement la compléter. Parfois, ces «travailleurs sociaux en Église» se distancient même très clairement de toute dimension théologique. Il y a donc une certaine proximité, mais pas une unité entre diaconie et aumônerie. Cela est particulièrement apparent dans l'aumônerie spécialisée, où cette délimitation s'observe aussi dans le personnel. En Suisse alémanique, l'aumônerie spécialisée est en effet souvent réservée aux membres du corps pastoral.

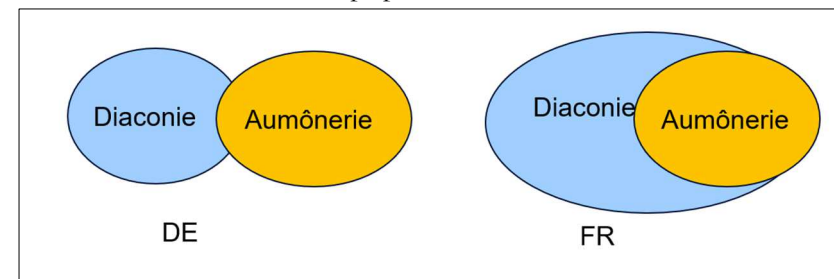


Figure 1: compréhension de la relation entre diaconie et aumônerie.

En Suisse romande, la situation est différente en ce sens que les différentes aumôneries sont comprises dans la diaconie. D'une part, parce qu'on considère que, sur le terrain, ces deux formes d'engagements se rejoignent largement. D'autre part parce que ce souvent les mêmes personnes, parmi lesquelles beaucoup de diacres et même de laïcs, qui travaillent dans les deux domaines. Cela se traduit par une représentation schématique différente: alors qu'en Suisse alémanique nous avons deux

ensembles bien distincts, presque sans chevauchements sur le plan de la pratique et du contenu, en Suisse romande l'aumônerie est vue comme une composante de la diaconie au sens large.

III. **Coopérations : positionnements en milieu, face aux autorités et à la société civile**

Avec qui collabore-t-on principalement en Suisse romande dans le domaine de la diaconie? Nous voyons ici que les communes, les autorités locales sont très impliquées dans le domaine social, les pouvoirs politiques – aussi – s'engagent beaucoup, non seulement au niveau financier, mais aussi en incitant à la coopération et en créant des plates-formes thématiques. L'action sociale semble être soumise à la politique communale ou cantonale. Nous ne savons pas si cela est tout à fait correct du point de vue des sciences politiques, mais nous formulons l'hypothèse que l'engagement social est vécu plus intensément en Suisse romande, les débats dans cette région laissant supposer que la conscience sociale y est plus développée.

Par ailleurs, nous voyons qu'une multitude d'acteurs, au sens de petites associations ou institutions locales ou régionales, s'engagent dans la société civile, et pas seulement des grandes institutions. On observe donc une plus grande diversité sur le terrain. C'est une différence assez marquante avec la Suisse alémanique où il y a une plus forte présence sorte de prédominance de fait p. ex. de Pro Senectute, de la Croix-Rouge, des soins à domicile (Spitex) ou d'autres grandes institutions.

Enfin, le travail en réseau ne se limite généralement pas au cadre paroissial et a souvent une dimension œcuménique. En ce qui concerne les paroisses, on observe, comme déjà relevé, une certaine ambivalence. Certes, elles font de la diaconie de proximité, mais bon nombre de personnes interviewées ont exprimé - avec beaucoup de bienveillance - la nécessité de les encourager à renforcer leur action diaconale.

IV. **Fondements de l'engagement solidaire des Eglises**

Comment l'action sociale, la diaconie sont-elles légitimées sur le plan ecclésio-théologique? De nombreuses réponses ont été données à cette question, de sorte que leur présentation ne peut pas être exhaustive. Tous les motifs bibliques «classiques» tirés de l'Évangile de Matthieu avec le jugement dernier, de l'Évangile de Luc avec le bon Samaritain, la référence à l'amour inconditionnel de Dieu, le commandement de l'amour du prochain, l'espérance, et d'autres encore sont, évidemment, donnés en référence. À cela s'ajoutent des considérations ecclésiologiques, comme l'affirmation de Dietrich Bonhoeffer, de plus en plus souvent reprise, selon laquelle la diaconie est indispensable, car elle constitue un fondement de l'Église. Ou, pour le dire dans les mots même de Bonhoeffer, «L'Église n'est l'Église que lorsqu'elle existe pour les autres...».

Au-delà de cette multitude de modèles, certains points forts émergent pourtant. D'une part, le thème central de la justice. L'argument avancé, en référence à la tradition très forte de la justice dans l'Ancien Testament, est que la diaconie ne doit pas se limiter à une aide ponctuelle, ne doit pas s'arrêter au cadre de la communauté chrétienne, mais représente toujours un combat contre l'injustice structurelle. Sur cette question, de nombreux retours comportent une forte composante socio-culturelle ou socio-politique.

D'autre part, il est à souligner qu'en Suisse alémanique, la diaconie et l'exercice de ce ministère sont fortement influencés par la grande place qu'occupe le travail social dans la formation. Ainsi, dans cette optique, le professionnalisme consiste à se dévouer, mais tout en gardant une distance adéquate pour se protéger et en restant critique au sens positif. Cultiver une trop grande proximité relationnelle, s'identifier trop fortement avec les problèmes des personnes concernées c'est donc manquer de professionnalisme.

Les personnes interviewées de Suisse romande ont une autre conception: elles mettent en exergue l'écoute, la compréhension, la présence

auprès de personnes concernées, illustrée par exemple par l'affirmation «qu'on ne peut pas comprendre les pauvres depuis un bureau bien chauffé». L'accompagnement, la compassion, le «faire partie», l'identification avec la détresse des personnes touchées semblent précisément caractériser la profession telle que la comprennent les personnes qui l'exercent. Il y a là des parallèles avec la philosophie de la «Mission populaire en France»⁵ ou avec la manière d'agir des organisations liées à «ATD Quart Monde».⁶ Celles-ci sont très marquées par la volonté de mettre l'accent sur le partage du vécu, les rencontres sur un pied d'égalité, l'apprentissage au contact des personnes touchées. Sans vouloir trop généraliser, il est frappant de constater combien cette approche est répandue en Romandie.

V. Souhaits et préoccupations

En conclusion, quels sont les préoccupations et les souhaits des personnes interviewées? Il convient, là encore, de les interpréter de façon différenciée, car les préoccupations sont aussi diverses que la diaconie et ses acteurs et actrices.

Un souhait souvent exprimé est le renforcement du lien avec la «diaconie de proximité», donc avec l'action diaconale dans les paroisses. Il a plusieurs fois été mentionné qu'en Suisse romande la diaconie est bien positionnée et a une bonne image dans les Églises et dans les relations avec la société civile. Cependant, en bien des endroits il manque des relais, moins au sens d'un manque de personnel que de soutien de la part de bénévoles, des paroisses, des directions ecclésiales et d'autres acteurs. La masse de travail dépasse souvent les capacités des personnes qui s'engagent.

⁵ Cf. leur présentation en ligne: <https://www.missionpopulaire.org/page/1886442-ac-cueil> (15.05.25).

⁶ Cf. leur présentation en ligne: <https://atd.ch/> (15.05.25).

Il a aussi été fait mention, à plusieurs reprises, de besoins sociaux tels que la pénurie de logements, l'accès à des locaux adaptés, le besoin en nourriture, vêtements et autres. Cela montre la grande diversité des questions concrètes auxquelles il faut répondre de cas en cas. À un niveau plus théorique, le besoin d'établir un lien entre les préoccupations sociales et écologiques, au sens de «transition sociale et écologique», a été relevé. Il est souhaité que l'évolution de la société et la justice climatique ne soient pas traitées séparément, mais fassent l'objet d'une réflexion et d'une approche communes.

Aucune demande spécifique concernant les structures de la diaconie à l'échelon cantonal, supra-cantonal ou national ne nous a été faite.

Autorin und Autor:

Jacqueline Lavoyer-Bünzli, membre du Comité exécutif de Diaconie Suisse jusqu'en mai 2025.

Simon Hofstetter, PD Dr. theol., ist Leiter Kirchenbeziehungen bei der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz (EKS) und Privatdozent für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

«There is no elevator to success, you have to take the stairs; one step can make all the difference.»

Diakonische Notizen¹

Christoph Sigrist

I. Erste Notiz: Gott ist nicht Christ.

Was ist der Motor für hegen und pflegen, für sorgen und helfen? Auf diakonischen Notizen steht an dieser Stelle oft der christliche Glaube. So einleuchtend dies auf den ersten Blick erscheint, auf den zweiten Blick wird alles diffus. Erstens arbeiten viele in diakonischen Einrichtungen und Kirchgemeinden, ohne sich auf den christlichen Glauben zu beziehen. Zweitens ist oft gar nicht klar, was denn «christlich» bedeutet. Drittens streiten sich Menschen, was denn unter «Glauben» zu verstehen ist. Und viertens ist das Wort «diakonisch» für viele, die hegen und pflegen, sorgen und helfen, suspekt: Heisst dann «diakonisch»: Helfen plus, also plus Gebet, plus Jesus, plus Gott, plus christlicher Glaube, plus Sündersein?

Was ist der Motor für hegen und pflegen, für sorgen und helfen? So einfach ist es nicht mit dem Motorengeräusch. Zwei Notizen, die mich nachdenklich machen. Erste Notiz: Gott ist nicht Christ.

Desmond Tutu, Bischof von Südafrika, sprach am Kirchentag in Deutschland 2007 von der Versöhnungspraxis nach der Apartheid. Ich höre ihn noch heute: «Die Engel singen: Gott ist heilig, heilig, heilig», so redete er mit Schalk in den Augen und herzhaftem Lachen. «Durch Jesus

Christus wurde das Heilige hinuntergezogen. Wohin? Da, wo ein Hungeriger die Hand entgegenstreckt: Das Brot, das mit ihm geteilt wird, ist heilig. Da, wo ein Fremder Obdach bekommt, dieses Haus ist heilig. Im Flüchtling ist Christus sichtbar. Und in Christus ist Gott da.» Der Erzbischof aus Südafrika erzählt in einfachen Sätzen über seinen Kampf gegen die Apartheid, seine Freundschaft mit Nelson Mandela, und über seinen unerschütterlichen Glauben: «Gott ist bei den Opfern, bei den Ausgegrenzten! Glaube und Gerechtigkeit küssen sich!», rief er zu uns, seine Augen suchten unsere, seine Arme waren immer in Bewegung. «Und jetzt, welche Arme hat Christus, um das Brot zu teilen, um den Flüchtling aufzunehmen? «Dich, und Dich!» – und sein ausgestreckter Arm zeigte auf mich. «Wir sind der Körper Christi», fährt er fort. «Wir haben die Verantwortung, zu teilen, was wir bekommen haben, Fremde aufzunehmen, Durstige zu stillen. Doch nicht nur Christen helfen. In allen Menschen, die hungern, ist Gott. In allen Menschen, die helfen, ist Gott. Gott ist nicht Christ.»²

Gott ist nicht Christ. Das sass. Das prophetische Wort des Bischofs sitzt mir bis heute im Nacken: Wenn Gott nicht Christ ist, dann ist das Helfen im Sinne und im Geiste Gottes auch nicht christlich: In allen Menschen, die hungern, ist Gott. In allen Menschen, die helfen, ist Gott.

II. Zweite Notiz: Hilfe ist zu wenig christlich.

An dieser Stelle geht es mir nicht darum, die öffentliche Debatte um den Beitrag der evang.-ref. Kirchgemeinde Zürich für Solidara

² Desmond Tutu zitiert nach dem Artikel von: Gregor Taxacher, «Gott ist kein Christ». Bibelarbeit mit Desmond Tutu: WDR, 08. Juni 2007. URL: <https://www1.wdr.de/dossiers/religion/christentum/kirchentag150.html> (15.07.25). Und so beschrieben auch in der Predigt: Christoph Sigrist, Predigt vom 17. Juni 2007, Manuskript zu beziehen bei: christoph.sigrist@uzh.ch.

¹ Dieser Artikel basiert auf einem Vortrag beim Netzwerk Sorgende Gemeinde im Mai 2025 zum Thema «Motor des sorgenden Tuns und helfenden Handelns».

nachzuerzählen.³ Ich möchte zwei Handzettel hier aufführen, die Bezug auf folgendes Argument nehmen, das kontrovers verhandelt wurde: Die Hilfe von Solidara sei zu wenig christlich. Der Verein, aus der die Stadtmission gewachsen ist, habe heute eine interreligiöse Trägerschaft.

Felix Reich, Redaktor der Kirchenzeiten reformiert., setzt in seinem Kommentar den Schlusspunkt unter die Debatte: «Die Kirche darf Diakonie nie zur Imagepflege verzwecken. Kompass des diakonischen Handelns ist die Not des Menschen. «[...] Wenn die Baumkrone der Diakonie so wachsen darf, wie es sich in einer multireligiös gewordenen Stadt gehört, werden die christlichen Wurzeln genährt.»⁴

Christine Siegl, Praktologin und Diakoniewissenschaftlerin, zieht in ihrer Untersuchung zu Motivationen und Begründungen von Mitarbeitenden in der Bahnhofsmision in Deutschland das Fazit: «Die zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft hat jedoch zur Ausbildung einer Werteorientierung der Diakonie geführt, die zwar historisch im Christentum gründet, heute aber auch losgelöst von Religion und Kirche zum Tragen kommt. Je nach Verortung der einzelnen Praxisfelder weisen diese mehr Verknüpfungen zu einer religionslosen Werteorientierung (z. B. Pflege, berufliche Rehabilitation, Medizin) oder mehr zur Kirche (z. B. Seelsorge, Rituale) auf. Dabei kann auf ein festes Mass, das bestimmt, wieviel 'Kirchlichkeit' die Diakonie 'noch' vorweisen muss, verzichtet werden.»⁵

Wenn beide Notizzettel von Bischof Desmond Tutu und Christine Siegl aufeinandergelegt werden, kann als Schluss gezogen werden: Wenn es heute um Sorgen und Helfen geht, kann auf ein festes Mass, das

3 Vgl. Christoph Sigrist, Hilfe – um Himmelswillen! Zur religiösen Interpretation von Hegen und Pflegen: *Spiritual Care*, 2025, 14(1), 54–57. URL: <https://www.degruyter-brill.com/document/doi/10.1515/spircare-2025-0007/pdf?licenseType=restricted> (15.07.25).

4 Felix Reich, Christliche Wurzeln und eine bunte Krone: reformiert, 19/Okttober 2024, 1.

5 Christine Siegl, Praxis Bahnhofsmision. Eine ethnografische Untersuchung diakonischer Hilfe am Bahnhof, Stuttgart 2024, 335.

bestimmt, wieviel «Christlichkeit» die Diakonie vorzuweisen hat, verzichtet werden. Dann stellt sich jedoch die Frage, auf welches feste Mass darf dann nicht verzichtet werden? Was ist in der Diakonie, verstanden als Kunstlehre des Helfens, die sich zur zentralen Aufgabe gemacht hat, allgemein helfendes Handeln als spezifisch diakonische Praxis zu verstehen⁶, dann als festes Mass von Motorengeräusch vorzuweisen?

III. Dritte Notiz: Butterfly house

Im Zusammenhang mit der internationalen Konferenz von «Research Diakonia and Christian Social Practice» (ReDi) im Hugenotten-Zentrum in Wellington, SA, besuchten wir in der Diakoniewissenschaft Tätige aus aller Welt im April 2025 das soziale Projekt «Butterfly House»⁷ in den nahe gelegenen Townships.

Herta, so nenne ich die Sozialarbeiterin und Leiterin der Einrichtung, redete sich zwei Stunden lang, ohne Unterbruch, ins Feuer. Der Ausgangspunkt ihrer Entscheidung, Sozialarbeiterin zu werden, war eine Szene damals mit ihrem beeinträchtigten, jüngeren Bruder im Spital. Während sie im Zimmer und in den Gängen wartete, sah sie, wie viele Eltern ihre Kinder im Spital allein zurückliessen. Sie beschloss daraufhin, ihr Leben den zurückgelassenen Kindern zu widmen. Im Butterfly house finden täglich 48 Kinder aus der Nachbarschaft ausserschulisch Heimat. Jedes Kind bekommt ein Mittagessen nach der Bildungsarbeit. «Essen und Bilden sind die beiden Flügel der nächsten Generation, die Südafrika aufbauen.» Herta wurde nachdenklich, als sie den häuslichen Alltag der Familien beschrieb. «Die häusliche Gewalt ist eines der grössten Probleme in der Armutsbekämpfung. Jedes Neugeborene bekommt vom Staat ein sogenanntes 'Kopfgeld'. Dieses Geld wird oft, zu oft, von den Eltern für Alkohol und

6 Vgl. Christoph Sigrist, Diakoniewissenschaft, Stuttgart 2020, 11–17.

7 Vgl. URL: <https://www.butterflyhouse.co.za/> (15.07.25).

Drogen missbraucht.» Durch die Möglichkeit, ein gutes Mittagessen anzubieten, hofft Herta zusammen mit ihren Mitarbeitenden, dass möglichst viele Kinder von daheim ins butterfly house gezogen werden. Und mit den Kindern auch die Eltern: «Die Elternarbeit hat genauso grosse Gewicht, wie die Bildung ihrer Kinder.» Nach der engagierten Sozialarbeiterin ist es äussert schwierig, die Eltern für solche Schritte bewegen zu können: «Zu oft gelingt dies nicht. Und ich weiss nicht, ob es überhaupt gelingt, eine nächste Generation mit einer anderen Kultur heranzubilden.»

Das soziale Werk ist fast vollständig von Geldern aus Norwegen abhängig. Auf die Frage, was geschieht, wenn Norwegen den Hahn zudreht, zuckte Herta mit den Schultern: «Dann gehen die Lichter hier aus.» Während sie uns das Haus zeigte, dachte es in mir weiter: Wir tagen abgeschottet im hugenote kollegue⁸ an der internationalen Konferenz zur Diakonie. Kolleginnen und Kollegen sprechen über Intersektionalität, über weissen Rassismus, philosophieren und reflektieren theologisch über Öffentliche Diakonie in veränderten Kontexten. In nächster Nähe kämpfen Frauen und Männer gegen häusliche Armut und Apartheid. Und ihre Abhängigkeit von Geldern von Europa, oder auch der USA, ist total.

In dieser Reibung bekommen Hertas Worte einen besonderen Klang: «Wir arbeiten menschenrechtbasiert. Wir sind interreligiös ausgerichtet: Muslimische Frauen arbeiten neben christlichen Frauen und solchen, die sich atheistisch bezeichnen, zusammen. Die Kinderrechte sind normativ für unsere soziale Arbeit.»

Betroffen stehen wir diakonisch Lehrende und Tätige aus aller Welt mitten im Innenhof des Hauses und hören Herta zu. Aus Betroffenheit hat sie hier begonnen, sich zu sorgen um die Kinder, und ihnen zu helfen aus häuslicher Gewalt. Der Blick der von ihren Eltern verlassenen Kindern hat sie in ihrem Herzen getroffen. Das vom Blick des Andern getroffene Herz pulsiert Betroffenheit in ihre Adern. Demnach gilt:

⁸ Vgl. URL: <https://hugenote.com/> (15.07.25).

Betroffenheit ist der Motor des sorgenden Tuns und helfenden Handelns.

IV. Vierte Notiz: Betroffenheit

Was die Sozialarbeiterin in den Townships in Südafrika uns zeigte, deckt sich mit meiner Erfahrung in der Diakonie in der Schweiz: Fast immer, nein, immer ist die persönliche Betroffenheit der Auslöser für ein soziales Engagement in finanzieller, ideeller oder auch persönlicher Sicht. Betroffenheit ist ein Ort, wenn nicht *der* Ort der Diakonie. So lerne ich es in der Praxis hier in der Schweiz, wie auch draussen in der Welt.

Dass Betroffenheit auch ein Ort der Theologie ist, habe ich von Karl Barth gelernt. Darüber sprach er in seiner Abschluss-Vorlesung 1962 unter dem Titel: «Einführung in die evangelische Theologie». Betroffenheit, so seine Ausführungen in der 7. Vorlesung, ist neben Verwunderung, Verpflichtung und Glaube ein Ort der Theologie, genauer, des Theologen oder der Theologin. Der Gegenstand der Theologie ist «Gott in der Geschichte seiner Taten.»⁹ Die theologische Existenz, die sich den Gegenstand der Theologie zu eigen macht, erschliesst sich in drei Kreisen, in der Welt, in der Gemeinde, und bei sich. Daraus ergeben sich prägende Spannungen theologischer Existenz. Da ist auf der einen Seite der «Der kleine Theologe»: «Er liest die Zeitung und kann nicht vergessen, dass er eben noch Jes 40 oder Joh 1 oder Röm 8 gelesen hat.»¹⁰ Dann ist hier die Gemeinde: «Alles, was im Leben dieses Volkes geschieht und nicht geschieht, so oder so, gut oder schlecht geschieht, geht ihn, den Theologen, unmittelbar an, wird unerbittlich seine Sache.»¹¹ Und schliesslich: «Theologische Existenz ist schliesslich seine eigene, des kleinen Theologen persönliche

⁹ Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zollikon 1962, 13.

¹⁰ Barth (Anm. 9) 64.

¹¹ Barth (Anm. 9) 66.

Existenz. Er ist ja nicht nur in der Welt und nicht nur in der Gemeinde, sondern einfach bei sich.»¹²

In der theologischen Reflexion spitzt Barth die Betroffenheit als Motor des sorgenden Tuns und helfenden Handelns zu: «Es hilft schon nichts: der lebendige Gegenstand der Theologie geht nun einmal den ganzen Menschen und also auch das privateste Privatleben des kleinen Theologen an. Er kann und wird ihm auch dort nicht entrinnen.»¹³

V. Fünfte Notiz: Motorengeräusch

Ich wurde 1988 in der Kirche Erlenbach als *verbi divini minister* (VDM) ordiniert auf das Gelübde: «Ich gelobe vor Gott, den Dienst an seinem Wort aufgrund der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments in theologischer Verantwortung und im Geiste der Reformation zu erfüllen. Ich gelobe, im Gehorsam gegenüber Jesus Christus diesen Dienst durch mein Leben zu bezeugen, wo immer ich hinberufen werde.» Ich lege dieses Gelübde so aus: «Diesen Dienst durch mein Leben zu bezeugen heisst für mich, Lippenbekenntnisse sind theologisch verwerflich. Das, was ich auf der Kanzel sage, ist durch mein Leben zu leben.»¹⁴

Durch mein Leben leben heisst, sich treffen lassen vom Leben. Betroffenheit gehört zur DNA des Lebens, ist eben der Motor für das Sorgen und Helfen im Leben. Ein paar Notizen zum Motorengeräusch, in dem Leben gelebt wird.

- Betroffenheit ist in (fast) 100% der Motor helfenden Handelns und Spendens.
- Menschenrecht-basiertes Handeln ist das Benzin des Motors.

¹² Barth (Anm. 9) 67.

¹³ Barth (Anm. 9) 68.

¹⁴ Christoph Sigrist zitiert nach: Ursula Eichenberger, Mittendrin. Gespräche mit Pfarrer Christoph Sigrist, Zürich 2025, 67.

- Es gibt kein christliches Benzin, muslimisches, jüdisches oder atheistisches Benzin, sondern nur gutes Benzin, das in Zusammenarbeit mit der Schöpfung, Schöpfer und Geschöpf entsteht: Gen 1,28.
- Dasselbe gilt auch für elektronische Motoren: Es gibt keinen christlichen Strom, muslimischen, jüdischen oder atheistischen Strom, sondern nur guten Strom, der in Zusammenarbeit mit der Schöpfung, Schöpfer und Geschöpf entsteht.
- Als Christ interpretiere ich das Benzin, den Strom, als ein von Gott geschenktes Feuer in mir, das Menschen um Jesus herum bei ihm und bei sich selbst wohl auch gespürt haben.
- Dieses innere Feuer inspiriert mich zu Mutanfällen¹⁵ en Masse und animiert mich immer wieder zum Umdenken.
- Ohne Betroffenheit geht es auch bei mir nicht: Die Begegnung mit Pfarrer Ernst Sieber, der frühe Tod meines Vaters und der Sturz in eine Gletscherspalte schwingen mit an Orten, wo ich mich vom Blick des Anderen treffen lasse.
- Ohne inneres Feuer könnte ich keinen Tag als Mensch und Pfarrer bestehen.
- Mit dem inneren Feuer habe ich bald 40 Jahre als Pfarrer gesorgt und geholfen, 24 Stunden und 7 Tage in der Woche.
- Dieses innere Feuer ist es, was Menschen anzieht, auch in Gottesdiensten und in Kirchenräumen. Meist als diffus und doch klar erspürte oder erhaschte Authentizität und Sakralität werden dabei bei mir und anderen ausgelöst.
- Die Nahrung des Feuers ist der Wind und das Holz:
 - o Das Holz ist das Gebet.

¹⁵ Vgl. Dorothee Sölle, Mutanfälle. Texte zum Umdenken, Hamburg 1993.

- Den Wind spüre ich, wenn ich aus dem sicheren Boot den Sprung ins kalte Wasser wage, wenn ich auf dem Brett gegen den Wind stehe.
- Glut gibt es immer, bisweilen spüre und sehe ich sie nicht mehr. Der Zweifel an Gott und die Zweifel im Glauben blasen in die Glut und bringen oft das Feuer zum Brennen.
- Genauso gilt dies bei der Stellvertretung: Jemand glaubt an meiner Stelle, jemand hilft anstelle von mir: Das ist Sauerstoff für die Glut. Dies spürten die Menschen, wenn sie damals mit Jesus waren. Jesus vertrat Gott. Dies spüren die Menschen heute, wenn sie von Jesus Christus sprechen. Jesus Christus vertritt Gottes Kraft.

VI. Schlussnotiz

Betroffen steige ich im Township bei Wellington in Südafrika im Butterfly house die Treppe in den ersten Stock. Ich bleibe stehen und lese an der Wand, auf Papier kopiert angeheftet:

«There is no elevator to succes you have to take the stairs; One step can make all the difference.»

Es denkt in mir: Auch die Engel auf der Himmelsleiter im Traum von Jakob hatten keinen Lift, sie stiegen rauf und runter (Gen 28,12). Betroffen steige ich weiter, step for step – was für eine Differenz! Nicht eine Differenz zwischen Christlich und Menschlich, Engel und Jakob, Gott und Menschen. Sondern eine Differenz zwischen Stehenbleiben und Schritte wagen. Spüre ich, wie mein Motor anspringt? Höre ich sein Geräusch?

Autor:

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

Sozialräumliche Verortung kirchlicher Diakonie

Urs von Orelli

I. Historische Entwicklung: Von der kirchlichen Fürsorge zur professionellen Sozialen Arbeit

Die kirchliche Diakonie bildete über viele Jahrhunderte das Rückgrat der gesellschaftlichen Fürsorge. Theologisch begründet wurde diese Praxis insbesondere durch Thomas von Aquin (1224–1274), der Nächstenliebe und Almosengeben als zentrale religiöse Verantwortung interpretierte¹. Auch pietistische Bewegungen des 19. Jahrhunderts beton(t)en das wohl-tätige Spenden als Ausdruck des Glaubens.

Mit der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts entstanden neue soziale Ungleichheiten, die staatlich-politische Reaktionen hervorriefen. Der Ausbau der Sozialpolitik in der Schweiz folgte fortan umkämpften Prinzipien der Gerechtigkeit. Als auf eidgenössischer Ebene der Ausbau der Sozialversicherungen stagnierte, entwickelten sich auf kommunaler Ebene erste professionelle Strukturen der Sozialen Arbeit. Insbesondere in städtischen Kontexten entstand eine neue, auf Fachlichkeit und Systematik basierende Profession, die sich von der rein caritativen Hilfe kirchlicher Prägung abgrenzte.

Seit den 1960er-Jahren erhielten sozialräumliche und gemeinwesenorientierte Ansätze stärkeres Gewicht in der Praxis der Sozialen Arbeit. Vorbilder wie die «Settlement-Bewegung» im englischsprachigen Raum

lieferten theoretische und praktische Impulse. Seither wird Soziale Arbeit zunehmend als lokal verankerte, kontextbezogene und partizipative Disziplin verstanden. Insbesondere die Soziokulturelle Animation bzw. Gemeindeanimation orientiert sich sozialräumlich.²

II. Erosion kirchlicher Sichtbarkeit und Legitimation im Sozialraum

Trotz des anhaltenden Engagements der Kirche im Bereich der Diakonie hat die öffentliche Wahrnehmung ihrer sozialen Tätigkeiten im heutigen Sozialraum spürbar abgenommen. Die Studie der Reformierten Kirche Kanton Zürich³ zeigt einen deutlichen Rückgang der Wahrnehmung kirchlicher Angebote seit 2015. Die öffentliche Kenntnis über kirchliche Leistungen hat abgenommen; viele Befragte konnten keine konkreten Angebote benennen. Auch auf struktureller Ebene wurde die Bedeutung kirchlicher Tätigkeiten für politische Gemeinden als abnehmend eingeschätzt.

Gleichzeitig bleibt die öffentliche Legitimation der Kirche als soziale Akteurin erhalten – insbesondere dort, wo gesamtgesellschaftlich relevante Leistungen erbracht werden. Nach wie vor bejaht eine Mehrheit der Bevölkerung, dass Kirchen soziale und kulturelle Angebote bereitstellen sollen – auch für und mit Menschen ohne religiöse Bindung. Die Mehrheit der Landeskirchen erhält deshalb von staatlicher Seite Mittel für Aufgaben von gesamtgesellschaftlicher Bedeutung, so auch im Kanton Zürich, etwa

¹ Siehe z.B. Thomas von Aquin, Summe der Theologie / Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben durch Celsus Maria Schneider, Regensburg 1886–1892 [12 Bände], Kapitel 23 & 32. URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/versions/summe-der-theologie> (15.07.25).

² Vgl. Nadja Ramsauer, Soziale Arbeit (Geschichte): Jean-Michel Bonvin / Valérie Hugentobler / Carlo Knöpfel / Pascal Maeder / Ueli Tecklenburg (Hgg.), Wörterbuch der Schweizer Sozialpolitik, Zürich 2020.

³ Vgl. Reformierte Kirche Zürich (Thomas Widmer), Kirchliche Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung im Kanton Zürich. Kurzfassung der Bevölkerungsbefragung, Zürich 2023.

in den Bereichen Bildung, Soziales und Kultur.⁴ Zudem kommen noch Steuereinnahmen von juristischen Personen, welche nicht für kultische Zwecke verwendet werden dürfen.

Diakonie im Sinne des kirchlichen Auftrags ist jedoch mehr als die Anwendung von Methoden der Sozialen Arbeit für die Gesellschaft. Sie beschreibt eine umfassende Haltung, die einerseits auf die Lebenswelt der Menschen eingeht und sich andererseits an der theologischen Grundorientierung der Kirche ausrichtet. Es besteht die Gefahr, dass sich Kirchgemeinden zunehmend zu umfassenden sozialen oder kulturellen Dienstleistungszentren entwickeln, wobei ihr religiöses Profil in den Hintergrund tritt. Dies kann unter anderem auf eine schwindende Reflexion über die eigene Identität und Tradition zurückgeführt werden – oder, systemtheoretisch betrachtet, auf eine unklare Bestimmung ihrer gesellschaftlichen Funktion.

Damit droht der kirchliche Auftrag – die Verkündigung des Evangeliums – aus dem Blick zu geraten. Laut Christian Grethlein⁵ muss sich jede kirchliche Praxis, so auch die Diakonie, als Kommunikation des Evangeliums verstehen. Sie hat sich am grundlegenden Auftrag und an der ursprünglichen Verheissung an die Kirche zu orientieren. Diese Herausforderung gilt es im 21. Jahrhundert bewusst anzunehmen.

III. Gemeinwesendiakonie als Antwort auf gesellschaftliche Herausforderungen

Daraus folgt, dass kaum eine Frage in der Diakoniewissenschaft in den letzten Jahren so intensiv diskutiert wird, wie die Fragen nach einem gesellschaftsrelevanten diakonischen Profil, dass sich ihrer Herkunft bewusst ist. Die gegenwärtig innerhalb von Kirche kontrovers geführte

Diskussion über verschiedene theologische Begründungsansätze der Diakonie zeigt, dass aus unterschiedlichen Begründungen durchaus unterschiedliche Konsequenzen folgen können. Ein Ansatz zur Neuverortung kirchlicher Diakonie liegt in der sogenannten «Gemeinwesendiakonie»⁶, welcher folgende Haltungen zugrunde liegen:

Schöpfungslehre	Schöpfungstheologische Ansätze begründen gemeinwesendiakonisches Engagement oft mit dem göttlichen Auftrag zur Mitgestaltung der Welt als Lebensraum für alle Menschen, unabhängig von Religion. Dieses Engagement zielt auf solidarisches, hierarchiefreies Zusammenleben und kann als Protest gegen ungerechte Strukturen verstanden werden, die die Gottebenbildlichkeit oder die gemeinsame Gebrochenheit aller Menschen missachten.
Christologie	Christologische Ansätze begründen gemeinwesendiakonisches Engagement mit der Menschwerdung Gottes und seinem Mitleiden in Jesus Christus, was zur solidarischen Zuwendung zu Leidtragenden verpflichtet. Die Kirche soll im Sinne der Inkarnation offen und gemeinschaftsorientiert handeln, denn in der Begegnung mit den Armen und Ausgegrenzten wird Gottesnähe erfahrbar und die Zukunft kirchlichen Lebens sichtbar.
Soteriologie	Soteriologische Ansätze verstehen gemeinwesendiakonisches Engagement als gelebte Rechtfertigung, bei der aus der von Gott geschenkten Würde und Gnade ein Auftrag zur solidarischen Gestaltung des Gemeinwesens erwächst. Diakonisches Handeln wird so zum Zeichen der Versöhnung Gottes mit der Welt und zielt auf die Überwindung von Ausgrenzung sowie die Ermöglichung eines gelingenden Zusammenlebens.

⁶ Vgl. Alexander Dietz, Theologische Begründungen der Gemeinwesendiakonie: Ders. / Hendrik Höver (Hgg.), Gemeinwesendiakonie und Unternehmensdiakonie, Berlin 2019, 9–29 (12).

⁴ Vgl. Kirchengesetz (KiG) des Kantons Zürich, Zürich 14. Juni 2009, § 19 Abs. 1–2.

⁵ Vgl. Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin / Boston 2012.

Ekklesiologie	Ekklesiologische Ansätze begründen gemeinwesendiakonisches Engagement mit dem Wesen und Auftrag der Kirche, die Diakonie als integralen Ausdruck ihrer Identität versteht. Gemeinwesendiakonie wird dabei als inklusive, gemeinschaftsorientierte Praxis betont, durch die die Kirche ihre soziale und theologische Relevanz im lokalen Lebensraum zurückgewinnt. Auch sakramentale Bezüge – etwa aus Taufe und Abendmahl – unterstreichen den diakonischen Auftrag als Ausdruck von individueller Würde und sozialer Verbundenheit.
Eschatologie	Eschatologische Ansätze sehen gemeinwesendiakonisches Engagement als Ausdruck und Vorgeschmack des kommenden Reiches Gottes, das bereits in solidarischem Handeln mit Armen und Ausgegrenzten anbricht. Diakonisches Handeln zielt dabei nicht nur auf Notlinderung, sondern auf gerechtere Strukturen und ein menschen-dienliches Gemeinwesen als sichtbare Zeichen christlicher Hoffnung.

Tabelle: Zusammenfassung von Dietz (Anm. 5) 15–19.

Oft erfolgt das Handeln von Kirchgemeinden direkt aus einem wahrgenommenen Problem heraus, ohne dass zuvor nach den Ursachen gefragt oder ein konkretes Ziel für das Handeln definiert wird. Nicht selten beruhen diese Initiativen dann auf persönlichen Eindrücken, Einzelbeobachtungen oder Erfahrungen von Mitarbeitenden oder Mitgliedern der Kirchenvorsteherschaften. Die theoretische Begründung der kirchlichen Praxis erfolgt dann meist sekundär und muss manchmal auch zurechtgebogen werden. Theologische und sozialwissenschaftliche Begründungen der diakonischen Tätigkeiten sind jedoch unverzichtbar. Es geht um die Selbstvergewisserung der Mitarbeitenden und Freiwilligen, im Blick auf die Orientierung, die Prioritätensetzung und die Profilierung angesichts der begrenzten Ressourcen sowie im Blick auf die Strategieentwicklung der Kirchengemeinde.

Diese Form gibt Antwort auf grundlegende, seit längerem diskutierte Fragen der diakonischen Profilierung sowie der Umsetzung moderner

fachlicher Anforderungen der Sozialen Arbeit insbesondere der Soziokulturellen Animation bzw. Gemeindeanimation (Beteiligung, Sozialraumorientierung, Teilhabeermöglichung, Inklusion). Die «Gemeinwesendiakonie» beschreibt sich als konsequent sozialraumorientierter Teilbereich kirchlicher Arbeit. Dabei wird Kirche nicht als geschlossener Raum verstanden, sondern als aktive Mitgestalterin des Gemeinwesens. Diakonische Arbeit wird auf konkrete Lebensräume der Menschen bezogen, die gemeinsam mit anderen Akteur:innen des Sozialraums verändert und gestaltet werden sollen. Ein solches Verständnis erfordert von Kirchengemeinden jedoch, ihre diakonischen Aufgaben systematisch zu reflektieren, sich mit anderen Einrichtungen zu vernetzen und Bedarfe im Sozialraum zu analysieren. Dabei gewinnen Instrumente der Sozialen Arbeit an Bedeutung – beispielsweise Methoden der partizipativen Bedarfsanalyse (Situations- und Sozialraumanalysen), systemischer Netzwerkarbeit oder ressourcenorientierter Projektplanung.

IV. Das Aarauer Modell zur sozialräumlichen Verortung von Akteur:innen

Seit 2020 führt die HF TDS Aarau im Rahmen der Ausbildung mit Studierenden der Diplomausbildung Sozialraumanalysen durch. Darüber hinaus konnten solche Untersuchungen auch im Rahmen von Weiterbildungen und Beratungsangeboten für Kirchgemeinden und soziale Institutionen angeboten werden. Eine Sozialraumanalyse ist eine detaillierte Untersuchung eines Gebiets, um die spezifischen Anforderungen, Wünsche und Herausforderungen der Bewohnenden in diesem Raum zu verstehen. Die Analyse gliedert sich dabei in drei Schwerpunkte: Menschen, Raum und Infrastruktur – mit dem Hauptfokus auf den Bedürfnissen oder auch der Bedürftigkeit der Menschen vor Ort.

Ein wichtiger Teilbereich dieser Arbeit ist die Identifikation und Vernetzung mit «Stakeholdern». Die Analyse von Interessens- und Anspruchsgruppen hilft, zentrale Akteur:innen im Sozialraum zu identifizieren, ihre Interessen sichtbar zu machen und ihren Einfluss auf das

Gemeinwesen einzuschätzen. So kann Beteiligung gezielt gestaltet, Zusammenarbeit gestärkt und Konflikten vorgebeugt werden. Der Autor dieses Artikels, Urs von Orelli, Dozent an der HF TDS Aarau, entwickelte 2024 zur besseren Übersicht das «Aarauer Modell zur sozialräumlichen Verortung» und verknüpft darin zwei Theorien aus dem Grundlagenwerk der Soziokulturellen Animation⁷:

Die vier Handlungsfelder der soziokulturellen Animation nach dem Modell der Sozialraumorientierung von Alex Willener⁸ dienen als thematische Grundlage:

- Kunst und Kultur: z. B. Museen, Kulturzentren, Musikveranstaltungen
- Erziehung und Bildung: z. B. Schulen, Erwachsenenbildung, Kinderbetreuung
- Soziales / Prävention: z. B. Integrationsarbeit, Gesundheitsförderung
- Erholung / Freizeit: z. B. Sportvereine, touristische Angebote

Diese Handlungsfelder werden kombiniert mit den drei gesellschaftlichen Sektoren nach Gabi Hangartner⁹:

- 1. Sektor – Wirtschaft: Prinzip der Nutzenmaximierung
- 2. Sektor – Staat: Prinzip der Subsidiarität
- 3. Sektor – Zivilgesellschaft: Prinzipien der Selbstorganisation und Freiwilligkeit

—

⁷ Siehe Bernhard Wandeler (Hg.), Soziokulturelle Animation. Professionelles Handeln zur Förderung von Zivilgesellschaft. Partizipation und Kohäsion, Luzern 2010.

⁸ Vgl. Alex Willener, Sozialräumliches Handeln: Bernhard Wandeler (Hg.), Soziokulturelle Animation. Professionelles Handeln zur Förderung von Zivilgesellschaft. Partizipation und Kohäsion, Luzern 2010, 365–379 (369).

⁹ Vgl. Gabi Hangartner, Ein Handlungsmodell für die Soziokulturelle Animation zur Orientierung für die Arbeit in der Zwischenposition: Professionelles Handeln zur Förderung von Zivilgesellschaft. Partizipation und Kohäsion, Luzern 2010, 265–322 (272).

- (Zusätzlich: Umwelt und Medien als Kontextfaktor)

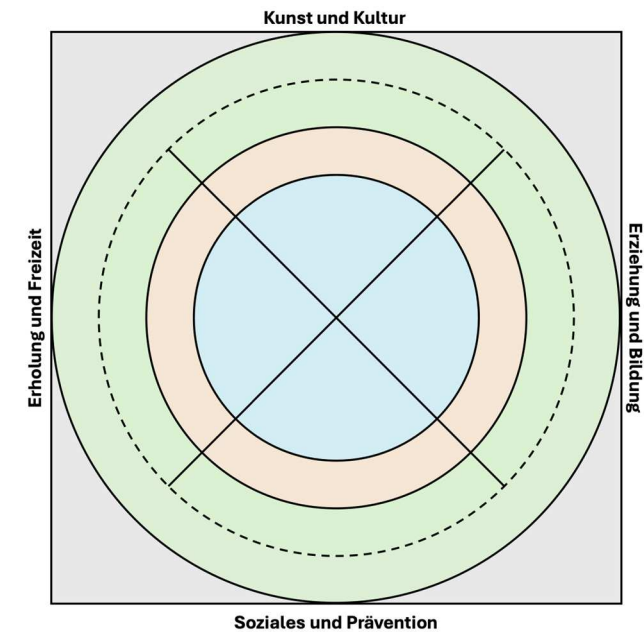


Abb.1: Urs von Orelli, Aarauer Modell. Sozialräumliche Verortung von Akteur:innen, 2024.

0. Umwelt (und Medien)

1. Sektor - Wirtschaft

2. Sektor - Staat

3. Sektor – Zivilgesellschaft

Alle Akteur:innen und Institutionen lassen sich innerhalb dieser Matrix verorten. So entsteht ein differenziertes Bild der sozialräumlichen Struktur, in das auch kirchliche Angebote eingeordnet werden können. Dabei ist zu beachten, dass sich nicht alle Akteur:innen eindeutig zuordnen

lassen. In einigen Fällen erfolgt die Platzierung bewusst an Schnittstellen, um Verbindungen zwischen Themenfeldern sichtbar zu machen. Stakeholder aus der Wirtschaft lassen sich oft nicht eindeutig den soziokulturellen Handlungsfeldern zuordnen und werden deshalb im äusseren Bereich des Kreises dargestellt.

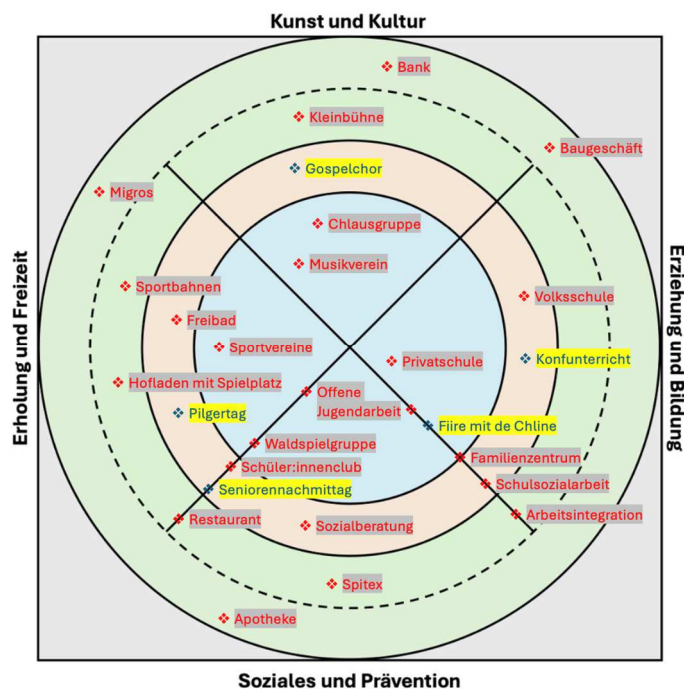


Abb.2: Fiktives Beispiel, eigene Darstellung.

In diesem fiktiven Beispiel sind mögliche Akteur:innen sozialräumlich verortet. Je nach Situation nehmen unterschiedliche Institutionen andere Aufgaben wahr. So kann beispielsweise ein Restaurant dem «sozialen» Feld zugeordnet werden, muss aber nicht. Ebenso kann die offene Jugendarbeit je nach Auftrag mehreren Bereichen zugeordnet werden. Es

entsteht eine Übersicht, in der erkennbar wird, in welchem Bereich im gewählten Sozialraum bereits Aktivitäten stattfinden und in welchen Bereichen noch eher wenig passiert. Auch die Angebote der Kirchgemeinde werden in die Übersicht aufgenommen, beispielsweise die Kinder- und Jugendarbeit, Veranstaltungen oder Angebote für Senior:innen.

V. Sozialräumliche Analyse als strategisches Planungsinstrument

Die Anwendung des Aarauer Modells dient nicht nur der Beschreibung und dem Aufzeigen von einem IST-Zustand, sondern bildet auch eine fundierte Grundlage für zukünftige strategische Entscheidungsprozesse:

1. Die Identifikation von Handlungsfeldern, in denen Kirche aktiv ist oder sein könnte – daraus lassen sich auch periodische Legislaturziele ableiten.
2. Die Klärung der Position im Verhältnis zu anderen Akteur:innen im Sozialraum, um gezielt Netzwerke zu bilden und Ressourcen passgenau einzusetzen.

Angesichts der Tatsache, dass viele kirchliche Mitarbeitende bereits stark belastet sind und die finanziellen Mittel stetig schrumpfen, erscheint die Forderung nach zusätzlichen Aufgaben zunächst unrealistisch. Doch gerade eine gezielte Analyse und bewusste Ressourcennutzung kann neue Handlungsspielräume eröffnen. Ein wichtiger Ansatz liegt dabei in der verstärkten Zusammenarbeit mit anderen Institutionen im Sozialraum. Wenn Ressourcen gebündelt und Synergien gezielt genutzt werden, kann die Kirche wirksam bleiben, ohne Mitarbeitende und Freiwillige zu überfordern. Denkbar sind beispielsweise Kooperationen mit psychiatrischen Einrichtungen zur seelsorgerlichen Unterstützung sowie gemeinschaftliche Projekte mit Schulen, etwa Mittagstische im Rahmen von Ganztagesstrukturen. Auch die Beteiligung an Quartiersanlässen oder die Mitwirkung bei Veranstaltungen in Zusammenarbeit mit lokalen Vereinen – etwa aus dem Dorf oder dem Sportbereich – kann neue Sichtbarkeit schaffen. Ebenso bietet sich die Möglichkeit, gemeinsam mit anderen Orga-

nisationen neue Angebote und Projekte zu entwickeln, die sich an den konkreten Bedürfnissen der Einwohnerinnen und Einwohner orientieren.

Diese Arbeit kann jedoch nicht allein auf den Schultern der angestellten Mitarbeitenden liegen. Gerade in einer Kirche, die sich als Teil des Gemeinwesens versteht, kommt den freiwilligen Mitarbeitenden und Mitgliedern eine zentrale Bedeutung zu. Sie sind nicht nur Ressourceträger:innen, sondern auch Brückenbauer:innen zu unterschiedlichen Lebenswelten. Ihre vielfältigen Lebenshintergründe und sozialen Netzwerke machen sie zu wichtigen Akteur:innen in einer diakonisch wirksamen Kirche. Dabei geht es nicht nur um das klassische Ehrenamt innerhalb der kirchlichen Strukturen – etwa in Besuchsdiensten oder der Kinderbetreuung –, sondern auch um eine bewusste Öffnung und Zusammenarbeit mit Personen aus nichtkirchlichen und nichtreligiösen Kontexten. Diese Öffnung hin zur Zivilgesellschaft erweitert das Handlungsfeld der Freiwilligenarbeit und fördert eine inklusive Praxis, in der Menschen unabhängig von religiöser Zugehörigkeit mitgestalten können.

Zudem ermöglicht eine solche Einbindung von Freiwilligen eine neue Form von Teilhabe: Menschen bringen sich nicht nur ein, sondern werden ernst genommen als Mitgestaltende des kirchlichen Handelns im Sozialraum. Das stärkt nicht nur die Identifikation mit dem Gemeinwesen, sondern auch die Glaubwürdigkeit der Kirche. Das inspirierende Beispiel zu dieser Art von Mitwirkung liefert die erste christliche Gemeinde in der Apostelgeschichte, Kap. 2: *«Sie teilten mit allen, die bedürftig waren, lobten Gott und genossen hohes Ansehen beim ganzen Volk.»* Dieses Vorbild zeigt, wie kirchliches Handeln gesellschaftliche Relevanz entfaltet und öffentlich wahrgenommen wird – ganz im Sinne eines lebendigen und glaubwürdigen Evangeliums.

VI. Zukunft der Diakonie liegt im Sozialraum

In einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft kann Kirche dort gesellschaftlich wirksam bleiben, wo sie sich klar im Sozialraum positioniert. An der HF TDS Aarau wird ein Ausbildungsgang angeboten, der kirchliche

Sozialdiakonie mit staatlich anerkannter Gemeindeanimation verbindet. Diese doppelte Qualifikation ermöglicht es, Methoden und Haltungen der Sozialen Arbeit mit theologischer Kompetenz zu verbinden. Absolvent:innen sind sowohl in kirchlichen als auch in nichtkirchlichen Kontexten anschlussfähig und können gemeinwesenorientierte Arbeit über institutionelle Grenzen hinweg gestalten.

Die Verbindung dieser beiden Welten erlaubt eine professionelle und zugleich werteorientierte Praxis: Kirche kann – anders als staatliche Institutionen – auch dort agieren, wo keine formale Zuständigkeit besteht. Eine prägnante Aussage zu dieser Thematik machte Mario Fehr, Regierungsrat des Kantons Zürich, in einem Interview mit der *reformiert*: *«Nicht alle Leute kommen mit der Leistungsgesellschaft zurecht. Der Staat knüpft die Hilfe an strenge Auflagen. Die Kirche kann alle Menschen bedingungslos lieben.»*¹⁰ Gerade in Lebenskrisen, bei Migration oder Krankheit zeigt sich die Möglichkeit eines ganzheitlichen Handelns. So übernimmt die kirchliche Diakonie auch heute noch eine wichtige Rolle – als Ergänzung zur staatlichen und säkularisierten Sozialen Arbeit.

Die sozialräumliche Orientierung bietet nicht nur methodische, sondern auch theologische Perspektiven: Sie bringt Kirche dorthin, wo Menschen leben. Zudem zeigt das Aarauer Modell nicht nur bestehende Strukturen auf, sondern bietet ein strategisches Instrument zur Entwicklung diakonischer Praxis. Es fördert die Vernetzung, vermeidet Parallelstrukturen und stärkt die Relevanz kirchlichen Handelns im Gemeinwesen.

Autor:

Urs von Orelli ist Architekt und Soziokultureller Animator. Er lehrt sozialräumliches Handeln an der TDS Aarau und berät Kirchgemeinden in Fragen der sozialräumlichen Entwicklung sowie im Umgang mit ihren Kirchengebäuden.

¹⁰ Mario Fehr im Artikel von: Felix Reich, Warum die Kirche wichtig bleibt: reformiert, 11. April 2019. URL: <https://reformiert.info/de/schwerpunkt/warum-die-kirche-wichtig-bleibt-18132.html> (15.07.25).

Diakonie als Ausdruck «sozialer Nützlichkeit» der Kirchen?

Überlegungen zu kirchlichen Leistungsbilanzen und Sozialkapitalstudien aus diakonischer Sicht¹

Simon Hofstetter

Im vergangenen Herbst und Winter haben verschiedene Landeskirchen der Deutschschweiz insgesamt vier Studien zu kirchlichen Leistungsnachweisen publiziert. In teilweise beeindruckender Aufmachung präsentierten sie darin, welche Leistungen sie zugunsten der gesamten Gesellschaft erbracht haben. Dies waren nicht die ersten kirchlichen Leistungsberichte überhaupt, aber gerade diese Koinzidenz mehrerer Publikationen in kurzem Zeitraum hat mein diakoniewissenschaftliches Interesse geweckt, zumal in diesen Leistungsnachweisen nicht nur, aber auch das diakonische Wirken der Kirchen im Fokus steht.

In einem ersten Kapitel wird der staatskirchenrechtliche Hintergrund dieser Studien erläutert, in einem zweiten Kapitel folgt eine Vertiefung in den konzeptuellen Rahmen der Studien, bevor drittens das Präzentierte aus diakoniewissenschaftlicher Hinsicht kritisch beleuchtet wird.

I. Kirchliche Leistungsbilanzen und Sozialkapitalstudien im Kontext staatskirchenrechtlicher Steuerungsinstrumente

Die öffentlich-rechtlich anerkannten Landeskirchen profitieren aktuell von unterschiedlichen staatlichen Finanzierungsformaten. Je nach den jeweiligen föderalen Gegebenheiten verfügen sie in unterschiedlichen Kombinationen über

- Steuern von natürlichen Personen (d.h. ihrer Mitglieder),
- Zuweilen auch von Steuern juristischer Personen (d.h. von Unternehmen),
- Sodann erhalten einzelne Kirchen darüber hinaus spezifische Staatsbeiträge,
- Für einzelne Leistungen kommen schliesslich Leistungsverträge zwischen Kantonen und Kirchen zum Tragen (beispielsweise für Familien- und Eheberatungsstellen).

Besondere Aufmerksamkeit kam letzters der zweiten Säule zu: Volksinitiativen und parlamentarische Vorstösse forderten in mehreren Kantonen die Abschaffung der juristischen Kirchensteuern, bislang allerdings noch erfolglos. Weniger im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit stand bisher ein neu eingeführtes staatliches Steuerungsinstrument der sogenannten «negativen Zweckbindung» von Kirchensteuern juristischer Personen oder Staatsbeiträgen.

Mit der Auflage der negativen Zweckbindung fordern die betreffenden Kantone ein, dass die den Kirchen zukommenden Beiträge nicht für bestimmte Zwecke eingesetzt werden dürfen. Es geht ihnen dabei darum, dass die Beiträge ausschliesslich der Allgemeinheit zukommen sollen (Es sei vorerst bloss in Klammern gesagt und kann hier nicht ausgeführt werden, dass die dabei eingeführten Unterscheidungen von «kultischen» und «nicht-kultischen» Leistungen oder von «Tätigkeiten ohne bzw. Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung» aus theologischer Warte natürlich höchst problematisch sind.)

¹ Vortrag gehalten am 8. November 2024 als Habilitationsvortrag an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Die negative Zweckbindung besteht aus zwei Elementen: Sie bedingt erstens präzise Angaben zu Abgrenzungen, was denn in der Zweckbindung eingeschlossen ist und was nicht, und zweitens ist damit eine Rechenschaftspflicht der Kirchen verbunden, um die vorschriftsgemässe Verwendung der Mittel auch ausweisen zu können.

Es wurde erwähnt, dass auch früher schon ähnliche Leistungsberichte publiziert wurden; seit den 1990er Jahren erschienen diese ungefähr in einem 10-Jahresabstand. Wenn diese in der Folge kurz benannt werden, so richtet sich das Interesse insbesondere an die Motive, weshalb diese Studien durchgeführt wurden:

- Die wohl ersten derartigen Erhebungen bestanden in den sogenannten Landert-Studien, benannt nach dem Studienautor Charles Landert, der in den 1990er Jahren in Zürich und etwas später auch in Bern entsprechende Berichte publizierte. Die Studie war verstanden als ein «Inventar der Leistungen [der Kirchen] [...] im sozialen und kulturellen Bereich».² Zum Auftrag wurde formuliert: «Eine Kirche, die mit anderen gesellschaftlichen Institutionen im Umbruch steht, muss die Bedeutung ihrer verschiedenen Tätigkeitsfelder kennen und einschätzen, um so eine zukunftsweisende Gewichtung setzen vornehmen zu können».³ Leitend für diese Studien war also ein *kybernetisches* Interesse.

- Eine nächste Studie erfolgte 2010 mit dem Projekt «Finanzanalyse Kirchen (FAKIR)» im Zusammenhang mit einem Nationalfondsprojekt. Anlass für die Erhebung bestand in der Überzeugung, dass die Kirchen aufgrund gesellschaftlichen Drucks «ihre besondere Stellung in Staat und Gesellschaft vermehrt [...] rechtfertigen müssen»,⁴ weshalb die Kirchen tut

daran täten, als proaktive Kommunikation die sozialen Angebote und Dienstleistungen zu quantifizieren. Mit Hochrechnungen aus einzelnen Kantonen wurde dabei ein ökonomischer Gegenwert der sozialen Leistungen und Angebote berechnet. Im Zentrum stand hier also das Anliegen der Schaffung von *Transparenz* angesichts veränderter staatskirchenrechtlicher Verhältnisse.

- Die neusten Erhebungen schliesslich – dazu werden die vier eingangs Genannten sowie auch die Widmer-Studie in Zürich aus dem Jahr 2017⁵ gerechnet – weisen auf der Basis von umfassenden Erhebungen die jeweiligen Leistungen der Kirchen zugunsten der Allgemeinheit aus. Anlass für diese Erhebungen bildet die je in den Kantonen geforderte *Rechenschaftspflicht*.

Es wird nun ein kurzer Blick auf vier genannten Studien geworden, die (zumeist) in der Folge dieser Rechenschaftspflicht erstellt wurden. Dabei stehen nicht so sehr die einzelnen Zahlen, die am Schluss als Ergebnis dastehen, im Zentrum des Interesses, sondern vielmehr die dahinterliegenden Wirkmechanismen:

- Blicken wir zuerst auf den «Bericht zu den Leistungen im gesamtgesellschaftlichen Interesse 2020–2021» der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn.⁶ Die Berner Landeskirchen müssen gemäss dem revidierten Landeskirchengesetz neu ihre Tätigkeiten «im gesamtgesellschaftlichen Interesse» ausweisen. Der Bericht ist eine Vollerhebung der im gesamten Kirchengebiet erbrachten Leistungen gemäss vorgegebenen Kriterien. Die mit den Leistungen verbundenen Lohnkosten der Angestellten sowie der ökonomische Gegenwert der freiwillig geleisteten

² Charles Landert, Die sozialen und kulturellen Leistungen der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Dübendorf 1995, 14.

³ Charles Landert, Die Leistungen der Reformierten Kirchen Bern-Jura in Diakonie, Beratung, Bildung und Kultur, Zürich 2000, 7.

⁴ Michael Marti / Eliane Kraft / Felix Walter, Dienstleistungen, Nutzen und Finanzierung von Religionsgemeinschaften in der Schweiz, Bern 2010, 13.

⁵ Vgl. Thomas Widmer et al., Kirchliche Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung im Kanton Zürich. Schlussbericht (Zürcher Politik- & Evaluationsstudien 18), Zürich 2017.

⁶ Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn, Bericht zu den Leistungen im gesamtgesellschaftlichen Interesse 2020–2021, Bern 2023.

Einsatzstunden wurden aufgerechnet zu einem Betrag von beträchtlichen CHF 174 Mio. pro Jahr.⁷

- In Baselland haben die Landeskirchen aus eigenem Antrieb einen Bericht über «die sozialen Leistungen der Landeskirchen des Kantons Basel-Landschaft»⁸ erstellen lassen. Auf der Basis von exemplarischen Erhebungen und entsprechenden Hochrechnungen wurden auch hier Arbeitszeit sowie freiwillig geleistete Dienste zu einem monetären Gegenwert aufsummiert, der sich für beide Landeskirchen auf rund CHF 33 Mio. pro Jahr summierte.⁹

- Die Zürcher Landeskirchen erhalten jährlich insgesamt CHF 50 Mio. an Staatsbeiträgen mit der Auflage der negativen Zweckbindung. Die zwei kürzlich erschienenen Berichte legen hierfür Rechenschaft ab. Der erste Bericht «kirchliche Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung»¹⁰ schliesst unmittelbar an eine Vorgängerstudie aus dem Jahr 2017 an.¹¹ Dabei entstand ebenfalls eine Vollerhebung der kirchlichen Leistungen, die in ökumenischem Verbund einen ökonomischen Gegenwert im Umfang von rund 61 Mio. CHF zutage förderten.¹² Wichtig war den Landeskirchen dabei, ausweisen zu können, dass diese Summe «den kantonalen Kostenbeitrag übersteigt».¹³

- Die zweite Zürcher Studie bringt hier etwas neuen Wind ins Feld dadurch, dass ein anderer Zugang gewählt wurde. Die Studie mit dem Titel «Beiträge der anerkannten Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich

zum Gemeinwohl»¹⁴ hat zum Ziel, neben den bisherigen quantifizierbaren Leistungen mögliche weitere, nicht-monetäre Aspekte zu erfassen, die zum Gemeinwohl beitragen. Sie macht das mit dem Ansatz, indem sie den Beitrag der Religionsgemeinschaften zum Sozialkapital einer offenen, demokratischen Gesellschaft analysiert.¹⁵

Eine grössere Diskussion zu diesen Studien ist bislang ausgeblieben. In ersten Stellungnahmen haben sich aber Kirchenvertretungen im Wesentlichen erfreut gezeigt über die Ergebnisse. Die Ergebnisse zeigten, dass «die Kirchen einer der wichtigsten Erbringer sozialer Leistungen in der Schweiz»¹⁶ seien, so eine Reaktion der Baselländer Kirchen; eine Kirchenzeitschrift sah die kirchliche Bedeutung in der Gesellschaft dahingehend bestätigt, dass «die Kirchen ihr Geld wert»¹⁷ seien. Diese stark funktionalistischen Zugangsweisen sowohl in den Erhebungen als auch in den kirchlichen Reaktionen lösen doch ein gewisses Unwohlsein aus. Daher werden die angewendeten Studieninstrumente und deren Wirkweisen etwas genauer geprüft: Im nächsten Schritt wird spezifisch gefragt nach konzeptuellen Rahmen, angewandten Methoden und disziplinären Verortungen dessen, was in den Studien geleistet wurde und zwar sowohl erstens im Blick auf die erstgenannten quantitativ ausgerichteten Studien als auch zweitens auf die letztgenannte am sogenannten «Sozialkapital» orientierten Zürcher Studie.

⁷ Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn, Bericht (Anm. 6), 3.

⁸ Fabian Sander / Oscar Thees, Die sozialen Leistungen der Landeskirchen des Kantons Basel-Landschaft, Olten 2023.

⁹ Vgl. Sander / Thees, Die sozialen Leistungen (Anm. 8), 24.

¹⁰ Thomas Widmer / Gabriel Hofmann / Patrice Sager, Kirchliche Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung im Kanton Zürich, Zürich 2023.

¹¹ Vgl. Widmer et al., Kirchliche Tätigkeiten (Anm. 5).

¹² Vgl. Thomas Widmer et al., Kirchliche Tätigkeiten (Anm. 5), 15.

¹³ Thomas Widmer et al., Kirchliche Tätigkeiten (Anm. 5), 15.

¹⁴ Dorothea Lüddeckens / Katja Rost / Rafael Walthert, Beiträge der anerkannten Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich zum Gemeinwohl, Zürich 2024.

¹⁵ Vgl. Lüddeckens / Rost / Walthert, Beiträge (Anm. 14), 6.

¹⁶ Fachhochschule Nordwestschweiz, Die sozialen Leistungen der Landeskirchen des Kantons Basel-Landschaft. Management Summary, URL: <https://refbl.ch/de/media/download/5457a7b6068e42481fb4863b9949126f52ae0260> (20.11.24).

¹⁷ O.A., Die Kirchen sind ihr Geld wert, in: Pfarrblatt 25 (2014) vom 14. Juni 2024, 29.

II. Konzeptuelle Verortungen der Studien

1. Kirchliche Leistungsmessungen

1.1. Kirchliche Leistungsmessungen in der Tradition der «Sozialbilanzen»

Wir haben gesehen, dass die kirchlichen Leistungserhebungen, die sich auf den quantifizierbaren Teil beschränken, in methodischer Hinsicht relativ einfach gestrickt sind. Mathematisch gesehen wenden sie einen schlichten Dreisatz an, indem sie die Basis der zu erhebenden diakonischen Leistungen definieren, diese in Zeitwerten erheben und die erhobene Zeitmenge in Stunden anschliessend mit einem Fachkräfte-Stundenansatz zu einem Gesamtumsatz multiplizieren.

Wie diese Übungsanlage genau zu verorten ist bzw. an welche wissenschaftstheoretische Konzeption dieses Vorgehen anschliesst, ist gar nicht so einfach zu eruieren. In den Berichten werden zumeist keine konzeptionellen Grundlagen ausgewiesen.

Nach meinem Eindruck befinden wir uns mit den kirchlichen Leistungsmessungen in der Nähe des Konzepts der sogenannten «Sozialbilanzen», auch «Sozialberichte»¹⁸ genannt. Sozialbilanzen kamen zu Beginn der 1970er Jahre in der Unternehmenswelt auf und intendierten, «die gesellschaftlich relevanten Leistungen [...] eines Unternehmens systematisch zu erfassen, regelmässig zu dokumentieren und öffentlich zu diskutieren».¹⁹

Seither hat sich eine «Vielzahl unterschiedlicher konzeptioneller Ansätze»²⁰ und ein «breites Spektrum verschiedener Methoden»²¹ entwickelt,

auf das nicht im Einzelnen eingegangen werden kann. Wichtig scheint mir zu benennen, dass die Untersuchungen ursprünglich rein quantitativ angelegt waren, in der Folge aber sukzessive um qualitative Aspekte ergänzt wurden.²² Aus «eindimensionalen» wurden «mehrdimensionale»²³ Berichterstattungen. Dass bei solchen Ansätzen methodische Schwierigkeiten auftauchten – etwa Messprobleme (wenn es darum ging, unterschiedliche Dimensionen sinnvoll zu aggregieren) oder Bewertungsprobleme²⁴ – versteht sich fast von selbst. Das Konzept konnte sich lange Zeit nicht richtig durchsetzen; erst in jüngerer Vergangenheit lässt sich wieder ein gewisser Aufschwung des Interesses nach Berichterstattung über soziale Verantwortung feststellen (etwa unter dem Begriff der «Corporate Social Responsibility (CSR)».²⁵

Die erwähnten kirchlichen Leistungserhebungen, die sich allein auf die Monetarisierung der geleisteten Einsatzstunden fokussieren, stellen in dieser Hinsicht im Wesentlichen eindimensional orientierte Sozialbilanzen dar, so wie sie in einem frühen Stadium der Konzeptgenese häufig anzutreffen waren.

1.2. Erste Anfragen: Kirchliche Leistungsmessungen als Schritte in Richtung einer «Ökonomisierung des diakonischen Wirkens»?

Ich habe bereits an anderer Stelle die Vermutung geäussert, wonach solche quantifizierten Leistungserhebungen einem Prozess Vorschub leisten, der sich als «Ökonomisierung des diakonischen Wirkens» benennen lässt. An dieser Stelle werden in gebotener Kürze die wichtigsten Aspekte der Argumentation nachgezeichnet:

¹⁸ Vgl. Meinolf Dierkes et al., Sozialbilanzen. Konzeptioneller Kern und diskursive Karriere einer zivilgesellschaftlichen Innovation, Berlin 2002, 2.

¹⁹ Dierkes et al., Sozialbilanzen (Anm. 18), 3.

²⁰ Meinolf Dierkes et al., Sozialbilanzen (Anm. 18), 4.

²¹ Ebd.

²² Vgl. Meinolf Dierkes et al., Sozialbilanzen (Anm. 18), 8.

²³ Meinolf Dierkes et al., Sozialbilanzen (Anm. 18), 5.

²⁴ Vgl. Meinolf Dierkes et al., Sozialbilanzen (Anm. 18), 10f.

²⁵ Vgl. Meinolf Dierkes et al., Sozialbilanzen (Anm. 18), 13.

Von einer Ökonomisierung sprechen wir, wenn in einem gesellschaftlichen Teilbereich «die Orientierung an «Märkten» mit ihren «Logiken» und «Eigengesetzlichkeiten» auch auf das Selbstverständnis [...] [und die] Handlungen [eines gesellschaftlichen Bereichs] [...] einen immer stärkeren Einfluss gewinnt.»²⁶ Demnach erhalten ökonomische Aspekte in den jeweiligen gesellschaftlichen Teilbereichen «ein gewisses Mass an Deutungshoheit»²⁷ über das eigene Handeln und es wird – in systemtheoretischer Begrifflichkeit gesprochen – der «teilsystemische Code [...] infiziert» und dann «dem wirtschaftlichen Code untergeordnet»²⁸.

Illustriert werden kann ein solcher Vorgang – um ein Beispiel aus der Nähe der Diakonie anzuführen – anhand der so benannten Ökonomisierung der Sozialen Arbeit. Von der «Ökonomisierung der Sozialen Arbeit» wird seit den 1990er Jahren gesprochen, als unter dem Eindruck knapper werdender staatlicher Ressourcen versucht wurde, mit neuen Führungsinstrumenten das Wachstum der sozialstaatlichen Kosten einzudämmen. Nicht zuletzt durch Instrumente des New Public Managements (NPM) erfolgte die Finanzierung der Sozialen Arbeit nicht mehr am Bedarf orientiert, sondern neu durch Leistungsausschreibungen und Fallpauschalen. Damit wurden die Anbieter Sozialer Arbeit de facto in «Quasi-Märkte»²⁹ geschickt, in denen sie gegenüber den staatlichen Finanzierungsbehörden anhand von zuvor festgelegten Kennzahlen und Indikatoren den Nachweis erbringen mussten, dass sie die erhaltenen Mittel effizient und

effektiv einsetzen. Schimank/Volkmann zeigen auf, wie sich hiermit die argumentative Grosswetterlage in der Sozialen Arbeit verschob vom Fokus «von der fachlichen Diskussion über Ziele, Aufgaben und Methoden hin zu einer ökonomisch determinierten Diskussion über Kosten und Finanzierung ihrer selbst».³⁰

Dass damit der angeführte «teilsystemische Code» der Sozialen Arbeit «infiziert» wurde, lässt sich anhand eines Beispiels zu den Methoden der Sozialen Arbeit erläutern. Da die politische Steuerung stark über Leistungsverträge funktioniert und in diesen Leistungsverträgen zu erreichende Indikatoren und Kennzahlen festgehalten sind, werden in der Sozialen Arbeit mittlerweile nachweislich Ansätze präferiert, die eindeutig quantifizierbare und mit Kennzahlen überprüfbare Ergebnisse zu liefern vermögen. So ist etwa die Methode der Einzelfallhilfe einer Quantifizierung stark zugänglich, die Anzahl und Dauer von Klient*innengeprächen lassen sich ohne Weiteres in Daten fassen,³¹ wohingegen netzwerkorientierte Ansätze der Sozialen Arbeit (etwa präventive Interventionsansätze oder die Gemeinwesenarbeit)³² kaum mit Kennzahlen zu fassen sind und entsprechend in der Folge deutlich an Unterstützung verloren haben.

Wenn diese Prozesse auf den vorliegenden Sachverhalt angewendet werden, so wird die Ansicht vertreten, dass es bei den dargestellten Sozialbilanzen der Kirchen nicht bloss um die analytisch-deskriptive Darstellung der kirchlichen Leistungen geht, sondern dass bereits diese Prozesse in Gang gesetzt haben, die in Ansätzen als «Ökonomisierung des diakonischen Wirkens» zu beschreiben sind und zwar wie folgt:

- Zunächst ist zu beachten, dass bereits die Einführung der «negativen Zweckbindung» von juristischen Kirchensteuern oder Staatsbeiträgen als wesentliche staatliche Steuerungseingriffe zu verstehen sind. Sie nimmt

²⁶ Wolfgang Lienemann, Die Ökonomisierung der Kirche aus kirchensoziologischer und systematisch-theologischer Sicht, in: Magdalene L. Frettlöh / Frank Mathwig (Hrsg.), Kirche als Passion. Festschrift für Matthias Zeindler zum 60. Geburtstag, Zürich 2018, 389–420, 391.

²⁷ Martin Albert, Die Ökonomisierung der Sozialen Arbeit, Sozial Extra 30 (2006), 26–31, 26.

²⁸ Uwe Schimank / Ute Volkmann, Ökonomisierung der Gesellschaft: Andrea Maurer (Hrsg.), Handbuch der Wirtschaftssoziologie, Wiesbaden 2008, 593–609, 596.

²⁹ So der Begriff bei Schimank / Volkmann, Ökonomisierung (Anm. 28), 602.

³⁰ Ralf Ptak, Ökonomisierung der Sozialen Arbeit und ihre Alternativen, standpunkt: sozial 1+2 (2012), 7–14, 9.

³¹ Vgl. Albert, Ökonomisierung (Anm. 27), 30.

³² Vgl. ebd.

mit der vorgegebenen Trennung von Leistungen mit und ohne gesamtgesellschaftliche Bedeutung eine Unterteilung von Sachverhalten vor, die sich nach evangelischem Gemeindeverständnis nur schwerlich voneinander separieren lassen.

- Weiter liegt mit den Studien erstmal in direkter Weise ein Mechanismus vor, der als «Leistungs-Ertrag-Zusammenhang» zu bezeichnen ist. Damit ist die Anforderung angesprochen, wonach der Ausweis an kirchlichen Leistungen auch dem Zweck dient nachzuweisen, «dass der hochgerechnete Gegenwert der kirchlichen Leistungen dem Wert des erhaltenen [staatlichen] Beitrags entspricht»³³ oder – besser noch – diesen übertrifft. Wenn Kirchenvertreter*innen sich haben verlauten lassen, dass die Kirchen «ihr Geld wert»³⁴ seien, so zeigt sich darin gerade, dass die Studien nicht so sehr darauf angelegt sind zu prüfen, ob die Kirchen «angemessen auf neu aufkommende Notlagen reagieren, auch nicht, ob die Qualität der von ihr erbrachten Leistungen fachlichen Standards entspricht».³⁵ Das zentrale Kriterium ist vielmehr, dass der Gegenwert der kirchlichen Leistungen mindestens der Höhe des Staatsbeitrags entspricht.³⁶

- Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass die Ergebnisse der Studie innerkirchlich nicht ohne Folgen geblieben sind und einen gewissen Anpassungsdruck ausgelöst haben.

Um ein Beispiel zu geben: Die katholische Kirche des Kantons Zürich investiert sich stark in der Migrationspastoral (namentlich der Begleitung zugewanderter Katholik*innen). Obwohl sie hiermit einen wichtigen

Integrationsbeitrag leistet, hat der Kanton Zürich diese Arbeit von der Liste der Leistungen von gesamtgesellschaftlichem Interesse gestrichen. Um den Staatsbeitrag insgesamt nicht zu gefährden, hat daher die katholische Kirche bereits Anstrengungen unternommen, ihre Ressourcen zu Teilen von der Migrationspastoral in andere, refinanzierungsberechtigte Bereiche zu verschieben. Damit ist in der Tat die Gefahr angezeichnet, dass die Kirchen bei ihrem diakonischen Handeln in erster Linie darauf achten, was gemäss staatlichen Bedingungen refinanzierbar ist, aber «gleichzeitig aus den Augen verlieren, worin die effektiven sozialen Herausforderungen vor Ort»³⁷ bestehen.

2. Sozialkapitalstudien

2.1. Das Konzept des Sozialkapitals

Der zweite Strang der Studien bezieht sich wie erwähnt auf die viertgenannte Studie aus Zürich. Ihre konzeptuelle Verortung fällt deutlich einfacher, ist sie doch klar als Sozialkapitalstudie ausgewiesen.

In sozialwissenschaftlichen Debatten gilt Sozialkapital längst als ein «Schlüsselkonzept»³⁸, das über eine beeindruckende Reichweite und Popularität sowohl in wissenschaftlichen Debatten als auch in öffentlich-politischen Diskursen verfügt.³⁹

Die wesentliche Stossrichtung des – freilich heterogenen – Konzepts besteht darin, Aspekte sozialer Beziehungen und personeller

³³ Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Öffentliche Finanzierung der Diakonie, Bern 2022, 4.

³⁴ O.A., Die Kirchen sind ihr Geld wert, in: Pfarrblatt 25 (2014) vom 14. Juni 2024, 29.

³⁵ Simon Hofstetter, Kirchliche Leistungserhebungen als Schritt in Richtung einer Ökonomisierung des Helfens, in: Magdalene L. Frettlöh / Frank Mathwig (Hrsg.), Kirche als Passion. Festschrift für Matthias Zeindler zum 60. Geburtstag, Zürich 2018, 359–382, 374.

³⁶ Ebd.

³⁷ Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Finanzierung (Anm. 33), 5.

³⁸ Martin Horstmann / Heike Park, Gott im Gemeinwesen. Sozialkapitalbildung durch Kirchengemeinden (SI Konkret 6), Berlin 2014, 5.

³⁹ Vgl. Axel Franzen / Sonja Pointner, Sozialkapital. Konzeptualisierungen und Messungen, in: Axel Franzen / Markus Freitag (Hrsg.), Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhefte 47), Wiesbaden 2007, 1.

Vernetzungen als «wertvolle Ressource zu begreifen, von denen [sowohl] Individuen [als auch] [...] Kollektive profitieren können».⁴⁰ Dabei sind drei Kernbestandteile zu unterscheiden:

Als erster und zentraler Bestandteil gelten die sozialen Beziehungen und Netzwerke, über die eine Person verfügt. Das Vorhandensein von Beziehungen und Netzwerken stellt – so wird argumentiert – den Individuen «eine Reihe von Ressourcen bereit, die isolierten Individuen nicht zur Verfügung stehen».⁴¹ Das umfasst sowohl persönlich-emotionale Unterstützung im familiären Rahmen als auch instrumentelle Hilfe in Alltagsbelangen innerhalb der Nachbarschaft sowie den Zugang zu Informationen in Vereinen und Verbänden.⁴² In englischer Sprache lautet daher die entsprechende Redewendung: «It's not what you know, it's whom you know».⁴³

Als zweiter Bestandteil von Sozialkapital wird das «generalisierte Vertrauen, das die Mitglieder ganz allgemein in andere Mitmenschen haben»,⁴⁴ verstanden. Die Prämisse dabei ist, dass sich «Gruppen, deren Mitglieder [...] sich gegenseitig in hohem Masse vertrauen, [...] weit mehr erreichen [können] als vergleichbare Gruppen, denen es an Vertrauen mangelt.»⁴⁵ Wenn ich meinem Nachbar vertraue, dass der gemeinsame Heckenumbau auf mündliche Absprache hin funktioniert, ist das effektiver und schneller, als wenn das erst nach erfolgter Mediation und auf Basis schriftlicher Vereinbarung zustande kommt.

Schliesslich benennt die Sozialkapitaltheorie als dritten Baustein das Vorliegen von Werten und Normen. Insbesondere stelle die Norm der

40 Richard Traunmüller, Religion und Sozialkapital, in: Detlef Pollack et al. (Hrsg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 911–933, 911.

41 Traunmüller, Religion und Sozialkapital (Anm. 40), 912.

42 Vgl. ebd.

43 Ebd.

44 Franzen / Pointner, Sozialkapital (Anm. 39), 6.

45 Traunmüller, Religion und Sozialkapital (Anm. 40), 913.

Reziprozität, der Gegenseitigkeit, eine wesentliche Grundlage von Austausch und Kooperation dar. Es wird argumentiert: Ein wechselseitiger Austausch kommt in Gemeinschaften leichter in Gang, wenn «die Menschen darauf vertrauen können, dass andere die Norm der Reziprozität verinnerlicht haben und geleistete Hilfe- und Unterstützungsleistungen in der Regel erwidert werden».⁴⁶ Diese drei Bestandteile von Sozialkapital stehen freilich in engen Wechselwirkungen untereinander. So ist beispielsweise davon auszugehen, dass die Stärkung sozialer Netzwerke (1. Aspekt) voraussetzt, dass untereinander bereits eine Vertrauensbasis (2. Aspekt) besteht und umgekehrt.

Eine wichtige Differenzierung im Konzept des Sozialkapitals benennt die Unterscheidung von einerseits «brückenbildenden» und andererseits «bindenden» Formen von Sozialkapital («bridging» und «bonding»). Die Unterscheidung bezieht sich auf die je spezifische Heterogenität oder Homogenität der sozialen Netzwerke:⁴⁷ In weitgehend homogen zusammengesetzten Netzwerken liegt, so die übliche Auffassung, zumeist bindendes Kapital vor, indem man sich kennt, enge Beziehungen unter Gleichgesinnten pflegt, die die Bedürfnisse der eigenen Gruppe ins Zentrum stellt.⁴⁸ Brückenbildendes Kapital liegt hingegen vorwiegend bei heterogen zusammengesetzten Gruppen vor, die Menschen unterschiedlicher sozialer Merkmale verbinden und die am Austausch über den eigenen Tellerrand und in die Gesellschaft hinaus interessiert sind.

Damit ist auch gleich die gesamtgesellschaftliche Komponente des Sozialkapitalkonzepts angesprochen: Es ist das wesentliche Verdienst des US-amerikanischen Politologen Robert Putnam, der wohl einflussreichsten Stimme der Sozialkapitaldebatte, dass sich die Diskussion nicht allein auf Individuen bezieht, sondern eine gesamtgesellschaftliche Ausweitung

46 Robert D. Putnam, Making Democracy Work. Civic Tradition in Modern Italy, Princeton 1993, 172.

47 Vgl. ebd. sowie Franzen / Pointner, Sozialkapital (Anm. 39), 3.

48 Vgl. Horstmann / Park, Gott im Gemeinwesen (Anm. 38), 17.

erfahren hat. Seit Putnam wird nach Sozialkapital fördernden Faktoren von Regionen und Ländern sowie aus verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen geforscht.⁴⁹ Dass er die Effektivität demokratischer Institutionen insbesondere durch das je vorhandene Sozialkapital bestimmt sieht, kommt in seiner prägnanten Aussage zur Geltung: «Good government [...] is a by-product of singing groups and soccer clubs.»⁵⁰ Im Gefolge von Putnam findet das Konzept mittlerweile in unterschiedlichen Disziplinen Anwendung⁵¹ und fragt etwa nach der Bedeutung des Sozialkapitals für politische Partizipation (Politologie) und für ökonomische Leistungsfähigkeit (Ökonomie),⁵² aber auch nach der Bedeutung von Kirchen und Religionsgemeinschaften und ihren Beiträgen an Sozialkapital in einer Zivilgesellschaft.

2.2. Religion und Sozialkapital

Die Frage, welche Rolle Kirchen und Religionsgemeinschaften für «den sozialen Zusammenhalt von Gesellschaften spiel[en], zählt [...] zu den klassischen Problemstellungen der Sozialwissenschaften.»⁵³ Bei entsprechenden Untersuchungen wird oftmals der Ansatz des Sozialkapitals gewählt, da dieser besonders geeignet erscheint, «um die Rolle der Religion für die Sozialintegration von Individuen und Gesellschaften analytisch zu erfassen».⁵⁴

Im Konkreten stehen verschiedene Einzelfragen im Fokus der Forschungsinteresses:

—

⁴⁹ Vgl. dazu bspw. Horstmann / Park, Gott im Gemeinwesen (Anm. 38), 15.

⁵⁰ Putnam, Democracy (Anm. 46), 176.

⁵¹ Vgl. Frantzen / Pointner, Sozialkapital (Anm. 39), 1.

⁵² Vgl. Milan Weller, Sozialkapital und Religion. Eine Sekundäranalyse des Freiwilligen-Monitors Schweiz 2020, Wiesbaden 2022, 2.

⁵³ Traunmüller, Religion und Sozialkapital (Anm. 40), 911.

⁵⁴ Traunmüller, Religion und Sozialkapital (Anm. 40), 928.

- Zunächst wird in genereller Hinsicht gefragt, ob Kirchen und Religionsgemeinschaften mit ihrem Wirken eine Ressource sozialen Zusammenhalts darstellen oder ob sie im Gegenteil gerade das friedliche soziale Miteinander gefährden.⁵⁵ Hierzu liegen mittlerweile zahlreiche Studien mit unterschiedlichen methodischen Ansätzen vor. Dabei werden häufig die Beiträge von Kirchen und Religionsgemeinschaften im Vergleich von Regionen, Ländern, aber auch unter Konfessionen zueinander in Beziehung gebracht verglichen (wobei sich die meisten Studien noch auf die christlichen Konfessionen beschränken). Am bekanntesten sind wohl die paradigmatisch anmutenden Vergleiche von Robert Putnam zwischen dem römisch-katholisch geprägten Süditalien und protestantisch geprägten Regionen der USA.⁵⁶
- Darüber hinaus aber steht auch in umgekehrter Richtung die Frage im Zentrum, inwiefern und wie sich religiöse Diversität auf das Sozialkapital einer Gesellschaft auswirkt beziehungsweise «was die wachsende religiöse Vielfalt für die soziale Kohäsion von modernen Gesellschaften [bedeutet]».⁵⁷ Angesichts laufender politischer Debatten lässt sich ohne Weiteres nachvollziehen, dass gerade diese Fragestellung von erheblicher Brisanz ist.

Generell scheinen die betreffenden Studien auszuweisen, dass religiöse Netzwerke – gemessen etwa am Indikator des freiwilligen Engagements ihrer Mitglieder – «eine positive [...] Wirkung auf die Höhe des [...] Sozialkapitals» ausüben und somit ein «empirisch nachweisbarer Zusammenhang»⁵⁸ zwischen Religionszugehörigkeit und sozialkapitalförderndem

—

⁵⁵ Vgl. hierzu Traunmüller, Religion und Sozialkapital (Anm. 40), 911.

⁵⁶ Vgl. zur italienischen Studie: Putnam, Democracy (Anm. 46), 107.

⁵⁷ Traunmüller, Religion und Sozialkapital (Anm. 40), 911.

⁵⁸ Horstmann / Park, Gott im Gemeinwesen (Anm. 38), 7.

Engagement besteht. Was die Auswirkungen religiöser Diversität in einer Gesellschaft auf das vorfindliche Sozialkapital angeht, so bestehen erhebliche Unschärfen: Vertreterinnen und Vertreter einer «Kontakthypothese» sprechen sich dafür aus, dass gerade in religiös heterogenen Ländern brückenbildendes Sozialkapital wächst; während ihnen gegenüber Vertretende der «Konflikthypothese» davon ausgehen, dass religiöse Diversität eher zur Abschottung von Gruppen führt.⁵⁹

Bei allen vorliegenden Forschungsergebnissen muss aber die Einschränkung angebracht werden: Religion und Sozialkapital stehen in einer «komplexen Beziehung».⁶⁰ Die wesentliche Schwierigkeit besteht in der Problematik der Darstellung von Korrelationen und Kausalitäten. Wo geht das nachgewiesene Sozialkapital effektiv auf die untersuchten Indikatoren zurück (womit eine Kausalität begründet wäre) und wo ist es eher unentdecktes Nebenprodukt anderer Faktoren (womit es eher eine zufällige Korrelation wäre)? So werden Ursache- und Wirkungszusammenhänge – m.E. berechtigterweise – immer wieder in Frage gestellt.⁶¹

Eingedenk dieser methodischen Schwierigkeiten ist ein Blick auf die Ergebnisse der eingangs angeführten Zürcher Studie zu werfen. Sie ist zwar nicht die erste Studie überhaupt, die den Beitrag der Religionsgemeinschaften zum Sozialkapital einer offenen, demokratischen Gesellschaft analysiert, aber immerhin die erste im schweizerischen Kontext, die sich explizit auf die Landeskirchen bezieht und in gemeinsamer Trägerschaft zwischen Behörden und Kirchen verantwortet wurde.

Die Studienergebnisse reihen sich im Wesentlichen ein in die bekannten Stossrichtungen bisheriger Forschungsarbeiten, wie sie eben skizziert wurden. So attestiert die Studie den Kirchen auf der einen Seite, dass sie insbesondere durch ihre vielfältige diakonische Tätigkeit «auch soziales

⁵⁹ Siehe zur Diskussion: Traunmüller, Religion und Sozialkapital (Anm. 40), 920f.

⁶⁰ Weller, Sozialkapital und Religion (Anm. 52), 12.

⁶¹ Vgl. Horstmann / Park, Gott im Gemeinwesen (Anm. 38), 11.

Kapital für Personen ausserhalb des Kreises ihrer Mitglieder zur Verfügung stellen».⁶² Die schon vorangehend formulierten positiven Beiträge der Kirchen zur Netzwerkbildung in der Gesellschaft werden auch hier wiedergegeben, wenn formuliert wird, dass die Landeskirchen beitragen zum «Aufbau von brückenbauendem Sozialkapital, das Menschen mit unterschiedlichem sozialem, ethnischen und religiösem Hintergrund sowie der breiten Bevölkerung nützlich ist».⁶³

Auf der anderen Seite finden auch die ambivalenten Auswirkungen in der Zürcher Studie ihre Aufnahme: So wird festgehalten, dass Mitglieder der Landeskirchen mit ihrer ausgesprochenen Traditionsorientierung⁶⁴ zwar über bindendes Sozialkapital verfügen, das ihre Mitglieder gewissermassen aneinanderkittet, dass dieses aber gleichzeitig einen potenziell «polarisierend[en]»⁶⁵ Einfluss ausübe. Zu beachten ist bei der Kommunikation rund um die Studie – und das ist für den vorliegenden Sachverhalt nicht unerheblich –, dass die Zürcher Behörden erkennen lassen, dass die Studie in Instrument einer aktiv gestalteten Religionspolitik ist, anhand derer sie das Wirken der Landeskirchen auch ein Stück weit steuern wollen. Erkennbar wird dies etwa mit der Formulierung, dass die Behörden über geregelte Verhältnisse zu den Kirchen deren «Chancen und Potenziale [...] unterstützen, dass sie ihre Wirkung für die gesamte Gesellschaft entfalten können».⁶⁶

Die Bestimmung von Sozialkapital im Sinne der beschriebenen Methoden beansprucht zwar, einen qualitativ orientierten Zugang anzuwenden

⁶² Katholische Kirche im Kanton Zürich, Neue Studie der Uni Zürich: Kirchen fördern Gemeinwohl, Medienmitteilung vom 7. Februar 2024, o.S.

⁶³ Lüddeckens / Rost / Walthert, Beiträge (Anm. 14), 68.

⁶⁴ Lüddeckens / Rost / Walthert, Beiträge (Anm. 14), 35.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich, Die Zürcher Religionsgemeinschaften tragen zum Gemeinwohl bei, Medienmitteilung vom 1. Februar 2024, o.S.

– in den Ergebnissen formuliert das Konzept letztlich doch (wieder) quantifizierte Aussagen. Das heisst, das untersuchte Sozialkapital in Kirchen kann auf der Basis der gemessenen Indikatoren «hoch» oder «tief» sein, es kann mehr oder weniger «brückenbildende» oder «bindende» Elemente enthalten als bei anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen; und damit ist es – bei alleiniger und unreflektierter Beachtung dieser Daten – ebenfalls potenziell ökonomisierungs-anfällig.

Im kirchgemeindlichen Kontext dürften sich exakte Messungen des diakonischen Handelns als sozialkapitalbildende Beiträge sowieso als schwieriges Unterfangen erweisen, da die diakonische Praxis üblicherweise keine feste Grösse, «kein in sich klar zu definierendes Kollektiv»⁶⁷ darstellt, sondern vielmehr fluid ist mit offenen Rändern und unter Mitwirkung von Interessierten, die längst nicht alle der jeweiligen Gemeinde oder gar der jeweiligen Konfession angehören. Eine präzise Bestimmung von Sozialkapital im kirchgemeindlichen Kontext würde daher gewissermassen «Laborbedingungen voraussetzen», die nicht der vorfindlichen Realität entsprechen.

2.3. Erste Anfragen: Reziprozität in der Diakonie

Wenn gleich eine erste Anwendungsschwierigkeit des Sozialkapitalkonzepts für den diakonischen Kontext zu formulieren ist, so bezieht sich diese auf die dritte Komponente des Sozialkapitalkonzepts wie es vorangehend vorgestellt wurde, nämlich die Bedeutung der Reziprozitätsnorm, die den wechselseitigen Austausch erleichtert.⁶⁸

Dieses Prinzip der Gegenseitigkeit steht für ein Prinzip des Tauschs, das aus diakonischer Warte einige Reibung verursachen muss. Diakonische Hilfestellung und Gemeinschaftsstiftung wird in der Regel so verstanden, dass alle Beteiligten «das je ihnen Mögliche zur Gemeinschaft

⁶⁷ Horstmann / Park, Gott im Gemeinwesen (Anm. 38), 53.

⁶⁸ Vgl. Traunmüller, Religion und Sozialkapital (Anm. 40), 914.

beitragen, dass dieser Beitrag jedoch gerade nicht durch das Gebot der Gegenseitigkeit geprägt ist».⁶⁹ Diakonisches Wirken geschieht nicht auf der Basis des Tauschs «im Sinne eines Erbringens von Leistung und Gegenleistung»,⁷⁰ sondern gründet in der bedingungslosen Annahme eines jeden Menschen, der und die auch «ohne Anforderung einer Gegenleistung»⁷¹ profitieren darf. In derselben Ausrichtung sind careethische Entwürfe in die Diakoniewissenschaft eingeflossen, die die Vorstellung der Reziprozität dahingehend justiert haben, dass in helfenden Beziehungen und Konstellationen gerade nicht der zeitgleiche Tausch von Kapitalien bzw. der Ausgleich von Rechten und Pflichten im Zentrum steht. Vielmehr wird die Vorstellung von «Abhängigkeits- und Verantwortungsbeziehungen»⁷² leitend, die nicht auf einem zeitgleichen Tausch basieren, sondern auf je individuell unterschiedlich geprägten Phasen von Leistungsfähigkeit und Bedürftigkeit, von Hilfe spenden und Hilfebedarf.

III. Diakoniewissenschaftliche Reflexionen

Nachdem vorangehend versucht wurde, die Instrumente der Sozialbilanzen einerseits und der Sozialkapitalstudien andererseits darzustellen und in ersten Aspekten zu diskutieren, so frage ich nun im folgenden Abschnitt nach den Folgerungen daraus aus diakoniewissenschaftlicher Sicht.

Diese Diskussion wird freilich nicht frei von Spannungen und Ambivalenzen sein. Es ist die Aufgabe des vorliegenden Beitrags, im

⁶⁹ Konferenz Diakonie Schweiz der EKS, Finanzierung (Anm. 33), 9.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² Christine Globig, Care und Gender. Ein Beitrag zum heutigen Diakonieverständnis, in: Christoph Sigrist / Heinz Rügger (Hrsg.), Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze, Zürich 2014, 155–164, 162.

vorliegenden frühen Stadium der Debatte auf diese Spannungen und Ambivalenzen hinzuweisen und sie nicht vorschnell aufzulösen.

In der Folge werden fünf Diskussionsaspekte präsentiert, die bewusst ganz unterschiedliche Facetten des Faches Diakoniewissenschaft betreffen.

1. Die Diakonie im öffentlichen Rampenlicht. Eine Anmerkung zur öffentlichen Wahrnehmbarkeit von Diakonie

Das diakonische Wirken der Kirchen verblieb über lange Zeit unter dem Radar der öffentlichen Sichtbarkeit. Zu erinnern ist an die zahlreichen Passagen in der Habilitationsschrift,⁷³ in denen aus kirchlichen Jahresberichten – zuweilen mit etwas Bedauern – rapportiert wird, wie sehr sich doch das diakonische Wirken «im Stillen» zugetragen habe.

Mein Eindruck ist, dass die genannte Rechenschaftspflicht die Diakonie rasch und weitgehend unvorbereitet ins öffentliche Rampenlicht gebracht hat. Die Auswirkungen davon sind m.E. aber durchaus diskussionsbedürftig:

Auf der einen Seite ist in der stark anwachsenden kirchlichen Marketingliteratur viel Zustimmung und Wohlwollen für eine solche Entwicklung wahrzunehmen. Es gelte es, so wird zum Ersten argumentiert, als «höchst verständliches Bemühen»,⁷⁴ die kirchlichen Leistungen im öffentlichen Bewusstsein hochzuhalten, um die Legitimation der öffentlichen Finanzierung diakonischer Leistungen zu stärken. Wenn es notwendig sei, für die Akzeptanz der vielfältigen kirchlichen Leistungen mehr Sichtbarkeit zu generieren, so seien die Kirchen geradezu verpflichtet dafür zu

sorgen, dass ihre diakonischen Leistungen im gesellschaftlichen Kampf um öffentliche Aufmerksamkeit nicht untergehen.⁷⁵ Zum Zweiten wird die erhöhte Sichtbarkeit der Diakonie auch im Sinne der Erreichbarkeit von Anspruchsgruppen befürwortet. Nur wenn die bestehenden diakonischen Angebote angemessen sichtbar und bekannt sind, so sei auch gewährleistet, dass notleidende Menschen diese in der sonst kaum überschaubaren Palette sozialer Angebote erkennen und beanspruchen können.

Auf der anderen Seite steht diese Position in Konflikt mit einer Haltung nach Mt 6,3: «Wenn du einem Bedürftigen hilfst, dann soll deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut». Damit ist ein zentrales diakonisches Anliegen formuliert, wonach das diakonische Handeln möglichst unsichtbar erfolgen soll, um nicht neben der eigentlichen Hilfehandlung einen Zweitzweck, eine «hidden agenda» zu verfolgen. Mit Rüeegger und Sigrist formuliert: «Wenn es etwas Spezifisches an christlichem Hilfehandeln gibt, dann gerade dies, dass es ohne die Verfolgung eigener Interessen durch die Helfenden ganz und gar um die Not und die Bedürfnisse derer geht, die auf Hilfe angewiesen sind.»⁷⁶ D.h. wer mit dem diakonischen Engagement weitere Zwecke verfolgt, wer Lob und gesamtgesellschaftliche Anerkennung sucht, «raubt diesem Engagement zentrale Qualitäten: Echte Uneigennützigkeit, Ausrichtung an echter Not und Bedürftigkeit des Mitmenschen, Spontaneität und innere Freiheit.»⁷⁷

⁷⁵ Vgl. dazu Cla Famos, Kirchliches Marketing als Thema der Praktischen Theologie, in: ders. / Ralph Kunz (Hrsg.), Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung, Zürich 2006, 13–28, 27.

⁷⁶ Heinz Rüeegger / Christoph Sigrist, Diakonie – eine Einführung, Zürich 2011, 140.

⁷⁷ Daniel Kosch, Freiwilliges religiöses Engagement und Sozialkapital – aus kirchlicher Sicht, SKZ 36/2013, 543–546, 546.

⁷³ Simon Hofstetter, Vom reformierten Krankenpflegeverein zur Spitex AG. Ein Beitrag zur Erforschung der neueren Diakonieggeschichte, Zürich 2025 (im Erscheinen).

⁷⁴ Lienemann, Ökonomisierung (Anm. 26), 401.

2. «Naturreservat Diakonie»? Eine Anmerkung zum Spannungsfeld von Diakonie und Ökonomie

Es wird niemand ernsthaft bestreiten, dass diakonisches Handeln unter Beachtung wirtschaftlicher Rahmenbedingungen und innerhalb vorfindlicher Ressourcen zu geschehen habe.⁷⁸ Wer ein Ideal einer von ökonomischen Zwängen befreiten Diakonie pflegt, entzieht sich – so Herbert Haslinger – der Realität und pflegt «damit kein Ideal, sondern ein trügerisches Idol».⁷⁹

So sieht sich die Diakonie – wie im vorliegenden Sachverhalt – in einem «spannungsvollen Nebeneinander unterschiedlicher Rationalitäten»,⁸⁰ das in der Praxis zuweilen als «unauflösbares Dilemma»⁸¹ erscheint. Wer im konkreten Alltag erlebt, dass Hilfesuchende aus ökonomischen Gründen abgewiesen werden müssen oder dass eigentlich nachgefragte Einsatzgebiete nicht mehr abgedeckt werden können, erlebt das mitunter als Überforderung.⁸² Mit dieser Problemanzeige ist das vorliegende Thema auch eingeschrieben in die kontrovers geführte Debatte von «Diakonie und Ökonomie»:

Ob die genannte durch Sozialbilanzen und Sozialkapitalstudien ansatzweise in Erscheinung getretene Ökonomisierung der Diakonie hinzunehmen, ja gar zu begrüßen ist oder ob sie einer besonderen

⁷⁸ Vgl. dazu Ralph Kunz, Grenzen der Vermarktung – Marketing zwischen Ökonomisierung und Gemeindeaufbau, in: Cla Famos / ders. (Hrsg.), Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung, Zürich 2006, 29–46, 30.

⁷⁹ Herbert Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirchen, Stuttgart 2008, 160.

⁸⁰ Hofstetter, Leistungserhebungen (Anm. 35), 372.

⁸¹ Rüegger / Sigrist, Diakonie (Anm. 76), 255.

⁸² Vgl. Thorsten Moos, Öffentliche Theologie. Ein praxistheoretischer Zugang zum theologischen Problem des Öffentlichen, in: Ulrich Körtner et al. (Hrsg.), Konzepte und Räume öffentlicher Theologie (Öffentliche Theologie Bd. 39), Leipzig 2020, 167–184, 181.

Problematisierung und Kritik bedarf, wird in dieser kontroversen Debatte unterschiedlich beantwortet.

Auf der einen Seite liegen namhafte Stimmen vor, die die «kassandrahafte Warnung von der Ökonomisierung»⁸³ der Diakonie kritisieren. Sie lesen diese Warnungen als «Ausdruck einer Verweigerung»,⁸⁴ die mit der Ökonomisierung verbundenen Herausforderungen anzunehmen und wittern gar ein «Ökonomiedefizit in der Diakonie».⁸⁵ Am bissigsten hat wohl Alfred Jäger – seines Zeichens Diakoniewissenschaftler und Ökonom der St. Galler-Schule – eine solche Position vertreten, wenn er formulierte: Die Diakonie komme ihm vor als eine Art «Naturreservat» für Menschen, für die «die Frage, was Nächstenliebe koste, als Verrat am Evangelium [...] galt.»⁸⁶

Selbst die EKD hob in ihrer Diakonie-Denkschrift die Chancen einer Ökonomisierung hervor wenn sie formulierte: Die Ökonomisierung ermögliche «einen klügeren Einsatz der Mittel, [...] eine stärkere Konzentration auf die bedürftigen Menschen, [...] ein besseres Wahrnehmen der Aufgabe».⁸⁷

Die eben genannten Stimmen berücksichtigen aber wohl nicht in angemessener Art und Weise, dass mit den zur Diskussion stehenden Leistungsnachweisen aus dem diakonischen Handeln der Kirchen eine Dichotomie entsteht – und zwar eine Dichotomie zwischen der kirchlichen

⁸³ Johannes Degen, Diakonie als Unternehmen, in: Günter Ruddat / Gerhard K. Schäfer (Hrsg.), Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005, 228–240, 240.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Markus Rückert, Finanzen und Finanzierung, in: Günter Ruddat / Gerhard K. Schäfer (Hrsg.), Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005, 300–316, 314.

⁸⁶ Alfred Jäger, Diakonie-Management ist an der Zeit. Bericht aus Deutschland, in: Christoph Sigrist (Hrsg.), Diakonie und Ökonomie. Orientierungen im Europa des Wandels (Beiträge zu Theologie, Ethik und Kirche Bd. 1), Zürich 2006, 169–184, 172.

⁸⁷ Kirchenamt der EKD, Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie, Gütersloh 1998, 47.

Diakonie, die als Erbringerin von Leistungen erscheint einerseits, und des Kollektivs der Gesellschaft als Kundinnen und Kunden andererseits. Eine Aufteilung in Anbieterinnen und Kunden kann aber aus theologischer Warte nicht sachgemäss sein, «weil das Evangelium immer eine Gabe und nicht der Besitz der Kirche ist,»⁸⁸ wie auch der Glaube, aus dem das diakonische Handeln folgt, «kein Angebot, sondern eine Gabe ist, die der [oder die] empfängt, der [oder die] sich keine Sorgen um sein Heil (mehr) macht.»⁸⁹ Zumindest in dieser Hinsicht steht die ökonomische Logik der Knappheit der Ressourcen in evidenter Reibung gegenüber der göttlichen «Logik der Überfülle», die einer «rechenhaften Entsprechungslogik»⁹⁰ der Ökonomie keinesfalls entspricht.

3. Zur Herausforderung einer «Auswahldiakonie». Eine inhaltlich-programmatische Anmerkung

Wenn sich die Diakonie in den erwähnten Kantonalkirchen mit Anforderungen, ja mit Zwängen einer Ökonomisierung konfrontiert sieht, so kann womöglich der Blick nach Deutschland hilfreich sein, zumal die Herausforderungen, die die Prozesse einer Ökonomisierung mit sich bringen, bei den diakonischen Werken Deutschlands schon länger bekannt sind:

Unter dem gemeinsamen Dach der «Diakonie Deutschland» sind rund 30'000 diakonische Institutionen mit über 600'000 Mitarbeitenden vereint. Sie verfügen mit Schweizer Augen über eine beeindruckende Reichweite und erbringen als sogenannte Träger der freien Wohlfahrtspflege «einen

relevanten Teil der öffentlichen Daseinsvorsorge, die vom deutschen Sozialstaat geleistet wird.»⁹¹

Nach längerer Zeit der Privilegierung während weiter Strecken des 20. Jahrhunderts stehen die diakonischen Institutionen mittlerweile in einer «zunehmend wettbewerblichen Rahmenordnung»,⁹² in der sich die Diakonie in «verschärfter Konkurrenz»⁹³ gegenüber privatwirtschaftlichen Anbietern zu bewähren hat. Die notwendigen Anpassungen auf die Marktsituation führten in den diakonischen Institutionen mitunter zu «unerwünschte[n] Folgen»⁹⁴ in deren inhaltlich-programmatischer Ausrichtung. Namentlich zwang und zwingt die staatliche Outputsteuerung die diakonischen Institutionen zur genauen Kostenkalkulation und zur Beurteilung, ob sich ein Engagement im jeweiligen Arbeitsfeld (sei es im Bereich der Alterspflege, Jugendhilfe, o.a.) finanziell tragen lässt. So entsteht eine gewisse Risikoselektion in der Auswahl der Tätigkeitsfelder, die nicht so sehr aufgrund inhaltlicher Argumente, sondern vermehrt auf der Basis der staatlichen Refinanzierungsbedingungen erfolgt. Das wiederum führt dazu, dass sich verschiedene Anbieter auf «lohnende» Betätigungsfelder stürzen, während in anderen, schlecht refinanzierten Bereichen eine Unterversorgung besteht.

In den erfolgten Ausführungen zur Situation in den Kantonalkirchen sind Prozesse angesprochen worden, die ebenfalls – wie in Deutschland – Aspekte einer Risikoselektion beinhalten, Sie erinnern sich an das Beispiel

⁹¹ Matthias Möhring-Hesse, Caritas und Diakonie unter dem Veränderungsdruck staatlicher Gewährleistungsverantwortung, in: Andreas Lob-Hüdepohl / Gerhard K. Schäfer, Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie, Göttingen 2022, 79–92, 79.

⁹² Wolfgang Maaser, Diakonie im Spagat. Gemeinnützige Wohlfahrtsverbände zwischen Solidarität und marktförmigen Modernisierungsstrategien, in: Johannes Eurich / Heinz Schmidt (Hrsg.), Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016, 163–187, 167.

⁹³ Möhring-Hesse, Caritas und Diakonie (Anm. 91), 79–92, 87.

⁹⁴ Jähnichen, «Kirche, Geld und Seelenheil» (Anm. 90), 201.

⁸⁸ Kunz, Grenzen der Vermarktung (Anm. 78), 37.

⁸⁹ Kunz, Grenzen der Vermarktung (Anm. 78), 44.

⁹⁰ Traugott Jähnichen, «Kirche, Geld und Seelenheil». Theologische Anmerkungen zur ökonomischen Theorie der Religion, in: PTH 88 (1999), 218–237, 226.

der katholischen Migrationspastoral. Es liegen also auch hierzulande potenziell Anreize für eine sogenannte «Auswahldiakonie» vor,⁹⁵ nach welcher sich das diakonische Engagement anpasst und verschiebt hin zu ausreichend refinanzierbaren – bzw. in schweizerischer Terminologie – hin zu ausreichend anrechenbaren Tätigkeitsbereichen.

Dass damit – mit den Worten von Thorsten Moos – Eigendynamiken freigesetzt werden, die den Ursprungszweck des Helfens «zu kannibalisieren drohen»,⁹⁶ ist vorangehend bereits hervorgehoben worden.

4. Förderung von Teilhabe unter der Perspektive des Sozialkapitals. Eine methodische Anmerkung

Auch wenn das Sozialkapitalkonzept durchaus ökonomisierungsanfällige Aspekte mittransportiert, so kann doch aus diakonischer Warte auch etwas davon gelernt werden, insbesondere wenn wir die Wirkweisen betrachten, wie insbesondere brückenbauendes Sozialkapital entsteht und wächst.⁹⁷ D.h. wenn wir genauer erfassen wollen, «wie sich die Netz[werk]e bilden»,⁹⁸ so ist festzuhalten: Das Schaffen und Vermehren von Sozialkapital fällt den Menschen unterschiedlich leicht oder schwer. Gerade die Exklusionsforschung macht uns deutlich, dass Prekarität und Marginalisierung längst nicht ausschliesslich als Fehlen von materiellen Gütern aufgefasst werden, sondern insbesondere auch mit sozialem Ausschluss einhergehen. Prekarität bedeutet dann nicht allein, über wenig Geld zu verfügen, sondern

⁹⁵ Vgl. Herbert Haslinger, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirchen*, Stuttgart 2008, 146–162.

⁹⁶ Vgl. Thorsten Moos, *Ökonomisierung der Nächstenliebe. Was hat die Diakonie auf dem sozialen Markt verloren?*, ZEE 61 (2017), 26–39, 37.

⁹⁷ Vgl. dazu Daniel Kosch, *Freiwilliges religiöses Engagement und Sozialkapital* (Anm. 77), 545.

⁹⁸ Horstmann / Park, *Gott im Gemeinwesen* (Anm. 38), 27.

auch sozial nicht mitmachen zu können,⁹⁹ es sich nicht mehr leisten können, mit Freunden zu Ausflügen mitzufahren, mit der Konsequenz des sozialen Rückzugs.

Angesichts dieses Verwobenseins von materiellen und sozialen Ausschlussbedingungen wird ein wesentliches Ziel diakonischen Wirkens oftmals dem unter Paradigma der Teilhabe verhandelt. Mit ein Ziel der diakonischen Arbeit ist demnach die Förderung gesellschaftlicher Teilhabe der von gesellschaftlichem Ausschluss Betroffenen. Und in dieser Hinsicht besteht eine grosse Schnittmenge zwischen der Förderung von Sozialkapital und der diakonischen Förderung von Teilhabe.

In der Sozialkapitalforschung wird nun die Frage diskutiert, wie Menschen mit geringem Sozialkapital der Zugang zu sozialen Netzwerken sowie die Beteiligung darin ermöglicht werden kann. Die Herausforderung ist deutlich komplexer als sie auf den ersten Blick zu sein scheint, denn es gibt zuweilen ein Phänomen, das – in Anlehnung an Matthäus 25,29 – als «Matthäus-Effekt» bezeichnet wird («Wer hat, dem wird gegeben.»): Wer bereits Eingang in soziale Netzwerke gefunden hat, hat beste Voraussetzungen, um sich noch weitere Vernetzungen zu schaffen. Wer hingegen noch kaum über Vernetzungen verfügt, steht vor deutlich höheren Eintrittshürden. Das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD hat in einer entsprechenden Studie in deutschen Kirchgemeinden effektiv eine solche «Rückkoppelungsschleife»¹⁰⁰ festgestellt, nach der es den bereits Vernetzten leicht fällt, sich weiter zu vernetzen. Hingegen stehen die noch Ausenstehenden vor zuweilen hohen Schwierigkeiten, sich überhaupt beteiligen zu können.

Lehrreich erachte ich diese Feststellung dahingehend, dass sie die kirchliche Diakonie einlädt, nicht allein auf ihre Programme,

⁹⁹ Vgl. Horstmann / Park, *Gott im Gemeinwesen* (Anm. 38), 51.

¹⁰⁰ Horstmann / Park, *Gott im Gemeinwesen* (Anm. 38), 52.

Veranstaltungen und Angebote zu fokussieren, sondern immer auch die Zugangs- und Beteiligungsmöglichkeiten in diesen Programmen mitzubedenken.

5. Sozialkapital als Substitut des Wohlfahrtsstaates? Eine sozialetische Anmerkung

Es ist unübersehbar, dass das Konzept des Sozialkapitals über eine beträchtliche Popularität verfügt. Mit dieser Popularität geht die Sorge einher, dass das Konzept zuweilen als «Allheilmittel» für gesamtgesellschaftliche Problemstellungen überschätzt wird. Sigrid Rossteutscher hat hierzu treffend formuliert: «Es gibt kaum ein in der Öffentlichkeit wahrgenommenes Defizit zeitgenössischer repräsentativer Demokratie, von dem man nicht glaubt, dass es nicht durch eine gesunde Dosis Sozialkapital geheilt werden könnte.»¹⁰¹ Damit ist der Umstand angesprochen, dass dem Sozialkapitalkonzept mitunter deutlich mehr zugemutet wird, als es zu leisten vermag.

In der Behauptung der Leistungsfähigkeit von Sozialkapital schwingt potentiell eine eminent sozialpolitische Konnotation mit: Wenn ja die zivilgesellschaftlichen Netzwerke derart leistungs- und tragfähig sind, so können ja die sozialstaatlichen Sicherungsmassnahmen entsprechend zurückgefahren werden, so die aus politischen Kreisen erhobene Forderung. In dieser Hinsicht müsste das Sozialkapitalkonzept hinhalten als «Begleitmusik für Sozialabbau»,¹⁰² nach der sozialpolitische Massnahmen durch zivilgesellschaftliches Engagement substituiert werden können. In der Tat ist sich die sozialwissenschaftliche Forschung in dieser Frage noch nicht im Klaren: Ist es so, dass wohlfahrtsstaatliche Massnahmen gleichermassen auch zivilgesellschaftliches Engagement und damit Sozialkapital

¹⁰¹ Horstmann / Park, Gott im Gemeinwesen (Anm. 38), 12.

¹⁰² Ebd.

befördern? Oder ist eher das Umgekehrte der Fall, wonach ausgebaute wohlfahrtsstaatliche Leistungen eher dazu beitragen, dass zivilgesellschaftliches Engagement erlahmt («wenn der Staat meine Nachbarin unterstützt, dann muss ich mich ja nicht mehr um sie kümmern»)?

Wie Ergebnisse dazu sind nicht klar; wie auch immer sie lauten sollten – für das diakonische Handeln erscheint zentral: Der konstitutive Zusammenhang zwischen der Förderung des zivilgesellschaftlichen Engagements einerseits und der gleichzeitigen Einforderung gerechter wohlfahrtsstaatlicher Strukturen andererseits muss erhalten bleiben; die Diakonie sollten sich hüten, sich daran zu beteiligen, wenn die diakonischen Pole von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit mit dem Sozialkapitalkonzept drohen gegeneinander ausgespielt zu werden.

IV. Abschluss und Ausblick: «Diakonie als Ausdruck «sozialer Nützlichkeit» der Kirchen?»

Es wurde versucht darzulegen, dass die staatskirchenrechtlichen Steuerungsinstrumente einer stark funktionalistisch geprägten Deutungsweise diakonischen Handelns – im Sinne eines Erweises öffentlicher Nützlichkeit – Vorschub geleistet haben. Damit ist sichtbar geworden, dass das diakonische Handeln neu gänzlich divergierenden Rationalitäten unterliegt – neben der Rationalität der behördlichen Steuerungsprozesse, die einen Nachweis eines gesamtgesellschaftlichen Nutzens einfordern, besteht die kirchlich-diakonische Rationalität, der es nie darum gehen kann, mit dem helfenden Handeln «ihr eigenes Existenzrecht zu plausibilisieren»,¹⁰³

¹⁰³ Thomas Schlag, Das Verhältnis der Volkskirche zu Staat, Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft, in: David Plüss et al. (Hrsg.), Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext Bd. 14), Zürich 2016, 363–371, 367.

sondern nach der in genannter Art und Weise das Hilfehandeln stets Konsequenz des eigenen Selbstverständnisses ist.

Es wäre naiv zu glauben, dass die dargestellte Entwicklung «aufzuhalten ist oder gar rückgängig gemacht werden kann».¹⁰⁴ Funktionalistisch geprägte Steuerungseingriffe werden in der Diakonie auch weiterhin bestehen und womöglich sogar noch zunehmen. Daher ist es ein vordringliches Anliegen, dass sich die Diakonie gründlich darauf einstellt, sich «fit» macht, was ein Mehrfaches bedeutet:

- Erstens geht es darum, ein breites Bewusstsein dafür zu entwickeln, dass die genannten Studien nicht bloss ein harmloses Ad-dieren kirchlicher Kennzahlen darstellen, sondern je nach Ausgestaltung in Reibung oder gar in Konflikt mit dem diakonischen Auftrag an sich geraten können.
- Zweitens werden die Erhebungsinstrumente zu beachten sein. Wenn davon auszugehen ist, dass die öffentliche Hand auch zukünftig Nachweise für die gesellschaftliche Wirkung der eingesetzten Ressourcen einfordert, so erscheint eine Auseinandersetzung mit den hierfür möglichen Instrumenten vordringlich: In den obigen Ausführungen wurden zwei solcher Instrumente diskutiert. Das mögliche Repertoire an Instrumenten ist damit aber gewiss noch nicht ausgeschöpft. Alle auch zukünftigen Vorgehensweisen gilt es aus diakonischer Warte eng zu begleiten, um Vor- und Nachteile, Chancen und Risiken, aber auch mögliche Lernfelder der Instrumente im Blick auf den diakonischen Auftrag genau zu prüfen.
- Schliesslich ist, drittens, die Diakonie auch gefordert im Blick auf die staatskirchlichen Beziehungen. Die Selbstdeutung der Diakonie als eines unverzweckbaren, nicht nach funktionalistischen Gesichtspunkten organisierten Handelns gilt es auch in der Politik

werbend einzubringen, verstehbar zu machen und argumentativ zu vertreten.

Autor:

Simon Hofstetter, PD Dr. theol., ist Leiter Kirchenbeziehungen bei der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz (EKS) und Privatdozent für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

104 Hofstetter, Leistungserhebungen (Anm. 35), 372.

Seelsorgliche Diakonie als Anleitung zu einer Lebenskunst

Heinz Rügger

I. Zum Gegenstandsbereich von Diakonie

Unter Diakonie¹ wird traditionellerweise ein helfendes Handeln verstanden, das darum bemüht ist, Menschen zu unterstützen, die in Notsituationen unterschiedlichster Art geraten und auf Hilfe angewiesen sind, mit dem Ziel, die konkrete Notsituation zu überwinden: sei es eine Krankheit, Armut, Obdachlosigkeit, eine Behinderung oder soziale Marginalisierung. Dies trifft zweifellos für eine Vielzahl von Formen diakonischen Handelns in Geschichte und Gegenwart zu. Diakonie fokussiert dementsprechend – im Unterschied etwa zur Seelsorge – die physische oder Aussenwelt einer auf Hilfe angewiesenen Person und versucht, ihrer Notlage durch medizinisch-pflegerische, ökonomische, soziale oder therapeutisch-pädagogische Interventionen Abhilfe zu schaffen.² Es fragt sich allerdings, ob damit der Gegenstandsbereich von Diakonie bereits umfassend umschrieben ist oder ob es nicht noch andere Herausforderungen diakonischen Handelns gibt, die mit diesem Fokus auf praktische Hilfe noch nicht in den Blick kommen. Diese Frage ist jedenfalls naheliegend, wenn Diakonie grundsätzlich als Hilfe zu einem guten Leben verstanden wird.³

Eine Diakoniewissenschaftlerin, die in diesem Sinne ein erweitertes Verständnis des Gegenstandsbereichs von Diakonie (und damit auch von Diakoniewissenschaft) angemahnt hat, ist Ellen Eidt.⁴ Im Rückgriff auf das bekannte Modell einer dynamischen Hierarchie menschlicher Bedürfnisse von Abraham H. Maslow,⁵ einem der Gründerväter der Humanistischen Psychologie, schlägt sie vor, Diakonie in einem dreifachen Sinn als Nothilfe, Lebenshilfe und Lebenskunst zu verstehen.⁶ *Nothilfe* zielt auf die Befriedigung existenzieller, physischer Grundbedürfnisse und entspricht dem, was Maslow als elementarste Stufe physiologischer Grundbedürfnisse bezeichnet hat; *Lebenshilfe* befasst sich mit der Möglichkeit sozialer Inklusion und entspricht dem, was Maslow als soziale Grundbedürfnisse bezeichnet hat; *Lebenskunst* meint die gemeinsame Suche nach Möglichkeiten gelingenden Lebens angesichts des Bedürfnisses von Menschen nach persönlichem Wachstum und Selbstentfaltung. Damit bezieht sich Eidt auf die bei Maslow so genannten Wachstumsbedürfnisse, die – wenn die ersten zwei Stufen elementarer Grundbedürfnisse abgedeckt werden können – die Entwicklung der Persönlichkeit des Menschen anstreben. Dieser dritte Aspekt von Diakonie, also das Bemühen um Lebenskunst, ist für die Realisierung eines wie immer verstandenen guten, gelingenden Lebens zweifellos bedeutsam, greift aber über die herkömmliche Vorstellung von Diakonie als Antwort auf materielle und soziale Notlagen hinaus. Was mit dem Aspekt einer Lebenskunst in den Blick kommt, wäre vielleicht am

1 Vortrag am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt a. M. am 13. Dezember 2024.

2 Rügger Heinz, Seelsorgliche Diakonie – mit einem Blick auf gerontologische Herausforderungen: Isabelle Noth et al. (Hg.), Seelsorge und Diakonie. Ethische und praktisch-theologische Perspektiven, Stuttgart 2023, 27–40 (27).

3 Vgl. Rügger (Anm. 2) 29.

4 Vgl. Eidt Ellen, Was heisst hier eigentlich diakonisch? Das Modell der Maslow'schen Bedürfnishierarchie als Beitrag zu einer Lösung einer Gretchenfrage der Diakonie und des Diakonats: Werner Baur u. a. (Hg.), Diakonats für die Kirche der Zukunft, Stuttgart 2016, 78–95 und Eidt Ellen, Diakonie als «Hilfe zum Leben» oder als «Lebenskunst»? Ein Beitrag zum Diskurs über den Gegenstandsbereich der Diakoniewissenschaft: Bernhard Mutschler/Thomas Hörnig (Hg.), Was ist Diakoniewissenschaft? Wahrnehmungen zwischen Dienst, Dialog und Diversität, Leipzig 2018, 139–161.

5 Vgl. Abraham H. Maslow, Motivation und Persönlichkeit, Reinbek bei Hamburg 2016¹⁴.

6 Vgl. Eidt (Anm. 4., 2018) 153f., 159.

ehesten als Dimension einer philosophisch-ethischen Seelsorge zu begreifen, die allerdings ein bedeutsames Element einer seelsorglichen Diakonie darstellt.⁷

II. Das Konzept einer Lebenskunst

Lebenskunst ist ein altes philosophisches Konzept, das in die griechisch-römische Antike zurückreicht. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass die antike griechische Philosophie sich generell primär als eine Bemühung um Lebenskunst verstand, wobei diese in der epikureischen, der stoischen und der skeptischen Tradition am deutlichsten entwickelt wurde.⁸ Grundlegerend war dabei die Überzeugung, dass ein wie auch immer verstandenes 'gutes' Leben sich nicht einfach von selbst versteht, sondern der Selbstsorge (*epiméleia heautoû*) bzw. der Selbstgestaltung des Individuums bedarf, die in einer eigenverantwortlichen Lebensführung im Sinne einer eudämonistischen Ethik des guten Lebens ihren Ausdruck findet.⁹ Nach Wilhelm Schmid «wird unter Lebenskunst grundsätzlich die Möglichkeit und die Anstrengung verstanden, das Leben auf reflektierte Weise zu *führen* und es nicht unbewusst einfach nur dahingehen zu lassen.»¹⁰ Es geht also darum, nicht einfach nur am Leben zu sein oder sich gar als mehr oder weniger ohnmächtiges Opfer irgendwelcher Lebensumstände zu betrachten,

7 Vgl. Rügger (Anm. 2) 35. Zur Bedeutung einer philosophisch-ethischen Dimension von Seelsorge (neben deren kerygmatischer, therapeutischer, ritueller und politisch-gesellschaftlicher Dimension): Vgl. Michael Klessmann, Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Göttingen 2022⁶, 113–115.

8 Vgl. Gerhard Ernst, Philosophie als Wissenschaft oder Lebenskunst? Einige zeitgenössische Betrachtungen: Ders. (Hg.), Philosophie und Lebenskunst. Antike Vorbilder, moderne Perspektiven, Berlin 2016, 300–321 (303).

9 Vgl. Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M. 2016¹⁴, 67.

10 Schmid (Anm. 9) 10.

sondern sein Leben bewusst und eigenverantwortlich zu führen. Im Blick steht die Aufgabe authentischer Lebensführung und der Ausbildung eines selbstbestimmten, ethisch qualifizierten Lebensentwurfs.¹¹ Lebenskunst lässt sich von daher auch als eine «Haltungsethik» verstehen, die «im Unterschied zur Handlungsethik den ganzen Menschen in seinem charakterlichen wie sozialen Gebundensein betrachtet.»¹²

In der Vergangenheit war die Bemühung um Lebenskunst weitgehend eine Angelegenheit einer philosophisch gebildeten gesellschaftlichen Elite. Sie wurde entsprechend immer wieder wegen ihres elitären Charakters kritisiert. Erst die Moderne mit ihren Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen führte angesichts der mit diesen Prozessen einhergehenden Komplexität einer das Individuum potenziell überfordernden Multioptionsgesellschaft¹³ zum Interesse an der Selbstgestaltung und zur Beschäftigung mit der eigenen Lebensführung als einem Massenphänomen.¹⁴ Davon zeugt etwa der Boom einer vielfältigen Ratgeberliteratur. Moderne Gesellschaften, in denen überkommene Selbstverständlichkeiten der sozial standardisierten Lebensführung abhandengekommen sind und das Individuum zwischen zahlreichen prinzipiell kontingenten Optionen permanent auswählen muss, wie es sein Leben gestalten will, lassen den Bedarf an Selbstreflexion und Beratung anwachsen. Sie werden zu «Beratungsgesellschaften».¹⁵ Das dürfte ein wesentlicher Grund für das auch in

11 Vgl. Thomas Rentsch, Ethik des Alterns. Perspektiven eines gelingenden Lebens: Andreas Kruse et al. (Hg.), Gutes Leben im hohen Alter. Das Alter in seinen Entwicklungsmöglichkeiten und Entwicklungsgrenzen verstehen, Heidelberg 2012, 63–72 (64, 67).

12 Ferdinand Fellmann, Philosophie der Lebenskunst zur Einführung, Hamburg 2009, 13f.

13 Vgl. Peter Gross, Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt a. M. 2016¹¹.

14 Vgl. Traugott Jähnichen, Überall Engel? Über himmlische und andere Hilfen bei der mühsamen Arbeit an der Gestaltung des Selbst: Isolde Karle (Hg.), Lebensberatung – Weisheit – Lebenskunst, Leipzig 2011, 129–148 (130, 140–142).

15 Peter Fuchs / Eckart Pankoke, Beratungsgesellschaft, Schwerte 1994.

wissenschaftlich-philosophischen Kreisen gestiegene Interesse an der Lebenskunst-Thematik in den vergangenen Jahrzehnten sein.

Lebenskunst sollte dabei nicht missverstanden werden als virtuose Spezialdisziplin für besondere Lebenskünstler. Ihr Thema ist vielmehr die Besinnung auf Grundperspektiven einer bewussten, eigenverantwortlichen Lebensführung für ganz normale Menschen. Denn eigentlich gehört es zur Grunderfahrung des Menschseins, dass wir gar nicht darum herumkommen, in unzähligen alltäglichen Situationen zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu wählen, uns für die eine oder andere Art des Handelns zu entscheiden, Ziele anzustreben, die uns wünschenswert erscheinen, und in alledem aus unserem Leben 'etwas zu machen'. Lebenskunst, wie sie hier als Teilaspekt von Diakonie verstanden wird, manifestiert sich daher im Sinne der von Günter Götde und Jörg Zirfas so genannten «demokratisch orientierten Richtung» einer Lebenskunst des gewöhnlichen Lebens, die Menschen dazu ermutigen will, «mit ihrem Alltag und seinen Banalitäten, (...) mit Zufall, Schicksal und Endlichkeit, mit Kontingenz, Unfall, Abhängigkeit und Unveränderlichkeit sowie mit Krankheit, Krise und Entfremdung auf würdige und anmutige Weise fertig zu werden.»¹⁶ Dabei können Überlegungen zur Lebenskunst auf eine lange, Kulturen übergreifende Tradition vorakademischer Alltagserfahrungen vieler Generationen zurückgreifen, die von Schriftsteller:innen, Philosoph:innen und Theolog:innen festgehalten und reflektiert worden sind.

Lebenskunst – auch dies sei gegen ein mögliches Missverständnis betont – hat nicht einfach ein leichtes, im oberflächlichen Sinne 'erfolgreiches' Leben im Visier. Sie befasst sich nicht bloss mit dem Positiven, Angenehmen im Leben, sondern auch mit dem Unangenehmen, Schmerzlichen, mit den Problemen menschlicher Existenz. Sie will dem Individuum zu einer «Selbstmächtigkeit» verhelfen, die es ihm ermöglicht, sein Potenzial zu verwirklichen und einen lebensdienlichen Umgang mit den

16 Günter Götde / Jörg Zirfas, *Kritische Lebenskunst. Analysen – Orientierungen – Strategien*, Stuttgart 2018, viii.

Chancen wie auch den Herausforderungen des eigenen Lebens zu finden. Lebenskunst als «Ästhetik der Existenz umfasst auch das Misslingen, entscheidend ist, ob das Leben insgesamt als bejahenswert erscheint.»¹⁷ Dieser Hinweis ist besonders wichtig, wenn von Lebenskunst als einer Dimension von Diakonie, also von helfendem Handeln in herausfordernden Situationen die Rede sei soll.

Dass Lebenskunst nicht nur ein philosophisches, sondern auch ein genuin theologisches Thema ist, betont Wilfried Engemann mit gutem Grund.¹⁸ Beide Disziplinen beschäftigen sich mit der Frage, wie Menschen ihr Leben sinnvoll, ihren Möglichkeiten und ihrer Bestimmung entsprechend entfalten können. Dabei geht es nicht darum, eine spezifisch christlich-theologische von einer allgemein-menschlich-philosophischen Version von Lebenskunst abzugrenzen. Was im Blick auf Diakonie generell gilt, dass – wie Gerd Theissen schon 2008 in seinem bahnbrechenden Aufsatz über das theologische Diakonieverständnis deutlich gemacht hat – über weite Strecken eine «Konvergenz zwischen theologischen und humanen Motiven» helfenden Handelns besteht,¹⁹ kann auch im Blick auf die Praxis einer Lebenskunst gelten. Es kann deshalb auch bei einer theologischen Beschäftigung mit Lebenskunst nicht um eine christliche

17 Wilhelm Schmid, *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*, Frankfurt a. M.: 2000, 177.

18 Vgl. Wilfried Engemann, *Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie*: Theologische Literaturzeitung 129, 2004, 875–896.

19 Vgl. Gerd Theissen, *Die Bibel diakonisch lesen. Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter*: Volker Herrmann / Martin Horstmann (Hg.), *Studienbuch Diakonie*, Bd. 1: biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2008², 88–116 (95). Das unterstreicht auch Anika Christina Albert in ihrer umfassenden Arbeit über Perspektiven einer Theologie des Helfens: Anika Christina Albert, *Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs*, Heidelberg 2010. Sie betont, «dass Hilfehandeln auch im theologischen Sinne keineswegs spezifisch christlich sein muss» (16, 80f.).

Sonderkunst gehen, die nur innerhalb von Kirche als einer Sonderwelt funktioniert. Dem entspricht die Beobachtung, dass schon die weisheitliche Lebenskunst des Alten Testaments und der Apokryphen interreligiös und interkulturell ausgerichtet ist als Teil einer umfassenden Diskussion über Lebenskunst im Altertum.

III. Zum Orientierungsbedarf in der späten Moderne

Nach Wilhelm Schmid «fragen diejenigen nach Lebenskunst, für die sich das Leben nicht mehr von selbst versteht.»²⁰ Nun versteht sich Leben generell in manchen Situationen nicht einfach von selbst, weshalb man Leben – wie etwa auch Sterben – nach alter philosophischer Tradition grundsätzlich ein Leben lang lernen und einüben muss. Für spätmoderne Gesellschaften wie die unsere hat sich allerdings die Situation des Sich-nicht-mehr-von-selbst-Verstehens zugespitzt. Die Dynamik der Pluralisierung in allen Lebensbereichen führte zu einer Optionenvielfalt, die dem Individuum nicht nur ermöglicht, sondern es geradezu nötigt, selber immer wieder zwischen unterschiedlichen Lebensentwürfen zu entscheiden. Mit den Möglichkeiten wachsen auch die Zwänge der Wahl, und diese wird nicht immer einfach emanzipatorisch als Entscheidungsfreiheit begrüsst, sondern wird mitunter auch als Zumutung und Überforderung empfunden. Das gilt für Fragen des alltäglichen Konsums genauso wie für Fragen der Berufswahl, des Lebens von Partnerschaften, des Umgangs mit therapeutischen Möglichkeiten, der Gestaltung eines immer länger werdenden Alters oder der Herausforderung selbstbestimmten Sterbens angesichts von zahlreichen medizinischen Entscheidungssituationen am Lebensende (*medical end-of-life decisions*).²¹

20 Schmid (Anm. 9) 9.

21 Vgl. Heinz Rüegger / Roland Kunz, Über selbstbestimmtes Sterben. Zwischen Freiheit, Verantwortung und Überforderung, Zürich 2020.

In all diesen Situationen ergibt sich ein Bedarf an Lebensorientierung, an Perspektiven, die dazu anleiten, das Leben so zu gestalten, dass es gut und erfüllend wird. Gefragt wird «nach einer 'weisheitlichen' Handlungs-Orientierung zur Gestaltung des eigenen Lebens. Es geht um die Suche nach Orientierungswissen.»²² Für Isolde Karle ist es seelsorglich und diakonisch «ein Gebot theologischer Barmherzigkeit, die Menschen, die in der späten Moderne mit all ihren Widersprüchlichkeiten, Ambivalenzen und Übererwartungen leben, nicht alleine zu lassen, sondern an ihre Bedürfnisse, Sehnsüchte und Fragen anzuknüpfen»²³ und sie in der hilfreichen Gestaltung ihres Lebens zu unterstützen.

Zu den Orientierungsbedürfnissen moderner Individuen gehört einerseits ein informativer Aspekt, bei dem es darum geht, gleichsam Tatsachen und Optionen zur Sprache zu bringen, die es in der komplexen Lebenswirklichkeit der heutigen Gesellschaft zu berücksichtigen beziehungsweise zwischen denen eine individuelle Wahl zu treffen ist. Darin besteht eine wichtige Funktion der modernen Ratgeberliteratur. Andererseits geht es um eine *Ermächtigung* zu kluger Lebensführung, die nicht in einem normativ-präskriptiven Modus daherkommt, sondern sich *optativ*, also Möglichkeiten aufzeigend versteht²⁴ und so – im Unterschied zu manchen traditionellen Tendenzen kirchlich-theologischer Ethik-Vermittlung – auf die Mündigkeit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung des Einzelnen setzt. Ziel muss sein, Menschen zu ermutigen, eine reflektierte und eigenverantwortliche Grundhaltung dem Leben und seinen zentralen Phänomenen gegenüber zu entwickeln und so etwas wie Lebensführungs-

22 Renate Zitt, Die Frage nach der «Lebenskunst». Perspektiven aus Theologie, Gemeindepädagogik, Diakonie und Sozialer Arbeit: Dieter Becker / Peter Höhmann (Hg.), Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik, Frankfurt a. M. 2011, 381–392 (382).

23 Isolde Karle, Auf der Suche nach Rat. Paradoxien, Herausforderungen und Perspektiven: Dies. (Hg.), Lebensberatung – Weisheit – Lebenskunst, Leipzig 2011, 167–184 (173).

24 Vgl. Schmid (Anm. 9) 10, 55.

kompetenz zu gewinnen. Darin liegt die Bedeutung der Lebenskunst im Sinne einer optativen Ethik des guten Lebens.

Die existenzielle Herausforderung einer Lebenskunst ist – wie in der Vergangenheit so auch in der Gegenwart – nicht primär eine intellektuelle Herausforderung, auch nicht einfach eine Frage angemessener Rahmenbedingungen des Lebens, so wichtig diese in einer diakonischen Perspektive sind, sondern vielmehr eine Frage der grundsätzlichen Einstellung zum Leben und der praktischen Einübung entsprechender Werte und Haltungen. Früher wurde in diesem Zusammenhang von der Ausbildung von sogenannten Tugenden gesprochen.

Versteht man mit Ellen Eidt Ermutigung zu einer Lebenskunst neben Nothilfe und Lebenshilfe als wesentlichen Aufgabenbereich von Diakonie, so stellt sich die Frage, welche Lebensthemen dafür als besondere Herausforderungen in den Fokus treten können. Exemplarisch nenne ich vier Künste, deren Relevanz mir in diakonischer Perspektive bedenkenwert scheinen: Die Kunst des Alterns, die Kunst des Scheiterns, die Kunst der Abhängigkeit und die Kunst des Sterbens. Es mag vorerst einmal eigenartig erscheinen, diese vier Themenbereiche unter dem Stichwort 'Kunst' zu verhandeln. Bei näherem Hinsehen dürfte allerdings deutlich werden, dass es sich hierbei durchaus um Lebenserfahrungen handelt, die für einen guten Umgang mit wesentlichen Herausforderungen des Lebens entscheidend sind und die deshalb ernsthaft bedacht und als Teil einer Lebenskunst gelernt und eingeübt werden wollen.

IV. Altern als Lebenskunst

Das Konzept der Lebenskunst betrifft grundsätzlich das ganze Leben. In neuerer Zeit hat es auch explizit Eingang gefunden in den Altersdiskurs, also in die Frage danach, was denn ein 'gutes' oder 'erfolgreiches' Alter(n)

sei.²⁵ Eine solche Lebenskunst des Alterns (*ars senescendi*) basiert auf der gerontologischen Einsicht, dass der Prozess des Alterns in beträchtlichem Masse plastisch, also gestaltbar und beeinflussbar ist, und dass «das Alter ... für das Gelingen des Lebens von besonderer Bedeutung ist. Eben deshalb soll es auch gestaltet werden, so dass der Mensch im Altern seinen Weg bewusst zurücklegt und von seinem Leben sagen kann, dass es seines gewesen ist.» In diesem Gestaltungsanspruch «wird das Alter nicht als ein Ereignis gesehen, das einen überkommt, sondern als 'Akt der Wahl' begriffen,»²⁶ zu der uns das Leben herausfordert. Es ist zwar zweifellos so, dass man von allein alt wird; alt zu werden ist ein Widerfahrnis. Aber wie man alt wird, hängt zu einem nicht geringen Teil von einem selbst ab.

25 Exemplarisch dafür: Heinz Rügger, Pro Aging – zur Herausforderung einer zeitgemässen *ars senescendi*: Wolfgang W. Müller (Hg.), *Alter – Bildung. 30 Jahre Senioren-bildung in Luzern, Fribourg* 2010, 201–218; Heinz Rügger, *Anti-Aging und Menschenwürde. Zu einer Lebenskunst des Alterns jenseits von Leistung und Erfolg*: Giovanni Maio (Hg.), *Alt werden ohne alt zu sein? Ethische Grenzen der Anti-Aging-Medizin*, Freiburg i. Br. 2011, 249–272; Heinz Rügger, *Ars senescendi. Gelingendes Altern als Lebenskunst: Wege zum Menschen* 73, 2021, 256–264; Heinz Rügger, *Lebenskunst des Alterns. Gerontologische und theologische Aspekte*, Zürich 2023; Heinz Rügger, *Ars senescendi. Altern im Zeichen von Lebenskunst*: Larissa Pfaller/Mark Schweda (Hg.), «Successful Aging»? Leitbilder des Alterns in der Diskussion, Wiesbaden 2024a, 121–135; Heinz Rügger, *Alterstrost. Erwägungen zu einem traditionellen Topos im Schnittfeld von Ethik, Poimenik und Gerontologie*, Hermeneutische Blätter 30/1+2, 2024b, 101–115; Jan Baars, *Aging and the Art of Living*, Baltimore 2012; Wilhelm Schmid, *Gelassenheit. Was wir gewinnen, wenn wir älter werden*, Berlin 2015¹⁸; Anselm Grün, *Die hohe Kunst des Älterwerdens*, München 2011⁴; Otfried Höffe, *Die hohe Kunst des Alterns. Kleine Philosophie des guten Lebens*, München 2018; Andreas Brenner, *Altern als Lebenskunst*, Zug 2019. Zum gerontologischen Konzept des erfolgreichen Alterns (*successful aging*) vgl. Larissa Pfaller / Mark Schweda (Hg.), «Successful Aging»? Leitbilder des Alterns in der Diskussion, Wiesbaden 2024.

26 Brenner (Anm. 25) 12f.

Darum ist es, wie Anselm Grün zu Recht betont, «eine hohe Kunst, in guter Weise älter zu werden.» Und diese Kunst braucht Übung.²⁷

Das Konzept einer Lebenskunst des Alterns steht im Gegensatz zu dem heutigen Megatrend des *Anti-Aging*.²⁸ So schillernd und vielfältig die Phänomene sind, die sich unter diesem Label präsentieren, sie haben dies gemeinsam, dass sie Altern als etwas Pathologisches ansehen, das – wenn es denn nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung noch nicht verhindert oder überwunden werden kann – präventiv und therapeutisch zu bekämpfen ist mit dem Ziel, den Alternsprozess hinauszuzögern, zu verlangsamen oder sogar ein Stück weit umzukehren. Unter dem Einfluss der kulturellen Strömung des Anti-Aging gilt heute weithin dies als ein erstrebenswertes, als ein gutes Altern, wenn man von den sicht- und spürbaren Zeichen des Alters verschont bleibt und sich bis ins fortgeschrittene Alter jugendlich gibt gemäss dem Anti-Aging-Motto: *Forever young!* Nach Meinung des Utrechter Gerontologen Jan Baars ist heute in weiten Teilen der Gesellschaft eine «culture of aging as staying young» festzustellen,²⁹ die letztlich eine zutiefst altersdiskriminierende Wirkung entfaltet.

Das Paradoxe an der heutigen Situation ist, dass die meisten Menschen lange leben, aber nicht alt werden möchten. Das zeigt sich deutlich am gleichzeitigen Nebeneinander der international in Forschung und Praxis rasant zunehmenden Initiativen im Bereich von *longevity*, also der gezielt forcierten Langlebigkeit, die derzeit geradezu als Hype auftritt, und dem schon seit längerer Zeit sich ausweitenden Megatrend des *Anti-Aging*. Langlebigkeit ohne Alterung, das ist ein uralter Menschheitstraum, der heute in wissenschaftlichem (und manchmal auch nur pseudowissenschaftlichem) Gewand fröhliche Urständ feiert. In den Worten der

27 Grün (Anm. 25) 9.

28 Einen hilfreichen Überblick über das Phänomen des Anti-Aging geben Mark Schweda / Silke Schicktan, 'Anti-Aging': Michael Fuchs (Hg.), Handbuch Alter und Altern. Anthropologie – Kultur – Ethik, Berlin 2021, 253–264.

29 Baars (Anm. 25), 57.

Schriftstellerin Monika Maron: «Natürlich will ich, was alle wollen: Ich will lange leben; und natürlich will ich nicht, was alle nicht wollen: Ich will nicht alt werden. (...) Ich würde ... auf das Alter lieber verzichten. Einmal bis fünfundvierzig und ab dann pendeln zwischen Mitte Dreissig ... und Mitte Vierzig, bis die Jahre abgelaufen sind: So hätte ich die mir zustehende Zeit gern in Anspruch genommen.»³⁰

Diese Ablehnung des Alters kommt in den aufs Ganze gesehen immer noch negativ geprägten gesellschaftlichen Altersbildern zum Ausdruck, die im Alter etwas letztlich Unerwünschtes, Pathologisches sehen und die die markant wachsende Zahl alter Menschen vor allem als Problem, als gesellschaftliche Belastung wahrnehmen. Die damit gegebene Altersdiskriminierung wird von den Alten oft internalisiert, führt also zu einer Altersselbstdiskriminierung und einem entsprechenden Leiden am Altern und am Altsein. Bedrückend kommt das in den Aussagen der Schweizer Schriftstellerin Laure Wyss zum Ausdruck, wenn sie bekennt: «Es ist kein Schleck, heute zum Kontingent jener zu gehören, die immer zahlreicher und immer dinglicher zur Belastung der aktiven Bevölkerung werden. Wir Alten sind eine Last, eine Bedrohung. Das ganze Land, der Ort, wo wir wohnen, viele in unserer Umgebung suchen nach Lösungen, wie man mit uns fertig wird, wo uns unterbringen, pflegen, ernähren, wie uns ertragen punkto Kosten und auch psychisch. Es ist sicher für niemanden erheiternd, sich mit uns zu beschäftigen, mit uns, die wir nichts mehr einbringen und ganz ohne Zukunft sind. Für uns aber auch kein Schleck, in diese Bevölkerungsschicht hineingestossen zu werden; und selber zu realisieren, dass es so ist.»³¹ Eine solche Haltung kann bis zu so etwas wie Altersscham bei Hochaltrigen führen, dem Gefühl, sich fast dafür entschuldigen zu

30 Monika Maron, Ich will, was alle wollen. Gedankengänge eines alten Kindes: Thomas Steinfeld (Hg.), «Einmal und nicht mehr». Schriftsteller über das Alter, München 2002, 22–27 (22, 26).

31 Laure Wyss, Schuhwerk im Kopf und andere Geschichten, Zürich 2000², 11f.

müssen, dass man noch da ist und anderen auf die eine oder andere Weise zur Last fällt.

In dieser Situation ist Diakonie als Lebenskunst gefragt, als Kunst, Menschen Mut zu machen, zu ihrem Alter zu stehen, es zu bejahen und nach Wegen zu suchen, diese Lebensphase selbstbewusst und möglichst gut zu leben. Und das heisst: auf der einen Seite die Möglichkeiten des Alters zu erkennen und auszuleben, auf der anderen Seite seine Herausforderungen anzunehmen und möglichst lebensdienlich mit Erfahrung von Verletzlichkeit, Minderung und Grenzen umzugehen, Alter also in einer doppelten Perspektive von Ressourcen und Vulnerabilität zu leben.³² Angesichts der weit verbreiteten Negativbewertung und Ablehnung des Alters muss solche Ermutigung ein zentrales Anliegen von Diakonie sein, die hier im Sinne einer seelsorglichen Diakonie als eine Gestalt *‘begleitenden Helfens’* in Erscheinung tritt, im Unterschied zur Not- und Lebenshilfe, bei der sich Diakonie als *‘eingreifendes’* Helfen manifestiert, um eine Unterscheidung von Michael Klessmann aufzugreifen.³³

Diakonie als Lebenskunst steht hier vor einer Aufgabe, die an das anknüpfen kann, was seit der Antike im philosophischen Genre des *Alterstrostes* als Gegengewicht zur Altersklage und Altersschelte entfaltet worden ist.³⁴ Dabei stützt sie sich auf einen Ansatz des *Pro-Aging*,³⁵ der Altern als fundamentalen, zum Leben gehörenden Entwicklungsprozess und Alter als Lebensphase mit einer eigenen Bedeutung versteht, die zu bejahen, das heisst bewusst zu gestalten und zu durchleben ist. Eine solche Haltung hat

32 Dass es gilt, Alter – gerade das hohe Alter – «aus zwei Perspektiven zu betrachten: einer Verletzlichkeits- und einer Reife- oder Potenzialperspektive», hat insbesondere Andreas Kruse in zahlreichen Arbeiten betont (vgl. besonders Andreas Kruse, *Lebensphase hohes Alter. Verletzlichkeit und Reife*, Berlin 2017, 5).

33 Vgl. Michael Klessmann, *Die Bedeutung der Seelsorge für die Diakonie*: Arnd Götzmann et al. (Hg.), *Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert. Zur Bedeutung seelsorglicher Aufgaben für die diakonische Praxis*, Heidelberg 2006, 51–67 (54).

34 Zur Aktualität des klassischen Topos des Alterstrostes vgl. Rüegger (Anm. 25, 2024b).

35 Vgl. Rüegger (Anm. 25, 2010).

– lange vor dem Aufschwung der modernen Gerontologie – bereits Hermann Hesse vertreten: «Um als Alter seinen Sinn zu erfüllen und seiner Aufgabe gerecht zu werden, muss man mit dem Alter und allem, was es mit sich bringt, einverstanden sein. Man muss Ja dazu sagen. Ohne dieses Ja geht uns der Wert und Sinn unsrer Tage verloren.»³⁶ Alter(n) als Lebenskunst wäre dann die bewusste Entfaltung dieses Ja im Blick auf Möglichkeiten der Lebensführung und der Persönlichkeitsentwicklung im fortgeschrittenen Alter. Sie hätte die Funktion einer inneren Ressource, die alte Menschen zu Widerstand befähigt gegen die weit verbreitete Abwertung des Alters. Oder mit den Worten des Philosophen Andreas Brenner: Eine *ars senescendi* lässt sich verstehen als «eine primäre Lebensschulung, die sich [...] der Okkupation durch Fremderwartungen entgegenstellt und damit das eigene Selbstbewusstsein [älter Menschen, erg. H.R.] stärkt.»³⁷

Diakonie im Sinne eines Alterstrostes oder einer Lebenskunst des Alters würde etwa dazu ermutigen, Altern als unabgeschlossenen Entwicklungsprozess zu verstehen, der über eine beträchtliche Plastizität verfügt, also eigenverantwortlich gestaltet werden kann, wobei Entwicklung beides umfasst: Gewinne und Verluste. Sie würde Menschen darin unterstützen, sowohl aktiv zu bleiben als auch eine Offenheit für die passiven, rezeptiven Seiten des Lebens zu entwickeln. Und sie würde Menschen darin begleiten, Wege zu finden, um auf hilfreiche Art und Weise mit Erfahrungen von Minderung, von Abnahme, von Grenzen umzugehen und so etwas wie eine «Kunst des Scheiterns» zu entwickeln,³⁸ zu der auch die Fähigkeit gehört, eigene Hilfebedürftigkeit und Abhängigkeit anzuerkennen und zuzulassen. Sicher gehört zu einer Lebenskunst des Alters ferner die Entwicklung von innerer Freiheit zu Gelassenheit und Reifung als einer Quelle von Resilienz. Und schliesslich gehört zu jeder *ars senescendi* auch

36 Hermann Hesse, *Eigensinn. Autobiographische Schriften*, Frankfurt a. M. 2012, 203.

37 Brenner (Anm. 25) 68.

38 Vgl. Jean-Pierre Wils, *Sich den Tod geben. Suizid. Eine letzte Emanzipation?* Stuttgart 2021, 183.

eine *ars moriendi*, eine Ermächtigung zu einem lebensfreundlichen Umgang mit der eigenen Endlichkeit.³⁹

V. Die Kunst des Scheiterns

Diakonie begegnet Menschen in der Regel in schwierigen Lebenssituationen, in denen das normale Funktionieren des Lebens erschüttert wird und bisherige Referenzgrößen für Sinn- und Orientierungsfindung ihre Evidenz einbüßen. Wenn durch Einbrüche und Krisen in der Gesundheit, in Beruf oder Familie, durch Verlust wichtiger Bezugspersonen, Positionen oder Möglichkeiten dem Leben die Sicherheit und tragende Perspektiven abhanden kommen, muss zum einen oft äusserlich Hilfe gesucht werden, wie sie zum Kerngeschäft der Diakonie gehört. Es muss zum andern aber auch mental und einstellungsmässig nach Wegen gesucht werden, die eingetretene Störung, den erfahrenen Verlust und die damit vielleicht zerbrochenen Zielvorstellungen und Sinnerwartungen zu verarbeiten und in die eigene Identität zu integrieren. Damit letzteres gelingt, braucht es mit dem belgischen Ethiker Jean-Pierre Wils gesprochen die Entwicklung von so etwas wie einer «hohen Kunst des Scheiterns».⁴⁰ Das mag vorerst einmal komisch tönen: Wie kann Scheitern eine Kunst, also etwas Positives sein? Doch die damit gemeinte Haltung scheint mir tatsächlich für eine seelsorgliche Diakonie und eine ernst zu nehmende Lebenskunst bedeutsam und wird auch von der Zürcher Psychologin Verena Kast herausgestrichen, bei ihr vor allem im Blick auf das Alter.

Leben ist verletzlich, bringt immer wieder Krisen und Herausforderungen mit sich. Diese sind nicht nur als gelegentliche Störungen in Ausnahmesituationen zu bedauern, sondern als etwas grundsätzlich zum Leben dazugehörendes, ja das Leben mit ausmachendes zu verstehen. Mit dem

39 Vgl. Rüegger (Anm. 25, 2024b) 132–137.

40 Wils (Anm. 38) 183.

Philosophen Gernot Böhme ist zu bedenken, dass «das Leben überhaupt nicht mehr als ein Vollzug [zu denken ist], der im Prinzip störungsfrei sein könnte. Leben ist Auseinandersetzung mit Störungen, Leben ist Wachsen gegen Widerstände, Leben ist Kampf gegen Beeinträchtigungen, Leben ist die ständige Restabilisierung eines Gleichgewichtes unter irritierenden Umweltbedingungen.» Und das bedeutet: «Krankheit und Behinderung sind nicht Zwischenfälle oder Ausnahmesituationen, sie sind die Regel und sie gehören zum normalen Leben.»⁴¹ Gesund ist und ein gelingendes Leben führt deshalb nicht, wer frei ist von Krankheiten, Einschränkungen und Krisen, sondern wer sich eine Lebenshaltung, eine *ars vivendi* aneignet, die mit solchen Herausforderungen konstruktiv umgehen und das Leben *trotz* ihnen und *mit* ihnen meistern kann. Zu solchen Herausforderungen gehört zuweilen die Nötigung, sich klar zu machen, dass bisher Mögliches nicht mehr geht, dass bisher selbstverständlich gesetzte Ziele nicht mehr erreichbar sind, dass Werte etwa im Blick auf Leistung und Unabhängigkeit disfunktional werden und an neue Bedingungen angepasst werden müssen. Es gehört zu einer Lebenskunst, solche Grenzen anzuerkennen, sich einzugestehen, dass man an den bisherigen Erwartungen und Zielen unweigerlich scheitern muss und es an der Zeit ist, neue, vielleicht begrenztere Ziele zu setzen, neue Aufgaben zu suchen, sich an neuen Werten zu orientieren. Solches «Scheitern» mit der Bereitschaft zu entsprechender Neuausrichtung gehört zu gelingendem Leben und erfolgreichem Altern (*successful aging*). Es beinhaltet die innere Freiheit und Bereitschaft, Altes loszulassen, sich flexibel auf neue Gegebenheiten einzustellen und sich veränderten Möglichkeiten realistisch anzupassen. Verena Kast schreibt: «Das «Scheitern» – auch das Scheitern an unseren Vorstellungen von uns selbst und unserem Altern – macht uns frei für neue Wege der Selbsterfahrung, das Kennenlernen der eigenen verletzlichen Seiten und das freundlich empathische Umfassen der Gebrechlichkeit, und dies heisst,

41 Gernot Böhme, *Ich-Selbst. Über die Formation des Subjekts*, München 2012, 232f., 231.

sie zu akzeptieren und damit umzugehen.[...] Es geht darum, dieses Scheitern gelassen zu akzeptieren, verbunden mit einer gewissen Trauer, und sich neu wieder auf das einzurichten, was geht, was wichtig ist und was bleibt.»⁴²

Der Theologe Wilfried Engemann versteht unter Lebenskunst «die Kunst, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen, indem ich in Auseinandersetzung mit meinen Möglichkeiten und Grenzen einerseits und meinen Wünschen andererseits einen Spielraum erkenne und auf der Basis eigener Urteile freie Entscheidungen treffe, die meinen Willen widerspiegeln und mich in meinem Verhalten bestimmen.»⁴³ Wichtig an dieser Definition scheint mir im Blick auf eine Kunst des Scheiterns der Hinweis auf die immer wieder sich stellende Aufgabe der Auseinandersetzung mit den je und je neu sich ergebenden eigenen Möglichkeiten und Grenzen. Das realistische Anerkennen gegebener Grenzen und die Bereitschaft, diese unter Umständen in eine neue Vorstellung von Normalität und gelingendem Leben zu integrieren, trägt wesentlich zu Lebensqualität bei.

Damit eine solche Integration gelingt, bedarf es immer wieder einer Stärkung der *pathischen Fähigkeiten* von Menschen,⁴⁴ also der Fähigkeit, uns Zugemutetes anzunehmen und Unveränderbares auszuhalten, ohne sich deshalb in einer Opferrolle selbst zu bemitleiden. Viktor E. Frankl sprach diesbezüglich in konstruktivem Sinne von der Leidensfähigkeit des Menschen und vertrat die Meinung, dass Menschen durch «aufrechtes Leiden» an nicht verhinderbaren Schicksalsschlägen die höchsten menschlichen Sinn- und Wertmöglichkeiten (sog. Einstellungswerte) verwirklichen.⁴⁵ Er

42 Verena Kast, Altern. Immer für eine Überraschung gut, Ostfildern 2017³, 55.

43 Wilfried Engemann, Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge, Wege zum Menschen 58, 2006, 28–48 (32).

44 Vgl. Rügger (Anm. 25, 2023) 108–112.

45 Vgl. Viktor E. Frankl, Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Bern 2005³, 202–211.

beschreibt damit eine Lebenshaltung, die die alte Philosophie als *resignatio* bezeichnet hat: ein mutiges, kraftvolles, resilientes Sich-Einlassen auf und Bewältigen von Erfahrungen von Schwierigkeiten oder eben von ‘Scheitern’. Dazu zu ermutigen, Menschen auf diesem Weg zu begleiten und sie in der Entwicklung einer solchen Lebenshaltung zu unterstützen, ist Teil einer Diakonie im Sinne von Lebenskunst.

VI. Die Kunst der Abhängigkeit

Mit der «Kunst des Scheiterns» verwandt ist, was die Psychotherapeutin Ingrid Riedel einmal bewusst provokativ als «Kunst der Abhängigkeit» bezeichnet hat.⁴⁶ Eine Provokation ist diese Formulierung, weil Abhängigkeit in westlichen Gesellschaften nach einer langen philosophischen Tradition als Zeichen von Schwäche gilt, als etwas Beschämendes und Entwürdigendes, das es nicht zu kultivieren, sondern im Gegenteil zu vermeiden oder zu überwinden gilt. Unsere Gesellschaft ist ganz auf Autonomie und Unabhängigkeit fokussiert. Die Angst davor, von anderen abhängig zu werden und andern dadurch zur Last zu fallen, ist weit verbreitet. Als frei und autonom fühlen wir uns in der Regel, wenn wir auf keine fremde Hilfe angewiesen sind und unser Leben selbstständig führen können. Wir identifizieren Selbstbestimmung und Freiheit mit Unabhängigkeit. Diese Sicht wird spätestens dann zum Problem, wenn wir lebenspraktisch auf Grenzen unserer Selbstständigkeit stossen, an ihr als absolut gesetztem Ideal scheitern und realisieren, dass wir mehr oder weniger von der Hilfe und Unterstützung anderer abhängig werden. Dann ist es wichtig, sich klar zu machen, dass es Selbstbestimmung und Selbstständigkeit nur zusammen mit Abhängigkeit gibt. Ohne gegenseitige Verwiesenheit, ohne ein Angewiesensein auf Andere ist menschliches Leben nicht denkbar. Der

46 Vgl. Ingrid Riedel, Die Kunst der Abhängigkeit: Peter Buchheim et al. (Hg.), Psychotherapie im Wandel. Abhängigkeit, Berlin 1991, 197–211.

Moralphilosoph George J. Agich hat Recht, wenn er von einer fundamentalen anthropologischen Dialektik von Abhängigkeit und Unabhängigkeit spricht und darauf hinweist, dass wir uns immer schon in einem sozialen Gefüge vorfinden, das von gegenseitigem Aufeinander-angewiesen-Sein bestimmt ist.⁴⁷ Insofern ist Autonomie nicht als Gegensatz von Abhängigkeit zu verstehen, sondern als selbstverantwortliche Souveränität im Umgang mit Freiheit und Abhängigkeit, die beide gleichermassen zu jedem Leben gehören.

In dem genannten Aufsatz von Ingrid Riedel über die Kunst der Abhängigkeit wird aufgezeigt, dass Abhängigkeit Ausdruck unseres gegenseitigen Aufeinander-bezogen-Seins als Mitmenschen ist und deshalb nichts Pathologisches, sondern etwas zutiefst Humanes, das es zu würdigen und zu kultivieren gilt. Deshalb die Rede von einer «Kunst der Abhängigkeit.» Sie zu missachten käme einer Flucht vor wahrer Mitmenschlichkeit gleich. In diesem Sinne ist auch dem Medizinethiker Daniel Callahan zuzustimmen: «Das Ziel, stets unabhängig zu sein, kann nur für begrenzte Zeit erreicht werden. Früher oder später, für längere oder kürzere Zeit, werden wir von anderen abhängig sein. Es ist ein ganz schwerwiegender Irrtum zu glauben, dass unser Wert als Person sinkt, weil Abhängigkeit unser Teil sein wird. Ein Selbst lebt in der ständigen Spannung zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit. Beide sind ein Teil von uns. Die Unabhängigkeit mag uns ein besseres Gefühl geben. Trotzdem bleibt sie nur die halbe Wahrheit unseres Lebens.» Die ganze Wahrheit unseres Lebens wird nur im bewusst angenommenen Miteinander von Unabhängigkeit und Abhängigkeit erfahrbar.

Natürlich gibt es unterschiedliche Formen von Abhängigkeit: *bewusst eingegangene* (etwa bei freiwilligem Beizug von Dienstleistungen professioneller Fachleute) und *unfreiwillig aufgezwungene* (etwa bei einem unumgänglich gewordenen Umzug in ein Pflegeheim), *vorübergehende* (etwa die

47 Vgl. George J. Agich, *Dependence and Autonomy in Old Age. An Ethical Framework for Long-Term Care*, Cambridge 2003, 96.

Abhängigkeit kleiner Kinder von ihren Eltern) und *permanente* (etwa die Abhängigkeit von Menschen mit einer Behinderung gegenüber ihren Betreuenden). Während Erstere in der Regel als selbstverständlich und normal hingenommen werden, gelten Letztere als notwendiger, aber problematischer Ausdruck einer persönlichen Schwäche, an der man leidet und für die man sich möglicherweise schämt. So ist es sicherlich richtig, unnötige, vermeidbare Formen von Abhängigkeit zu überwinden und Menschen zu einem möglichst hohen Mass an Selbstständigkeit und Selbstbestimmung (Autonomie) zu befähigen – gerade bei diakonischen Tätigkeiten. Dennoch ist im Blick zu behalten, dass es menschlich normal ist, auf vielfältige Weise der Hilfe durch andere bedürftig zu sein. In vielen Situationen zeigt sich Autonomie nicht darin, dass Abhängigkeiten überwunden und Unabhängigkeit von anderen erreicht wird, sondern in der Art und Weise, wie jemand Abhängigkeiten realistisch akzeptiert und so weit wie möglich selbst darüber befindet, wie er oder sie mit diesen Abhängigkeiten leben und welche Hilfe er oder sie in Anspruch nehmen will.

Der Philosoph Gernot Böhme ersetzt das Ideal der Autonomie darum durch dasjenige der Souveränität. Für ihn ist der souveräne Mensch derjenige, der gerade nicht alles meint selber bestimmen zu müssen, sondern der sich etwas widerfahren lassen kann, über das er nicht selber verfügt, und der gelassen mit seinen Abhängigkeiten umgehen kann.⁴⁸ Angewiesen zu sein auf andere, ist so gesehen etwas zutiefst Humanes und Sinnhaftes, das jeder selbstbestimmten Lebensführung als Ermöglichungsgrund vorausliegt.

Denkt und lebt man von einem solchen Verständnis von Angewiesenheit her, muss Abhängigkeit nicht als Kränkung unseres Narzissmus wahrgenommen werden, sondern kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass wir immer schon im Modus des Empfangens leben. Wir leben ganz wesentlich dank dem und von dem, was uns von anderen zukommt, was sie an Hilfreichem zu unseren Lebensmöglichkeiten beitragen.

48 Vgl. Böhme (Anm. 41) 191, 242.

Andreas Brenner gibt in seiner Studie über Altern als Lebenskunst zu bedenken, dass es in unserer Gesellschaft eine doppelte Kultur des Helfens gibt: eine Kultur der Hilfsbereitschaft und eine Kultur der Hilfeschmähung: «Der Ruf der Hilfe ist zwiespältig: Sie gilt allgemein als ehrbar und sie zu leisten als eine Tugend; sie anzunehmen, also sich für diese Tugend empfänglich zu zeigen, gilt häufig jedoch als Schwäche.» Demgegenüber plädiert er ganz im Sinne von Gernot Böhme für das Einüben einer doppelten Hilfsbereitschaft: «Wer Hilfe annimmt, begibt sich bereits auf den Weg der Stärke, weil er die Stärke zeigt, seine Angewiesenheit auf Hilfe und damit seine akute Schwäche einzuräumen. Diese starke Selbstsicht macht erst zur Hilfe bereit, was denn auch das *primäre* Verständnis von *Hilfsbereitschaft* ('ich bin bereit, mir helfen zu lassen') ist, welche dem *allgemeinen* Verständnis von Hilfsbereitschaft ('ich bin bereit zu helfen') vorausgeht.»⁴⁹

So gesehen ist Abhängigsein von der Hilfe anderer kein Makel, sondern eine Grundbestimmung allen Menschseins, ohne die es gelingendes Leben nicht gibt und mit der souverän umzugehen Ziel einer Lebenskunst sein muss, die gerade im diakonischen Kontext zentral ist. Wobei solche Abhängigkeit von der Hilfe anderer umso leichter als Teil einer Lebenskunst praktiziert werden dürfte, je mehr der Charakter der Gegenseitigkeit des Helfens oder der Allseitigkeit der Hilfsbedürftigkeit erlebt und anerkannt wird, so dass Helfen wenn immer möglich nicht einseitig zur Für-Sorge der starken Helfenden für die abhängigen Bedürftigen wird, sondern zu einer gemeinsamen Sorge für ein gelingendes Leben der einen und der anderen.

49 Brenner (Anm. 25) 150, 154.

VII. Die Kunst des Sterbens (*ars moriendi*)

Zu einem gelingenden Leben, zu dem Diakonie beitragen möchte, gehört – nicht nur, aber in besonderer Weise im fortgeschrittenen Alter – das, was in einer langen abendländischen Tradition als *ars moriendi* diskutiert und praktiziert wurde, als eine Lebenskunst des guten Sterbens oder besser: als eine Kunst, sich mit der Endlichkeit des eigenen Lebens anzufreunden, also damit, dass unser Leben immer, nicht erst am Lebensende, ein «Sein zum Tode» oder ein «Vorlaufen zum Tode» ist, wie Martin Heidegger es formulierte.⁵⁰

Nach einer langen philosophischen Tradition des Abendlands muss man ein Leben lang nicht nur das Leben, sondern auch das Sterben lernen – so etwa die Meinung des römischen Philosophen Seneca.⁵¹ Und Michel de Montaigne, der mittelalterliche Philosoph, war der Ansicht «que philosopher, c'est apprendre à mourir». ⁵² Dahinter steht die Einsicht, dass das Sterben als etwas zutiefst zum Leben Gehörendes anzuerkennen und zu würdigen ist. Dem steht als Schwierigkeit entgegen, dass die beiden professionellen Disziplinen, an die unsere moderne Gesellschaft den Umgang mit Sterben und Tod hauptsächlich delegiert hat, die Medizin und die Theologie, beide traditionellerweise ein negatives Todesverständnis pflegten, den Tod mithin als etwas verstanden, das medizinisch zu bekämpfen war und theologisch als Fluch und Strafe für menschliche Sünde diskreditiert wurde.⁵³ Erst in jüngerer Zeit machte sich die Überzeugung breit, dass der Tod theologisch als gnädige Begrenzung menschlichen Lebens zu würdigen sei und dass Medizin im Zeichen von Palliative Care das Sterben nicht

50 Vgl. Lancet Commission, Report of the Lancet Commission on the Value of Death. Bringing death back into life, The Lancet 399, Feb. 26, 2022, 837–884 (838, 841).

51 Vgl. Seneca, Von der Kürze des Lebens, München 2005, 25f.

52 Michel de Montaigne, Les Essais (Classiques Modernes/La Pochothèque), O.O. 2001, 124ff.

53 Vgl. Heinz Rügger, Das eigene Sterben. Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Göttingen 2006, 42–53.

nur bekämpfen, sondern ebenso sehr zu gegebener Zeit zulassen und erleichtern sollte. Dass sterben geradezu gesund und nicht nur natürlich, sondern sogar etwas Wertvolles sei, wie das unlängst der Report der Lancet Commission on the Value of Death pointiert vertreten hat, ruft nach einer neuen, angemessenen Einstellung zur Endlichkeit menschlichen Lebens – oder eben: zu einer Kunst des Sich-Anfreundens mit dem Tod (*ars moriendi*) als Teil einer lebenslang einzuübenden Lebenskunst (*ars vivendi*). Das könnte beinhalten, dass man lernt, abschiedlich zu leben: Dinge, Situationen, Gewohnheiten oder Beziehungen immer wieder loszulassen, um frei zu werden für Neues. Oder dass man sich darum bemüht, jeden Tag bewusst zu leben und auszukosten (*carpe diem!*) im Wissen darum, dass unsere Tage gezählt und eben darum kostbar sind. Oder dass man offen wird für die passiven Seiten des Lebens, für das, was einem das Leben zuspült oder zumutet, ohne dass man es gesucht hätte. Wer solche Haltungen im Leben einübt, dürfte am Ende des Lebens eher fähig sein, sich zu rechter Zeit dafür zu entscheiden, den Tod nicht mehr zu bekämpfen, sondern das Sterben zuzulassen. Und was wohl noch viel entscheidender ist: Ein solches Sich-Anfreunden mit der eigenen Endlichkeit wird das gegenwärtige und noch bevorstehende Leben nicht in einen deprimierenden Grauschleier hüllen, sondern zu einer Intensivierung des Lebens mit all seinem Guten und seinen Möglichkeiten führen. Mit den Worten der Zürcher Psychologin Verena Kast: «Das Leben angesichts des Todes wird intensiver, wenn wir bereit sind, immer wieder Abschied zu nehmen, auf Liebgewonnenes zu verzichten, loszulassen und immer wieder neu zu beginnen, uns neu auf das einzulassen, was kommt und was bleibt. [...] Je akzeptierter wir den Tod in das eigene Lebenskonzept einbauen, desto lebendiger vermögen wir das Leben zu leben.»⁵⁴

Auch dies ist ein Aspekt, den Diakonie im Zeichen von Lebenskunst sich zu eigen machen wird und für dessen Integration in den

54 Kast (Anm. 42) 143, 161.

Lebensvollzug der Menschen, mit denen sie es zu tun bekommt, sie sich stark machen sollte.

VIII. Diakonie und Lebenskunst

Die obigen Ausführungen sollen exemplarisch deutlich machen, was es bedeuten könnte, Diakonie mit Ellen Eidt nicht nur als Not- und Lebenshilfe zu konzeptualisieren, sondern in einem weiteren Sinn auch den Aspekt der Lebenskunst zu ihrem Gegenstandsbereich zu zählen. Dabei kommt eine spezifisch seelsorgliche Dimension von Diakonie in den Blick,⁵⁵ die in der Begleitung und Beratung von Menschen in herausfordernden Lebenssituationen, aber auch im Kontext von Erwachsenenbildung und ethischer Reflexion über Fragen eines guten Lebens ihre besondere Bedeutung haben dürfte. So verstandene Diakonie zielt darauf, Menschen u.a. auch dadurch zu helfen, dass sie sie – nicht normativ-präskriptiv, sondern optativ-ermächtigend – auf dem Weg zu einer vertieften Lebensführungskompetenz begleitet, die es ihnen ermöglicht, angesichts der Wechselfälle des normalen Lebens und in der manchmal verwirrenden Optionenvielfalt heutiger Situationen ihren eigenen Weg zu gehen und das Leben zu führen, zu dem sie als zu ihrem authentisch eigenen ja sagen können.

Autor:

Heinz Rügger, Dr. theol. MAE, ist Theologe, Ethiker, Gerontologe; freier Mitarbeiter im Institut Neumünster (Zollikerberg); Research Associate am Theologischen Seminar der Universität Zürich; assoziiertes Mitglied des Zentrums für Gerontologie der Universität Zürich.

55 Vgl. Rügger (Anm. 2).

Herausforderung Sinnsuche – Erfahrungen zum Umgang mit spirituellen Fragen

Vortrag gehalten an der online-Expertistagung «Hinter den Fassaden der Wohlstandsgesellschaft» der Konferenz Diakonie Schweiz der EKS vom 11. September 2024

Pater Martin Werlen

Der Titel dieser Konferenz gefällt mir sehr gut. Er ist eine Weiterführung des Wortes «Hinter der Fassade der Wirklichkeit» von Leo Lania (1896–1961), der entdecken wollte, was sich hinter der Fassade der Wirklichkeit verbirgt.¹ Er ist sozusagen der Begründer des Investigativ-Journalismus.

Not und Elend passen nicht in das Bild der Wohlstandsgesellschaft. So kann man die damit verbundene Herausforderung leicht übersehen. Aber: Wer mit den Fassaden zufrieden ist, geht arm durchs Leben. Wer dahinter schaut, dem gehen die Augen auf.

Spiritualität schaut dahinter. Der heilige Benedikt ermutigt uns Mönche, mit offenen Augen und aufgeschreckten Ohren durchs Leben zu gehen. Warum? Weil überall Gott dahinter ist. Das gilt auch für die Impulse meiner Vorrednerinnen und meines Vorredners.

Mit dieser Perspektive wollen wir einige Entdeckungen machen. Selbstverständlich gehe ich dabei von meiner Erfahrungswelt aus.

I. Spiritualität und Diakonie

Spiritualität und Diakonie gehören engstens zusammen. Das sind wir uns oft nicht bewusst – seit Jahrhunderten. Das führt – zugespitzt gesagt – dazu, dass wir im Kirchenraum frommes Getue üben und im Alltag gottlos leben wie die Heiden. Und dass Diakonie zur Haltung wird, in der wir den Armen von oben herab begegnen, um ein gutes Gewissen zu haben.

Der Sohn eines reformierten Pfarrers begann auch das Theologiestudium. Warum er damit nach einem Jahr aufgehört hat? Weil «*ich die ganze Universität, die theologische wenigstens, für einen unbeschreiblichen Schwindel halte, wo lauter Pharisäertum gezüchtet wird.*»²

Nach einer Predigerschule – allerdings auch nicht abgeschlossen – war er probeweise Seelsorger bei Leuten, die in einem Bergwerk arbeiteten. Dort lernte er das Elend und die Not dieser Menschen und ihrer Familien kennen.

Darüber schreibt er: «*Wenn jemand auch nur eine kurze Zeit am unentgeltlichen Lebrgang der grossen Hochschule des Elends teilgenommen hat und auf die Dinge geachtet hat, die er mit eigenen Augen sieht und mit eigenen Ohren hört, und wenn er darüber nachgedacht hat, so wird auch er schliesslich glauben und er wird vielleicht mehr daraus lernen, als er sich selbst bewusst ist.*»³

Er weigerte sich, das Haus für den Pfarrer zu beziehen und zog es vor, wie die Bergleute in einer schäbigen Hütte zu wohnen. Das Beispiel seines Lebens überzeugte. Die Leute nannten ihn «unser barmherziger Samariter». Entsetzt über seinen «Samariterstil» war die Kirchenleitung. Seine Anstellung wurde nicht verlängert. Er schreibt: «*Man glaubt, ich sei verrückt, weil ich ein Christ sein will.*» Die von der Kirche erfahrenen Zurückweisungen sind wohl der Grund, warum er sich in der Folgezeit völlig von der Kirche abwandte. Und er entschied sich Maler zu werden. Zehn Jahre hatte er Zeit dafür und wurde zum Begründer der modernen Malerei. Sein Name:

1 Siehe Michael Schwaiger, «Hinter der Fassade der Wirklichkeit». Leben und Werk von Leo Lania, Wien 2017.

2 Vincent van Gogh, Sämtliche Briefe Bd. 3, Bornheim-Merten 1985, 14.

3 Vincent van Gogh, Sämtliche Briefe Bd. 1, Bornheim-Merten 1985, 207.

Vincent van Gogh (1853–1890). Eines seiner letzten Werke ist «Der barmherzige Samariter».

II. Der barmherzige Samariter

Mit der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) lehrt uns Jesus auf unübertreffliche Weise, dass Spiritualität und Diakonie engstens zusammengehören. Interessant ist die Entstehung dieser Geschichte. Ein Gesetzeslehrer wollte Jesus mit einer Frage eine Falle stellen: «*Lehrer, was habe ich zu tun, um unendliches Leben zu erben?*» Mit anderen Worten: Wie werde ich glücklich? – nicht nur für einen kleinen Moment, sondern für immer und ewig. Also: Die Lehre vom gelingenden Leben, wie Dr. Schulte das genannt hat. Jesus spielt den Ball zurück. Als Gesetzeslehrer muss er das Gesetz ja kennen. Und tatsächlich kennt er es und gibt die korrekte Antwort: «*Liebe den Herrn, deinen Gott, aus ganzem Herzen und mit deinem ganzen Leben und mit deiner ganzen Stärke und mit deinem ganzen Sinnen! Und: Deinen Nächsten wie dich selbst!*» Jesus bestätigt die Antwort. Eigentlich könnte jetzt alles in Ordnung sein. Aber der Gesetzeslehrer wollte Jesus eine Falle stellen – und nun steht er selbst dumm da. Darum kann er nicht ruhig bleiben. «*Der aber wollte sich rechtfertigen und sprach zu Jesus: Und nun – wer ist mein Nächster?*»

Jesus nimmt die Frage auf und erzählt eine Geschichte. Ein Mann ging von Jerusalem durch die Wüste in die 1000 Meter tiefer gelegene Stadt Jericho. Auf dem Weg durch diese Einsamkeit wurde er überfallen und halb tot liegen gelassen.

Es gibt in jeder Gesellschaft Menschen, die liegen bleiben, unabhängig von der Position oder den Aufgaben, die jemand hat. Unabhängig auch vom Kontostand. Armut hat verschiedenste Gesichter. Die 'Räuber' können das Alter sein, Abhängigkeiten, die Herkunft, die geschlechtliche Identität, Krankheiten, nicht mehr leben wollen, Überforderungen, drohender Tod, ein Burnout, schlechte Erfahrungen, Versagen, Verhärtungen, Verwahrlosung, Menschen aus anderen Ländern und Kulturen, die nicht arbeiten dürfen, Analphabetismus, Arbeitslosigkeit, Gefühl des

Nichtbeachtetwerdens, Charakterschwierigkeiten, Verzweiflung, sans papiers, keine Perspektiven haben, «Hat Gott mich vergessen?», «Ist das die Strafe Gottes?», Ausgrenzung durch die anderen, Einsamkeit, Verletzungen. Ida Friederike Görres (1901–1971) bringt in einem Satz zur Sprache, worunter viele Menschen ein ganzes Leben lang leiden: «*Menschliche Schwächen und Hässlichkeiten sind Leiden, schon deshalb, weil sie meist die Liebe der andern verscheuchen.*»⁴ Tatsächlich führt das zu chronischer Einsamkeit.

Nehmen wir das wahr? Oder geht es uns wie dem Priester und dem Leviten: Sie sahen den Menschen am Boden liegen und gingen vorüber. Hier ein kleiner Einschub aus der Propstei St. Gerold. Bei unserem Projekt OASE laden wir Menschen – auch aus der Schweiz – hier zu Ferientagen ein, die sich keine Ferien leisten können. Sehr oft sind es Alleinerziehende mit ihren Kindern. Wie diese Menschen zu diesem Angebot finden? Durch den Arzt oder die Ärztin, die Therapeutin oder den Therapeuten, durch die Polizei, durch das Sozialamt, aber fast nie über Seelsorgerinnen und Seelsorger. Hier sollen die Menschen aufatmen können.

Nun aber zurück zur Geschichte, die Jesus uns erzählt. Der Priester und der Levit gehen vorüber. Die Haltung der Achtsamkeit fehlt. Und dann sagt Jesus das für den Gesetzeslehrer Unerträgliche: Ein Samariter «*sah ihn an, und es ward ihm weh ums Herz. Er trat hinzu, verband seine Wunden und goss Öl und Wein darauf. Dann setzte er ihn auf sein Reittier, brachte ihn zum Wirtshaus und versorgte ihn.*»

Der Samariter – der verachtete Fremde – fragt nicht nach Nationalität, Religion oder Bedeutung des am Boden liegenden Menschen. Christliche Diakonie orientiert sich am Menschen in Not.

Der Samariter lehrt uns noch etwas Anderes. Wer dem unter die Räuber gekommenen Menschen hilft, muss nicht dem Gotteskomplex erliegen und sich selbst zum Erlöser berufen. Wir dürfen den Menschen in Not anderen anvertrauen, die dazu die nötigen Möglichkeiten und

4 Ida Friederike Görres, Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux, Freiburg i.Br. 1944, 254.

Kompetenzen haben. Dazu gehören auch die kirchlichen Einrichtungen für die Diakonie.

III. Beim Menschen sein: Das ist Spiritualität und Diakonie

Papst Franziskus hat gestern in Osttimor in einer Schule für behinderte Kinder spontan gesagt: *«Es gibt eine Sache, die mich immer innehalten lässt: Wenn Jesus über das Jüngste Gericht spricht, sagt er zu einigen: 'Komm mit mir'. Aber er sagt nicht: 'Komm mit mir, weil du getauft wurdest, weil du gefirmt wurdest, weil du kirchlich geheiratet hast, weil du nicht gelogen hast, weil du nicht gestohlen hast...' Nein. Er sagt: 'Komm mit mir, weil du dich um mich gekümmert hast. Du hast dich um mich gekümmert'.»*⁵

Diese Haltung ist nicht eine von oben herab. Sie ist eine Haltung des Miteinanders. Manchmal können wir die Rolle des Samariters einnehmen, manchmal liegen wir am Boden. Und in beiden Rollen sind wir Jesus Christus ganz nahe. Dies ist uns im Gleichnis vom Letzten Gericht in Mt 25 so eindrücklich vor Augen geführt, also das Gleichnis, von dem Papst Franziskus ausgeht.

«Ich war auf dem Boden, und ihr habt mich aufgenommen.» So könnte man die Rede zusammenfassen. Papst Johannes Paul II. (1920–2005) hat die Gerichtsrede so kommentiert: *«Diese Aussage ist nicht nur eine Aufforderung zur Nächstenliebe; sie ist ein Stück Christologie, das einen Lichtstrahl auf das Geheimnis Christi wirft. Daran misst die Kirche ihre Treue als Braut Christi nicht weniger, als wenn es um die Rechtgläubigkeit geht.»*⁶ Deutlicher könnte man das

5 Papst Franziskus, URL: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2024-09/schule-kinder-behindert-osttimor-papst-franziskus-reise-rede-arm.html> (15.07.25).

6 Johannes Paul II., *Novo millennio ineunte*, 49. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_let-ters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (15.07.25).

nicht sagen. Orthodoxie und Orthopraxis gehören zusammen. Theozentrik und Anthropozentrik gehören zusammen. Das erzeugt eine Spannung. Und diese müssen wir aushalten.

Wenn wir am Boden liegen, fragen wir uns oft: Was soll das? Was hat das für einen Sinn? Fromme Sprüche können grad in solchen Momenten sehr verletzend sein. Das Aufnehmen zeigt sich nicht selten einfach im Dasein, die unbeantwortete Frage nach dem Sinn miteinander aushalten.

IV. Ein Wort ins Stammbuch der in der Diakonie Engagierten

All das bisher Gesagte soll uns helfen, den Menschen in Not nicht von oben herab zu begegnen. Es ist auch klar geworden: Bevor ich beim Nächsten bin, ist Gott schon da.

Der Psychiater Carl Gustav Jung (1875–1961) schreibt zur Gerichtsrede Jesu eindrückliche Gedanken: *«Will der Arzt einem Patienten helfen, so muss er ihn in seinem Sosein annehmen können. Er kann dies aber nur dann wirklich tun, wenn er zuvor sich selber in seinem Sosein angenommen hat. Das klingt vielleicht sehr einfach. Das Einfache ist aber immer das Schwierigste. [...] Dass ich den Bettler bewirte, dass ich dem Beleidiger vergebe, dass ich den Feind sogar liebe im Namen Christi, ist unzweifelhaft hohe Tugend. Was ich dem geringsten unter meinen Brüdern tue, das habe ich Christo getan. Wenn ich nun aber entdecken sollte, dass der Geringste von allen, der Ärmste aller Bettler, der Frechste aller Beleidiger, ja der Feind selber in mir ist, ja dass ich selber des Almosens meiner Güte bedarf, dass ich mir selber der zu liebende Feind bin, was dann? Dann dreht sich in der Regel die ganze christliche Wahrheit um, dann gibt es keine Liebe und Geduld mehr, dann sagen wir zum Bruder in uns ‚Raka‘ [Hohlkopf], dann verurteilen und wüten wir gegen uns selbst. Nach aussen verbergen wir es, wir leugnen es ab, diesem geringsten in uns je begegnet zu sein, und*

sollte Gott selber es sein, der in solch verächtlicher Gestalt an uns herantritt, dann hätten wir ihn tausendmal verleugnet, noch ehe ein Hahn gekrählt hätte.»⁷

Ja, wir alle sind selbst Verwundete. John Henri Nouwen hat dazu ein Büchlein geschrieben mit dem treffenden Titel: «The Wounded Healer.» Es ist gut, wenn wir uns einmal fragen: Wo ist meine Armut? Wo bin ich verwundet? «Auch ich kenne Einsamkeitsgefühle», so hat es Frau Seewer gesagt.

All das betrachtet wird klar: Diakonie ist eine spirituelle Frage und Aufgabe. Unser aller Leben ist eine Herausforderung der Sinnsuche. So kann man im Blick auf die Maslow'sche Bedürfnishierarchie sagen: Auch physiologische Bedürfnisse haben zutiefst mit Transzendenz zu tun. Also ist auch Nothilfe christliche Lebenskunst. Im unentgeltlichen Lehrgang der grossen Hochschule des Elends sind wir Tag für Tag mit spirituellen Fragen konfrontiert und beschenkt.

Autor:

Pater Martin Werlen ist Propst der Propstei St. Gerold.

⁷ Carl Gustav Jung, Gesammelte Werke, Band 11: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Ostfildern 2013, 347f.

Der *Cántico cósmico* von Ernesto Cardenal und das *Azmapu* der Mapuche

Ein notwendiger Dialog

Elisa Loncon Antileo, aus dem Spanischen übersetzt und mit Vorbemerkungen von Beat Dietschy

I. Vorbemerkungen (Beat Dietschy)

Es ist ein ungewöhnliches Thema, das Elisa Loncon in ihrem Vortrag am 31. Januar 2025 in der Französischen Kirche in Bern behandelt hat.¹ Ungewohnt ist auch, wie darin der nicaraguanische Dichter auf die Philosophie der chilenischen Mapuche trifft. Ernesto Cardenal hat sich intensiv mit indigenen Kulturen und ihrer Weltsicht beschäftigt. Diese waren jedoch seit ihrer «Entdeckung» Gegenstand und Projektionsfläche westlicher Diskurse. Sind sie es auch für Cardenal? Diesmal jedenfalls nicht: Es ist eine indigene Wissenschaftlerin, die hier über den nicht-indigenen Poeten spricht. Sie sucht aus ihrer Perspektive den Dialog mit ihm.

Elisa Loncon ist Sprachwissenschaftlerin und als Professorin an der pädagogischen Fakultät der Universität von Santiago de Chile tätig. Zuvor

hat sie Sozialwissenschaften studiert, einen Master in Linguistik in Mexiko und je einen Dokortitel in Geisteswissenschaften in den Niederlanden und in Literaturwissenschaft in Chile gemacht. Ihre Hauptarbeitsgebiete sind zweisprachiger und interkultureller Unterricht und Forschungen auf dem Gebiet des Mapuzugun, der Sprache der Mapuche. Loncon ist auch Koordinatorin eines Netzwerks, das sich für indigene Rechte im Bereich der Bildung und für den Erhalt der eigenen Sprachen einsetzt, die im monokulturellen westlichen Bildungssystem Chiles in ihrer Existenz gefährdet sind.

Indigene Sprachen sind für Loncon wichtig, weil sie Eingangstüren zur eigenen Kultur und dem überlieferten Wissen sind. Sie enthalten das Selbstverständnis, das Menschen- und Weltbild, das im Falle der Mapuche «Azmapu» genannt wird. Loncon hat die Grundprinzipien dieser Philosophie in einem Buch dargestellt, auf das sie sich in ihrem Dialog mit Cardenal bezieht.² Die vier Pfeiler des Azmapu sind die Vielfalt und Interdependenz aller Lebensformen (*Itxofill mogen*), eine Lebensweise, welche die kulturelle und natürliche Diversität (*Az mogen*) respektiert, Regeln des Zusammenlebens (*Nor mogen*) mit Anderen und mit der spirituellen Welt sowie das gute Leben (*Küme mogen*), welches das Gleichgewicht all dieser Kräfte wahrt.

Elisa Loncon ist auch eine Aktivistin, namentlich im Bereich der indigenen, der demokratischen und der Frauenrechte. Aufgewachsen unter Pinochet, beteiligt sie sich schon früh am Widerstand von linken und Mapuche-Organisationen gegen die Militärdiktatur. Später gehört sie zu den Initiantinnen eines Gesetzes-Vorschlags für die indigenen Sprachen-Rechte. Über die Landesgrenzen hinaus bekannt wurde ihr Name, als sie,

¹ Der Vortrag war Bestandteil eines Abendprogramms, das mit Poesie und Musik von *Grupo Sal* Ernesto Cardenal gewidmet war, der am 20. Januar vor hundert Jahren geboren wurde und vor fünf Jahren gestorben ist. Er war zugleich Teil einer Reihe von Veranstaltungen mit Elisa Loncon, die unter dem Titel «Buen Vivir und die Rechte der Natur in Lateinamerika und in der Schweiz» in Bern stattfanden. Zur Trägerschaft gehörten die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn, die Katholische Kirche Region Bern, die Zeitschrift *Neue Wege* sowie diverse entwicklungs- und umweltpolitische Organisationen der Schweiz. Ihnen allen sei an dieser Stelle für ihre Unterstützung und Teilnahme gedankt.

² Elisa Loncon, *Azmapu. Aportes de la filosofía Mapuche para el cuidado del lof y la Madre Tierra*, Santiago de Chile 2023. Auf Deutsch ist der Abschnitt über die vier Pfeiler des Azmapu (61–70) zu finden in: *Neue Wege* 1/25 13–16. URL: <https://www.neuewege.ch/azmapu> (15.07.25).

eine Mapuche, am 4. Juli 2021 zur Präsidentin des Konvents für eine neue Verfassung Chiles gewählt wurde. Diese hätte Rechte der Natur, die Anerkennung indigener Völker, ihrer Kultur- und Landrechte enthalten und Chile zu einem plurinationalen und interkulturellen Staatswesen gemacht. Für die konservative Mehrheit im Land war dies ein zu grosser Schritt auf dem Weg der Dekolonialisierung ihrer Gesellschaft. Sie lehnte 2022 diesen Verfassungsvorschlag ab.

Am 26. März 2025 wurde Loncon in Brüssel für ihren «ausserdordentlichen Einsatz für die Rechte von Minderheiten, Frieden und die Vielfalt der Kulturen» mit dem Coppieters Award ausgezeichnet. In ihrer Dankesrede sagte sie: «Indigene Sprachen sind nicht nur Kommunikationsmittel. Sie sind Tore zu anderen Seinsweisen, um zu verstehen, dass wir nicht über der Erde stehen, sondern zu ihr gehören». Wir brauchen, so ihr Fazit, eine «Demokratie, die wirklich inklusiv, pluralistisch und gerecht ist - eine Demokratie, die nicht nur Menschen, sondern auch alle anderen Lebewesen von Mutter Erde einschliesst».³

Mit dem Dichter, Rebellen und späteren Kulturminister Nicaraguas verbindet sie also Manches: die Liebe zum Wort, zur Sprache, aber auch das Eintreten für die Alphabetisierung und Bildung der davon Ausgeschlossenen und die spirituelle Beziehung zum Naturganzen. Ihr Ausgangspunkt allerdings ist jeweils ein ganz anderer. Während Elisa Loncon in ärmlichen Verhältnissen in einem Dorf im *Wallmapu*, im Süden Chiles, aufgewachsen ist, stammt Ernesto Cardenal aus einer wohlhabenden und mit den Eliten seines Landes verbundenen Familie, deren Wurzeln in Spanien und Ostpreussen liegen. Seine privilegierte Herkunft hinderte ihn jedoch nicht daran, sich gegen die herrschenden Verhältnisse aufzulehnen. 1954 beteiligte er sich an der gescheiterten «April-Rebellion» gegen die

³ Elisa Loncon, zitiert nach: URL: <https://ideasforeurope.eu/activity/event/coppieters-awards-ceremony-to-recognise-elisa-loncon-antileo/> (15.07.25).

Somoza-Diktatur, später schloss er sich der 1979 schliesslich erfolgreichen Revolution der Sandinisten an und übernahm in der neuen Regierung das Kulturministerium. Zusammen mit seinem Bruder Fernando, der Erziehungsminister wurde, initiierte er im folgenden Jahr eine sehr bemerkenswerte Alphabetisierungskampagne.

Immer schon fühlte sich Cardenal hingezogen zu den präkolumbianischen Kulturen. Das hing mit seinem ausgeprägten Interesse für die Geschichte Lateinamerikas zusammen. Zunächst betrachtete er sie mit den Augen der Sieger, aus der Sicht der Entdecker, Eroberer und Forschungsreisenden. Das zeigen die frühen Gedichte der fünfziger Jahre mit ihren Schilderungen von Urwalddurchquerungen und Städteeroberungen.⁴ In der Zeit, die er im Trappistenkloster Gethsemani in Kentucky verbrachte, scheint sich unter dem Einfluss von Thomas Merton, der sein Novizenmeister war, ein Wandel abzuzeichnen. Merton als Nordamerikaner, als Gringo, habe ihm, einem Lateinamerikaner, dazu verholfen, den Wert der Indigenen und «ihre tausendjährige Weisheit, ihre mystischen Erfahrungen, ihre Spiritualität, ihre Poesie» zu entdecken, hält Cardenal in seinen Erinnerungen fest.⁵ Während seiner Priesterausbildung in Kolumbien (1961–65) vertiefte er durch Lektüre ethnographischer Werke und Reisen in das Amazonabecken und zu den Cuna in Panama seine Kenntnisse der indigenen Kulturen.

Von nun an sucht er in seinen Gedichten «die verlorenen Städte»⁶ der prähispanischen Zeit zu neuem Leben zu erwecken. Diese «Welten, die wir als tot und lang vergangen ansehen, sind *hier*, und die Geschichte kann von neuem beginnen», schreibt der peruanische Literaturwissenschaftler José Miguel Oviedo im Vorwort zum Gedichtband *Für die Indianer*

⁴ Vgl. Helmut H. Koch, Ernesto Cardenal, München 1992, 26f.

⁵ Ernesto Cardenal, *Verlorenes Leben. Erinnerungen*, Bd. 1, Wuppertal 1998, 180f.

⁶ So der Titel eines Gedichts, das im 1969 veröffentlichten Band *Homenaje a los indios americanos* an die verlassenen Städte der Maya-Hochkulturen erinnert (Ernesto Cardenal, *Für die Indianer Amerikas*, Wuppertal 1973, 27ff).

Amerikas. Das Meisterstück Cardenals bestehe darin, «uns erkennen zu lassen, dass die Geschichte Amerikas eine Voraussage ist, dass diese Utopie bereits Wirklichkeit wurde».⁷ Andere sehen in dieser Utopie von der Wiedererstellung der vorkolonialen Kulturen lediglich ein prächtiges, «symbolisch überhöhtes, aber überholtes Erbe» einer glorifizierten Vergangenheit oder den Versuch eines Autors, eine indigene Abwesenheit dafür zu benutzen, sich zu ihrem Interpreten oder Repräsentanten zu machen.⁸

Erliegt Cardenal – wie andere Schriftsteller:innen oder Theolog:innen – der indigenistischen Versuchung, sich mit den stimmlosen Anderen zu identifizieren und an ihrer Stelle zu sprechen? Dies mag streckenweise der Fall sein. Zweifellos sucht er das Eigene im Fremden, wenn er sich beispielsweise an seinen Besuch bei den Kogui in der Sierra Nevada von Santa Marta Kolumbiens mit den Worten erinnert: «Wie die Trappisten sagen auch sie niemals ‚mein‘ und ‚dein‘».⁹ In Gedichten über das Inkareich heisst es ebenfalls: «Sie hatten kein Geld»¹⁰, aber an anderer Stelle auch:

«Der Inka war Gott
war Stalin»

(Opposition wurde nicht geduldet)¹¹.

In die Utopie einer Wiedergeburt des Vergangenen mischt sich also Kritik, die nicht allein das Gewesene betrifft. Im Gedicht über Mayapán ist von einem Militärregime die Rede, von Diktatur, anderswo taucht Somoza auf. Die Frage im zweiten Gedicht über das Inkareich

⁷ Ebd., 12.

⁸ Vgl. Erick Aguirre, „Ernesto Cardenal. Prophet im eigenen Land“, übersetzt von Werner Mackenbach, 573, 580. URL: <https://core.ac.uk/download/304708825.pdf> (15.07.25). Erstveröffentlichung: „Ernesto Cardenal: ¿Profeta en su tierra?“, Encuentro XXXIX, N° 76, 27–4, Nicaragua 2007.

⁹ Ernesto Cardenal, *Die Jahre in Solentiname. Erinnerungen*, Bd. 2, Wuppertal 2002, 27.

¹⁰ Cardenal (Anm. 6) 51f.

¹¹ Ebd., 55.

(Tahuantisyu): «Und wird der Indio wieder sprechen?»¹² ist eine an die Gegenwart des Kontinents, der seine Kolonialität noch nicht hinter sich gelassen hat.

Wie aber noch einmal in Hierglyphen schreiben,
den Jaguar noch einmal malen, die Tyrannen stürzen?¹³

Cardenals Antwort war eine gelebte Utopie. Zum einen gründete er 1966 auf einer der Inseln im Solentiname-Archipel des Nicaragua-Sees eine christliche Kommune. Im gemeinsamen Lesen und Auslegen biblischer Texte mit Landarbeitern und Fischern entstand hier eine neue Art, Theologie zu treiben, eine befreiungstheologische.¹⁴ Zum andern schloss er sich dem sandinistischen Widerstand gegen die Somoza-Diktatur an und beteiligte sich ab 1979 am Neuaufbau Nicaraguas.

In diesen Jahren entstand das Versepos *Cántico cósmico*.¹⁵ Es ist häufig mit Dantes *Divina Commedia* und Lukrez' Lehrgedicht *De rerum natura* verglichen worden. In der Tat handelt auch Cardenals Opus magnum von nichts weniger als dem Ursprung und Gang des Ganzen der Natur- und Menschengeschichte. Es geht um Materie in dauernder Bewegung, den Kosmos als unaufhörlichen Veränderungsprozess, hervorgerufen von Gesetzen – «doch welchen Gesetzes, wenn nicht des Gesetzes der Liebe?»¹⁶. Denn «das Universum ist aus Vereinigung gemacht»¹⁷.

Hier spricht nun gewiss nicht des Dichters Stimme allein, vielmehr erklingen, wie der deutschsprachige Titel *Gesänge des Universums* gut zum Ausdruck bringt, eine Vielzahl verschiedenartiger Gesänge. Nicht der Dichter besingt «die kosmische, politische und moralische Harmonie»:

¹² Ebd., 57.

¹³ Ebd., 27.

¹⁴ Vgl. Ernesto Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, Wuppertal 1991.

¹⁵ Ernesto Cardenal, *Cántico cósmico*, Madrid 1993.

¹⁶ Cardenal (Anm. 14) 311.

¹⁷ Ebd., 69.

Es ist die Erde, die diesen *Kosmischen Gesang* in mir singt.¹⁸

Mit diesen Gedanken kommt Cardenal, wie Elisa Loncon im Folgenden ausführt, indigenen Auffassungen wie denen der Mapuche teilweise sehr nahe. Er tut dies aber nicht in der Weise eines paternalistischen Indigenismus, sondern in einem interkulturellen und interepistemischen Dialog, der unterschiedlichste Sichtweisen aus Astrophysik und Evolutionstheorie, biblischen und indigenen Schöpfungsmythen und befreiungstheologischer Gesellschaftskritik miteinander ins Gespräch bringt. Ja, man könnte sagen, dass er selber dadurch interkulturell und interdisziplinär lesbar wird: als Mönch, Marxist, Minister und Mystiker, als Sandinist, Sozialist und Christ, als Poet, Prophet und Politiker. Selber erkannte er sich nicht in allem gleichermassen wieder: «Für mich ist es ein Kreuz, Minister zu sein. Ich bin kein Politiker. Ich bin Revolutionär, Mönch und Dichter»¹⁹.

Man kann sein Werk «eine Synthese aus Naturwissenschaft, Philosophie, Theologie und Poesie» nennen, das an Teilhard de Chardin anknüpft und wie Novalis fragmentarisches Schreiben mit dem Entwurf eines Universalsystems verbinden will.²⁰ Doch haben wir es letztlich mit einem Denken und Dichten zu tun, das sich wie die Prozessvielfalt, die es beschreibt, nicht auf einen einzigen Nenner bringen lässt. Es verweigert sich der Festlegung auf eine Identität oder Kultur, welche die Vielfalt anderer ausschliessen würde, und zieht es vor, das sich scheinbar Ausschiessende – Materialismus und Spiritualismus, Revolution und Tradition, Zukunft und Vergangenheit – zu verknüpfen. Es will

«alles Gute der Zivilisation übernehmen

¹⁸ Ernesto Cardenal, *Gesänge des Universums*, Wuppertal 1995, 206, 204.

¹⁹ Ernesto Cardenal, in: Teófilo Cabestrero (Hg.), *Priester für Frieden und Revolution. Gespräche mit Ernesto Cardenal*, Fernando Cardenal, Miguel d'Escoto, Wuppertal 1983, 19, zitiert nach Koch (Anm. 4) 129.

²⁰ Vgl. Koch (Anm. 4) 131f.

doch alles Wertvolle der Indios bewahren»²¹.

«Ihre Riten und Gebete erhalten die Harmonie des Universums»²², schreibt Cardenal in seinen Erinnerungen. Sie sind, wie Loncon sagt, Ausdruck einer «Ethik des Lebens mit der Natur». Das Frühere muss daher nicht, wie im westlichen Fortschritts- und Wachstumswahn, vom Späteren überwunden und vernichtet werden. Es gibt vielmehr, wie es der brasilianische indigene Philosoph Ailton Krenak genannt hat, eine Art «Futuro ancestral», eine Zukunft der Vorfahren. Dass ihr ein Eintreten gewährt würde, dazu bedürfte es allerdings eines radikalen Umdenkens, einer Dekolonialisierung auch unserer Zeitvorstellungen.

II. Vortrag Elisa Loncon Antileo

Ich stamme aus dem Süden (den chilenischen Anden, *Wallmapu*), genauer: aus Traiguen, einem Gebiet, das von Europäern, unter ihnen auch Schweizern, kolonisiert worden ist. Ich bin gekommen, um mit Ihnen Gedanken über die Zukunft unserer Gesellschaft und der Mutter Erde zu teilen, die auf dem Denken der Mapuche, der Philosophie des *Azmapu* und des *Buen Vivir* sowie auf der Poesie von Ernesto Cardenal basieren – hundert Jahre nach seiner Geburt.

Für die Mapuche besteht die Erde aus vier Bereichen. Wir nennen sie *Wenumapu* («Himmel»), *Raginwenumapu* («Erde im Zwischenraum»), *Naqmapu* («Erde, auf der wir leben») und *Miñche mapu* («unterirdische Erde»). Die Existenz der Mapuche ist mit der Verteidigung der vier Erdbereiche und ihrer Pflege verbunden, eine Weisheit, die kultiviert und erinnert wird und in der Lebensweise der Mapuche zum Ausdruck kommt.

²¹ Cardenal (Anm. 6) 18.

²² Cardenal (Anm. 9) 26.

In ihrer Kultur, die ursprünglich keine Schrift entwickelt hat, ist dieses Wissen durch Erinnerung und das Alltagsleben tradiert worden. Es ist in den Praktiken der Medizin, der Landwirtschaft, der Kunst und der Sprache als ein Wissen gegenwärtig, das mit der Natur verbunden ist und auf dem Respekt zwischen denen beruht, die sie bewohnen. Mapuche bedeutet «Volk der Erde», wir sind ein Volk, das seinen Ursprung, seine Mutter, nie vergisst und dafür kämpft, das Leben auf der Erde zu erhalten.

Gegenwärtig machen die Mapuche zehn Prozent der chilenischen Gesellschaft aus (gegen zwei Millionen Menschen). Die Mapuzugun-Sprache ist uns ebenso wie die Kultur und das Land genommen und enteignet worden. Nur ein Zehntel spricht noch Mapuzugun, die «Mapuche-Sprache». Die Bildung der Mapuche findet ausserhalb der Schule statt, durch spezifische Praktiken in den Familien und Gemeinschaften, die uns lehren, was es heisst, Mapuche zu sein. Denn die Schule und alle staatlichen Institutionen, Kirchen und Medien sind von einer eurozentrischen, anthropozentrischen und kolonialen Kultur geprägt worden, die das Wissen der ursprünglichen Völker verachtet hat.

Über Ernesto Cardenal wissen wir nicht sehr viel; ich selber habe ihn einmal während der Zeit der Diktatur an der Universität in Temuco gesehen. Doch hat sein Werk über die Landesgrenzen hinaus gewirkt und sich mit den Hoffnungen meiner Generation verbunden, die für die Beendigung der Pinochet-Diktatur gekämpft hat. Im Folgenden möchte ich versuchen, Ideen und Denkweisen, die im Leben der Mapuche und im Werk von Ernesto Cardenal präsent sind, miteinander ins Gespräch zu bringen, in einem Dialog, den wir zu seinen Lebzeiten nicht hatten, der aber heute Abend dank Ihrer Einladung möglich wird. Wir führen ihn in seinem Namen und in der Gegenwart seines Geistes, denn wie er glauben wir Mapuche an ein Leben nach dem Tod und daran, dass auch dieser Augenblick eine Feier des Lebens ist, wie uns das sein *Cántico cósmico* in Erinnerung ruft.

1. Teil

Ernesto Cardenals *Cántico cósmico* ist ein sehr langes Gedicht, das sich mit den grossen Fragen der Existenz, dem Universum und der Stellung des Menschen darin befasst und Wissenschaft, indigenes Denken, Spiritualität und Poesie zusammenbringt. Das Buch wurde 1989 veröffentlicht, es ist aber das Ergebnis jahrelanger Arbeit, in der Ernesto Cardenal Fragmente und poetische Überlegungen gesammelt hat, die von der Befreiungstheologie, der Wissenschaft, der Astrophysik und der Philosophie beeinflusst waren. Cardenal war ein Schöpfer von Welten. Er lebte eine Zeit lang in Solentiname, einem Archipel im Nicaragua-See, wo er eine christliche Gemeinschaft gründete, die sich der Kunst, der Spiritualität und der Revolution verschrieben hat. Ich denke, dass dieser Ort für seine Sicht der Welt fundamental war.

Der *Cántico cósmico* ist ein monumentales Werk, das von der Entstehung des Universums aus dem Urknall und der Evolution spricht, von der Verbindung zwischen dem Geistigen und dem Materiellen, mit der Cardenal die christliche Theologie mit der modernen Wissenschaft vereint. Er erzählt die Geschichte der Menschheit von den ersten Menschen bis zu den heutigen Herausforderungen, zeugt vom Kampf für soziale Gerechtigkeit und der Feier des Lebens in einem mystischen Ton, er preist die Schönheit des Kosmos, indem er die Einheit von allem, was existiert, sichtbar macht. Seine trotz ihrer Tiefe zugängliche Sprache verbindet das Lyrische mit dem Erzählerischen und ist von einer offenen Spiritualität durchdrungen.

Azmapu andererseits ist die Philosophie der Mapuche, die auf Respekt für Mutter Erde und den vier Gebieten des *Wallmapu* gründet. Sie enthält mündliche Erzählungen, die von Generation zu Generation weitergegeben werden und das Leben der Menschen anleiten, aber auch auf die Ordnung der Natur hinweisen. Dieses Wissen ist für das Mapuche-Sein prägend und richtunggebend. Man findet es in Praktiken der Aussaat und der Aufzucht, in der Medizin, in Tanz und Gesang, in der gesamten Ethik des Lebens mit der Natur, der Pflege, dem Respekt und der Wertschätzung jeder Art gegenüber, die auf der Erde existiert.

Azmapu ist ein auf Regeln beruhendes Denken. Die Regeln des *Azmapu* werden nicht gebrochen, denn das führt zu Ungleichgewicht und Krankheit. Einige Gelehrte meinen, es sei eine Art Verfassungsordnung der Mapuche. Für uns ist es aber mehr als eine Verfassung. Denn *Azmapu* besteht aus *Azmogen* («Wissen, Werte, Kultur»), *Normogen* («Normen, Regeln»), und *Itxofill mogen*, der «Vielfalt der Lebensformen», die nicht nur die Koexistenz von Menschen, Tieren, Pflanzen und anderen Elementen der Natur anerkennt, sondern auch die des «Spirituellen». Und schliesslich gehört dazu auch *Küme mogen*, «gutes Leben», in der Balance mit Mutter Erde zu leben.

Mein Buch über *Azmapu*²³ ist im dekolonialen Denken verwurzelt, das in Chile in den 1990er Jahren im Kontext der 500 Jahre des indigenen und Volks-Widerstands entstanden ist. Protagonistin war dafür die Mapuche-Organisation *Aukiñ Wallmapu Gülam* («Consejo de Todas las Tierras»). Damals war es noch schwierig, von einer Mapuche-Philosophie zu sprechen, einmal, weil die dekolonialen Theorien erst um die Jahrhundertwende, in den 2000er Jahren, aufkamen, zum andern, weil die Mapuche früher nicht über die akademische Ausbildung verfügt haben, die es ihnen erlaubt hätte, philosophische Ansätze auf dem gleichen Niveau wie die westlichen zu verfolgen.

Wenn wir vom *Azmapu* ausgehend das Gespräch mit dem Werk von Ernesto Cardenal, dem *Cántico cósmico*, suchen, dann können wir Berührungspunkte und Übereinstimmungen von Gedanken und Denkweisen zwischen seinem poetischen Werk und dem weisheitlichen Wissen von *Azmapu* feststellen. Der revolutionäre Dichter, dessen Sprache von seinem Engagement für die Rechte der Völker, das Christentum, die Befreiungstheologie, die Wissenschaft und die Poesie zeugt, spricht zu uns als Dichter. Er erzählt vom Kosmos und sagt:

23 Elisa Loncon, *Azmapu: Aportes de la filosofía Mapuche para el cuidado del Lof y la madre tierra*, Santiago de Chile 2023.

Der Kosmos wie ein Kreis für die Omaha.

Ein blauer Tontopf für die Jíbaro.

Der Himmel für die Maya ein Schildkrötenpanzer.²⁴

Für die Mapuche ist der Himmel (*Wenumapu*) «die obere Erde», wo die Geister der Vorfahren wohnen. Dort leben *Kallfjwenu Kuche* («die heilige alte Mutter»), *Kallfjwenu fjücha* («der heilige alte Mann»), *Kallfjwenu ülcha* («die heilige junge Frau») und *Kallfjwenu weche* («der heilige junge Mann»), die vier Geister, von denen das Leben ausging. Da entsprang der grosse Feuerball, der das Leben auf der Erde hervorbrachte. Im *Ragin wenumapu*, dem «Zwischenraum», sind die Geister der Natur und der Vorfahren zu Hause, das ist kein leerer Raum. Wir selber leben im *Naqmapu*, und unterhalb von uns gibt es auch Feuer, gibt es die Kraft der Vulkane, *pillan*, die «Urkraft», die für Wärme sorgte, damit *Naqmapu* sich erwärmen und Leben sich entwickeln konnte. Sie wurde von den Eroberern verteuelt, so gross ist ihre Macht, dass sogar die Verwendung des Wortes *pillan* von den Priestern verboten wurde.

Der *Cántico cósmico* von Ernesto Cardenal spielt in einem seiner Fragmente auf die Herkunft des Lebens aus den Sternen an. Ein eindrucksvolles Beispiel ist der folgende Vers:

Wir sind Sternenstaub...

Unser Fleisch und unsere Knochen kommen von anderen Sternen,
vielleicht sogar aus anderen Galaxien,
wir sind universal,
und nach unserem Tod werden wir andere Sterne bilden helfen
und andere Galaxien.

24 Die eingerückten Zitate von Ernesto Cardenal stammen aus: Ernesto Cardenal, *Gesänge des Universums. Cántico Cósmico*. Aus dem Spanischen von Lutz Kliche, Wuppertal 1995.

Im *Azmapu* gibt es diverse Geschichten, die von unserer Verbindung mit den Erdwesen des Himmels sprechen. Denn der Himmel ist ein Teil der Erde, er ist *Wenumapu*, «die obere Erde». Hier ist eine Geschichte, die uns mit den Sternen verbindet und von der Hochzeit eines Sterns mit einem Mapuche-Mädchen erzählt:

Wünelfe, der Stern der Morgendämmerung, verliebte sich in ein Mapuche-Mädchen und nahm sie mit in den Himmel, um dort mit seiner Sternenfamilie die Hochzeit zu feiern. Die junge Frau nahm Pferdefleisch als Teil ihrer Nahrung mit. An der Hochzeit dort im Himmel ass sie so lustvoll davon, dass ein Stern, Wünelfes Schwester, so sehr vom Fleisch zu kosten begehrte, dass sie daran starb. Das Mapuche-Mädchen gab ihr nur ein kleines Stück, aber sie wurde krank und starb. Man sagt, dass es im Himmel so ist wie auf der Erde, nur dass die Wesen dort keine feste Nahrung zu sich nehmen. Die Sterne ernähren sich nur vom Geruch der Nahrung unserer Erde. Darum wird ihnen das Essen heiss dargeboten. Sicher ist, dass die Sternenmutter zornig wurde und Wünelfe gebot: Bring diese Frau in ihr Land zurück, denn sonst wird sie hier meine Nachkommen umbringen.

Wünelfe bringt das Mädchen zurück auf die Erde, doch ist sie schwanger. Wünelfe sagt ihr zu, dass er immer bei ihr sein werde und dass sie, wenn der Zeitpunkt für die Geburt kommt, zum Fluss gehen soll, wo er auf sie warten werde. Als es so weit war, ging die junge Frau zum Fluss, und dort im Fluss setzten die Wehen ein, sie begann zu pressen, sodass über dem Wasser Sterne geboren wurden, so viele Sterne, dass sie die Milchstrasse, *Wenu lenfu*, bildeten.²⁵

25 Aus: Gabriel Pozo Menares / Margarita Canio, *Wenumapu. Astronomía y cosmología mapuche*. Santiago de Chile 2015.

Die Mapuche wissen, dass sie von den Sternen und der oberen Erde kommen; die Sterne sind unsere Vorfahren. Sterben wir, so werden wir wieder zu Sternen. Alles, was existiert, hat einen gemeinsamen Ursprung, was eine Beziehung der Gleichheit und Gegenseitigkeit zwischen Menschen und Natur nahelegt. Wir sind Teil derselben Materie, aus der die Erde und der Kosmos bestehen, was zu einer Ethik des Respekts und der Fürsorge gegenüber Mutter Erde einlädt, nicht zu einem Verhältnis der Beherrschung oder Ausbeutung. Wir kommen aus einem vernetzten und heiligen Kosmos.

Die beiden Diskurse bieten auf unterschiedliche Weise eine alternative Vision zum vorherrschenden Paradigma an. Sie laden uns dazu ein, unsere Beziehung zur Welt und zu anderen Wesen anders zu gestalten. Ein solcher Dialog ist also nicht nur möglich, sondern auch notwendig für die globale Situation, mit der wir konfrontiert sind: eine noch nie dagewesene ökologische und spirituelle Krise, eine Krise des Krieges, der Krankheiten und der Demokratie.

Im *Cántico cósmico* spricht Cardenal auch von dem Wort, das die Welt erschafft:

Das Wort

Am Anfang

vor der Raum-Zeit,

war das Wort.

Alles, was ist, ist also wahr.

Gedicht.

Die Dinge existieren in der Form von Wörtern.

Alles war Nacht, und so weiter.

Es gab weder Sonne, noch Mond, noch Menschen, noch Tiere, noch Pflanzen.

Es war das Wort. (Das Wort der Liebe.)

Geheimnis und gleichzeitig sein Ausdruck.

Das, was ist, und zugleich ausdrückt, was es ist:

«Als es am Anfang noch niemanden gab,

schuf er die Worte (*naikino*)».

Das Wort, das *zugun*, begleitet auch die Schöpfung, das Verständnis, die Kommunikation zwischen uns und mit der Natur, wir alle haben *zugun*; *mapuzugun* ist die Sprache der Erde, *lululun* ist das *zugun* der Berge, *txatxayün* ist das *zugun* des Regens, *winkenün* das *zugun* der Vögel, ... wir existieren, weil wir *zugun* haben.

Durch Worte lernen wir Geschichten und einander kennen, und mit Worten lieben wir, aber wir können auch mit Worten hassen. Kinder lernen, sich mit Worten zu verteidigen, denn wir sind nichts anderes als Worte. Das Wort kann man nicht verletzen, denn das würde alle Weisheit entwerten. Das Geben, Empfangen, Bringen und Holen der Worte ist so wichtig, dass *Azmapu* eine Ethik des Wortes verkörpert.

2. Teil

Was den Tod betrifft, so spricht Ernesto Cardenals *Cántico cósmico* über das Leben nach dem Tod:

Was den Tod angeht..
 Man stirbt, damit andere geboren werden.
 Wenn niemand stürbe, würde auch niemand geboren.
 Die Fortpflanzung im Kampf gegen den Tod.
 Andererseits
 macht nur der Tod die Unsterblichkeit möglich.

Hier spricht Cardenal von der Transzendenz nach dem Tod und lädt uns ein, über die Kontinuität über die physische Existenz hinaus nachzudenken.

Auch die Mapuche glauben an ein Leben nach dem Tod. Für sie leben die Toten im Geiste, in einer anderen Dimension, und können durch Träume mit den Menschen kommunizieren. Aus demselben Grund rufen

sie in der *Gillatun*-Zeremonie, der «Danksagung an Mutter Erde», die Geister der Ahnen an, damit sie uns begleiten und zum Wohlergehen der Familie und der Gemeinschaft beitragen.

Im *Cántico cósmico* bezieht Ernesto Cardenal auch das Konzept der Mutter Erde ein und spricht in verschiedenen Gesängen von den Indigenen und ihrem Wissen. Das zeigt der folgende Vers:

Diese Indigenen mit den runden Hütten (aus Erde), die kosmische Symbole sind und ihnen von Gott erzählen wie die Prärie.

Cardenal anerkennt die tiefe Beziehung der indigenen Völker zur Natur und erkennt im Kosmos die Weisheit einer «Ökonomie der Gemeinschaft». Er präsentiert ein Wissen, das ganzheitlicher und respektvoller ist und einen Gegenentwurf darstellt zur extraktivistischen und ausbeuterischen Logik kolonialer und kapitalistischer Gesellschaften. Das indigene Weltverständnis schätzt er in diesem Zusammenhang dafür, dass es fähig ist, zu einem Leben in Harmonie mit der Welt beizutragen und in allem, was existiert, das Spirituelle und das Leben zu erkennen. Er erwähnt eine Reihe von Völkern, darunter die Pima. Von ihnen heisst es:

Die Pima sagen, ihre Gesänge hätten sie geträumt.
 Ein Mensch ging in die Einsamkeit, einen Gesang zu träumen.
 Sie singen auch den Gesang, den der Schöpfer sang, als die Welt begann.

Obwohl es im *Cántico cósmico* keinen spezifischen Text gibt, der sich direkt auf das Mapuche-Konzept von *Küme Mogen* («das gute Leben») bezieht, ist dieses Werk von einer universellen Vision der Harmonie zwischen Mensch, Natur und Kosmos durchdrungen, die ähnliche Prinzipien wie *Küme Mogen* aufgreift.

Die soeben zitierte Stelle und die folgende greifen die Idee des «*Buen vivir*» auf, indem sie die Geschwisterlichkeit von Menschen und Nichtmenschen anerkennen:

Das Wissen allein ist nicht das eigentlich Menschliche, es weiss der Bruder Schimpanse, die Schwester Seekuh,
das Wissen um sich selbst, zu wissen, dass man weiss,
wissen, dass man um sich weiss, das ist das Menschliche.

Diese gegenseitige Verflechtung von Menschen, Natur und Universum ist eine Auffassung, die mit der Vision der Mapuche von einem «guten Leben» übereinstimmt und das Gleichgewicht und den gegenseitigen Respekt zwischen allen Elementen des Lebens anstrebt. Alle sind wir von Geburt an mit dem Ort verbunden, wo wir zur Welt kamen. Die Worte *Tunwun* («territoriale Zugehörigkeit») und *Küpalme* («Familienzugehörigkeit») unterstreichen das. Jeder Mensch trägt etwas von seinem Land als seiner Herkunft mit sich. Das sah man früher an den Namen, die heute Familiennamen sind. Ich bin durch mütterliches Erbe eine *Antülenfu* und stamme von den sonnigen Flüssen von *Malleko* («Onkel Wasser»). Heute ist das Gebiet ein Opfer des Extraktivismus, ist ohne Wasser. Holzkonzerne haben *Küme mogen* zerstört, indem sie uns das Wasser, unsere Lebensgrundlage, genommen haben.

In der Philosophie des *Azmapu* zielt alles, was Menschen in ihrem Leben tun, auf ein gutes Leben ab. Wir lernen und erwerben Kenntnisse für ein gutes Leben, achten auf das Gleichgewicht mit der Natur und auf die Erhaltung allen Lebens. Auf der Erde leben bedeutet, dass wir uns um uns selber und die Natur kümmern. Arbeiten, Träumen, Spielen, Zeremonien und Zusammenleben – all das dient der Suche nach dem Gleichgewicht für ein gutes Leben.

3. Teil

Wie ich zu zeigen versucht habe, kann Ernesto Cardenal als ein dekolonialer Marxist verstanden und gelesen werden. Dafür sprechen zentrale Aspekte seines Denkens und seiner Praxis: seine Kritik an der

imperialistischen Unterdrückung wie auch an der kulturellen, geistigen und wirtschaftlichen Kolonisierung. Er orientierte sich an den marxistischen Idealen der sozialen Gerechtigkeit und des Kampfes gegen die Unterdrückung durch die herrschenden Klassen. Sein *Cántico cósmico* hat aber auch eine starke dekoloniale Komponente. Er wandte sich nachdrücklich gegen imperialistische Politiken, insbesondere jene der USA in Lateinamerika, und in seinem Werk kommt häufig eine tiefgreifende Kritik an der wirtschaftlichen und kulturellen Ausbeutung zum Ausdruck, die der Kolonialismus und der Neokolonialismus (97 US-Kriege seit Pearl Harbor) mit sich brachten.

Ein Teil seines Werks hat er der Aufgabe gewidmet, Stimmen und Kulturen wieder Geltung zu verschaffen, die der Kolonialismus zu unterdrücken versucht hatte, und marginalisierte und aus der Geschichte verbannte Identitäten aufzuwerten. Seine Gedichte handeln vom indigenen Widerstand und den autochthonen Kulturen und unterstreichen die Bedeutung, welche die Rückbesinnung auf die historischen und spirituellen Wurzeln der indigenen Völker für den Erhalt ihrer Kulturen hat.

Cardenal war auch Teil der befreiungstheologischen Bewegung. Sein Marxismus ist eine Kritik der kolonialen Strukturen und tritt aus ethischen und spirituellen Gründen für eine radikale Umgestaltung der Gesellschaft ein. Cardenals Kritik am Kapitalismus beschränkt sich also nicht auf wirtschaftliche Ausbeutung, sondern thematisiert auch die koloniale Logik der Ausplünderung der Ressourcen der Entwicklungsländer. Der Kapitalismus stellt für ihn ein System dar, das alte Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnisse perpetuiert. Seine Kritik an kolonialen Strukturen geht über ökonomische und politische Verhältnisse hinaus und stellt die kulturelle Hegemonie des Westens und die Wertvorstellungen, Normen und Strukturen in Frage, die benutzt worden sind, um kolonisierte Völker im materiellen wie im geistigen Sinne zu unterjochen.

So kann man sagen, dass Cardenals Werk viel zur Dekolonisierung beigetragen hat, indem er neue Paradigmen zum Verständnis der Welt und der Gesellschaft beigesteuert hat. Sein Denken hat das Denken der indigenen Völker aufgewertet und ihm eine ganz andere Bedeutung gegeben

als jene im orthodoxen Marxismus, der die indigene Lebens- und Denkweise als vopolitisch verworfen hat. Nicht so Ernesto Cardenal: Er überwindet im *Cántico cósmico* die anthropozentrische Sichtweise der Welt und gibt der indigenen Philosophie einen neuen Wert. Sein Denken und sein Tun enthält eine radikale Kritik an Kolonialismus und Imperialismus wie auch am Kapitalismus und steht ein für ein Projekt der sozialen Gerechtigkeit, welches eine ganzheitliche Befreiung der unterdrückten Völker anstrebt.

Damit wird auch klar, woran der historische Marxismus gescheitert ist. Cardenal lehrt uns, dass es notwendig ist, den indigenen Völkern als Subjekten mit eigener Denkweise zu begegnen, um einen Dialog auf gleicher Augenhöhe zu führen, der sich von der rassistischen Behandlung, die sie erlitten haben, unterscheiden würde.

Andererseits lädt uns sein Werk auch dazu ein, zu unserer Spiritualität zu stehen, was eine grosse Lehre für die Linke in meinem Land wäre, die einen atheistischen Standpunkt eingenommen hat. Das hat sie zu dem Fehlurteil verleitet, das Volk flüchte sich aus dem Materiellen ins Spirituelle. Heute versteht es die faschistische Rechte sehr gut, religiöse Gefühle auszunutzen: Sie sammelt Stimmen im Namen Gottes, wo sie doch indigene Völker und die Natur opfert und ihre Politik der Enteignung fortsetzt.

Doch der Fluss des Lebens geht weiter, erinnert uns der Dichter:

Wenn die kleinen Füchse geboren werden und die Kaulquappen,
und das Schmetterlingsmännchen vor dem Weibchen tanzt,
und die Königsfischer ihre Schnäbel aneinanderreiben,
und der Tag länger wird, und die Eierstöcke wachsen,
dann kehren die Schwalben aus dem Süden zurück...
Kehren aus dem Süden zurück?

«Die dunklen Schwalben»,
die, die im September nach Nordafrika flogen.

Und das *Azmapu* sagt uns das auch:

Möge der Frühling überwiegen, die Biene mit ihrer Blüte, die Glühwürmchen und der Gesang der Frösche, das Wasser der Flüsse und Seen, die Bergwelt mit ihren Wesen. Möge die Kraft der Frauen Gewicht haben, damit wir imstande sind, uns in einem interkulturellen Brückenschlagen zu entkolonialisieren und den Kurs auf der Erde zu ändern.

Autorin und Autor:

Elisa Loncon Antileo, ist Hochschullehrerin an der Universidad de Santiago in Chile, Sprachwissenschaftlerin, Aktivistin für indigene Völker und Politikerin, die dem Volk der Mapuche angehört.

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

Autorinnen und Autoren

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

Urs Frey, war Studienleiter und Dozent an der der ZHAW und bis 2019 Ko-Leiter des «CAS Diakonie – Soziale Arbeit in der Kirche». In dieser Funktion war er mehrere Jahre Mitglied der Arbeitsgruppe Grundlagen und Forschung von «Diakonie Schweiz».

Simon Hofstetter PD Dr. theol., ist Leiter Kirchenbeziehungen bei der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz (EKS) und Privatdozent für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Jacqueline Lavoyer-Bünzli, membre du Comité executif de Diaconie Suisse jusqu'en mai 2025.

Elisa Loncon Antileo ist Hochschullehrerin an der Universidad de Santiago in Chile, Sprachwissenschaftlerin, Aktivistin für indigene Völker und Politikerin, die dem Volk der Mapuche angehört.

Christian Peyer ist an der HF TDS Aarau zuständig für den Fachbereich Entwicklung, Weiterbildung und Beratung und wirkt als Dozent für Kirchen- und Organisationsentwicklung.

Heinz Rügger Dr. theol. MAE, ist Theologe, Ethiker, Gerontologe; freier Mitarbeiter im Institut Neumünster (Zollikerberg); Research Associate am Theologischen Seminar der Universität Zürich; assoziiertes Mitglied des Zentrums für Gerontologie der Universität Zürich.

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

Urs von Orelli ist Architekt und Soziokultureller Animator. Er lehrt sozialräumliches Handeln an der TDS Aarau und berät Kirchgemeinden in Fragen der sozialräumlichen Entwicklung sowie im Umgang mit ihren Kirchengebäuden.

Pater Martin Werlen ist Propst der Propstei St. Gerold.