
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Hildesheim,
Köln und Osnabrück

März 3/2022

74. Jahrgang

Aus dem Inhalt

Astrid Heidemann

Von Menschen und anderen Tieren

Clemens Kilian

**Schulpastoral an den katholischen Schulen im
Bistum Hildesheim**

Abraham Roelofsen

Was gilt? Schrift oder Tradition?

Von der Schwierigkeit, das Heute mit dem Blick zurück zu bewältigen

PASTORALBLATT

Inhaltsverzeichnis

Gunther Fleischer „Im Anfang ...“ – Eine Gegenerzählung	66
Astrid Heidemann Von Menschen und anderen Tieren	67
Clemens Kilian Schulpastoral an den katholischen Schulen im Bistum Hildesheim	75
Abraham Roelofsen Was gilt? Schrift oder Tradition? Von der Schwierigkeit, das Heute mit dem Blick zurück zu bewältigen	80
Markus Roentgen Dante Alighieri oder: Gott will nichts Religiöses von uns außer das Herz Poet der spirituellen Zuversicht	85
Alex Lefrank Wie die Entwicklung der Konzilsrezeption zur gegenwärtigen Situation der Kirche bei uns geführt hat	91
Rezensionen Oliver Dimbath/Lena M. Friedrich/Winfried Gebhardt (Hrsg): Die Hölle der Spätmoderne Ludger Schenke: Das andere Zeugnis von Jesus Ottmar Fuchs: Kochen, tanzen, beten – und andere Kraftquellen von Menschen in der Pflege	93



Liebe Leserinnen und Leser,

der Blick in die Welt lässt am Menschen zweifeln. Das gilt nicht nur im Verhältnis zu seinem Mitmenschen, egal ob man an 80 Jahre Wannseekonferenz oder an das denkt, was inner- und außerhalb der Kirche an Missbrauchstaten zutage tritt, um nur zwei Beispiele zu nennen, die aktuell die Medien beherrschen. Auch im Verhältnis zu seiner Umwelt ist am Menschen bzw. seiner unter allen Lebewesen behaupteten Sonderrolle zu zweifeln. Stehen die im Menschen wirkenden Mechanismen unstillbarer Ressourcengier nicht auf der Stufe der Unersättlichkeit von Bakterien oder der per Mutation nach neuen Überlebensebenen auf Kosten anderer „Ausschau haltenden“ Viren? In gewisser Weise wird SARS zum Spiegel unserer selbst.

Es scheint, dass die eigentliche Aufgabe des Menschen, dem Schöpfer als Bild desselben zu entsprechen, noch gar nicht angegangen wurde. Theologisch wäre dazu eine gute Voraussetzung, von einer anthropozentrischen Schöpfungstheologie zu einer sehr viel umfassenderen Theologie des Lebens zu gelangen. In diesem Rahmen bewegen sich die Überlegungen der promovierten Theologin und Diplom-Biologin **Dr. Astrid Heidemann**, seit 2014 Akademische Rätin für Systematische Theologie an der Bergischen Universität Wuppertal, zur praktischen Bedeutsamkeit der Schöpfungstheologie, speziell zum Verhältnis von Mensch und Tier.

Nach diesem nachdenklich stimmenden Einstieg präsentiert **Clemens Kilian**, als Referent für Schulpastoral in der HA Bildung des Generalvikariats Hildesheim tätig, das Schulpastoralkonzept seines Bistums, das Schule als Kirchort ernst nimmt, auch und gerade in Zeiten, in denen eigene priesterliche Seelsorger dort kaum mehr vorkommen.

Schule wie Kanzel sind Orte der Verkündigung, die wiederum von der Heiligen Schrift inspiriert sein sollte. Gerade in der Behandlung aktueller gesellschaftlicher Fragen ist allerdings immer neu zu fragen, inwieweit bzw. unter welchen Lesevoraussetzungen biblische Argumentationen heute herangezogen werden können: Was ist das Bleibende, was das Zeitgebundene, sich damaliger Inkulturation Verdankende, das heute einer neuen Inkulturation bedarf. Hierzu schreibt der für das Bistum Aachen aktive Dozent für Homiletik und Sprecherziehung **Dr. Abraham Roelofsen**.

Selbst ein Mann des Wortes und Kenner der Bibel war Dante Alighieri, dessen siebenhundertster Todestag letztes Jahr gefeiert wurde. **Dipl. theol. Markus Roentgen**, Referent für Spiritualität im Generalvikariat des Erzbistums Köln, widmet ihm eine Betrachtung mit geistlichem Tiefgang.

Das Schlusswort ist eher eine mahnende Stimme im Sinne des Nicht-Aufgebens der kritischen Weltsicht des Neuen Testaments, wie sie besonders aus dem Johannesevangelium spricht. Gefahr sieht der Autor, der Jesuit **P. Alex Lefrank SJ** aus Bühl, sowohl in einer missverstandenen Rezeption des Vatikanum II als auch in mancher Denkrichtung des Synodalen Wegs. Dabei wird sich, wohin letzterer wirklich führt, ja erst noch erweisen müssen.

Nur, wenn die Vielfalt der Stimmen wirklich gehört und einander zugebilligt wird, dass jede und jeder „aus Glauben“ (Röm 14,23!) spricht bzw. schreibt, kann Kirche wachsen.

Mit dem Wunsch, dass es so sei, grüßt Sie herzlich in die Vorbereitungszeit auf die Feier der Heiligen Woche

Ihr

Gunther Fleischer

Impuls

Gunther Fleischer

„Im Anfang ...“ – Eine Gegenerzählung

Als Mensch der Gegenwart nimmt man es beim Lesen des ersten Kapitels der Bibel heute nicht mehr wahr: Dieser gottesgewisse und von einem ganz und gar dem Leben zugewandten Schöpfergott kündende Hymnus Genesis 1 ist auch eine Gegenerzählung.

Sie ist formuliert gegen die Schöpfungsmythen Babylons, dem Land der Fremdlingsschaft, in das ein Teil der Juden (die „oberen Zehntausend“) 586 v. Chr. zwangsverschleppt worden waren. Die Jahre der Krise wurden zu Jahren fruchtbarer Theologie. Aus Babylons religiösen Texten erfuhr man, was man sich dort als Zweck der Erschaffung des Menschen vorstellte: Zumindest im zweiten Anlauf, nämlich nach einer die ganze Menschheit vernichtenden Flut, forderten die Götter von ihrer Muttergottheit Anu, die vorher mit ihrem Lärm störenden Menschen nun doch wieder neu zu erschaffen, damit sie „den Tragkorb der Götter“ trügen. Konkret: Kanäle graben, die Erde in die schwer auf dem Rücken hängenden Kiepen schaufeln und die Wasserversorgung der Götter sichern – dazu sollten die Menschen dienen. Anders gesagt: Die Götter brauchten die Menschen als Wasserträger ihres eigenen Heils.

Davon setzt sich Genesis 1 deutlich ab. Und auch die weitere Ur-Geschichte (je nach Sicht Gen 1–9-oder Gen 1–11) wird die mit der Schöpfung gegebene Bestimmung des Menschen nicht revidieren: Er ist einfach um des Lebens willen da. Gott

schafft sich kein Instrument für was auch immer, sondern ein Gegenüber – absolut unterscheidbar als Geschöpf, das das Leben vorfindet und nicht selber „macht“, und doch teilhabend an der Kreativität Gott, die insgesamt auf Gutheit des Ganzen, auf Wachstum und auf Segen zielt.

Welche aktuelle Kraft steckt im biblischen Schöpfungshymnus, wenn man ihn einmal als Gegengeschichte liest! Dafür genau hat Seelsorge zu sorgen: dass niemand zum Wasserträger des Heils oder der Heilsvorstellungen eines anderen gemacht wird. Wer missbraucht, ob sexuell, gewalttätig oder geistlich, tut genau dies: Er oder sie instrumentalisiert andere für das „Heil“ seiner Triebe oder Vorstellungen. Wer solches deckt, um vermeintlich „größeren Schaden“ abzuwenden und das honorige Ansehen der Institution zumindest nach außen zu wahren, macht die Opfer zu Wasserträgern der Sicherung eines trügerischen Scheins. Wer nur für die Opfer betet, obwohl er oder sie Maßnahmen ergreifen könnte zur Heilung des Prozesses von Schädigung und Vernichtung eines einst vorhandenen Vertrauensvorschlusses, instrumentalisiert Gott und macht ihn zu seinem eigenen Wasserträger. Damit wird nicht vom Gebet für die Opfer abgeraten. Für deren erneutes Zurechtfinden in einem massiv gestörten Leben kann gar nicht genug gebetet werden. Aber das Gebet ist kein Ausruhkissen.

Doch auch jenseits dessen, was zzt. die Kirche in Deutschland vorrangig beschäftigt, gilt: Seelsorge ist Teilhabe am Schöpfungsauftrag, eine jede und einem jeden spüren zu lassen: „Wachse! Und zwar nicht in die Richtung, die meinen Zwecken dient und meinen Vorstellungen entgegenkommt. Sondern lass uns gemeinsam suchen, welche Richtung Dein Schöpfer mit Dir einschlagen möchte. Ich möchte, wenn Du willst, einfach ein Stück dieses Such- und Wachstumsweges mit Dir gehen. Was immer Du auf dem Weg finden wirst, ich bin sicher: Darin genau wirst Du fruchtbar werden.“

Von Menschen und anderen Tieren

1. Einleitung

Die kurze Dokumentation, die am 14.12.21 auf der Homepage der „Tagesschau“ eingestellt wird,¹ ist brutal: Das Fischernetz wird geöffnet und Massen an Fischen, Krebsen und anderen Meerestieren ergießen sich auf den Bootsboden. Ein Mann trampelt in Gummistiefeln auf den Lebewesen herum, von denen manche zerquetscht werden. Mit Fußtritten befördert er viele durch eine Luke zurück ins Meer. Andere, für den Verkauf geeignete Tiere wirft er auf ein Förderband. Ein weiterer Mann tritt auch hier, etwas vorsichtiger, mit dem Fuß auf das Förderband, damit die Meerestiere sich nur so hoch stapeln, wie das Band sie durch eine Öffnung in einen Schiffsinnenraum befördern kann. Was dort geschieht, ist endgültig nicht mehr für zartbesaitete Zuschauer geeignet, und dankenswerterweise zeichnet die Kamera weich, was unerträglich ist: Die zappelnden, nach Luft schnappenden Haie werden bei lebendigem Leib aufgeschlitzt, die Eingeweide herausgenommen. Rochen werden ebenso bei lebendigem Leib die Flügel abgeschnitten. Niemand kümmert sich darum, das Leid der Tiere durch gezieltes Töten zu verkürzen. Der Ort dieser Aufnahmen: ein Fischkutter im Ärmelkanal, in der EU. Die Erklärung: Mit Grundschleppnetzen wird alles gefangen, was auf dem Meeresboden lebt. Trotz einer neuen Regelung, nach der der gesamte Fang anzulanden ist, wird das meiste tot oder halbtot wieder ins Meer geworfen – weil niemand auf die Umsetzung dieser Regel achtet. Mitgenommen wird nur, was sich perfekt für den Verkauf eignet. Tierleid spielt keine Rolle. Eine grundlegende

Neuregelung auf EU-Ebene ist angesichts der Vielstimmigkeit der Interessen nicht zu erwarten: Eigentlich unmöglich, diese nur zweiminütige Dokumentation zu sehen, ohne hinterher spontan zu keuchen: „Ich esse nie wieder Seetiere!“

2. Problematik des Anthropozäns

Die Dokumentation steht beispielhaft für die umfassende und beispiellose ökologische Krise, in der wir uns befinden. Diese beschränkt sich nicht auf den Klimawandel, der aktuell und wohl zu Recht die größte mediale Aufmerksamkeit auf sich zieht, sondern auf viele weitere Bereiche: Unter menschlichem Einfluss verschwinden ganze Ökosysteme, Urwälder, Regenwälder, Korallenriffe, für immer. Der Verlust an Biodiversität ist erheblich – wir befinden uns mitten im sechsten globalen Artensterben. Bei zahllosen weiteren Arten ist ein dramatischer Bestandsrückgang zu verzeichnen, in Deutschland etwa diskutiert am Beispiel des Insektensterbens und der gleichzeitigen Dezimierung des Singvogelbestandes. Menschen und ihre Nutztiere machen mittlerweile 96% der Säugetierbiomasse der Erde aus, nur 3-4% entfallen auf wildlebende Säugetiere, und auch bei Vögeln sind deutlich mehr als die Hälfte Nutztiere.² Landnutzung, Düngung, Chemikalien – die Liste ließe sich fortsetzen. Diese Krise hat das Potenzial, unsere Mitlebewesen zu vernichten, und gefährdet die Lebensgrundlagen von Milliarden Menschen. Vor etwa zwanzig Jahren haben Wissenschaftler begonnen, unser Zeitalter als „Anthropozän“ zu bezeichnen, als eine Zeit, in der die Erde durch und durch vom Menschen und seinen Aktivitäten geprägt ist.³

Immer wieder wird angesichts dieser Krise die Frage gestellt, inwieweit das geistige Erbe des Christentums für die rücksichtslose Ausbeutung des Planeten verantwortlich gemacht werden kann.⁴ Gleichzeitig ist die Krise Anlass, auch theologisch neu zu fragen, wer wir als Menschen sind,

woher wir kommen (um zu ändern, wohin wir momentan gehen), wie Menschen sich in die übrige Schöpfung einfügen und in welchem Verhältnis sie zu anderen Lebewesen stehen. Gerade in dem Moment, in dem Menschen durch ihre Aktivitäten riesige Transformationsprozesse globalen Ausmaßes hervorrufen, der Einfluss des Menschen de facto übermächtig geworden ist, werden Rufe laut, den Anthropozentrismus, die Zentrierung auf den Menschen auch in der Theologie, zu verabschieden.

3. Ein theologisch-kritischer Blick auf die Tiere

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Menschen und anderen Lebewesen soll in diesem Beitrag nicht als theologische Grundsatzfrage gestellt werden, sondern als praktische Frage, die sich aus der Einsicht ergibt, dass unser Umgang mit Tieren zuweilen an Hohn grenzt. Der Ausgangspunkt der Frage ist zudem die ökologische Krise, nicht die Frage nach den Rechten von Tieren. Die theologischen Denkgewohnheiten bewegen sich teilweise auf anderen Argumentationswegen. Oft wird grundsätzlich nach dem theologischen Verhältnis von Menschen und Tieren und den ethischen Konsequenzen daraus gefragt. Das ist ein anthropozentrischer Zugang, denn „der Mensch“ wird hier „dem Tier“ gegenübergestellt. Mit Tieren sind dabei häufig Säugetiere gemeint, zudem gibt es eine Engführung auf Nutz- und Haustiere, mit denen Menschen zweifellos in besonders enger Gemeinschaft stehen. Wichtig ist, Tiere als Lebewesen in den Blick zu bekommen, die sich von uns unterscheiden, gerade solche, die uns keinen sichtbaren Nutzen bringen, zu denen wir nicht in einer bewussten Beziehung stehen, die uns fremd und fern sind. An der Bereitschaft des Menschen, das bestehen zu lassen, was er nicht für sich funktionalisieren kann, zeigt sich seine Fähigkeit, Leben zuzulassen.

Systematisch betrachtet steht der Theologie eine begrenzte Anzahl Modelle zur

Verfügung, mit denen das Verhältnis der Lebewesen untereinander und zu Gott beschrieben werden kann. Die Verhältnisbestimmung von Gott und Schöpfung liegt dabei den Optionen der Inter-Spezies-Beziehungen⁵ noch zugrunde und strukturiert das Gesamtbild.

(1) Natur und Tiere sind zum Nutzen und zur Freude des Menschen da; sie sind vollständig funktionalisiert. Die Frage ihrer Teilhabe an der Erlösung ist daher theologisch weitgehend irrelevant. Ihren vielleicht extremsten Ausdruck hat diese Ansicht in der frühneuzeitlichen protestantischen Orthodoxie mit der Rede von der *Annihilatio mundi* gefunden, der Vernichtung der übrigen Schöpfung nach der Errettung der erwählten Menschen im jüngsten Gericht.⁶

(2) Der Herrschaftsauftrag in Genesis 2 wird als *stewardship* verstanden, als Fürsorgeauftrag des Menschen für die Schöpfung. Der Mensch als Ebenbild Gottes ist dessen Repräsentant auf Erden. Hier liegt ein paternalistisches Herrschaftsverständnis vor: Der Mensch soll wie Gott väterlicher Herrscher über die Schöpfung sein. In Varianten, die Herrschaftskritik und die Relationalität allen Lebens integrieren, wird häufig mit Bezug auf das Seufzen der Schöpfung in Römer 8,19-22 und das Friedensreich in Jesaja 11,6-11 proklamiert, dass die gesamte Schöpfung Anteil an der den Menschen geschenkten Erlösung erhält.

(3) Es gibt ein Netzwerk des Lebens, in das der Mensch sich einzufügen hat. Biblische Bezüge, die für diese Vorstellung herangezogen werden können, sind dünn gesät, allerdings kann auf den Unterschied zwischen damaligem und heutigem Weltverständnis verwiesen werden. Eine solche Position wird kritisierbar, wenn sie mit einer präreflexiven Naturromantik verbunden wird, mit der Idee einer harmonischen Ganzen, dass es zumindest aus naturwissenschaftlicher Sicht nie gegeben hat.

Die Theologie hat in den vergangenen Jahrzehnten exegetisch und traditionsge-schichtlich interessante Einsichten zuta-

ge gefördert, aber auch gezeigt, dass der Rückbezug auf christliche Traditionen und biblische Schriften nur bedingt geeignet ist, das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitgeschöpfen in der heutigen Zeit neu zu bedenken. Es wurde intensiv diskutiert, inwieweit der Herrschaftsauftrag in Genesis 1 mit den Begriffen *kabasch* und *radah* wirklich als Fürsorgeauftrag verstanden werden kann.⁷ Es wurde gefragt, ob es theologisch legitim sein kann, von einer Gottesebenbildlichkeit auch für Tiere zu sprechen.⁸ Es wurde festgestellt, dass Texte besonders des Ersten Testaments zwar insgesamt anthropozentrisch sind, Tiere und Pflanzen, besonders Bäume, jedoch einen selbstverständlicheren Platz als Geschöpfe und Subjekte einnehmen als in späteren Traditionen oft üblich. Im Hinblick auf die jüdischen Speisegebote fand die Intention, Leid bei Tieren zu begrenzen, neue Beachtung; der Verzehr des als Lebenselixier angesehenen Blutes ist ebenso verboten wie die Grausamkeit, das Fleisch der geschlachteten Jungtiere in der eigentlich für sie gedachten Milchnahrung zuzubereiten. Der Konsum tierischer Nahrung wird als Teil des Noachbundes und daher als Merkmal einer sündigen Welt gesehen, während die Schöpfungsgeschichten von einer pflanzlichen menschlichen Nahrung sprechen. Wiederholt wurde aber auch festgestellt, dass biblische Texte unhintergebar anthropozentrisch formuliert sind und dass die Lebenskontexte von damals sehr verschieden von den heutigen sind: Eine Bedrohtheit der Umwelt durch die Menschen kommt so gut wie nicht in den Blick. Gegenüber den Entstehungszeiten biblischer Schriften hat sich unsere Lage grundlegend gewandelt, und die Beschreibungen von damals sind nur bedingt geeignet, uns heute Kompass und Richtschnur zu sein – sie könnten gar gefährlich sein, wenn es stimmt, was Lynn White⁹ proklamierte: dass das christliche Denken spätestens des Mittelalters – Lynn war Mediävist – mit seinem herrschaftlichen Dualismus die industrielle Revolution und die Ausbeutung der Natur ermöglicht habe. Die Frage, ob außereuropäische Kul-

turen eine Ausbeutung der Natur wirklich eher verhindern, muss ernsthaft gestellt, kann hier jedoch nicht adäquat thematisiert werden.

4. Ein biologisch-kritischer Blick auf die Menschen

Außertheologische Perspektiven auf den Menschen sind für die heutige Theologie bedeutsam als Bereicherung und kritische Infragestellung. Aus meiner Perspektive als Biologin seien im Folgenden einige theologisch relevante Schlaglichter auf den Menschen geworfen:¹⁰ Der Mensch ist ein Tier, das wie andere Lebewesen ausschließlich in Koexistenz mit Lebewesen anderer Arten existiert, nach Energieressourcen strebt und diese in Wachstum und Vermehrung umsetzt. Der Einbezug naturwissenschaftlicher Sichtweisen impliziert keinen Sein-Sollens-Fehlschluss im Sinne von D. Hume, wie vor allem an den ethischen Forderungen deutlich werden wird.

4.1 Der Mensch in der Kontinuität des Lebens und die Koexistenz der Lebewesen

Aus biologischer Sicht ist der Mensch zunächst einmal ein Tier, ein Primat, keineswegs grundsätzlich verschieden von anderen Tieren. Häufig werden bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten genannt, die den Menschen auszeichnen, der aufrechte Gang, die Sprache, die durch die weit entwickelte Großhirnrinde hohen kognitiven Fähigkeiten. Jedoch ist aus rein biologischer Sicht jede Art durch Besonderheiten gekennzeichnet, die nur ihr zukommen. Philosophisch und theologiegeschichtlich wurden die geistigen Fähigkeiten des Menschen besonders betont. Der Mensch gilt seit Aristoteles als das *zoon logikon* (*animal rationale*) – eingeschlossen ist in der Regel die ebenfalls schon bei Aristoteles zu findende ontologische Stufenordnung, derzufolge die geistigen Fähigkeiten

höherwertig sind. Die Konzentration auf den Menschen und auf dessen Vernunft hat in der Theologie dazu geführt, dass in den meisten Dogmatiken bis zum Ende des 20. Jahrhunderts die Schöpfungstheologie weitgehend Anthropologie ist – nicht-menschliches Leben kommt nur am Rande vor. Dabei entfremdet heutzutage eine einseitige Konzentration auf kognitive Fähigkeiten in Bildung und Berufsleben viele Menschen ihrer körperlichen und ihrer emotional-psychischen Verfassung. Eine Wiedergewinnung der „ganzheitlichen“, leiblich-seelischen Dimensionen des Daseins tut Not. Einen Ausweg aus der Seelenlosigkeit des Daseins verspricht nicht allein die „Anthropologische Wende“ der Theologie, die Konzentration auf den Menschen und vielleicht auf seine Beziehunghaftigkeit, sondern gerade auch das Einfühlen in das leiblich-körperliche Dasein in dieser Welt mit all seinen Relationalitäten.¹¹ Das leibliche Dasein sollte gerade nicht als bloß materiell oder physisch verstanden werden, weder in einem naturwissenschaftlichen Sinn noch, wie bereits in der Antike, als *bios*, als bloße physische Lebensprozesse im Unterschied zur Lebenskraft der *zoé*. Wenn die biologische Aussage, dass der Mensch ein Tier ist, nicht mit einem weltanschaulichen Naturalismus verbunden wird, der alles Tierische oder „Natürliche“ auf dessen bloße materielle Grundlagen reduziert, dann können sowohl „Mensch“ als auch „Tier“ theologisch als wertvoll gedacht werden. So schlägt etwa Julia Enxing vor, in der Theologie weniger angeblichen Alleinstellungsmerkmalen des Menschlichen Rechnung zu tragen als vielmehr den gegenseitigen Abhängigkeiten, Ko-Evolutionen und von Herrschaftsvorstellungen gereinigten Relationalitäten.¹²

Lebewesen existieren ausschließlich in Koexistenz mit anderen Spezies. Wir sind umgeben von Lebewesen, von denen wir leben, mit denen wir leben, und von solchen, mit denen wir in Konkurrenz stehen oder die uns schaden, besonders Krankheitserreger. Unverzichtbar sind die Bakterien im Darm für die Regulation der Verdauung.

Unsere Haut ist von zahllosen Ektobakterien besiedelt. Die eukaryotische Zelle, aus der alle höheren Lebensformen aufgebaut sind, ist nach derzeitigem Kenntnisstand aus einer Endosymbiose hervorgegangen. Und wie steht es um die Endlichkeit? Für Nichtbiologen mag es überraschend sein, sich klarzumachen, dass jeder Einzeller direkt auf die erste Urzelle der Evolution zurückzuführen ist, daher in gewisser Weise genauso alt ist wie diese und zudem zumindest potenziell unsterblich. Und auch für die vielzelligen Lebewesen, entstanden durch die Verschmelzung zweier Keimzellen bei der Zeugung, gilt, dass ihre Zellen sich in gerader Linie auf dieselbe Urzelle des Lebens zurückführen lassen. Alles Leben auf der Erde ist miteinander verbunden. Die Materie, aus der unsere Körper sich aufbauen, sind aus unserer Umgebung entnommen, bei uns heterotrophen Lebewesen durch die Nahrung, die wir aufnehmen. Was früher Korn war, wird Teil meines Körpers. Wir sind aufeinander angewiesen. „Keiner von uns lebt sich selber und keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn“ (Röm 14,7f.).

4.2 *Unersättlichkeit als menschliches Spezifikum?*

Eine Sonderstellung des Menschen wird nicht nur von jenen postuliert, die Menschen als besonders ausgezeichnet ansehen. Ebenso häufig wird ein negatives vermeintliches Alleinstellungsmerkmal des Menschen genannt: Einzig der Mensch (in Varianten der Mensch der androzentrischen, weißen, heterosexuellen eurozentrischen Leitkultur) sei in seiner Gier unersättlich und betrachte sich als *Gegenüber* zu allem anderen, das zum Objekt verdinglicht wird. An diesem Bild ist sicherlich nicht alles falsch. Zweifellos ist die Spezies Mensch entwicklungsgeschichtlich sehr erfolgreich darin, sich Energieressourcen zu erschließen. Technologische Entwicklungen ermöglichten es Menschen über Jahrtausenden

de hinweg, die „Grenzen des Wachstums“, die Kapazitätsgrenzen ihrer Umwelt, immer weiter auszudehnen, beginnend mit der Nutzung des Feuers und allerersten Werkzeugen und jeweils deutlich beschleunigt durch die neolithische Revolution, die Nutzung von Metallen, der Erfindung neuer Sozialstrukturen sowie durch die industrielle Revolution. Über Jahrtausende wuchs die menschliche Population dank der gewonnenen Energieressourcen langsam, immer wieder dezimiert durch Seuchen und Kriege. Die Entwicklung der Medizin ermöglichte ab dem 19. Jahrhundert ein Bevölkerungswachstum von bis dahin unbekannter Geschwindigkeit. Während an der Wende zum 19. Jahrhundert ca. eine Milliarde Menschen den Planeten bevölkerten, sind es heute knapp acht Milliarden. Ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entkoppelt sich der Ressourcenverbrauch zunehmend von der Bevölkerungsentwicklung, und das Wohlstandswachstum ist heute der größte Antriebsmotor des Klimawandels und weiterer Sektoren der ökologischen Krise. Die Konsumsteigerung nimmt geradezu skurrile Formen an, wie ein Blick etwa auf die Textilindustrie, in deutsche Kinderzimmer, in die Kreuzschiffahrt, den Luftfahrt- und neuerdings gar den Raumfahrttourismus zeigen.

Die Menge an Ressourcen, die wir verbrauchen, ist für uns selbst und unsere Lebensweise bedrohlich geworden. Menschen können ihren eigenen Energieverbrauch offenbar nur schwerlich wirkungsvoll regulieren, auch wenn das erforderlich wäre. Das Maßhalten in einer Welt ohne Maß scheint eine Kunst zu sein,¹³ die sich für den einzelnen allzu oft darin erschöpft, etwas weniger zu verbrauchen als man für den Durchschnitt der Nachbarn annimmt. Auch politische Gegenmaßnahmen führen bislang noch nicht zur erforderlichen Trendwende. Mit Blick auf die meisten ökologischen Themen ist die Menschheit bis dato nicht in der Lage, ihren Energie-, Ressourcen- und Landverbrauch wirksam zu begrenzen.

Doch bereits in prähistorischen Zeiten haben Menschen ihre Umwelt verändert und

andere Arten ausgerottet. Lebewesen haben zu allen Zeiten ihre Umwelt verändert. Aus ökologischer Sicht gibt es keinen stabilen natürlichen Gleichgewichtszustand, in dem jede Art nur in einem für die andere unschädlichen Maße Energieressourcen verwenden würde, sondern beständige Veränderungsprozesse. Das erdgeschichtlich vielleicht gravierendste Beispiel biologisch induzierter Umweltveränderung ist die Sauerstoffproduktion durch Photosynthese, die vermutlich durch Cyanobakterien vor ca. 3,2-2,8 Milliarden Jahren einsetzte. Die Folgen werden auch als „Große Sauerstoffkatastrophe“ beschrieben: Die bis dahin weitgehend anaerobe Atmosphäre reicherte sich mit molekularem Sauerstoff an. Der für viele heutige Lebensformen so lebensnotwendige Sauerstoff ist aufgrund seiner Reaktivität für lebende Zellen toxisch, seine schädliche Wirkung muss durch spezielle Enzyme gebannt werden, über welche die damaligen anaeroben Lebensformen nicht verfügten. Die globalen atmosphärischen und geologischen Veränderungen durch die Freisetzung von Sauerstoff im Präkambrium überschritten das Ausmaß, zu dem menschliche Treibhausgase fähig sind, um Größenordnungen, ereigneten sich jedoch über einen erdgeschichtlich längeren Zeitraum und führten zum vermutlich größten Massenaussterben überhaupt.

Ist die Menschheit wirklich einzigartig darin, durch Wachstum und Verbrauch sich selbst und andere zu gefährden? Ein Standardexperiment im Biologiestudium ist die Beobachtung des Wachstums von Bakterienkolonien unter Laborbedingungen. Hier zeigt sich eine typische Kurve, gekennzeichnet von einer Wachstumsphase, in der sich die Zellen der Kolonie teilen, einer Sättigungs- oder Plateauphase und einer Absterbephase, die eintritt, wenn die Energieressourcen aufgebraucht sind und giftige Stoffwechselabfallprodukte überhandnehmen. Vereinfacht gesagt nutzen Bakterien die ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen für ein Wachstum bis zum Zusammenbruch. Die Parallelen zwischen

Bakterienkolonie und menschlichem Verhalten scheinen zu zeigen: Ungewöhnlich ist nicht die Tatsache, dass Menschen nicht Maß halten können, sondern allenfalls ihre Fähigkeit, immer neue Energiequellen technologisch zu erschließen und den Verbrauch von der Reproduktion zu entkoppeln.

In ihrem Verhalten folgen Menschen demnach ihrem natürlich-biologisch angelegten Streben nach Ressourcen und Macht, was aufgrund des Ausmaßes der Technikfolgen problematisch ist. Markus Vogt beschreibt die bisherige Naturbeherrschung des Menschen über Technik als blind für die Folgen schrankenloser Verzweckung.¹⁴ Anthropogene Einflüsse erreichen mittlerweile ein Ausmaß, das Wissenschaftler vom Anthropozän sprechen lässt, und darin offenbaren sich menschliche Macht und Machtlosigkeit gleichermaßen. Das Anthropozän beginnt, auf uns zurückzufallen. Die Grenze des menschlichen Einflusses liegt darin, dass wir ihn nicht kontrollieren. Nicht wir steuern die anthropogenen Veränderungen an unserem Planeten, sondern diese drohen umgekehrt uns zu beherrschen.¹⁵ Die größte Bedrohung des heutigen Menschen ist er selbst.

Die Errungenschaften der Technik gehen mit einer Notwendigkeit einher, eine Verantwortungsfähigkeit für diese zu entwickeln. Ob das Dilemma am besten als ein moralisch-ethisches, ein psychologisches, ein soziales, ein biologisches beschrieben werden kann, sei dahingestellt. Der Preis der durch die technischen Möglichkeiten gewonnenen Gestaltungskraft ist, dass wir nicht mehr rein instinktgesteuert handeln dürfen, wollen wir nicht die Lebensgrundlagen für uns selbst und andere vernichten. Wir müssen verantwortlich werden, uns darin von anderen Tieren unterscheiden.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Der Mensch ist ein Tier, das dringend Mensch werden müsste, Maß halten müsste, um auch in Zukunft leben zu können. Überraschend ist nicht, dass wir nicht Maß halten können, doch wäre es angesichts der ökologischen Krise dringend erforderlich, es

endlich zu lernen. Umgekehrt und weniger naturalistisch formuliert: In der Frage, wie wir verantwortlich mit unseren Möglichkeiten umgehen, hat sich die Menschheit noch nicht wesentlich über den moralischen Stand einer Bakterienkolonie hinaus entwickelt. Unersättlichkeit mag kein anthropogenes Spezifikum sein, aber sie ist ein anthropogenes Problem, das eine ethische Antwort erfordert.

Was wir sind, kann beschrieben werden. Was wir sein werden, dafür tragen wir Verantwortung. Auf die Freiheit, unsere Zukunft zu gestalten, und sei der Spielraum noch so klein, muss gegen jeden – auch biologischen – Determinismus um der Schöpfung Willen bestanden werden. Wir sind nur menschlich, wenn wir uns um unser Dasein bemühen – und um das der anderen.

5. Vision einer neuen Theologie des Lebens

Welche Vision gibt es für eine neue Theologie der Tiere und für eine Anthropologie, die die Verantwortung des Menschen ernst nimmt? Hilfreich ist eine Theologie, die die nichtmenschliche Schöpfung stärker als bisher sensibel in den Blick nimmt. Nur, was wahrgenommen wird, kann vertraut gemacht und als schützenswert erkannt werden. Da wir die Welt als Menschen wahrnehmen und deuten, ist ein gewisser erkenntnistheoretischer Anthropozentrismus unhintergebar. Er kann jedoch gemildert werden, wenn dem nichtmenschlichen Leben als solchem Raum gegeben wird. Für solche Anthro-Dezentrierungen in der Theologie plädiert – neben anderen Theolog*innen – nachdrücklich Andreas Krebs¹⁶ und weist als Weg dazu darauf hin, mit Kohelet zu entdecken, dass Lebewesen in einer artübergreifenden Solidarität das Schicksal des atmenden, gottgeschenkten Lebens und des Sterbenmüssens teilen. Mit Jacques Derrida, Donna Haraway, Peter Wohlleben und David Haskell macht Krebs darauf aufmerksam, dass Versuche, sich in Lebewesen anderer Art hineinzusetzen,

zwar immer unvollständig bleiben, aber geeignet sind, eine Ahnung davon zu vermitteln, dass die eine Welt, in der wir leben, ganz unterschiedlich wahrgenommen werden kann, dass es tierische Sichtweisen gibt, die sich grundlegend von den unseren unterscheiden. Diese Erkenntnis macht es unmöglich, weiterhin die eigene, menschliche Perspektive zur alleinigen normativen zu erheben. Anthro-Dezentrierungen solcher Art schaffen Anerkennung und Raum für „andere“. Abgrenzende Definitionen, die Tieren nach dem Maß ihrer Ähnlichkeit zum Menschen Wert zu- oder abzusprechen, können überwunden werden. Die Anthro-Dezentrierung steht gegen eine reine Funktionalisierung von Tieren und Pflanzen für den Menschen. Sie ruft dazu auf, eine christliche Schöpfungs- und Erlösungstheologie zu schreiben, die ohne eine Pyramide des Seins mit dem Menschen an seiner Spitze auskommt, und klar formuliert, dass Gott seine Schöpfung um ihrer selbst willen liebt – „auch am Menschen vorbei“, wie Gregor Taxacher treffend formuliert.¹⁷ Mit einer sensiblen Annäherung an die gottgewollte Vielfalt der miteinander vernetzten Lebewesen öffnet sich ein Weg für eine Theologie des Lebens.

Eine Möglichkeit, die immanente Präsenz Gottes in allem Leben auszusagen, besteht in der Verbindung von Schöpfungstheologie und Pneumatologie: Gottes Geist, seine *ruach* bzw. *nefesh*, ist der göttliche Atem, der die Lebewesen lebendig macht, in jedem Augenblick (vgl. Ps 104,29f.).¹⁸ Unter dem Begriff *deep incarnation*¹⁹ werden darüber hinaus Versuche verstanden, eine Schöpfungstheologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie umfassende Öko-Theologie zu entwickeln. Mit dem johanneischen „das Wort ist Fleisch geworden“ wird argumentiert, dass Gott sich in seine Schöpfung, nicht ausschließlich in den Menschen, inkarniert habe und daher nicht exklusiv in der Rationalität, sondern in der Hinkehr zum Dasein in all seiner Leiblichkeit zu finden sei.

Eine exakte theologische Verhältnisbestimmung von Menschen und anderen

Lebewesen ist sekundär. Vordringlich ist anzuerkennen, dass zwischenmenschliche Solidarität allein nicht genügt in einer Welt, in der Menschen die Fähigkeit haben, anderes Leben in großem Maßstab zu vernichten. In ethischer Perspektive führt an einer erkenntnistheoretischen Anthropozentrik kein Weg vorbei: Die Ethik adressiert Menschen, Verantwortung für das eigene und das fremde Leben zu übernehmen. Die Verantwortung, zu der der Mensch gerufen ist, hängt nicht von einer wechselseitigen moralischen Verpflichtung ab. Die Empfindungsfähigkeit von Lebewesen ist Möglichkeitsbedingung ihrer Bedürfnisse und Interessen, etwa dem Bedürfnis, Leid zu vermeiden. Nichtmenschliche Lebewesen sind deswegen Träger moralischer Rechte, die Menschen verpflichten, auch für den Fall, dass diese Lebewesen umgekehrt keine ethische Verantwortung übernehmen (können).²⁰ Solche pathozentrischen bzw. sentientistischen Ansätze beeinflussen heute schon viele Tierrechtsbestimmungen. Aus christlicher Perspektive kann zudem auf die Schöpfungswürde nichtmenschlichen Lebens ebenso hingewiesen werden wie darauf, dass die Nächstenliebe als Zuwendung zum anderen nicht auf Angehörige der eigenen Spezies beschränkt bleiben soll. Die Weiterentwicklung einer Theologie des Lebens macht es möglich, den Wert allen Lebens und der unbelebten Natur zu betonen und sich für ihren Schutz einzusetzen.

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Edgar Verheyen (SWR), Meeresfische in der EU: Gefangen, verendet, weggeworfen, <https://www.tagesschau.de/investigativ/report-mainz/fischfang-qual-101.html> (14.12.2021).
- 2 Vgl. der Globale Bericht des Weltrats für Biologische Vielfalt von 2018 („Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services“), deutsche Zusammenfassung unter: https://zenodo.org/record/5502690/files/IPBES-Bericht_DE_2020_PH10.pdf?download=1 (20.12.21) sowie Yinon M. Bar-On, Rob Phillips, and Ron Milo, The

- biomass distribution on Earth, in: PNAS 115, 25 (2019), 6506–6511, www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1711842115 (20.12.21).
- 3 Die erste Verwendung dieses Begriffs reicht russischsprachig möglicherweise in die 1960er Jahre zurück. Der Begriff wird mit einer Bedeutungsverschiebung vom Biologen Eugen F. Stoermer in den 1980ern aufgegriffen und seit 2000 durch den niederländischen Meteorologen Paul J. Crutzen weithin populär gemacht. Die Verwendung des Begriffs für ein neues Erdzeitalter ist unter Geologen umstritten, doch für die Beschreibung unserer aktuellen Situation auf der Erde wird der Begriff weithin als aussagekräftig akzeptiert.
 - 4 Besonders einflussreich im Hinblick auf kirchliche ökologische Reflexion war hierbei Lynn T. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 155 (1967), 1203–1207.
 - 5 Dieser Begriff wird hier zur Bezeichnung der Beziehungen von Lebewesen verschiedener Art untereinander verwendet. Er hat den Vorteil, nicht direkt auf den Menschen zentriert zu sein, wie es bei der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu den Tieren oder zu den nichtmenschlichen Mitgeschöpfen der Fall ist.
 - 6 Vgl. Gregor Taxacher, *Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik*, in: Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher, *Alles, was atmet: eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018, 31–45, hier 36.
 - 7 Vgl. z. B. Jakob Wöhrle, *Dominium terrae: exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26–28*, in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009), 2, 171–188.
 - 8 Vgl. mit Bezug auf entsprechende Überlegungen von David Clough, David Fergusson und Celia Deane-Drummond: *Eva van Urk-Coster, Created in the Image of God: Both Human and Non-Human Animals?*, in: *Theology and Science* 19 (2021), 4, 343–362.
 - 9 Vgl. Fußnote 4.
 - 10 Einige populärwissenschaftliche Publikationen gehen ähnlich vor, vgl. z. B. Harald Lesch; Klaus Kamphausen, *Die Menschheit schafft sich ab. Die Erde im Griff des Anthropozän*. München 2018.
 - 11 Zum Problem eines naturalisierenden Naturbegriffs in der Theologie und dem Zusammenhang mit der Anthropologischen Wende vgl. Taxacher, *Alles nur Natur?*
 - 12 Vgl. Julia Enxing, *Und Gott schuf den Erdling. Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nichtmenschliche Schöpfung mitdenkt*, in: *HK* 74 (2020), 3, 24–26 sowie dies., *Entschieden anders?! Überlegungen zu einer anthropozentristuskritischen Theologie des Lebens*, in: *ÖR* 70 (2021), 3, 300–317.
 - 13 Vgl. bereits Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. VII, Einsiedeln u. a. 21971, 11–31, hier 27–29; oder Axel Michaels, *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese*. München 2004, der im Schlusskapitel Konsumverzicht zum Schutz natürlicher Ressourcen als neue Form der Askese benennt. Es ließen sich zahlreiche Beispiele christlicher und lehramtlicher Konsumkritik anführen, besonders hervorgehoben die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus (2015).
 - 14 Vgl. Markus Vogt, *Was taugt der Naturbegriff für die Umweltethik*, in: ders./Jochen Ostheimer/Frank Uekötter (Hg.), *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*. Marburg 2013, 21–50, besonders 40–44. Vogt betont ähnlich wie ich, dass das bisherige Verhalten der Menschheit natürlich angelegt und ethisch ein Überschreiten dieses Verhaltensmusters geboten ist.
 - 15 An dieser Stelle kann die Frage nach sozialer, weltweiter und intergenerationeller Gerechtigkeit angebracht werden, weil Menschen je nach Geburtszeit und Wohlstandsniveau in unterschiedlichem Maße zur Zerstörung beitragen und ihre Folgen erleiden.
 - 16 Vgl. Andreas Krebs, *Anthropo-Dezentrierungen. Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän*, in: *ÖR* 70 (2021), 3, 270–286.
 - 17 Taxacher, *Alles nur Natur?*, hier 36, Kontext 36f.
 - 18 Vgl. Taxacher, *Alles nur Natur?*, 41 und ders., *Christlicher Animismus? Zur Theologie franziskanischer Tierbeziehung*, in: Horstmann/Ruster/Taxacher, *Alles, was atmet*, 292–306. Zum pneumatologischen Anweg vgl. auch Astrid Heidemann, *Der Geist macht lebendig. Pleromatische Theologie aus dem Glaubensbekenntnis*, in: dies. (Hg.), *Lebensfülle – experimentelle Erprobungen eines theologischen Leitbegriffs*. Freiburg i. Br. 2021, 173–189.
 - 19 Vgl. z. B. Niels H. Gregersen, *Deep Incarnation: Why Evolutionary Continuity Matters in Christology*, in: *Toronto Theological Journal*, 26 (2010), 2, 173–188; Denis Edwards, *Deep Incarnation. God's Redemptive Suffering with Creatures*. New York 2019; Celia Deane-Drummond, *Deep Incarnation and Eco-Justice as Theodrama. A Dialogue Between Hans Urs von Balthasar and Martha Nussbaum*, in: Sigurd Bergmann (Hg.), *Ecological Awareness. Exploring Religion, Ethics and Aesthetics*. Berlin 2011, 193–206; dies., *Joining in the Dance: Catholic Social Teaching and Ecology*, in: *New Blackfriars* 93 (2012), 193–212.
 - 20 Vgl. Cornelia Mügge, *Die Verantwortung trägt der Mensch. Diskussionen zur Unhintergebarkeit von Anthropozentrik in der evangelischen Tierethik*, in: *ÖR* 70 (2021), 3, 287–299.

Schulpastoral an den katholischen Schulen im Bistum Hildesheim

1. Schulpastoral und Religionsfreiheit

Wenn Menschen im öffentlichen Raum ihren Alltag verbringen, garantiert ihnen das Grundgesetz auch dort ihr Recht der freien Religionsausübung (GG Art.4(2)). An deutschen Schulen haben Schülerinnen und Schüler, Lehrerinnen und Lehrer und alle anderen Mitglieder der Schulgemeinschaft deshalb ein verbrieftes Recht, gemeinsam Gottesdienste zu feiern und ihren Glauben auf vielgestaltige Weise zum Ausdruck zu bringen. Schule darf „nicht allein als Organisation eines möglichst effektiven Unterrichts verstanden werden; sie muss ein *gestalteter Lern- und Lebensraum* werden“¹, in dem auch die religiösen Bedürfnisse der Schulgemeinschaft ihren Ausdruck finden.

Dieses Recht der freien Religionsausübung an den Schulen gewinnt pastoraltheologisch immer größere Bedeutung, seitdem sich die meisten Kinder und Jugendlichen, wie auch ihre Eltern und die meisten ihrer Lehrkräfte, von den Pfarrgemeinden entfremdet haben und die Schule für sie zum einzigen Ort geworden ist, wo sie kontinuierlich mit dem christlichen Glauben und mit der christlichen Glaubensgemeinschaft in Kontakt kommen (können). Ihnen allen will die Schulpastoral Raum für ihre spirituellen Bedürfnisse und für ihren Glauben geben. Als christliche Schulpastoral hat sie dabei immer ein besonderes Augenmerk auf die benachteiligten und auf die sich

in akuter Not befindenden Mitglieder der Schulgemeinschaft und setzt sich für sie ein.²

2. Katholische Schulen als „kirchliche Orte“

Katholische Schulen unterscheiden sich von staatlichen Schulen durch ihr explizit christliches Leitbild. Eine das Leben der Schulgemeinschaft mitprägende Schulpastoral gehört für katholische Schulen folgerichtig zum Markenkern ihres Erziehungsauftrags. Kirchliche Schulen sind so inzwischen zu einem wichtigen „kirchlichen Ort“³ geworden, an dem eine vorwiegend junge Generation ihren Glauben praktiziert. Schulpastoral steht ganz im Dienst⁴ dieses „Kirchorts Schule“.

3. Diakonia, Martyria, Liturgia, Koinonia

Wie an jedem kirchlichen Ort gestaltet sich auch der Glaube der Glaubensgemeinschaft an katholischen Schulen in seinen drei Grundvollzügen: des Dienstes am hilfsbedürftigen Mitmenschen (Diakonia), der Glaubensverkündigung (Martyria), der Feier des Gottesdienstes (Liturgia), und sie praktiziert dies in einer sakramental in Christus verbundenen und an seinem Evangelium orientierten Glaubensgemeinschaft (Koinonia). Schulpastoral erweist sich sowohl in den kirchlichen Grundvollzügen als auch in der Gestaltung der christlichen Gemeinschaft als systemrelevant. Ohne sie wäre der Kirchort Schule kein Kirchort und wäre die katholische Schule keine katholische Schule.

3.1 Diakonia

Katholische Schulen bilden Gesellschaft im Kleinen ab, in ihrer Vielfalt, ihren Möglichkeiten, ihren Problemen und Herausforderungen. Katholische Schulen fühlen sich

dem Bildungsziel verpflichtet, die Kinder und Jugendlichen zu verantwortungsvollen Mitgliedern der Gesellschaft zu erziehen. Sie kommen diesem Auftrag vor dem Hintergrund ihres christlichen Weltbildes nach, das immer und ausdrücklich mit der Option für die Schwachen verbunden ist. Katholische Schulpastoral schult den Blick für die gesellschaftlich Benachteiligten (z.B. in den sog. Compassion-Projekten, Eine-Welt-Gruppen, ökologischen Initiativen, in Präventionsprojekten gegen sexualisierte Gewalt oder gegen Mobbing, während des Corona-Lockdowns in der aufsuchenden Seelsorge an den Gefährdeten, Bildungsverlierern, Vereinsamten etc.). Schulpastoral setzt sich engagiert für eine inklusive⁵ Schule und Gesellschaft ein, in der jeder Mensch unabhängig von seiner Leistungsfähigkeit oder anderen individuellen Merkmalen geachtet ist und partizipieren kann. Schulpastoral hat ein offenes Ohr für die Nöte und Belange eines jeden Mitglieds der Schulgemeinschaft (Schülerinnen und Schüler,⁶ Lehrerinnen und Lehrer,⁷ Eltern, Schulangestellte) und ist dafür fest im Beratungssystem der Schule vernetzt. Schulpastoral ist schließlich ganz besonders an der Seite der Trauernden, wenn Einzelne oder die Schulgemeinschaft von einem Todesfall aus der Bahn geworfen wurden (Krisenintervention, Trauerarbeit, Trauerkultur).

3.2 *Martyria*

Ob in außergewöhnlichen traurigen oder frohen Situationen des Schullebens (Todesfall, Schuljubiläum, Verabschiedung einer Lehrerin u.ä.) oder im normalen Schuljahresrhythmus (Einschulung, Schulfeste, Weihnachtsfeier, Schulpartnerschaftsbegegnungen, Abschlussfeiern u.ä.): Katholische Schulen deuten ihre Ereignisse immer auch aus ihrem christlichen Glauben heraus und verbinden diese gern mit liturgischen Ausdrucksweisen. Die Schulpastoral nimmt hierbei einen wichtigen Auftrag der Glaubensverkündigung wahr.

Dem Religionsunterricht kommt im schulpastoralen Bereich des Glaubenszeugnisses eine besondere Rolle zu; denn die Religionslehrkräfte vermitteln den Kindern und Jugendlichen nicht nur religionskundliches Glaubenswissen, sondern versuchen, die Unterrichtsinhalte korrelativ mit dem Erfahrungshorizont der Schülerinnen und Schüler zu verbinden. Hierbei bezeugen Religionslehrkräfte authentisch immer auch ihren eigenen Glauben und bauen den Kindern und Jugendlichen Brücken⁸ zur Glaubensgemeinschaft und zum gelebten kirchlichen Glauben. In einer katholischen Schule kann sich dieser Übergang von (im Religionsunterricht) gelerntem Glauben hinein in den gelebten Glauben der Schulgemeinschaft idealerweise vollziehen, ggf. auch in den der Glaubensgemeinschaft einer Pfarrgemeinde.

3.3 *Liturgia*

Die sakramental gefeierte Christusverbundenheit in der Heiligen Eucharistie ist auch im „Kirchort“ katholische Schule die Höchstform christlicher bzw. katholischer Gemeinschaft. Allerdings ist die volkscirchliche Zeit häufiger Eucharistiefeiern an katholischen Schulen, an der die gesamte Schulgemeinschaft geschlossen teilnimmt, endgültig vorbei. An den meisten der katholischen Schulen gibt es keine Priester mehr, die zur Schulgemeinschaft gehören und so die Gemeindeleitung (des Kirchortes Schule) am Altar repräsentieren könnten. Weiterhin sind eine große religiöse und konfessionelle Heterogenität der Schulgemeinschaft zu berücksichtigen und der allseits erfahrbare Umstand, dass auch die allermeisten katholischen Mitglieder der Schulgemeinschaft sich weit von der eucharistischen Feier ihrer Pfarrgemeinde entfremdet haben. Auch sie möchten in der Regel Gottesdienst gern in anderen liturgischen Formen feiern (Wortgottesfeiern, Taizé-Gottesdienste, Impuls-Andachten, experimentelle Gottesdienste u.ä.), für die kein schulfremder Priester hinzugezogen

werden muss. Die Schulpastoral versucht hier mit Hilfe der reichen liturgischen Tradition der christlichen Kirche die passenden Gottesdienstformate zu entwickeln.⁹ Die Freiheit, an einem Gottesdienst teilzunehmen, ist für sie dabei ebenso maßgeblich¹⁰ wie das vielfältig konkrete spirituelle Bedürfnis derjenigen, die die Gottesdienste feiern möchten.

3.4 *Koinonia*

Die Aufforderung Jesu an seine Jünger-schaft bzw. an seine Kirche, dass sie sich von dem üblichen, allzu menschlichen Machtgebaren unterscheiden solle,¹¹ versucht auch die Schulgemeinschaft einer katholischen Schule erfahrbar zu machen. Die Schulleiterin spricht mit dem Siebtklässler auf Augenhöhe, der Reinigungskraft wird genauso zum Geburtstag gratuliert wie der Schulsekretärin etc. Die Schulpastoral einer katholischen Schule baut entscheidend mit an solch einer Schulkultur der Acht-samkeit füreinander. Überall wo sie dem-gegenüber das christliche Selbstverständ-nis der Schulgemeinschaft in Gefahr sieht, interveniert sie, gemeinsam mit anderen Verantwortlichen.¹² Ein besonderes Augen-merk gilt dabei den Mitgliedern der Schul-gemeinschaft, die den christlichen Glauben nicht teilen und sich dennoch in der Gemeinschaft als gleichwertige Mitglieder wohl fühlen sollen.¹³

4. Ökumenische Offenheit und Kooperation

Die von den evangelischen Landeskirchen und den katholischen Bistümern Nieder-sachsens praktizierte Ökumene konkretisiert sich im Bereich der Schulen seit vielen Jahren im konfessionell-kooperativen Religionsunterricht und wird aktuell weiterentwickelt in eine noch verbindlichere Form der Kooperation eines „Christlichen Religionsunterrichts“.¹⁴ Alltägliche ökume-nische Kooperation findet darüber hinaus

in der Schulpastoral bzw. Schulseelsorge¹⁵ statt. Ohne ihr konfessionelles Profil auf-zugeben, gehört eine solche grundlegende ökumenische Offenheit und die daraus folgende Kooperation mit evangelischen Verantwortlichen auch für katholische Schulen zu ihrem Selbstverständnis. Evangelische Mitglieder der Schulgemeinschaft sind aufgrund ihrer Konfessionszugehörig-keit an katholischen Schulen nicht benach-teiligt, sondern fühlen sich aufgehoben in einem geschwisterlichen Miteinander. Sie können ihren Glauben genauso gut leben und feiern wie die katholischen Mitglie-der der Schulgemeinschaft. Die evangeli-schen Schülerinnen und Schüler treffen an katholischen Schulen hierbei auch auf Religionslehrkräfte und Seelsorgende ihrer eigenen Konfession.

5. Religions/Weltanschauungsen-sibilität

Die hohe Wertschätzung, die katholische Schulen im interkonfessionellen Miteinan-der praktizieren, gilt auch für den Dialog mit anderen Religionen und Weltanschau-ungen. Denn immer mehr Mitglieder der Schulgemeinschaft gehören einer anderen Religion oder Weltanschauung an. Katho-lische Schulen bemühen sich daher um eine gastfreundliche und religionsensible Atmosphäre, die sich in Respekt, Toleranz, gegenseitiger Rücksichtnahme und part-nerschaftlicher Partizipation zeigt.¹⁶ Dies gilt im alltäglichen Miteinander (Kleidung, Speisegewohnheiten, kulturelle Gewohn-heiten) genauso wie bei Festen und heiligen Zeiten der beteiligten Religionen bis hin zur Einrichtung eines islamischen Reli-gionsunterrichts, wo dies angebracht und möglich ist.

Auch die negative Religionsfreiheit¹⁷ ist an katholischen Schulen ein hohes Gut; kein Mitglied der Schulgemeinschaft wird zu religiösen Handlungen genötigt oder gar gezwungen.

Die Schulpastoral versteht sich als Motor dieses interreligiösen Prozesses und als An-

wältin für die Hoffnungen und Ansprüche der religiösen und weltanschaulichen Minderheiten der Schulgemeinschaft in Bezug auf eine freie Religionsausübung (z.B. durch Räume der Stille, ein interreligiöses Festkomitee, interreligiöse Schulveranstaltungen, Speisepläne u.ä.). Sie sucht dabei ggf. die Kooperation mit Verantwortlichen der anderen Religionsgemeinschaften. Auch garantiert sie die Freiheit von Religionsausübung für diejenigen, die dies wünschen.

6. Akteure und Beauftragte der Schulpastoral

Alle Christinnen und Christen an katholischen Schulen sind „schulpastorale Akteure“¹⁸, ihre Mitwirkung in den drei Grundvollzügen der Kirche und in der kirchlichen Gemeinschaft ist konstitutiv für den Kirchort Schule.

Sie werden darin begleitet und unterstützt von eigens dafür beauftragten haupt- und ehrenamtlichen Schulseelsorgerinnen und Schulseelsorgern. Diese haben sich für ihre wichtige Aufgabe angemessen qualifiziert und werden in ihrer Aufgabe fachlich begleitet, so dass sie den veränderten pastoralen Herausforderungen in der Schule gewachsen sind.¹⁹

Wegen ihrer beschriebenen „Brückenfunktion“²⁰ und ihrer theologischen Qualifikation eignen sich besonders Religionslehrerinnen und Religionslehrer für eine Beauftragung in der Schulpastoral.

Erst recht garantiert der Einsatz von geeigneten Gemeinde-, Pastoralreferentinnen und -referenten u.a. pastoralen Berufen die Qualitätsstandards einer zeitgemäßen Schulpastoral, insbesondere weil hauptamtliche Seelsorgerinnen und Seelsorger eine hohe pastoral-theologische Kompetenz aufweisen und als professionelle Seelsorgende auf die geschilderten, komplexer gewordenen pastoralen Herausforderungen angemessen reagieren können. Nicht zuletzt die zunehmend angefragte Seelsorge auch für Lehrerinnen

und Lehrer und für die Eltern der Schülerinnen und Schüler können hauptamtliche Seelsorgende aus ihrer neutralen Rolle heraus leichter übernehmen als Lehrkräfte der Schule, die leicht in einen Rollenkonflikt geraten können. Zudem stehen ihnen in der Regel für schulpastorale Aktivitäten weit mehr zeitliche Ressourcen zur Verfügung als Lehrkräften, deren schulpastorale Beauftragung mit wenigen Verfügungsstunden abgeglichen wird. Hauptamtliche Seelsorgerinnen und Seelsorger personifizieren darüber hinaus wie kaum andere die „Brückenfunktion“ zu anderen Kirchorten (z.B. zur Pfarrgemeinde) oder pastoralen Handlungsfeldern (z.B. Jugend- und Sakramentenpastoral) und sind institutionelle Bindeglieder zu den Verantwortlichen eines diözesanen Pastoralkonzepts. Der Einsatz von hauptamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern in der Schulpastoral zeigt, welche Bedeutung den Schulen als Orte pastoralen Handelns bzw. als Kirchorte im Pastoralkonzept der Diözese zukommt.²¹

7. Qualitätsstandards von Schulpastoral, Konzept und Evaluation

Mitarbeitende in der Schulpastoral identifizieren sich mit den Qualitätskriterien von Schulpastoral, wie sie die Bistümer Hildesheim, Osnabrück und Münster/Offizialat Vechta im Juni 2020 für ganz Niedersachsen verabschiedet haben.²² Sie richten ihre Schulpastoral danach aus, indem sie die dort aufgeführten fachlichen und persönlichen Anforderungen erfüllen und anhand der Qualitätskriterien ein auf ihre jeweilige Schule zugeschnittenes Konzept Schulpastoral entwerfen, das für alle Beteiligten transparent ist. Dieses Konzept „dient der Selbstvergewisserung und ist ein wichtiges Instrument der Qualitätsentwicklung und -sicherung, (...) wird kontinuierlich geprüft und weiterentwickelt, angepasst und öffentlich kommuniziert“.²³

Anmerkungen:

- 1 Die Deutschen Bischöfe, Die bildende Kraft des Religionsunterrichts (1996), S. 16 (Hervorhebung im Original).
- 2 Die Deutschen Bischöfe, Im Dialog mit den Menschen in der Schule. Eckpunkte zur Weiterentwicklung der Schulpastoral, Bonn 2020 (Nr. 108), S. 26, sprechen der Schulpastoral wegen ihrer Option für die Schwachen „eine politische Funktion im Schulleben“ zu.
- 3 Ebd., S. 34. Schulpastoral in staatlichen Schulen (mit weltanschaulich neutraler Ausrichtung) bezeichnen die Bischöfe im Unterschied dazu als „Orte pastoralen Handelns“ (ebd.).
- 4 Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule: Mit diesem programmatischen Titel überschrieben die Deutschen Bischöfe bereits ihre Erklärung zur Schulpastoral von 1996.
- 5 Die Deutschen Bischöfe plädieren für ein weites Verständnis von „Inklusion“ als einer „Schulpädagogik, die die Schule zu einem fördernden und fordernden Ort des Lernens und Lebens für alle Schülerinnen und Schüler (und auch für die Lehrerinnen und Lehrer) macht und sie für die Achtung vor Vielfalt und vor den unterschiedlichen Bedürfnissen der Einzelnen sensibilisiert“ (Die Deutschen Bischöfe, Im Dialog [2020], S. 12).
- 6 Klassisch das schulpastorale Angebot der Tage religiöser Orientierung (TRO), das den Schülerinnen und Schülern in der Umbruchszeit der Pubertät helfen will, sich neu zurecht zu finden in den aufregenden Herausforderungen und den Ansprüchen, mit denen sie sich konfrontiert sehen (individuell, sozial, religiös). Näheres unter: <https://www.tro-hildesheim.de/>
- 7 Zurzeit Begleitung von Religionslehrkräften, die durch den Missbrauchsskandal der katholischen Kirche (sexueller Missbrauch durch Priester) „in ihrem beruflichen Selbstverständnis, in ihrer Beziehung zur Kirche und in ihrem Glauben stark verunsichert sind“ (Die Deutschen Bischöfe, Im Dialog [2020], S. 42). Aber auch Projekte wie z.B. Oasentage für Lehrerinnen und Lehrer sind hier zu nennen.
- 8 Vgl. Die Deutschen Bischöfe (Nr.80), Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, (Bonn 2017), S. 37ff.
- 9 Die Spannweite reicht von einer Eucharistiefeyer im Klassenverband (wo die Rahmenbedingungen es erlauben) bis hin zu einem interreligiösen Gebet bei einer großen Schulveranstaltung.
- 10 Vgl. Die Deutschen Bischöfe, Im Dialog (2020), S. 35, S. 28.
- 11 Vgl. Mk 10,42-45.
- 12 Hierzu s.o. unter Diakonia.
- 13 Die Deutschen Bischöfe, Im Dialog (2020), sehen in einem freundschaftlichen Zusammenleben und dem gegenseitigen Verständnis „Leitmarken für den Umgang mit religiöser Pluralität in der Schule“ und in der „Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen religiösen und säkularen Überzeugungen und Lebensweisen (...) eine Aufgabe schulischer Bildung“ (S. 24).
- 14 Details und Diskussionsprozess s. unter: <https://www.religionsunterricht-in-niedersachsen.de> – Christlicher Religionsunterricht
- 15 Die EKD hat sich für den Terminus „Schulseelsorge“ entschieden, während im katholischen Bereich von „Schulpastoral“ gesprochen wird. Zu den Begriffen s. auch: Die Deutschen Bischöfe, Im Dialog (2020), S. 3, Fußnote 3.
- 16 Die Deutschen Bischöfe, Im Dialog (2020), S.29: „Der Respekt vor der Freiheit des Menschen, die vorbehaltlose Anerkennung des anderen und der gleichberechtigte Dialog mit dem anderen sind Leitlinien der Schulpastoral.“
- 17 Artikel 4 des Grundgesetzes gilt auch für diejenigen, die keiner Religion angehören bzw. an keinen Gott „glauben“ und bewahrt sie davor, zu einem (anderen) Glauben und zum Mitvollzug dessen Rituale gezwungen zu werden (negative Religionsfreiheit).
- 18 Die Deutschen Bischöfe, Im Dialog (2020), S. 43
- 19 Die Deutschen Bischöfe erwarten neben Grundkenntnissen und Fähigkeiten im liturgischen Bereich, in der Beratung und Begleitung und in der Krisenseelsorge „Kenntnisse und Fähigkeiten in den Bereichen Prävention vor sexualisierter Gewalt, Inklusion und Diversität, interreligiöse Kooperation und Umgang mit digitalen Medien“ (ebd. S. 44).
- 20 Vgl. o. S. 3 unter Martyria.
- 21 Vgl. Die Deutschen Bischöfe, Im Dialog (2020), S. 42f. Dort mahnen die Bischöfe an, der Schulpastoral „einen Ort im pastoralen Handeln der Diözese zu geben, (...) um einer Isolierung schulpastoralen Handelns vorzubeugen und die Vernetzung mit anderen pastoralen Handlungsfeldern wie Jugend-, Sakramenten- oder Hochschulpastoral zu fördern“ (ebd. S. 43).
- 22 Qualitätskriterien von Schulpastoral des Bistums Hildesheim, des Bistums Osnabrück, des Officialats Vechta (2020), www.bistum-hildesheim.de/bildung-kultur/schulen-hochschulen/schulpastoral/.
- 23 Ebd, S. 5.

Was gilt? Schrift oder Tradition?

Von der Schwierigkeit das Heute mit dem Blick zurück zu bewältigen

In seinem Beitrag „Die Diakonin – für viele war sie ein Beistand“ weist Georg Lauscher darauf hin: „Die Anfänge der kirchlichen Ämter sind vielgestaltiger und unfassbarer als es im Pro und Kontra der Diskussion um den Frauendiakonat scheint.“¹ Sehr detailliert und kenntnisreich setzt er sich mit der Historie und der Funktion der Frauen im Diakonat auseinander ... Letztlich warnt er aber eindringlich vor einer weiteren Klerikalisierung. „Es wäre fatal, wenn ein für Laien und für Priester bequemer, aber entmündigender Klerikalismus durch die Aufnahme von Frauen in den Klerus noch verschärft würde.“²

Mein Eindruck ist – nicht nur in der Frage des Frauendiakonats – dass es immer wieder darum geht, zu versuchen, eine bestehende Tradition in der Kirche über die Frage nach den Anfängen zu legitimieren. Das gleiche Phänomen ist bei der Suche nach anderen Lösungen für Probleme von Heute zu beobachten. Gerne wird dann die Frage gestellt: „Wie hätte Jesus in dieser Situation gehandelt?“ Weil aber Vieles, was wir heute in der Kirche vorfinden, sich nicht bis in biblische Zeiten zurückführen lässt, wird relativ willkürlich auf Traditionen in der Kirchengeschichte zurückgegriffen, die die eigene Position unterstützen. Dies lässt sich sehr gut in der Streitschrift von Hubert Wolf „16 Thesen zum Zölibat“ nachvollziehen. Wolf zeigt hier auf, wie es zur heute geltenden Zölibatsverpflichtung für Weltpriester gekommen ist. „Die Behauptung von Georg Phillips, die kultische Reinheit gehöre unverzichtbar zum Wesen des

Priestertums, ist durch die Tradition der Kirche nicht gedeckt. Diese »Invention of Tradition« mit ihren Übersteigerungen ist typisch für den Katholizismus des neunzehnten Jahrhunderts, der sich nach der Katastrophe der französischen Revolution neu erfinden musste.“³ Im Rückgriff auf diese historischen Entwicklungen lassen sich Argumente dafür finden, aber auch dagegen. Es kommt auf die eigene Grundüberzeugung an. Biblisch lässt er sich auf jeden Fall nicht begründen. Man denke nur an die Schwiegermutter des Petrus und den Hinweis des Paulus, dass Petrus seine Frau auf den Missionsreisen mitnahm (1 Kor 9,4).

Viele Entwicklungen und Traditionen führen wir auf die Bibel zurück und darauf, wie wir sie verstehen. Damit meine ich nicht nur, wie und was die Exegese uns an Verstehenshilfen anbietet, sondern auch die Reflexion darüber, wie mein eigener kultureller – und in meinem Fall männlicher – Kontext mein Verstehen der biblischen Texte beeinflusst.

Klarer biblischer Ursprung (?)

Bei der Diskussion um die Frage, warum nur Männer Priester werden können, wird exegetisch darauf hingewiesen, dass die Apostel nur Männer waren. Es ist sicherlich so, dass die Evangelisten berichten, dass Jesus nur Männer als Apostel berufen hat.

Am Ende sind es *zwölf, die Zwölf*. Es ist Konsens in der exegetischen Forschung, dass diese Zahl für die Repräsentanz des Zwölfstämmeverbundes des Volkes Israel steht. Dass die Bezeichnung dann wechselt zwischen einfach nur „die Jünger“ und „die Apostel“, wird in der Regel nicht näher thematisiert. Auch dass zu den zwölf biblischen Ervätern Israels auch die entsprechenden Erzmütter gehörten, ist kein Thema. Martin Ebner hat darauf aufmerksam gemacht, dass nach der jüdischen Tradition zu den Ervätern auch die Erzmütter gehören.⁴ Es irritiert auch nicht, dass Jesus

an einer Stelle 72 „Jünger“ aussendet. Und dass, wenn er sie paarweise aussendet, er ihre Frauen mitschickt, kann nicht sein (im Text steht nicht 72 Jünger, sondern „72 andere“, was völlig ignoriert wird: Lk 10,1ff). Es ist meine traditionell und männlich geprägte Brille, die mich das nicht sehen lässt.

Es zeigt sich an diesem Beispiel, dass der Blick in die – vermeintliche – biblische Historie den Blick für das, was auch noch möglich und denkbar ist, verstellt. Wenn ich mich aber dem Kontext annähere, in dem die Aussendung der Jünger steht, wird deutlich, dass die Frauen dringend notwendig waren. Die Verkündigung der frohen Botschaft ist mit Krankenheilung verbunden, das heißt mit der Salbung. Diese – wahrscheinlich Ganzkörpersalbung – war bei den Frauen nur durch Frauen möglich.

Wenn wir davon ausgehen, dass Jesus und seine kleine Gruppe an Gefolgsleuten in dem kleinen unbedeutenden Galiläa umherzogen, dann ist so ein Vorgehen Jesu – der sich sowieso um Konventionen nicht kümmerte – durchaus denkbar.

Die ersten Schriften entstehen erst einige Jahre nach Jesu Tod und sind für einen Leserkreis bestimmt, der in der patriarchalischen Kultur der Antike beheimatet ist. Für sie war diese Aufwertung der Frauen offensichtlich nicht mehr denkbar.

Das bedeutet, die biblischen Aussagen und Beschreibungen sind immer auch in konkrete kulturelle Gegebenheiten eingebunden. Es hat eine Inkulturation stattgefunden. Wenn ich zu ihrem Kern vorstoßen will, muss ich sie aus dieser Inkulturation lösen. Und wenn ich der biblischen Aussage für heute Geltung verschaffen will, muss ich sie meinerseits wieder inkulturieren. Um beim Beispiel von der Aussendung der Jünger zu bleiben, heißt das, die Männer und Frauen sind gleichberechtigt auf Missionsreise gegangen. Für unsere Zeit und in unserem Kulturkreis ein nachvollziehbarer Gedanke.

Historie und Tradition

Immer dann, wenn es in der Kirche um Veränderungen geht, wird versucht, diese mit biblischen Aussagen zu stützen oder auch die Tradition und die Kirchenväter zu bemühen. So wird gerne bei der Diskussion, ob Wortgottesfeiern mit oder ohne Kommunionsspendung erfolgen sollen, auf Origenes zurückgegriffen. Origenes lebte und lehrte in der Zeit um 185 bis um 253 im ägyptischen Alexandrien. Ausgehend von dem Wort Jesu in Joh 6,55 f: „Denn mein Fleisch ist wirklich eine Speise und mein Blut ist wirklich ein Trank. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“, bringt er diese Aussage in Verbindung mit dem Wort Gottes. „Origenes deutet diese Verse bemerkenswert anders als die spätere alleinige Auslegungstradition. ‚Mit dem Fleisch und Blut seines Wortes [verbi sui] nämlich trinkt und erquickt er wie [tamquam] mit einer reinen Speise und einem [reinen] Trank das ganze Menschengeschlecht [omne hominum genus].“⁵ Er kennt schon die Wortgottesfeier ohne Kommunion und spricht in dem Zusammenhang von Wortkommunion gegenüber der eucharistischen Brotkommunion. Hier zeigt sich, dass auf eine alte vergessene Tradition zurückgegriffen werden kann.

Bibel ist immer kontextuell

Ein klassisches Beispiel, wie ein Schrifttext völlig losgelöst von seinem historischen Kontext ausgelegt und mit der männlichen Brille gelesen wird, zeigt sich in der Rezeption der „sogenannten“ Sündenfallerzählung in Gen 3 und der anschließenden Strafsprüche.

Zunächst wird übersehen, dass das Bestreben der Frau ist, klug zu werden und die Erkenntnis von Gut und Böse – eine göttliche Eigenschaft – zu erlangen. Es geht also nicht darum, generell wie Gott werden zu wollen, sondern lediglich um die Erkenntnisfähigkeit. Schon Paulus und daran anschließend die Kirche machen daraus:

durch die Frau kam die Sünde in die Welt.

„Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot“ (1 Tim 2,14). Dass nach dem Text Adam neben ihr stand, „der bei ihr war“, wird übersehen.

Ganz besonders fatal ist aber die Wirkung der anschließenden Strafsprüche. Der Frau wird gesagt, dass sie unter Schmerzen Kinder gebären soll. In dem Sammelband „Bibel falsch verstanden“ (Stuttgart 2018) berichtet Ilse Müllner in dem Artikel „Menschlicher Schmerz als Wille Gottes?“ von einer älteren Frau folgende Begebenheit: „Ein Arzt habe ihr in die Geburtswehen hinein den „Strafspruch“ zugerufen: „Unter Schmerzen sollst du Kinder gebären.“ Damit war er ihrer Bitte um ein Schmerzmittel begegnet.“⁶ Ich weiß, dass dies mindestens bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts kein Einzelfall ist. Auf die Idee, den Männern für das Pflügen den Ochsen zu verbieten oder in unserer Zeit den Traktor, ist niemand gekommen.

Bei diesen Strafsprüchen wird nicht gesehen, dass es sich um Zustandsbeschreibungen handelt. Sie sind der Versuch zu verstehen, warum das Gebären so schmerzhaft und die Feldarbeit so mühsam ist. Erst unter Berücksichtigung des historischen - und hier auch des literarischen - Kontextes, ist der Text richtig zu verstehen. Er taugt nicht zur Reglementierung der Frauen.

Paulus im Kampf zwischen biblischer Botschaft und Inkulturation

Ein besonders kritisches Beispiel für eine kontextlose und selektive Schriftinterpretation findet sich in den Texten des Paulus.

Es beginnt mit Röm 16,7. „Grüßt Andronikus und Junias, die zu meinem Volk gehören und mit mir zusammen im Gefängnis waren; sie sind angesehene Apostel und haben sich schon vor mir zu Christus bekannt.“ So steht es noch in der Einheitsübersetzung des Neuen Testaments von 1979. Erst in den neuen katholischen und evangelischen Bibelübersetzungen von 2017 kommt Junia zu

ihrem Recht. Aus dem Mann Junias wird die Frau Junia. Weil sie eine Frau war, durfte sie nicht Apostel genannt werden. Wie schwer sich Paulus – oder sind es eher seine Nachfolger – mit der Rolle der Frau in den jungen Gemeinden tat, zeigt sich an der Frage nach der Rolle der Frau in der Gemeinde. In 1 Kor 11,5 spricht Paulus davon, dass die Frau, wenn sie in der Gemeinde betet oder prophetisch redet, das Haupt bedeckt haben soll. In 1 Kor 14,33ff finden wir das berühmte „mulier tacet in ecclesia“: „Wie es in allen Gemeinden der Heiligen üblich ist, 34 sollen die Frauen in der Versammlung schweigen; es ist ihnen nicht gestattet zu reden. Sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wenn sie etwas lernen wollen, dann sollen sie zu Hause ihre Männer fragen; denn es gehört sich nicht für eine Frau, in der Versammlung zu reden.“

Was gilt nun? Dürfen die Frauen in der Gemeinde beten und prophetisch reden und sollen sie sich dabei – bedecken oder sollen sie schweigen?

Die Wirkungsgeschichte zeigt, dass ihnen im Gottesdienst der Mund verboten wurde. Auch hier wieder ein Fall, wo nicht genau hingeschaut wurde.

Zum Ersten ist hier von der Versammlung die Rede und nicht vom Gottesdienst. Es kann davon ausgegangen werden, dass es um die Diskussion in der Gemeindeversammlung geht und nicht um den Gottesdienst. Offensichtlich sahen sich die Frauen durch das Beispiel Jesu in ihrem Selbstbewusstsein gestärkt, als gleichberechtigte Gemeindeglieder aktiv zu werden.

Paulus „gegen den Rest der Welt“

Zum Zweiten fällt bei genauer Betrachtung des Textes auf, dass die Verse 33b bis 36 den Schreibfluss des Paulus unterbrechen. In dem Abschnitt Vers 29-33a geht es um die Ordnung beim prophetischen Reden. Der Vers 37 knüpft nahtlos an das Thema der prophetischen Rede im Gottesdienst an. Dass Frauen davon ausgenommen wären, kommt nicht vor. Es zeigt sich,

dass die nachfolgenden Generationen, sich in der paulinischen Tradition wählend, die Zurücksetzung der Frau in der Gesellschaft auch in der christlichen Gemeinde verankern wollten. Dazu bedienten sie sich der Autorität des Paulus. Dies war in der Antike ein durchaus übliches Verfahren, wenn man sich in der „Nachfolge“ einer bestimmten Schule sah. Dass es hier nicht um die christliche Lehre ging, sondern um die gesellschaftliche Stellung, zeigt der Hinweis: „Wie es in den Gemeinden üblich ist ...“. Die Frauen sollen sich in allem den Männern unterordnen (Eph 5,24).

Die Wertschätzung, die Paulus in den Briefen, die wir ihm eindeutig zuordnen können, den Frauen entgegenbringt (s. o.), ist in dem Brief an die Gemeinde in Ephesus und im 1. Brief an Timotheus 2,13 nicht mehr zu merken. Im Brief an Timotheus steht eindeutig: „Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht.“

Hier wird deutlich, wie sehr Paulus von einem gesellschaftlichen Kontext okkupiert wird.

Die Kirche hierarchisch

Warum tut die Kirche sich so schwer, demokratische Strukturen zuzulassen? Über theologische Wahrheiten kann man nicht demokratisch abstimmen. Stimmt. Aber gibt es *die* Wahrheit überhaupt? Ist es nicht vielmehr ein ständiges Ringen und Suchen, immer etwas mehr von der Wahrheit zu erkennen? Und wie steht es mit dem „sensus fidei“? Ich denke, dass die Exegese ein gutes Beispiel dafür ist, dass die Erkenntnis der „Wahrheit“ einem ständigen Wandel unterworfen ist.

Es zeigt sich, dass es nicht so einfach ist, die Fragen von heute mit Rückgriff auf die Schrift oder die Historie zu lösen. Manchmal gibt es die Möglichkeit, mit Blick in die Historie Lösungen zu finden, die auch heute wieder umgesetzt werden können. Der Rückgriff auf die Wortgottesfeiern bei Origenes wäre eine solche Möglichkeit (s. o.).

Neben dem Rückgriff auf die Tradition gibt es bei vielen Fragestellungen den Versuch, sich möglichst nahe an den biblischen Texten zu orientieren. Dabei wird allerdings häufig übersehen, dass auch diesen Texten ein Traditionsprozess vorausgeht und sie nur sehr bedingt auf den historischen Jesus zurückgeführt werden können. Auf die Fragen und Probleme von heute bekommen wir nur dann eine Antwort, wenn wir bei der Betrachtung der Schriftzeugnisse nicht an der Oberfläche bleiben, sondern versuchen, die Hintergründe zu verstehen, den Subtext zu erschließen, der den Texten zugrunde liegt. Dazu kann es notwendig sein, sich von traditionellen Auslegungen zu verabschieden und neueren Sichtweisen Raum zu geben. Dabei gilt es immer wieder, neue exegetische Erkenntnisse in die eigenen Überlegungen einzubeziehen. Das zweite ist, den biblischen Texten ein wachsames Auge und eine kritische Distanz entgegenzubringen.

Zwei Beispiele:

Genau hinsehen

Am Ende des Matthäusevangeliums heißt es in 28,17: „... und als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. Einige aber hatten Zweifel.“ Im Griechischen steht hier aber: „*Hoi de edistan*“ – „sie aber hatten Zweifel“. Nehmen wir den griechischen Text ernst, dann sagt Matthäus uns: *Sie, alle*, hatten Zweifel. Der Glaube, dass Jesus wirklich auferstanden ist, ist viele Jahre nach dem Ereignis bereits gefestigte Tradition. In diesem Text bei Matthäus scheint sich noch die erste Reaktion niedergeschlagen zu haben: Kann das wirklich sein? Und wenn wir ehrlich sind, müssen wir nicht auch heute sagen: Der Glaube an die Auferstehung Jesu von den Toten, ist so unglaublich, dass der Zweifel konstitutiv zum Glauben an den Auferstandenen dazu gehört? Diese Erkenntnis hätte sicher sowohl heute als auch in früheren Jahren vielen Menschen einiges an Gewissensqualen erspart.

Mal Abstand nehmen

In Lk 17,11 lesen wir von 10 Aussätzigen, die Jesus bitten, sie zu heilen. Jesus fordert sie auf, sich den Priestern zu zeigen. Auf dem Weg dahin werden sie rein. Dann heißt es weiter in Vers 15: „Einer von Ihnen aber kehrte um, als er sah, dass er geheilt war; und er lobte Gott mit lauter Stimme. 16 Er warf sich vor den Füßen Jesu auf sein Angesicht und dankte ihm.“ Und dann heißt es recht lakonisch: „Dieser Mann war ein Samariter.“ Dann fährt der Text fort: „17 Da sagte Jesus: Sind nicht zehn rein geworden? Wo sind denn die neun? 18 Ist denn keiner umgekehrt um Gott zu ehren, außer diesem Fremden?“

Überschrieben ist dieser Abschnitt mit dem Wort: „Der dankbare Samariter“. Der Subtext dazu lautet demnach: die undankbaren Juden. Was Lukas verschweigt, ist die Tatsache, dass die Juden, die geheilt worden sind, im Tempel das obligatorische Opfer darbrachten, bevor sie zu ihren Familien zurückkehrten. Sie hatten also sehr wohl Gott im Tempel ihren Dank abgestattet. Der Samariter ging zu Jesus zurück, weil ihm diese Möglichkeit verwehrt war. Es gibt also überhaupt keinen Grund, den Juden Undankbarkeit zu unterstellen. Und die Überschrift in der neuen Bibelübersetzung hätte problemlos heißen können: Die Heilung von zehn Aussätzigen. Auch die Neun anderen hat ihr Glaube gerettet.

Wenn ein Prediger meint, dass der Samariter viel intensiver, nämlich auch an seiner Seele gerettet wurde, weil er Jesus mit seinem Dank als Retter und Erlöser erkannt hat, so schießt er weit über das hinaus, was im Text steht. Jesus sagt lediglich: Dein Glaube hat dich gerettet. Es ist der Glaube daran, dass Jesus heilen kann. Davon waren doch offensichtlich auch die anderen neun ausgegangen.

Tradition und Gegenwart

In Johannes 14,15-21 spricht Jesus in einer seiner Abschiedsreden davon, dass wir

durch die Liebe zu ihm auch mit dem Vater verbunden sind. „Jesus verheißt den Heiligen Geist, die Liebe Gottes in Person. ... Göttliche Weite und Fülle wird dem Menschen geschenkt, der bereit ist, die Gabe Gottes anzunehmen, nämlich seine Liebe.“ So einige Sätze eines Predigers zu der Johannesperikope. Johannes schreibt in einer Zeit, in der die Christen noch eine kleine Gruppe sind und sich in einer griechisch und römisch geprägten heidnischen Umwelt behaupten müssen. Warum aber beginnt der Prediger in unserer Zeit seine Ausführungen mit dem Satz: „Der Christ unterscheidet sich vom Heiden darin, dass er Hoffnung und Zukunft hat ... und dass er es weiß.“

Hier zeigt sich ein klassisches Problem christlicher Verkündigung. Das tradierte Modell „hier Christen, dort Heiden“ wird unreflektiert aus früheren Zeiten ins Heute übertragen. Wer sind denn diese Heiden? Alle die, die nicht an Christus glauben? Was ist mit den Juden, den Muslimen - mit denen wir gemeinsame Gebetstreffen haben, mit den Buddhisten, den Hindu, den Anthroposophen, und und und? Haben die keine Hoffnung, keine Zukunft?

Die Herausforderung für die Verkündigung besteht darin, zunächst zu versuchen, den Text und sein Umfeld zu verstehen. Alle Aussagen der Schrift sind in konkrete Situationen hineingesprochen. Der erste Schritt ist deswegen immer zu versuchen, den Text in diesem Kontext zu verstehen. Dazu gehört nicht nur die konkrete Erzählung z. B. in den Gleichnisreden, sondern auch das Umfeld, das die Gleichnisrede aufgreift. (Beim Gleichnis vom Sämann geht es nicht um den vierfach unterschiedlichen Boden, sondern um den Sämann, dem es darauf ankommt, dass sein Saatgut unabhängig von der Beschaffenheit des Bodens überall hinkommt. Für den kundigen Landwirt barer Unfug.)

Als wär's zum ersten Mal

Das Problem ist, dass uns die Schrifttexte oft zu bekannt sind. Und wenn sie nicht so bekannt sind, dann neigen wir dazu, Stichwortverbindungen zu gewohnten Traditionen und Texten aufzurufen.

Was würde aber geschehen, wenn wir so tun, als hörten wir den Text zum ersten Mal. Eine andere Sichtweise kann uns helfen, dem Text neu zu begegnen indem wir fragen: was erwarte ich von dem Text noch Neues?

Das Gleiche gilt auch für die Frage: Wie gehen wir heute mit Problemen und Situationen um, die mit den traditionellen „Werkzeugen“ nicht gelöst werden können? Hier gilt es, die Ausgangssituation klug zu analysieren und nach neuen Wegen zu suchen, ohne schon vorher festzulegen, was auf jeden Fall geschehen muss oder eben auf keinen Fall geschehen darf.

Vielleicht kommen wir ja in Zeiten von Covid-19 wieder zu Formen der Hausgemeinschaft, wie sie uns in der Apostelgeschichte beschrieben wird: „Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Lauterkeit des Herzens“ (Apg 2,46).

Anmerkungen:

- ¹ Pastoralblatt für die Diözesen, Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück 3/2020, 88.
- ² Pastoralblatt, a.a.O., S. 93.
- ³ Hubert Wolf, Zölibat. 16 Thesen. München 2019, S. 43.
- ⁴ Vgl. Martin Ebner, Jesus von Nazareth, Was wir von ihm wissen können. Stuttgart 2007, 121.
- ⁵ H.-G. Schöttler in Bibel und Liturgie 2/2012, S. 85.
- ⁶ Ilse Müllner, Bibel falsch verstanden. Stuttgart 2018, 57.

Markus Roentgen

Dante Alighieri

oder:

Gott will nichts Religiöses von uns außer das Herz

Poet der spirituellen Zuversicht

Leben

Dante Alighieri wird im Mai 1265 in Florenz geboren, zwischen dem 18. Mai und dem 17. Juni (wir wissen dies über das markierte Sternzeichen des *Zwillings* (18.5.-17.6.); das genaue Datum ist nicht gesichert. Von römischer Abkunft, darauf legt er Wert, verliert er früh seine Mutter Bella. Sein Vater, in zweiter Ehe verheiratet, stirbt bereits vor 1283.

Dem gesellschaftlichen Rang seiner begüterten Herkunft entsprechend studiert er die sog. *Sieben Freien Künste*, also Grammatik, Rhetorik, Dialektik (Logik), Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie.

1283 beginnt Dante zu dichten. Er verfasst auch Lehr- und Streitschriften über Beredsamkeit, Staatsrecht und Erdkunde, diese in lateinischer Sprache. Diese lateinische Schulung, vor allem auch seine Kenntnis der lateinischen Bibelübersetzung sowie die Schriften der Kirchenväter, Scholastiker und Mystiker, schimmert auch durch in seiner italienischen Dichtung, in seinem Sprachdenken. Die Antike sieht er durch das geschliffene Glas der christlichen Theologie, hier besonders Albertus Magnus, Thomas von Aquino und Bonaventura. Dante versteht auch Französisch

und Provenzalisch. Sein Lehrer ist Brunetto Latini. Dessen Standardwerk mittelalterlichen Wissens („Li Livres dou Tresor“; französisch verfasst) prägt ihn stark, und er wird zudem eine Art Ersatzvater.

Dante selbst wird 1321 mit 56 Jahren am 14. September sterben. Boccaccio wird sein erster Biograph werden.

Er nennt das Leben einen Wettlauf zum Sterben im Horizont des Ewigen.

Ewigkeit, das ist das Schlüsselwort seines inneren Weges. Alles Leben ist Vorbereiten auf Ewiges, Natur, Sternenwelt, die Gräser des Feldes, der Mensch in seinem Geschichts- lauf – alles ist sich nicht selbst genug, es bedarf der göttlichen Durchdringung. So ist Dante ein mittelalterlicher Geist.

Sein eigenes äußeres Leben ist von ihm in tiefes Stillschweigen gehalten. Einige Daten jedoch scheinen hervor; besonders das Jahr 1300 ist bedeutungsvoll. Ein neues Jahrhundert großer Umwälzungen beginnt.

Papst Bonifaz VIII., der gewalttätige Gegenspieler Dantes, sein ärgster innerer Feind, erlässt einen Jubelablass zur Jahrhundertwende. Giovanni Villani (gestorben 1346) verfasst eine bedeutsame florentinische Chronik, aus der Dante reichlich schöpfen wird. Florenz ist die Stadt des Dichters.

Franziskanische Frömmigkeit prägt ihn und die gelehrte Dominikaner-Schule von Santa Maria Novella

Sein Leben dreht sich um zwei Brennpunkte: Die Begegnung mit Beatrice, der Liebe seines Lebens, und seine Verbannung aus Florenz. Beides spiegelt sich in seinen Schriften, deren Geistesgang in der *Göttlichen Komödie*, seinem epochalen Hauptwerk, seinen Abschluss findet.

In Florenz hatten sich die feindlichen Parteien der Welfen und Gibellinen 1279 versöhnt. Zehn Jahre glückliche Zeit folgten für die Stadt und ihre Bürger.

Mit neun Jahren sieht Dante erstmals die neunjährige Beatrice; weitere neun Jahre später, 1283, erwidert Beatrice seinen Gruß huldvoll – es ist der Beginn jener entflammten idealisierten Liebe, die den Dichter sein Leben lang begleiten wird. Erster Ausdruck ist *Vita Nova*, das *Neue Leben*, ihr

zugeeignet, doch erst 1293, drei Jahre nach ihrem Tod abgeschlossen. In diesem Werk legt er das Versprechen ab, von Beatrice einst zu sagen, was noch von keiner Frau gesagt wurde; es ist der erste Hinweis auf die *Divina Commedia*, in der Beatrice seine Führerin zu Gott wird.

Liebeslieder seiner Jugend, *Beatrice*, der glückliche Name der Geliebten, dieses Lieben, das so irdisch beginnt, wird nach Beatrices frühem Sterben (1290) transformiert und transfiguriert zum Symbol, zur Lichtgestalt, zum Engel der Paradiesesweisung, in Fühlen, Wort, Intellekt, Anschauung, Philosophie. Sie wird idealisiert: Die Geliebte, in der ein Teil des Göttlichen wohnt.

Nach der Trauer um die irdische Beatrice lockt diese den Dichter zum Gang-Gesang des Liebens, „in der Hölle, Fegfeuer und Himmel, Gott und die Welt, Vergangenheit und Gegenwart, Kirche und Staat, das Schicksal der Nationen und jedes einzelnen in einem einzigen Akkorde zur Geltung kamen.“¹

Und Florenz wird für Dante zur Stadt des Verderbens. Nach Dantes Verheiratung mit Gemma aus dem Geschlecht der Donati, den weißen Guelfen zugehörig – Dante ist etwa 30 Jahre alt und Beatrice schon einige Jahre verstorben – geht er in die Politik. Aus der Ehe entstammen vier Kinder, Pietro, Jacopo, Antonia und Beatrice. 1300 wird er zum Prior gewählt, das höchste Regierungsamt der im Kern demokratisch gesinnten Stadt. Er gerät in die Konflikte der sogenannten weißen und schwarzen Welfen und ist Anwalt der Weißen. Als deren Herrschaft 1301 untergeht wird Dante 1302 bei Todesstrafe aus der Stadt verbannt und geht ins Exil. Die letzten 20 Jahre seines Lebens verbringt er fern seiner Heimatstadt. Er treibt umher, verdient sein Leben als Gast, Redner, Dichter, Geschäftsträger u.a. in Verona, Lucca, Bologna, Padua, wo er befristet je Aufnahme findet bis zu seinem Tod am 14.9.1321 in Ravenna. Es ist der Tag des Festes der Kreuzerhöhung Christi.

Verbannung, Tod Beatrices, später der Tod Heinrich VII., mit dem Dante die große Reichsidee einer *Theokratie* auf Erden verband, einer Herrschaft göttlicher Herkunft:

diese drei Schläge weisen Dante in die Intensität seines *Jenseitsgedichtes*.

Dante beginnt intensiv Philosophie zu studieren, die in seinem Werk „Gastmahl“ Ausdruck findet, welches zugleich Durchgangsstadium ist zur „Göttlichen Komödie“. (Carlo Schmid, der SPD-Politiker, Jurist, Poet und Intellektuelle wird sich sein Leben lang mit Dantes Werk als für ihn maßgeblich auseinandersetzen; vgl. dessen Erinnerungen).

Beatrice wird nun jeweils stilisiert als von der Jugendgeliebten zum holden jungen Engel (angiola giovannissima), zur Heiligen, zum Quell der Weisheit, zur Lehrerin der Wahrheit, zum Bild der Idealkirche, zum wahren Gotteslob (vera lode di Dio) verwandelt.

Das ganze Werk ist auch, aber nicht nur, symbolisch-allegorisch zu lesen. Jedes Ereignis, jede Figur hat zugleich wirklichen und historisch lebendigen Hintergrund.

Dante nennt sein Gedicht *Die Komödie*; ausgesprochen *La Commedia*. „Das Beiwort ‚göttlich‘, divina Commedia, ist erst im 16. Jahrhundert aus Bewunderung für die Genialität des Dichters allgemein gebräuchlich geworden, - Warum aber ‚Komödie‘? Er erklärt es dem Can Grande della Scala in einem Widmungsschreiben zum Paradies: Weil das Ende mit dem Aufstieg zur Seligkeit ein heiteres sei und nur der Anfang mit dem Abstieg zur Hölle schreckhaft und rauh, und weil der Stil der ganzen Dichtung nicht nur die Hülle der antiken Tragödie erklimmen wollte, sondern sich mit einem bescheidenen und umgänglichen Mittelmaß begnügte. Der Gegenstand sei der Zustand der Seelen nach dem Tode, wie sie, je nach Schuld und Verdienst, der göttlichen Gerechtigkeit unterliegen.“²

Dante selbst durchschreitet alle Ebenen der am ptolemäisch-kirchlichen Weltbild orientierten Jenseitigkeit. Er selbst geht unseren Weg. Jedes Menschen Leben wird so in ihm und seinem Weg, seiner Dichtung, bedeutsam.

Dichtung und Spiritualität

In Dantes dichterischer Erzählung seiner Jugendliebe (*Vita Nuova*, *Neues Leben*), fin-

det in der ersten Kanzone sich ein kleines Urbild des Hauptwerkes, der *Divina Commedia*, auf die der Dichter im vierundzwanzigsten Gesang seines *Fegefeuers* in der Weise eines neuen dichterischen Stiles hinweist. Die zweite Strophe lautet übersetzt so:

*„Im Geiste Gottes ruft ein Engel droben und spricht: ‚Herr, unten auf der Erde zeigt sich in wunderbar anmutigem Gebaren und strahlt bis hierher eine Seele.‘ Dem Himmel mangelt nichts als ihre Schönheit, und er erbittet sie von seinem Herren, und alle Heiligen flehn um solche Gnade. – Nur du, Erbarmen, führst noch meine Sache. Und Gott entscheidet über meine Herrin. ‚Erlaubet‘, spricht er zu den Auserwählten, ‚dass das ersehnte Wesen noch auf Erden, solange ich will, verweile, da ein Mensch dort bangt um sie und wird zur Hölle wandern und künden, was er sah: der Seligen Hoffnung.“*³

Hier erscheint die Keimzelle der späteren *Göttlichen Komödie*, das Beatrice-Motiv und Dantes Gang hinab ins Inferno.

Weitere Werke Dantes sind: sein *Convivio*, fragmentarisch geblieben, dem Gesamtwissen seiner Zeit gewidmet sind; seine *Rime* oder *Canzoniere*, die seine sonstige Dichtung enthalten; *De vulgari eloquentia*, eine Art Sprachphilosophie; *De Monarchia*, sein politisches Hauptwerk zum Ideal einer Universal-Monarchie, verteilt auf geistliche und weltliche Macht in der Gestalt des erwählten Herrschers. Schließlich Briefe und zwei Eklogen.

Mit Dante geht die mittelalterliche Geisteswelt in Italien zu Ende.

Diese wird in der *Commedia* noch einmal voll entfaltet in der Vereinigung von Diesseits und Jenseits, Glauben und Wissen.

Dante hat die Komödie in für sie von ihm erfundenen dreireimigen Kettenstrophen geschrieben (*Terze Rima* oder *Terzine*). Dieses berühmt gewordene Reimschema: aba, bcb, cdc...xyx,y, eignet sich sehr fürs

Italienische, das an Endungsreimen reich ist. Es macht das davon sehr unterschiedene Deutsche, das stambbetont ist, für die Übersetzung des Werkes heikel.

Dantes Gesamtwerk ist tief durchdrungen von seiner Liebe zum Heiligen Franziskus und zur franziskanischen Frömmigkeit und deren Ideale. Das darf nicht außer Acht gelassen werden, wenn seine Kritik an der verfassten Kirche seiner Zeit mit ihrer amtlichen Repräsentanz in den Blick kommt (Hölle und Fegefeuer sind voll von diesen Repräsentanten, im Himmel sind sie rar).

„Himmel und Erde, Welt und Überwelt sind in der Göttlichen Komödie innig verschmolzen zu einer wunderbaren Ganzheit, zu einer Harmonie, in der weder das Religiöse zum Fanatismus oder zum Frömmelertum noch das Menschliche zur prometheischen Auflehnung oder zur renaissancehaften Überbetonung des Diesseits wird.“⁴

Das Motiv der *Commedia* ist das der Reise, wie sie schon in Homers Odyssee begegnet bis hin zum *Ulysses* des James Joyce, wo diese Reise am 16. Juni 1904 in Dublin 1000 Seiten für den Weg durch einen einzigen Tag benötigt.

Vergil ist Leitfigur, dessen Schilderung der Hadesfahrt des Aeneas im 6. Buch der Aeneis. Vergil ist Dantes großes Vorbild als Dichter, dessen Dichtung berufen sei, die Menschheit zu leiten. Vergil leitet den natürlichen Menschen (deshalb nimmt Dante ihn als Führer in Hölle und Läuterungsberg/Fegefeuer), Beatrice den gnadenhaften (sie führt ins Paradies).

„Dem irrenden, in Sünde verstrickten Menschen kommt, vom Himmel entsandt, die natürliche Vernunft (Vergil) zu Hilfe und geleitet ihn bis an die Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens. Ziel der Vernunft ist das Wahre, das Wahre aber ist Gott, der den Menschen auf sich hin geschaffen und sich ihm geoffenbart hat. Durch den Sündenfall ist jedoch der Intellekt des Menschen verdunkelt, so dass er aus eigener Kraft nicht zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangen kann. Daher übergibt Vergil den Wanderer Dante der Führung Beatrices, die die Theologie, zu-

gleich aber auch die Gnade, das übernatürliche Leben schlechthin verkörpert. Der Glaube an die Erlösung macht den durch den Sündenfall zerbrochenen Menschen wieder heil und macht ihn der unmittelbaren Gottanschauung, des letzten Sinnes und Zieles menschlicher Existenz, fähig. Gewiss ist Beatrice auch gleichzeitig die geliebte Frau, aber sie zieht Dante doch in einem viel konkreteren Sinne hinan als das „Ewig-Weibliche“ Gretchens. Beatrice tritt in den Rang der Seligkeit zurück und weist über sich hinaus zu Gott hin, und Dante findet die Erfüllung seiner letzten und tiefsten Sehnsucht in der beseligenden Anschauung des dreieinigen Gottes.“⁵

Hier nun aus jedem Teil der Göttlichen Komödie ein Passus:

Der Beginn des Dritten Gesanges der Hölle (am Höllentor) ist vielleicht die berühmteste und berüchtigste Passage, und meist zitiert:

*„Ich bin der Eingang in die Stadt der Schmerzen,
ich bin der Eingang in das ewige Leid,
ich bin der Eingang zum verlorenen Volk.
Gerechtigkeit bewegte meinen Bauherrn,
die Allmacht Gottes richtete mich auf,
die höchste Weisheit und die erste Liebe.
Geschaffne Wesen gab es nicht vor mir,
nur ewige, und ewig stehe ich.
Tu, der du eintrittst, alle Hoffnung ab.“*⁶

Der letzte Vers wird allüberall zitiert, auch persifliert.

„Lass, der du eingehst (eintritts), alle Hofnung fahren.“

So vielfach übersetzt.

Im Purgatorium, im Fegefeuer, im Läuterungsberg, je nach Bestimmung, findet sich eine wundervolle Paraphrase des Vater unser-Gebetes Jesu; im Elften Gesang:

*„O Vater unser, der Du bist im Himmel,
umschlossen nicht, durch freie Liebe nah
den ersten Werken Deiner Schöpfung droben,*

geheiligt sei Dein Nam und Deine Kraft
von jeglichem Geschöpf, wie sich's ge-
gehört,

dass alle Deinem Lebenshauche danken.
Dein Reich komme zu uns mit seinem Frie-
den,
wir können nicht durch eigene Kraft zu ihm
mit all unserem Verstand, wenn's uns nicht
wird.

Dein Will geschehe bei den Engeln, die
Hosianna singend Dir den ihren opfern,
so wie auf Erden soll die Menschheit tun.
Gib heut uns unser täglich Himmelsbrot;
Wenn es uns fehlt in dieser rauhen Wüste,
gehen wir zurück, je mehr wir vorwärts
streben.

Wie wir verzeihen unsern Peinigern,
was wir gelitten, so vergib auch Du
in Güte uns und nicht nach Wert und
Schuld.

Führ' unsre Kräfte, die so leicht erliegen,
nicht in Versuchung durch den alten Feind,
erlöse uns von ihm, der uns bedrängt."⁷⁷

Schließlich aus dem „Paradies“ Dantes
Gottesschau, aus dem 33. Gesang (34 Ge-
sänge Hölle, 33 Gesänge Fegefeuer, 33 Ge-
sänge Paradies = 100 Gesänge machen die
Divina Commedia aus!):

„Von diesem Licht werden wir so gefangen,
dass wir hinweg von ihm nach etwas
andrem

mit gutem Willen nimmermehr uns kehr-
ten!

(...)

So wollt ich an dem neuen Bild begreifen,
wie hier zum Kreis das Menschenangesicht
sich einigte und wo's zusammenhängt.
Doch dazu reichten eigne Flügel nicht –
bis plötzlich mir der Geist getroffen wurde
von einem Blitzstrahl, der dem Sehnen
half.

Der hohe Flug des Schauens brach; schon
aber

war jeder Wunsch und Wille mir ergriffen
von Liebesallgewalt, die still und einig
im Kreis die Sonne führt und alle Sterne."⁷⁸

Augenblicklich im Abschied und ewig⁹

In Dantes „Göttlicher Komödie“ gibt es
im „Paradies“, sehr zum Ende hin im 31.
Gesang, Verse, viel gerühmt, doch selten
tiefer erreicht in der Deutung. Viele Male
wird ihrer Schönheit vordergründig ge-
dacht, ohne der Wehmut in ihnen auch nur
im Ansatz gewahr zu werden.

Die Szene verdichtet den Wanderweg
Dantes mit Beatrice von Himmel zu Him-
mel; konzentrisch, wandernd wächst, von
Sphäre zu Sphäre die Schönheit der Bea-
trice bis – zur Grenze ewigen Lichtes, wo
keine Physis mehr waltet in unendlicher
Ewigkeit.

Dante sieht: Ein roter Fluss aus Licht,
die ausgefaltete paradiesische Rose – und
plötzlich hat Beatrice ihn verlassen, einbe-
zogen in der Höhe in einen der Kreise der
mystischen Rose. Dante betet und fleht zu
ihr hin, dankt und empfiehlt ihr seine Seele.

Dann folgen die Verse:

„Cosi orai; ed ella, si lontana
come pareo, sorrise e riguardommi;
poi si tornò all'eterna fontana.“

Friedrich von Falkenhausen übersetzt,
schwach, wie ich meine:

„So das Gebet, das ich emporgesendet,
Drauf fernher, lächelnd sie mich angesehn
Und dann zum Quell, dem ewigen, sich ge-
wendet.“

Das klingt bündig und stetig und der
Wahn und Wahnsinn jeden Abschiedes,
selbst hier, wird nicht im Ansatz spürbar.

Solche Übertragung legt vielmehr der
allegorischen Deutung sich zu Füßen, die,
kalt, sagte, Beatrice (= der Glaube), wie zu-
vor Vergil (= der Verstand), den Dante an
der Spitze des Berges des Fegefeuers hinter
sich ließ bzw. verlor, seien nun, als Anwege
zur Erlangung des Göttlichen, abschiedlich,
da das Ziel nun erreicht sei in der Dimensi-
on des Primum mobile.

Können solche, der Wunder volle, Verse
aber aus einem solch trockenen Übertra-
gungsschema erwachsen? Wohl kaum!

Ist Beatrices Lächeln reine Affirmation
zu Dantes Ermutigung, wie manche Kom-

mentare schließen? Sind es nicht auch hier Alpträume der Wonne, in aller Imagination von „visio beatifica“, einander zu verliehen, die im Lieben, so Lieben *ist*, ewig zuvor antezipierte Konkretion, Blick, Gestalt, Fleisch, Leib, nun im Verschwinden entbehren zu müssen, eingeborgen nun, wie ein Zuletzt, im Wort des Dichters?

Beatrice, die mit vierundzwanzig Jahren starb, vermählt mit Bardi, für Dante unerreich.

Nun scheint, im Lächeln, im Gruß, den Beatrice endgültig nun ihm gibt, Gruß, den ehemals sie ihm verweigert hatte, das Verhaftete ans Irdische in Dante verbrannt, entschlackt, vernichtet gar ins reine Ja.

Uns scheint vollkommen, was in diesen Versen lächelnd leuchtet als Verheißung.

Doch – für Dante blieb es nur erdacht in Sprache, was ihm, leibseelegeistig eines hätte werden können im Kuss der Beatrice selbst, welche, im Verschwinden, tot in junger Blüte, und wie alle Liebe unbedingt im Inkarnierten erst vollendet, nun letztmals in Verheißung Schmerz und Trauer, Melancholie des Nicht hier offenbart.

O Lächeln in Abkehr des Gesichtes, flüchtig im Verschwinden, nun antlitzlos, im Rücken, der Pupille Nacktes ist nicht mehr.

Longfello ahnte mehr bereits in seiner Übertragung von 1867, als trockener Verheißung Lohn in steriler theologischer Entdeutung. Die Dichtung sagt viel mehr, sie fasst, wie sonst allein Musik wohl nur, die größere Einheit von Agape, Eros und Philia, die Theologie nur ahnte im schönsten ihrer Worte: „Auferstehung des Fleisches.“ Longfello schrieb den ersten beiden Zeilen zu: „*Thus I implored; and she, so far away, Smiled as it seemed, and looked once more at me...*“

Ein viel lieber Mensch empfahl mir für den Dreivers solches:

„*So fleht ich heiß und sie, von ferner Stelle, / Sie lächelte, wie's schien, und sah mich wieder an /*

Dann wandt' sie sich zur ewigen Quelle.“

„*Così orai; ed ella, sì lontana*

come pareva, sorrise e riguardommi; poi si tornò all'eterna fontana.“

„*Lontana*“, „*come pareva*“, „*eterna fontana*“ – das ist sprachbeziehungsreich; doch das „*sorrise*“ steht quer herein;

„*und sie so fern, lächelte, wie es schien, und sah mich noch einmal an...*“

Gunther Fleischers Übertragung weitet das Mystische in der Sprache der Passage:

„*So war mein Flehn; und sie, so fern und weit, wie's schien, sie lächelte und gab mir einen Blick;*

dann kehrte sie sich zu der Quelle Ewigkeit.“

Welche Wehmut, welches Entbehren, welcher Wahn in diesem letzten Blick zurück; und wie ohne inneres Bild das für den Schreibenden wie für uns hier Ausstehende der „*Quelle Ewigkeit*“.

O kehrten wir, o kehrten wir zum Blick, zum DU, zum LIEBEN antlitzreich in ewiger Konkretion vereint, einander angewiesen, des Liebens voll, gesättigt ungesättigt ewig uns

einander zu.

Anmerkungen:

- 1 Constantin Sauter, Einführung in Dantes „Die Göttliche Komödie“. Freiburg i. Br. 1922; S. S. 16 f; im Folgenden zitiert als Sauter, Dante.
- 2 Karl Vossler, Einleitung zu: Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie (Deutsch von Karl Vossler). München 1962, S. 12.
- 3 Zitiert nach: Karl Vossler, Einleitung zu Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie. München 1962, S. 7.
- 4 Rudolf Baehr, Nachwort zu Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie (= Reclam 796). Stuttgart 1977, S. 533.
- 5 Ebd., S. 540f.
- 6 Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie. Deutsch von Karl Vossler. München 1962, S.25.
- 7 Ebd., S. 196.
- 8 Ebd., S. 431f.
- 9 Vgl. zu alledem instruktiv: Jorge Luis Borges, Beatrices letztes Lächeln: Ders./Alberto Manguel, Im Labyrinth. Erzählungen. Gedichte. Essays (= Fischer Tb 50632). Frankfurt/M. 2003, S. 153-157.

Wie die Entwicklung der Konzilsrezeption zur gegenwärtigen Situation der Kirche bei uns geführt hat

Grob kann man seit dem Konzil etwa drei Phasen unterscheiden: 1° Die schon während des Konzils einsetzende erste Rezeptionsphase und die darauffolgenden Jahre, in denen man v. a. „das Neue“, das das Konzil für das kirchliche Leben gebracht hat, aufspürte und feierte. 2° Die spätere Interpretation des Konzils als ein Durchbruch zu einem neuen Verhältnis von Kirche zur Welt. 3° Die derzeitige Entwicklung, in der das Konzil für viele zum „Mythos“, d. h. zum Decknamen für das geworden ist, was man gerne möchte, aber in der die Konzilstexte selbst kaum mehr eine Rolle spielen.

1. Der Fokus auf das „Neue“, das durch das Konzil in den Blick gerückt wurde

Unüberhörbar setzte sich im Konzil in Sprache, Stil und inhaltlichen Akzenten eine neue Art, Kirche zu sein, durch. Dies war vorbereitet durch die liturgischen, biblischen und theologischen Bewegungen der Jahrzehnte zuvor. Sehr verständlich ist, dass sich die Aufmerksamkeit in den ersten Jahren nach dem Konzil darauf richtete, zu entdecken, zu analysieren und sich anzueignen, was anders geworden war, als man bisher gewohnt war. Das geschah v. a. in den katholischen Akademien, in Zeitschriften und theologischen Publikationen bis hinein

in die Predigten. Das wurde, je länger desto mehr, eine *einseitige Rezeption* des Konzils: Die großen Konstitutionen des Konzils „Sacrosanctum concilium“, „Lumen gentium“ und „Dei verbum“ waren inhaltlich eine *Gesamtschau* des Glaubens unter liturgischer, ekklesiologischer und offenbarungstheologischer Perspektive. Sie stellten das Christsein für alle, d. h. auch für den normalen Laien, als Nachfolge Christi nach dem Standard des *Neuen Testaments* heraus. Als man nun das jeweils „Neue“ herauszufiltern suchte, geriet die Gesamtsicht immer mehr aus dem Blick. Die Kirche, wie man sie bisher gekannt hatte, begann man vornehmlich kritisch zu sehen. Dadurch gewöhnte man sich immer mehr eine *kritische Sicht* auf die Kirche als Institution insgesamt an. Sie prägt den Umgang mit allem, was „Kirche“ betrifft, v. a. mit lehramtlichen Dokumenten, bis heute: Dass die Kirche *zu jeder Zeit das unüberholbar Neue* des Neuen Bundes verkünden, in seiner Lehre darstellen und in seiner Liturgie feiern muss, wird übersehen; nicht mehr ob etwas *diesem unüberholbar Neuen* entspricht, wird maßgeblich in der Beurteilung, sondern ob es neu ist im Sinne des neuzeitlichen *Fortschritts Glaubens*, in dem das Neue deswegen besser ist als das bisher Geltende, *weil* es neu ist.

Das im Konzil als neu Entdeckte versprach v. a. Erleichterungen in der Disziplin und mehr Beteiligung für das Leben in der Kirche. Das wurde begeistert aufgegriffen und in der liturgischen Praxis und durch die Einrichtung von Gremien *strukturell* verwirklicht. Die große Aufgabe *pastoraler Art*, vor die das Konzil die Ortskirchen gestellt hatte, wurde bei uns hingegen nur da und dort, aber aufs Ganze gesehen kaum angepackt. Sie hätte darin bestanden, den Gläubigen die großen *Herausforderungen*, vor die das Evangelium den Menschen stellt, wenn er Christ im Sinne des NT sein will, in Verkündigung, Katechese und Glaubenspraxis anzubieten und als *verbindliche* Standards einzuüben. Dass das weithin nicht geschehen ist, charakterisiert die Situation, in der wir jetzt stehen: Jeder engagierte Katholik versteht sich kraft seiner

gültigen Taufe als „mündiger Christ“, der in der Kirche mitzubestimmen habe, unabhängig von der Glaubensbildung und Glaubensreife, die durch das Konzil vom NT her neu ins Bewusstsein der Kirche gerückt worden sind.

2. Das Interesse an einem neuen Verhältnis zur Welt

Schon im Konzil selbst hat sich in seiner späteren Phase der Schwerpunkt der Auseinandersetzungen von den inhaltlichen *Kernthemen des Glaubens* auf die Frage nach dem Verhältnis *Glaube - moderne Gesellschaft* verschoben. Dazu wurden in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ (*Gaudium et spes*) und in der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (*Dignitatis humanae*) gewichtige Texte verabschiedet, die gegenüber der bisher gewohnten Lehre neue Perspektiven eröffnet haben. Verständlicherweise verstärkten diese Perspektiven den Eindruck, dass das Konzil eine neue, andere Weise des Kircheseins gebracht habe.

Eine starke Strömung v. a. unter Theologen vertrat die These, das Konzil sei im gagen als Prozess zu lesen, dessen eigentliche Bedeutung *nicht in den Texten* zu finden sei, sondern in der *Zielrichtung der Bewegung*, die er genommen habe. Diese Zielrichtung sei die „Versöhnung mit der Moderne“, zu der die Kirche endlich gefunden habe, indem sie die als verfehlt zu beurteilenden lehramtlichen Stellungnahmen des Antimodernismus überwunden habe. Diese Strömung fand großen Widerhall innerhalb wie außerhalb der Kirche. Ihre These von der „Versöhnung mit der Moderne“ wurde für viele zur Ausgangsüberzeugung der weiteren Entwicklung bis hin zum Synodalen Weg. Wenn man sich die Mühe macht, die beiden zuletzt genannten Texte des Konzils zu studieren, muss man erkennen, dass diese These von ihnen her *nicht begründet* werden kann. Das Konzil hat zwar in Ton und Inhalt seiner Texte eine Öffnung der Kirche für die Anliegen und die Fragestellungen gebracht, die in der modernen Gesellschaft diskutiert werden; der Begriff

„Fortschritt“ wird sogar als positiver Begriff verwendet. Aber es wird damit keineswegs alles gutgeheißen, was in der modernen Gesellschaft als Fortschritt propagiert wird.

Vonseiten der Päpste Pauls VI. (1963–78) und Johannes Pauls II. (1978–2005) wurde versucht, gegenzusteuern. Dies fand in der Kirche diesseits der Alpen wenig Verständnis. Vielmehr hat sich dadurch eher eine emotionale Antipathie und ein intellektuelles Vorurteil gegenüber Entscheidungen und Texten „aus Rom“ ausgebreitet. Papst Benedikt XVI. (2005–2013) steuerte dazu auf hohem philosophischen und theologischen Niveau eine differenzierte und kritische Analyse der neuzeitlich-modernen Geistesentwicklung bei, um sie in ihrer Einseitigkeit und ihren gefährlichen Tendenzen ins Bewusstsein zu bringen. Dadurch versuchte er Verständnis zu schaffen für eine „Hermeneutik der Kontinuität“ im Umgang mit dem Konzil im Gegensatz zur „Hermeneutik des Bruchs“ mit der Lehrtradition vor dem Konzil. Er fand dafür aber kaum Zustimmung, weil die Entwicklung in die andere Richtung sich schon zum *Mainstream* innerhalb der Kirche bei uns zu etablieren begonnen hatte.

3. Die Weiterentwicklung in der Welt und die wachsende Distanz zum Konzil

Inzwischen hat sich auch „die Welt“, d. h. die Gesellschaft, in den sie prägenden Vorstellungen vom Menschsein weiter entwickelt. Die Differenzen zu dem, was vom *Schöpfungsverständnis* der Bibel unhintergehbare Norm für die Kirche ist, und dem, was „man“ im *Mainstream* der veröffentlichten Meinung dazu meint, sind unüberbrückbar geworden. Das schlägt sich in wachsendem Maße bis in die Gesetzgebung der Bundesrepublik und die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts nieder. In dieser Situation wäre es dringend, dass innerhalb der Kirche eine *kritische* Auseinandersetzung mit diesen Vorstellungen entfaltet wird und Raum gewinnt. Stattdessen hat

sich durch die unter 2° aufgezeigte Entwicklung das Gegenteil ergeben: Auch *innerhalb der Kirche* sind die Stimmen derer, die sich die Vorstellungen „der Welt“ in vielem – nicht in allem! – zu eigen gemacht haben, lautstark und in nicht wenigen Fragestellungen mehrheitsfähig bis in die Bischofskonferenz hinein geworden. Das hat sich in Ansatz, Struktur und inhaltlich vertretenen Richtungen im Synodalen Weg gezeigt. Sie folgen weitgehend dem, was man vonseiten „der Welt“ von der Kirche erwartet.

Im NT gibt es aber eine durchgehende kritische Bewertung „der Welt“. Sie ist zwar Schöpfung Gottes, aber sie hat „ihn (den Logos) nicht aufgenommen“ (Joh 1,11). Von den Jüngern gilt: „Weil ihr nicht von der Welt stammt, sondern weil ich euch aus der Welt erwählt habe, darum hasst euch die Welt“ (Joh 15,19). Die Welt agiert und „hasst“ mit den Mitteln, über die sie als Gesellschaft verfügt: durch öffentliche Meinungsbildung das zu definieren, was gutes Menschsein ausmache. Diesem Einfluss nicht zu erliegen, verlangt große geistige Wachheit und Kritikfähigkeit. Deshalb gehört zur Umkehr, die das Evangelium fordert, die „Erneuerung des Denkens“: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern lasst euch verwandeln durch die Erneuerung des Denkens“ (Röm 12,2). Wenn sie verweigert wird, bleibt das Denken den *Mainstream-Anschauungen* der Gesellschaft verhaftet und verschließt sich der Wahrheit der Offenbarung. Wenn diese *kritische Weltsicht* des Neuen Testaments wie bisher im Synodalen Weg einfach ignoriert wird, wird der Weg in die Irre führen.

Auf Christus beruft man sich v. a. als den, der die Liebe Gottes offenbart hat. Dass er auch gekommen ist, „für die Wahrheit Zeugnis abzulegen“ (Joh 18,37), wird eher verschwiegen. Dass zum Zeugnis der Liebe auch gehört, den Geliebten *schmerzliche Wahrheiten zuzumuten*, wie das Evangelium in vielen Worten Jesu und in seinem ganzen Leben bezeugt, wird übergangen. Dieser einseitige Umgang mit dem Evangelium verfälscht die Botschaft, die die Kirche in die Welt hinein zu verkünden hat.

Oliver Dimbath, Lena M. Friedrich und Winfried Gebhardt (Hrsg): Die Hölle der Spätmoderne. Soziologische Studien zum Bedeutungswandel ewiger Verdammnis. Bielefeld 2021, 388 S., ISBN 978-3837652161.

Hat die Theologie das Nachdenken über die Hölle im Diskurs mit der Gegenwart aufgegeben? Dabei hat doch Hans Urs von Balthasar so treffend formuliert, dass man als Christ/in mit der Hölle umgehen muss, aber glauben darf, dass sie – aufgrund des Erlösungshandelns Gottes in Jesus Christus – leer ist. Vielleicht aber ist die Aufarbeitung der Hölle sexuellen Missbrauchs in den eigenen Reihen und die nicht aufhören-wollende teuflisch-machtbessene Institutionsdynamik schon Beschäftigung genug. So übernimmt es also die soziologische Kulturwissenschaft in Form dieser Aufsatzsammlung, nach der Bedeutung der Hölle in der (entsprechend des Buchtitels:) Spätmoderne zu fragen.

Die Herausgeber/innen folgen dabei – ihrer Grundwissenschaft entsprechend – der Annahme, dass sich die Bedeutung der Rede von der Hölle gewandelt hat: Die Hölle hat sich säkularisiert, die Rede von ihr ist auf Erlebnisse von Menschen in dieser Welt übergegangen. Das Empfinden von Ungerechtigkeit und Leid auf der „Empfängerseite“ („durch die Hölle gehen“) und die Möglichkeit z.B. zur Bestrafung auf der „Geberseite“ („etwas zur Hölle machen“) sind existentielle Erfahrung von Verdammnis und dunkler Machtfülle in diesseitigen Bezügen.

Michael N. Ebertz, Soziologe und Theologe, weist in seinem Beitrag jedoch auf die Gefahr hin, der Trivialisierung des Höllenbegriffs in beiden Wissenschaften zu erliegen. Entsprechend sensibilisiert lesen sich die weiteren Studien des Bandes. In diesen geht es um die Höllenmetaphorik in Darstellungen kriegerischer Gewalt und im Angesicht der Shoah, um die sozialen Höllen in der Gesellschaft, um die „Hölle“ in Pflege und Krankheitsbildern, um die Replik auf die Hölle im Sprechen über ein kapitalistisches Wirtschaftssystem, um den schmunzelnden Einsatz des Daibolos, des Durcheinanderbringers, als „Zahlenteufel“ zu pädagogischen Zwecken und um Reflexionen über Höllenbezüge in Literatur, Film, Mode und Musik.

Das ist interessant zu lesen und eine vom Herausgaberteam mit Recht erhobene politische Aussage lautet: Solch menschengemacht-weltliche Höllen

sind überwindbar. In der theologisch und pastoral interessierten Lektüre des Buches ist die christlich-glaubende Frage nach der Verantwortung Gottes für die Hölle der Spätmoderne eine Frage, die weiter gestellt zu sein hat. Und sei der Preis, sich von dem Himmelsbild der Institution Kirche zu verabschieden, weil die Kirche den Schutz vor ewiger Verdammnis zwar verkünden, aber nicht in sich selber einlösen kann. Die Hölle der Spätmoderne braucht eine reformulierte Himmelsbotschaft. Als christliche Zeitgenossinnen und -genossen derer, die sich in der Hölle erfahren oder die die Angst von Menschen teuflisch nutzen, gibt es dafür eine Verantwortung.

Jan-Christoph Horn

Schenke, Ludger: Das andere Zeugnis von Jesus. Die theologische Alternative des Johannesevangeliums. Freiburg – Basel – Wien 2021, 160 S., ISBN 978-3451390487 (print); 978-3451830488 (E-Book).

Ludger Schenke, emeritierter Neutestamentler an der Universität Mainz, beabsichtigt mit der vorliegenden Publikation, konzentriert das besondere Profil des vierten Evangeliums gegenüber den Synoptikern zur Darstellung bringen und damit auf die Pluralität der ntl. Jesusdeutungen aufmerksam zu machen. Insofern ist der Titel des Buches, besonders sein Untertitel „Die theologische Alternative des Johannesevangeliums“, Programm. Dazu spannt Sch. einen weiten Bogen von der Stellung dieses sehr eigenständigen Werkes im Kanon des NT über das Konzept seines Autors bis hin zu dessen Gottesvorstellung anhand ausgewählter und kurz erläuteter Zitate aus dem Text des Johannesevangeliums (JE) selbst.

Mit der Verhältnisbestimmung Gottes zu Jesus setzt das Buch ein: während das Mk-Evangelium die Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes durch Gott selbst herbeiführen lässt (Mk 1,11), spricht Jesus im JE durchgängig von sich als Sohn des Vaters, „die sichtbare Erscheinung des Vaters auf Erden“ zu sein (82) und ihn in der Welt zu repräsentieren, was ihm seitens seiner Gegner den Vorwurf einhandelt, er mache sich selbst zu Gott (Joh 5,18; 10,33). Dem JE geht es, so Sch., insbesondere um die Legitimität dieses Selbstverständnisses Jesu, Gott in und vor der Welt zu vertreten, den verborgenen Gott erfahrbar zu machen: „Gott hat durch einen Menschen Jesus von Nazareth sich selbst, sein Wort und sein Wirken kundgemacht“ (123). Das rückt beson-

ders in den ausgedehnten Selbstreden Jesu ins Zentrum, die das eigentliche „Werk“ des johanneischen Jesus sind und die Eigenständigkeit der theologischen Jesusdeutung des Evangelisten ausmachen.

Anders als die Synoptiker verknüpft das JE das letzte Mahl Jesu nicht mit seinem Tod als Einsetzung eines Erinnerungsmahles zur Neubegründung des Bundes, sondern „in seinem gesamten Wirken, nicht erst in seinem Sterben gilt Jesus als ‚Brot des Lebens‘“ (19), wie insbesondere Joh 6,48.51 und die Brotrede insgesamt belegen; folglich fehlt im vierten Evangelium auch die Deutung des Todes Jesu als Sühnetod zur Vergebung der Sünden. Das JE sieht demgegenüber die Eucharistie als „sakramentales Zeichen für den Glauben an den Gesandten Jesus“ (19). Der Tod Jesu ist kein „Sühnetod für“ (vgl. Mk 10,45), sondern die Folge der Feindschaft seiner Gegner, die ihn wegen seines Selbstanspruches der Blasphemie bezichtigen. Das sind unterschiedliche Deutungen des Sterbens Jesu.

Das JE interpretiert die Jesusgestalt konsequent aus nachösterlicher Sicht. Dabei ist für Sch. die Einsicht grundlegend, dass das Werk des 4. Evangelisten ein literarisches Gesamtwerk ist, das von seinem Autor planvoll gestaltet wurde. Gegenüber den unterschiedlichen literarkritischen Modellen der Forschungsgeschichte, die die innerjohanneischen Spannungen erklären wollen, stellt sich Sch. das Evangelium als literarische Einheit dar, deren Schöpfer gleichwohl unterschiedliche Traditionen zusammengeführt hat. Damit stellt sich die Frage nach der Verfasserschaft des JE. Der Jünger, „den Jesus liebte“ (vgl. Joh 13,21ff; 19,26f; 19,35f; 20,2-10; 21,7.20-24; ungenannt Joh 1,35-40; 18,15f), der wohl zum weiteren Jüngerkreis Jesu gehörte, ist der wahre Zeuge Jesu, als dessen Zeuge wiederum der reale Autor des Evangeliums fungiert, der also „Zeuge des wahren Zeugen (ist)“ (44). Er steht hinter dem Kommentator, der sich außerhalb des Erzählfadens im engeren Sinne befindet (vgl. 2,21f; 12,16; 7,39) und das Wirken Jesu zum Verstehen bringt (vgl. 41f), er steht hinter dem „Ich“ von Joh 21,25, hat das wohl schon literarische Zeugnis des Lieblingsjüngers als Kernstück in sein Werk aufgenommen und sieht in diesem Zeugnis die ganze Bedeutung und Wahrheit Jesu, die sich erst nachösterlich erschließt. Im Konzert der unterschiedlichen Stimmen der Evangelien bringt Sch. das JE mit seiner unverzichtbaren „Melodie“ zum Klingen. Keine Frage: Sch. hat mit seinem Verständnis des vierten Evangeliums als einer gegenüber den synoptischen Evangelien eigenständigen Deutung der Gestalt Jesu einen in sich schlüssigen Entwurf vorgelegt, der die „Idee“ des Evangelisten transparent werden lässt und einen inspirierenden Zugang zu diesem

großen literarischen Werk erschließt – die Sprache des johanneischen Jesus „ist eine literarische Sprache“ (54) –, das als Ganzes gelesen werden will. Dass das JE in den Ordnungen der Lesejahre in der Sonntagsliturgie – aus welchen Gründen auch immer – keinen eigenständigen Platz hat, wird man im Blick auf seinen singulären theologischen Entwurf, dessen Konturen Sch. überzeugend herausgestellt hat, umso mehr bedauern.

Rudolf Hoppe

Ottmar Fuchs: Kochen, tanzen, beten – und andere Kraftquellen von Menschen in der Pflege. Würzburg 2020, 150 S., Euro 14,90, SBN 978-3429055011.

Das o.a. Buch mit dem originellen Titel stammt von dem em. Professor für Patoraltheologie in Tübingen, der schon viele Bücher mit originellen Titeln und höchst anregenden Gedanken zu Grundfragen der Pastoral geschrieben hat. Mich hat das Buch angesprochen, weil ich lange Zeit Krankenhausseelsorger war und jetzt in einem Seniorenzentrum lebe, in dem ich mit den Pflegenden und den zu Pflegenden viele Kontakte habe. Ich weiß, wie schwierig es ist, wegen der großen Beanspruchung in ihrem Dienst mit den Pflegekräften in ein tiefer gehendes Gespräch zu kommen über das, was sie bewegt. Darüber gibt der Verf. in seinem Buch gute Auskunft. Er dokumentiert darin die Gesprächstage, die er seit vielen Jahren im Bereich des Caritasverbandes Nürnberg mit Menschen hält, die hauptamtlich in ganz verschiedenen Pflegeeinrichtungen und in ganz unterschiedlichen Arbeitsfeldern tätig sind. Ihre Äußerungen zu den beiden Fragen „Was setzt mir zu?“ und „Wo finde ich Kraft, die mich trägt?“ sind in den einzelnen Kapiteln auf insgesamt etwa 50 Seiten zu finden. Man spürt beim Lesen, dass die an den Gesprächen Beteiligten in diesem geschützten Raum gewagt haben zu sagen, was sie wirklich bewegt an Sorgen und Wünschen. Der Verf. gibt zu den Wortmeldungen Erläuterungen und eigene Assoziationen. Sie sollen Entfaltungen und Vertiefungen bringen und ermutigende Resonanzen sein. Auch wenn keine Glaubensfragen direkt angesprochen werden, öffnet der Verf. den gemeinsamen Wunsch, eine gute Pflege zu tun, an vielen Stellen auch auf das Grundanliegen des Evangeliums, die erbarmende Liebe Gottes darin sichtbar zu machen. Die Vielfalt der Wünsche und Ressourcen wird in vier Kapiteln dargestellt und bedacht. „Kraftquellen im Alltag“ (ei-

gene Motive, Beten, das Zuhause mit erholsamen Tätigkeiten, Natur), „Ressourcen in den Einrichtungen“ (Tragendes, Nichtpflegende, Angehörige), „Gute Pflege“ (Erfahrungen und Wünsche, Bewohner/innen, geistliche Haltungen), „Gutes in der Pflegeleitung“ (Leitung und Begleitung in gutem Miteinander trotz nie ganz lösbarer Spannung). Angefügt ist ein Kapitel „Sterbebegleitung“, in dem der Verf. ausführlich über die „Spiritualität am Ende“ spricht und dabei auch eigene Erfahrungen beim Sterben eines Freundes einbringt. Die Kapitel sind eingerahmt von einer ausführlichen „Hinführung“ und einem „Ausblick“, in dem der Verf. für eine „Könnensethik“ plädiert, aus der heraus Wohlfahrtsverbände und Kirchen zu sorgen haben, dass die Menschen in der Pflege die nötige „Resilienz“ – auch aus der „Gratuität“ Gottes heraus – erhalten können.

Ich werde so manche Anregung des Buches in meine Begegnung mit den Pflegekräften mitnehmen, auch und besonders die Frage, aus welchen Ressourcen sie leben. Besonders hinweisen möchte ich noch auf die kleine „Gebetschule“, die der Verf. im Kapitel 2 (Kraftquellen im religiösen Bereich) einfließen lässt. Er spricht über die verschiedenen Arten des Gebetes, über Bitte, Dank, Lob und besonders eindringlich über die Klage. Sie ist für ihn gebetetes „Konfliktgespräch“, eine besonders intensive Beziehungsaufnahme mit Gott, der sich als „Trauer- und Sterbebegleiter“ beanspruchen lässt. Ich werde in Zukunft versuchen, leidende Menschen behutsam auf diese Gebetsform hinzuweisen, die nach meiner Erfahrung vielen nicht vertraut ist oder als ungehörig empfunden wird. Am meisten berührt hat mich, was der Verf. im Kapitel 4 (Gute Pflege) über die „Spiritualität des Vergeblichen“ schreibt. Oft gibt es in der Seelsorge und zumal in der Pflege Situationen, in denen man, ohnmächtig und hoffnungslos, „nichts mehr machen kann“. Dann gilt es, präsent zu bleiben, wie eine „Klagemauer“ zu sein. Der Verf. verweist in einer guten Formulierung auf die „Mitaushalt-Präsenz“ Gottes in dieser Welt. Man kann beim Lesen auf den Gedanken kommen, ob nicht uns allen, unserer Kirche, in dieser Zeit aufgetragen ist, in Güte und Solidarität mit den Menschen verbunden zu bleiben, auch wenn sie nicht auf den Gedanken kommen, uns nach dem Grund unserer Hoffnung zu fragen (vgl. 1 Petr 3,15). Allein schon wegen dieser Gedanken auf den S. 94 – 102 sind dem Buch viele Leser zu wünschen – auch bei den vom Thema nicht direkt „Betroffenen“.

Norbert Friebe

Auf ein Wort

ach, lass uns sanft werden

wie Salböl,
denn nur das Sanfte ist standfesttief – verabgründet :
die eigenen Verwundungen und Begrenzungen
die eigenen Erschütterungen und Verfehlungen
nicht länger mehr auf die anderen schmeißen
sondern nicht ermüden
sie anzunehmen
sie durchzulieben versuchen
aus dem grundlosen Innerstgrund
hinein in *Deine* Grenzenlosigkeit:
s o
werden wir sanft, erbarmend
mit-in-aus DIR
werden wir un-verurteilend
s o
wird Raum in uns für
Deine Güte zu *a l l e m*,
was DU geschaffen hast,
geschaffen zum
L e b e n
L e b e n in einem Mit- und Für-einander :
Deine Symphonie mit uns allen

Sr. Ancilla WiBling OCarm

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Gunther Fleischer, Erzbistum Köln – Generalvikariat,
Marzellenstraße 32, 50668 Köln | AR'in Dr. Astrid Heidemann,
Bergische Universität Wuppertal, Katholische Theologie,
Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal | Clemens Kilian, Bistum
Hildesheim, Domhof 24, 31134 Hildesheim | Dr. Abraham
Roelofsen, Malerstraße 20, 42105 Wuppertal | Markus
Roentgen, Erzbistum Köln – Generalvikariat, Marzellenstraße 32,
50668 Köln | P. Alex Lefrank SJ, Carl-Netter-Straße 7, 77815
Bühl

Beirat: Bischöfliches Generalvikariat Aachen, Klosterplatz 7,
52062 Aachen | Dr. Martina Kreidler-Kos, Domhof 12, 49074
Osnabrück | Petra Dierkes, Marzellenstr. 32, 50668 Köln |
Uta Raabe, Niederwallstraße 8-9, 10117 Berlin | Generalvi-
kariatsrat 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

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

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