

**April 4/2018**

---

**Aus dem Inhalt**

---

Christiane Bongartz  
Hoffen, die Närrin zu sein 97

---

Franz-Josef Bode  
Hoffnung, die aufs Ganze geht 99

---

Gunther Fleischer  
Die Versuchungs-Bitte 102

---

Franziskus Knoll  
Seelsorge im Gef(l)echt 110

---

Peter Abel  
Resilienz und Spiritualität 117

---

Andreas Müller  
Kirchenbau und seine großräumigen Bezüge 121

---

Rezensionen 125

---

Rudolf Hoppe: Der erste Thessalonikerbrief  
Carmen Birkholz: Spiritual Care bei Demenz

---

## **Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Dr. Christiane Bongartz, Fachstelle für Exerzitienarbeit im Bistum Aachen, Betrather Str. 22, 41061 Mönchengladbach | Bischof Dr. Franz-Josef Bode, Kleine Domsfreiheit 23, 49074 Osnabrück | Dr. Gunther Fleischer, Erzbistum Köln - Generalvikariat, Marzellenstraße 32, 50668 Köln | Pater Jprof Dr. Franziskus Knoll OP, PTH-Vallendar, Pallottistraße 3, 56179 Vallendar | Diakon Dr. Peter Abel, Neue Straße 3, 31134 Hildesheim | Dr. Andreas Müller, Flughafenstraße 3, 53229 Bonn

Beirat: Domkapitular Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Petra Dierkes, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Uta Raabe, Niederwallstraße 8-9, 10117 Berlin | Generalvikariatsrat Dr. Christian Hennecke, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Hildesheim, Köln und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7001, Fax (0221) 1642-7005, E-Mail: [gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de](mailto:gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de)

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

Der jährliche Bezugspreis beträgt 36,00 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 3,50 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Verlag GmbH, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

ISSN 1865-2832

Christiane Bongartz

## Hoffen, die Närrin zu sein

---

*„Ich weiß, ihr haltet mich für eine lächerliche Närrin. Gebe Gott, dass ihr Recht behalten möget.“*

Bertha von Suttner

Es war an einem sonnigen Herbsttag, in einer nicht ganz unbedeutenden niederländischen Stadt, als mir der Frieden unerwarteter Weise begegnete, und das sogar mehrere Male.

Aus dem Hotelfenster, beim Kofferauspacken, sah ich auf das Gebäude des Internationalen Strafgerichtshofs für das ehemalige Jugoslawien. Während ich hier das Frühstücksbuffet genoss, fand dort zeitgleich der letzte Prozess vor der Schließung des Tribunals statt.

Auf dem Spazierweg in Richtung Innenstadt wanderte ich entlang der Flaggenparade: eine beeindruckende Installation von Fahnen aller Mitgliedsländer der Vereinten Nationen. Sie ist dort immer zu sehen, permanent, ein Zeichen der Zeit.

Und weiter kam ich dann an einem prächtigen Gebäude vorbei, gut gesichert durch Mauern und Security: Der „Friedenspalast“. Den wollte ich eigentlich nur kurz bestaunen, aber im Besucherzentrum begegnete ich unverhofft dem Geist Bertha von Suttners. Ihre Person und Geschichte ließen mich fasziniert verweilen. Dass Frieden möglich ist. Das war Ende des 19. Jahrhunderts ein Anliegen für sie und einige andere: dass Krieg nicht die einzige Möglichkeit sein muss, Konflikte zwischen Völkern zu lösen. Dafür war es Zeit, damals. Und damit begann eine Bewegung für den Frieden, sichtbar und hörbar. Hier, in Den Haag, schlug sich diese Idee in einem großen Gebäude nieder. Und in Büchern. Und in der jährlichen Verleihung eines Friedensnobelpreises, der auch auf von Suttner zurückgeht.

„Darum ist es notwendig, daß überall dort, wo Friedensanhänger existieren, dieselben auch öffentlich als solche sich bekennen und nach Maßstab ihrer Kräfte an dem Werke mitwirken.“ Diesem Aufruf Bertha von Suttners folgten überwältigend viele, und sie begründeten damit die „Österreichische Gesellschaft der Friedensfreunde“ im Jahr 1891.

Zurück in Aachen im Jahr 2017. Mehrfach werde ich von Bekannten gefragt: Kommst du auch, am Sonntag in die Innenstadt? „Pulse of Europe“, ach ja. Die demonstrieren für Europa. Ach, Europa. Und ich zögere.

Das Frankfurter Ehepaar Sabine und Daniel Röder beschloss vor gerade mal zwei Jahren, angesichts dessen, was weltweit so los war (ich erinnere in Stichworten: Brexit, Trump, bevorstehende Wahlen in den Niederlanden, in Frankreich und Deutschland) mit ein paar Leuten darüber zu reden, was man tun könnte, für Europa. Und zu diesem ersten Treffen kamen dann 200 Leute und eine Bewegung begann. Tausende Menschen in ganz Europa gingen in den folgenden Monaten auf die Straßen.

Sie wollen etwas sichtbar machen, „ein Vakuum füllen“ sagen sie. Dass es nämlich viele Menschen gibt, die Europa gut finden. In 19 europäischen Ländern, in 129 Städten, versammelten sich zeitgleich am ersten Sonntag im Monat bis zu 50 000 Menschen. Als Ansage „pro Europa“ und vor allem als Absage an alle, die die Idee Europa bedrohen.

Verstehen wir auch diese Bewegung als „Poesie“, so schöpft sie aus der Kraft einer Bertha von Suttner: »Die ewigen Wahrheiten und ewigen Rechte haben stets am Himmel der menschlichen Erkenntnis aufgeleuchtet, aber nur gar langsam wurden sie von da herab geholt, in Formen gegossen, mit Leben gefüllt, in Taten umgesetzt. Eine jener Wahrheiten ist die, dass Frieden die Grundlage und das Endziel des Glückes ist, (...)“.

Die Europäische Union könnte eine solche eine Gussform sein, die den Frieden bewahren kann. Doch die Form alleine reicht nicht, wie wir wissen, sie muss gefüllt werden und das immer wieder neu. Das kann gerade in dieser unserer Zeit hoffnungslos machen, so diffus und schwach erscheint die Europäische Union.

Die geistliche Kraft von Bewegungen wie der Friedensbewegung Bertha von Suttners

oder auch der proeuropäischen Bürgerbewegung „Pulse of Europe“ sieht wohl niemand so klar wie Papst Franziskus.

Er wird nicht müde, zu ermutigen, schwierige Situationen auszuhalten und langfristig zu arbeiten, ohne schnelle Ergebnisse zu erwarten. Er sagt, dass es zur „Dynamik der Wirklichkeit“ dazugehört, Boden zu verlieren. Er spricht von der „Spannung zwischen Fülle und Beschränkung.“

Das ist ein geistlicher Weg. Ein poetischer Weg auch.

„(...) mehr denn je die Gießform unseres Glücks und nicht das Glück selbst, es gleitet vorbei, an den Ortsschildern, vorbei am Prickeln und am Zweifel.“ So beschreibt es die junge niederländische Lyrikerin Charlotte van den Broek in einem Gedicht über Europa, und so wird es vielfach empfunden, und es ist notwendig, es zu benennen. Auf die Straße zu gehen. Dieses Europas zu gedenken, dessen Grenzen nicht geographisch eindeutig zu klären sind, dessen Sprachen so vielfältig sind, dessen Identität nicht nur in der Vergangenheit liegt, dessen Wurzeln noch immer lebendig sind und dessen Schönheit neu beschrieben werden sollte.

Bertha von Suttner hoffte, dass sich ihre Warnungen vor einem nahenden Krieg als unbegründet herausstellen würden. Sie mahnte und kämpfte für den Frieden und hoffte gleichzeitig, die „lächerliche Närrin“ zu sein, für die sie viele hielten.

Übrigens hat sich die Bewegung „Pulse of Europe“ 2018 auch an rheinischen Karnevalsumzügen beteiligt.

Vielleicht inspiriert das auch uns, angetrieben von drängenden Zeichen der Zeit, auch mal den Schutz der etablierten Wege zu verlassen – und zu riskieren, zum Narren gehalten zu werden. Vielleicht ist das mal wieder dran.

#### Hinweise zum Weiterlesen:

Die Rede Bertha von Suttners bei der Verleihung des Friedensnobelpreises: <http://www.rhetorik-netz.de/suttner1>

Charlotte van den Broek, Gedicht „Europa“: [lyrikline.org](http://lyrikline.org)

#### Liebe Leserinnen und Leser,

am Beginn des Monats April steht dieses Jahr das Osterfest, so dass ich Ihnen als Allererstes eine gesegnete Feier der Auferweckung unseres Herrn wünsche und die Erfahrung, dass er Ihnen und den Ihren in Ihrem „Galiläa des Alltags“ begegnen möge.

Dass dieser Alltag erfüllt sein sollte von der *dynamis* des Evangeliums als der Botschaft vom Gekreuzigten und Auferweckten einerseits (vgl. Röm 1,16) und andererseits einer katholischen Weite, für die die Armspanne eines jeden Einzelnen nur zu kurz greifen kann – davon spricht **Bischof Dr. Franz-Josef Bode** aus Osnabrück in seinem an den Anfang gestellten Grundsatzwort.

Ein zweiter Beitrag zur schon im Februar behandelten Versuchungsbitte, diesmal **aus meiner eigenen Feder**, schließt sich an, nicht zuletzt veranlasst durch die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz vom 25.1.2018, die nach Fertigstellung des Artikels vom Februar erschien.

**Juniorprofessor P. Dr. Franziskus Knoll OP**, zuständig für Pflegewissenschaft an der Hochschule Vallendar, wirbt in seinem Artikel als erfahrener Krankenhausseelsorger in besonderer Weise für die Angehörigenseelsorge als eine in Seelsorgekonzepte einzubindende Dimension, die sicher auch im Personaltableau der Bistümer noch einmal genaueren Hinschauens bedarf.

**Diakon Dr. Peter Abel**, Leiter der Arbeitsstelle für pastorale Fortbildung im Bistum Hildesheim, beleuchtet bei einer sehr genauen Wahrnehmung dessen, was im Herzen des Menschen vor sich gehen kann und schwächend wirkt, den Zusammenhang von Resilienz und Spiritualität. Wo beides zusammenkommt, kann eine besondere Befähigung zur „Ohnmachtskompetenz“ erwachsen.

**Dr. Andreas Müller** schließlich, Gymnasiallehrer i. R. und im letzten Jahr an der Hochschule St. Augustin promoviert mit einer Arbeit über „Kirchenbau als Symbol“, bietet für die Nutzung von Kirchenräumen hilfreiche Impulse, indem er über den Zusammenhang von Religion und Bauwerk einerseits als auch den Zusammenhang von Kirche (als Bauwerk) und Landschaft nachdenkt. Die darin steckende brisante Frage lautet: Was gibt auf, wer eine Kirche aufgibt?

Mit weniger vom Aufgeben als vielmehr vom Nicht-Nachlassen bei der Erfüllung der vor uns liegenden Aufgaben bestimmten österlichen Grüßen

Ihr



Gunther Fleischer

# Hoffnung, die aufs Ganze geht

Von der Notwendigkeit, evangelischer und katholischer zu werden

---

Niemand kann sich heute dem Eindruck entziehen, dass die Welt zunehmend aus den Fugen gerät. Das persönliche Leben wird immer komplexer. Gesellschaft und Politik werden immer komplizierter. Und Kirche, Bistümer und Gemeinden vermögen immer schwerer zu erkennen, wie Glaube und Religion sich in unseren Breiten überhaupt noch entwickeln werden.

Viele reagieren auf all das mit Schwarz-Weiß-Kategorien. Sie suchen einfache Antworten, teilen die Menschen und die Geschehnisse mit schnellen Urteilen ein in gut und schlecht, lassen sich in den sozialen Netzwerken durch haarsträubende Behauptungen immerzu bestätigen und meiden die differenzierte Argumentation. „Fake news“, Lügen, Hass- und Verurteilungssparolen sind an der Tagesordnung. Bis hinauf in die höchste Politik spielen die Vereinfacher ein gefährliches Spiel. Andere reagieren mit dem Rückzug auf sich selbst. Große, oft mühsam errungene Solidaritäten zerbrechen, in Europa und überall auf der Welt. Nationale Egoismen wuchern wieder. Viele wollen um jeden Preis „the first“ sein, provozieren neue politische Ungleichgewichte und gefährden den Frieden.

In der Gesellschaft, aber auch in der Kirche ist eine neue Kleinkariertheit verbreitet, die nichts zu tun hat mit einem berechtigten Wunsch nach Beheimatung und einer Sehnsucht nach Geborgenheit in einer vermeintlich zu globalen und zu komplexen Welt. Denn so sehr globales Denken regionales und lokales Handeln braucht, so sehr brauchen

auch die Teile das Ganze. Kirche ist nicht nur die Summe von Glaubenden, Kleingruppen und Gemeinden. Und Gesellschaft und Gemeinschaft ist nicht nur die Summe von ICHen und Individuen. Sie sind mehr. Erst die Perspektive des Ganzen gibt den Teilen Kraft und Stütze, wiewohl das Ganze aus dem Engagement der Einzelnen lebt, ja aus dem Einsatz aller lebt, die überschaubare Räume gestalten und sich dort einbringen.

Notwendig ist heute eine gute Unterscheidung der Geister, damit weder grobe Schwarz-Weiß-Behauptungen noch Egoismen und Kleinkariertheit in neue Feindschaften treiben. Notwendig ist die Gabe, das Ganze im Blick zu behalten und sich nicht in Klein-Kriegen zu verlieren, die unendlich viel Kraft kosten, die unendlich viel von der Energie verschwenden, die doch für ein neues Miteinander in Kirche und Gesellschaft so wichtig wäre.

Was bedeutet das für die Christen? Was bedeutet das im Anschluss an das Jahr des Reformationsgedenkens – ein Jahr, in dem neu deutlich wurde, was evangelische und katholische Christen aneinander haben?

Vor allem doch dies: dass die Christen ihre großen Stärken, die ihnen zuwachsen aus dem Glauben an den dreifaltigen Gott, erneut in die Waagschale werfen. Denn ihr Gott ist alles in allem und in allen. Er steht für die allumfassende Liebe zu allen Menschen auf der ganzen Welt. Und gleichzeitig nimmt er durch seinen menschengewordenen Sohn jeden Einzelnen so an, als wäre er seine einzige Sorge. Er ist der Gott, der alle unterschiedslos liebt und doch jeden und jede in ihrer ganz persönlichen Einmaligkeit ernstnimmt.

Und darum sind heute alle Christen gemeinsam herausgefordert, evangelischer zu werden, das heißt mehr und mehr dem Evangelium gemäß zu leben, und alle sind wir herausgefordert, katholischer zu werden, das heißt mehr und mehr vom Ganzen her zu denken, zu fühlen und zu handeln.

## Evangelischer werden

Das Neue Testament ist die Kernbotschaft des christlichen Glaubens in seiner Vielfalt von vier Evangelien und 23 weiteren Schriften, aus denen heraus wir auch die 45 Schriften des Ersten, des Alten Testaments neu lesen. Diese Vielfalt entspricht der Vielfalt des Lebens und der Geschichte. Dabei ist diese „Frohe Botschaft“ die Schule der Unterscheidung, weil Jesus, der selbst das Evangelium in Person ist, sich den Menschen immer in ihrer jeweiligen Lage zuwendet. Er begegnet ihnen niemals mit Vorausurteilen oder generellen Verurteilungen. Er entdeckt immer noch das Positive im Anderen und will es stärken: In dir steckt mehr als du glaubst!

Das Evangelium leben heißt nicht, es nur als Buch zu kennen, sondern in Beziehung zum menschengewordenen Christus zu treten und mit ihm Mensch zu werden, wie es ein Lied im Gotteslob sagt: „Lass uns in deinem Namen, Herr, die nötigen Schritte tun. Gib uns den Mut, voll Glauben, Herr, mit dir zu Menschen zu werden“ (GL 446). Dabei spielt die Gemeinschaft der Kirche eine große Rolle. „Lass uns ...“ steht da. „Ein Christ ist kein Christ“, beschwört uns der frühkirchliche Theologe und Schriftsteller Tertullian. Nur in der Gemeinschaft bleibt die Beziehung zu Christus lebendig und weit.

Aber auch die Gemeinschaft der Kirche kann sich zum Selbstzweck machen, kann eng, kleinkariert, erstarrt und unbeweglich werden und so anderen den Weg zu Jesus Christus und zum Evangelium erschweren, verdunkeln oder behindern. So wie die Menschenmenge dem neugierigen Zachäus den Blick auf Jesus versperrte (vgl. Lk 19,3). (Deshalb treten ja viele äußerlich und noch weit mehr innerlich aus der Kirche aus.)

Die Reformation hatte wie viele Reformen in der Kirche durch die Jahrhunderte die Absicht, den Blick auf Christus, auf das Evangelium neu zu öffnen und zu schärfen. Und so ist auch heute eine Kirche, eine

Christenheit nur dann zukunftsträchtig, wenn sie im tiefen Sinn immer evangelischer, immer evangeliumsgemäßer wird.

## Katholischer werden

Ebenso über-lebens-notwendig ist für die Kirche der Blick für das Ganze, die Perspektive vom Ganzen her. Nichts anderes bedeutet das Wort „katholisch“: das Ganze umfassend, ganzheitlich und weltweit denken und handeln, aufs Ganze gehen, aber auch mit Spannungen und Ungelöstheiten umgehen lernen, weil auch sie Teil des Ganzen sind. Göttliches und Menschliches, der Einzelne und die Gemeinschaft, lokal und global, immer gehört beides zum Begriff des Katholischen. Mit konfessioneller Enge und selbstgefälligem Millieukatholizismus hat der Begriff dagegen nichts zu tun. Das ist ja auch der Grund, der dazu berechtigt, im Glaubensbekenntnis von der „katholischen Kirche“ zu sprechen. Dieses Verständnis des Katholischen fordert auch die römisch-katholischen Christen heraus und bleibt eine ökumenische Aufgabe.

Es ist hohe Zeit, die Wesenseigenschaft „katholisch“ wieder stärker ins Bewusstsein zu heben, weil es eine so starke und gefährliche Tendenz gibt, wieder engstirniger zu denken, nationalistisch, regionalistisch, individualistisch, ideologisch. Die Bundestagswahlen haben das gezeigt. Die gleiche Tendenz macht sich deutlich bemerkbar in der neuen Unfähigkeit vieler Europäer, Europa zu bilden und in den globalen Fragen der Welt wie Migration und Klimawandel zu solidarischem und vernetztem Handeln zu kommen. Ebenso führt die komplexer werdende Lage in den Religionen und Kirchen zu neuen Egoismen, Narzissmen, ja zu gewaltbereiter Intoleranz. Und die Einzelnen ziehen sich zurück in ihre kleinen Welten, kommunizieren digital rund um den Globus und bauen damit doch oft genug nur ein separiertes Heim auf, das ihnen zur Festung wird. Personale Kommunikation findet nicht mehr statt, wo jeder nur auf

sein Gerät schaut und nicht mehr dem Anderen in die Augen.

Papst Franziskus, der – auch von vielen Menschen außerhalb der katholischen Kirche – als moralische Instanz anerkannt ist, hat in seiner programmatischen Schrift „Evangelii gaudium“ großartige Sätze über das Thema „Das Ganze ist dem Teil übergeordnet, vorgeordnet“ geschrieben. Da heißt es:

„Man muss auf die globale Dimension achten, um nicht in die alltägliche Kleinlichkeit zu fallen. Zugleich ist es nicht angebracht, das, was ortsgebunden ist und uns mit beiden Beinen auf dem Boden der Realität bleiben lässt, aus dem Auge zu verlieren“ (234)

Der Papst warnt davor, dass die Kirche „ein folkloristisches Museum ortsbezogener Eremiten wird, die dazu verurteilt sind, immer dieselben Dinge zu wiederholen, unfähig, sich von dem, was anders ist, hinterfragen zu lassen und die Schönheit zu bewundern, die Gott außerhalb ihrer Grenzen verbreitet“ (234).

„Das Ganze ist mehr als der Teil, und es ist auch mehr als ihre einfache Summe“ (235). – Wenn dieser Grundsatz nicht auch bei den pastoralen Überlegungen für die Seelsorge-Felder der Zukunft Anwendung findet und wenn die Balance von Weite, Nähe und Tiefe, das heißt von Ganzheit, Teilen und Urgrund nicht gewahrt bleibt, wird Kirche es schwer haben, evangelischer und katholischer zu werden, evangeliumsgemäßer zu werden und die notwendige Weite zu finden.

Der Papst sagt in einem Vergleich: „Das Modell ist nicht die Kugel, die den Teilen nicht übergeordnet ist, wo jeder Punkt gleich weit vom Zentrum entfernt ist und es keine Unterschiede zwischen dem einen und dem anderen Punkt gibt. Das Modell ist das Polyeder, welches das Zusammentreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren. Sowohl das pasto-

rale als auch das politische Handeln sucht in diesem Polyeder das Beste jedes Einzelnen zu sammeln“ (236).

Weiter heißt es dort, wunderbar treffend für „evangelischer“ und „katholischer“ werden: „Das Evangelium besitzt ein ihm innewohnendes Kriterium der Vollständigkeit: Es hört nicht auf, Frohe Botschaft zu sein, solange es nicht allen verkündet ist, solange es nicht alle Dimensionen des Menschen befruchtet und heilt und solange es nicht alle Menschen beim Mahl des Gottesreiches vereint. Das Ganze ist dem Teil übergeordnet“ (237).

Katholischer werden heißt also, weiter, weltweiter, offener und ganzheitlich zu denken und zu handeln aus der festen Wurzel des Evangeliums heraus und in der Luft der heutigen Zeichen der Zeit, die evangelischer, das heißt im Licht des Evangeliums zu betrachten, zu entziffern und zu deuten sind (vgl. GS 4).

## Herausforderungen für die Zukunft

All das hat Auswirkungen auf die Einordnung der globalen Themen wie Migration und Klimawandel, aber auch auf die Kirche, in der Fehlerhaft-Sündiges und Heiliges dicht beieinanderliegen, in der die Sakramente, Riten und Gesten als sichtbare Zeichen von hoher Bedeutung sind und deren künftige Einheit niemals nur geistig, sondern immer auch sichtbar, also leiblich ist.

Deshalb muss die Kirche sich auch neu orientieren über das Verhältnis von Körper und Geist, von Leib und Seele, neu orientieren in Fragen von Ehe, Familie, Sexualität und Lebensformen, um die vom Evangelium gebotene katholische Ganzheitlichkeit nicht aufs Spiel zu setzen. Und erst recht ist das große Zeichen der Zeit tiefer zu betrachten, das schon Johannes XXIII. als solches benannt hat, nämlich das Miteinander von Mann und Frau in Gesellschaft und Kirche, die Geschlechtergerechtigkeit,



ja die Erkenntnisse zur Geschlechtlichkeit überhaupt, wenn wir an die Verschiedenheit sexueller Lebensgegebenheiten denken.

Besonders wichtig wird dabei sein, wie Frauen in der Kirche bis in die höchsten Entscheidungen mitwirken können, zumal sie sich längst in allen Feldern des kirchlichen Lebens so enorm mit ihren eigenen Gaben und Fähigkeiten einbringen. Auch die „Kirche der Beteiligung“ dient ja der Ganzheit des Katholischen, weil die Talente, Gaben und Charismen aller ins Spiel gebracht werden müssen, aller Getauften, Gefirmten, Beauftragten, Gesendeten und Geweihten, um so und nur so – wie der Epheserbrief es sagt – die Vollgestalt Christi in seiner Kirche darzustellen.

Wenn schon Abraham vor tausenden von Jahren gesagt bekam, dass er vor Gott „in Ganzheit“ wandeln soll – das meint der Begriff „rechtschaffen“ in Gen 17,1: „Sei ganz!“ –, dann bedeutet das für eine zukunftssträchtige Kirche doch, dass sie Menschen braucht, die bereit sind, aufs Ganze zu gehen, die bereit sind, sich mit Leib und Seele auf das Evangelium einzulassen und auf die Gemeinschaft derer, die das Evangelium als Christen leben wollen.

Jesus fordert am Schluss der Bergpredigt dazu heraus, weder Herr-Herr-Sager zu sein noch in Aktionismus zu verfallen, sondern sich von seinem Wort *ganz* prägen zu lassen. So wird das *ganze* Haus des Lebens auf festen Grund gestellt in all den Stürmen der Zeiten (Mt 7).

Bei allen Halbheiten und Unvollkommenheiten, bei allen halbherzigen und wankenden Schritten bleibt diese Sehnsucht, die aufs Ganze geht, bleiben der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, die aufs Ganze gehen, unabdingbar für eine einladende und zukunftsgerichtete Kirche und eine lebendige Christenheit, gerade in den atheistischen Herausforderungen dieser und künftiger Zeiten.

---

Gunther Fleischer

# Die Versuchungs- Bitte

Ein weiterer Klärungs-Versuch<sup>1</sup>

---

## 1. Anlässe der aktuellen Diskussion

Zwei Anlässe ließen im vorigen Jahr eine immer schon leicht im Hintergrund brodelnde Diskussion erkennbar aufschäumen:

Mit Abschluss ihrer Tagung vom 29. – 31.5.2017 in Einsiedeln hatte die französischsprachige Bischofskonferenz angekündigt, die sechste Vaterunser-Bitte zu Beginn des neuen Kirchenjahres, also ab dem 3.12.2017 (1. Advent), in einer neuen Übersetzung beten zu lassen. An die Stelle der bisherigen Formulierung „Et ne nous soumetts pas à la tentation“ (wörtlich: „Und unterwirf uns nicht der Versuchung“) tritt der Wortlaut: „Et ne nous laisse pas entrer en tentation“ (wörtl.: „Und lass uns nicht in Versuchung eintreten/geraten“).

Wenige Tage nach Inkrafttreten der neuen Regelung äußert sich Papst Franziskus in einem Interview des italienischen Fernsehsenders TV 2000, in der er die französische Änderung abgrenzt von Übersetzungen nach dem Muster „Und führe uns nicht in Versuchung“. Diese sei falsch, da Gott nicht in Versuchung führe, sondern als guter Vater aufstehen helfe. „Ein Vater tut so etwas nicht: ein Vater hilft, sofort wieder aufzustehen. Wer dich in Versuchung führt, ist Satan“, so Franziskus.

Damit erhielt eine Diskussion, die zunächst „nur“ davon getragen war, dass sich Menschen mit der Formulierung „Und führe uns nicht in Versuchung“ schwer tun, den mit der Lösung der Problematik überhaupt nicht verbundenen zusätzlichen Aspekt der Positionierung zum Papst. Auf einmal vermischen sich Vaterunser- und Papstkritik bzw. Papstverteidigung miteinander. Solche Mixturen sind zwar nachvollziehbar,



aber niemals hilfreich und wenig zielführend in der Sache.

Schon hier zeigt sich, was im Folgenden noch deutlicher herauszuarbeiten sein wird: Differenzierung heißt das Gebot der Stunde, auch wenn sie manch einem zu anstrengend sein mag.

Ehe genau diese Differenzierung vorgenommen wird im Gewühl der Meinungen, die – zumindest in summa – die meisten der zu berücksichtigenden Argumente bereits erwähnt, kaum aber systematisiert haben, soll noch die jüngste maßgebliche Äußerung zum Thema angeführt finden: die Stellungnahme der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz vom 25.1.2018.<sup>2</sup> Sie entscheidet sich deutlich gegen eine Änderung des bisherigen deutschen Wortlauts der sechsten Vaterunser-Bitte, gerät aber in den Spagat, einerseits – vor allem um der „konfessions- und länderübergreifende[n] Einheitlichkeit des Textes im gesamten deutschen Sprachraum“ willen – an einer Formulierung festzuhalten, die andererseits inhaltlich gegen das, was sie äußerlich besagt, interpretiert wird, so dass es explizit heißen kann: „... aber wer das Gebet im Glauben spricht, vertraut zugleich auf Gottes erhörende Barmherzigkeit: ‚Ich darf mich der Führung Gottes anvertrauen: Du wirst mich nicht in Versuchung führen.‘“ Der Beterin und dem Beter wird also aberverlangt, den Worten nach zu sagen: „Und führe uns nicht in Versuchung.“, und sich mit dieser Bitte an einen Gott zu richten, von dem er vertrauend weiß: Er tut es gar nicht. Als hätte man gemerkt, dass hier die Logik auseinanderbricht, wird wenige Zeilen später dann doch nicht mehr davon gesprochen, dass Gott nicht in Versuchung führt, sondern dass er die entsprechende Bitte des Menschen erhört: „Er [i. e. die/der Betende; d. Verf.] bringt den tief in der Bibel wurzelnden Glauben zum Ausdruck, dass Gott keinen Menschen zu Fall bringt; denn Gott erhört die Bitte: ‚Und führe uns nicht in Versuchung.‘“ Unter der Hand wird aber die Bitte noch einmal umgedeutet, denn auf einmal wird erläuternd von ihr festgehalten: „Sie vertraut Gott den Herzenswunsch an, nicht über die eigene Kraft hinaus erprobt zu werden.“ Dies ist zwar ein durchaus eben-

so nachvollziehbarer wie neutestamentlich begründeter Gedanke, der aber nicht aus der Vaterunser-Bitte abzuleiten ist, sondern von Paulus im 1. Korintherbrief formuliert wird – dort aber nicht als Bitte oder Wunsch, sondern als zuversichtliche Feststellung (1 Kor 10,13). Gerade dieser für die Diskussion nicht unwichtige Vers soll uns am Ende noch einmal beschäftigen. Insgesamt macht die Verlautbarung den Eindruck, als könne man sich nicht richtig entscheiden, wie denn die Vaterunser-Bitte zu verstehen sei. Denn im Ausklang kann nebeneinander formuliert werden: „Dass Gott die Menschen vor der Versuchung bewahren möge und sie nicht ihren falschen Entscheidungen ausliefern möge, gehört zum Sinn der Vaterunser-Bitte – die aber so gehalten ist, dass *auch die abgründige Erfahrung, Gott prüfe einen Menschen über seine Kraft hinaus, angesprochen wird.*“ **und:** „Die Bitte ‚Und führe uns nicht in Versuchung‘ *zielt gerade nicht darauf ab, Gott zu überreden, er möge sich doch dafür entscheiden, den Beter nicht in Versuchung zu führen.*“ Hier gilt sehr einfach: Entweder ist die Erfahrung, von Gott selbst geprüft zu werden, in der Bitte eingeschlossen. Dann aber bittet sie den Verursacher in der Tat darum, eben dies nicht zu tun. Oder aber: Die Bitte ist allein vom Vertrauen erfüllt, dass Gott dies sowieso nicht tut. Dann wäre sie ein spirituelles Fake und sinnlos.

## 2. Sortierung der Frage-Ebenen

Damit stellt sich die Frage, ob man hier nicht zu eindeutigeren Entscheidungen gelangen kann. Dazu erscheint es mir hilfreich, die Vermengung der verschiedenen Frage-Ebenen, die in der Diskussion berührt werden, fein säuberlich voneinander zu trennen. Dann aber ergibt sich die im Folgenden dargestellte Sachlage.

### 2.1 Die Textüberlieferung

Der Wortlaut der sechsten Vaterunser-Bitte ist vom Griechischen her völlig eindeutig und über jeden textkritischen Zweifel erha-

ben. Das bedeutet: Trotz der Doppelüberlieferung des Vaterunser bei Matthäus und Lukas<sup>3</sup>, die an einigen Stellen Abweichungen aufweist (angefangen vom „unser“ in der Lukasversion des „Vater *unser*“ über die Gesamtzahl der Bitten bis zur unterschiedlichen Formulierung der Brotbitte) und eben anders als bei der Frage, wie das mit „täglich“ übersetzte griechische Wort nun tatsächlich vom Griechischen her zu verstehen ist, ist der Wortbestand der Versuchungs-Bitte in beiden Fassungen identisch und in keinem Wort bedeutungsmäßig unklar.

## 2.2 Die Frage der Notwendigkeit

Da alle in der deutschen Übersetzung gewählten Wörter eine treffende Korrespondenz zu den griechischen Wörtern wahren, ist von dieser Seite her keine Notwendigkeit zu einer Übersetzungsänderung gegeben. Dies ist der entscheidende Unterschied zur Ausgangslage der Franzosen, die mit ihrer bisherigen Übersetzung „*unterwerfen*“ („*soumettre*“) – aus welchen Gründen auch immer – ein Verb verwendet haben, das keineswegs dem griechischen Verb korrespondiert. Denn „in eine Situation (der Versuchung) *hineintragen/hineinbringen/führen*“ ist etwas anderes, als jemanden der Versuchung „*unterwerfen*“. Die erste Variante sagt über den Ausgang des Hineingelangens in die Situation nichts aus, die bisherige französische Variante spitzt das Verb im Sinne einer Unentrinnbarkeit zu. Von daher hat die Änderung der französischsprachigen Bischofskonferenz ihren Ausgangspunkt tatsächlich in der Differenz zwischen griechischer Vorlage und bisherigem französischen Text.

## 2.3 Das Aramäische

Der griechische Text enthält in sich auch keine Spur, die auf eine anders lautende aramäische Vorlage hinweist. Auch wenn Jesus mit Sicherheit nicht Griechisch, sondern im judäo-aramäischen Dialekt seiner Zeit gesprochen hat, bleibt es eine an nichts

festzumachende Behauptung, dass er in seiner Sprache etwas anderes gebetet habe als das, was der griechische Text besagt. Dass eine Rückübersetzung problemlos möglich ist, zeigt z. B. die aramäische Fassung des Vaterunser, die man etwa in der Vaterunser-Grotte der Eleona-Kirche auf dem Ölberg in Jerusalem nachlesen kann. Der These des bedeutenden Qumran-Forschers Jean Carmignac, der verneinte sogenannte Kausativ (jemanden etwas tun *lassen*), den man durchaus mit Recht hinter der griechischen Formulierung als aramäische Vorlage vermuten kann, könne sich sowohl auf den Veranlasser als auch allein auf die Wirkung beziehen (also statt: „Lass uns nicht in Versuchung hineinkommen“ könnte man übersetzen: „Gib, dass wir nicht in Versuchung hineinkommen“)<sup>4</sup>, kann ich beim besten Willen nicht folgen. Der Kausativ zielt prinzipiell auf den Veranlasser. Das „*lassen*“ meint immer die Verursachung und nicht ein Zulassen. Die Konstruktion „*Gib, dass nicht ...*“ ist durch nichts angezeigt. Mehr als dies ist natürlich nicht sagbar, da uns – wie auch die Bischofskonferenz zu Recht betont – keine der griechischen Fassung zeitlich vorangehende aramäische Fassung des Vaterunser vorliegt. Jegliche Aussage, die über die Möglichkeit eines inhaltsidentischen Wortlauts im Aramäischen und Griechischen hinausgeht, bewegt sich im Reich der Spekulation, zu der – noch einmal sei es gesagt – der griechische Text keinen Anlass gibt.

## 2.4 Die theologische Ebene

Angesichts dieses selten in solcher Deutlichkeit formulierten Befundes wundert es nicht, dass die Diskussion in der Regel auch nicht beim Wortlaut des Textes, sondern bei allgemeinen Aussagen zum Gottesbild ihren Einstieg nimmt.<sup>5</sup> Der Gedankengang lässt sich kurz und bündig zusammenfassen: Weil Gott gut ist und uns liebt, führt er nicht in Versuchung. Folglich kann die Vaterunser-Bitte dies auch gar nicht meinen, obwohl der Wortlaut ja genau diese Prämisse zu machen scheint. Denn die Bitte, nicht in Versuchung

zu führen, ergibt nur dann einen Sinn, wenn er es prinzipiell tun kann. Der Fels der Argumentation, der irgendwann wie eine Trumpfkarte gezogen wird, ist dann Jak 1,13: „Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen: Ich werde von Gott in Versuchung geführt. Denn Gott lässt sich nicht zum Bösen versuchen, er führt aber auch selbst niemanden in Versuchung“.

Doch Vorsicht: Genau bei diesen so einleuchtenden Gedankenschritten sind im Vorfeld auf unredliche, eher manipulative Weise entscheidende Weichen gestellt. Anstatt zu fragen, welches Gottesbild aus der Vaterunser-Bitte spricht, wird 1.) von außen her ein fest gefügtes Gottesbild herangetragen, mit dem 2.) der Gebetstext kompatibel zu machen versucht wird, der 3.) schließlich mit Hilfe eines Briefzitates interpretiert wird, bei dem zunächst einmal zu fragen wäre, ob das Vaterunser und der Jakobusbrief tatsächlich dieselbe Theologie vertreten. So, wie man zunächst einmal nur ganz neutral feststellen kann, dass weder Markus noch Johannes die Tradition des Vaterunser kennen oder rezipieren, so ist zumindest denkbar, dass auch Jakobus entweder diese Tradition nicht aufgreift, vielleicht sogar bewusst gegen sie formuliert oder vielleicht mit seinen Worten etwas Anderes meint.

### 3. Klärungsversuche

Gehen wir also wieder von der Gebetsbitte selbst aus. Sie wird von zwei Vokabeln bestimmt: „hineinführen“ (*eisphéro*, hier als negierter Aorist, dem im deutschen der verneinte Imperativ entspricht) und „Versuchung“ (*peirasmós*).

#### 3.1 „Hineinführen“

Das griechische Verb „*eisphéro*“ wird in Lk 5,18.19 vom Gelähmten gebraucht, der in das Haus „hineingetragen“ werden soll. Lk 12,11 spricht vom gewaltsamen „*Schleppen*“ in die Synagogen. Hebr 13,11 spricht vom Blut, das der Hohepriester in den Tempel hi-

neinbringt. Etwas „*blasser*“ ist vielleicht der Gebrauch des Verbs in 1 Tim 6,7 „in die Welt *hineinbringen*“ bzw. „zu Ohren *bringen*“ in Apg 17,20. Nichtsdestoweniger: Alle sechs Belege des Verbs der Versuchungsbite im NT außerhalb des Vaterunser lassen ein aktives Hineinbringen als Bedeutung des Verbs erkennen. Bei solcher Eindeutigkeit ist vorderhand auch für das Vaterunser nichts anderes anzunehmen. Ganz offensichtlich wird hier Gott als der aktive Part angesprochen, der in etwas nicht hineinbringen/hineinführen möge. Er soll von etwas abgehalten werden, was er tun könnte.

#### 3.2 „Versuchung“

Zum Wort *peirasmós* „Versuchung“ hat Werner Kleine in seinem Beitrag schon das Entscheidende gesagt.<sup>6</sup> Wer hier moderne Assoziationen der „zartesten Versuchung“ einer Schokoladenfirma vernimmt, hat den Ernst des Textes wie auch der Thematik „Versuchung“ im Alten und Neuen Testament nicht erkannt. Versuchung ist aber auch nicht automatisch mit Böswilligkeit/schlechter Absicht gleichzusetzen. Um dem Gemeinten auf die Spur zu kommen, lohnt es sich, einerseits den griechischen neutestamentlichen Befund zu erheben, sodann aber auch nach dem gesamtbiblischen Bedeutungszusammenhang von „Versuchung“ zu fragen, denn wenn das Gebet auf Jesus zurückzuführen ist, hat er es nicht prospektivisch auf spätere Evangelientheologien oder gar die Offenbarung des Johannes hin (vgl. dort die sehr spezielle eschatologische Rede von der über die ganze Erde kommenden „Stunde der Versuchung“ in Offb 3,10) formuliert, sondern vermutlich eher aus der ihm vertrauten Tradition des Judentums und seiner eigenen Erfahrung. Das Vaterunser macht nicht den Eindruck, als führe es in der sechsten Bitte einen Gedanken ein, den keiner der Jünger verstehen konnte, weil er etwas bislang Unbekanntes ins Wort bringen will.

Auf diesem Hintergrund ist festzustellen, dass begrifflich sauber zu unterscheiden ist zwischen der Vaterunser-Formulierung,

die die Versuchung wie einen Raum aufzufassen scheint, in den Gott hineinführt, und der Aktivität des Versuchens selbst – also, um im Bild zu bleiben, dem, was im Raum geschieht. Dieses aktive Versuchen wird mit dem *Satan* (Mk 1,12; 1 Kor 7,5) oder dem *diábolos* (Teufel: Mt 4,1; Lk 4,13) bzw. dem *Versucher* (*peirázōn*, so Mt 4,3 in Parallele zu *diábolos* und 1 Thess 3,5) in Verbindung gebracht. Sodann ist immer wieder vom Versuchtwerden die Rede, ohne dass der eigentliche Versucher genannt wird (Gal 6,1; Hebr 2,18; 3,8; 4,15; Jak 1,2). Schließlich vertritt der Jakobusbrief die These, dass der eigentliche Versucher die eigenen Begierden sind (Jak 1,13), eine Sicht, die er mit 1 Tim 6,9 zu teilen scheint, wo es um das Streben nach Reichtum als Ursache der Versuchung geht. Diese These des Jakobusbriefes ist die positive Antwort auf die Negation, dass Gott „unversucht“ sei vom „Bösen“ (im Griechischen steht hier das Wort für „schlecht“ im Plural als Sammelbegriff für alles denkbare Üble) und auch selbst niemanden versuche.

Der Vaterunser-Formulierung am nächsten kommt die Aufforderung Jesu in Getsemane: „Betet, dass ihr nicht in Versuchung kommt“ (Mk14,38 par). Auch hier ist die Raum-Metapher durch das Verb „hineinkommen“ gegeben. In 1 Kor 10,13 hingegen wird die Versuchung selbst „personalisiert“, indem sie den Menschen zu „ergreifen“ vermag.

Ordnet man alle Belege, ergibt sich: Eine der Versuchungsbitte exakt entsprechende Formulierung gibt es kein zweites Mal. Alle Belege, die mit Teufel oder Satan operieren, helfen zunächst einmal nicht weiter, da das Vaterunser selbigen im Zusammenhang mit der Versuchung nicht erwähnt. Umgekehrt behauptet das Vaterunser nicht, Gott sei der Versucher. Vielmehr wird damit gerechnet, dass er in den „Raum“ führen kann, in dem der „Versucher“ (sprich: Teufel) oder neutraler: die Versuchung aktiv werden kann. Hier nicht zu differenzieren, verbietet der Jakobusbrief. Er spricht nicht vom „Raum der Versuchung“, sondern vom Versucher selbst, den er aber – und das zeigt eine seiner Ei-

genständigkeit gegenüber anderen neutestamentlichen Schriften – nicht mit dem Teufel in Verbindung bringt, sondern allein in den schlechten innermenschlichen Trieben ausmacht. Genau von diesen aber wird Gott selbst nicht bestimmt. Hier wird der Verfasser des Jakobusbriefes nicht nur von „praktischen Interessen“ geleitet<sup>7</sup>, sondern hier schlägt sich seine grundlegende Gegenüberstellung nieder zwischen dem „einfach“, also ohne Neben- und Hintergedanken gebenden (Jak 1,5), keiner Veränderung oder Verschattung ausgesetzten Gott (Jak 1,17) im Gegensatz zum „dipsychischen“, also in sich gespaltenen, „zweiseeligen“ Menschen. Damit bewegt sich der Briefautor in völlig anderen Gedankenwelten als das Vaterunser, so dass zu dessen Verständnis über den Jakobusbrief im Grunde nichts zu gewinnen ist.

Bemerkenswerter ist Hebr 2,18. Denn hier werden Versuchung Jesu und sein Leiden miteinander in Verbindung gebracht. Bedenkt man, dass nach demselben Brief Jesus als der Sohn durch Leiden Gehorsam lernen musste (Hebr 5,8), wird in dieser neutestamentlichen Schrift nahegelegt, dass kein anderer den Sohn in die Versuchung geführt habe als der Vater selbst!

### 3.3 Der gesamtbiblische Hintergrund von „Versuchung“

Damit sind wir bei der Brücke zum gesamtbiblischen Verständnis von „Versuchung“ angelangt. Alles spricht dafür, dass hinter dem griechischen Wort *peirasmós* ein von hebr. *nasā* abgeleitetes Substantiv steht (aramäisch: *nissajón*). Das hebräische Wörterbuch umschreibt dessen Bedeutungsspektrum mit den Begriffen „prüfen, auf die Probe stellen, versuchen“. Damit dürfte auch die entscheidende Hilfe für das Verständnis der Vaterunser-Bitte gegeben sein. Um aus der Engführung einer missverstandenen Versuchungsvorstellung herauszukommen, darf man also mithören: „Und führe uns nicht in die Prüfung/Erprobung“. Was aber könnte damit konkret gemeint sein?

Der bekannteste Beleg des Verbs ist wohl Gen 22,1. Die „Bindung Isaaks“ wird im einleitenden Vers – als Leselenkung und damit als eine innerhalb der Erzählung dem Abraham selbst vorenthaltene Erklärung – als Erprobung/Prüfung durch Gott verstanden. Der in Gen 12,10–20 (par.: Gen 20) seine Frau Sara, in Gen 16 seine Nebenfrau Hagar und in Gen 21 Hagar samt ihrem Neugeborenen Ismael der Lebensgefahr ausliefernde Abraham wird nun – und zwar von Gott selbst! – in eine Situation gebracht, in der es erneut um Lebensgefährdung geht, aber diesmal als göttliche Forderung und bezogen auf eine Person, an der er wie an keiner anderen hängt: „dein Sohn – dein einziger – den du liebst – Isaak“ (V 2). Hat Abraham zumindest mit Sara die Grundlage der Verheißungserfüllung aus lauter Angst um das eigene Leben aufgegeben, so ist er jetzt offensichtlich bereit, die von Gott her verfügte Rücknahme der Verheißung zu akzeptieren. Die Versuchung besteht daran, in diesem furchtbaren Augenblick Gott aufzugeben. Grausam ist nicht Gott, von dem wir ja als Leser(innen) wissen, dass er nur „auf die Probe stellt“, sondern Abraham mit seiner Vorgeschichte. Sie hat so gar nichts mit dem am Anfang vorausgesetzten und in tausenden Predigten immer wieder herausgestellten Glauben Abrahams zu tun, der auf das Wort Gottes hin „Geh!“ loszog (Gen 12,1–3).<sup>8</sup>

Gen 22 ist nur das bekannteste und vielleicht zugleich erschreckendste Beispiel für die zumindest schon einmal im AT völlig selbstverständlich angenommene Möglichkeit, dass Gott so in die Erprobung führen kann, dass die Situation für den Menschen zu einer Versuchung wird, sich von Gott definitiv zu lösen. In einer kollektiven Deutung wird die Führung des Volkes durch die Wüste unter dasselbe Motiv gestellt (Ex 15,25; 16,4; Dtn 8,2; Ps 81,8). Individual findet sich die Sichtweise natürlich im Ijob-Buch, insofern Gott Satan erlaubt, an Ijobs Besitz, Kinder und seine körperliche Integrität Hand anzulegen. Die Zulassung Gottes wäre das „Hineinführen in die Erprobung“. Die Folge sind die von Ijob erlebten „Versu-

chungen“. Wie in Gen 22 gilt auch hier: Der dem Buch vorangestellte Himmelsprolog ist reine Leser(innen)-Information, Ijob weiß und ahnt von allen himmlischen „Absprachen“ nichts“. Sehr lebensnah unterscheidet die Hl. Schrift in beiden Fällen, dass die an sich richtige Glaubenswahrheit – Gott meint es gut mit dem Menschen und will weder den Tod Isaaks noch den Tod Ijobs – in einer akuten Entscheidungssituation sich dem Zugriff des sich einer Versuchung ausgesetzt fühlenden Menschen völlig entzieht. Ja, der Mensch darf sich Gottes gewiss sein, ist es aber faktisch längst nicht immer. Dies könnte eine Situation sein, für die die sechste Vaterunser-Bitte gedacht ist.<sup>9</sup>

Doch Moment: Haben sich die Überlegungen nicht erledigt, da im Neuen Testament alles anders ist und die beschriebenen Vorstellungen gar keine Rolle mehr spielen? Mitnichten! Die beste Anschauungserzählung für das, was die Versuchungsbite meint, bleibt die Versuchung Jesu. Alle Synoptiker halten fest: Der soeben auf Jesus in der Taufe herabgekommene Geist des Vaters treibt Jesus in die Wüste, wo er von Satan/Teufel versucht wird. Mk 1,12f. wählt das Verb „*ĕkbállō*“, das nur mit „hinauswerfen“ übersetzt werden kann. Mt 4,1 mildert einerseits mit dem Verb „hinaufführen“ (*ánágō*) etwas ab, um dafür aber die Aussage konsekutivisch zu verschärfen: Die Heraufführung dient der Versuchung durch den Teufel. Lk 4,1f. formuliert am „unklarsten“: „Und er wurde in dem Geist in die Wüste geführt, vierzig Tage vom Teufel versucht“ (wörtl). Allein diese lukianische Variante erlaubt die – allerdings dann sich deutlich von der Aussage der beiden Parallelfassungen absetzende – Interpretation der DBK-Verlautbarung: „... vom Geist Gottes geleitet, hat er sich in Freiheit der Versuchung ausgesetzt und hat ihr widerstanden“. In der Tat: Von diesem Verständnis her würde sich die Versuchungsbite des Vaterunser erübrigen. Denn wer selber in völliger Souveränität die Erprobungssituation (Begegnung mit dem Teufel) sucht, für

den ist sie dann auch keine wirkliche Versuchung mehr und er braucht auch nicht um Bewahrung vor selbiger zu bitten. Hier scheint mir allerdings eher Lukas-Theologie durchzuschimmern, während die Vaterunser-Bitte an die Vorstellungswelt von Mk 1,12f. und Mt 4,1 anknüpft. Ohne dass bei den Synoptikern der Begriff im Blick auf Jesus fällt – wie wir sahen, tut dies erst der Hebräerbrief (s. o.) –, ist auch die Getsemane-Szene eine von Gott selbst herbeigeführte Erprobungssituation. Jesus ringt mit dem Willen des Vaters. Hier ist Lukas sogar der intensivste Schilderer, der die Todesangst mit dem blutigen Schweiß auf den Begriff bringt (Lk 22,44).

Liest man die Perikope vom Seesturm (Mk 4,33-41par) auf dem Hintergrund des Buches Jona, das explizit Gott selbst den Sturm auf die See „werfen“ lässt (Jon 1,4), dann kann auch diese als von Gott selbst in Gang gesetzte Erprobung des Jüngerglaubens verstanden werden.<sup>10</sup>

## Fazit

- Die Vaterunser-Bitte hat einen völlig eindeutigen Wortlaut, der aus sich heraus keinen Anlass zu Änderungen gibt.
- Missverständlich vom Deutschen her kann allein der Begriff „Versuchung“ sein im Sinne einer Verharmlosung oder einer böswilligen Absicht. Übersetzungsänderungen für die deutsche Version könnten daher allein und am ehesten hier greifen im Sinne eines Ersetzens durch Begriffe „Prüfung“ oder „Erprobung“. Ob man hier tatsächlich ändern sollte, bleibt eine Frage des Ermessens, bei dem in der Tat die von der DBK in Anschlag gebrachte Ökumene eine nicht unwesentliche Rolle spielen sollte. Vielleicht liegt das Problem weniger im Wortlaut als darin, dass zu wenig über das nicht Selbstverständliche unserer Gebetstexte gepredigt wird.
- Während eine solche Übersetzungsänderung dem Sinn vom Deutschen her aber zumindest näher käme, führen Ände-

rungen am Verb samt der zugehörigen Präposition vom griechischen Text wie auch von seiner Intention weg. Gemeint ist weder eine „Führung in der Versuchung“ noch eine „Herausführung aus der Versuchung“ noch die Bitte, nicht „über unsere Kräfte hinaus“ versucht zu werden oder „in der Versuchung einen Ausweg zu schaffen“. Nein, gemeint ist: Gott kann in Situationen der Erprobung/der Prüfung führen, die wir subjektiv – vor allem im Augenblick des Erlebens – als Versuchung erfahren. Er wird gebeten, dies nicht zu tun. Von Jesus her gedacht als dem, der uns dieses Gebet an die Hand gibt, kann man sagen: Weil er am eigenen Leib erfahren musste, was es bedeutet, göttlicher Prüfung unterzogen zu werden, legt er uns die Bitte an den Vater nahe, dass er uns dies grundsätzlich erspare. Wie bei allen Bitten ist damit nicht die automatische Erfüllung der Bitte verbunden. Sozusagen „unterhalb“ der Grundsätzlichkeit der Vaterunser-Bitte liegt, was Benedikt XVI. in seinem Jesus-Buch auslegend formuliert: Wenn Gott denn doch die Prüfungen nicht erspart, „wenn du – wie bei Ijob – dem Bösen ein Stück freien Raum gibst, dann denke bitte an das begrenzte Maß meiner Kraft. Trau mir nicht zu viel zu. Zieh die Grenzen, in denen ich versucht werden darf, nicht zu weit und sei mit deiner schützenden Hand in der Nähe, wenn es zu viel für mich wird“.<sup>11</sup>

- Erkennbar bezieht sich Benedikt hier auf 1 Kor 10,13, wo von Gott die Rede ist, der nicht über die Kräfte des Menschen hinaus versucht. In der Fortsetzung des Satzes war in der bisherigen Einheitsübersetzung von 1980 zu lesen: Gott „wird euch *in* der Versuchung einen Ausweg schaffen, so dass ihr sie bestehen könnt“. Dies war für manch einen eine „Bastion“, meinen zu können, Gott würde – zumindest im NT – nicht in Versuchung führen. Doch diese „Bastion“ gab es nie. Mit der neuen EU von 2016 ist sie auch in der deutschen Übersetzung gefallen, die endlich völlig konform mit dem griechischen Text



übersetzt: Gott „wird euch *mit* (griech.: *sýn*) der Versuchung auch einen Ausweg schaffen“. Gott ist hiernach tätiger (im Griechischen steht das Verb *poiéō*) Urheber von beidem: der Versuchung wie auch des Auswegs.

- Die beiden letzten Beobachtungen machen deutlich, dass es bei der Änderung der Übersetzung des verbalen Ausdrucks der Versuchungsbitte nicht einfach um die Bewahrung einer „Wortwörtlichkeit“ geht; dass es aber auch zu wenig ist, mit einem merkwürdig relativierenden Unterton der theologischen Disziplinen festzustellen: „Bei näherer Betrachtung ergibt sich jedoch, dass sehr gewichtige Gründe dagegensprechen [i. e. gegen eine Übersetzungsänderung, der Verf.], gleich ob man nun philologische, exegetische, liturgische oder nicht zuletzt auch ökumenische Gründe stärker gewichtet. Gerade die konfessions- und länderübergreifende Einheitlichkeit des Textes im gesamten deutschen Sprachraum ist dabei nicht das unbedeutendste Argument.“ Es geht um die Frage des Gottesbildes bzw. der Akzeptanz oder Nichtakzeptanz des im Vaterunser, aber eben auch gesamtbiblisch verkündeten Gottesbildes. Damit geht es um eine grundsätzlich theologische Frage, zu deren Klärung die Exegese in diesem Fall als erstberufene theologische Teildisziplin (die Philologie ist ihr zuzuordnen<sup>12</sup>) erheblich beitragen kann. Natürlich ist es denkbar, sich mit dem Gottesbild der sechsten Vaterunser-Bitte nicht einverstanden zu erklären und auf der Basis dieser theologischen Vorentscheidung für die Liturgie und alles Beten einen anderen Text im Deutschen anzusetzen. Das sollte man aber auch deutlich sagen und nicht durch eine Schein-Übersetzungsdebatte kaschieren. Die Änderung wäre bereits am lateinischen Text vorzunehmen. Denn die Absicht, weltweit einheitlichen Betens in einem der Grundgebete der Kirche festzuhalten, sollte zumindest das Ziel sein. Wegfallen sollte dann allerdings der

vertraute Hinweis „wie uns Jesus gelehrt hat“. Unabhängig von der Frage, welcher exakte Wortbestand auf Jesus selbst zurückzuführen ist, wird von den Evangelisten Matthäus und Lukas in völliger Übereinstimmung die sechste Bitte des Vaterunser im vorliegenden und keinem anderen Wortlaut und einem absolut eindeutigen Sinn als das uns von Jesus übergebene Gebet festgehalten.

- Wen die Möglichkeit stört, dass Gott tatsächlich auf die Probe stellen kann, oder wer hier gar Gott gegen Satan ausspielen will, sollte sich bewusst sein, dass er einerseits sich der Gefahr eines gnostischen, also nicht christlichen Dualismus aussetzt, der im Widerspruch zu einem strikten Monotheismus steht (Satan als eine von Gott unabhängige und absolut „eigenmächtige“ Gottheit); andererseits steht sie/er mit dem absolut einseitigen Verständnis eines liebenden Gottes auch in der Gefahr, den Menschen vielleicht immer noch nach Gottes Bild, vor allem aber Gott nach dem Bild (im Sinne der Maßgabe) des Menschen zu verstehen. Dann allerdings wäre die im Vaterunser nicht formulierte, aber sicher anschlussfähige Bitte umso dringlicher: Führe uns aus dieser Versuchung heraus.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Der Beitrag versteht sich weder als Gegendarstellung noch als Korrektur, wohl aber als Ergänzung zu den einschlägigen Ausführungen von Werner Kleine, „Und führe uns nicht in Versuchung“, in: Pbl 70 (2/2018), 35–42.
- <sup>2</sup> S.denLink[https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2018/2018-010a-Vaterunser-StR-Stellungnahme.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/2018-010a-Vaterunser-StR-Stellungnahme.pdf) (zuletzt eingesehen am 4.3.2018).
- <sup>3</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Werner Kleine, s. Anm. 1, 35, f.
- <sup>4</sup> Vgl. dazu François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK III/2); Zürich/Düsseldorf 1996, S. 136.
- <sup>5</sup> Ein schönes Beispiel zu dieser Ebenen-Vermengung bietet Klaus Berger, *Mit der Bibel in der Übersetzungsfalle* (Die Tagespost, 14.12.2017, S. 5), wenn er einleitend Frage: „Hat noch niemand gemerkt, dass die traditionelle deutsche Übersetzung viele in Zweifel und Ungewissheit führt, weil sie mit ihrem Gottesbild nicht mehr zurechtkommen?“ Die



Fortsetzung des Beitrags ist allerdings exegetischer, als der Einstieg vermuten lässt, auch wenn die Erklärung der göttlichen Prüfung mit einer Führerscheinprüfung mir weniger hilfreich zu sein scheint.

<sup>6</sup> Vgl. Kleine,

<sup>7</sup> So Wolfgang Schrage in: Horst Balz, Wolfgang Schrage, Die Katholischen Briefe (NTD 10), Berlin 1982, S. 19.

<sup>8</sup> Schon hier sei eingeleitet: Das so häufig in der Verkündigung anzutreffende Verschweigen der „Negativ-Geschichte“ Abrahams findet seine Entsprechung in der in der aktuellen Debatte immer angeführten Behauptung, Gott führe nicht in Versuchung. Auf die Heilige Schrift kann man sich mit dieser Sicht beim besten Willen nicht berufen, es sei denn um den Preis einer markionitisch anmutenden Ausblendung der Teile, die einem theologisch nicht „in den Kram passen“.

<sup>9</sup> Mir scheint es ein Missverständnis zu sein, ein Gebet im Wesentlichen als einen richtige Wahrheiten vermittelnden, quasi dogmatischen Text zu lesen. Gerade das Bittgebet geht eben nicht von der Situation aus, in der dem Beter/der Beterin Gott in seiner ganzen Umfassendheit gewärtig ist, sondern in der ihm das an sich Richtige gerade nicht bewusst ist und die Nähe eher entgeht. So verstanden spricht das Vaterunser in der Versuchsbitte auch nicht die in Ps 26,2 formulierte Situation an, in der ein seiner Unschuld gewisser Beter Gott um „Versuchung“ im Sinne der Überprüfung geradezu bittet. Es meint aber auch nicht nur die aus den eigenen Trieben erwachsenden Versuchungen (vgl. Jak 1,13), sondern eben Situationen, die gleichzeitig als zutiefst versucherisch/schwerst prüfend und als von Gott verfügt erlebt werden. So falsch auf einer objektiven Ebene die Aussage „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ aus Ps 22,2 sein mag – denn Gott verlässt nicht, sondern wird vom Menschen nicht wahrgenommen –, so treffend beschreibt sie die subjektive Erfahrung.

<sup>10</sup> Im Blick auf diesen gesamtbiblischen Befund ist Thomas Söding nur zuzustimmen, dass die Prüfung durch Gott „ganz, ganz tief drin in der DNA der Bibel“ stecke (ders., Bleiben wir bei Luther, in: Berliner Zeitung, 11.12.2017, S. 24. Vgl. im übrigen auch seinen über das Internet aufrufbaren CiG-Beitrag: Vaterunser und Versuchung vom 13.8.2017: <https://www.herder.de/cig/geistesleben/2017/07-12-2017/vaterunser-bitte-vaterunser-und-versuchung/> (zuletzt aufgerufen am 4.3.2018).

<sup>11</sup> Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Bd. I. Freiburg i. Br. 2008, S. 198.

<sup>12</sup> Aus philologischer Sicht gibt es interessante Beiträge zur Versuchsbitte von Hartmut Leppin, Alle Texte tun nicht, was wir wollen, in: FAZ 13.12.2017, S. 13 sowie von Matthias Heine, Schwierigkeiten mit Gott als Führer, in: Die Welt, 12.12.2017, S. 22.

Franziskus Knoll

# Seelsorge im Gef(I)echt

## Angehörigenpastoral stärken

Angehörige haben für den Menschen einen bedeutenden Stellenwert! Im Idealfall übernehmen sie für den Menschen eine Orientierungsfunktion, sie stellen eine Brücke zur Umwelt dar oder stärken durch ihr Da-Sein einfach den Lebenswillen des Betroffenen. Daher verdient die Angehörigenpastoral eine besondere Aufmerksamkeit. Doch: Ist ein solcher Einbezug der sozialen Bezugssysteme in die Seelsorge wirklich immer der Fall? Können sich Seelsorgende angesichts verändernder Personalressourcen auch noch den Angehörigen zuwenden? Welche normativen Forderungen an das seelsorgliche Handeln stehen demgegenüber im Raum? Was sehen oder fühlen Angehörige? Was beschäftigt sie? Welche Ängste und Bedürfnisse haben sie? Und welche Möglichkeiten zur Angehörigenpastoral bieten sich ehrenamtlich und professionell Seelsorgende? – Der vorliegende Beitrag versteht sich als Plädoyer für die Angehörigenpastoral! Er will eine wichtige Zielgruppe von Seelsorge (neu) in Erinnerung rufen und für eine Einbindung in Seelsorgekonzepte sowie für eine ehrenamtlich und professionelle Verstärkung in den diözesanen Personalplänen werben.

### 1. Wer „die“ Angehörigen sind

Bevor auf die Basis glaubwürdiger Angehörigenseelsorge eingegangen und deren Möglichkeiten ausgelotet werden, soll in einem ersten Schritt eine terminologische Klärung des Angehörigenbegriffs erfolgen. Denn: Oft ist gar nicht genau klar, wer ei-

gentlich darunter zu fassen ist. Zum Beispiel definiert das Strafgesetzbuch Angehörige als Verwandte und Verschwägte in auf- und/oder absteigender Linie.<sup>1</sup> Das gilt auch für nichteheliche Beziehungen und schließt Adoptiv- und Pflegeeltern, -kinder, Ehegatten, der Lebenspartner im Sinne des Lebenspartnerschaftsgesetzes sowie deren Geschwister und deren Ehegatten und Verlobte mit ein. Demgegenüber geht der umgangssprachliche Gebrauch des Angehörigenbegriffs weit über solche juristischen Festlegungen hinaus und erstreckt sich auf andere Verwandten sowie Freunde und Bekannte. Zudem werden auch Nachbarn, Vereinsmitglieder oder Funktionsträger von Kirchengemeinschaften gelegentlich als Angehörige bezeichnet. Zusammengefasst könnte man also unter einem Angehörigen eine zu einer anderen Person oder zu einer Gruppe von Personen in einem besonderen rechtlichen oder sozialen Verhältnis stehende Person bezeichnen – wenn man dieses besondere Verhältnis hervorheben will. Ein solches Verständnis wäre dann wesentlich weiter als jenes der Familie. Es schließt alle Personen ein, die – in welcher Form auch immer – zu einem Menschen gehören, d.h. alle Personen, die eine bedeutende oder entscheidende Rolle im Leben eines Betroffenen spielen.

## 2. Gottes- und Menschenbild!

Seelsorge nimmt den einzelnen, konkreten Menschen in und mit seiner individuellen Bedürfnislage in den Blick. Dabei geschieht Seelsorge nicht nur unter bestimmten kontextuellen Bedingung (wie z.B. zu Hause, in der territorialen Pfarrei, dem Krankenhaus oder Altenheim, einer Notfallsituation oder im Gefängnis) statt, sondern wurzelt in einem spezifischen Gottes- und Menschenbild. Wie ist also im Blick auf die Frage der Angehörigenpastoral die Bedürfnislage aus jüdisch-christlicher Sicht normativ zu fassen?

### 2.1 Gottesbild

Die Bibel *berichtet* uns von Erfahrungen, die nicht einfach ein starres Gottes- oder Christusbild wiedergeben, sondern Heterogenität oder Pluralität atmen. Die Texte „lehren uns ein Suchen nach und Sprechen von Gott, das anstelle von Eindeutigkeit Mehrdeutigkeit nicht nur zulässt, sondern sogar herausfordert.“<sup>2</sup> Deshalb liefert uns die Bibel Erzählungen mit immer neuen Versuchen, von Gott zu reden.<sup>3</sup> Vor allem zeichnet sie ein sehr dynamisches Gottesbild, dem man sich zum Beispiel in der Trinitätsmetapher anzunähern sucht. Auch wenn das trinitarische Gottesverständnis von manchen als unnötige Komplizierung, als altmodisch oder historisch überholt empfunden wird und mit dem Menschen deshalb in ihrem Glaubensleben wenig anzufangen wissen, ruht in dieser trinitarischen Sichtweise doch ein gewisses Potenzial: Die Abbildung der Komplexität menschlicher Gotteserfahrungen. So spiegelt die Rede von der Trinität „die Pluralität an Erfahrungen wieder, die Menschen sowohl mit dem Vater Jesu Christi als auch mit Jesus Christus selbst und dem Heiligen Geist gemacht haben und auch heute noch machen.“<sup>4</sup> Die Trinitätslehre versucht also verschiedene Erfahrungsdifferenzen mit dem Glauben an den einen Gott überein zu bringen. Vor allem aber spiegelt sich in der Rede vom trinitarischen Gott etwas von dessen Wesen wieder: Er ist in sich und im Kontakt mit den Menschen gelebte Beziehung – oder anders: Relationalität.

### 2.2 Menschenbild

Die angedeuteten, heterogenen Gotteserfahrungen bilden aus biblischer Sicht die Hintergrundfolie zum Menschenverständnis.

#### 2.2.1 Multi-dimensionales Seelenwesen

Obwohl die Bibel den Menschen als vielschichtiges Wesen zeichnet, das gera-

de um seiner Ganzheit willen eigentlich nicht auf bestimmte Merkmale reduziert werden darf (vgl. Gen 2,7: das ganze Seelenwesen Mensch), lassen sich einige Eigentümlichkeiten ausmachen. Zum einen zeichnet sich der Mensch durch einen lebenden Organismus aus. Zu anderen gilt er als ein „animal rationale“, d.h. er verfügt über rationale, emotionale sowie willentliche Anteile und sucht nach dem Sinn seines Lebens. Er zeigt sich als ein Wesen der Transzendenz, das potentiell zu einer Kontaktaufnahme mit dem Übersinnlichen (= Gott) fähig ist. Und als kontextuelles Wesen lebt er nicht in einem Vakuum, sondern weiß sich eingebunden in natürliche und kulturelle Lebenskontexte. In historischer Hinsicht ereignet sich menschliches Leben in einem individuellen und überindividuellen Geschichtsbogen, in den Vergangenes und Zukünftiges in die Gegenwart hineinspielt. Und schließlich zeichnen die biblischen Schriften den Menschen von Anfang an als ein Beziehungswesen.

### 2.2.2 Relationale Dimension

In relationaler Hinsicht sind nicht nur das Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer (= Gott), sondern auch die Bezüge zu anderen Menschen elementar. Von Anfang an ist der Mensch auf Beziehung ausgelegt. Er erlebt sich nicht nur auf wechselseitige Hilfe zum Überleben angewiesen oder als partnerschaftlich-liebend unterwegs, sondern eingebettet in immer weiter werdende Kreise von (verwandtschaftlichen) Beziehungsnetzen: Die eigene (Groß)Familie resp. das Haus, enge Freunde, die Sippe, der Stamm und das Volk bilden Formen des Sozialen, in welchen der Einzelne lebt und von denen er sich angenommen und getragen weiß.<sup>5</sup> Gerade Freundschaften sind besonders wertvolle relationale Konstellationen und können sogar qualitativ bedeutsamer eingeschätzt werden als blutsverwandtschaftliche Bezüge oder Partnerschaften

im engeren Sinn<sup>6</sup>: „Zu den Aufgaben des Freundes gehört es, guten Rat zu geben (Spr 27,9) und tröstende Worte zu finden (Klgl 1,2), ggf. aber auch schweigend Leid zu teilen (Hi 2,11-13). Die ehrliche Kritik durch den Freund ist wertvoller als alle Schmeicheleien (Spr 27,5f.).“<sup>7</sup> Soziale Beziehungen bieten dabei nicht nur stabilisierende oder emotionale Konstanten, sondern können im Blick auf die Frage nach dem „Warum“ einer Bindung auch zum Ort von Sinnerfahrung werden.

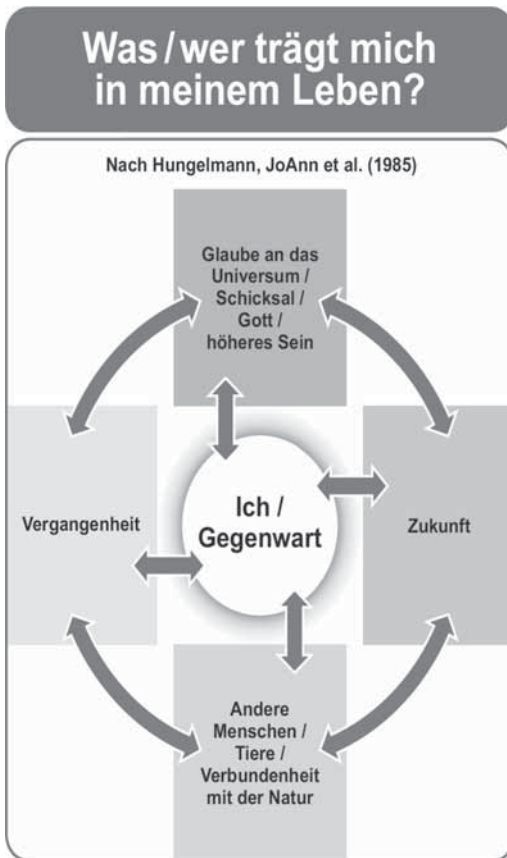
Deshalb zeigen sich alle Formen von Missachtungen als eine besondere Herausforderung, weil sie Angriffe auf die physische, soziale und moralische Integrität der Person und ihrer Interaktionsfähigkeit darstellen.<sup>8</sup> Ihnen gegenüber stehen gegenüber Liebe, Freundschaft und soziale Wertschätzung, welche personale Selbstentfaltung und Gemeinschaftsbeziehungen ermöglichen. Biblisch gesehen kann der Mensch also ohne Beziehungen zu anderen weder erfüllt leben, noch seine Anlagen zur Gänze entfalten. Buber bringt es treffend zum Ausdruck, wenn er sagt, dass der Mensch erst am „Du“ wirklich zum „Ich“ wird.<sup>9</sup> Deshalb sollen die Menschen im Umgang miteinander etwas von dem abbilden, was sie selbst durch Gott erfahren. Dazu zählen Aufmerksamkeit, Sensibilität, Verantwortlichkeit und Vergebungsbereitschaft gegenüber dem Anderen, denn: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan“ (Mt 25,40).

## 3. Außertheologische Anreicherungen

Die hier skizzierte Bedeutung der relationalen Dimension und Bedürfnislage des Menschen lässt sich nicht nur biblisch-theologisch herleiten, sondern es finden sich zahlreiche außer-theologische Befunde.

### 3.1 Harmonische Verbundenheit (J. Hungelmann et al.)

Die amerikanische Pflegewissenschaftlerin JoAnne Hungelmann führte bspw. im Jahr 1985 zahlreiche Tiefeninterviews, um Faktoren zum spirituellen Wohlbefinden zu ermitteln. Das Resultat: Wohlbefinden wird für den Einzelnen dann erreicht, wenn alle identifizierten Parameter in einem harmonischen oder ausgewogenen Verhältnis zueinanderstehen.<sup>10</sup> Sie lassen sich wie folgt ins Bild bringen:



Die Studienergebnisse von Hungelmann unterstreichen die Bedeutung der relationalen Dimension für das menschliche Wohlbefinden und stellt deren Wechselwirkung mit anderen Dimensionen heraus. Dieses Schema kann auch ehrenamtlich

und professionell Seelsorgenden als „tool“ dienen, ihre Pastoral systematisch-umfassender wahrzunehmen, indem z.B. auch der Einfluss der geschichtlichen Ebene auf die relationale Dimension bewusster mitbedacht wird (z.B. im Sinne einer Schuld-, Konflikt- oder Familiengeschichte).

### 3.2 Säulen der Identität (H. Petzold)

Einen weiteren außertheologischen Zugang bietet Hilarion Petzold mit dem Modell der Säulen der Identität an. Immer wieder geraten Menschen im Laufe ihres Lebens in Krisen. Ihre Identität wird angefragt: (1) im Blick auf den eigenen Körper, (2) auf die sozialen Bezüge, (3) auf Arbeit und Leistung, (4) in materieller Hinsicht und/oder (4) das Wertesystem.<sup>11</sup> Diese fünf Säulen der Identität können Seelsorgenden wie das Modell von Hungelmann et al. ein Ordnungsinstrument für das im Gespräch Gehörte zur Verfügung und zur Identifikation und Gewichtung möglicher Krisenherde beitragen. Dazu gehört eben auch die relationale Dimension.

## 4. Den Menschen in und mit seinen Beziehungen sehen

Im Blick auf die Angehörigenpastoral kann also festgehalten werden, dass da, wo einer leidet oder von einer Krise betroffen ist, das ganze Lebenssystem mitbetroffen ist. In diesem System können wiederum ein anlassbezogenes Problemsystem sowie ein System der primären Beziehungen unterschieden werden.

### 4.1 Anlassbezogenes Problemsystem

Um einen Menschen, der sich in einer schwierigen (Grenz)Situation befindet, bildet sich ein Problemsystem.<sup>12</sup> Es entsteht dort, wo sich Menschen in einer Krise befinden und verschiedene Personen miteinander in Beziehung treten, um das

zur „Bearbeitung“ anstehende Problem zu bewältigen. Dazu zählen zum Beispiel im Krankenhaus neben dem betroffenen Patienten auch dessen Angehörige und all jene Personengruppen, die beruflich mit dem Betreffenden zu tun haben: Pflegekräfte, Ärztinnen und Ärzte, Seelsorgende sowie weitere therapeutische Dienste bis hin sogar zum Reinigungsdienst. Analog verhält es sich in anderen Seelsorge-settings: Stets ist nicht nur der Einzelne sondern auch dessen soziales System und andere Personen- oder Berufsgruppen mit ihrer Art der „Problemdefinition“ im Rahmen eines Seelsorgeanliegens mitzudenken. Dabei kann es darüber, worin das Problem besteht, zwischen den Beteiligten ganz unterschiedliche Auffassungen geben. Um lösungsorientiert zu arbeiten, gilt es für die ehrenamtlich und professionell Seelsorgenden die unterschiedlichen Sichtweisen in einen Dialog zu bringen, um dann an einer gemeinsamen Definition der Situation zu arbeiten. Eine weitere Chance oder Aufgabe von Seelsorgenden kann dabei darin bestehen, zwischen den „Lagern“ zu vermitteln.

#### 4.2 System der primären Beziehungen

Mit dem Problemsystem verbunden, ist das System der primären Beziehungen eines Menschen. Dazu gehören sowohl die Herkunftsfamilie als auch die gegenwärtigen personennahen Beziehungen.<sup>13</sup> Diese Beziehungen einzubeziehen, in ihrer Qualität wahrzunehmen und in Bezug zur aktuellen Situation zu setzen, kann sehr aufschlussreich und weiterführend sein: Wer gehört zum primären Bezugssystem meines Gegenübers? Wie gehen diese Personen miteinander um? Wie gestalten sich die Interaktionen? Wie konstruieren die Beteiligten (Beziehungs)Wirklichkeit? Wie unterscheiden sich Selbst- vom Fremderleben?

Nehmen die Seelsorgenden eine Mehrgenerationenperspektive ein, so zeigen sich möglicherweise auch in dieser Hinsicht

Licht- und Schattenseiten. Dazu können unangemessen lange oder zu früh gelöste Bindungen gehören. Aus Beziehungen können Loyalitätskonflikte erwachsen oder Schuld- und Verdienstkonten erstellt werden. Ebenso können Familienmythen oder Familiengeheimnisse angedeutet werden. Bei all dem gilt: Eine Seelsorgesituation wird dann umso besser verstanden, wenn auch die Kräfte im Umfeld berücksichtigt werden. Demgemäß wird man dem Einzelnen dadurch gerechter, dass nicht nur die innerpsychische und spirituelle Dynamik fokussiert, sondern auch die relationale Dimension mitgedacht wird.

### 5. Bedürfnisse von Zu- und Angehörigen wieder neu sehen

Der Blick auf das Gottes- und Menschenbild als Basis glaubwürdiger Seelsorge, das Wissen um außer-theologische Impulse zur relationalen Bedürfnislage sowie die Erläuterungen zum anlassbezogenen Problemsystem und die Bedeutung des Systems sozialer Beziehungen laden dazu ein, Angehörigenpastoral wieder neu zu sehen. Denn Menschen können genötigt sein, ihre Angehörigenbeziehungen neu zu ordnen, und in diesen Ordnungsübergängen gilt es den Einzelnen dann seelsorglich zu begleiten. Darüber hinaus sind Angehörige selbst Adressaten der Seelsorge. Das zeigt sich besonders in Kontingenzerfahrungen wie Notfällen, Lebenskrisen, Krankheitserfahrungen, Alterungs- und Demenzprozesse oder dem Verlust eines Angehörigen. Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden einige Impulse zur (Wieder)Entdeckung der Angehörigenpastoral gegeben werden.

#### 5.1 Auftragsklärung

Zu Beginn der seelsorglichen Begleitung sowohl von Einzelnen und deren Angehörige sollte nach einer Beschreibung des Anliegens eine Klärung des konkreten Auftrags stehen: Wer will was? Von wem?

Wann und wozu? Und: Welche Art oder Qualität soll die seelsorgliche Begleitung erhalten? – Nachdem ein Auftrag klarer ist, kann sich die/der Seelsorgende darauf konzentrieren, was von ihr/ihm gefordert ist – ggf. auch unlösbare Aufträge begründet zurückgeben oder weitervermitteln. Eine solche Klärung reduziert eine Verstrickung in relationale Prozesse der zu Begleitenden.

## 5.2 Vermittlungsfunktion

Angehörige möchten bei den Menschen sein, ihnen irgendwie helfen, sich über deren Zustand informiert wissen, die Hoffnung nicht aufgeben und sicher sein, dass jemand fundierte Hilfen erhält.<sup>14</sup> Im Krankenhaus und Altenheim werden insbesondere das Bedürfnis nach Information im Sinne einer täglichen Information über den Zustand des Betroffenen sowie eine Benachrichtigung im Falle einer Zustandsverschlechterung priorisiert.<sup>15</sup> Aber auch Hinweise darauf, welchen konkreten Beitrag die Angehörigen zur Pflege leisten können, werden wertgeschätzt.<sup>16</sup> Dabei mag es Situationen geben, in denen Angehörige dem Patienten – oder auch umgekehrt – die Realität oder Schwere der Diagnose nicht zumuten wollen, so verhindert eine solche Störung offener Kommunikation und Information die Entwicklung einer tragfähigen Beziehung und seelsorglichen Begleitung.<sup>17</sup> Hier können Seelsorgende im Sinne des Problemsystems (vgl. 4.1.) eine vermittelnde Rolle zwischen den beteiligten Personen- resp. Berufsgruppen einnehmen.

## 5.3 Da-Sein und Begleitung

Verschiedene Untersuchungen belegen, dass Angehörige dazu neigen, ihr eigenes Wohlergehen dem Wohl des Betroffenen unterzuordnen.<sup>18</sup> Dabei zeigt sich zum Beispiel im Blick auf das Krankenhaus, dass 70% der Angehörigen während eines Intensivaufenthaltes unter Angstgefühlen,

35% unter relevanten Zeichen einer Depression und 32% unter beidem leiden. Umgekehrt haben Angehörige das Gefühl, wenn sie nicht in der Klinik dauerhaft präsent sind, den Angehörigen irgendwie im „Stich“ zu lassen. An diesem Beispiel wird deutlich, dass auch Angehörige während einer Krisenerfahrung einer helfend-stützenden Begleitung durch das personale Da-Sein der Seelsorgenden bedürfen. Zudem können Seelsorgende durch Begleitungsgespräche Themen der Angehörigen bearbeiten helfen und/oder Angehörige darin bestärken, ihre Selbstsorge nicht aus dem Blick zu verlieren, um dann nach einer Erholungsphase wieder für den Betroffenen neu da sein zu können.

## 5.4 Empathische Stützung

In der Anfangsphase eines Akutereignisses herrschen Schock, Irritation und Konfusion vor, so dass sich Angehörige des Betroffenen u.U. oft nicht mehr der eigenen Bedürfnisse bewusst sind. Sie erleben Bestürzung, Ungewissheit, Gefühlschaos und Stress. Neben dem initialen Schock, der akuten Konfusion und der oft anhaltenden angstvollen Sorge um den nahen Menschen werden die Angehörigen nicht selten auch durch Verleugnung geleitet, von Verzweiflung erfasst und möglicherweise auch durch Schuldgefühle belastet. Angehörige möchte ihre Emotionen zeigen dürfen und auch Akzeptanz, Unterstützung und Trost von den Seelsorgenden erfahren.<sup>19</sup>

## 5.5 Stabilisierung durch rituelle Feiern

Rituelle Feiern können dabei helfen, wichtige Ereignisse oder Übergänge im Leben zu begleiten. Ein Ritual kann zur Bewältigung (voraussehbarer) Krisen beitragen oder kritische Übergänge nachbearbeiten helfen. Durch tradierte Rituale der Kirche (Sakramente oder Sakramentalien) oder freiere Formen wie Segensgebete oder Symbolhandlungen (z.B. Kerze in der



Hauskapelle entzünden) können neue Deutungsperspektiven eröffnet und/oder neue Kraftquellen erschlossen werden.

### 5.6 Kontextuelle Bedürfnisse

Auch praktisch-materielle Bedürfnisse sind im Blick auf die Angehörigenpastoral bedeutsam. Dazu zählen z.B. die Gestaltungen von Räumlichkeiten. Bieten Aufenthaltsbereiche in den unterschiedlichsten Seelsorgekontexten einen geschützten Raum für seelsorgliche Begleitungsgespräche oder müssen sich die Menschen dort eher wie in einer Art Aquarium erleben, das von allen Seiten eingesehen werden kann und indem die Menschen mit ihren emotionalen Resonanzen den Blicken anderer (schutzlos) ausgeliefert sind?

## 6. Personelle und finanzielle Barrieren der Angehörigenpastoral?

Wie steht es angesichts der skizzierten normativen Anforderungen an eine gute Seelsorge und den exemplarisch erläuterten Möglichkeiten einer Angehörigenpastoral um die personellen und finanziellen Realitäten? Gemäß der Seelsorgestatistik der DBK waren im Jahr 2016 13.627 Priester, Ordensleute, Diakone, Pastoralreferent(innen) und Gemeindeferent(innen) in der Pfarrseelsorge in Deutschland eingesetzt (2010: 14.373).<sup>20</sup> Zusätzlich waren speziell in den Bereichen Krankenhaus sowie Alten- und Behinderteneinrichtungen 1.333 (2010: 1.350) Personen hauptamtlich tätig. Die Anzahl der Studienanfänger im Magisterstudiengang Katholische Theologie lag im Jahr 2017 bei insgesamt 77 Ersteinschreibungen (2010: 124).<sup>21</sup> Dieser Personal- und Nachwuchsreduktion stehen Kriterien einer guten Seelsorge und Angehörigenpastoral gegenüber. Zudem belegen etlichen Studien den positiven Beitrag von Angehörigen im Krankenhaus oder in Einrichtungen der Altenpflege.<sup>22</sup> Dort leisten sie eine wertvolle Unterstützung für die

Betroffenen und entlasten dadurch das Behandlungs- und Pflegeteam. Deshalb gilt es der Angehörigenpastoral nicht nur unter seelsorgetheoretischer, sondern auch unter Mitarbeiter entlastender und wirtschaftlicher Perspektive eine höhere Beachtung beizumessen. Und daraus resultieren wiederum Anfragen an die Stärkung der kirchlichen Personalnachwuchsgewinnung sowie an die Förderung einer Ausbildung und Einbindung Ehrenamtlicher in ein sich als komplementär verstehendes Seelsorgekonzept.

## 7. Ertrag

Als Menschen leben wir in Verwandtschaften und Wahlverwandtschaften. Aus biblisch-theologischer Sicht zeigt sich, dass der Einzelne in zahlreiche Beziehungen eingebettet ist. Dabei hängt das gute (Über)Leben des Menschen stark davon ab, wie der Mensch mit den Anderen im Kontakt steht: zur Familie, zu einer sozialen (Glaubens-)Gemeinschaft, zu einem Kulturkreis oder auch zu Gott. Solche Beziehungen stärken oder schwächen den Einzelnen. Sie unterstützen ihn bei seiner Sinnsuche oder stören die Sinnerfahrung. Sie tragen zur Entwicklung bei oder werden zu neuen Herausforderungen. Zugleich können ein und dieselbe Beziehung sowohl mit Annahme, Kraft und Unterstützung, als auch mit Verletzungen, Schmerzen und Leid verbunden sein. Zugleich hat sich gezeigt, dass die Angehörigen nicht Einflussfaktoren im Kontext der seelsorglichen Einzelbegleitung, sondern selbst als Adressaten einer glaubwürdigen Pastoral zu begreifen sind. Insofern sich Leben also in einem Geflecht von Beziehungen ereignet und glaubwürdige Seelsorge auf der Basis eines jüdisch-christlichen Gottes- und Menschenbildes ruht, muss Pastoral den Menschen nicht nur in seinen Beziehungen sehen, sondern die Angehörigen selbst als Adressaten seelsorglicher Begleitung verstehen. Daher darf die Angehörigenpastoral wieder neu entdeckt und in die Ausbil-



dungscurricula eingebunden werden. Sie ist in den Seelsorgekonzepten der jeweiligen pastoralen Dienste zu verankern und vor allem im Rahmen diözesaner Personalbemessungen ehrenamtlicher und professionell Seelsorgender zu berücksichtigen.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Vgl. § 11 StGB.
- <sup>2</sup> NAUER, D. (2014): Seelsorge. Stuttgart, 101.
- <sup>3</sup> Vgl. a. a. O., 101f.
- <sup>4</sup> A. a. O., 104.
- <sup>5</sup> Vgl. Gen 5,1ff; 6,9ff; 10,32.
- <sup>6</sup> Vgl. 2 Sam 1,26; Spr 18,24.
- <sup>7</sup> KREUTZER, S./SCHOTTROFF, L. (2009): Art. Freundschaft. In: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, 169.
- <sup>8</sup> Vgl. Ps 3,7; Ps 35,16.19; Ps 41,10.
- <sup>9</sup> Vgl. BUBER, M. (111983): Ich und Du, 28f.
- <sup>10</sup> Vgl. HUNGELMANN, J. et al. (1995): Spiritual well-being in older adults: Harmonious interconnectedness. In: Journal of Religion and Health 2, 147-153.
- <sup>11</sup> Vgl. PETZOLD, H.G. (1993): Integrative Therapie. In: Ders./SIEPER, J (Hrsg): Integration und Kreation (Bd.1). Paderborn,17-24.
- <sup>12</sup> Vgl. MORGENTHALER, C. (2009): Seelsorge. Gütersloh, 123.
- <sup>13</sup> Vgl. Ebd.
- <sup>14</sup> Vgl. MORGENTHALER, C. (2014): Systemische Seelsorge. Stuttgart, 295; Vgl. VERHAEGHE, S. et al. (2005): The needs and experiences of family members of adult patients in an intensive care unit: a review of the literature. In: Journal of Clinical Nursing 4, 501-509.
- <sup>15</sup> Vgl. Hönig, K./Gündel, H. (2016): Angehörige auf der Intensivstation. In: Der Nervenarzt 3, 270.
- <sup>16</sup> Vgl. Ebd.
- <sup>17</sup> Vgl. MOZZI, N./FÄSSLER-WEIBEL, P. (2008): Schwierige Gespräche mit Angehörigen. In: Wien Med Wochenschr 23-24, 666.
- <sup>18</sup> Vgl. dazu z.B.: HÖNIG, K./GÜNDEL, H., 269.
- <sup>19</sup> Vgl. Ebd.: 270.
- <sup>20</sup> Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (2010 + 2017) Kontinuierliche Erhebung statistischer Eckdaten über Priester, Diakone und andere hauptamtliche Mitarbeiter/innen in der Pastoral. Bonn.
- <sup>21</sup> Vgl. KATHOLISCH-THEOLOGISCHER FAKULTÄTENTAG (2018): Berichte der Katholisch-Theologischen Fakultäten, Hochschulen und Institute. Halle.
- <sup>22</sup> Vgl. JÄHNKE, A./STÄUDLE, J. (2016): Beitrag der Pflege bei der Unterstützung von Angehörigen. In: Der Onkologe 9, 638-642.

Peter Abel

# Resilienz und Spiritualität

Innere Stärke als pastorale Ressource

Glaube stärkt in der Krise. Auch wenn diese Aussage unter Fachleuten kontrovers diskutiert<sup>1</sup> wird, der seelsorgliche Alltag – ob nun in der Erfahrung des Leids, durch Krisenzeiten des Lebens, in Lebensstress – stützt diese Beobachtung: Glauben gibt Kraft. Er stärkt die inneren Kräfte in den Widerfahrnissen des Lebens.

Kann Glaube nun auch eine Stütze in den Belastungen des pastoralen Alltags heute sein? Kann er im Umbruch der Kirche und in der Verunsicherung über die eigene pastorale Berufsrolle stärken? Kann Glaube im gesellschaftlichen Spannungsfeld von diffuser Glaubenssehnsucht und säkularer Indifferenz eine Kraft sein, die trägt? Ich will hier zwei inneren Kräften nachgehen: der Resilienz und der persönlichen Spiritualität.

## Resilienz – Gedeihen trotz widriger Umstände

Resilienz beschreibt in der Materialkunde die Strapazierfähigkeit, Spannkraft und Elastizität, durch die ein Werkstück nach einer äußeren Belastung wieder in die ursprüngliche Form zurückkommt. Psychologisch ist Resilienz die innere Widerstandskraft, die „Fähigkeit von Menschen ..., Krisen im Lebenszyklus unter Rückgriff auf persönlich und sozial vermittelte Ressourcen zu meistern und als Anlass für Entwicklung zu nutzen.“<sup>2</sup> Wie kommt es dazu, dass Menschen trotz Krisen und Widerständen wieder Boden unter den Füßen gewinnen? Wie kann eine Person im Widerstand innere Stärke beweisen, mit Krisen und Schwierigkeiten angemessen umgehen und dabei als

Persönlichkeit wachsen? Wie kann das „Ge-  
deihen trotz widriger Umstände“ (Rosmarie  
Welter-Enderlin) gelingen?

Ich komme mit Pfarrer Klaus K. ins Ge-  
spräch: Ein Unfall führte dazu, dass er seine  
Verantwortung nicht mehr voll wahrneh-  
men kann. Gewohnte Abläufe und Tätig-  
keiten gehen ihm nicht mehr von der Hand.  
Doch er flieht nicht aus dieser schwierigen  
Situation, sondern setzt sich mit ihr ak-  
tiv auseinander. „Was kann ich nun, was  
nicht?“, befragt er sich. „Ich bin nicht  
mehr voll einsatzfähig. Meine chronischen  
Schmerzen machen mich aber sensibel für  
die leidvollen Erfahrungen der Menschen,  
die sich an mich wenden. Als Seelsorger  
bin ich einfühlsamer geworden.“ Wie an-  
dere resiliente Menschen versteht er die  
Krise als persönlichen Reifungsprozess; er  
ist davon überzeugt, dass sein Tun sinnvoll  
ist. Auffällig ist, dass er die Hilfe, die ihm  
angeboten wird, annimmt, weil er von ver-  
trauensvollen Beziehungen getragen wird.

Etwa ein Drittel der deutschen Seelsorge-  
rinnen und Seelsorger sind nach den Befun-  
den der Seelsorgendenstudie<sup>3</sup> ausgeprägt  
resilient: sie sind zufriedener mit ihrem  
Leben und ihrem Arbeitsalltag, psychisch  
stabiler, psychosomatisch weniger belastet,  
engagierter und offen für die Erfahrungen  
des Transzendenten in ihrem Leben.

Resiliente Menschen schützen sich vor  
allem durch vier Haltungen: Selbstsor-  
ge, Selbstwirksamkeit, realistischen Opti-  
mismus und soziale Unterstützung. Da ist  
erstens die Haltung der Selbststeuerung  
und der Selbstfürsorge. Für sich sorgende  
Menschen haben einen realistischen Blick  
auf sich selbst und auf ihre Belastungen;  
sie können daher ihre körperlichen, seeli-  
schen und geistigen Bedürfnisse wahrneh-  
men. Sie sorgen für sich. Angesichts ihrer  
beschwerlichen Situation bleiben sie ihren  
Lebensprojekten verbunden und setzen  
ihre Energie gezielt ein. Sie entscheiden  
sich. Sie handeln. Denn da ist zweitens die  
Haltung der Selbstwirksamkeit, die persön-  
liche Erwartungshaltung, die Anforderun-  
gen aus eigener Kraft bewältigen und darin  
etwas bewirken zu können. Selbstwirksame

Menschen trauen sich etwas zu. Sie sind  
davon überzeugt, dass sie in ihrem Tun  
nachhaltig wirken können. Sie haben mehr  
Durchhaltevermögen und werden nicht  
durch negative Stimmungen blockiert. Weil  
sie auf ihre Fähigkeiten vertrauen, finden  
sie auch die Kraft und die Mittel, Wege  
durch schwierige Situationen zu gehen.  
Sie glauben an sich. Realistische Optimis-  
ten sind drittens Menschen, die Hoffnung  
in sich tragen. Sie schauen in einer offe-  
nen und lernenden Haltung nach vorne  
und nicht ständig auf die Vergangenheit.  
Weil sie einen Blick auf eine positive Zu-  
kunft haben und visionär sind, können sie  
sich auf diese ausrichten und diese aktiv  
gestalten. Weil ihr Leben einen Zukunfts-  
sinn hat, können sie im Konkreten lösungs-  
orientiert handeln. Resiliente Menschen  
haben viertens ein unterstützendes, von  
vertrauensvollen Beziehungen getragenes  
Netzwerk. Sie können sowohl praktisch als  
auch persönlich darauf antworten, wer ih-  
nen in dieser Herausforderung Unterstüt-  
zung gewährt. Sie fühlen sich mit anderen,  
Stütze bietenden Menschen verbunden  
und suchen deren Hilfe.

## **Glaube – eine Ressource?**

Ist nun der persönliche Glaube, vor allem  
in seiner spirituell-lebenspraktischen Aus-  
prägung, eine Ressource? Resiliente Men-  
schen, das haben schon die ersten Unter-  
suchungen zur Resilienz herausgearbeitet,  
sind oft gläubige und religiös gebundene  
Menschen<sup>4</sup>. Sie vertrauen darauf, dass ihr  
Leben von einem umfassenden, das Ganze  
prägenden Sinn getragen ist, und können  
in dieser Haltung Schwierigkeiten besser  
standhalten.

Glaube ist aber kein Selbstschutz in wid-  
rigen Umständen; er ist kein Instrument,  
sondern geschenkte Erfahrung. Glaube  
ist Lebenskraft und Grundvertrauen, Zu-  
versicht in einen tragenden, den Alltag  
transzendierenden Sinn. Der Glaubende  
kann selbst in widrige Umstände geraten.  
Glaube kann gefährdet und angefochten

sein. Gerade in der Krise können sich Zweifel und Angst, Unsicherheit und Trostlosigkeit zeigen. Krisen und die Erfahrung der Gottferne, Zeiten geistlicher Trockenheit und Dürre, religiöser Lethargie und Apathie begleiten religiöse Existenz. Aber Gott liebt die Schwachen und Niedrigen und macht sie in der Schwachheit stark.

Wenn wir dieser Kraft Gottes trauen, dann werden uns bereits in den soeben beschriebenen Haltungen Hinweise für eine spirituelle Lebenspraxis gegeben. Wer um seine Belastungen weiß, wird offener für die Sorge um seine Seele. Spiritualität ist „geformte Aufmerksamkeit“ (Fulbert Steffensky) und will immer wieder eingeübt werden. Glaube wird gestützt, wenn ihm Raum durch wachsamem Hinhorchen gegeben wird. Wer auf die Wirksamkeit seines Handelns angesichts schwieriger Herausforderungen setzt, wird den Erfolg auch als ein Geschenk Gottes sehen. Seelsorge ist dann gut organisiert und geistlich zugleich, von persönlichem Engagement und innerer Gelassenheit getragen. Wer nach vorne schauen kann, setzt gerade in den Widerfahrnissen des Lebens seine Zuversicht auf die Zukunft, die nicht selbstgemacht, sondern von Gott zugesprochen und verheißen ist. Wer um die Kraft der unterstützenden Beziehung weiß, kann sich öffnen für den Gott Jesu Christi, der ein Gott der Beziehung ist. Unter diesen Gegebenheiten dürfen wir die Haltung innerer Widerstandskraft auch als eine spirituelle Erfahrung verstehen.

## **Resilienz und Spiritualität**

Christliche Spiritualität ist in keiner Weise resilienzvergessen: „Wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5, 3 – 5; vgl. auch Jak 1, 2 – 4, 1 Petr 1, 6 – 7). Paulus weiß um den inneren Reifungsprozess im Glauben. Er kennt

die Widrigkeiten, Gefährdungen und Erprobungen im Glauben, die von ihm fordern, geduldig dranzubleiben und sich zu bewähren. In der Bewährung traut er der Zukunft Gottes. Die Frucht ist ein offenes Herz, in das Gottes liebende Gegenwart, sein heiliger Geist in einen hineinfließt.

Das Herz ist für den biblischen Frommen der Sitz des Lebens und der Lebenskraft. Der ganze Mensch kann mit dem Herzen umschrieben sein; Einsicht, Wille und Gefühle nehmen in ihm Platz. Mit seinem Herzen wendet sich der Mensch dem anderen Menschen zu. Gott kommt in des Menschen Herz, und der Mensch, der sein Herz öffnet, macht sich für das Wirken Gottes bereit. Im Herzen findet die Umkehr statt. Dort erfahren wir Nöte und Gefährdungen. Dort besetzen uns die lebensbehindernden Begierden (vgl. Röm 1,23). Wer sich für die Gegenwart Gottes öffnet, wird wachsam für die Einflüsterungen des Bösen. Die inneren Unruhestifter und Leidenschaften melden sich: negative Gedanken und innere Antreiber, tiefsitzende blockierende Muster, verborgene Wünsche und unerfüllte Lebenssehnsucht, das Bedürfnis nach Einfluss und die Gier nach Mehr, Anerkennung und Erfolg. Eine Gefühlsmaschinerie tut sich auf: man ist zornig über den anderen, wütend über den eigenen inneren Zustand. Traurigkeit und Verlassenheit, Selbstmitleid und Schuldgefühle suchen einen heim. Die Gedanken, Leidenschaften und inneren Bewegungen machen das Herz eng. Der Körper ist matt; man fühlt sich schlapp, kränkelt und ist nicht mehr willens, den gewohnten Pflichten nachzugehen. Verwirrung und Versuchung sind im Glaubenden nicht fern; der Wurm des Herzens will sich in einem festsetzen, sich über den Menschen legen und ihm die Lebenskraft abschneiden. Der Seele ist die Luft genommen. Im Herzen, in dem die Seele lebt, ist keine Spannkraft mehr. Am liebsten würde man den gewählten Lebensmittelpunkt aufgeben. Das Herz ist von Gott abgewandt; es ist verstockt. Man ist zornig auf sich, auf Gott, auf andere! Der Glaubende ist in Bedrängnis.

Im Herzen kämpfen wir und werden wir bekehrt. „Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? ... In alldem tragen wir einen glänzenden Sieg davon durch den, der uns geliebt hat“ (Röm 8, 35.37). Wir müssen uns daher dem inneren Kampf im Herzen stellen und uns mit den negativen, lebenshindernden Gedanken in uns auseinandersetzen. Wir müssen uns entscheiden, ob die inneren Unruhestifter in uns Platz nehmen oder nicht, und aktiv in den Widerstand gehen. Wir müssen uns prüfen: Was ist an Ungutem in mir, was an Gutem? Was sind die lebenshinderlichen, was die lebensförderlichen Kräfte? Was macht mich krank, was macht mich gesund? Bewährte Instrumente dabei sind: sich in aufmerksamer Selbsterkenntnis seinen Emotionen und Gedanken, seinen körperlichen Empfindungen und inneren Bewegungen stellen. Sich um seinen Leib und seine Seele sorgen. Bei sich bleiben und nicht fliehen. Heilendes Gebet üben und sich wachsam unter die Augen Gottes, des Barmherzigen, stellen.

Dann können wir die Wirklichkeit realistischer sehen, unsere Lebenssituation tiefer verstehen und unsere Perspektiven erweitern. Unser Glaube wird geprüft und kann reifen. Doch dazu braucht es Geduld, um uns immer wieder neu im Herzen zu sammeln und in die Gegenwart Gottes zu stellen. Wer diesen Kampf durchsteht, dem wird das Herz weit (vgl. Ps 119,32). Es wird zum Lebenssitz von Ruhe, innerem Frieden, von starker Hoffnung und innerer Kraft. Das ist der innere Sieg, der im Leiden selbst erfahren wird. Er „findet ... immer dann statt, wenn Christen sich im Leiden ihres Christus-Glaubens vergewissern.“<sup>5</sup>

## Ohnmachtskompetenz in der Pastoral

Wir haben Resilienz als einen geistlichen Prozess durchdrungen, als einen Prozess, der psychisches Wachstum mit sich bringt und seelische Reifung auf die geschenkte

Gegenwart Gottes hin bewirkt. Dieser innere Prozess kann uns auch für die pastorale Arbeit stärken. „Wir haben eine ausgeprägte Kompetenz, mit der Ohnmacht in der pastoralen Großwetterlage umzugehen“, sagt mir eine Seelsorgerin. „Mit dem festen Glauben, dass es am Ende gut ausgeht, kann ich das Unfertige aushalten. Es ist der Geist der Stärke, der mir Zuversicht gibt.“ Es gibt in diesem Sinne die lebenspraktischen Zugänge, um mit den Widrigkeiten in der Pastoral glaubend umzugehen: geduldig vollzogene spirituelle Selbstsorge, Dankbarkeit für gelungene, gottgeschenkte Arbeit trotz widriger Umstände, eine hoffnungsvolle Haltung auf Gottes verheißende Zukunft und unterstützende, liebevolle Beziehungen. In den Augen des Glaubens dürfen diese Haltungen eine Tiefendimension entfalten, denn es ist Gottes Geist, der Seine Widerstandskraft in uns einwohnen lässt.

### Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Baumann, Klaus u.a.: Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen. Würzburg 2017, S. 247ff; Jacobs, Christoph: Die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014, in: ZPTh 37 (2017), H. 1, S. 8–38.
- <sup>2</sup> Welter-Enderlin, Rosmarie/Hildenbrand, Bruno (Hrsg.): Resilienz – Gedeihen trotz widriger Umstände. Heidelberg 2012, S. 13.; zur Resilienz siehe auch: Gruhl, Monika: Resilienz. Die Strategie der Stehauf-Menschen. Krisen meistern mit innerer Widerstandskraft. Freiburg 2014; Heller, Jutta: Resilienz. Innere Stärke für Führungskräfte. Zürich 2015.
- <sup>3</sup> Baumann, Zwischen Spirit und Stress, S. 212ff.
- <sup>4</sup> Vgl. hierzu Stangl, Elias D.: Resilienz durch Glauben? Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen. Ostfildern 2013, hier vor allem S. 213ff.
- <sup>5</sup> Wolter, Michael: Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8. Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2014, S. 553.

# Kirchenbau und seine großräumigen Bezüge<sup>1</sup>

Zurzeit spielt der gefühlte Kontrast von lokaler Lebenswelt und Globalität eine auffällige Rolle, die sich auch auf die Bedeutung, welche dem Kirchenbau darin zuschreiben ist, auswirken kann. Ähnliches – wenn auch nicht so eindrücklich – gilt für die Dialektik von Räumlichkeit und Religion, wenn Raumformen wie Kirchenbauten, nicht nur von der Landschaft kulturell beeinflusst sind, sondern umgekehrt diese in einer erkennbaren Weise mit gestalten können. Die verschiedenen Dimensionen und Perspektiven des Raumverständnisses wie Globalität und Lokalität, Einräumung und Verortung von Religion/en in Großräumen und die geographische Gestaltung von Landschaften durch Kirchenbauten ermöglichen es auch, Kirchenbauten in besonderen naturbezogenen, kulturgeschichtlichen und ästhetischen Zusammenhängen zu sehen und sie in ihrer religionsgeschichtlichen und theologisch-spirituellen Bedeutung angemessener zu erfassen.

## 1. Zwischen Globalität und Lokalität

Die modernen Möglichkeiten und Erfordernisse der Mobilität und Flexibilität machen aus dem modernen Menschen einen geistigen Nomaden, der das mit der Sesshaftigkeit verbundene Zuhause zu verlieren scheint; er wird ein weiches Subjekt, das seine Fähigkeit zur Anpassung an die Gegebenheiten und momentanen Herausforderungen verfeinert; und ein wendiger Kommunikator, der die ganze Welt *heim-*

zusuchen oder zu sich ins Haus zu holen vermag.

So scheint die Beziehung des modernen Menschen zu dem ihn bestimmenden Raum ein zunehmendes Gespür für Orts- und Heimatlosigkeit und eine damit verbundene Ruhelosigkeit ausgelöst zu haben; das gilt es zu kompensieren, um Identität und psychische Stabilität zu gewährleisten. Das ständige Ausgreifen im Raum bedürfte somit des Ausgleichs in der Intimität der *eigenen vier Wände*; das Aus-sich-Herausgehen in die Verfügbarkeit der Lebensanforderungen sucht den Ausgleich in der Pflege des geistigen Innenraums des Subjekts, und die grenzen- und distanzlose Kommunikation führte zu einer Akzentuierung der privaten, familialen Häuslichkeit.<sup>2</sup>

So gesehen stünde den massiven, Raumgrenzen überwindenden Tendenzen der globalen Gesellschaft gleichzeitig eine raum-betonende Suchbewegung gegenüber, die man als Sehnsucht nach einer lokalen/regionalen *stabilitas loci* bezeichnen könnte. Der Mensch möchte die tendenzielle Gefahr des Identitätsverlusts reflexartig ausbalancieren, indem er sich immer wieder zu verorten sucht und sich fest macht, um sich nicht zu verlieren.<sup>3</sup> Ihm bleibt anscheinend kaum etwas anderes als der immer neue Versuch der ordnungsgemäßen Orientierung und Verortung im Dreidimensionalen, die ihm einen Ruheplatz verschaffen und eine gute Möglichkeit, *bei sich zu sein*.

In dieser psychologischen Gemengelage ist vermutlich das Bedürfnis des modernen Menschen nach ganz anderen Welten und Räumen wie zum Beispiel solchen, welche diese lebensweltliche Befindlichkeit „transzendieren“<sup>4</sup>, anzusiedeln: virtuelle Räume, aber auch heilige Räume. Virtuelle<sup>5</sup> Räume bieten sich mit ihrer spezifischen Realität gegenüber der Alltagswelt als Flucht-, Ersatz- und Spielwelten an.<sup>6</sup> Kirchenbauten scheinen in dieser Perspektive der grenzenlosen Freiheit, Flexibilität und Vereinzelung einem „Bedürfnis nach Kontinuität“ zu entsprechen; sie werden zu „institutionellen Ankerplätzen“, die „als

Ander-Orte ... eine Grenze des Unverfügbaren markieren ...".<sup>7</sup>

In unseren Überlegungen klingt aber bereits immer wieder an, dass sich das Raumverständnis zurzeit zu ändern beginnt. Raum gilt für die Theoretiker nicht mehr einfach nur als ein „Behälter“ oder als jener Raum der Ausdehnung im Sinne Euklids; das apriorische Verständnis tritt in den Hintergrunde. Der Raum wird heute zum Anlass genommen von Vorstellungskonzepten, Wahrnehmungsveränderungen; er wird zum Gegenstand der Konstruktion selbst. Das Internet drängt reale Räume im Nu in den Hintergrund und ersetzt sie in einem virtuellen Sinn mit dem *Cyberspace*.<sup>8</sup> Die informationstechnologischen Veränderungen machen aber einen Perspektivenwechsel erforderlich; nun wird es wieder wichtiger, die „Aufmerksamkeit, die in den letzten Jahrzehnten fast ausschließlich globalen Konfigurationen gegolten hat, nun auch der Dynamik des Lokalen zuzuwenden.“<sup>9</sup>

## 2. Religion bindet sich an Räume

Für viele liegt die Tatsache nahe, dass Kultur Räume prägt und dass sich Religionssysteme auf „Struktur und Erfüllung des jeweiligen Lebensraums“<sup>10</sup> durchaus auswirken. Aber gleichzeitig ist es oft schwerer nachzuvollziehen, dass Räume die Kultur beeinflussen und verwandeln<sup>11</sup> und die Religionen in ihren Formen von dem sie umgebenden Umweltraum beeinflusst und mitbestimmt werden.

Von ihren Anfängen an hat die Religionsgeographie die Beziehung zwischen Religions-Phänomenen und ihrer Auswirkung auf die Umwelt als ihre Aufgabe angesehen mit dem Ergebnis, dass heilige Stätten raumprägend und raumverändernd auf ihre Umwelt eingewirkt haben.<sup>12</sup> „Kultische Begehungen aller Art, wie Waschungen, Taufen, Pilgerreisen, Andachtsübungen, sind an Plätze gebunden... (z.B. Jerusalem, Mekka, Rom, Lhasa)“ (112f), wobei die Räumlichkeit des Kultes offensichtlich konstituiert

wird durch Leibhaftigkeit und Mobilität der Beteiligten. Ebenso wurden Gottheiten auf Bergen, an Quellen und Bäumen usw. angesiedelt. Eine vom Sakralen bestimmte Ordnung wird der Landschaft und Lebenswelt eingestiftet. Die im Innern sich vollziehende Religiosität drängt als Religion nach außen in Zeit und Raum.<sup>13</sup> Umgekehrt wirken die räumlich vollzogenen religiösen Formen zurück auf die innere Religiosität. Betrachtet man diesen Begegnungsvorgang von Raum und Religion ausschließlich vom Raum her, wird deutlich, dass es nicht so sehr die real gegebene Räumlichkeit ist, welche die Religion verändert, sondern dass sich die Religion auf entsprechende Raumgegebenheiten, situative Bedingungen und Bestimmtheiten in Form der Symbolisierung einrichtet. In der Formulierung des Religionsgeographen heißt das: „... nicht das Realmilieu, (...) sondern nur die von den Handelnden wahrgenommene Umwelt, die sog. ‚mental map‘, (regt) religiöse Formen an.“<sup>14</sup>

Einerseits geht es also darum, dass und wie die religiöse Wahrnehmung ihre Umwelt transformiert, andererseits dass und wie religiöse Formen von der Umwelt mitbestimmt werden. Dabei ergibt sich für den Betrachter eine Richtungs-Dialektik von Sakralisierung der räumlichen Lebenswelt bzw. einer Landschaft oder eines Territoriums: Einerseits werden diese in den Bereich des Sakralen hereingenommen und verwandelt; umgekehrt räumt sich Religion in die Lebenswelt, in eine Landschaft oder ein Territorium ein und verändert sich dabei. Gerade diese Wechselbezüge zwischen Umwelt und Religion machen die Eindrücklichkeit des Raumerlebens für die Religiosität und die expressive Raumprägung durch Religion bei dem gläubigen Menschen aus und prägen somit seine Religiosität durchaus mit.

Während Leben und Glauben an die Auferstehung des Sohnes Gottes das Land Israel als Heiliges Land *inszenieren* (im Sinne einer *performance*) und den räumlichen (Glaubens-)Kosmos durch Orientierung (auf Gott hin) konstituieren und



damit Religion verorten, wird in der Wallfahrt dorthin oder in dem Nachvollzug des Kreuzweges oder der Kreuzverehrung im Herrgottswinkel (als jeweilige Orte von Religion) das Christus-Gedächtnis realisiert und damit Religion/Religiosität über lokale Zuordnung/Lokalisation generiert und aktualisiert.<sup>15</sup>

Nichts anderes hat es hier mit dem Kirchenraum als heiliger Stätte auf sich. Er wird zum Erinnerungsraum: 1) als „Ort“ (im Sinne Aleida Assmanns)<sup>16</sup> des Gedenkens an den Tod Jesu anhand der traumatischen „Spuren..., Narben, Wunden (16), 2) als „lieu de mémoire“ (Pierre Nora), als Ort des Gedächtnisses<sup>17</sup> und der Befreiung der Menschheit sowie der Konstitution von Kirche in der Auferstehung Jesu; als Ort der Erinnerung an die Beziehungen, wie sie vom Individuum zusammen mit vielen anderen in einer sichtbaren Gemeinschaft mit Jesus Christus memoriert werden. „Wer sich an Feiern wie die Christmette oder die Osternacht erinnert, wird wohl unweigerlich Räume vor sich sehen, die die Gestimmtheit dieser Feste zum Ausdruck bringen.“<sup>18</sup> Die Erinnerung ist nicht nur ein Gedenken des entsprechenden theologischen Festgeheimnisses, sondern die Gestimmtheit der Feste enthält den ganzen Fächer der dabei (möglicherweise) wirksam werdenden Lebensweltfaktoren (mit den assoziierten Nebenereignissen wie z.B. Kirchengang, die Nähe von Mitfeiernden, die mit Orten verbundenen Erlebnisse, Erwartungen, Ängste u.a.m.).<sup>19</sup>

Gleichzeitig wird sichtbar, dass das religiöse Phänomen des Christus-Gedächtnisses die Christen dazu veranlasst hat, dieses Christus-Gedächtnis z.B. in Bildstöcken, Feldkreuzen u. dgl., aber vor allem in Kirchengebäuden als Stätten der Christus-Erinnerung von Gleichgesinnten, die in einem bestimmten Bezirk (Territorium, Stadt, Ortschaft ...) wohnen, zu veräumlichen. In der „Kirchen“-Gemeinde vollzieht sich dann eine „sozialräumliche Vergesellschaftung“<sup>20</sup> im doppelten Sinne: einmal insofern sie sich immer von der Herkunft und dem Wohnort ihrer Mitglie-

der bestimmt weiß, zum anderen insofern sie der unterschiedlichen Herkunftigkeit ihrer Mitglieder im Kirchenraum Mitte und Gemeinschaft des einen Herrn gibt. Im Kirchenraum macht sich also einerseits die Erinnerung der kirchlichen Glaubensgemeinschaft an die Orte des erlösenden Leidens Christi fest, auf der anderen Seite konstituiert sich in ihm immer wieder die Gemeinschaft derer, die die Erlösung durch den Herrn feiern und sich ihrer erinnern.

### 3. Kirchengebäude als Ziel-Orientierung

Der Begriff und die Vorstellung von Landschaft ermöglichen aufgrund ihrer Unbestimmtheit verschiedene wirkungs-ästhetische Wahrnehmungsmodi: von der poetischen Impression, der erhabenen Atmosphäre, der künstlerischen Überhöhung bis zur Gottesbegegnung. Die Phänomenologie des Kirchen-Gebäudes und sein ästhetisches Profil machen es *bemerkenswert* als architektonische Landmarke, als Ort des religiösen Gedenkens, als sakrales Symbol. Wir konzentrieren uns in der Folge auf die anziehende Dynamik und den Zielcharakter des Kirchengebäudes in der landschaftlichen Umgebung.

Religiös gesehen erweist sich die Bedeutung des Raumes in der spirituell motivierten Bewegung: Prozession, Pilgerreise und Wallfahrt.<sup>21</sup> Dabei wird das Zurücklegen der Wegstrecke selbst zum spirituellen Faktor, welcher psychologisch oder symbolisch, immer aber in viatorischer Performanz von Aufbrechen und (Selbst-) Bewegung, Ziel und Rückkehren in dem, der sich auf den Weg macht, seinen inneren Widerhall findet.<sup>22</sup> Der zweite Bedeutungs-Brennpunkt dieser Beweglichkeit ist in der Tat das Ziel. Einerseits ist es logisch und psychologisch in dem Auf-dem-Weg-Sein wesentlich impliziert; andererseits präsentiert es sich fast immer in Form einer heiligen Stätte (Rom, Santiago, Lourdes, Mekka usw.) bzw. der Stätte eines Heiligen,<sup>23</sup> mit der sich das Ankommen als



die Erfüllung der Sinnhaftigkeit des Weges und als ein Zur-Ruhe-Kommen im Heiligen verbindet.

Im Kleinen kann sich diese Bewegung aber auch als Kirchengang, als Gehen zum Gottesdienst-Ort gestalten. Zuerst das Aufbrechen, der Auszug aus dem Alltagsbereich des Wohnhauses, der oft durch familiäre Gemeinsamkeit und andere Kleidung vorbereitet ist und durch Abschließen des Hauses sein erstes Ende findet. Auch hier findet der Weg oft seinen eigenen Sinn als Erleben eines Zwischenbereichs, der durchschritten und (evtl. mit einem Fahrzeug) zurückgelegt werden muss, bei dem evtl. schon Mitfeiernde getroffen und begleitet werden auf dem gemeinsamen Weg. In dem Erreichen des Gotteshauses, mit dem Durchschreiten der Kirchenpforte, dem Initiieren am Weihwasserbecken und Einrichten an einem Platz wird der Kirchenraum als eigens dafür markierte Stätte zum Versammlungsort von Gottesverehrern, welche an ihr Ziel, Gottes Gegenwart und Begegnung in ihrer Mitte, gekommen sind.

Das Viatorische hat ein Moment des Übersteigens von Alltäglichem, ein Heraustreten aus der Funktionsbestimmtheit des elementaren Handelns, sodass sich das „Gotteshaus“ für den Ankommenden als Kontrastort zum Ausgangspunkt der Gehbewegung - als Ausgang aus dem Alltag - sehen lässt. Die Unterbrechung durch das Fest ist dann nicht nur eine Unterbrechung in der Zeit, es ist auch ein Pausieren des Alltags am anderen Ort, in der Erfahrung der göttlichen Gegenwart zusammen mit anderen Gottesdienstteilnehmern. Das vierte Strukturelement der Pilgerwanderung zum Hause Gottes ist nicht zu unterschätzen: die Rückkehr in den Alltag, an die lebensweltliche Wirkungsstätte. Der Kirchenraum als Zielort ist kein Wohnort, keine reale Bleibe für den Kirchgänger. Er hat mit der Gemeinde seinen Gott gefeiert, im eschatologischen Vorgriff auf die Liturgie im Himmel. Hier und jetzt heißt es wieder dem Kirchengebäude den Rücken zu kehren; die Gruppe löst sich auf, der Ort der Gotteserfahrung wird verlassen, um

wieder im Alltags-Domizil anzukommen. Diese Gemeinschafts- und diese Gotteserfahrung aber gehen mit. Mit Gott und Kirche „im Rücken“ wendet man sich wieder den elementaren Lebensnot-Wendigkeiten zu.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen sind ein überarbeiteter Teil der im Druck stark gekürzten Einleitung des Dissertationsmanuskripts des Autors (*Andreas Müller: Kirchenbau als Symbol. Zur Grundlegung der Religionspädagogik und Liturgiedidaktik des christlichen Kirchenraums. Sankt Ottilien 2017*).
- <sup>2</sup> Ulrike Wagner-Rau: Gotteshaus und Gottesbeziehung. Kirchen als Segensräume (1. Kap. Behausung und Beziehung), in: Thomas Erne/Peter Schüz (Hg.): *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*. Göttingen 2010, 151f. - Vgl. Wolfgang Reuter: Zwischen Verortung und Ortsverlust. Psychoanalytische und praktisch-theologische Überlegungen zur Dynamik von Transformationsprozessen sakraler Orte, in: Albert Gerhards/Kim de Wildt (Hg.): *Der sakrale Ort im Wandel*. Würzburg 2015, 70f.
- <sup>3</sup> Christina Hilger geht davon aus, dass im Kontext der Globalisierungsprozesse Orte und lokale Kulturen neu betrachtet und verstanden werden müssen. Vgl. in: Christina Hilger: *Vernetzte Räume. Plädoyer für den spatial turn in der Architektur*. Bielefeld 2011, 70-74.
- <sup>4</sup> Im Sinne von Duden 1, Rechtschreibung (24. Auflage): „transzendieren“: „die Grenzen der Erfahrung, des Bewusstseins überschreiten“.
- <sup>5</sup> Vgl. ebd. „virtuell“: „virtuelle Realität (vom Computer simulierte Wirklichkeit)“.
- <sup>6</sup> Vgl. z.B. Sibylle Krämer: *Verschwindet der Körper? Ein Kommentar zu virtuellen Räumen*, in: Rudolf Maresch (Hg.): *Raum Wissen Macht*. Frankfurt a.M. 2002, 17-28. - Zu religiösen Räumen, die computergeneriert werden: Tobias Wallisser: *Computergenerierte Kathedralen*, in: Erne/Schüz (Hg.): *Religion*, 233-247; Michael Waltemathe: *Virtuelle Räume - Religiöse Räume*, in: ebd. 217-231, hier: 224f.
- <sup>7</sup> Thomas Erne: *Grundwissen, Christentum, Kirchenbau*, in: Erne/Schüz (Hg.): *Religion*, 192.
- <sup>8</sup> Regine Buschauer: *Mobile Räume. Medien- und diskursgeschichtliche Studien zur Telekommunikation*. Bielefeld 2010, 10.
- <sup>9</sup> Hilger: *Vernetzte Räume*, 77.
- <sup>10</sup> Karl Hoheisel: *Religionsgeographie*, in: TRE 28 (1997) 575.

# Literaturdienst

**Rudolf Hoppe: Der erste Thessalonikerbrief. Kommentar. Freiburg i. Br. 2016, 365 S., ISBN: 9783451312250.**

Dass die Beschäftigung mit den Briefen des Paulus mit besonderer Sorgfalt und exegetisch langem Atem geschehen sollte, davon zeugt bereits eine Notiz im 2. Petrusbrief, die sich jeder Paulusexeget zu Herzen nehmen sollte: „Die Geduld unseres Herrn betrachtet als eure Rettung. Das hat euch auch unser geliebter Bruder Paulus mit der ihm geschenkten Weisheit geschrieben; es steht in allen seinen Briefen, in denen er davon spricht. In ihnen ist einiges schwer zu verstehen und die Unwissenden, die noch nicht gefestigt sind, werden diese Stellen ebenso verdrehen wie die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben“ (2 Petr 3,15f). Dass der emeritierte Professor für Neues Testament der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn sich diesen Rat zu Herzen genommen hat, davon zeugt sein 2016 im Herder-Verlag erschienener Kommentar zum 1. Brief an die Thessaloniker. Bereits im Vorwort kommt der Autor auf die Besonderheit der Begrifflichkeit „Thessaloniker“ zu sprechen, die er auf den 2013 verstorbenen Dr. Rainer Ilgner zurückführt, der im Auftrag der DBK für die Revision des 1. Thessalonikerbriefes für die Einheitsübersetzung von 2016 zuständig war und sie dort verwendet hat. Auch wenn die Herausgeber der Einheitsübersetzung von 2016 der Expertise Ilgners nicht gefolgt sind und weiter vom 1. Brief an die Thessaloniker reden, zeigt die Entscheidung Hoppes doch, dass er seinen Kommentar, an dem er nach eigenem Bekunden mehr als anderthalb Jahrzehnte gearbeitet hat, nicht nur als statisches Resümee, sondern als nach vorne gerichteten Beitrag zur Diskussion um diesen ältesten überlieferten Paulusbrief, der zugleich die älteste Schrift des Neuen Testaments ist, versteht.

Dass es Hoppe mit seinem Kommentar um mehr als eine bloß geistliche Erschließung des 1. Thessalonikerbriefes geht, sondern um eine intensive Durchdringung des Textes, zeigt schon ein Blick in das Literaturverzeichnis am Anfang des Buches, das allein schon 20 Seiten umfasst. Der Kommentar selbst zeigt, dass hier mehr als der Fleiß des Kommentators dokumentiert werden soll. Vielmehr legt diese Kommentar Zeugnis von der intensiven Auseinandersetzung Hoppes mit anderen Exegetinnen und Exegeten ab. So ist der Kommentar selbst Ausdruck einer intensiven Diskussion um den ersten Paulusbrief, bringt sich aber selbst in diese Diskussion ein.

Die Herangehensweise ist auf den ersten Blick die eines historisch-kritischen Exegeten. Davon

- <sup>11</sup> Vgl. Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, 130; nach Jörg Lauster: Raum erfahren. Religionsphilosophische Anmerkungen zum Raumbegriff (in: Erne/Schüz [Hg.]: Religion 29). – Vgl. Rolf Gehlen: Welt und Ordnung. Zur soziokulturellen Dimension von Raum in frühen Gesellschaften. Marburg 1995, 63–86, hier bes. 68f.
- <sup>12</sup> Kurt Rudolph: Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft, Leiden u.a. 1992, 110–117, hier bes. 111f.
- <sup>13</sup> Oskar Söhngen: Der Begriff des Sakralen im Kirchenbau, in: Arbeitsausschuss des Evangelischen Kirchbautages (Hg.): Kirchenbau und Ökumene. Evangelische Kirchbautagung in Hamburg 1961. Bearbeitet von Gerhard Langmaack. Hamburg 1962, 186.
- <sup>14</sup> Hoheisel: Religionsgeographie a.a.O. 576; vgl. Gehlen: Welt 70. – Manfred Spitzer: Lernen. Gehirnforschung und Schule des Lebens. Heidelberg 2012, 21–40.
- <sup>15</sup> Vgl. Gunda Brüske: Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft, in: LJ 51 (2001) 151–171, hier: 167.
- <sup>16</sup> Aleida Assmann: Geschichte findet Stadt, in: Moritz Csáky/Christoph Leitgeb (Hg.): Kommunikation Gedächtnis Raum. Kulturwissenschaften nach dem „Spatial turn“. Bielefeld 2009, 13–27.
- <sup>17</sup> Ebd. a.a.O. 15; nur hier nicht als „der innere Zusammenhang von Geschichte und Nation“, sondern analog dazu der von Heilsgeschichte und kirchlicher Glaubensgemeinschaft.
- <sup>18</sup> Brüske: Liturgie a.a.O. 167.
- <sup>19</sup> Vgl. Michael Meyer-Blanck: Heilige Räume aus evangelischer Sicht, in: Erziehen heute: Mitteilungen der Gemeinschaft evangelischer Erzieher e.V., 58 (2008) H. 3, 13f.
- <sup>20</sup> Vgl. Helmuth Berking (Hg.): Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen. Frankfurt a.M. 2006, 24; Hilger: Vernetzte Räume, a.a.O. 27.
- <sup>21</sup> Zur Prozession vgl. Sabine Felbecker: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung. Altenberge 1995, bes. 217–240.
- <sup>22</sup> Vgl. Siegfried Kreuzer: „Wallfahrt“, in: NBL III (2001) 1058.
- <sup>23</sup> Rudolph: Geschichte 112. – Zu den konstituierenden Bedingungen solcher heiliger Orte zählt Gebhard Fartacek („Kullna mitl ba'd"! Heilige Orte, ethnische Grenzen und die Bewältigung alltäglicher Probleme in Syrien, in: ANTHROPOS 106 [2011] 3–19, hier 7) fünf Merkmale auf: topografische Besonderheit, mythologische Gründungslegende, ein lokaler Heiliger, eine übernatürliche Wirkkraft des Ortes, Anerkennung durch eine religiöse Praxis (7).

zeugt bereits ein Blick in das Inhaltsverzeichnis. Das Buch gliedert sich in die klassischen Teile der Einleitung(sfragen) (S. 25–70) und der eigentlichen Auslegung des Textes (S. 73–340). Eine Schlussbetrachtung (S. 341–343) rundet den inhaltlichen Teil des Werkes ab, das außerdem einen ausführlichen Registerteil (S. 345–365) enthält, das neben den adressierten Stellen des AT und des NT (außer 1 Thess) auch Schriften des frühen Christentums, des Judentums und der paganen Umwelt aufweist.

Bereits ein Blick in die Einleitungsfragen zeigt die Akribie, mit der sich Hoppe dem 1. Brief an die Thessaloniker nähert. Die Umwelt, in der Paulus sein Schreiben entwirft und in der die Gemeinde in Thessaloniki lebt, wird den Leserinnen und Lesern lebendig vor Augen geführt. So wird bereits hier deutlich, dass dieser Paulusbrief nicht in der aseptischen Umgebung eines Studierzimmers entstanden ist, sondern einen höchst lebendigen Kommunikationsakt darstellt, zu dessen Verständnis selbstverständlich die Kenntnis des kommunikativen Kontextes notwendig ist, innerhalb dessen das Schreiben entsteht. Dabei macht Hoppe bereits in der Einleitung auf ein besonderes Problem aufmerksam. Die Christen von Thessaloniki sind ja eine Gemeinde aus den Heiden. Trotzdem grenzt Paulus die Gemeinde immer wieder von „den Heiden“ ab (vgl. 1 Thess 4,5.13). Diese Art der Rede spielt daher im Entstehen der Identität der neu gegründeten Gemeinde eine wichtige Rolle, zumal in der Gemeinde sicher auch sogenannte „Gottesfürchtige“ einen wichtigen Kern bildeten – wobei Hoppe freilich vielleicht etwas zu vorsichtig formuliert, dass diese in der Gemeinde „denkbar“ sind (S. 54). Insgesamt aber entwirft das Einleitungskapitel einen mehr als bemerkenswerten Aufriss des kommunikativen Kontextes des 1. Thessalonicherbriefes, der das vorauszusetzende Kommunikationsgeschehen sehr lebendig erscheinen lässt.

Wie andere Paulusbriefe stellt 1 Thess ein Gelegenheits Schreiben dar, mit dem Paulus auf eine bestimmte Situation bzw. bestimmte Fragen der Gemeinde antwortet. Dabei folgt die Anlage des Schreibens auch in der Analyse Hoppes im Großen und Ganzen den Standards der antiken Briefliteratur (Eingang, mehrteiliger Briefcorpus, Briefschluss). Im sehr detaillierten Auslegungsteil erschließt Hoppe in intensivem Diskurs mit dem Stand der Forschungen den paulinischen Text. Pars pro toto sei hier das Kapitel um die Zukunft von Verstorbenen und Lebenden mit dem Parusie-Kyrios (S. 256–279) herausgehoben, weil es in sich eine bemerkenswerte Wirkungsgeschichte schon im paulinischen Corpus entfaltet, auf die Hoppe in einem eigenen Exkurs (S. 279–282) eingeht. Zugrunde liegt die Frage, was mit den Glaubenden geschieht, die vor der angekündigten und aus damaliger Sicht baldigst erwarteten Wiederkunft Christi (Parusie) gestorben sind. Offenkundig hat sich hier aufgrund der Erstverkün-

digung des Paulus in Thessaloniki für die Gemeinde ein theologisches Dilemma ergeben: Sind, weil sich die Wiederkunft des Kyrios noch nicht ereignet hat, die verstorbenen Gläubigen verloren?

Wie auch in den anderen Kommentarteilen schließt Hoppe den Text akribisch aus verschiedenen Perspektiven auf. Dazu gehören neben Satztypen-Analysen, in denen bereits die innere argumentative Struktur deutlich wird, ebenso wie semantische Untersuchungen. Jedem Einzelabschnitt ist dabei erst eine allgemeine Analyse gewidmet, dem dann die klassische Vers-für-Vers-Exegese folgt, bevor eine Zusammenfassung die jeweils gewonnenen Ergebnisse zusammenfasst und – für die Leser besonders wertvoll – zu einem Ganzen zusammenführt. So wird der Leserin bzw. dem Leser sowohl die Makro-, als auch die Mikrostruktur des Textes vor allem auch hinsichtlich seines inhaltlichen und rhetorischen Aufbaus erschlossen – denn um Rhetorik und Überzeugung geht es in den Paulusbriefen prinzipiell: Paulus will Inhalte vermitteln, Theologie, nicht nur auf Gefühlsebene, sondern vor allem auf der des Erkennens und Verstehens. Es gelingt Hoppe eindrucklich, die komplexen textlichen Vorgänge offenzulegen und gleichzeitig deutlich zu machen, aus welchen Kontexten Paulus sein gedankliches und argumentatives Material zieht. So wird deutlich, dass auch der Völkerapostel ein Kind seiner Zeit war: Theologie treibt man nicht in einem Elfenbeinturm, sondern inmitten der Umstände, die die Welt in der jeweiligen Zeit zu bieten hat.

Besonderes Augenmerk widmet Hoppe den exegetisch viel diskutierten Aspekten – etwa der Frage, wie „das Wort des Herrn“ in 4,15 zu verstehen ist – eine Wendung, in der er mit anderen Exegeten, unter anderem seinem Bonner Vorgänger Helmut Merklein, als „prophetische Autorisierungsformel“ erkennt (S. 269). Bemerkenswert ist aber die Ausführlichkeit der Begründung seiner Auffassung, die es ermöglicht, die Herleitung der zugrunde gelegten These zu verstehen.

Dass im Corpus Paulinum die Erörterung um die Auferstehung der Toten in 1 Thess 4,15–18 eine besondere Rolle spielt, greift Hoppe in dem schon erwähnten Diskurs auf, in der er den fraglichen Absatz mit 1 Kor 15,51.58 vergleicht und dabei Kontinuität und Variabilität in der Denkform (S. 279) herausstreicht. Hier hätte man sich vielleicht noch eine Weiterentfaltung in weitere pln. Texte hinein – etwa 2 Kor 5,1–10 gewünscht, stellt sich doch nicht nur aufgrund von 1 Thess 4,15–18 die Frage nach einem möglichen Zwischenzustand der Seelen der schon Verstorbenen, die ja auf die Wiederkunft Christi warten, während das vergängliche Fleisch verwest. Diese Frage ist keinesfalls unerheblich, berührt sie doch die jüdisch-christlich eigentlich unaufgebbare Einheit von Leib und Seele. Eine leiblose Seele ist schlechterdings nicht denkbar, würde doch so die

Identität verloren gehen. Tatsächlich scheint Paulus diese Frage nicht losgelassen zu haben, geht er doch in 2 Kor 5,1-5 von einer Auferstehung im Moment des Todes aus. Diese Entwicklung der paulinischen Eschatologie nimmt freilich in 1 Thess 4,15-18 ihren Anfang. Das Ausbleiben dieser Entfaltung im vorliegenden Exkurs ist kein Schade, wäre aber trotzdem ein schöner Bonus gewesen.

Nicht nur der hier kurz vorgestellte Absatz mit der Erörterung der Frage der Auferstehung der schon Verstorbenen zeigt die Intensität des vorliegenden Kommentars. Sollte man ihn lesen? Nein: man muss – will man der eingangs zitierten Warnung des 2. Petrusbriefes begegnen. Hoppe legt ein intensiv recherchiertes Werk vor, das sich trotz des hohen wissenschaftlichen Anspruches gut lesen lässt. Es entsteht ein lebendiges Bild der Situation, in der Paulus den ersten Brief an die Thessaloniker schreibt. Wer auch immer sich die Worte des Paulus aus dem 1. Korintherbrief zu Herzen nimmt, den Glauben nicht überlegt anzunehmen (vgl. 1 Kor 15,2), findet hier mit Blick auf 1 Thess ein sehr gutes Mittel des Verstehens und Erkennens, das zeigt, wie sehr gute Bibelauslegung geht, die den Text nicht nur zerlegt, sondern lebendig wieder auferstehen lässt.

*Werner Kleine*

**Carmen Birkholz: Spiritual Care bei Demenz. München 2017, 173 S., ISBN 9783497026517.**

Eine alte Dame wandert traurig umher, sucht Kontakt. Eine Betreuungsperson fragt, ob sie sie umarmen darf. Die Umarmung ermöglicht eine intensive Begegnung, in der Raum und Zeit vergessen werden können, trotz eines sehr geschäftigen Umfeldes. So die Kurzfassung eines der Praxisbeispiele von Carmen Birkholz zur Frage, was Spiritualität für Menschen mit Demenz und ihre Begleiter(innen) sein kann.

Spiritualität verbindet den Menschen mit sich selbst, den anderen und einer als höher wahrgenommenen Wirklichkeit. Spiritueller Schmerz entsteht, wenn Menschen sich abgetrennt von Gemeinschaft und verloren fühlen, wie es Menschen mit Demenz oft erleben müssen. Dementielle Beeinträchtigungen können auch bewirken, dass der früher so vertraute Gottesdienst plötzlich fremd und viel zu lang erscheint, oder dass das eigene unkontrollierbare Verhalten einen aus der Gemeinschaft herausfallen lässt.

Carmen Birkholz gibt einen breit und zugleich sehr praktisch angelegten Überblick über das Themenfeld Demenz, Spiritualität und Spiritual Care. Dabei greift sie auch Modelle aus anderen Fachbereichen wie Pflegewissenschaft, Psychologie, Sozialarbeit, Soziologie, Musiktherapie und Yoga auf. Spiritual

Care definiert sie vor allem als achtsame spirituelle Sorge, als eine intensive Form der Begegnung mit Momenten von Transzendenz. Als erfahrene Theologin bezieht sie sich sowohl auf die spirituelle Ausrichtung von unterschiedlichen Religionen als auch auf spezielle Fragen wie Seelsorge für Menschen mit Demenz. Eine ihrer Leitfragen ist, in welchen religiösen Prägungen sich Menschen beheimatet fühlen, um den jeweils individuell bedeutsamen Zugang zu Spiritualität zu finden, auch im Sinne einer spirituellen Biografie.

Prominent ist eine enge Verbindung zwischen Spiritual und Palliative Care, wie ihn die englische Begründerin der Hospizbewegung – Cicely Saunders – ihrer Arbeit zugrunde gelegt hat. Mit Bezug zum Begriff des „Total Pain“ aus der Palliative Care beschreibt Carmen Birkholz spirituelle Nöte und Bedürfnisse. Menschen mit Demenz können Bedürfnisse oft nur symbolisch ausdrücken, z.B. mit dem Satz: „Ich will nach Hause“. Carmen Birkholz übersetzt solche Bilder in mögliche Formulierungen von Bedürfnissen, die hinter Symbolen stecken können. Z.B. kann neben dem Bedürfnis nach Geborgenheit oder Selbstwirksamkeit hinter dem Wunsch, nach Hause gehen zu wollen, auch das Bedürfnis nach einer „ewigen Heimat“ oder nach „Erlösung“ stecken. Dabei plädiert die Autorin für ein sehr offenes Verständnis von Interpretation der Symbolik im Ausdruck von Menschen mit Demenz. So schafft sie einen plausiblen Zusammenhang mit dem durchgehenden roten Faden eines sehr offenen und aus immer wieder neuen Perspektiven betrachteten Begriffs von Spiritualität.

Die Kapitel des Buchs sind durch verschiedene Textsorten gegliedert. Der Text wird durch Gebete, Zitate anderer Autoren und Autorinnen sowie anschauliche Abbildungen aufgelockert. Vor allem Praxisbeispiele und Arbeitsaufträge geben dem Fachbuch einen stark dialogischen Charakter. Immer wieder wird der Leser/die Leserin direkt angesprochen und ermuntert, sich mit einem bestimmten Text näher auseinander zu setzen, eine These zu formulieren oder die eigene Erfahrung einzubringen.

Das Fachbuch spricht sehr unterschiedliche Gruppen von Leser(innen) an. Seelsorger(innen) und Mitglieder von Kirchengemeinden, aber auch Leitungskräfte und Mitarbeiter(innen) stationärer und ambulanter Einrichtungen der Pflege und Palliative Care sowie Angehörige können davon profitieren. Indem wiederholt Menschen mit Demenz zitiert werden, die über ihre eigenen Erfahrungen sprechen oder schreiben, ist es nicht zuletzt ein Buch für sie. Es macht jedenfalls Mut, Demenz nicht ausschließlich als kognitives Defizit zu sehen, sondern als eine menschliche Seinsweise wahrzunehmen, die trotz aller Verluste auch Potential hat – gerade auch auf spiritueller Ebene.

*Elisabeth Wappelshammer*

## Kunst und Seelsorge

In den Zeiten, in denen Giacometti in Paris in seinem Atelier arbeitete, besuchte er häufig den Louvre. Eines seiner Lieblingsbilder war ein Marienbild aus dem Freskenzyklus von Cimabue. Vor allem beeindruckte ihn die „Wahrheit der Hände“ der Madonna. „Man kann die Hände nicht echter und dichter gestalten“, so Giacometti. Die Hände seiner Skulptur sind den Händen auf dem Marienbild sehr ähnlich – nur halten sie kein Kind, keinen Jesus, sondern die Leere. Der Raum zwischen den Händen ist eine Leer-Stelle. Er wird aufgespannt, aber nicht gefüllt. „Kunst interessiert mich sehr – aber die Wahrheit interessiert mich unendlich viel mehr ... und die Wahrheit ist einzig das Leben“, so hat es Giacometti formuliert (...).

Man könnte diese Figur auch „Seel-Sorge“ nennen. Aus dem Abgrund aufsteigend, schauend und verletzt, spannt sie die Arme auf, um zu bergen und doch freizugeben. Eine Reihe und eine Zeitschrift, die im Titel den Begriff „Seelsorge“ führen, dürfen natürlich zwischen den beiden Buchdeckeln nicht die Leere aufspannen, aber etwas von diesem Bewusstsein soll in jedem Exemplar wach gehalten werden: im Aktivismus allein liegt nicht die Lösung.

Theologie und Praxis von Seelsorge wollen etwas von diesem Paradox der Seelsorge inszenieren: Handeln ist kein Erdrücken, Freiraum geben aber auch keine interessenlose Distanz. Seelsorge ist ein Paradox: das Junktum zwischen Naivität des Herzens und Professionalität der Methode (...).

*Erich Garhammer*

*aus: Erich Garhammer/Hans Hobelsberger  
Martina Blasberg-Kuhnke/Johann Pock (Hgg.),  
Seelsorge: die Kunst der Künste. Würzburg 2017 (S.Th.P.S Bd. 100), 18-19.*

Ritterbach Verlag GmbH · Friedrich-Ebert-Straße 104 · 50374 Erfstadt  
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E