

Ralph Kunz

## Die Leiblichkeit der Demenz und der Leib, der sich erinnert

### Rituelle Praktiken der Wiedereingliederung

#### Abstract

Ausgehend von einem Bild, das die christliche Sicht des verletzlichen Menschseins anschaulich macht, wird Vulnerabilität und Fragilität der demenzerkrankten Person aus theologischer Perspektive entfaltet. Auf der einen Seite ist der Theologie wie anderen wissenschaftlichen Ansätzen daran gelegen, dass die Komplexität von Belastungssituationen reduziert und kategorisiert wird, um sie in allgemeinen Begriffen zu *universalisieren*. Auf der anderen Seite sind Theologie und Seelsorge interessiert an dem, was *einzigartig* ist. Besonders im Hinblick auf die Demenz gilt es, Situationen *genau zu beschreiben*, um falsche Generalisierungen zu vermeiden. Kein Mensch ist auf seinen aktuellen Körperzustand zu reduzieren. Sorge- und Anerkennungsbeziehungen, wie sie in der Pflege und im Gottesdienst zum Ausdruck kommen, sind darum konstitutiv für die Wahrung einer qualitativen und relationalen Identität der Demenzbetroffenen. Sie tragen der vorhandenen Beziehungs- und Partizipationsfähigkeit Rechnung. Denn auch dann, wenn sich die aktuelle Fließbewegung des Lebens verlangsamt oder verliert, bleibt die im Leibgedächtnis sedimentierte Leiblichkeit doch bestehen. Der Gottesdienst kann hier anknüpfen: in den affektiven Vertrautheiten mit Gerüchen, Berührungen und Melodien. Es ist das Ensemble sinnlicher Zeichen, das der Kultkörper verwendet, um sich selbst als Leib Christi darzustellen.

Das Bild des Gekreuzigten von Mathis Gothart Nithart (»Grünewald«) kennen alle, die sich für Theologie und Kirchenkunst interessieren. Der in den Jahren 1512 bis 1516 geschaffene Wandelaltar im Isenheimer Antoniterkloster ist eines der bedeutendsten Meisterwerke der deutschen Tafelmalerei. (van Riel 2021) Eindrücklich ist

nicht nur seine expressive Kraft. Auch die Geschichte der Entstehung und die rituelle Verwendung des Altars faszinieren. Es handelt sich um seelsorgliche Kunst, gemalt für die Kranken im Spital der Antoniter. Nach der ersten Nacht in der Präzeptorei wurde jeder Kranke vor den Hochaltar gebracht. Sie sollen ihren Heiland sehen – als Leidenden am Kreuz, der ihre Krankheit trägt! Grünewald verstärkte die Wirkung dieser »Bildpredigt«, indem er den Körper Jesu mit hässlichen Beulen verunstaltete. Für die ähnlich Stigmatisierten war die Überzeichnung des Künstlers ein Zeichen christlichen Mitleids. In der Predella zeigt Grünewald die Beweinung Jesu, wie der tote Jesus liebevoll gesalbt und für das Grab vorbereitet wird. Auch diese Szenerie hat eine tröstliche Botschaft: Jesus leidet, stirbt und doch bleibt er mit seinem Körper – selbst als Leichnam – eine Person, der Liebe und Fürsorge widerfährt.

Die von der Passionsfrömmigkeit der frühen Neuzeit inspirierten Tafelbilder des Isenheimer Altars zeugen von einer *Kultur der Sorge*, die über Jahrhunderte in der Diakonie und Liturgie der Kirche gepflegt wurde. Das Ethos in der biblischen Tradition der barmherzigen Werke kann als idealtypischer Referenzpunkt für eine ganzheitliche *Spiritual Care* oder *Palliative Care* gesehen werden.<sup>1</sup> Es gilt jedoch auch, die Kehrseite dieses Erbes zu sehen. Christlich geprägte Gemeinschaften können sich verschließen, dem Kranken das Personsein absprechen, ihn als Fremdkörper abstoßen und ausschließen. Das erkenntnisleitende Interesse der praktischen Theologie schließt darum immer auch Kritik der (religiös geprägten) Exklusion mit ein.

## 1. Vom Potenzial der rituellen Eingliederung

Nachfolgend geht es nicht darum, die Schatten der institutionalisierten Fürsorge kritisch aufzuarbeiten. Ich möchte vielmehr auf Möglichkeiten verweisen, die der symbolisch konstituierte Sozialraum

---

<sup>1</sup> Unter *Palliative Care* wird die umfassende Begleitung von Menschen mit einer lebensbedrohlichen und/oder chronisch fortschreitenden Krankheit verstanden; ein Ansatz, der bereits im 4. Jahrhundert im Zusammenhang des entstehenden Spitalwesens beschrieben wurde. (Vgl. Müller-Busch 2014, 4) Mit *Spiritual Care* liegt der Fokus auf der spirituellen Dimension im umfassend verstandenen Schmerz (»Total Pain«, C. Saunders) der Patienten. Sowohl *Palliative* wie *Spiritual Care* agieren in interprofessionell geteilter Verantwortung. (Vgl. Peng-Keller 2017a, 177).

der religiösen Rituale eröffnet. Gerade mit Blick auf Menschen mit Demenz und ihre Angehörigen gilt es, das einzigartige *Inklusionspotenzial der Kirche* auszuleuchten und in Erinnerung zu rufen. Insofern ist dieser Beitrag ein Plädoyer dafür, die *Chancen der rituellen Eingliederung* zu bedenken. Dabei gilt es, zwischen unterschiedlichen Aufgaben des explizit religiösen Rituals und Alltagsritualen, die in der Seelsorge Verwendung finden, zu unterscheiden. Um den unterschiedlichen Formen von Wiedereingliederung begrifflich Rechnung zu tragen, spreche ich im ersten Fall von ›Ritus‹ und im zweiten Fall von ›Ritual‹.<sup>2</sup>

Leitend ist für mich die theologische Sicht, die Grünewald in seinem Altarbild so anschaulich gemacht hat: Jeder *Körper* ist und bleibt ein Glied der Kirche, jener größeren Gemeinschaft, die von Paulus *Leib* genannt wird. Es ist eine Leiblichkeit, die durch symbolische Kommunikation und rituelle Aktualisierung greifbar, wahrnehmbar und zwischenleiblich erfahrbar wird. Kirche konstituiert sich als ein Leib, der im rituellen Akt *entsteht*, aber zugleich einen Resonanzraum der kollektiven Erinnerung voraussetzt, der schon zuvor *besteht*. Was als Geschichte gespeichert ist, kann in der Gegenwart reinszeniert und aktualisiert werden. Weil es dabei nicht um eine quasi-ontologische Realität, sondern um einen imaginierten Leib geht, ist in den weiteren Überlegungen von einem *Potenzial* die Rede. Andrea Bieler umschreibt in ihrer Theologie der Seelsorge dieses Potenzial als »Entdeckung des Möglichkeitssinns auf der Grundlage der Lebendigkeit Gottes.« (Bieler 2017, 14) Der Bezug auf Gott erschließe die konkrete Möglichkeit der Leiblichkeit im Horizont einer weit gefassten Vulnerabilität. Der Verlust der Lebenskraft wird von der immer größeren Lebendigkeit Gottes getragen und darum erträglich. (Ebd., 14f.)

Was Bieler für den generellen Fall des Verlusts von Lebenskraft sagt, gilt auch für den Spezialfall des krankheitsbedingten Verlusts kognitiver Fähigkeiten. Das »Gedächtnis«, das im Gottesdienst aufgeführt wird, ist als Gabe im Leib aufgehoben und ihm als Aufgabe aufgetragen.<sup>3</sup> In Analogie zum Isenheimer Altarbild ist das Ziel des Ritus kein Selbstzweck. Mit den Menschen, die an einer Krankheit

<sup>2</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. Klie 2009 und Kunz 2020b.

<sup>3</sup> Thomas Fuchs hat den Begriff der »Collective Body Memories« geprägt. Er unterscheidet vier verschiedene phänomenale Typen des kollektiven Körpergedächtnisses: Spiele, Familienerinnerung, Ritual und Habitus. (Vgl. Fuchs 2017, 333–352, insbesondere: 341–347).

leiden, gemeinsam Gottesdienst zu feiern, ist immer auch *Care*. Diejenigen, die an der Krankheit des Vergessens leiden, sollen nicht vergessen werden.

Das erkenntnisleitende Interesse der praktischen Theologie an der Wiedereingliederung des Ritus richtet sich demnach auf das *Erinnerungsvermögen* der umfassend verstandenen Körperschaft, die sich versammelt, um den Leib zusammenzuhalten. Diese größere Gemeinschaft nimmt für sich in *Anspruch*, dass Gott ihrer gedenkt und hält sich an das *Versprechen*, sich ihrer demenzbetroffenen Glieder zu erinnern oder mit einem Begriff von John Swinton gesprochen, *Remembrance* zu üben.

To re-member a person with dementia is to offer them the kind of relational environment which mirrors God's loving, remembrance and unchanging embrace and in so doing, draws back together the wholeness of the person whose life has been fragmented by the experience of dementia. Such a relationship both *remembers* the person and *remembers* for them. (Swinton 2007, 59)

Für Swinton eröffnet sich durch die Aufgabe und Gabe der kollektiven Erinnerung die Möglichkeit einer Wieder-Vergegenwärtigung der Person, wie sie in der göttlichen Schau reflektiert bzw. gespiegelt wird.<sup>4</sup> Erinnerung als *Remembrance* holt für die Zeit des Ritus eine Ganzheit in die Gegenwart zurück. Was wiedergeholt wird, ist eine Vorwegnahme der erhofften Wiederherstellung. Im Isenheimer Altar wird diese Hoffnung durch das Bild des auferstandenen Christus symbolisch ausgedrückt.

Ausgehend von diesen Überlegungen soll nachfolgend der Gedanke der rituellen Wiedereingliederung von demenzerkrankten Menschen erläutert und vertieft werden. Ich referiere zunächst einige Einsichten aus einer Fallstudie und skizziere danach darauf Bezug nehmend eine theologisch-anthropologische Sicht der Leiblichkeit und Verletzlichkeit im Möglichkeitsraum der rituellen *Remembrance*.

---

<sup>4</sup> Das kritische Moment dieses Ansatzes ist die Wahrnehmung der verborgenen Person im Licht ihrer Erscheinung in Christus. (Vgl. Kunz 2020a).

## 2. Rituale in der Care

Es herrscht weitgehend Konsens darüber, dass rituellem Handeln für die Begleitung und Betreuung von demenzkranken Menschen eine wichtige Rolle zukommt. Ausgehend von der Beobachtung, dass leibbezogene Erinnerung über Habitualisierung entsteht, eröffnen rituelle Formen der Interaktion auch Zugänge zu Menschen, die unter kognitiven Einschränkungen leiden. Umso überraschender ist, wie wenig zu diesem Thema im Bereich der Praktischen Theologie geforscht wurde, so dass von einem Desiderat gesprochen werden muss.<sup>5</sup>

Von den neueren Arbeiten sticht die Dissertation *Seelsorge für Menschen mit Demenz. Praktisch-theologische Perspektiven im Kontext von spiritueller Begleitung* (2020) von Lukas Stuck heraus. Das empirische Forschungsprojekt rückt die praktischen Fragen, die sich hinsichtlich der *Remembrance* stellen, ins Zentrum der *Care*. Stuck untersucht den Beitrag der Seelsorge im interprofessionellen Setting der *Spiritual Care* und thematisiert insbesondere Rituale. Die Studie fragt, wie in Pflegeeinrichtungen für Demenzbetroffene eine Kultur etabliert werden kann, in der die Ressource der symbolischen Kommunikation gesehen und gefördert wird. Wie kann zudem die Sorgegemeinschaft durch das Bereitstellen von solchen rituellen Resonanzräumen unterstützt werden?

Um die Relevanz und den Beitrag der Seelsorge im Pflegeheim auszuweisen, wurde in zwei Feldzugängen die Wirkung rituellen Handelns in einer Pflegeeinrichtung untersucht. Im Fokus sind einerseits der Gottesdienst als regelmäßiges Angebot der Seelsorge, andererseits Abendrituale, die Pflegenden mit Bewohnerinnen des Heims verrichten.<sup>6</sup> Im Spielraum zwischen Ritus und Ritual werden Handlungs- und Behandlungsmöglichkeiten der *Care* ausgelotet.

Mit dem österreichischen Theologen Franz Josef Zeßner-Spitzenberg versteht Stuck Liturgie als »anamnetische Praxis« (Zeßner-Spitzenberg 2016, 94). Es ist die Einlösung des Versprechens, Menschen mit Demenz in die gemeinsame Erinnerung der Gemeinde einzuschließen. Es kann zwischen Gottesdiensten in Ortskirchen und Gottesdiensten in spezialisierten Einrichtungen unterschieden werden. In einer frühen Phase der Krankheit können viele Menschen mit

<sup>5</sup> Eine der aktuellsten Arbeiten im deutschsprachigen Raum: Roy 2013.

<sup>6</sup> Gottesdienst ist »Seelsorgegeschehen« (Kunz 2015, 30).

Demenz den Gottesdienst in ihrer Ortskirchgemeinde noch besuchen. Hier gehe es für die Seelsorge darum, Menschen mit Demenz vom Besuch der Gottesdienste nicht auszuschließen, sondern Angehörige zu ermutigen, den Menschen mit Demenz zu begleiten.

Stucks Studie bestätigt weitgehend, was Zeßner-Spitzenberg u.a. feststellte: Das Singen eines bekannten Liedes, das Lesen eines Psalms oder eines vertrauten Gebetes können demente Menschen auf einer tiefen seelischen Ebene berühren, trösten oder stärken.<sup>7</sup> Interessant ist, dass eine Maßnahme im Rahmen der *Best Practice* der untersuchten Pflegeeinrichtung dieselbe Wirkung zeigte. Die Leitung der untersuchten Einrichtung sensibilisierte und schulte die Pflegenden für *Abendritualisierungen*. Die Schulung hatte zum Ziel, dass die Pflegenden im Gespräch mit den Betreuten einen Übergang an der Schwelle zur Nachtruhe gestalten. Eindrücklich ist die Vielfalt der gefundenen rituellen Sequenzen, die keineswegs immer ›religiös‹ sind. Die Liste vermittelt einen Eindruck von der Kreativität der Beteiligten:

Aromatherapie: Die Pflegende braucht einen bestimmten Duft (z.B. Lavendel).

Basale Stimulation: Die Pflegende massiert die Beine der Bewohnerin.

Beten: Die Pflegende betet ein freies oder geprägtes Gebet (z.B. Rosenkranz).

Fernsehen: In einer Gruppe wird gemeinsam ferngesehen.

Fremdsprachige Verabschiedung: Die Pflegende verabschiedet sich in einer Sprache, die der Bewohnerin von früher her vertraut ist.

Geschichte vorlesen: Die Pflegende liest eine Geschichte vor, zum Teil mit biografischem Bezug zur Bewohnerin.

Umarmen: Die Bewohnerin wird umarmt. (Stuck 2020, 178)

Alle Rituale werden interaktiv ausgehandelt. Sie haben vielfach, aber nicht immer einen religiös-spirituellen Touch. Die Konstruktion ist anspruchsvoll. Stuck hält fest:

---

<sup>7</sup> Zeßner-Spitzenberg widerlegt die weit verbreitete Vorstellung, dass sich in der Begleitung von Menschen mit Demenz nur ältere ›bekannte‹ Kirchenlieder eignen. Auch Taizé-Lieder können durch ihre einfache Melodieführung und ihre beruhigende Musikalität ansprechen. Der Einsatz von geistlichen Liedern kann auch als Teil einer musiktherapeutischen Begleitung betrachtet werden und mit Volksliedern ergänzt werden. (Vgl. Zeßner-Spitzenberg 2016, 109).

Die Konstruktion von Abendritualen in der Best-Practice-Pflegeeinrichtung ist sehr komplex. Einerseits gibt es bestimmte Interventionsplanungen, die mehrheitlich vom Pflorgeteam ausgearbeitet werden. Andererseits konstruieren Menschen mit Demenz mit, indem sie ein Bedürfnis zum Ausdruck bringen oder auf eine Intervention reagieren. Menschen mit Demenz sind dabei durchaus Subjekte und nicht nur Objekte bei der Aushandlung. (Ebd., 184)

In den Interviews berichten die Pflegenden über ihre durchweg positiven Erfahrungen:

Ich weiss, dass eine Bewohnerin früher viel in den Gottesdienst ging. Diese Frau hat ein Gebetsbüchlein und einen Rosenkranz um den Hals. Und da habe ich begonnen, ein Morgengebet und Abendgebet aus dem Gesangbuch zu lesen. Zusätzlich singe ich manchmal mit dieser Bewohnerin ein Lied. Ich merke, wie sie ruhiger wird dabei. Manchmal kommen einige Wörter. Es gab eine Phase, da sie sehr ruhig war. Als Lieder singe ich zum Beispiel »Herr bleibe bei uns«, »I ghören es Glöggli« oder »Der Tag ist vergangen«. (Ebd., 179)

Der Einsatz von Ritualen hat alltagspraktische Relevanz. Er erleichtert den Pflegenden die Arbeit und wird von den Betreuten als Wohltat empfunden. Das gilt auch für das, was im engeren Sinne religiös genannt und dem Ritus zugeordnet werden kann. Dazu bemerkt Stück allerdings kritisch, dass der Einsatz religiöser Rituale in der Pflege etwas Zwiespältiges habe. Einerseits sei es sehr pragmatisch, Abwehrbewegungen mittels Ritualisierung zu mildern und den Verlust der inneren Uhr zu kompensieren. Andererseits sei aber die Reduktion des Religiösen auf ein Beruhigungsmittel problematisch.<sup>8</sup> Religion impliziere aus christlicher Sicht immer auch eine Verwandlung der Wirklichkeit. Wird der gestaltete Übergang nur als Einschlafhilfe gesehen, falle ein wesentliches Element dieser Dimension weg.

Wenn zum Beispiel mit einer Bewohnerin das Lied »Herr bleibe bei uns« gesungen wird (D3), dient das meines Erachtens nicht nur einfach dem Einschlafen. [...] In der Emmausgeschichte bitten die Jünger am Ende des Weges den unbekanntenen Fremden darum: »Bleibe bei uns, denn es will Abend werden.« (Lk 24,29). In dieser Bitte wird der Wunsch nach Beziehung deutlich. Gleichzeitig erinnert die Bitte auch an den Weg der Jünger mit Jesus und die Kraft, die sie später darin sahen: »Brannte nicht unser Herz, als er unterwegs mit uns redete...«

---

<sup>8</sup> Christoph Morgenthaler hat auf die Problematik aufmerksam gemacht, wenn Abendrituale als »Schlafmittel« dienen (vgl. Morgenthaler 2011, 256).

(Lk 24,32). [...] Auch wenn die Bewohnerin dabei nur einzelne Worte des Liedes mitsingt, ist das doch eine Möglichkeit, dass die progressive Kraft im Ritual deutlich wird und nicht nur eine einschläfernde Kraft. (Stuck 2020, 189)

Bemerkenswert finde ich, dass Stuck die Akzentuierung der progressiven Funktion des Rituals substanziell begründet. Gegen eine Instrumentalisierung des Religiösen wird also ein religiöses Argument aufgeboten. Der Theologe identifiziert das Ritual mit Bezug auf eine biblische Geschichte und hält fest, dass der Gottesdienst in Pflegeeinrichtungen kein Mittel sei, das angewandt werde, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen. Ähnlich sieht es Zeßner-Spitzenberg:

Seelsorgerinnen, die Gottesdienste in Pflegeeinrichtungen organisieren, müssen auch ihre Verantwortung dafür wahrnehmen, dass der Gottesdienst nicht den oben genannten [institutionellen] Zwecken untergeordnet und damit instrumentalisiert wird, sondern dass in der Gratuität, der Absichtslosigkeit, sein Sinn erfahrbar wird. (Zeßner-Spitzenberg 2016, 274)

Halten wir fest: Der Gottesdienst darf nicht einer Zweck-Mittel-Ratio unterworfen werden. Ob der Begriff der Absichtslosigkeit diesen Sachverhalt adäquat erfasst, ist m.E. eher fraglich. Im Spielcharakter des Ritus lässt sich auch eine Absicht erkennen.

### 3. Der Ritus der Körperkirche

Die Opposition gegen ein funktionalistisch entleertes Ritualverständnis hat den Sinn, die Bedeutsamkeit einer vom Gedanken der *Care* getragenen intersubjektiven Beziehung zu unterstreichen. Das gottesdienstliche Ritual, das, um Missverständnisse zu vermeiden, ›Ritus‹ genannt wird, bedeutet und bewirkt im besten Fall ein Hinein-versetzt-Werden in einen Leibraum, der an die Lebenszielgemeinschaft des Glaubens anzuknüpfen vermag. Das Leibsein der Gottesdienstgemeinschaft ist im Idealfall zugleich ein relationales Sein-von-anderen und Sein-für-andere. (Vgl. Rieger 2019, 21) Von diesem Idealfall kann nicht (immer) ausgegangen werden. Der kranke Mensch ist in seiner Teilnahme beschränkt. Aber das soll nicht zu seinem Ausschluss führen, sondern zur Forderung an die Gemeinde, inklusive Kreativität zu entwickeln. (Vgl. Kunz 2021)



Weil die Ermöglichung der Teilnahme im Krankheitsfall für den christlichen Gottesdienst konstitutiv ist, kann der rituelle Vollzug weder zum bloßen Mittel reduziert noch zu einer rein kognitiven Vermittlung erklärt werden. Der christliche Gottesdienst ist in einem fundamentalen und basalen Verständnis ein Geschehen zwischen anwesenden Körpern.<sup>9</sup> In der Praxis wechselseitiger Angewiesenheit werden Gesten, Berührungen und Handreichungen im Ritual als Verbindung von Horizontalen und Vertikalen bedeutungsvoll und in der Gemeinschaft erfahrbar. Was das Ritual ›tut‹, wird symbolisch kommunizierbar, greifbar und leibhaftig nachvollziehbar, weil es zuvor im Körper erlebt wird. Dieses Selbstverständnis des Ritus ist keineswegs selbstverständlich. Es muss insbesondere in der protestantischen Theologie, die zum Spiritualismus neigt, in Erinnerung gerufen werden, dass Partizipation, Interaktion und Interpretation einen Zusammenhang bilden, der im Gottesdienst vorausgesetzt wird und – wie der Ethiker Hans-Martin Rieger betont – ein Ethos des Leibseins freisetzt.

Die leibliche Gemeinschaft und der liturgische Gottesdienst kommen als Partizipationsraum und als Erfahrungsraum von wort- und leibhaften Kommunikations- und Wahrnehmungspraktiken in den Blick. Durch diese Praktiken wird ein Ethos des Leibseins zuallererst vermittelt und erfahrbar. Hierfür lässt sich ebenfalls an Paulus anknüpfen. (Rieger 2019, 209)

Für Paulus hat die Metapher ›Leib Christi‹ den konkreten Sinn des Kommunikationsraums, durch den und in dem die Herrschaft Christi in der Welt leibhafte Gestalt gewinnt. Der Berner Schriftsteller und Theologe Kurt Marti hat diesen Sachverhalt sozusagen in einer lyrischen Hostie poetisch konzentriert:

---

<sup>9</sup> Der zwischenleibliche Aspekt wird von Randall Collins in *Interaction Ritual Chains* (2004) betont. Ausgehend vom symbolischen Interaktionismus bestimmt Collins das gemeinsame rituelle Ereignis als Leibphänomen. Während der Interaktionssituation führt das Ritual zu einer Art Gruppensolidarität. Es bringt eine emotionale Aufladung mit sich, die sich als gemeinsames Solidaritätsbefinden mit der Dauer der Durchführung des Rituals einstellt. Randall Collins zufolge ist ein Interaktionsritual ein Energiespender verloren gegangener sozialer Bindungen und zukünftiger affektiver Bindungen.

körperkirche

die kirche  
des geistes  
sind unsere körper  
(schrieb der epileptiker  
einst nach korinth)

darum dann:  
umarmungen küsse  
und heilige mähler

erst später:  
kirchen aus stein (Marti 1985, 198)

Die letzte Zeile kann als eine kritische Anspielung gehört werden. Die »kirchen aus stein« warten darauf, wieder Fleisch zu werden. Umarmungen, Küsse und heilige Mähler sind eine Gabe des Geistes und könnten – fast wie im Märchen – die Erstarrung der versteinerten Kirche wieder (er)lösen. Schön ist, wie Marti mit dem Hinweis auf die (vermutete) Krankheit des Apostels seiner Minikirchengeschichte einen entscheidenden Dreh gibt. Auf die Idee, dass Kirche den Leib Christi bildet, kam ausgerechnet ein Epileptiker. Wenn man zur Substanz des christlichen Rituals kommen will, muss man ihre Entstehungsgeschichte erzählen. Die Story steckt im Ritus, der Ritus deckt sich mit der Story. Es ist das Stück, das immer wieder aufgeführt wird, in dem die Gläubigen mitspielen und ihre Rolle einnehmen. Wer mitmacht, memoriert mit dem Körper, wer sich erinnert, aktualisiert das kollektive Körpergedächtnis. Es ist ihm oder ihr als Glied des Leibes in Fleisch und Blut übergegangen, wer sie ist und wer ER ist, der abwesend-anwesend von sich sagt: »Dies ist mein Leib, der für Euch gebrochen wird.« (1. Kor 11,24) Beim Essen wird es deutlich: Man nimmt Anteil an dem, was mitgeteilt wird und bekommt einen Anteil von dem, was ausgeteilt wird. Die Angewiesenheit, die im Ritus als Empfänglichkeit zur Darstellung kommt, erweist sich als ein grundlegendes Existenzial. Der Ritus der göttlichen Teilhabe bildet die Grundlage für die Kultur der menschlichen Anteilnahme, wie Rieger ausführt:

Denn dass menschliches Leben nicht nur im Leib-Sein-für-sich, sondern auch im leiblichen Sein-für-andere besteht, ist als Wesenszug, als grundlegendes Existenzial des Menschen überhaupt anzusprechen. Die Erlösung als Erlösung aus der Isolation des leiblichen (>fleischlichen<) Für-sich-Seins stellt sich als Erlösung zum Menschlichen dar.

Christlicher Glaube öffnet daher den Blick für die Angewiesenheit und Verletzlichkeit, die alles menschliche Leben auszeichnet, gemeinhin aber verdrängt wird. (Rieger 2019, 213)

#### 4. Interaktion durch Validierung körperlicher Signale

Aber greift das alles, wenn es nicht mehr begriffen wird? Was hat jemand vom Gedächtnismahl, der sich nicht mehr erinnern kann? Was bleibt von der Bedeutung, wenn sie undeutlich geworden ist?

Natürlich kann es sich der Praktische Theologe leicht machen und Würde, Bestimmung und Personsein, wie sie im Ritus aufgeführt werden, einfach behaupten. Die Stärke einer solchen Anschauung liegt darin, dass die Würde nicht abhängig ist von der Auffassungsgabe der Empfänger oder der Haltung der Spender, also dem entspricht, was in der Sakramentenlehre klassisch mit der Formel *ex opere operato* ausgedrückt wird. Etwas wirkt unabhängig von der Einstellung dessen, der es tut, und unabhängig von der Einstellung dessen, an dem und für den es getan wird. Man könnte auf der Spur einer solchen sakramentalen Gelassenheit also sagen: Hauptsache, es wird gefeiert.

Die Schwäche dieses Ansatzes ist die Ausblendung der körperlichen Einschränkungen seitens der Rezipienten. Was kommt an? Was ist noch da? Was tut ihr oder ihm gut? Was dem Leib unbedingt gegeben ist, kommt nur bedingt im Körper an. Für den Praktiker ist diese Einsicht wichtig. Sie spornt ihn an, nach Kommunikationsformen Ausschau zu halten, die intersubjektive Anknüpfungsmöglichkeiten im Leibgedächtnis des Gegenübers eröffnen. Er kann darauf bauen, dass die Sinndimension der impliziten Gedächtnisformen erhalten bleibt. Wer mitsingt, erinnert sich, wenn auch nicht deklarativ, und wird als erinnerungsfähige Person, d.h. als Subjekt wahrgenommen. Thomas Fuchs betont zu Recht, dass dem Begriff der Intersubjektivität ohne eine Verankerung in der Subjektivität des Patienten die Basis fehle. Intersubjektivität sei

getragen und gestützt von den Verhaltens- und Ausdrucksformen, in denen sich die personale Identität und das Selbstsein der Patienten noch bis zum Schluss manifestiert. Denn die grundlegende Kontinuität der Person besteht im einheitlichen Zusammenhang ihres Lebens, in der ununterbrochenen Zeitlichkeit ihres Leibes. (Fuchs 2021, 73)

Was das konkret heißt, finde ich in einer kurzen Videosequenz mit Naomi Feil eindrücklich illustriert. Zu sehen ist die Begründerin der Validationsmethode mit der hochaltrigen Gladys Wilson, einer afroamerikanischen Frau, die an Demenz erkrankt ist. Naomi Feil nimmt mit ihr Kontakt auf, grüßt sie und singt ihr ›He's got the whole world in his hands‹ vor, ein Gospellied, das Gladys Wilson aus dem Gottesdienst ihrer Gemeinde bekannt ist. Auf die ersten Kontaktversuche reagiert Wilson nicht. Doch dann regt sich etwas in ihr. Sie beginnt mit ihrer Hand den Rhythmus zu schlagen und singt am Ende mit leiser Stimme den Refrain »in his hands«. <sup>10</sup>

Das Beispiel zeigt, wie durch Vorsingen und Mitsingen das Leibgedächtnis geweckt wird. Es ist auffällig, wie viel körperliches Engagement in der Intervention zum Einsatz kommt. Naomi Feil ruft die Erinnerung wach, indem sie mit rhythmischem Klopfen auf den Arm der alten Frau eine Resonanz erzeugt. Ihr Wissen über Gladys Wilson hilft ihr dabei. Feil vermutet, dass Wilson den Gospel auswendig kennt. Es ist also ein Drittes, das vermittelt, ein Symbol, das – in diesem Fall – die Jüdin und die Christin miteinander verbindet. Gladys Wilsons Beispiel macht zudem anschaulich, wie verletzlich demenzbetroffene Menschen sind. Ihre eingeschränkten Möglichkeiten, Signale zu empfangen und zu senden, sind auf die Kompetenz eines Gegenübers angewiesen, das bereit ist, sich zu engagieren und über die nötigen Kenntnisse verfügt, um auf Mimik und Gestik der demenzerkrankten Person zu achten, die Signale zu deuten und seelsorglich zu validieren. <sup>11</sup> Die Kontaktaufnahme mit der Patientin erfordert einen Körpereinsatz, der allerdings vom Eindringlichen ins

---

<sup>10</sup> Das Video ist zu finden auf: <https://www.youtube.com/watch?v=CrZXz10FcVM> (Abgerufen am: 15.07.2021). Zur Wirkung von Musik in der *Palliative Care* die schon etwas ältere Übersicht bei Sung und Chang *Use of preferred music to decrease agitated behaviours in older people with dementia: a review of the literature* (2005) und McDermott und Kolleg\*innen *The importance of music for people with dementia: the perspectives of people with dementia, family carers, staff and music therapists* (2014). Aus musiktherapeutischer Sicht vgl. Tekaath und Muthesius *Spiritualität und Musik* (2015).

<sup>11</sup> Unter einer »seelsorglichen Validation symbolischer Kommunikation« ist nach Simon Peng-Keller in Anlehnung an Naomi Feil eine wertschätzende Interpretation der Mitteilungen eines sprachlich eingeschränkten Gegenübers zu verstehen. (Vgl. Peng-Keller 2017b, 137f.) »Symbolische Mitteilungen zu validieren, bedeutet, das in ihnen zum Ausdruck Gebrachte, mag es noch so unverständlich sein, als wertvoll und bedeutsam zu erachten und dies auch zu kommunizieren.« Das »Vorschussvertrauen«, das in der seelsorglichen Begegnung den Sinn im Unsinnigen erkennen will, unterdrückt das Korrekturbedürfnis. Das Ritual ist die kollektive Inszenierung dieses

Zudringliche kippen kann. Seitens der *Care*-Vermittlerin ist deshalb eine Sensibilität für die Verletzlichkeit der *Care*-Empfängerin und ein Gespür für die Situation zu erwarten. Bieler macht auf diesen Zusammenhang aufmerksam:

Verletzlich zu sein, in jedem Augenblick unseres Lebens, ist ein Grundzug menschlicher Lebenserfahrung. Verletzlichkeit wahrzunehmen, sie zu deuten und mit ihr umzugehen ist eine zentrale Aufgabe christlicher Lebenskunst und Theologie. Vulnerabilitätsphänomene sind komplex: sie sind multidimensional, ambivalent und fluide. Sie sind leiblich und strukturell verankert. Vulnerabilitätsphänomene oszillieren in der Lebenswelt, indem verschiedene Aspekte des Leib-Seins-Zur-Welt aus der Potenzialität in die Aktualisierung drängen, aus dem ruhenden Hintergrund in den Vordergrund, aus der Latenz in die Präsenz und vice versa. Dabei entstehen in dynamischer Weise immer wieder neue Konstellationen, in denen die Verletzlichkeit des Lebens eine Gestalt findet. (Bieler 2017, 13)

Das Ritual, so der Leitgedanke dieses Beitrags, ist eine solche Gestalt. Rituale stellen eine Form von Interaktion bereit, die inkludierende Wirkung entfalten können. Die Bezüge zwischen Leiblichkeit und Verletzlichkeit sind im demenzsensiblen Gottesdienst mit Händen zu greifen, nicht nur eine Kopfgeburt, sondern eine Gelegenheit, die leibbasierte Kommunikation der demenzbetroffenen Menschen, d.h. ihre Gesten, Mimik und das Ausdrucksverhalten seelsorglich zu validieren.

Allgemeiner gesprochen: Die Bedingung der Möglichkeit einer erfolgreichen Kontaktaufnahme mit dem demenzerkrankten Mensch basiert auf der »*capacity of a living being to actualize its dispositions acquired in earlier learning processes*« (Fuchs 2017, 337, Hervorhebung im Original) und der Bereitschaft des Umfelds, das Gedächtnis im zwischenleiblich erschlossenen Raum zu wecken. Mit Thomas Fuchs gehe ich davon aus, dass

embodied personality structures can be regarded as *procedural fields of possibility* [Hervorhebung im Original] that are activated in contact with others and suggest certain types of behavior. They are therefore best accessible in the actual intercorporeal encounter: the lived body can be understood only given other embodied subjects. (Ebd., 338)

---

Vertrauens. Jede Geste, jeder Blick oder Regung der Mimik ist Kommunikation – auch wenn wir nicht alles verstehen.

## 5. Woran wollen wir nicht erinnert werden?

Auf die wichtige Frage, wie das Zusammenspiel des individuellen und kollektiven Körpergedächtnisses phänomenologisch gedacht werden kann, gehe ich an dieser Stelle nicht näher ein.<sup>12</sup> Ich möchte in diesem Beitrag stärker den *ethischen Implikationen* nachdenken, die sich im Kontext einer *Care* der Wiedereingliederung ergeben. Wie steht es um die *Gedächtnisinhalte*? Welche Erinnerungen wollen wir bei einer seelsorglich motivierten Validation *nicht* wecken? Zum einen ist es nicht zwingend, dass zwischen dem, was im symbolischen Reservoir eines individuellen Leibgedächtnisse gespeichert ist und dem, was der Leib Christi in Erinnerung ruft, eine Verbindung besteht. Hier könnten sich auch Abgründe auftun. Zum anderen stellt sich die Frage, wie die Gemeinschaft ihre Inklusionsabsicht begründet. In religiösen oder quasireligiösen Interaktionen, die auf Wiedereingliederung abzielen, werden Wertvorstellungen mobilisiert. Sind sie immer eindeutig?

Mein zweites Beispiel ist eine verstörende Story. Es handelt sich um eine Weihnachtsgeschichte des Schweizer Schriftstellers Thomas Hürlimann mit dem Titel *Berlin, 1974* (2021).<sup>13</sup> Sie erzählt von Frau Lorentzen, die in den südöstlichen Quartieren Berlins im Hinterhaus einer düsteren Mietskaserne wohnte. Sie war eine Überlebende. In den Bombennächten hatte sie als Luftschutzwartin auf dem Dach gestanden, behelmt, mit Gasmaske und Spaten, jederzeit bereit, aufflackernde Brände zu löschen. Am Fuß des verrußten Kamins, in Lorentzens Wintermantel gewickelt, hatte Fritz geschlafen, ihr über alles geliebter Sohn. »Dreimal jehungert«, fasste sie ihr Leben zusammen, »fünfmal verjewartigt, immer jefroren.«

Fritz, ihr Einziger, hätte leicht gelernt, er sei der Beste seiner Klasse gewesen, ein strammer hübscher Hitler-Junge. Bevor er als Fünfzehnjähriger an die heranrückende Front geschickt wurde. Als Berlins Westsektor von den Russen abgeriegelt wurde und Frau Lorentzen auf der Suche nach dem verschollenen Sohn durch die schwarzen Ruinen und über die verschneiten Trümmerberge stapfte,

<sup>12</sup> Weiterführend dazu Tewes »The Habitual Body and its Role in Collective Memory Formation« (2018).

<sup>13</sup> Der Schweizer Schriftsteller Thomas Hürlimann hat diese Geschichte für die Neue Zürcher Zeitung geschrieben, NZZ 24. Dezember 2021, [https://www.nzz.ch/feuilleton/drei-geschichten-zu-weihnachten-von-thomas-huerlimann-ld.1660892?kid=nl165\\_2021-12-23&mktcid=nled&ga=1&mktcval=165\\_2021-12-24](https://www.nzz.ch/feuilleton/drei-geschichten-zu-weihnachten-von-thomas-huerlimann-ld.1660892?kid=nl165_2021-12-23&mktcid=nled&ga=1&mktcval=165_2021-12-24) (Abgerufen am: 02.01.2022).

fand sie ihn, aber er erkannte sie nicht wieder. »Fritze war blöde geworden«, sagte sie. »Durch Kopfschuss.«

Fritz lebte fortan im Heim. Er war ein aufgeschwemmtes Riesenkind. Die erloschenen Pupillen schielten einwärts, und die Schussnarbe auf der Stirn sah aus wie ein drittes, zugekniffenes Auge. Auf den strohblonden Locken saß ein zu kleines Lederhütchen. Der Ich-Erzähler, Untermieter bei Frau Lorentzen, holte ihn für die gemeinsame Weihnachtsfeier im Heim ab:

Mit dem linken Arm drückte er einen Teddybären an sich, doch gab er mir willig seine Hand und trottete stumm neben mir her. Das Hinterhaus, in dem er aufgewachsen war, schien ihm unbekannt zu sein, ebenso die Alte, die uns die Tür öffnete – er beachtete sie kaum. Erst als sie ihm Kartoffelsalat auf den Teller schöpfen wollte, erwachte er aus seiner Lethargie, riss die Schüssel an sich, beugte den Kopf darüber und machte sie gierig leer. Dann verschlang er eine Platte mit Heringen, weiterhin stumm, ohne einen einzigen Blick auf die brennenden Kerzen am schütterten Bäumchen oder auf sein Weihnachtsgeschenk, die gestrickte Pudelmütze. Schliesslich wuchtete sich die Lorentzen ihre Handorgel auf den Schoss und befahl: »So, Fritze, jetzt haste genug jefuttert, jetzt wird jesungen!«

Sie stimmte ›Stille Nacht‹ an und ›O du fröhliche‹, Fritz jedoch, der immer noch sein Lederhütchen trug und mit dem linken Arm den Teddy an sich klemmte, durchsuchte die Küche nach Essbarem, und was immer er entdeckte, Christstollen, Gurken, Zimtsterne, Mayonnaise, drückte er in sich hinein. Nach dem dritten Lied brach die Lorentzen ihr Spiel ab, warf einen Blick zur Decke, wohl zu Gott, und als sie erneut in die Tasten griff, hielt Fritz auf einmal inne.

Er lauschte. Er lauschte und kam dann, als wäre er von einer weiten Reise heimgekehrt, zum Tisch. Er setzte sich, ein Lächeln auf den schwarzen Stummelzähnen, neben die handorgelnde Mutter. Er berührte sie zart an der Schulter. Er strich ihr scheu übers Haar. Er bemühte sich, seine nach Hering riechenden Rülpsen zu unterdrücken, und es war ihm anzusehen, dass er hinter seiner Stirnnarbe heftig nachdachte – als würde sein drittes Auge irgendwo im Innern, in der schwarzen Gedächtnisruine, eine Melodie wiedererkennen und vielleicht auch seine Mama. Ich schloss vorsichtshalber das Fenster, denn auch ich, der Schweizer, hatte die Melodie inzwischen erkannt, wie Fritz. Es war das Horst-Wessel-Lied, die Partei-Hymne der Nazis.

## 6. Ethische Implikationen

Eine verstörende Geschichte! Worum es mir geht: Die Frage, *welche* Erinnerungen geweckt werden, lässt sich nicht ausblenden, die Differenz, zwischen dem, was die Story sagt, die im Ritus aufgeführt wird, und dem, was Fritz gesungen hat, nicht überblenden. Der symbolische Referenzpunkt, auf den sich die kollektive Erinnerung bezieht, ist kein Neutrum, sondern drittes Subjekt. Wer ist der »He«, von dem Gladys singt, dass er die Welt auf Händen trägt? Welcher Geist beherrschte das Korps, das in Reihen marschierte?<sup>14</sup>

Die eingangs gemachte idealtypische Unterscheidung von Ritus und Ritual ist insofern ethisch relevant, als sie auf eine *Qualifizierung jener Eingliederung* drängt, die durch die Interaktion bewirkt werden soll. Durch ein vertieftes Wahrnehmen der Leiblichkeit lassen sich zwar sowohl praktische Problem- als auch Lösungszusammenhänge entdecken, die sich beim Feiern mit Demenzbetroffenen einstellen. Mit der Reflexion der Leiblichkeit allein ist es aber nicht getan. Der Kontrast zwischen der *Menschlichkeit* in der christlichen Bestimmung von Person und der *Unmenschlichkeit* in der faschistischen Verachtung der lebensunwerten »Ballastexistenzen«, lässt noch einmal auf die radikalen Anfragen zurückkommen, die durch das Stadium fortgeschrittener Demenz aufgeworfen werden. Für Hans-Martin Rieger, auf dessen Überlegungen zur Leiblichkeit ich nun näher eingehe, ist darum die Demenz so etwas wie ein Testfall der Menschlichkeit. »Es mag sich der Eindruck aufdrängen, gar keine Person mehr vor sich zu haben, sondern nur noch einen lebenden Körper, einen Leib. Das Gegenüber nicht mehr als Subjekt zu respektieren, sondern lediglich als Objekt zu behandeln, scheint dann nahezu liegen.« (Rieger 2019, 220)

Der Ethiker fragt, was der Rekurs auf Leiblichkeit erschließt. Im Horizont dessen, was ich bis hierhin zum gottesdienstlichen Ritus und rituellem Handeln ausgeführt habe, können wir die Frage zuspitzen: Was lässt sich über den Person-Status eines Menschen sagen, der nicht mehr ganz bei Sinnen ist?

Für Rieger ist die Vorstellung eines geistlosen Körpers, der nur noch die Hülle einer Person ist, die offene Flanke von Konzeptionen,

---

<sup>14</sup> In Anspielung auf die erste Strophe des Horst-Wessel-Liedes: »Die Fahne hoch! Die Reihen fest geschlossen! / SA marschiert / Mit ruhig festem Schritt / |: Kam'raden, die Rotfront und Reaktion erschossen, Marschier'n im Geist / In unser'n Reihen mit :|«.



die ›Person‹ an Fertigkeiten und Fähigkeiten festmachen. Denn mit dem Verlust dieser Eigenschaften wird demenzkranken Menschen das Personsein *abgesprochen*.

Das Problem liegt auf der Hand: Mit der Einschränkung oder dem Verlust von kennzeichnenden Fähigkeiten wie rationaler Selbstbestimmungsfähigkeit oder kognitiv-rationalen Fähigkeiten überhaupt scheint alles gefährdet zu sein, was dieses moderne Subjekt ausmacht. Die moderne Dämonisierung der Demenz erklärt sich von hier aus mühelos [...]. Es geht darum, explizieren zu können, dass auch beim Vorliegen eingeschränkter Selbstbestimmungsfähigkeit bzw. eingeschränkter Entscheidungs- oder Erinnerungsfähigkeit unbedingte Achtung geboten ist. (Ebd., 221)

Was Rieger als Testfall für die Achtung der Autonomie, der Subjektivität oder dem Personenstatus ethisch ausführt, hat praktische Implikationen. Der Rückbezug zum Phänomenbereich des Leiblichen ist *mehr* als nur ein Argument, um die Würde als moralisches Recht zu begründen, aber kein hinreichender Grund für das Ethos, auf das sich dieses Recht stützt. Es reicht nicht, dass Menschen nicht gedemütigt und erniedrigt werden; es geht auch um positive und kreative Akte der Würdigung des versehrten Lebens.

Nun ist es sicher kein Zufall, dass sich die Eigenschaften, die einem Menschen Symbolfähigkeit *attestieren*, mit den Eigenschaften, die einer autonomen Person zugesprochen werden, decken. Wessen Urteilsfähigkeit und Mündigkeit eingeschränkt ist, der kann, so die Folgerung, nicht *bewusst* am Ritus teilnehmen und hat infolgedessen nichts davon. Man kann das rituelle Problem, wie oben schon ausgeführt, mit der *ex opere*-Logik gerade nicht lösen. Die Wirksamkeit einer Handlung *an* einem Menschen unabhängig von dessen Beteiligung zu behaupten, bedient einen Diskurs auf einer anderen Ebene, als das Argument, auf die *Beteiligungsmöglichkeiten* der Feiernden im Krankheitsfall Rücksicht zu nehmen. Am Beispiel von Gladys Wilson lässt sich ersehen, dass Demenzkranke partizipieren können, aber ›Beteiligung‹ in anderen Bahnen verläuft und aktiviert werden kann. Dabei sind Demenzbetroffene nicht mit Säuglingen, die getauft werden, oder mit Leichen, die gesalbt und gesegnet werden, zu vergleichen. Zur Debatte steht, wie das Anteilnehmen und Anteilgeben ihrer in der *Lebensgeschichte* körperlich gespeicherten Erinnerung im rituellen Vollzug so gelingen kann, dass eine Verbindung zum Symbol entsteht. Im Ritus will die Würde des Menschen, sein Personsein und die Gemeinschaft als Verhaltens- und Gestaltungsauftrag umgesetzt

werden. Es geht um die *Darstellung* des würdevollen Lebens im ästhetischen Sinn, um die Wahrnehmung des Versehrten im Horizont seiner Heilung und Erlösung, um ein Ganzes, das der Verwirklichung entzogen ist, aber als Ziel benannt und bekannt werden soll.

Die biblische Anthropologie sieht die Würde *relational* als in der Gottesbeziehung begründet. Dadurch kommt es zu einer umfassenden und tragfähigen Wesenskennzeichnung des Menschen. Rieger betont, dass eine solche Wesenskennzeichnung nicht zwangsläufig abstrakt und nichtgegenständlich aufgefasst werden muss. Gerade eine biblische Anthropologie biete viele Anknüpfungspunkte für einen Rückbezug zur leiblichen Verfasstheit des Menschen.

So macht Paulus von der Dialektik von (nichtgegenständlichem) Person-Sein und (gegenständlichem) Leib-Sein Gebrauch, um deutlich zu machen, dass zum Person-Sein der Glaubenden ein verletzliches Leib-Sein gehört. Durch dieses ihr Leib-Sein ist und bleibt die Person des Glaubenden in eine vergängliche Welt hinein exponiert und partizipiert an ihr. (Ebd., 223)

Die teleologische Bestimmung schließt ein, dass der Mensch als verletzliches und unfertiges Wesen zu seiner letzten Bestimmung erst unterwegs ist. Auch das gehört zur Lebensgeschichte! In diesem Unterwegssein liegt die Würde auch desjenigen Menschen begründet, dem Bedeutsamkeit und Gestaltbarkeit des Lebens, ja vielleicht die Achtung vor sich selbst genommen wurde bzw. abhandengekommen ist. Eine solche theologisch-eschatologische Auffassung von der teleologischen Bestimmung des Menschen orientiere sich weit stärker an der *Verletzlichkeit* des Menschen als etwa die aufklärerische Konzeptualisierung der Würde als *Perfektibilität*, als *Vervollkommnung*. (Vgl. ebd., 226) Die ethische Explikation lässt noch einmal deutlicher sehen, was die symbolische Kommunikation der Isenheimer Altarbilder in Erscheinung treten lässt. Sie lenken den Blick auf den versehrten Körper eines Menschen, der dasselbe erleidet wie seine Betrachter, aber qua seiner unversehrten Person die Kraft hat, den Betrachter in die Geschichte seiner Verwandlung hineinzunehmen. Gesunde und kranke Menschen, die zusammen Gottesdienst feiern, schauen einander im Licht dieser Hoffnung auf Vervollkommnung im Auferstehungsleib an – nicht als ›etwas‹, sondern als ›jemand‹. Sie werden nicht beschaut und beschämt. Mit der Aussicht auf eine postmortale Befreiung, Heilung und Erlösung wird ein Blick eingeübt, der den anderen nicht vereinnahmt und nicht auf seinen Zustand festlegt. Es geht um Hoffnung, also um eine bestimmte Wahrnehmungspraxis,

die wir instinktiv menschlich nennen, weil sie sowohl Verachtung als auch ein mitleidiges Mitleid durchbricht.

Mitmenschen sind und bleiben bis zum letzten Atemzug und ein wenig darüber hinaus Personen. Das gilt unbedingt auch für komatöse, sterbende und gestorbene Menschen. Letzteres mag erstaunen. Aber auch der Leichnam wird gewürdigt – wenn auch nur für die kurze Zeit bis zur Bestattung. Die rituelle Würdigung des körperlichen Selbst stößt an natürliche, aber nicht an konzeptionelle Grenzen. Was eine Person ausmacht, ist ihr Leben, die Einheit aus Leib und Person, wie sie aus der Teilnehmerperspektive auch dann wahrgenommen werden kann, wenn das Gegenüber nicht mehr bewusst um sich selbst weiß. »Wo wir eines Gegenübers leiblich ansichtig werden, ist mehr, als uns von außen ansichtig werden kann. Mit Heidegger gesprochen geht es beim Personsein um nichts weniger als um ein teilnehmend-praktisches In-der-Welt-Sein, das begriffliche Erfassungen übersteigt.« (Ebd., 229)

## 7. In-Beziehung- und Leib-Sein – Grundlagen des Personenbegriffs

Wenn den Menschen als Menschen zu achten heißt, ihn als Person zu achten, ist der Sinn des Ritus *die Beachtung/Achtung des Personseins im Leib*.<sup>15</sup> So kann man den Sachverhalt auf den Punkt bringen: Ob gesund oder krank, komatös oder schwer dement: Am Personenstatus eines Menschen ändert sich nichts.<sup>16</sup> Auch ein seiner personalen Fähigkeiten beraubter hirntoter Mensch bleibt Mutter, Vater, Schwester oder Freund. Der Gottesdienst ist so gesehen eine Aktualisierung und Sichtbarmachung der relationalen Einbindung und Verbindung des Menschen mit seinen Mitmenschen, notabene eine Mitmenschlichkeit, für die das Neue Testament bezeichnenderweise familiäre Metaphern verwendet.

Augenfälliger als bei Wortfeiern ist dies bei Mahlfeiern der Fall. Das Abendmahl führt die Geschwisterlichkeit auf. Das im Leib ver-

---

<sup>15</sup> Ganz ähnlich John Swinton: »Human Beings are persons-in-relation [...]. The thing that makes a human being a person is his/her relationships.« (Swinton 2012, 139).

<sup>16</sup> Ich gehe davon aus, dass das innere Selbst ein notwendiges Element für Personalität ist. Es verschwindet auch in der späten Demenz nicht vollständig.

borgene relationale Gewebe und die im Gedächtnisspeicher geschichtete Erinnerung werden inszeniert, damit allen Beteiligten vor Augen steht: Der demente Mensch bleibt Mutter, Vater, Schwester oder Freund. In der wechselseitigen Anerkennung der Schutzbedürftigkeit stellt sich die Gemeinde als Leib im Leib dar, in dem Lebensgeschichten abgelagert sind.<sup>17</sup>

Der Ritus ist in diesem Lichte betrachtet die gemeinschaftliche Praxis einer Selbstkultivierung des Kultkörpers, der sich vom Körperkult der Umwelt unterscheidet, weil er Rücksicht nimmt auf die unterschiedlichen *Gaben* des Selbstaustauschs. Wichtig finde ich in diesem Zusammenhang, nicht nur von Aufgaben zu sprechen und die Beteiligung der Demenzbetroffenen auf eine Empfängerrolle zu beschränken. Die im Leibgedächtnis verborgene Lebensgeschichte ist eine Ressource, um sich auszudrücken. Auf die Ausdrucksgabe achten wir, wenn wir die persönliche Identität in ihrer leibseelischen Kontingenz respektieren.

Wenn wir Selbstsein als primär leibliches verstehen, dann werden wir daher zu einer anderen Wahrnehmung des Demenzkranken gelangen: nicht als eines Menschen, der seine Rationalität und Personalität eingebüßt hat, sondern als eines Menschen, der sein Personsein gerade als leiblich-zwischenleibliches zu realisieren vermag, solange er in der zu ihm passenden räumlichen, atmosphärischen und sozialen Umgebung leben kann. Sein Selbstsein erhält sich in der Affinität seines Leibes zur natürlichen und sozialen Mitwelt.

[...] Für einen an der Zwischenleiblichkeit orientierten Personbegriff hingegen wird die Resonanz- und Beziehungsfähigkeit eines Menschen zu einer wesentlichen Grundlage seiner Personalität – etwa die Fähigkeit, Freude, Dankbarkeit, Trauer oder Furcht zum Ausdruck zu bringen, wie es auch schwer demenzkranke Menschen noch können. Diese elementare zwischenleibliche Ausdrucks- und Reaktionsfähigkeit ist die Grundlage für den Anspruch auf Rücksicht, Anerkennung

---

<sup>17</sup> »Auch wenn einer Person ihre aktuelle Souveränität leiblicher Darstellung bzw. Selbstkultivierung abhandengekommen ist, bleibt so ihr Leib Träger der Würde. Meines Erachtens ist dies auch ein Weg, den theologische Ethik beschreiten kann. Für sie realisiert sich die Gottesebenbildlichkeit nämlich nicht anders als in der individuellen Zeitgestalt leibseelischen Lebens. Der schöpfungstheologische Begriff ›Seele‹ steht dafür, dass dieses leibseelische Leben in seinem So-Sein, also unabhängig von jeder potentiellen weiteren Kultivierung, ein Gegenstand unbedingter Achtung ist. Zu achten ist der Mensch so tatsächlich qua individuelle Persönlichkeit. Zu achten ist er dann aber auch in seiner normativen Autorität, die ihm in seinem So-Sein zugesprochen ist.« (Rieger 2019, 234).

und Würde, den auch Menschen mit Demenz anderen gegenüber erheben. (Fuchs 2021, 72)

Rieger offeriert einen Schlüssel, um diese Eingebundenheit der Leiblichkeit mittels einer Personkonzeption zu erschließen, für welche die Leibhaftigkeit des Menschen konstitutiv ist. Um eine angemessene Erschließung des Personseins gewährleisten zu können, ist nicht nur eine Dritte-Person-Perspektive, sondern auch eine Zweite-Person- und eine Erste-Person-Perspektive grundlegend. (Vgl. Rieger 2019, 237)

In der *Zweite-Person-Perspektive* ist eine Aktualisierung der Teilhabe an zwischenmenschlicher Kommunikation im Blick. Der Leib ist das Beziehungs- und Partizipationsmedium und zugleich die individuelle Raum-, Zeit- und Beziehungsgestalt des Lebens. Leiblichkeit ist eine grundlegende Form des In-Beziehung-Seins. (Ebd., 237f.) Die *Erste-Person-Perspektive* setzt für das, was einen Menschen als Person ausmacht, eine erstpösönliche Perspektive voraus. Hier werden, wie Rieger erinnert, Störungen im praktischen Selbstverhältnis dann augenfällig, wenn die Körperkontrolle nicht mehr gewährleistet werden kann. Im Blick auf reflexive Selbsterfahrung, praktisches Selbstverhältnis und normative Selbstsouveränität sei von »einer Graduierung« auszugehen. Aber wieder gilt: Der Rückbezug zur Leiblichkeit vermag auch daran zu erinnern, dass auf passive, präreflexive und durative Formen der Selbsterfahrung und des praktischen Selbstverhältnisses zu achten ist. (Ebd., 238) Schließlich erhelle sich in der *drittpersonalen Perspektive*, dass das personale Selbstverhältnis und damit die zu achtende Individualität der Person auf einem raumzeitlich-natürlichen Dasein beruhen und deshalb von seinem Werden und Vergehen selbst betroffen sind.

Entscheidend ist die Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften des Personseins. Denn der Verlust von Fähigkeiten gehört auf dem Hintergrund einer natürlich sich steigernden Fragilität konstitutiv zur Person, *er markiert nicht den Verlust von Personalität*. Es ist eher umgekehrt: »Durch die Leiblichkeit wächst der Person die *Fähigkeit zu Verlusten* – auch zum Verlust der Erinnerungsfähigkeit (!) – zu. Deshalb ist es falsch, von einem Vergehen *der* Person zu reden, es geht um ein Vergehen *als* Person.« (Ebd., 239)

Um der Reduktion auf eine Perspektive zu entgehen, macht Rieger den Vorschlag einer irreduziblen Differenz und zugleich einer Zusammengehörigkeit der Erste-Person-, Zweite-Person- und

Dritte-Person-Perspektive. (Vgl. Ebd., 239) Die Korrelation der Perspektiven lässt sehen, dass zum Personsein zeitlich variable und durative Momente gehören. Für die Veränderung der Persönlichkeit, wie sie bei demenzkranken Menschen eintritt, ist dies von großer Bedeutung. In der Erste-Person und Dritte-Person-Perspektive werden die Verluste thematisch, in der Zweite-Person-Perspektive die bleibende Beziehung. (Vgl. ebd., 241) Das Seilbild illustriert auf einprägsame Weise den Gewinn dieser Sicht.<sup>18</sup>

Personalität besteht aus verschiedenen Strängen, die reißen oder ausfasern können, aber das Person-Sein hängt nicht von einer Faser ab. Die gegenständlich wahrnehmbare Leiblichkeit (Dritt-Person-Perspektive) und die relationale Verfasstheit (Zweit-Person-Perspektive) sind kein Beiwerk zum selbstreflexiven Personsein (Erst-Person-Perspektive). Der Verlust kognitiver Fähigkeiten ist von daher zu relativieren. Aus theologischer Perspektive ist bedeutsam, dass die Gottesrelation ihren Ort in, mit und unter den verschieden deutlich gegebenen, verborgenen oder auch abgebrochenen Fasern personaler Identität findet. Sie selbst bildet gewissermaßen die durchgehende Faser, gleichsam den roten Faden, welcher die Person als Person vor Gott konstituiert. (Ebd., 241)

Halten wir fest: Kein Mensch ist auf seinen aktuellen Körperzustand zu reduzieren. Aber seine Es-Werdung darf auch nicht übergangen werden. Genau darin ist der Wert der Verletzlichkeit zu sehen. Sorge- und Anerkennungsbeziehungen, wie sie in der Pflege und im Gottesdienst zum Ausdruck kommen, sind konstitutiv für die qualitative und relationale Identität. Sie tragen der Beziehungs- und Partizipationsfähigkeit von demenzbetroffenen Menschen Rechnung. Der kranke Mensch ist auf die Anrede der anderen angewiesen, um als angesprochenes Du immer wieder zum Ich zu werden. Wenn sich die aktuelle Fließbewegung des Lebens verdünnt oder verliert, bleibt die im Leibgedächtnis sedimentierte Leiblichkeit doch bestehen. Der Gottesdienst kann hier anknüpfen: in den affektiven Vertrautheiten mit Gerüchen, Berührungen und Melodien. Es ist das Ensemble sinnlicher Zeichen, das der Kultkörper verwendet, um sich selbst als Leib Christi darzustellen.

---

<sup>18</sup> Rieger bezieht sich hier auf die sogenannte Bündeltheorie. (Vgl. Rieger 2019, 240).

## 8. Am Ende Remembrance

John Swinton entfaltet in *Dementia. Living in the Memories of God* (2012) einen praktisch-theologischen Zugang zur Demenz, der meines Erachtens die entfalteteten Aspekte in inspirierender und kreativer Weise aufnimmt und zusammenfasst. Ausgangspunkt seiner Überlegung ist die Feststellung, dass Demenz in der aktuellen gesellschaftlichen Diskussion von defizitären Beschreibungen beherrscht wird. Die Bestreitung dieser Sicht kann mit Gilles Deleuze und Félix Guattari als *Deterritorialisierung* bezeichnet werden. (Deleuze & Guattari 1980) Swinton versteht die Deterritorialisierung von der Theologie her: Elemente aus dem neurowissenschaftlichen Bild der Demenz bleiben wichtig, können aber mithilfe von anderen Bildern, besonders aus den biblischen Texten, zu einem neuen Bild zusammengesetzt werden. »An interdisciplinary approach to dementia is fully appropriate as long as each of the participants is read critically and none is allowed to define the whole of the terrain that dementia inhabits.« (Swinton 2012, 154)

Swintons Ansatz der Umschreibung ist insofern interdisziplinär, als er Impulse aus anderen Disziplinen integriert. Doch keine dieser Disziplinen dürfe die volle Deutungshoheit darüber haben, wie Demenz zu verstehen ist.

The task of practical theology is not simply to reflect theologically on current understandings of dementia and dementia care; the task is to show the difference that it makes when we recognize that all that is known about dementia and dementia care emerges from a theological context. (Ebd.)

Auf der einen Seite ist der Theologie wie anderen wissenschaftlichen Ansätzen daran gelegen, dass die Komplexität von Belastungssituationen reduziert und kategorisiert wird, um sie in allgemeinen Begriffen zu *universalisieren*. Auf der anderen Seite sind Theologie und Seelsorge interessiert an dem, was *einzigartig* ist. Besonders im Hinblick auf die Demenz sieht Swinton es als Aufgabe der Praktischen Theologie an, Situationen *genau zu beschreiben*, um falsche Generalisierungen zu vermeiden. Wer genau auf die Geschichten der Menschen mit Demenz hört – so seine Überzeugung –, erfahre, dass vieles komplexer ist, als es auf den ersten Blick scheint.

Für seinen theologischen Zugang zur Demenz bezieht sich Swinton auf den amerikanischen Alttestamentler Walter Brueggemann.

Dieser versteht die biblische Botschaft als Möglichkeit, eine kritische Neubeschreibung von Aktionen, Situationen und Kontexten zu rekonstruieren.

Redescription is an interdisciplinary approach to practical theology, that seeks, in the light of Scripture and Christian tradition, to redescribe objects, actions, situations, and contexts in ways that reveal hidden meanings, modes of oppression and misrepresentation, with a view to offering a fuller and more accurate description that highlights alternative understandings and previously inconceivable options for theory and action. (Ebd., 21)

Weil sie notwendigerweise *defizitär* sind, eignen sich die Ergebnisse der medizinischen Forschung über Demenz nicht als richtiger Ausgangspunkt für eine theologische Reflexion. (Vgl. ebd., 44) Es braucht die Story – die Story des Betroffenen und die Story der Referenzperson. Ich verweise noch einmal auf das Bild des Gekreuzigten. In der Auferstehungsgeschichte wird ein Muster der narrativen Verarbeitung einer verletzten Leiblichkeit angeboten, die in der Feier inszeniert wird. Es ist der eigentliche Sinn des Ritus, seine Einladung, daran in Form einer Gleichgestaltung zu partizipieren. Der Corpus Christi ist Symbol des gezeichneten Leibes. Seine Auferweckung das Zeichen seiner Rettung. Aber der Gerettete bleibt der Gekreuzigte. Was in der Auferstehung mit ihm geschieht, löscht das in der Lebensgeschichte Widerfahrene nicht aus. Jesus wird nicht repariert, aber seine Beschämung, der Spott und die Verachtung werden *umgeschrieben*.

Zu einem Menschen gehören für Swinton aus biblischer Sicht, dass er sich sowohl als gebrochen als auch geliebt erfährt. Es sind Attribute, die nicht mit der Definition einer Person als *kognitives Wesen* übereinstimmen. Das subjektive, bewusste und kognitive Selbst ist keine notwendige Voraussetzung für Menschlichkeit. Swinton sieht aber auch die Gefahr, wenn Menschen aufgrund eines krankheitsbedingten Ausfalls von Selbstbewusstsein und Selbstreflexion von mitmenschlichen Beziehungen abhängig werden. In dieser äußerst verletzlichen Position braucht es eine erweiterte *externe Sicherung* der Identität. Demenzbetroffene leben nicht nur, weil sie von



ihren Mitmenschen erinnert werden. Sie leben im Gedächtnis Gottes.<sup>19</sup>

Die Aufgabe einer christlichen Gemeinde, sich an die Menschen mit Demenz zu erinnern, wird in dieser Erweiterung auf ein Drittes vom eigenen auf Gottes Handeln hin umgelenkt. Wo Es ist, soll im Ritus ein größeres Du werden – größer als das Wir der feiern- den Gemeinschaft.

Gott ist das Symbol für ein intermediäres Objekt, dem ein erstes und ein zweites Selbst zugeschrieben wird. Denn Gott unterbricht eine nahtlose Mitmenschlichkeit, die Würde vom Mitleid abhängig macht. Die Gemeinschaft, die durch *Care* entsteht, ist ein »Mit-ein-Ander-Sein«.<sup>20</sup> In der zwischenleiblichen Unterbrechung und Verbindung wird das Du-Objekt zum ausgeweiteten Gedächtnis, in dem die Krankheit des Vergessens für uns ihren Schrecken verliert – wenn wir dem Lichtstreifen trauen, der in der Dunkelheit, die uns früher oder später einholt, aufleuchtet.

»We are not, what we remember; we are remembered.« (Swinton 2012, 198)

### Literaturverzeichnis

- Bieler, A. (2017). Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Collins, R. (2004). Interaction Ritual Chains (Princeton studies in cultural sociology). Princeton Oxford: Princeton University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie (2. Aufl.). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Feil, N. (2009). Gladys Wilson and Naomi Feil. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=CrZXz10FcVM> (Abgerufen am: 15.07.2021).
- Fuchs, T. (2017). Collective Body Memories. In C. Durt, T. Fuchs & C. Tewes (Hrsg.), Embodiment, Enaction, and Culture. Investigating the Constitution of the Shared World (S. 333–352). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Fuchs, T. (2021). Die leibliche Kontinuität des Selbst: Leibgedächtnis und Selbstsorge in der Demenz. In H.-P. Zimmermann & S. Peng-Keller (Hrsg.), Selbstsorge bei Demenz. Alltag, Würde, Spiritualität (S. 59–77). Frankfurt New York: Campus Verlag.

<sup>19</sup> Mit Kitwood und Sabat unterscheidet Swinton drei Selbst: Selbst 1 ist das innere subjektive Selbst, Selbst 2 zeigt sich als Gegenüber des Selbstbewusstseins und Selbst 3 meint das Beziehungselbst der sozialen Welt. (Vgl. Swinton 2012, 161).

<sup>20</sup> Zum »Mit-ein-Ander« ausführlicher: Kunz 2019.

- Horst-Wessel-Lied. <https://de.wikipedia.org/wiki/Horst-Wessel-Lied> (Abgerufen am: 02.01.2022).
- Hürlimann, T. (2021). Berlin, 1974. *Neue Zürcher Zeitung (NZZ)*, 24. Dezember 2021. [https://www.nzz.ch/feuilleton/drei-geschichten-zu-weihnachten-von-thomas-huerlimann-ld.1660892?kid=n1165\\_2021-12-23&mktcid=nled&ga=1&mktcval=165\\_2021-12-24](https://www.nzz.ch/feuilleton/drei-geschichten-zu-weihnachten-von-thomas-huerlimann-ld.1660892?kid=n1165_2021-12-23&mktcid=nled&ga=1&mktcval=165_2021-12-24) (Abgerufen am: 02.01.2022).
- Klie, T. (2009). Vom Ritual zum Ritus. *Ritologische Schneisen im liturgischen Dickicht. Berliner Theologische Zeitschrift*, 26, 96–107.
- Kunz, R. (2015). Gottesdienst im Altersheim. In K. Kusmierz & I. Noth (Hrsg.), »...mitten unter Ihnen«. *Gottesdienste in Institutionen und an Orten öffentlichen Lebens. Praktische Theologie im reformierten Kontext*, 10 (S. 23–41). Zürich: Theologischer Verlag.
- Kunz, R. (2019). Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche: Theologische Relecture der soziologischen Klassiker. In H.-M. Pompe & C. A. Oelke (Hrsg.), *Gemeinschaft der Glaubenden gestalten. Nähe und Distanz in neuen Sozialformen. Im Auftrag des Zentrums für Mission in der Region. Kirche im Aufbruch*, 27 (S. 21–64). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Kunz, R. (2020a). Seelsorge als Krypta: Geborgenheit im seelsorglichen Gespräch. In S. Peng-Keller, D. Neuhold, R. Kunz & H. Schmitt (Hrsg.), *Dokumentation als seelsorgliche Aufgabe. Elektronische Patientendossiers im Kontext von Spiritual Care* (S. 201–220). Zürich: Theologischer Verlag.
- Kunz, R. (2020b). Welche Bedeutung haben Ritual und Symbol für die Praxis der evangelischen Spiritualität? In P. Zimmerling (Hrsg.), *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis* (S. 401–420). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kunz, R. (2021). Abendmahl und Heilung. In J. Arnold, D. Fröchtling, R. Kunz & D. Schliephake (Hrsg.), *Alle sind eingeladen. Abendmahl inklusiv denken und feiern* (S. 89–104). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Marti, K. (1985). *zart und genau. Reflexionen, Geschichten, Gedichte, Predigten*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- McDermott, O., Orrell, M. & Ridder, H. M. (2014). The importance of music for people with dementia: the perspectives of people with dementia, family carers, staff and music therapists. *Aging & Mental Health*, 18, 706–716.
- Morgenthaler, C. (2011). *Abendrituale. Tradition und Innovation in jungen Familien (Praktische Theologie heute, 116)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Müller-Busch, H. C. (2014). *Kurze Geschichte der Palliativmedizin*. In M. W. Schnell & C. Schulz (Hrsg.), *Basiswissen Palliativmedizin. Springer-Lehrbuch* (2. Aufl.). Berlin Heidelberg: Springer-Verlag.
- Peng-Keller, S. (2017a). »Spiritual Care« im Werden. *Spiritual Care*, 6 (2), 175–181.
- Peng-Keller, S. (2017b). Symbolische Kommunikation in Todesnähe. Beobachtungen klinischer Seelsorgerinnen und Seelsorger. In S. Peng-Keller (Hrsg.), *Bilder als Vertrauensbrücken. Die Symbolsprache Sterbender verstehen. Studien in Spiritual Care*, 2 (S. 119–140). Berlin: De Gruyter.
- Rieger, H.-M. (2019). *Leiblichkeit in theologischer Perspektive*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Roy, L.-K. (2013). *Demenz in Theologie und Seelsorge*. Berlin New York: De Gruyter.
- Stuck, L. (2020). *Seelsorge für Menschen mit Demenz. Praktisch-theologische Perspektiven im Kontext von spiritueller Begleitung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sung, H.-C. & Chang, A. M. (2005). Use of preferred music to decrease agitated behaviours in older people with dementia: a review of the literature. *Journal of Clinical Nursing*, 14, 1133–1140.
- Swinton, J. (2007). Forgetting Whose We Are. *Journal of Religion, Disability & Health*, 11 (1), 37–63.
- Swinton, J. (2012). *Dementia. Living in the Memories of God*. Grand Rapids Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Tekaath, N. & Muthesius, D. (2015). Spiritualität und Musik. *Spiritual Care*, 4, 114–125.
- Tewes, C. (2018). The Habitual Body and its Role in Collective Memory Formation. *Journal of Consciousness Studies*, 25, 135–157.
- Van Riel, E. (2021). Disease in the Middle Ages: A reflection on the relevance of Grünewald's Isenheim Altarpiece in times of covid-19? *Phlexible Philosophy*, 24. März. <https://www.phlexiblephilosophy.com/art/disease-in-the-middle-ages-and-matthias-grunewalds-isenheim-altarpiece> (Abgerufen am: 22.07.2022).
- Zeßner-Spitzberg, F.-J. (2016). *Vergessen und Erinnern. Menschen mit Demenz feiern Gottesdienst im Pflegeheim*. Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 94. Würzburg: Echter Verlag.

