

# ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

In Gemeinschaft mit

MICHAEL BEINTKER / ELISABETH GRÄB-SCHMIDT  
CHRISTIAN GRETHLEIN / MARTIN HEIN / THOMAS KAUFMANN  
MATTHIAS KONRADT / REINHARD GREGOR KRATZ  
CHRISTOPH LEVIN / MICHAEL MOXTER / SAMUEL VOLLENWEIDER  
HANS WEDER / DOROTHEA WENDEBOURG

herausgegeben

von

ALBRECHT BEUTEL

109. Jahrgang 2012



Mohr Siebeck Tübingen

## Inhalt des 109. Jahrganges (2012)

Der Sturz des Teufels in der Urzeit. Eine traditionsgeschichtliche Skizze zu einem Motiv frühjüdischer und frühchristlicher Theologie mit besonderer Berücksichtigung des Luzifermythos. Von Prof. Dr. JAN DOCHHORN, Aarhus C. ....	3
Wiedergeburt? Erwägungen zur dogmatischen Revision eines diskreditierten Begriffs. Von Prof. Dr. MARCO HOFHEINZ, Siegen-Elsefeld .....	48
Versprechen und Verzeihen. Zwei Grundbegriffe unseres ethischen Selbstverständnisses. Von PD Dr. CHRISTOPH SEIBERT, Tübingen .....	70
Deskriptivität und Interpretation. Friedrich Nietzsche und die theologische Ethik. Von PD Dr. CHRISTIAN SENKEL, Halle/Saale .....	96
Luthers Traktat »Von der Freiheit eines Christenmenschen« als Markstein des Kirchen- und Staatskirchenrechts. Von Prof. Dr. Dr. h.c. MARTIN HECKEL, Tübingen .....	122
Integrativer Monotheismus im Alten Testament. Von Prof. Dr. CHRISTOPH LEVIN, München .....	153
»Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker?« Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19f. Von Prof. Dr. WOLFGANG REINBOLD, Hannover .....	176
Der Glaube als freie Tat des Gehorsams. Herkunft, Bedeutung und Problematik einer Denkfigur Rudolf Bultmanns. Von Prof. Dr. KONRAD HAMMANN, Münster .....	206
Protestantische Wirtschaftsethik und Soziale Marktwirtschaft. Verbindungslinien und Zusammenhänge zwischen 1937 und 1954. Von Pfr. Prof. Dr. JÖRG HÜBNER, Neuss .....	235
Nichttheologische Graduierungen an Evangelisch-theologischen Fakultäten? Von Dr. Dr. h.c. JOACHIM E. CHRISTOPH, Seelze .....	270
Auf dem Weg zu einer theologischen Würdigung von Röm 13,1-7. Von PD Dr. STEFAN KRAUTER, Ulm .....	287
»Politische Religion«. Zur Herkunft eines Interpretationsmodells totalitärer Ideologien. Von Dr. CHRISTIAN JOHANNES NEDDENS, Saarbrücken ....	307
Tätige Freiheit. Zur Aktualität des reformierten Freiheitsverständnisses. Von Prof. Dr. MARTIN LAUBE, Göttingen .....	337

Ally X 875



13:2012/11

Redaktion des 109. Jahrgangs 2012

MARTHA MARIA NOOKE

© Mohr Siebeck GmbH & Co. KG 2012. – Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: Computersatz Staiger, Rottenburg/N.; Druck: Laupp & Göbel, Nehren;  
Bindung: Buchbinderei Nädele in Nehren; Printed in Germany.

ISSN 0044-3549

»... nur in wenigen Fragen Eindeutigkeit oder gar Einstimmigkeit«. Zur Genealogie jüngerer bioethischer Stellungnahmen der EKD. Von Prof. Dr. PETER DABROCK, Erlangen .....	360
Lebensättigung als Programm. Praktisch-theologische Überlegungen zu Seelsorge und Liturgie an der Grenze. Von Prof. Dr. TRAU GOTT ROSER, Hattenhofen-Haspelmoor .....	397
»Glaube« und »Gerechtigkeit« in Gen 15,6. Von Prof. Dr. MATTHIAS KÖCKERT, Berlin .....	415
Neutestamentliche Wissenschaft und antikes Judentum. Probleme – Wahrnehmungen – Perspektiven. Von Prof. Dr. JÖRG FREY, Zürich .....	445
Helmut Claß und die Diakonie. Von PD Dr. ANDREAS STEGMANN, Berlin ..	472
Präimplantationsdiagnostik. Überlegungen zur Begründung ihrer Ablehnung aus evangelischer Perspektive. Von Bischof Prof. Dr. MARTIN HEIN, Kassel .....	501
Präimplantationsdiagnostik. Einige Gründe, warum die Kirche zu einem anderen Urteil kommen sollte. Von Prof. Dr. MICHAEL MOXTER, Hamburg .....	516

## Verzeichnis der Mitarbeiter

CHRISTOPH, Dr. Dr. h.c. JOACHIM E., Ludwig-Uhland-Weg 2, 30926 Seelze	270
DABROCK, Prof. Dr. PETER, M.A., Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik), Kochstr. 6, 91054 Erlangen .....	360
DOCHHORN, Prof. Dr. JAN, Hans Broges Gade 25, DK-8000 Aarhus C ....	3
FREY, Prof. Dr. JÖRG, Theologisches Seminar, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich .....	445
HAMMANN, Prof. Dr. KONRAD, Fernholzstr. 3a, 48159 Münster .....	206
HECKEL, Prof. Dr. Dr. h.c. MARTIN, Lieschingstr. 3, 72076 Tübingen .....	122
HEIN, Bischof Prof. Dr. MARTIN, Landeskirchenamt der EKKW, Wilhelmshöher Allee 330, 34131 Kassel .....	501
HOFHEINZ, Prof. Dr. MARCO, In der Hubach 38, 57080 Siegen-Elsefeld ....	48
HÜBNER, Pfr. Prof. Dr. JÖRG, Einsteinstr. 192, 41464 Neuss .....	235
KÖCKERT, Prof. Dr. MATTHIAS, Mirower Str. 107A, 12623 Berlin .....	415
KRAUTER, PD Dr. STEFAN, Adlerbastei 3, 89073 Ulm .....	287
LAUBE, Prof. Dr. MARTIN, Georg-August-Universität Göttingen, Lehrstuhl für Systematische/Reformierte Theologie, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen .....	337
LEVIN, Prof. Dr. CHRISTOPH, Himmelreichstr. 4, 80538 München .....	153
MOXTER, Prof. Dr. MICHAEL, Moorbekweg 28, 22359 Hamburg .....	516
NEDDENS, Dr. CHRISTIAN JOHANNES, Bunsenstr. 35, 66123 Saarbrücken ..	307
REINBOLD, Prof. Dr. WOLFGANG, Kreuzkirchhof 1, 30159 Hannover .....	176
ROSER, Prof. Dr. TRAU GOTT, Erhardstr. 17, 82285 Hattenhofen-Haspelmoor	397
SEIBERT, PD Dr. CHRISTOPH, Eichhaldenstr. 4, 72074 Tübingen .....	70
SENKEL, PD Dr. CHRISTIAN, August-Bebel-Str. 12, 06108 Halle/Saale .....	96
STEGMANN, PD Dr. ANDREAS, Theologische Fakultät der Humboldt-Universität, Seminar für Kirchengeschichte, Unter den Linden 6, 10099 Berlin ..	472

Die in diesem Jahrgang verwendeten Abkürzungen für Zeitschriften, Monographienreihen u. a. entsprechen denen der Abkürzungsverzeichnisse der RGG<sup>4</sup> (2007) bzw. der TRE<sup>2</sup> (1994).

wickelt hat, das in der jüngsten PID-Stellungnahme des Rates nicht gehalten wird. Es ist zu hoffen, dass sich die EKD hinsichtlich Problemsensibilität, Methodik und Methodologie wieder und weiter – und von bestimmten Inhalten sei hier gar nicht mehr die Rede – an diesem in den letzten Jahren entwickelten Niveau orientiert. Zeigte doch die knappe affirmative Genealogie, dass zunehmende Diversifizierung sehr wohl verantwortlich gestaltet werden und zur Prägnanz der Debatten beitragen kann. Gerade weil sich die Gesellschaft in bioethischen Debatten symbolhaft ihres Selbstverständnisses vergewissert, würde nicht nur die evangelische Kirche davon profitieren.

### Summary

The article reconstructs the course of contemporary bioethical opinions issued by the Evangelical Church in Germany (EKD). According to the applied method of “affirmative genealogy” (H. Joas) a clear shift has turned out from 2002 to 2008: from a preferential pro-life approach to a more comprehensive approach of offering space for controversies, of taking the difference between law and ethics more seriously and of amplifying equity in bioethical decision making processes. The “affirmative genealogy” of EKD’s bioethical opinions is embedded in general considerations on the peculiarity of bioethical debates and in those on expectations the churches have to meet if they are willing to take part in these discussions. Against the background of the presented genealogy conclusions will be drawn on a recent EKD-opinion on PGD-regulation.

tersilienprinzip vgl. R. KESSLER, Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments (EvTh 71, 2011, 100–114), 111–114.

## Lebenssättigung als Programm

Praktisch-theologische Überlegungen zu Seelsorge und Liturgie  
an der Grenze<sup>1</sup>

von

TRAUGOTT ROSER

### 1. Einführung

#### 1.1. Lebenssättigung als Leitbild palliativer Geriatrie

In ihrem Band »Sterben im Pflegeheim«<sup>2</sup> verwenden die Psychologin Karin Wilkening und der Schweizer Gerontologe und Palliativmediziner Roland Kunz den Begriff »Lebenssättigung« zur Bezeichnung eines Konzepts für die Betreuung hochbetagter und multimorbider Menschen in stationären Pflegeeinrichtungen, das die Diskussion zwischen Lebenserhaltung um jeden Preis und Lebensbeendigung als Ausdruck von Patientenautonomie in programmatischer Absicht erweitert.

Mir ist der Begriff im Rahmen meiner Tätigkeit als Seelsorger an einem Seniorenwohnstift in diakonischer Trägerschaft begegnet. Ich hatte mehrere hochbetagte Bewohnerinnen und Bewohner begleitet – allesamt kognitiv in guter Verfassung –, die wiederholt einen klaren Sterbewunsch zum Ausdruck brachten, gegenüber der im Haus tätigen Ärztin, dem Pflegepersonal und der Seelsorge. Eine dieser Bewohnerinnen war Frau R., etwas über 80 Jahre alt. Sie hat mir ausdrücklich erlaubt, ihre Geschichte zu erzählen.<sup>3</sup> Frau R. litt neben anderen chronischen Problemen unter einem schmerzhaften Tumor in Augennähe, dessen Prognose und Therapie noch unklar waren. Frau R. wollte das aber gar nicht mehr genau abgeklärt haben. Vor zwei Jahren war ihr zweiter Ehemann gestorben, was auch die Trauer um ihren ersten Ehemann wieder aufrührte, der gut 30 Jahre vorher verstorben war. Nun hatte sie erklärt, nicht nur weitere Untersuchungen und eine Behandlung abzulehnen, sondern auch auf die Aufnahme von Nahrung und Flüssigkeit verzichten zu wollen, insbe-

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, 20. Januar 2011.

<sup>2</sup> K. WILKENING/R. KUNZ, Sterben im Pflegeheim. Perspektiven und Praxis einer neuen Abschiedskultur, 2005.

<sup>3</sup> Alle Angaben zur Person sind anonymisiert.

sondere in künstlicher Form. Wörtlich sagte sie, sie sei müde und lebensatt. Sie bat um palliative Betreuung und wandte sich dazu an die Ärztin und die Seelsorge. Auch gegenüber ihrem einzigen Sohn blieb sie bei dem geschilderten Ansinnen. Unter den Mitarbeitenden der Einrichtung allerdings sorgte der Plan für Unruhe, einschließlich Pflege und Leitung des Hauses. Sollte man diesen Weg mitgehen oder sollte man Frau R. in eine andere Richtung drängen? Ist der Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit eine Form von Suizid? Kann ein solcher Entschluss frei verantwortet sein, oder muss ein psychiatrisches Konsil einbestellt werden? Darf eine Einrichtung in diakonischer Trägerschaft Sterben durch Verzicht auf Nahrung zulassen? Die gesetzlichen Rahmenrichtlinien unterstützen in den letzten Jahren zwar deutlich die Respektierung des Patientenwunsches:

»Die Einstellung künstlicher Ernährung aufgrund des Patientenwillens ist nach dem geltenden Strafrecht als sogenannte passive Sterbehilfe nicht strafbar. In der Sache geht es darum, das Sterben nicht künstlich zu verlängern, sondern geschehen zu lassen.«<sup>4</sup>

Zunehmend wird jedoch der gezielte Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit als eine mögliche Option langsamer und selbstbestimmter Beendigung des Lebens für multimorbide Menschen hohen Alters, bei sozialer Isolation und Abhängigkeit von anderen bewertet.<sup>5</sup> Die Frage nach der Bedeutung von Nahrung und Flüssigkeit – zunächst eine Frage der Versorgungsqualität – wurde für die Einrichtung und ihre Mitarbeitenden zu einer ethischen Fragestellung und für den Seelsorger, wie sich zeigen sollte, zu einer grundlegenden theologischen Fragestellung.

Im Konzept von Spiritual Care hat es Seelsorge mit der unmittelbar Betroffenen (Frau R.) zu tun, mit den Angehörigen und – im Rahmen der Zugehörigkeit zum Betreuungsteam – mit den Betreuenden. Dies erfolgt im Rahmen der individuellen Beratung im Gespräch »unter vier Augen«, zunehmend aber auch im Rahmen institutionalisierter Diskursforen: Gerade bei Fragestellungen wie der Bitte von Frau R. engagiert sich Seelsorge vielerorts in der ethischen Beratung, im Rahmen von Klinischen Ethikkomitees und ähnlichen Gremien.<sup>6</sup> Eine Untersuchung aus dem Jahr 2011 unter 256 Krankenhausseelsorgerinnen und -seelsorgern verschiedener Konfessionen (römisch-katholisch,

<sup>4</sup> Künstliche Ernährung und Flüssigkeitsversorgung. Leitfaden des Bayerischen Landespflegeausschusses, hg. vom Bayerischen Staatsministerium für Arbeit und Sozialordnung, Familie und Frauen (BStMAS), 2008, 41.

<sup>5</sup> Vgl. den provokanten Beitrag von B. CHABOT/CH. WALTHER, Ausweg am Lebensende. Selbstbestimmtes Sterben durch freiwilligen Verzicht auf Essen und Trinken, 2011.

<sup>6</sup> Vgl. F. LEY, Rationalisierung und Rationierung. Zum aktuellen Problemhorizont Klinischer Ethik-Komitees (Gesundheit – Gesellschaft – Wissenschaft 2, 2004, 7–15).

evangelisch, freikirchlich) in ganz Deutschland bezüglich ihrer Beteiligung an ethischen Beratungen (auswertbare Rücklaufquote von 55 %, n=141) zeigte, dass 52 % der Befragten in institutionalisierte Ethikberatung involviert sind. Im Durchschnitt werden Klinikseelsorgende 28-mal pro Jahr (Median 18, Standardabweichung 28) mit der Frage lebensbeendender Maßnahmen konfrontiert.<sup>7</sup> Seelsorger, die in ein multiprofessionelles Team integriert sind, werden dabei signifikant häufiger mit diesen Fragen konfrontiert. Die Untersuchten geben aber auch an, dass ihre Rolle nicht ganz klar ist: Sind sie Moderator, Initiator oder religiöser Experte?<sup>8</sup> Gerade als religiöser Experte aber bedarf es einer dezidiert theologischen Einschätzung der Situation, etwa bei Frau R. Beim Recherchieren vorhandener Literatur stieß ich als beteiligter Seelsorger auf den Band von Wilkening und Kunz; der dort programmatisch verwendete Begriff »Lebensättigung« allerdings macht hellhörig, denn er verwendet eine biblischem Sprachgebrauch entnommene Ausdruckweise, die sozialpolitisch operationalisiert wird als ein Konzept zum Umgang mit hochbetagten Bewohnerinnen und Bewohnern von Altenpflegeeinrichtungen. Dies stellt eine praktisch-theologische Herausforderung dar. Dazu eine methodologische Anmerkung.

### 1.2. Methodik der Praktischen Theologie als Deutekunst

Praktische Theologie ist eine Form von Deutekunst.<sup>9</sup> Das bedeutet in methodischer Hinsicht ein zirkuläres hermeneutisches Verfahren, das durch die Wahrnehmung konkreter Phänomene gelebten Glaubens und gelebter Spiritualität des Subjekts und kirchlicher Praxis in Diakonie, Seelsorge und Bildungsarbeit theologische Fragestellungen generiert, die im Rahmen einer kunstgerechten und kritischen Reflexion der anderen theologischen Disziplinen bedürfen. Ziel ist eine Orientierung der Praxis, also die Kunst des Gestaltens religiösen und christlichen Lebens und Handelns. Das Konzept Praktischer Theologie als Deutekunst basiert auf der Fundamental-Praktischen Theologie Don

<sup>7</sup> Eine Studie zu Erfahrung, Kompetenz und Rolle von Klinikseelsorgenden bei Entscheidungen am Lebensende und in der Ethikberatung von S. CLEMM u. a., The role of chaplains in end-of-life treatment decisions and ethics consultation, ist zur Publikation in »Palliative Medicine« eingereicht.

<sup>8</sup> Ähnlich auch K. BENTELE, Zur Rolle von Klinikseelsorgern in der klinischen Ethikberatung (ZfmE 56, 2010, 33–43).

<sup>9</sup> Vgl. dazu ausführlich: T. ROSER/R. ZITT, Praktische Theologie, Religions- und Gemeindepädagogik (in: E.-M. BECKER/D. HILLER [Hg.], Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang, 2006, 301–361), 335–342.

S. Brownings<sup>10</sup> und dem Konzept einer Wahrnehmung gelebter Religion.<sup>11</sup> Ihrem Begründer Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher zufolge hat Praktische Theologie als Lehre von Kunstregeln Orientierungsfunktion für kirchenleitendes Handeln.<sup>12</sup> Wie ist hier ein Begriff wie »Lebensättigung« einzuordnen? Welche Bedeutung kommt ihm zu in den diversen Handlungsfeldern kirchlicher Praxis, maßgeblich in Liturgie und Seelsorge, aber auch darüber hinaus? Dazu bedarf es einer theologischen Deutung unter Einbeziehung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse. Den Ausgangspunkt bildet aber die Wahrnehmung. In der Poimenik beginnt sie in pastoralpsychologischer Tradition beim Subjekt, im Sinne einer »Theologie von unten«, wie Ulrike Wagner-Rau in Fortführung Henning Luthers formuliert hat:

»Die aus dem individuell Erhaltenen und Erlebten sich formulierende Theologie der Einzelnen ist ein wesentliches Thema der Praktischen Theologie [...]. [Diese] ist zunächst zu erkunden, sodann zu verstehen und zu deuten, und schließlich sind die religiösen Selbstaussagen ins Gespräch zu bringen mit der Theologie der biblischen Texte, mit der dogmatischen Tradition und mit den Sprachen der liturgischen Darstellung des Glaubens.«<sup>13</sup>

Was also heißt »Lebensättigung« vor diesem Hintergrund?

## 2. Wahrnehmung

### 2.1. Seelsorge auf der Grenze gelebten Lebens

Frau R. beschrieb ihre Verfassung wie folgt: Sie empfinde aktuell keinerlei Lebensqualität. Sollte sich ihr Zustand bessern, dann könne sie möglicherweise auch wieder Lebensfreude empfinden. Aber selbst dann wolle sie nicht weiter leben. Mit ihrem Sohn habe sie eine sehr gute Beziehung, aber der solle sein

<sup>10</sup> D. S. BROWNING, *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis/MN (1991) 1996.

<sup>11</sup> Vgl. etwa W. GRÄB, *Wahrnehmung gelebter Religion – oder wie Theologische Ethik und Praktische Theologie zusammenspielen* (in: DERS./G. RAU/H. SCHMIDT [Hg.], *Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik*, 2000, 114–126).

<sup>12</sup> »Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche [...] nicht möglich ist.« (F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, hg. von H. SCHOLZ, [31910] Nachdr. 1993 [Bibliothek klassischer Texte], 2).

<sup>13</sup> U. WAGNER-RAU, *Praktische Theologie als »Schwellenkunde«*. Fortschreibung einer Anregung von Henning Luther (in: U. SCHWAB/E. HAUSCHILDT [Hg.], *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*, 2002, 177–191), 181.

Leben mit seiner Familie führen. Frau R. hatte eine präzise formulierte Patientenverfügung abgefasst, die ausführlich auf ihre dezidiert christliche Weltsicht einging. Sie habe ein reiches, beruflich erfolgreiches und dank der zwei Ehen glückliches Leben gehabt. Nun sei sie müde und lebenssatt und könne sich nicht vorstellen, sich noch einmal auf jemanden einzulassen. Sie wolle sterben. Sie befand sich tatsächlich auf der Grenze dazu, wie die Ärztin bestätigte. In jedem Fall lehnte sie künstliche Ernährung ab.

Die Grenze ist in mehrfacher Hinsicht der eigentliche Ort von Seelsorge. Menschen, die Seelsorge aufsuchen, von Seelsorgenden aufgesucht werden oder von Seelsorgenden begleitet werden, befinden sich in Grenzsituationen. Das gilt für Altenheim- und Klinikseelsorge, für Notfallseelsorge, Schulseelsorge, Seelsorge im Kontext von Kasualien oder an kirchlichen Beratungsstellen. Grenze – das meint aber nicht nur die existenzielle Situation der Seelsorge suchenden Person. Auch in institutioneller Hinsicht findet Seelsorge häufig auf fremdem Territorium statt, in Gefängnissen, Krankenhäusern, an Schulen oder beim Militär. Auch die neueren sozialraumorientierten Beratungsangebote finden an der Grenze zwischen Kirchgemeinde und kommunalen Strukturen statt.<sup>14</sup> Die Seelsorge-Verantwortlichen der EKD-Gliedkirchen haben dafür den Begriff »Kirche am andern Ort« geprägt.<sup>15</sup> Nicht zuletzt deshalb hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass Seelsorgende über eine gewisse »Feldkompetenz« verfügen müssen, die ihnen Orientierung außerhalb kirchlicher Strukturen ermöglicht.<sup>16</sup> Der Ort der Seelsorge ist die Grenze. Eine prinzipielle Grenze besteht zudem zwischen dem Seelsorgenden und seinem Gesprächspartner. Der Andere ist und bleibt immer Anderer, Fremder, trotz aller pastoralpsychologisch geschulten Empathie. Zwar können sich Seelsorgende in die fremde Situation einfühlen, aber mehr als Resonanzbildung ist aus systemtheoretischer Perspektive nicht denkbar.<sup>17</sup> All dies erschwert Kommunikation. Jürgen Ziemer formuliert: »An der Grenze gibt es regelmäßig Sprach- und Übersetzungsprobleme.«<sup>18</sup> Kein Seelsorger wird ganz begreifen, was »müde und satt« bei terminaler Krankheit für einen Patienten subjektiv bedeutet. Dennoch bedarf es der Übersetzungs-Bemühung.

<sup>14</sup> Ich folge einem Hinweis von Gaby Nelius, den sie in einem Statement am 15. April 2011 vor der Ständigen Konferenz für Seelsorge der EKD in Hannover gegeben hat.

<sup>15</sup> *Seelsorge – Muttersprache der Kirche. Dokumentation eines Workshops der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hannover, 16. November 2009), hg. vom Kirchenamt der EKD (epdD 2010/10), 2010, 43–56.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Vgl. G. EMLEIN, *Seelsorge als systemische Praxis. Grundlagen für eine systemische Konzeption der Seelsorge* (WzM 53, 2001, 158–178).

<sup>18</sup> J. ZIEMER, *Seelsorge als Grenzerfahrung* (in: A. KRAMER/F. SCHIRRMACHER [Hg.], *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert. Modelle – Konzepte – Perspektiven*, 2005, 33–51).

Was bedeutet »müde und lebenssatt« in der Situation von Frau R., im Hinblick auf ihre Biografie, im Hinblick auf ihre Psyche und ihren Glauben? Was verbindet der Hörer, die Hörerin mit diesen Begriffen, was assoziieren sie damit? Stellt der eine Begriff »lebenssatt« eine theologische Aussage dar als eine Bejahung der Endlichkeit des Lebens? Ist der andere Begriff »lebensmüde« Ausdruck einer medizinisch diagnostizierbaren Depression und damit therapiepflichtig? Was, wenn beide Begriffe nur zwei Pole ein und derselben Befindlichkeit und damit Ausdruck einer Ambivalenz sind? Die Grenze ist ein Raum der Ambivalenz. Seelsorge beginnt darum mit der Wahrnehmung von Ambivalenz. Lutz Friedrichs beschreibt dies auch für das Kasualhandeln der Kirche, es gilt »[e]xistenzielle Ambivalenzen aushalten«.<sup>19</sup>

## 2.2. Humanwissenschaftliche Bezüge: Sterbewunsch und Einstellungen zum Tod

Zur Deutung wahrgenommener Phänomene nimmt Praktische Theologie auf Human- und Sozialwissenschaften Bezug. Der Psychotherapeut Kurt Lüscher plädiert dafür, Ambivalenz als Grundsituation des Menschen in postmodernen Gesellschaften zu verstehen, er spricht gar vom »homo ambivalens«: Damit werden Erfahrungen eines »Oszillierens zwischen polaren Gegensätzen [...] umsch[r]ieben, denen Bedeutung für die Identität und dementsprechend für die Handlungsbefähigung, die sozialen Beziehungen sowie die Gesellschaftlichkeit individueller und kollektiver Akteure zugeschrieben werden kann«<sup>20</sup>. Frau R. befindet sich in einer modernitäts-typischen Situation, die nicht erst für den Menschen am Ende seines Lebens oder in hohem Alter gilt, sondern ein Signum der Gegenwart ist.<sup>21</sup> Entsprechend hat der Soziologe Peter L. Berger die Ambivalenz von Befreiung und Entfremdung als *conditio* des modernen Menschen bestimmt: »Modernität schafft eine neue Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird.«<sup>22</sup> Der Imperativ stellt sich in Grenzsituationen; die Handlungsbefähigung setzt die Fähigkeit zur Wahl einer Option voraus, die

<sup>19</sup> L. FRIEDRICHS, Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer Praktischen Theologie der Übergänge (APTh 37), 2008, 140.

<sup>20</sup> K. LÜSCHER, »Homo ambivalens«. Herausforderung für Psychotherapie und Gesellschaft (Psychotherapeut 55, 2010, 136–146), 144. Auf Kurt Lüscher's Untersuchungen zu Ambivalenz als Deutungsmuster bezieht sich auch Simone Fopp in ihrer empirischen Untersuchung von Traupaaren: S. FOPP, Trauung – Spannungsfelder und Segensräume. Ein empirisch-theologischer Entwurf eines Rituals im Übergang (PTh 88), 2007, 160ff.

<sup>21</sup> Vgl. auch H.-J. FRAAS, Art. Ambivalenz, RGG<sup>4</sup> 1, 391.

<sup>22</sup> P. L. BERGER, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, 1992, 41.

wiederum im Zusammenhang mit der lebensgeschichtlich gewordenen Identität des Einzelnen in seinen sozialen Beziehungen steht. Psychotherapeutisch und pastoralpsychologisch eröffnet das Offenlegen und Aushalten der Ambivalenz die Möglichkeit, die eigene Identität zu bestimmen und zu einer Handlung befähigt zu werden.

Die Ambivalenz zwischen lebenssatt und lebensmüde ist solch ein Grenzraum, in dem nicht nur Frau R. sich befindet, sondern auch alle anderen, die von ihrem Wunsch auf Nahrungsverzicht betroffen sind. Der Sterbewunsch, der am Pol »lebensmüde« angesiedelt ist, bedarf psychologischer Klärung: Denn hat er behandelbare Ursachen, dann besteht auf der Versorgungsseite der Einrichtung Handlungsbedarf. Der in Toronto tätige Psychoonkologe Gary Rodin beschreibt die geschilderte Ambivalenz bei Menschen mit einer fortgeschrittenen Erkrankung als »double awareness«: Einerseits gehen viele Patienten dem Tod mit Empfindungen von Trost, Würde und Sinn entgegen, andererseits schildern sie gleichzeitig Empfindungen von Demoralisierung und Depression.<sup>23</sup> Suizidalität im hohen Lebensalter, so zeigen bereits Untersuchungen von Ursula Lehr, steht oft in einer positiven Korrelation zu Depressivität, Vereinsamung und Armut.<sup>24</sup> Hoffnungslosigkeit und soziale Isolation bei einer terminalen Erkrankung sind klare Prädiktoren für Depression<sup>25</sup> und den Wunsch nach beschleunigtem Sterben (*hastened death*)<sup>26</sup>. Die betreuende Einrichtung müsste in diesem Fall vor allem an einer Verbesserung der Lebenssituation arbeiten, beispielsweise durch psychotherapeutische Interventionen.<sup>27</sup> Hier hat

<sup>23</sup> Vgl. G. RODIN/C. ZIMMERMAN, Psychoanalytic Reflections on mortality. A reconsideration (Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry 36, 2008, 181–196).

<sup>24</sup> Vgl. U. LEHR, Psychologie des Alterns, 61987.

<sup>25</sup> Vgl. J. M. PLAHUTA u. a., Amyotrophic lateral sclerosis and hopelessness. Psychosocial factors (Social Science & Medicine 55, 2002, 2131–2140).

<sup>26</sup> W. BREITBART u. a., Depression, hopelessness, and desire for hastened death in terminally ill patients with cancer (Journal of the American Medical Association 284, 2000, 2907–2911).

<sup>27</sup> Gary Rodin hat mit seinem Team beispielsweise die therapeutische Kurzintervention CALM (managing Cancer And Living Meaningfully) entwickelt, die in drei bis sechs Einzelsitzungen (1.) die subjektiven Erfahrungen des Patienten mit der Symptomkontrolle durch das Behandlungsteam, (2.) Veränderungen in Beziehungen zur eigenen Person und zu Nahestehenden, (3.) Lebenssinn und (4.) Behandlungswünsche für das Lebensende thematisiert. Vgl. R. NISSIM u. a., Managing cancer and living meaningfully (CALM). A qualitative study of a brief individual therapy for individuals with advanced cancer (Palliative Medicine, 2011, online veröffentlicht 31. Oktober 2011, DOI: 0269216311425096). Die Forschungsgruppe macht explizit auf die Bedeutung von Spiritualität im Bereich Symptombelastung, Selbstwert und Beziehung zu anderen aufmerksam: vgl. CH. LO u. a., Sources of Spiritual Well-Being in Advanced Cancer (BMJ Supportive & Palliative Care 1, 2011, 149–153).

die oftmals beschriebene prophetische Rolle der Seelsorge ihren Ort, indem sie die betreuende Institution kritisch darauf aufmerksam macht, wo die ihr anvertrauten Menschen nur mangelhaft betreut werden.<sup>28</sup> Deshalb unterstützen Seelsorgende häufig palliativmedizinische Initiativen und Maßnahmen in Krankenhäusern und Altenpflegeeinrichtungen, in der Hoffnung, das Wohlbefinden der Bewohner und Patienten verbessern zu können, also den Pol »lebenssatt« zu unterstützen.

Psychologische Studien eröffnen auch dazu ein vertieftes Verständnis, vor allem im Blick auf ihre Akzeptanz des Todes: Adrian Tomer und Grafton T. Eliason haben dazu verschiedene Altersgruppen untersucht.<sup>29</sup> Ausgehend von einer empirischen Untersuchung von 300 Erwachsenen beschreiben sie drei Arten der Todesakzeptanz: Ein vermeidungsorientiertes Akzeptieren, das den Tod als Befreiung von Leiden begreift. Neutrales Akzeptieren betrachtet den Tod wertfrei als integralen Teil des Lebens. Wird der Tod als Beginn eines neuen Leben oder einer Vereinigung mit Gott oder der Gottheit gesehen, sprechen die Forscher von einem annäherungsorientierten Akzeptieren.<sup>30</sup> Einfacher formuliert: Das Leben satt haben, weil es nur noch Leiden bedeutet, ist etwas anderes als lebenssatt zu sein, weil man die Fülle der Tage erreicht hat. Lebenssattheit eignet damit eine eschatologische Komponente, die Verheißung eines Lebens in Fülle. Frau R.s Todesverständnis hatte Anteile von mindestens zwei Typen: Es war einerseits vermeidend, weil sie durch den Tod ihrem Leid entkommen wollte, aber es war auch annäherungsorientiert. Sie war sehr religiös eingestellt und erwartete ein Leben nach dem Tod mit der Hoffnung auf ein Wiedersehen mit Vertrauten.<sup>31</sup> Dies und der bilanzierende Lebensrückblick lässt sie sagen: Ich bin lebenssatt. Die Ambivalenz auf der Grenze bleibt bestehen, sie ist unauflösbar.

<sup>28</sup> Spiritual Care, die sich als in einer Einrichtung des Gesundheitswesens integrierte Seelsorge versteht, bedeutet keineswegs den Verzicht auf die prophetische Funktion von Seelsorge.

<sup>29</sup> Vgl. A. TOMER / G. T. ELIASON, Theorien zur Erklärung von Einstellungen gegenüber Sterben und Tod (in: J. WITKOWSKI [Hg.], Sterben, Tod und Trauer. Grundlagen, Methoden, Anwendungsfelder, 2003, 33–50).

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 35.

<sup>31</sup> Vgl. T. ROSER, Mit dem Jenseits im Kontakt. Jenseitsvorstellungen in der Situation von Krankheit und Sterben (in: F. SCHWEITZER [Hg.], Kommunikation über Grenzen [VWGTh 33], 2009, 689–709).

### 3. Reflexion: Lebensättigung in enzyklopädischer Perspektive

Am Ort der Seelsorge ergeben sich Fragestellungen, die im Gespräch mit den anderen theologischen Disziplinen zu klären sind. Die Praxis der Praktischen Theologie kann, ja muss Impulse geben für eine situationsbezogene Rekonstruktion vorhandener Wissensbestände, die auch eine Verflüssigung des Wissensbestands riskiert. Praktische Theologie in diesem Sinne ist nicht anders als enzyklopädisch und ergebnisoffen anzugehen.

In diesem Sinne hat Henning Luther auf die Grenze als Thema und Problem der Praktischen Theologie aufmerksam gemacht:

»Kontingenzerfahrungen sind jene Erfahrungen im individuellen wie sozialen Leben, durch die eingespielte Plausibilitäten der Alltagswelt an eine Grenze stoßen. [...] Dies bedeutet, dass die Kontingenzerfahrung zum Anlaß genommen wird, die Grenzen des bisherigen Selbst- und Weltverständnisses zu überschreiten, sich ins Gebiet des Fremden und Anderen vorzuwagen, um dann das eigene Lebensgebiet mit neuen Augen zu sehen.«<sup>32</sup>

Das interdisziplinäre Gespräch bietet die Chance, nicht nur die *Inhalte* der religiösen Sprache, sondern auch die Tiefengrammatik der Phänomene zu ergründen.

Zum Beispiel das Begriffspaar »lebenssatt« und »Lebensättigung«: »Lebenssatt« ist zunächst die Selbstbezeichnung eines Subjekts, »Lebensättigung« im Sinne von Wilkening und Kunz aber ist Programm einer palliativen Geriatrie im säkularen Setting des Gesundheitswesens. Es greift den biblischen Begriff auf für ein sozialpolitisches Konzept zum Umgang mit hochbetagten, multimorbiden Menschen. Gesellschaftliche Praxis wird religiös vermittelt – hier ist Praktische Theologie als kritische Theorie gefragt, jedenfalls wenn man Gert Ottos Spuren folgt.<sup>33</sup> Kann Lebensättigung Programm sein, also operationalisiert werden? Dies bedarf einer theologischen Einordnung der Begrifflichkeiten.

Bernhard Joss-Dubach geht in seiner Dissertation ausführlich auf die Formel »alt und lebenssatt« in den Vätergeschichten ein.<sup>34</sup> Sie begegnet als sprich-

<sup>32</sup> H. LUTHER, »Grenze« als Thema und Problem der Praktischen Theologie. Überlegungen zum Religionsverständnis (in: DERS., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, 1992, 45–60), 57. Ähnlich auch ZIEMER (s. Anm. 18), 47: »[D]as sollte auch für die Seelsorge heute gelten: ... zwischen den Sprachen zu stehen und von der Grenze her die religiöse Ursprache neu zu erobern.«

<sup>33</sup> Für Gert Otto ist Praktische Theologie bekanntlich »kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft« (G. OTTO, Praktische Theologie, Bd. I: Grundlegung der Praktischen Theologie, 1986, 21).

<sup>34</sup> B. JOSS-DUBACH, Das Alter – Eine Herausforderung für die Kirche. Ein theologischer Beitrag zur Auseinandersetzung mit den Fragen des 3. und 4. Lebensabschnitts, 1987.



wörtliche Wendung beim Tod Abrahams (Gen 25,8) und Isaaks, bei Hiob, David und dem Hohenpriester Jojada. Hohes Alter, das nicht durch Kummer und Unglück verdüstert ist, ist Ausdruck des Segens im Rahmen der kreatürlichen Endlichkeit. Der Zusammenhang der Formel mit Todesbildern im Pentateuch ist aufschlussreich; gerade in der Erzählung des Todes Abrahams wird deutlich, welche Implikationen die Formel »alt und satt an Lebenstagen« hat. Der Tod wird konstatiert und mit der stehenden Formulierung »versammelt zu den Vätern« verbunden. Ob damit die Vorstellung einer jenseitigen Existenz verbunden ist, scheint offen zu sein. Spannend ist, wie aufwändig die Bestattung und ihr Ort geschildert werden. Ausführlich wird auf die Höhle auf dem Acker Ephrons, Mamre gegenüber, in der Nähe von Kirjat-Arba, Bezug genommen. Dort erwirbt Abraham Grund für das Grab Saras, der erste Grundbesitz im Land Kanaan überhaupt; denn Abraham hatte das Land regelgerecht von der heimischen Bevölkerung erworben, um dort Sara zu bestatten. Sara, so schreibt David Volgger,

»war mit Gen 23 endgültig am Ziel ihrer Wanderschaft in Kanaan angekommen und wurde dort auf einem Stück Land begraben, das in der alleinigen Verfügungsgewalt ihres Mannes Abraham, ihres Lebens- und Weggefährten, stand und sich dadurch von allen anderen Orten in Kanaan unterschied«<sup>35</sup>.

Während Sara zur Ruhe fand, zog Abraham noch als Fremder umher ohne das Land zu nutzen, bis er selbst dort begraben wurde. Dieser Ort war seit dem Altarbau in Mamre (Gen 13,19) und seit der Bewirtung der drei Fremden im Hain Mamre ein Ort Jahwes, an dem die Verheißung des Nachkommens erfolgt und Sara lacht. An diesem Ort der Gottesgeschichte wird nun auch Abraham begraben, durch die Söhne Isaak und Ismael. Nach seinem Begräbnis geht der Segen Gottes auf Isaak über, der ebenfalls in der Höhle Machpela bestattet wird. Im Tod verbleibt Abraham in allen zentralen Sozialbeziehungen: mit Sara, mit den Söhnen, versammelt zu den Vätern, verbunden mit dem Ort Jahwes. Der Tod ist eine Zäsur und Trennung, aber das Leben ist satt an bleibenden Beziehungen. Nicht nur die Dauer der Lebenszeit ist Maßstab des Segens und Ausweis der Gottesfürchtigkeit des Sterbenden, sondern auch die Fülle der biografisch gewachsenen und bewährten Beziehungen.

Lebenssatt ist für die Erzählung von Abrahams und Saras Sterben damit biografisch und sozial konnotiert. Familiäre, gesellschaftliche und religiöse Rahmenbedingungen gehören dazu. Die Idealisierung der Vätergeschichte versteht unter »lebenssatt sterben« folglich auch die Fähigkeit, geregelte Verhältnisse zu hinterlassen, die Angehörigen zu versorgen, das eigene Begräbnis vorzubereiten und die eigene Lebensgeschichte gewürdigt zu bekommen. Für diakonische

<sup>35</sup> D. VOLGGER, Und dann wirst du gewiss sterben. Zu den Todesbildern im Pentateuch (ATSAT 92), 2010, 72f.

und seelsorgliche Begleitung bringt die biblische Reflexion die Erkenntnis, dass am Lebensende die Regelung familiärer Angelegenheiten, des Nachlasses und der Beerdigung auch in spiritueller Hinsicht von Bedeutung sind. Diese Einsicht wird durch zahlreiche palliativmedizinische Studien bei Menschen mit einer terminalen Erkrankung bestätigt, bei denen die genannten Aspekte zentral sind für die Erfahrung von Lebenssinn und Lebensqualität.

Offen bleibt im biblischen Text allerdings, ob sich die Beschreibung »lebenssatt« einem aktiven Tun verdankt, also operationalisierbar ist. Denn dies ist ja wohl die Absicht, wenn aus dem lebenssatt Sterben das Programm »Lebenssättigung« gemacht wird.

Hierzu ein Hinweis auf einen zweiten Text des Alten Testaments: In Psalm 91,16 heißt es: »Ich will ihn sättigen mit langem Leben und will ihm zeigen mein Heil.« Dieser Psalm steht als Vertrauenspsalm in engem Zusammenhang mit dem Jerusalemer Tempel und lässt laut Beat Weber aufgrund der Abfolge verschiedener »Stimmen« oder Sprecherrollen »an ein Ritual bzw. eine Liturgie denken«<sup>36</sup>. Eine am Tempel Schutz suchende Person bekennt gegenüber Gott ihr Vertrauen in einer Notsituation und erhält von einem Vertreter des Tempelpersonals ein Rettungs- und Schutzversprechen. Am Ende des Psalms jedoch ergeht ein direktes, in »Ich«-Rede gehaltenes Gotteswort, zu dem die zitierte Zusage der Sättigung mit Länge an Tagen und dem Sehen des Heils gehört. Im Zusammenhang meiner Seelsorgesituation ist mir Folgendes von Bedeutung. Erstens, der Zuspruch von Lebenssättigung erfolgt in einem rituellen bzw. liturgischen Kontext, in dem der Beter zunächst Gelegenheit bekommt, seine Befindlichkeit zu Gehör zu bringen, um dann – noch immer liturgisch/rituell vermittelt – Antwort zu erhalten. Zweitens: Die Verheißung der »Lebenssättigung« erfolgt nicht in der Rede des Tempelpersonals, sondern ist sorgsam davon getrennt; sie verdankt sich göttlichem Handeln und liegt jenseits menschlicher Gestaltbarkeit. »Ich bin lebenssatt« ist darum keine Selbstbeschreibung, auf die aktives diakonisches, medizinisches oder psychologisches Handeln einen Einfluss hat. Die religiöse Valenz der Formel wird durch den Psalmvers noch verstärkt; sie verlangt nach einer Entsprechung in der seelsorglichen Deutung.

Die von Frau R. aufgeworfene Situation geht damit über den ethischen Konflikt um den gewünschten Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit hinaus; es geht um anderes und mehr als ein Versorgungsproblem. Gerade der Begriff »lebenssatt« beschreibt ja eine Weise von Sättigung, die durch Zufuhr von Nahrung geradezu konterkariert würde.

Die Aufgabe von Seelsorge als Spiritual Care ist nun, die religiösen Valenzen des Grenzraumes zwischen Tod und Leben zu erkunden und im Gesundheits-

<sup>36</sup> B. WEBER, Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150, 2003, 124.

wesen zu kommunizieren, auch und gerade gegenüber den dort tätigen Berufsgruppen und herrschenden Disziplinen Medizin, Ökonomie und Rechtswissenschaften. Spiritual Care fragt, wie trotz der Todesnähe Teilhabe und Teilnahme am Leben möglich sind und wie sie gefördert werden können. Gerade bei alten Menschen wird fraglich, inwieweit sie trotz Pflegebedürftigkeit ein eigenes Leben führen können: Ist dies noch mein Leben? Autonomie vor diesem Hintergrund ist die Berücksichtigung biografischer Aspekte der Selbstbestimmung. Teilhabe am sozialen Leben ist sowohl auf das Leben mit den lebenden als auch mit bereits toten Familienangehörigen zu beziehen. Soziales und religiöses Leben schließt die Teilnahme am Leben der Glaubensgemeinschaft ein. Bei Abraham geschieht all dies in Bezug auf die Grabhöhle Machpela. Hier erfüllt sich die Verheißung von Land und Nachkommenschaft. Lebensättigung verbindet sich hier wie auch in Psalm 91 mit der Rechtfertigung von Lebensgeschichten.<sup>37</sup> Die Rechtfertigung von Lebensgeschichte wiederum entzieht sich menschlicher Machbarkeit; das Seelsorgehandeln impliziert einen theologischen Vorbehalt, der über Seelsorge als Gespräch hinaus in liturgisches Geschehen verweist. Rechtfertigung kommt letztendlich nur dort zu ihrer wirksamen Darstellung.

Die Frage »Kann Lebensättigung Programm sein?« müsste damit eigentlich verneint werden. Es sei denn, sie wird insgesamt als Grundproblem Praktischer Theologie beschrieben. Denn egal, ob Praktische Theologie als Wahrnehmungswissenschaft und Handlungswissenschaft oder als Anwendungswissenschaft beschrieben wird, also entweder empirisch-phänomenologisch oder orientierend-normativ ausgerichtet ist: Es geht um die Frage institutionalisierter Religionspraxis an der Grenze menschlicher Machbarkeit. Es geht zwar um die Theorie kirchlichen Handelns, aber es geht nicht um die Kirche. Oder um es mit Jürgen Moltmann zu formulieren: »Es geht im kirchlichen Christus um mehr als Kirche: es geht um das Kommen Gottes und die Zukunft der neuen Welt des Lebens, das den Tod überwindet.«<sup>38</sup>

Der Begriff Lebensättigung ist – als Gottesrede – eine Zielangabe göttlichen Handelns. Seine gestalterische Darstellung erfährt dies aber im Segen, der im religiösen Ritual zugesagt wird, aber »aus der Sicht des gesegneten Menschen das Ritual des Gesegnet-Werdens ist«. Kerstin Lammer formuliert:

»Dass ich das Lebensnotwendige empfangen und es mir in zugewandter Gebärde gegeben wird, entspricht theologisch dem »anthropologischen Passiv« coram deo, psychologisch

<sup>37</sup> Vgl. W. GRÄB, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, 1998, 200f.

<sup>38</sup> J. MOLTSMANN, »Verstehst Du auch, was Du liest?« *Neutestamentliche Wissenschaft und die hermeneutische Frage der Theologie. Ein Zwischenruf (EvTh 71, 2011, 405–414)*, 414.

frühkindlich erlebten Primärprozessen und soziologisch dem sozialen Gewordensein von Identität.«<sup>39</sup>

Ähnlich formuliert Lutz Friedrichs:

»Der Akzentverschiebung auf das Rituell-Liturgische entspricht die Entdeckung des Segens. Nachdem das Thema Segen in der evangelischen Theologie lange Zeit keine Rolle gespielt hat, ist nicht zuletzt im Zusammenhang der Kasualien die »Segensbedürftigkeit der Menschen in den Blick geraten.«<sup>40</sup>

Der von Henning Luther in die Praktische Theologie eingeführte Begriff der Fragmentarität des Lebens scheint eine ähnliche Bewegung zu beschreiben. Alles kirchliche Handeln rechnet mit der prinzipiellen Fragmentarität des Lebens, die nicht durch eine vermeintliche Ganzheit oder die Erzeugung von Identität aufgelöst werden kann, sondern die als Segensbedürftigkeit auf das *extra nos* des Glaubens verweist und darum die Machbarkeitsphantasien eigenen (auch seelsorglichen) Handelns relativiert.

Lebensättigung kann dennoch Leitbild praktisch-theologischen Handelns sein. Das Ziel ist die Ermöglichung der aktiven Teilnahme und passiven Teilhabe an einem als sinnvoll erfahrenen Leben im umfassenden Sinn. Es geht um die Teilhabe am eigenen Leben wie dem der Gemeinschaft und dem Leben Gottes. Dies ist eine Grundintention praktisch-theologisch reflektierten Handelns. Auch hier sind die biblischen Assoziationen von Bedeutung: Der Ort, an dem Lebensättigung sich letztendlich für Sara und Abraham ereignet, ist genau der Ort, an dem – vermittelt durch gastfreundliche Mahlgemeinschaft – Gott gesättigt wurde und Anteil am Leben Abrahams und Saras erhält. Lebensättigung als reziprokes Geschehen steht im Zusammenhang bedeutsamer und symbolischer Mahlerzählungen der Heiligen Schrift, wobei die Mahlgemeinschaften Jesu und ihre erinnernde Reinszenierung in der Abendmahlspraxis besondere Aufmerksamkeit verlangen.<sup>41</sup>

#### 4. Gestaltungskunst

Lebensättigung ist ein Leitbegriff vor allem für den Bereich der Seelsorge, der Diakonie und der Liturgie. Er ist auch von Bedeutung im Bereich der Religionspädagogik: Die liturgischen Vollzüge einschließlich der Kasualien be-

<sup>39</sup> K. LAMMER, Segnen (in: L. EULENBERGER/L. FRIEDRICHS/U. WAGNER-RAU [Hg.], *Gott ins Spiel bringen. Handbuch zum Neuen Evangelischen Pastoralen*, 2007, 229–236), 230. Dort auch vorhergehendes Zitat.

<sup>40</sup> FRIEDRICHS (s. Anm. 19), 39.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu besonders G. W. LATHROP, *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*, Minneapolis/MN 1999, 189–191.

dürfen einer lebensgeschichtlich gewachsenen Vertrautheit mit ihren Inhalten und ihrer Formensprache, die Gegenstand religiöser Bildung in Gemeinde und Schule sind.<sup>42</sup> Die Vertrautheit wird auch in der Schule gelebt, indem gerade dort Situationen der Ambivalenz – von der Einschulung<sup>43</sup> bis zur Reaktion auf gesellschaftliche Katastrophen<sup>44</sup> – aufgegriffen, ausgehalten und zunehmend liturgisch gestaltet werden. Religionslehrerinnen und -lehrer werden über den Religionsunterricht hinaus im Krisenfall als Seelsorger in Anspruch genommen und gestalten Gedenkfeiern, Mahnwachen und Segensfeiern. Seelsorge und Liturgie sind in diesem Sinn auch Handlungsfelder der Religionspädagogik. Bärbel Husmann und Thomas Klie beschreiben anhand von fünf Stichwörtern, warum das »Nachdenken über Liturgie und religiöses Lernen« zugenommen hat »in einem Kontext, der in den letzten zwanzig Jahren durch die Entwicklungen in der Allgemeinpädagogik, Religionspädagogik und Liturgik geprägt ist.«<sup>45</sup> Es handelt sich um ein Probehandeln, um Inszenierung von sinnlich Wahrnehmbarem, um die Möglichkeit der Aneignung im Spannungsfeld zwischen individueller Aneignung und gemeinschaftlicher Handlung, um Learning by Doing und ein Lernen von außen nach innen.<sup>46</sup> Die Ermöglichung des Zugangs zu Wissen und Erfahrung im Sinne eines ganzheitlichen Lernens stellt eine eigene Form von Lebenssättigung dar, die in gewisser Weise Voraussetzung für die anderen Handlungsfelder ist.

#### 4.1. Lebens-Sättigung und biografisch orientierte Seelsorge

Seelsorge vollzieht sich zum einen als Gespräch, das über weite Strecken biografisch orientiert ist.<sup>47</sup> Seelsorge ermutigt den Seelsorgesuchenden durch rekonstruierendes Erzählen der Lebensgeschichte Sinnzusammenhänge im eigenen Leben zu ergründen und auf die aktuelle Situation zu beziehen: Ein Gespräch über Lebensmüdigkeit versucht darum der Ambivalenz Raum zu geben, indem

<sup>42</sup> Exemplarisch sei auf die Behandlung des Themas Gebet im Religionsunterricht verwiesen. Vgl. ROSER/ZITT (s. Anm. 9), 360–362.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu CH. GRETHLEIN, Einschulung als neue Kasualie. Erste kasualtheoretische Beobachtungen und Überlegungen (Arbeitsstelle Gottesdienst 20, 2006, 5–15).

<sup>44</sup> Vgl. zur Einordnung von Gedenkfeiern bei Katastrophen als »zivilreligiöse Kasualgottesdienste« FRIEDRICHS (s. Anm. 19), 216–221.

<sup>45</sup> B. HUSMANN/TH. KLIE, Gestalteter Glaube. Liturgisches Lernen in Schule und Gemeinde, 2005, 12.

<sup>46</sup> Vgl. aaO 12–16.

<sup>47</sup> Vgl. dazu insbesondere W. DRECHSEL, Erinnerung: Lebensgeschichte im Alter (in: TH. KLIE/M. KUMLEHN/R. KUNZ [Hg.], Praktische Theologie des Alterns [Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, 4], 2009, 207–233).

die aktuelle Konfrontation mit dem Sterben in einen Zusammenhang mit früheren Erfahrungen mit Sterben, Tod und Verlust gebracht wird wie auch der Fähigkeit zu Resilienz. Dabei wird der eigene Glaube auf seine bereits erfahrene Tragfähigkeit hin befragt, um ihn als Ressource für die aktuelle Belastungssituation zu stärken. Es geht dabei um einen Prozess des »gemeinsamen Redigierens« in der Hoffnung, »aus Krankheitsgeschichten Lebensgeschichten«<sup>48</sup> zu machen. Frau R. konnte im Rückblick auf ihr Leben voller Dankbarkeit die Sättigung beschreiben, die ihr geschenkt worden war und deren Vollendung sie nun erwartete.

#### 4.2. Lebens-Sättigung und liturgisches Handeln

Seelsorge vollzieht sich aber nicht nur als Gespräch. Gerade in der Nähe des Sterbens segnen, beten und salben Seelsorgende, und dies in über der Hälfte aller Seelsorgekontakte. In einer Studie unter Seelsorgern in acht Hospizen und Palliativstation v. a. in Bayern konnte gezeigt werden, dass in 54 % aller Seelsorgekontakte eine rituelle Handlung dokumentiert wurde (Gebet, Segen, Salbung etc.).<sup>49</sup> Die Poimenik hat in den vergangenen Jahren ein intensiviertes Interesse an rituellen Formen der Seelsorge entwickelt und dabei endlich auch die Brücke zur Liturgik und zu performativen Ansätzen in der Praktischen Theologie geschlagen.<sup>50</sup> Nur eine Ausnahme gibt es: Das Krankenabendmahl, einst zentral für die Begleitung Kranker, wird heute nur mehr selten gefeiert. Reinhold Gestrich schreibt:

»Das kleine Köfferchen mit dem Heiligen Gerät ist nur noch selten in Gebrauch. Der Seelsorge ist sehr viel an einem beziehungsgerechten Verhalten gelegen. Gerade sie fürchtet sich darum besonders vor dem aufgesetzten Einsatz eines fremd gewordenen Ritus.«<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Vgl. M. FEREL, Die Verwandlung von Krankengeschichten in Lebensgeschichten und die Konstruktion von Biographien (in: A. LANFERMANN/H. POMPEY [Hg.], Auf der Suche nach dem Leben begegnet dir Gott. FS für K. Frielingsdorf, 2003, 76–86). Lebenssättigung ist damit ein Beitrag für die letzte Entwicklungsstufe nach Erik Erikson, bei der es um Ich-Integration versus Verzweigung geht.

<sup>49</sup> Vgl. T. ROSER u. a., Einblicke in die spirituelle Begleitung am Lebensende – Empirische Erhebung in Hospiz und Palliativbereich (Zeitschrift für Palliativmedizin 11, 2010, 130–132).

<sup>50</sup> Vgl. CH. MORGENTHALER, Rituale – Theoretische Zugänge (in: EULENBERGER [s. Anm. 39], 174–185).

<sup>51</sup> R. GESTRICH, Abendmahl feiern (in: EULENBERGER [s. Anm. 39], 208–215), 209.

Rituelles Handeln hat seinen Sitz im Leben in Schwellensituationen.<sup>52</sup> Während die Taufe sich auch bei fremder Heimat Kirche stabiler Beliebtheit erfreut,<sup>53</sup> ist – trotz höherer Frequenz von Abendmahlsfeiern in Gemeindegottesdiensten – eher mit einer abnehmenden Vertrautheit mit dem Abendmahl zu rechnen. Die Zahl der Menschen, die in einer Seelsorgesituation von sich aus aktiv nach dem Abendmahl verlangen, ist entsprechend verschwindend gering. Das Krankenabendmahl verliert seinen Sitz im Leben.

Der Aspekt »Lebensättigung« ermutigt aber m. E. zu einer Wiederentdeckung gerade des Abendmahls, und zwar gerade ausgehend von der Seelsorge am Ort der Grenze, ausstrahlend auf die kirchliche Abendmahlspraxis insgesamt. Der Liturgie-Theoretiker Gordon W. Lathrop hat im Rahmen seiner dreibändigen Liturgischen Theologie die Komplexität der kulturellen Symbolik christlicher Abendmahlspraxis herausgearbeitet, die hellenistische Gebräuche des Gastmahls und ihre Transformation im hellenistischen Judentum mit einer gezielten Christozentrik aufgreift und zugleich symbolisch bricht. Die Mahlgemeinschaften des irdischen Jesus werden durch die Mahlgemeinschaft der jungen christlichen Gemeinden erinnert im Glauben, im Brotbrechen dem gekreuzigten und auferstandenen Christus zu begegnen.<sup>54</sup> Schon der erzählte Ursprungsort des Abendmahls am Abend der Gefangennahme ist eine Situation der Ambivalenz: Die drohende und schmerzende Abwesenheit Jesu und die Verheißung tröstlicher Gegenwart Christi in Brot und Wein gehören unlösbar wie zwei konträre Pole zusammen. Die Stillung eines Bedürfnisses ist mit dem Ausgangspunkt des Verlangens verbunden. Auch die johanneischen Ich-Bin-Worte gehen von einer Lebenssituation des Hungers und des Durstes aus, die ihre endgültige Stillung erst in Christus finden: »Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.« (Joh 6, 35) Welche existenzielle Bedeutung ein solches Wort hat, wenn ein Mensch auf die künstliche Zufuhr von Nahrung und Flüssigkeit verzichten will, aber das Abendmahl empfängt – selbst wenn dies nur angedeutet geschehen mag –, ist leicht nachzuvollziehen. Im Krankenabendmahl verdichten sich die vielfältigen Bedeutungsebenen und geben diesen situative Relevanz. Beispielsweise wird der Zusammenhang der rituellen Mahlgemeinschaft mit der diakonischen Speisung der Armen in einer Situation der Pflegebedürftigkeit in einer diakonischen Einrichtung neu bewusst. Nähren und Sättigen sind zwei Pole kirchlich-diakonischer Praxis, die sich gegenseitig bedingen.

<sup>52</sup> Vgl. dazu besonders R. KUNZ/K. LAMMER, Endlichkeit und Ewigkeit (in: A. KRAMER/G. RUDDAT/F. SCHIRRMACHER [Hg.], Ambivalenzen der Seelsorge. FS für M. Klessmann, 2009, 103–114).

<sup>53</sup> Vgl. Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. von K. ENGELHARDT u. a., 1997.

<sup>54</sup> Vgl. LATHROP (s. Anm. 41), 183–206.

In einer Situation, wie eingangs bei Frau R. geschildert, ermöglicht das sinnvollerweise vorsichtig gedeutete Feiern des Krankenabendmahls Angehörigen, Pflege und Ärztlichem Personal, den Nahrungsverzicht über das medizinische Versorgungsproblem hinaus anders zu betrachten, indem die spirituellen Aspekte entdeckt werden. Das Abendmahl eröffnet eine Möglichkeit zur Teilnahme am Leben, die biologisches und soziales Leben transzendiert, gerade wenn zur Teilnahme am Krankenabendmahl eingeladen wird. Das Abendmahl stellt *per se* eine Form des versammelt Werdens zu den Müttern und Vätern dar. Es nimmt die Intention menschlicher Fürsorge durch Nähren des Bedürftigen auf und stellt diese in einen Raum *coram Deo*, einen Segensraum. Als Erinnerungsraum werden frühere Mahlgemeinschaften in der Familie und in der Gemeinde ins Gedächtnis gerufen. Zugleich wird das Krankenabendmahl Erinnerungsfähig für künftige Abendmahlsteilnahme der Trauernden. Was in der Höhle Machpela gegenüber Mamre geschieht, findet im Abendmahl seine liturgische Darstellung: Das reziproke Sättigen mit Leben. Das Abendmahl ist, wie die Taufe ein Geschehen, das Lebensgewissheit vermittelt an der Grenze zwischen Tod und Leben.

Gerade die Ambivalenzen der alten Texte ermöglichen es hier aktuelle Ambivalenz auszuhalten.<sup>55</sup> Die Münsteraner Professorin für Ökumenische Theologie Dorothea Sattler verweist im Blick auf die Symbolik des Brots darauf, dass »Brot [...] Verheißung unverlierbaren Lebens [ist, und das] gebrochene Brot [Jesu] zu Tode geschundenes Leben«<sup>56</sup> darstellt. Die Teilnahme am Abendmahl und der Empfang von Brot und Kelch vermitteln Teilhabe am Leben, während sie zugleich die leidvolle Teilhabe Gottes am Leben der Menschen erinnern. Im Modus des Vollzugs öffnen sich damit Heterotopien<sup>57</sup>, Möglichkeitsräume. Das Potential des Krankenabendmahls als Heterotopie, als eines geradezu utopischen Erfahrungsraums, der zugleich den realen Raum Krankenzimmer wie Kirchenraum kontrastiert und aufhebt, ist noch nicht genügend erkundet. Lebensättigung ist der Kern des Abendmahls, und diesen gilt es m. E. auch für die anderen theologischen Disziplinen zu erschließen.

<sup>55</sup> Der Krankenhausseelsorger und Psychotherapeut Christian Braune fordert darum: »Zurückzutreten, auf Einfälle zu verzichten und diesem Wandlungs- und Begegnungsgeschehen Raum zu lassen, ist die angemessene Haltung.« (CH. BRAUNE, Abendmahl feiern? [in: EULENBERGER (s. Anm. 39), 206–208], 208).

<sup>56</sup> D. SATTLER, »Nehmt und esst« – »Trinkt alle daraus« (Mt 26, 26f). Eine »Liturgische Predigt« über die eucharistischen Mahlgaben Brot und Wein (BiLi 83, 2010, 187–189), 187.

<sup>57</sup> Vgl. dazu M. FOUCAULT, Andere Räume (in: K. BARCK [Hg.], Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essais, <sup>1993</sup>1993, 34–46).

### 5. Zusammenfassung: *Spiritual Care als Lebenssättigung*

Eine konkrete Situation im Handlungsfeld Altenseelsorge diente als Ausgangspunkt praktisch-theologischen Nachdenkens durch Wahrnehmung, Reflexion und Gestaltung. Der Wunsch einer älteren Dame, die ihre Lebensmüdigkeit durch den Wunsch auf Nahrungsverzicht zum Ausdruck brachte und sich selbst zugleich als lebenssatt bezeichnete. Die Begegnung mit ihr und der Ambivalenz, in der nicht nur sie, sondern alle Beteiligten sich befanden, verlangten nach einem besseren Verständnis dessen, was Lebenssatttheit und Lebensmüdigkeit humanwissenschaftlich und theologisch bedeuten. Nach dem Verständnis alttestamentlicher Texte ist Lebenssättigung Gott vorbehalten; dennoch taugt sie als Programmbegriff Praktischer Theologie, insbesondere in den Handlungsfeldern Diakonie, Seelsorge und Liturgie. Ihr Ort ist die Grenze, die Übergangssituation, gekennzeichnet von einer unauflösbaren Ambivalenz.

Seelsorge in der Gegenwart erfolgt unter organisationalen Bedingungen und in unterschiedlichen Kontexten, zunehmend am andern als dem parochialen Ort. In der Fallgeschichte war dies der Rahmen einer diakonischen Einrichtung. Dies gilt in der Gegenwart auch für Liturgie, die längst den Raum der Pfarrie überschritten hat, insbesondere in gesellschaftlichen Krisensituationen. Der theologische Begriff der Lebenssättigung scheint mir als ein Begriff theologischer Hermeneutik Potential zu haben zur Erkundung von Grenzbereichen auch in anderen praktisch-theologischen Handlungsfeldern.

In der konkreten Situation lehnte Frau R. das Krankenabendmahl ab, wie auch alle anderen Formen ritueller Begleitung, selbst das Gebet. Auf mein Angebot begann sie, drei Kindergebete zu rezitieren, die sie schon seit vielen Jahren jeden Abend sprach. Frau R. war auch in dieser Hinsicht ausreichend versorgt. Im Einverständnis mit allen Beteiligten konnte sie etwa zwei Wochen nach der geschilderten Situation sterben und in dem Grab kirchlich bestattet werden, in dem sie ihre beiden Männer begraben hatte. Lebensgesättigt.

#### Summary

People in crisis situations such as a serious illness often report ambivalent feelings of weariness and satisfaction with life at the same time, both of which are described from the perspective of psychotherapy and palliative care. This ambivalence can also be found in Old Testament texts in which satisfaction with life can only be achieved through God's blessing. In welfare and social work, pastoral care and liturgy, this ambivalence is the focus of practical theological action and reflection: feeding and satiating are basic acts of faith-related care, for example in biographical narratives and the administering of the eucharistic sacrament to those who are ill.

### »Glaube« und »Gerechtigkeit« in Gen 15,6<sup>1</sup>

von

MATTHIAS KÖCKERT

*Rudolf Smend zum 80. Geburtstag*

Nur zweimal werden im Alten Testament die beiden Wurzeln *'mn* und *šdq* in einen Zusammenhang gebracht, der als biblische Quelle der reformatorischen Einsicht »gerecht aus Glauben« gelten kann: Gen 15,6 und Hab 2,4. Davon hat allein Gen 15,6 schon in der Hebräischen Bibel und im vorpaulinischen Judentum eine größere Wirkung entfaltet.<sup>2</sup> Eine zentrale Rolle spielt dieser Vers jedoch erstmals in der Argumentation des Paulus. Der hat durch seine Schriftauslegung in Röm 4 den Glauben überhaupt erst in jenen scharfen Gegensatz zu den Werken gebracht, der Luthers Rechtfertigungslehre entscheidend bestimmt und seither die Kirchen- und Theologiegeschichte prägt: »gerecht aus Glauben, nicht aus Werken«.

#### 1. Deutungen von Gen 15,6 in der neueren Forschung

Der hebräische Text enthält mehrere Leerstellen und ist deshalb – zumindest formal – vieldeutig: *w<sup>e</sup>hæ<sup>a</sup>mîn bybrwh wayyahš<sup>e</sup>bæhā lô š<sup>e</sup>dāqāh*. Entscheidend für Luthers Deutung ist die Annahme eines Subjektwechsels in v.6: Abraham glaubt, Gott rechnet an. Der Wechsel wird freilich im hebräischen Text nicht angezeigt. Er lässt überdies offen, worauf sich das Objektsuffix *-hā* am Verb und worauf sich die präpositionale Wendung *lô* beziehen. Luther füllt diese Leerstellen des hebräischen Textes, indem er sie von Paulus her deutet; Paulus

<sup>1</sup> Ein Teil der folgenden philologischen und syntaktischen Überlegungen wurde am 28. März 2012 im alttestamentlich-semitistischen Kolloquium an der Theologischen Fakultät in Basel vorgetragen. Ich danke Herrn Kollegen Mathys für die freundliche Einladung.

<sup>2</sup> Zu Gen 15,6 in Neh 9; Sir 44; Jub 14. 19; 4Q225; 1Makk 2,52, bei Philo und in Röm 4 siehe zuletzt M. KÖCKERT, Abrahams Glaube in Röm 4 und im vorpaulinischen Judentum (in: C. BREYTENBACH [Hg.], *Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche. Rezeptionsgeschichte aus zwei Jahrtausenden*, 2012, [im Druck]), dort auch die wichtigste einschlägige Literatur.