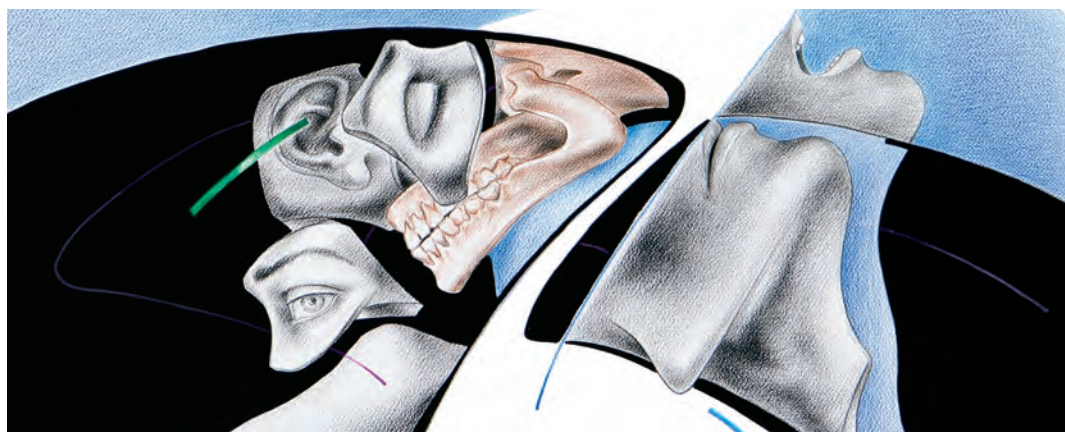


ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

63. JAHRGANG HEFT 4
OKTOBER-DEZEMBER 2022

Wort und Antwort



Sterben *Prozesse gestalten*



GRÜNEWALD

Sterben. Prozesse gestalten

Editorial 145

Stichwort: „Würdevolles“ Sterben (Franziskus Knoll) 146

Klaus Mertes

Wofür lohnt es sich zu sterben? 150

Johann Ev. Hafner

Das Sterben entschärfen. Wege der Volksfrömmigkeit, der Philosophie und der Theologie 155

Ingrid Grave

Um elf Uhr wird gestorben 161

Sabine Horstmann

Wer oder was stirbt beim „Artensterben“? Zu einer oft unterschlagenen Differenz theologischer und ökologischer Aufmerksamkeitsökonomien 166

Laetitia Rückemann

Ordensgemeinschaften in der Vollendungsphase ihres Lebens und Auftrags. Perspektiven für die Leitungsarbeit 172

Dominikanische Gestalt: Rose Hawthorne Lathrop OP (1851–1926)
(Norbert Schmeiser) 179

Wiedergelesen: Jon Sobrino SJ: „Das gekreuzigte Volk“ (2012) (Theresa Denger) 183

Bücher (Thomas Eggensperger, Ulrich Engel, Laurentius Höhn) 187

Titelbild: © Dimitrije Popović, Misterij Luce mikrokozma (Mysterium des Lichts des Mikrokosmos), Farbstift, Tempera auf Papier, 102 x 72 cm, 2011 (Ausschnitt).

Vorschau: Heft 1 (Januar – März) 2023: *Nette Nachbarn. Das andere Polen*

Was zu einem Sterbeprozess zählt, ist nicht einfach zu definieren. Weder ist der Beginn des Sterbens zeitlich eindeutig bestimmbar, noch konnte man sich bislang auf eine verbindliche Definition über den Todeszeitpunkt – also über das Ende des Sterbens – verständigen. Persönliche wie gesellschaftliche Einstellungen beeinflussen den Sterbeprozess, dem sich die vorliegende *Wort und Antwort*-Ausgabe widmet. So romantisierte der Biedermeier-Maler Carl Spitzweg etwa den Tod ins Idyllische hinein: „Ganz sanft im Schlafe möcht ich sterben / Und tot sein, wenn ich aufwach!“ Ganz anders begegnet der Prozess des Vergehens im Philipper-Brief, wo Paulus im Blick auf den auferweckten Christus sein persönliches *Sterben* als einen „Gewinn“ (Phil 1,21) bekennt. Gewinnbringend in anderer Hinsicht ist das Sterben für den Schweizer Verein für Freitodbegleitung „Exit“, dessen 53.000 Mitglieder 35 CHF Jahresbeitrag zahlen.

In neuerer Zeit werden Sterbeprozesse auch in übertragenem Sinne debattiert. So problematisiert *Sabine Horstmann* (Dortmund) in gesellschaftspolitischer Hinsicht die aktuell einseitige Aufmerksamkeit für das Artensterben, während *Laetitia Röckemann OP* (Schwalmatal-Waldniel) ihren Beitrag kirchlich fokussiert und sich mit dem Sterben ganzer Klostersgemeinschaften befasst. Oftmals entschärfende Umgangswesen mit dem Wissen um die unweigerlich auf den Mensch zukommende Endphase des Lebens betrachtet *Johann Ev. Hafner* (Potsdam) aus religionswissenschaftlicher Sicht. Die in der Schweiz weithin bekannte Seelsorgerin *Ingrid Grave OP* (Ilanz) berichtet, wie sie eine zum selbstbestimmten Sterben entschlossene Domina bis in ihren Tod begleitet hat. Angesichts des Angriffskriegs auf die Ukraine, zivilem Widerstand gegen Ungerechtigkeiten und religiös begründetem Martyrium fragt *Klaus Mertes SJ* (Berlin), wofür es sich zu sterben lohnt. Im „Stichwort“ problematisiert *Franziskus Knoll OP* (Chur) die immer wieder gern zitierte Kategorie eines „würdevollen“ Sterbens. *Norbert Schmeiser* (Bad Säckingen) stellt mit Rose Hawthorne Lathrop eine Dominikanerin vor, die sich in den von ihr gegründeten Einrichtungen für Krebskranke um ein solches Sterben in Würde gesorgt hat. Schlussendlich erinnert *Theresa Denger* (San Salvador) mit ihrer Relecture eines Textes von Jon Sobrino SJ an Leben, Kampf und vorzeitigen Tod so vieler Campesinos und Kleriker aus dem „gekreuzigten Volk“ El Salvadors.

Besonders gedankt sei *Sidney Kaufmann* (Berlin), der für dieses Heft die Aufgabe des Redaktionssekretärs übernommen hat.

Ulrich Engel OP/Dennis Halft OP

„Würdevolles“ Sterben

Uns allen ist klar: Irgendwann einmal sind wir tot. Aber de facto befassen wir uns in guten Tagen wohl recht selten mit den Herausforderungen des eigenen Sterbens und insbesondere damit, was für den Einzelnen dann ein würdevolles Sterben ausmachen würde. Schon bei dem Zusatz *würdevoll* gehen die Meinungen (weit) auseinander. Am ehesten einigt man sich vielleicht noch darauf, dass man in einem vertrauten Umfeld sterben und von Menschen begleitet werden möchte, deren Beistand von einer personenzentrierten Haltung geprägt ist. Während aber für die einen die Art und Weise der Ausgestaltung der letzten Lebensphase und die Bestimmung des Todeszeitpunktes höchst individuell sein sollte, postulieren andere eine möglichst strikte Orientierung an Prinzipien wie sie beispielsweise von Religionsgemeinschaften vorgegeben werden.

Sterbeorte

In Deutschland wurden im Jahr 2021 insgesamt 1.023.723 Sterbefälle von den Standesämtern registriert.¹ Wenn auch der Wunsch, möglichst zu Hause zu sterben, in Umfragen klar dominiert, wird für fast die Hälfte aller Menschen das Krankenhaus zum tatsächlichen Sterbeort.² In Bezug auf die Ausgestaltung der verbleibenden Lebenszeit, der Sterbebegleitung und der Abschiedskultur stellen jedoch nicht nur das klinische Setting, sondern insbesondere die Bedingungen der Corona-Pandemie Angehörige, Pflegekräfte, Ärzt:innen und Seelsorger:innen vor besondere Herausforderungen.

Würdevolles Sterben?!

Als oberster, ethischer Bewertungsmaßstab eines guten Sterbens wird oft das Argument der Würde ins Feld geführt. Dabei berufen sich ganz gegensätzliche Positionen auf die Achtung der Menschenwürde. Während es für die einen um die Zulässigkeit von selbstbestimmten Sterben samt Sterbehilfe geht, sehen andere in einem assistierten Suizid einen Verstoß gegen die Menschenwürde sowie religiöser Vorgaben. Da zudem in der Praxis oft Anspruch und Wirklichkeit in Sachen würdevollem Umgang auseinanderklaffen, bleibt der Würdebegriff für manche nur eine Leerformel für Sonntagsreden. Wie lässt sich jedoch angesichts dessen die Rede von einem würdevollen Sterben (sinnvoll) erschließen? Wenn die Rede von einem würdevollen Umgang im Sterbeprozess – wenngleich terminologisch nicht erschöpfend einholbar – als Gegenpol zu einer rein somatisch-reduktionistischen Betrachtung des Menschen und damit als Achtung der individuellen Person oder als Chiffre für eine multidimensionale Betrachtung des Menschen steht, kann – trotz aller Kritik – am Terminus festgehalten werden. Eine würdevolle Sterbebegleitung optiert dann gegen eine Verobjektivierung des sterbenden Menschen und bedenkt dessen Wertvorstellungen und Bedürfnisse. Unter diesen Vorzeichen kann sich (zumindest potenziell) ein würdevolles Sterben vollziehen. Dazu zählen die Sicherstellung einer informierten Zustimmung, eine sensible Haltung der Begleiter:innen sowie kreative Formen der Bedürfnisadressierung.

Sicherstellung einer informierten Zustimmung

Gelegentlich erfahren nahestehende Personen mehr oder Genaueres zur Diagnose und den Heilungschancen als die Betroffenen selbst. Schutz- oder Fürsorge-mechanismen des sozialen Systems können ein offenes Gespräch zu verhindern suchen. Ein solches Schonen durch Verheimlichen von Wahrheit nimmt allerdings nicht nur dem Sterbenden die Chance, die letzte Lebensphase bewusst(er) zu gestalten, sondern Angehörigen wie Freunden die Möglichkeit, anstehende Herausforderungen gemeinsam zu tragen. Zudem führt eine Verheimlichung oder das Hantieren mit Halbwahrheiten zu einer Belastung aller Beteiligten – insbesondere des Pflegepersonals, das mit ausweichenden Antworten Nachfragen der betroffenen Menschen zu umschiffen hat. Auch wenn der Mensch ein soziales Wesen ist, steht ihm doch prioritär das Recht auf Information und damit auch auf eine (möglichst) umfassende Wahrheit über seinen Gesundheitszustand zu. Und zwar nicht nur, weil das juristisch korrekt ist, sondern weil es um das Leben des Betroffenen geht – weil es eben *sein* Leben ist! Die Wahrheit am Kranken- und Sterbebett im Arzt-Patienten-Gespräch betrifft die Diagnose, die Prognose und die Therapie. Das Selbstbestimmungsrecht des Patienten im Rahmen des Krankenhausbehandlungsvertrages verpflichtet den Arzt zu dieser umfassenden Aufklärung, so dass der betroffene Mensch entscheiden kann, wie er medizinisch (nicht) weiterbehandelt werden möchte. In juristischer Hinsicht geht es um das Wechselspiel von Indika-

tion und Patientenwillen. Zugleich hat der Patient natürlich das Recht, die Wahrheit nicht wissen zu wollen.

Sterbebegleitung – eine Frage der Haltung

Grundlegend für eine würdevolle Begleitung von Menschen in Sterbeprozessen ist die persönliche Haltung. Sie formt sich aus dem eigenen Menschenbild, den Vorstellungen von einem gelingenden Leben, aus spirituell-religiösen Annahmen und biographischen Erfahrungen. Essenziell sind die mentale Präsenz, ein Interesse am Gegenüber, die Offenheit, den anderen mit seinen Bedürfnissen wahrzunehmen, ihn mit seinem Gewordensein zu respektieren und sich auf eine menschliche Begegnung einzulassen. Bei all dem gilt es sich eine gewisse Vorsicht oder Sensibilität zu bewahren, „dass die persönliche Wahrnehmung des Anderen nur ein Teil der Wahrheit ist und diesen nie vollständig umfassen kann.“³ Ein solches Wissen legt auch nahe, dass die Begleitung eines Sterbenden im Zusammenspiel mit weiteren Akteuren wie Angehörigen, Freunden oder Professionen zu verorten ist.

Sterbebegleitung – eine Frage pragmatischer Lösungen

Neben der Begleitung „als Mensch“⁴ ist die Praxis am häufigsten Sterbeort Krankenhaus eine Frage pragmatischer Lösungen. Die beteiligten Professionen übernehmen hier (insbesondere unter Corona-Bedingungen) oft eine Brückenfunktion, wenn sie beispielsweise Fotos, digitale Grußbotschaften oder andere Sprachnachrichten auf dem Mobiltelefon oder Tablet übermitteln. Insbesondere benötigen die sensiblen Prozesse des Abschiednehmens eine besondere Aufmerksamkeit. Denn wenn man Verstorbene nicht mehr sehen kann, wird dadurch Trauer sehr erschwert. In diesem Sinn berichtet eine Pflegestudierende: „Anschließend versorgten wir die Frau gemäß den ethischen Grundsätzen, dokumentierten den Todeszeitpunkt. Der diensthabende Arzt überbrachte den Angehörigen die unerwartete Todesnachricht. Inzwischen wurde die Frau abgeholt und in eines der Verabschiedungszimmer gebracht. Aufgrund der momentan kursierenden Coronapandemie war es den Angehörigen nicht möglich die verstorbene Frau gesammelt zu verabschieden. Maximal drei Personen durften sich verabschieden kommen. Meine Kollegin und ich empfanden das als unmenschlich, weil diese Frau auch unerwartet verstorben war. Wir fassten den Entschluss alle Hebel in Kraft zu setzen, sodass sich mehrere Angehörige gleichzeitig von der Frau verabschieden konnten. Wir waren der Meinung, dass diese Situation ein Ausnahmezustand sei und dass eine Familienzusammengehörigkeit bei solch einer Verabschiedung besonders wichtig ist.“⁵ Eine evangelische Krankenhauspfarrerin erinnert sich, wie sie am Totenbett gemeinsam mit Angehörigen gebetet und Abschied genommen hat. Schließlich waren bis auf die Ehefrau alle gegangen. Dann kommt das Pflegepersonal herein, um den Verstorbenen zu waschen. „Ach, wollen Sie das jetzt noch machen?“, fragt

die hinterbliebene Ehefrau, „jetzt kommt doch keiner mehr.“ Die junge Krankenschwester lächelt freundlich und antwortet: „Das tun wir jetzt für ihn.“ Und im Stillen denkt die Pfarrerin anerkennend: Ja, und ihr tut es auch für Euch, um Abschied zu nehmen, nachdem ihr ihn durch seine letzte Krise hindurch begleitet habt.

Ertrag

Das, was am Lebensende zählt oder noch getan werden kann, ist nicht standardisierbar! Es gibt weder pflegerische, ärztliche noch seelsorglichen Schablonen. Vielmehr gilt: Die Begleitung am Lebensende und über den Tod hinaus ist höchst individuell, erschöpft sich nicht in formalen Abläufen und wird zutiefst von der persönlichen Haltung der Beteiligten und ihrer kreativen Offenheit gegenüber Begleitungserfordernissen geprägt.

Dr. theol. Franziskus Knoll OP, Dipl.-Pflegepäd. (FH) (franziskus.knoll@thchur.ch), geb. 1971 in Bad Säckingen, Lehrstuhlinhaber für Pastoraltheologie und Homiletik an der TH Chur. Anschrift: Alte Schanfiggerstrasse 7, CH-7000 Chur. Veröffentlichungen u. a.: Mensch bleiben! Lehrbuch Anthropologie, Ethik und Spiritualität für Pflegeberufe, Stuttgart 2020.

01 Vgl. Statista, Anzahl der Sterbefälle in Deutschland von 1951 bis 2021: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/156902/umfrage/sterbefaelle-in-deutschland/#professional> (Aufruf: 29.10.2022).

02 Vgl. Bertelsmann Stiftung, Palliativversorgung, in: Spotlight

Gesundheit 10/2015, 3: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/SPOTGes_VV_Palliativversorgung_2015.pdf (Aufruf: 29.10.2022).

03 T. Hagen, Sterbebegleitung, in: E. Frick/K. Hilpert (Hrsg.), Spiri-

tual Care von A bis Z, Berlin – Boston 2021, 324–327, hier 325.

04 Ebd., 324.

05 Aus einer Fallarbeit im primärqualifizierenden Bachelorstudiengang Allgemeine Gesundheits- und Krankenpflege an der FH Wiener Neustadt (NÖ) im SoSe 2021.

Klaus Mertes

Wofür lohnt es sich zu sterben?

Seit Russland die Ukraine am 24. Februar 2022 überfallen hat, klingt die Frage danach, für welches Ziel es sich eigentlich zu sterben lohne, reichlich akademisch und zugleich doch beklemmend aktuell. Konkret wird die Frage in der Ukraine gegenwärtig zehntausendfach beantwortet, nicht nur von den Soldatinnen und Soldaten, die gegen die Aggression kämpfen und dabei ihr Leben riskieren oder gar hingeben. Auch ihre Mütter, Väter, Kinder, Partnerinnen und Partner stehen hinter den Kämpfenden, und ebenfalls ein großer Teil der Öffentlichkeit hierzulande, die die Tapferkeit und den Mut der Ukraine bewundern und den Zweck ihres Einsatzes damit auch bejahen.

Selbstverteidigung

„Der Krieg ist mehr für den Verteidiger als für den Eroberer da“, schreibt der preußische Heeresreformer und Militärtheoretiker Carl von Clausewitz. „Denn der Einbruch hat erst die Verteidigung herbeigeführt, und mit ihr erst den Krieg. Der Eroberer ist immer friedliebend (wie Bonaparte auch stets behauptet hat), er zöge gern ruhig in unseren Staat ein.“¹ Aber die Ukrainer lassen ihn eben nicht „friedlich“ einziehen. Genau dadurch markieren sie die Ziele, für die sie bereit sind zu sterben: Das Recht auf Eigenstaatlichkeit und auf Selbstbestimmung, das Völkerrecht als Garant für Frieden in Gerechtigkeit, auch ganz persönlich die Lebensperspektiven ihrer eigenen Liebsten, ihren Schutz vor Gewalt, und schließlich auch „die Wahrheit“ im Sinne von: Unterscheidung von Täter und Opfer gegen alle Umkehr-Versuche des Angreifers, die Angegriffenen für den Krieg verantwortlich zu machen, weil sie sich wehren. Deswegen ist es auch nachvollziehbar, warum in der Ukraine akademische Debatten über tatsächliche oder angebliche Fehler in der Vergangenheit gegenwärtig nicht als hilfreich empfunden werden. Manches kann man erst wieder entspannt bedenken, wenn die Waffen schweigen, nicht aber mitten in der Schlacht.

Und dennoch: Auch mitten in der Schlacht gelten ethische Prinzipien. Ein Wichtiges steht in der Bergpredigt: „Leistet dem, der euch Böses tut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die eine Wange schlägt, dann halte ihm auch die an-

dere hin ... Wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann gehe zwei mit ihm.“ (Mt 5,38ff.)² Wenn man diesen Imperativ gerade nicht als Ausdruck einer christlich-pazifistischen Sondernorm versteht, als ein ethisches Proprium des Evangeliums, dann ist es als Eskalationsverbot zu deuten, und zwar gerichtet an das Opfer der Aggression. Das Recht auf Selbstverteidigung wird durch die Bergpredigt zwar nicht ausgesetzt, aber dem Angreifer, der „mich“ vernichten will, soll zugleich nicht ein umgekehrter Vernichtungswille entgegentreten, nach dem Motto: „Einen Mann erschlage ich für eine Wunde, und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach.“ (Gen 4,24) Zur ethisch geordneten Selbstverteidigung gehört die rechte Absicht (*recta intentio*). Die sich wehrende, angegriffene Seite soll im Akt der legitimen Selbstverteidigung das Ziel des Friedens beziehungsweise sogar, wenn möglich, das Ziel der „Entfeindung“ (Pinchas Lapide) des Feindes nicht aus dem Blick verlieren. Das erfordert gerade mitten in der Schlacht ein höchstes Maß an Selbstreflexion unter ethischen Standards. Der Imperativ der Bergpredigt ruft die Opferseite also zu einer Haltung auf, die auf Handlungen aus Hass verzichtet, auch dann, wenn die nachvollziehbaren Hassgefühle gegenüber der angreifenden Seite „mich“ zu überfluten drohen. Antoine Leiris, dessen Frau am 13. November 2015 während des Terroranschlages in Paris ihr Leben verlor, drückte die gemeinte Haltung in seinem eindrucksvollen Bericht mit dem Titel aus: „Meinen Hass bekommt ihr nicht.“³ Genau dieser Satz ist in der Situation des Angegriffen-Seins die hingehaltene rechte Wange beziehungsweise die mitgegangene zweite Meile. Leiris meint ja damit nicht jeglichen Verzicht auf Gegenmaßnahmen, in diesem Falle also: Strafverfolgung der Täter, Übergabe an ein ordentliches Gericht, polizeiliche, wehrhafte Intervention zur Verhinderung weiterer Morde.

Lebenseinsatz für Andere

Anders verhält es sich mit dem „Widerstand gegen das Böse“ (vgl. Mt 5,38), wenn „ich“ mich nicht auf der Opferseite befinde. Lohnt es sich, sein eigenes Leben zu riskieren, um das Leben anderer Menschen zu retten – sich in ein brennendes Haus zu wagen, um ein Kind zu retten; sich einer Gewaltsituation auszusetzen, um einer wehrlosen Person zur Seite zu stehen, die angegriffen wird? Im Verhältnis von nahestehenden Personen untereinander ist diese Frage unzählbar oft mit einem klaren Ja beantwortet worden, aber nicht nur da. Zu Recht. Denn unter ethischer Rücksicht sind persönliche Verbindungen kein ausschlaggebendes Kriterium für die Pflicht zur Hilfeleistung. Auch diejenigen Situationen fordern ethisch bis hin zum Eingehen des eigenen Lebensrisikos heraus, in denen zwar keine persönliche Nähe zu potentiell oder tatsächlich angegriffenen oder hilfsbedürftigen Personen besteht, dafür aber doch die „mich“ sehr persönlich herausrufende Gelegenheit, schützend oder gar rettend einzugreifen. Zu nennen sind hier auch diejenigen Berufe,

Klaus Mertes SJ

(klaus.mertes@jesuiten.org), geb. 1954 in Bonn. Redakteur der „Stimmen der Zeit“. Anschrift: Witzlebenstraße 30, D-14057 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Den Kreislauf des Scheiterns durchbrechen, Ostfildern 2021.

zu deren Ethos es gehört, im Gefahrenfall eigene Gesundheit oder eigenes Leben zu riskieren: Pflegepersonal und ärztliches Personal in Pandemiezeiten, Feuerwehrleute, Polizei. Militärische Interventionen zur Verhinderung von Genoziden oder zum Schutz von Menschenrechten in anderen Ländern waren und sind ebenfalls nur möglich unter der Voraussetzung, dass das Lebensrisiko bewusst in Kauf genommen wird. In Afghanistan etwa fielen bis 2021 53 Bundeswehrsoldaten.⁴ Besonders gelagert ist dann allerdings doch das Thema der Lebenshingabe im Widerstand gegen Diktaturen und Unrechtsverhältnisse (Apartheid, Diskriminierung, schreiende soziale Ungerechtigkeiten) in Gesellschaften, genauer: in der eigenen Gesellschaft. Hier ist die Unterscheidung zwischen außen und innen, zwischen Aggression und Verteidigung, zwischen angreifender und angegriffener Seite schwerer auf den Begriff zu bringen. Meist müssen diejenigen, die sich aus dem Inneren einer Gesellschaft heraus zum Widerstand durchringen, durch Erschütterungen und Läuterungsprozesse gehen, um die Werte zu entdecken, für die der Lebenseinsatz lohnt: Menschenwürde, Gerechtigkeit, Freiheit, Wahrheit (über den wahren, nämlich lügnerischen Charakter der Propaganda, des nationalen oder gesellschaftlichen Selbstverständnisses). Widerstand gegen Diktaturen kann einerseits mit Gewalt verbunden sein (revolutionäre Gewalt, Tyrannenmord). Dann gelten mutatis mutandis ähnliche Kriterien wie bei der Verteidigung gegen den Aggressor. Anders gelagert ist der gewaltfreie Widerstand, der aber trotz der Gewaltlosigkeit das Leben kosten kann. Die Mitglieder in dem von den Nazis so genannten „Kreisauer Kreis“ wurden im Gefolge des gescheiterten Attentates vom 20. Juli 1945 auf Hitler verhaftet, größtenteils zum Tode verurteilt und hingerichtet, nur weil sie es gewagt hatten, als Deutsche über die Erneuerung Deutschlands nach der Niederlage in dem Krieg nachzudenken, den Deutschland selbst durch Aggression ausgelöst hatte. Die Mitglieder der Weißen Rose verteilten Flugblätter gegen die Verbrechen der Nazis und der Wehrmacht und mussten für ihren Mut mit dem Tod bezahlen. In der Logik des diktatorischen Aggressors bedeutete ihr Widerstand: „Defätismus“, also Schwächung der Angriffsbereitschaft und später der Verteidigungsbereitschaft gegen die andrängenden Alliierten.

Martyrium

Die Unterscheidung zwischen gewaltfreiem Widerstand und legitimer Anwendung von Gewalt gegenüber Aggressoren hilft, das Besondere des „Martyriums“ zu begreifen. Gefallene Soldaten werden oft als Märtyrer bezeichnet. Doch darin liegt die Gefahr der Überhöhung, weil die Unterschiede zwischen „gerecht“ und „heilig“ verwischt werden, und gleichfalls die Unterscheidung zwischen gewaltlos und Gewalt anwendend. Wenn die Gestalt des Soldaten mit der des Märtyrers verschmolzen wird, steigert das die Tendenz zur ideologischen Überhöhung von Gewalt jeglicher Art, auch auf der Seite des Aggressors, der ja ebenfalls ohne Soldaten nicht auskommt. Aggressionen werden mit metaphysischer Bedeutung aufgeladen⁵, die Unterscheidung von Kombattanten und Nicht-Kombattanten wird obso-

let, „fedayin“ („sich-Opfernde“) richten Suizidgemetzel an, und die Märtyrerpropaganda beschädigt den Begriff des Märtyrers so sehr, dass mit ihm schließlich eher in Hochhäuser fliegende Suizidpiloten assoziiert werden als der auf Golgota gekreuzigte Christus.

„Martyrium“ bedeutet Zeugnis. Soldatinnen und Soldaten, die ihr Leben hingeben, um ihr Land gegen einen Aggressor zu verteidigen, legen damit auch ein Zeugnis ab für das, wofür sie zu sterben bereit sind. Das soll ihnen im Fall der Fälle nicht abgesprochen werden. Aber genau deswegen ist das Problem der Unterscheidung zwischen Soldatendienst und Martyrium nicht einfach begrifflich zu lösen. Sophie Scholl (Weiße Rose) oder Helmut James von Moltke (Kreisauer Kreis) wandten keine Gewalt an, als sie Flugblätter verteilten beziehungsweise über die Zukunft Deutschlands nachdachten. Sie legten aber durch ihre Lebenshingabe Zeugnis ab für die Werte, für die sie gewaltfrei kämpften – und wegen der Gewaltfreiheit besonders eindeutig. Die Verantwortung für ihre Hinrichtung liegt ausschließlich bei den Häschern, Richtern und Henkern, die sie festnahmen und hinrichteten. Durch ihre Gewaltfreiheit ist jegliche Möglichkeit der Täter-Opfer-Umkehr verwehrt. Sie sind im wahrsten Sinne des Wortes „unschuldig“ an ihrem Tod.

Tritt man in die Welt dieser „Wolke von Zeugen“ ein (Hebr 12,1 – im Übrigen: nicht nur der christlichen Zeuginnen und Zeugen), so lässt sich eine Fülle von Gründen finden, wofür es sich lohnte zu sterben, jedenfalls für diese Zeugen. Ihre Frage geht an diejenigen Personen zurück, die das Zeugnis sehen: „Stimmst Du mit diesem Zeugnis überein? Kannst Du es Dir zu eigen machen?“ Ein gemeinsames Charakteristikum der unterschiedlichen „Wofürs“ ihrer Lebenshingabe sei hier herausgehoben, damit die Bereitschaft, das eigene Leben für ein „Wofür“ hinzugeben, grundsätzlich unterscheidbar bleibt von Lebensverachtung oder Todessehnsucht: Das, wofür sich zu sterben lohnt, ist etwas, wofür es sich zu leben lohnt, oder noch mehr zugespitzt: Es „lohnt“ sich nur für etwas zu sterben, für das sich auch zu leben lohnt. Daraus folgt im Umkehrschluss: Leben „lohnt“ sich, wenn man es als Ganzes für etwas lebt, das mehr ist als die bloße physische Existenz. Leben lohnt sich als Leben in Würde. Sich diese Würde nicht nehmen lassen kann auch ein Grund sein, das eigene Sterben zu riskieren oder in Kauf zu nehmen. Der polnisch-jüdische Pädagoge Janusz Korczak ging mit den ihm anvertrauten Waisenkindern aus dem Warschauer Getto nach Treblinka. Dort wurde er zusammen mit den Kindern ermordet. Vorher hatte er sich geweigert, das Angebot einer nächtlichen Rettungsaktion seiner Person anzunehmen, da es in der Konsequenz bedeutet hätte, dass er „seine“ Kinder allein nach Treblinka hätte ziehen lassen müssen. Die Sorge um die anvertrauten Waisen, die sein Lebensthema war, wurde für ihn der Grund dafür, sein Leben hinzugeben.

Niemand kann solche Entscheidungen im Sinne einer verallgemeinerbaren rational-ethischen Abwägung vorwegnehmen, schon gar nicht stellvertretend für andere Personen. Was dasjenige Leben konkret ausmacht, für das zu sterben sich lohnt, wird nicht ohne die „Logik des Herzens“ (Blaise Pascal) zu finden sein. Diese ist nur in Grenzen interpersonal vermittelbar oder gar übertragbar. Niemand hätte zum Beispiel das Recht, Janusz Korczak moralisch zu verurteilen, wenn er

das Rettungsangebot angenommen hätte. Trotzdem sind es Zeugnisse wie die des polnisch-jüdischen Pädagogen, die dazu legitimieren, ohne jeglichen Zynismus auszusprechen, dass das physische Leben allein nicht das höchste aller Güter ist. „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“⁶, lautet der verächtliche Satz von dschihadistischen Pseudomärtyrern. Genau das macht den Unterschied aus zu der Lebenshingabe, die Zeugnis für das Leben ist, gerade nicht für den Tod.

01 C. von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832), Bonn ¹⁸1973, 634.

02 Mehr und sehr differenziert dazu jüngst in E. Mitterstieler (Hrsg.), *Gottes andere Wange. Zumutung und Erlösung*, Würzburg 2021.

03 München 2016.

04 Vgl. die Angaben bei Statista Research Department, 22.03.2022: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/153902/umfrage/in-afghanistan-gefallene-bundes-wehrsoldaten/> [Aufruf: 29.10.2022].

05 Vgl. dazu W. Beinert, *Die Ukraine als Opfer des religiösen*

Fundamentalismus, in: *Stimmen der Zeit* 147,5 (2022), 342–352.

06 O. Roy, „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“. *Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors*, München 2017.

Johann Ev. Hafner

Das Sterben entschärfen

Wege der Volksfrömmigkeit, der Philosophie und der Theologie

Dass wir mit dem ersten Moment unseres Lebens zu altern beginnen, ist eine biologische Tatsache. Dazu kommt die allgemeine Erfahrung, dass Altern irgendwann ins Sterben und zwangsläufig in den Tod mündet. Wir beginnen also mit der Geburt zu sterben. Das klingt nach einer schlimmen Feststellung. Wieso eigentlich? Mehrere Religionen versuchen, diesem Satz die Schärfe zu nehmen. Der Buddhismus lehrt: Wer am Leben festhält, der wird zeitlebens leiden. Wer aber anerkennt, dass das Leben selbst Leiden und Sterben ist, wird gelassen sein; wer seinem eigenen Leben gegenüber indifferent ist, gelangt in einen Zustand entspannter Klarheit. Auch manche abendländischen Denker, wie der Stoiker Epiktet (st. ca. 140 n. Chr.) in der Antike oder Schopenhauer in der Moderne, haben diese Haltung vertreten, aber sie blieben Ausnahmen.

Die Sehnsucht nach einem sanften Tod

Im europäischen Denken galt gemeinhin als vorausgesetzt: Entstehen ist gut, Sterben schlimm. Dahinter steht eine Ontologie, wonach Sein besser ist als das Nichtsein. Auch das Christentum bevorzugt das Sein, weil alle Existenz und das Leben im Besonderen von Gott geschenkt sind. Gott selbst ist die Fülle des Seins, nicht die Indifferenz von Sein und Nichts. Er lässt nichts mehr ins Nichts zurückfallen, sondern hebt es in einer höheren Welt auf. Selbst das Gottwidrigste, der Teufel, wird am Ende der Tage nicht vernichtet, sondern nur entmachtet (Offb 20,10). Das ist uns so in Fleisch und Blut übergegangen, dass uns diese einseitige Bevorzugung gar nicht mehr auffällt.

Gleichzeitig sieht das Christentum in aller Klarheit den nicht zu heilenden Riss in der Schöpfung: Die Dinge vergehen wieder, das Lebendige muss sterben. Und zwar nicht im Sinne eines natürlichen Kreis-

Dr. phil. habil. theol. Johann Ev. Hafner (hafner@uni-potsdam.de), geb. 1963 in Rain am Lech, Professor für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Christentum an der Universität Potsdam. Anschrift: Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft, Am Neuen Palais 10, D-14469 Potsdam. Veröffentlichung u.a.: (Hrsg.) Indigene Selbstbehauptung und katholischer Ökonomie. Der philippinische Rebellenpriester Conrado Balweg, Baden-Baden 2022.

laufs oder einer Abfolge von Weltzeiten, schon gar nicht als ewige Wiederkehr des Gleichen. Das sind alles Modelle, die jegliches Zu-Ende-Gehen als Teil eines unhintergehbaren Gesamtzusammenhangs darstellen. In ihn muss man sich einfach fügen. Aber die Bibel findet sich nicht mit dem Sterben ab: Der Tod wird als Zumutung, als Feind, als „Stachel“ (1Kor 15,55) erlebt, weil er keinen Übergang, sondern einen Bruch darstellt. Dieser Bruch ist im Christentum sogar so schrecklich, dass er nicht auf Gott zurückgeführt werden kann. Er muss anders in die Welt gekommen sein.

Am deutlichsten wird das in den christlichen Spekulationen über die präternaturalen Gaben formuliert: *Dass* die ersten Menschen sterben würden – auch ohne den Genuss vom verbotenen Baum –, ergibt sich daraus, dass Adam ein Erdling ist und wieder zu Staub zurückkehren muss (Gen 3,19) und dass er vom Baum des Lebens essen müsste, um endlos zu leben (Gen 3,22).¹ Als Strafe für den Sündenfall verhängt Gott, dass von nun an Essen nur durch mühsame Arbeit (Selbsterhaltung) zu haben ist und Gebären über schmerzreiche Geburten (Gattungserhaltung) vollzogen werden muss. Was vorher leicht ging, wird nun schwer. Auf die Frage ‚Wie wären Adam und Eva gestorben, wenn sie im Paradies geblieben wären?‘, zog die christliche Dogmatik den Analogieschluss: Auch das Sterben wäre leicht gewesen, eine Art sanftes Hinüberschlafen. Die Gottunmittelbarkeit, die das Paradies auszeichnete, wäre nicht durch die Panik eines Todeskampfes gestört worden. In der Frömmigkeit erhielt dieser Gedanke sehr früh seinen Ausdruck in Transitus Mariae-Apokryphen (ca. 4. Jh.), später in den weit verbreiteten Entschlafungsdarstellungen (Koimêsis, Dormitio, Requies), im Mariae Himmelfahrtsfest (offiziell ab dem 9. Jh.) und schließlich im Dogma von der „Aufnahme Marias in den Himmel“ (1950).² Sie, die heilsökonomisch nie das Paradies verlassen hat, starb so sanft, wie Eva gestorben wäre. Christen haben wenigstens einen Fall in der Menschheitsfamilie als Hoffnungsanker, dass der Tod nicht die letzte Verfügung über die seelische und körperliche Integrität besitzt. Nicht umsonst wird die Mater Dei im Ave Maria (ab ca. 1000 n. Chr.) als die Fürbitterin in der Sterbestunde (ab dem 16. Jh.) angerufen. In Bezug auf das Sterben ist die Mariologie das Gegenteil zur Christologie: Jesus wurde zu Tode gefoltert; sein schreckliches Ende hat er geahnt und hat ängstlich im Garten Getsemani am Rande der Verzweiflung („zutiefst niedergeschlagen“, *perilypos*) gewacht. Maria hingegen schlummert im Kreis der Apostel in das Reich ihres Sohnes hinüber. Die Marienfrömmigkeit hat die Hoffnung auf Milderung des Sterbens bewahrt: ‚Mit Marias Hilfe könnte Sterben leicht sein‘, ‚Hoffentlich bleibt mir das grausame Sterben des Sohnes erspart‘.

Drei ‚Wege‘ der Abmilderung

Neben dieser eher volkstümlichen Form gibt es viele denkerische Versuche, das Sterben zu entschärfen. Drei Wege – zwei philosophische und ein theologischer – sollen kurz vorgestellt werden: Ich nenne sie „Cross the bridge ...“, „Si vis pacem ...“ und „Adieu“.

1. „Cross the bridge, when you get there“ – Prokrastination

Er besteht aus der Definition, hier im Vollsinn des Wortes, dass sich Leben und Tod nicht überlappen. Wer tot ist, hat keine lebendige Empfindung mehr; und wer lebt, hat den Tod nicht als Empfindungsgegenstand. Die Sätze aus dem berühmten Brief Epikurs (st. ca. 270 v. Chr.) an Menoikeus sind derart eingängig, dass sie als Rundum-sorgenfrei-Zitat in das Allgemeinwissen eingegangen sind. Zwar kam der Epikureismus in der Spätantike in Verruf und verlor an Einfluss, aber er blieb stets ein populäres Gegenüber zu idealistischen Traditionen wie Platonismus und Christentum. Der Ratschlag, sich nicht um den Tod zu sorgen, wurde zum Protest gegen die Dauerbeschäftigung der Christen mit dem Tod. Er leuchtet besonders denen unmittelbar ein, die sich auf ihre Tagesgeschäfte konzentrieren und den Todesgedanken vertragen. Warum soll auch etwas Zukünftiges die Gegenwart bestimmen? Epikur – der keineswegs der Lustphilosoph war, zu dem ihn die anderen Schulen machten – verlangt von jedem Menschen, kraft seiner Vernunft die Wünsche des Fleisches zu begrenzen. Der Körper kennt kein Ende, sondern will immer mehr Lustzustände. Die Vernunft aber könnte seinen falschen Erwartungen Grenzen setzen (vgl. *Ratae Sententiae*, 19f.). Und dazu gehöre vor allem die Illusion, dass das Leben nicht aufhört.

Allerdings sind aus den Fragmenten Epikurs keine Anweisungen zu entnehmen, wie man mit dem *Sterben* umgehen soll, ist doch das Sterben ein verschmierter Zustand, wo Leben und Tod ineinander übergehen. Das war in Epikurs Definition nicht vorgesehen. Seine Logik ‚Der Tod betrifft erst, wenn er da ist‘ trifft auch auf seine Philosophie zu: Sie hilft so lange, solange man nicht betroffen ist. Im Leben nicht vom Sterben betroffen zu sein, ist jedoch eine Abstraktion.

2. „Si vis pacem, para mortem“ – Diffusion

Auf der anderen Seite des Spektrums, dem Sterben die Schärfe zu nehmen, steht die Haltung, sich zeitlebens darauf vorzubereiten. Das christliche *memento mori* ist eine Form davon, die weniger den Sterbevorgang selbst vorwegnimmt, als vielmehr an die Sterblichkeit erinnert. *Hora incerta*, in jedem Moment kann der Mensch vor dem Richter stehen. Sich ständig des Todes bewusst zu sein – so die Hoffnung –, schützt vor einem ‚unversehenen Tod‘. Meine Großmutter lebte noch mit dieser Haltung, allerdings hat sie erfahren, dass alle Vorbereitung im entscheidenden Moment nutzlos ist: Sie hatte sich fest vorgenommen, im Augenblick des Sterbens ein Gegrüßet-seist-du-Maria zu beten. Als junge Frau war sie aber an einem Ufer abgerutscht und in den Lech gefallen. Das Einzige, woran sie denken konnte, war, wie sie noch einen Zweig greifen könne. Der Schreck, dass im Sterben ganz andere Gesetze gelten als in der Zeit der Vorbereitung, hat sie ihr Leben lang nicht losgelassen.

Die säkulare Form des *memento mori* ist die Existenzphilosophie, deren bekannteste und gründlichste Version von Martin Heidegger stammt.³ Ihm zufolge zeichnet sich der Mensch gerade dadurch aus, dass er sich zum „ontischen“ Strom aus Entstehen und Vergehen nicht indifferent verhalten kann. Ein Tier erleidet seine Umwelt, es ver-endet am Schluss. Der Mensch hingegen ragt über die ihn umge-

bende Welt hinaus. Menschliches Dasein ist herausragend im Vollsinn des Wortes: hinaus-stehen, *ek-sistere*, Existenz. Insofern existiert nur Mensch, alle anderen Dinge sind bloß vorhanden. Was aber reißt ihn aus dem immer gleichen Rauschen der Natur, für das er verschiedenste Begriffe („Alltäglichkeit“, „Vorhandenheit“, „Man“, „Durchschnittlichkeit“, „Verfallensein“) kennt? Es ist die existenziale Struktur des Menschen selbst. Auch hierfür bietet Heidegger eine Fülle von Begriffen: „Sorge“, „Angst“, „Vorlaufen“, „Erschlossenheit“. Man darf sich durch die Wortvielfalt nicht verwirren lassen, auch wenn sie immer wieder zur Exegese seiner Texte anregt. Die „Existenzialanalyse“ gipfelt in dem einfachen Gedanken: Der Tod steht nicht am Ende des Lebens, er steht in das Dasein herein (vgl. *Sein und Zeit*, 248). Er bildet die äußerste oder „ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins“ (ebd., 251; vgl. 255–267) und sei somit nicht die Grenze des Daseins, sondern fordere es zum unüberbietbaren und unersetzbaren Einsatz heraus, weil der Mensch endlich (im Vollsinn des Wortes) sich aus den Zufälligkeiten und Zerstreuungen des Alltags löse. Anders gesagt: Das Dasein braucht nicht auf den Tod zu warten, es läuft vor in seinen Tod. In diesem „Vorlaufen“ ergreift das Dasein sein eigentliches Seinkönnen. Daher ist das Leben durch und durch „Sein zum Tode“.

So sehr sich Heidegger bemüht, die Möglichkeit „vor dem Nichts ... seiner Existenz“ in das Leben selbst zu ziehen, es bleibt doch – entgegen aller Beteuerungen des individuellen Betroffenseins – eigenartig abstrakt. Der Vorgang des Sterbens diffundiert zu einer langgezogenen „Befindlichkeit“, die immer nur als Hintergrund mitläuft, aber nie erfahren werden kann. Letztlich ist es nur das Wissen um die eigene Endlichkeit, welches die einzelnen Lebensschritte mit Endgültigkeit versieht. Der Schrecken des Sterbens wird nicht angesprochen oder nur als „Furcht“ abgetan, die sich auf Innerweltliches beziehe.⁴ Einmal abgesehen vom heldischen Ton, der Heideggers Text durchzieht: – kaum je wurde das Wort „Möglichkeit“ derart missbraucht wie in *Sein und Zeit*⁵, kaum je wurde so viel vom Tod gesprochen und vom Sterben geschwiegen.

Beide Wege, epikureische Vertagung und existenziale Verdünnung, sind intellektuelle Ablenkungsmanöver. Das ist umso enttäuschender, als beide den Anspruch haben, nicht nur eine distanzierte Anthropologie zu bieten, sondern konkret zu sein. Freilich, Existentielles muss nicht empirisch sein, und freilich, Philosophie kann nicht Therapie betreiben, sie müsste aber reflektieren, dass sie den entscheidenden Punkt überspringt: Wenn das Leben selbst ausgehaucht wird. Ansonsten trägt man zu dem bei, was Glaser und Strauss erstmals „veil of silence“⁶ genannt haben: Sterbende, Angehörige und Geistliche glauben einander zu schonen, indem sie das Thema des Sterbens umgehen und stattdessen die Vergangenheit rekapitulieren oder über die Pflegesituation reden. Das war deutlich bei einer kleinen Umfrage⁷ unter Priestern Ende der 1990er Jahre: Um es spitz zu formulieren, jeder glaubt für sich an ein ewiges Leben, aber keiner sagt es weiter. Bei Krankenbesuchen, Sterbe- und Trauerbesuchen waren alle äußerst zurückhaltend, öfter mit Hinweis auf eine Fortbildung in Gesprächsführung und meist mit dem Argument, nur das an Themen aufzunehmen, was die Sterbenden selbst ansprechen. Ingsge-

samt herrschte eine eher alttestamentliche Sterbemetaphorik vor, denn als Ideale werden genannt: gutes Abschiednehmen, von Leiden erlöst Werden, lebenssatt Sterben.

Diese Schweigespirale hat abgenommen, seitdem die Hospiz- und Palliative Care-Bewegungen dem Sterben Aufmerksamkeit geschenkt und Häuser gebaut haben. Die Kirchen hatten anfangs großen Anteil daran, konnten sie doch auf eine lange Tradition der Krankenbesuche und Versehgänge zurückgreifen. Mittlerweile haben diese Bewegungen eine starke Eigendynamik entwickelt, eigene Schulungen, eigene Träger, eigene Haupt- und Ehrenamtliche. Krankenhäuser haben sich vom reinen *cure*-Paradigma verabschiedet und *care*-Stationen für Patienten in der terminalen Phase eingerichtet.⁸ Auch auf Seiten der Gäste – so der Begriff für Patienten in stationären Hospizen – hat das Wissen um Möglichkeiten guten Sterbens zugenommen. Proportional ist aber der Anteil der Kirchen in diesem Bereich zurückgegangen. Und doch wäre ihr Beitrag so wichtig.

3. „Adieu“ – Antizipation

Kirchen – nur die Kirchen und die Religiösen – bieten einen weiteren Weg, den Schrecken des Sterbens zu mildern: Sie haben Bilder vom Danach. Nach Einschätzung von Hospiz-Mitarbeiter*innen in Potsdam sind nur etwa 10% der Gäste nicht bereit, über das Danach zu sprechen. Gleichzeitig handeln nur ganz wenige Gespräche davon.

Das Jenseits sich und anderen auszumalen wird in der modernsten Theologie als Vertröstung kritisiert. Die Kritik trifft zu, wo diese Bilder funktional eingesetzt werden. „Ich erzähle Ihnen etwas vom Himmel, dann geht es Ihnen besser.“ Trost darf gerade nicht beabsichtigt sein, er benötigt Latenzschutz, die Funktion darf nicht manifest werden. Zudem ist der Glaube an ein Jenseits kein pastorales Mittel für etwas anderes, sondern Beginn und Kern des Christentums. Es ist der Glaube Jesu (Mk 12) und der Glaube des Paulus (Phil 2; 1Kor 15). Die Gleichnisse für das Danach changieren zwischen anthropozentrischen (Mahl) und theozentrischen Vorstellungen (Liturgie) oder sie mischen sich (Sein mit/bei Christus). In der Volksfrömmigkeit sind allerhand weitere Bilder hinzugekommen wie der barocke Heilighimmel oder anikonische Ozeanmetaphern. Das hat seit jeher die Religionskritik auf sich gezogen, dass das Jenseits nur die Hypertrophierung irdischer Vorstellungen sei; und die Theologie hat darauf reagiert, indem sie diese Bilder als reine Metaphern deutete oder gar empfahl, auf eigenmächtiges Vorstellen zu verzichten. Das hat vielen den Mut genommen, überhaupt von einer zweiten Welt zu sprechen.

Im Angesicht des Sterbens gelten aber andere Gesetze. Der Zeithorizont wird eng, die Kontrolle über den eigenen Körper nimmt ab, der Kreis der Angehörigen konzentriert sich auf wenige, Smalltalk und Ironie werden schal. Das ist der Zeitpunkt, den Blick zu weiten auf eine weitere Welt, wo Raum und Zeit keine Rolle mehr spielen. Die Rede vom Jenseits überspringt das Sterben, indem sie schon im *futurum exactum* spricht. „Ich werde gewesen sein“. Sie blickt von einem zukünftigen Punkt aus zurück auf die Gegenwart, die vergangen sein wird. Damit sich diese

Rede nicht in abstrakten Postulaten erschöpft, benötigen wir kräftige Bilder, die Hoffnung machen. Es ist kein Schaden, wenn sich biblische Symbole, eigene Projektionen und religiöse Fantasie dabei mischen. Dem Tod ist der Stachel des schmerzhaften Sterbens nicht zu nehmen, aber der Schmerz ist milder, wenn sein Ende schon antizipiert wird.

01 Freilich sind diese systematischen Schlüsse aus historischer Sicht nicht zwingend. Im Text scheinen auch ältere mythologische Schichten auf, in denen die unbegrenzte Lebensdauer der Menschen von Gott bzw. von den Göttern als Rivalität wahrgenommen wird.

02 Die Konstitution *Munificentissimus Deus* behandelt das Sterben Marias nicht, sondern die Unverweslichkeit ihres Leibes. Diese aber setzte voraus, dass Maria zwar auf menschliche Weise gestorben ist, dass sie aber im Sterben den „Banden“ des Todes nicht unterworfen war.

03 Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1984.

04 Die direkte Antipode zu Heideggers Stil sind Kierkegaards Ausführungen zur „Krankheit zum Tode“. Dort gipfelt die Existenz nicht in der freien Akzeptanz des eigenen Sterbenmüssens, sondern in der Verzweiflung, das eigene Selbst nicht loswerden zu können, in der Qual, „nicht sterben zu können“ (S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*. Furcht und Zittern, Köln 1959, 18).

05 Vgl. P. Edwards, Heidegger und der Tod. Eine kritische Würdigung, Darmstadt 1985, 164; W.

Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1960, 152.

06 Vgl. B. Glaser/A. Strauss, *Awareness of Dying*, Chicago 1965.

07 Strukturierte Telefoninterviews mit zehn Priestern der Diözese Augsburg am 15./16.07.1999; Interviews unter Hospizmitarbeitern in Potsdam 05./06.10.2022.

08 Vgl. L. Bregman, *The Death Awareness Movement*, in: Ch. M. Moreman (Ed.), *The Routledge Companion to Death and Dying*, London 2018, 411–419.

Ingrid Grave

Um elf Uhr wird gestorben

Die katholische Kirche lehnt Sterbehilfe ab. Ich weiß es. Trotzdem habe ich einem Menschen auf mehrfaches Bitten hin mein Dabeisein nicht verweigert.

Alles begann mit einem Telefonanruf, in welchem es in keiner Weise ums Sterben ging. In der Redaktion einer bekannten Schweizer Tageszeitung plante man für den Sommer eine Reihe von Gesprächen, jeweils zwischen zwei ganz unterschiedlichen Persönlichkeiten. Für mich als Ordensfrau war eine Prostituierte vorgesehen, die aber noch gefunden werden musste. Umfang des Gesprächs: Eine ganze Zeitungsseite inklusive Foto. Meine erste (unausgesprochene) Reaktion: Mache ich nicht! Ich habe es dann doch gemacht.

Die Domina und die Ordensfrau

Bevor ich auf das eigentliche Thema komme, nämlich das spätere Sterben dieser für mich vorgesehen Gesprächspartnerin, möchte ich gerne die Vorgeschichte erzählen. Denn mir scheint es hilfreich zu sein, zuvor einen kleinen Einblick in die Lebenszeit eines Menschen zu gewinnen, an dessen Ende ein selbstbestimmtes Sterben steht.

Es stellte sich heraus, dass es gar nicht so einfach war, eine Prostituierte zu finden, die sich auf ein Gespräch mit mir, einer Nonne (!), öffentlich einlassen wollte. Doch eines Tages war es so weit. Ich erhielt von der Redaktion einen Gesprächstermin, packte mein Ordenskleid in die Tasche, denn ich wollte in der ersten Begegnung mit dieser Frau jede äußere Auffälligkeit vermeiden.

Da saß sie nun. Eine gepflegte äußere Erscheinung. Ich hätte hinter ihr nicht ohne weiteres die Prostituierte vermutet. War sie auch nicht, wie sie gleich zu Beginn des Gesprächs erklärte: „Ich mache SM.“ Spontane naive Frage meinerseits: „Was ist das?“ Ihre Antwort: „Sado-Maso.“ Ich hatte verstanden!

Ich saß also einer Domina gegenüber. Das Gespräch verlief recht gut, denn es stellte sich gleich zu Beginn heraus: Wir hatten zwei Gemeinsamkeiten, wir waren beide katholisch und glaubten an Gott. Der Un-

Ingrid Grave OP

(ingrid.grave@klosterilanz.ch), geb. 1937 in Schwichteler, ausgebildete Lehrerin, 1984–2002 Moderatorin im Schweizer Fernsehen SRF 1, Seelsorgerin für „kirchlich Obdachlose“, Tätigkeiten im Kloster. Anschrift: Dominikanerinnenkloster Ilanz, Klosterweg 16, CH-7130 Ilanz. Veröffentlichung u. a.: Die Gedanken sind frei. Leidenschaft für das Mögliche, Freiburg/Schweiz 2015.

terschied zwischen uns bestand darin, dass meine Gesprächspartnerin aus der Kirche ausgetreten war, dass aber das Weihwasser in ihrem Leben eine größere Rolle spielte als in meinem.

Zum Foto-Termin am See zog ich mein Ordenskleid an, denn so war es vorgesehen von der Redaktion der Zeitung. Anschließend lud mich meine Gesprächspartnerin in einem kleinen Lokal zu einer Tasse Kaffee ein. Die Einladung zu einem Besuch ihres Ateliers hatte sie bereits im Sprechzimmer der Redaktion verlauten lassen. Natürlich musste dieser Besuch zu einem Zeitpunkt außerhalb der „Geschäftszeit“ stattfinden. Ich sagte zu.

Im SM-Studio und im Kaffeehaus

Es war an einem Nachmittag mitten in der Woche, als ich das Atelier aufsuchte. Ich beglückte sie mit einer großen Flasche Weihwasser, denn sie hatte Bedarf angemeldet. Dann führte sie mir eine Reihe von Gegenständen und Einrichtungen vor, die ich noch nie gesehen hatte, und erklärte mir, wie diese zu handhaben seien. Selbstverständlich immer nur auf Wunsch des Kunden. Als ich nach dem Alter ihrer Kunden fragte, gab sie mir zur Antwort: „Zwischen zwanzig und achtzig.“

Dieser erste Besuch wirkte lange in mir nach. Wer war diese Frau? Wer waren die Männer, die zu ihr in die „Behandlung“ kamen? – Ich habe in den darauffolgenden Jahren keinen einzigen Namen erfahren. Höchste Diskretion!

Als Domina hatte sie sich für ihre Tätigkeit einen Künstlernamen zugelegt: Lady Anne.¹ Unter diesem Namen blieben wir zunächst miteinander in lockerem Kontakt. Sie wünschte es sich so. Manchmal per Telefon, und manchmal erhielt ich eine Einladung zu einem gemeinsamen Abendessen in einem Lokal, wo sie einen Tisch reservieren ließ. Wenn ich dort zum abgemachten Zeitpunkt eintraf, hatte ich den Eindruck, dass die Bedienung bereits wusste, woher ich kam, wer ich war. Man begegnete mir freundlich, aber – so schien es mir – mit einer leicht verhaltenen Neugier: Was führt diese beiden Personen zusammen?

Kerzen und Postkarten

Die Jahre vergingen, sie war es, die den Kontakt hielt. Eines Tages brachte sie mich in Verlegenheit. Sie rief mich an und klagte über einen schlechten Geschäftsgang und bat mich, dieses Anliegen in mein Gebet aufzunehmen. Ich hielt den Atem an. Aber es ging um ihre Existenz. Blitzschnell erinnerte ich mich an ihre Herkunft aus ländlich katholisch-konservativem Milieu. Ich versprach, für ihre Not eine Kerze anzuzünden. Ich hatte das Richtige getroffen. Sie war glücklich.

In der darauffolgenden Zeit begleitete ich ihr Leben, indem ich immer mal wieder für sie ein Kerzchen anzündete: An irgendeinem Wallfahrtsort, an der Lourdes-Grotte in der Nähe unseres Klosters und wo sonst es sich ergab. Dazu schickte ich ihr vom jeweiligen Ort eine Postkarte: Hier brennt ein Kerzchen für dich.

All die Jahre habe ich gehant, dass hinter dem schönen Schein ihres Lebens ein tragisches Schicksal stehen musste. Dann kam der Tag, wo sie mir enthüllte, wie schlecht es um sie stand. Diese nicht enden wollenden Enttäuschungen während ihres ganzen Lebens! Ich erfuhr, dass die Leiden ihrer Seele bereits vor einer Reihe von Jahren zu einem ziemlich langen Aufenthalt in einer psychiatrischen Klinik geführt hatten. Jetzt hatte sie erneut dort über Wochen zubringen müssen. Ihre dörfliche Verwandtschaft hatte sich von ihr zurückgezogen. Der Kontakt zu ihrer in Deutschland lebenden Tochter war immer wieder abgerissen. Dabei hatte sie sich voller Sehnsucht so liebevoll bemüht! Wozu noch leben? Sie löste ihr Geschäft auf. Wie es um ihre Ersparnisse stand, habe ich nie erfahren.

„Ich will sterben“

Lady Anne, nunmehr ein Sozialfall, war vorzeitig einem städtischen Altersheim zugewiesen worden. Sie lebte wieder auf, fiel erneut in Depressionen, erholte sich kurz, litt unter Suizidgedanken. Ein stetes Auf und Ab. Zwischendurch besuchte ich sie. Bis ich eines Tages ihren Anruf erhielt: Ich will sterben. Sie hatte bereits mit einer Sterbehilfeorganisation Kontakt aufgenommen. Ihren Wunsch zu sterben konnte ich nachvollziehen. Doch ihr zweiter Wunsch, ich möge in der Stunde ihres Sterbens bei ihr sein, brachte mich in eine schwierige Gefühlslage.

Ich zögerte. Bei aller inneren Distanz war mir diese Frau mit ihrem Schicksal gleichzeitig ans Herz gewachsen. Ich hätte nun meiner langjährigen Freundin – als solche hatte sie mich immer bezeichnet – erklären können, dass die katholische Kirche ..., dass ich als Ordensschwester ..., dass meine gravierenden Hemmungen ..., dass noch manches ... Ich sagte ihr nichts von all dem. Hätte sie meine Bedenken überhaupt verstanden? Sie verspürte mein Zögern und fragte wiederholt an mit dem stets wiederkehrenden Satz: „Ich habe ja sonst niemanden“. Sie hatte wirklich niemanden mehr, der sie bei ihrem letzten Schritt hätte begleiten wollen. Durfte ich diese Frau allein lassen?

Bevor die Sterbehilfeorganisation eine Zusage machte, hatte sich Lady Anne in zeitlich vorgegebenen Abständen einem Gespräch beim Psychiater zu stellen. Dort hatte sie wohl auch die Frage gestellt nach dem, was „nachher kommt“. „Da ist nichts mehr“, war seine Antwort gewesen – so sagte sie mir. Ich spürte, ihre religiösen Vorstellungen waren ins Wanken geraten. Doch wohl nur vorübergehend. Und ich gab ihr zu verstehen, dass ein Psychiater, ein gebildeter Mann in ihren Augen, nicht mehr wisse als jeder andere Mensch auch. Das schien sie zu beruhigen.

Dasein in der Stunde des selbstbestimmten Sterbens

Die Zeit verstrich, das Sterbedatum wurde ihr bekannt gegeben, und sie rief mich an: 15. August, 11 Uhr. Am fünfzehnten August, dem Gedenktag von Maria Himmelfahrt, würde sie ihr Leben beschließen, so fuhr es mir durch den Kopf. Ihr To-

desdatum war für mich in meiner eigenen Biographie ein Tag, der mich dem Leben eher nähergebracht hatte. Es war der Tag meiner Firmung, meiner Einkleidung im Orden und fünf Jahre später der Tag meiner Profess.

Nach verhältnismäßig kurzer Zeit war mir klar: Ich darf diese Frau in ihrem Abschiednehmen nicht allein lassen. Auf elf Uhr hatte sie sich bereit zu halten. Ich entschied mich, eine Stunde früher bei ihr im Altersheim zu sein. Vielleicht hatte sie noch etwas auf dem Herzen, das ausgesprochen sein wollte?

Lady Anne wirkte ruhig und gefasst. Sie hatte sich schön gemacht für die Stunde ihres Abschieds. Es war ein warmer Tag. Sie trug ein helles Sommerkleid mit großen farbenfrohen Blumen. Für mich hielt sie einen Briefumschlag parat: „Nimm das! Für einen guten Zweck!“ Es waren wohl ihre letzten Ersparnisse. Ich fühlte mich ziemlich hilflos. Ihr selbst kamen die Tränen, aber sie fasste sich bald wieder. Dann kam dieser Satz: „Ich komme in die Hölle.“

Inzwischen waren eine Dame und ein Herr von der Sterbehilfeorganisation eingetroffen. Sie waren dabei, alles korrekt vorzubereiten. Dann wurde Lady Anne gebeten, sich auf ihr Bett zu legen: „Wenn Sie sich noch verabschieden möchten, dann ist es am besten, wenn Sie es jetzt tun, bevor wir die Infusion stecken.“ Lady Anne umarmte mich, und das gab mir Gelegenheit ihr zuzuflüstern: „Du kommst in den Himmel.“ Die Hölle, das hatte sie gehabt. Dann stellte ich mich ans Fußende des Bettes. So hatten wir Augenkontakt. Ich legte meine Hände zusammen. Ich wusste, Lady Anne versteht diese Geste dank ihrer katholisch geprägten Kindheit auf dem Land.

Es schien mir, von ihr her war alles gesagt, was zu sagen war. Sie konzentrierte sich auf die technischen Anweisungen. Jeder einzelne Schritt, der sie dem Sterben näherbrachte, wurde ihr erklärt und mitgeteilt. Sie hatte jeweils dazu ihr Einverständnis zu geben. Sie tat es mit einem ruhigen und klaren „Ja“.

Alles vollzog sich in einer entspannten Atmosphäre. Als letztes habe dann sie selbst einen kleinen Hebel zu bedienen, damit das Narkosemittel und die tödliche Flüssigkeit in ihren Körper fließen könne, erklärte man ihr. Sie dürfe diesen kleinen Griff zuvor ausprobieren. Sie tat es in aller Ruhe. Nach einer kurzen Zeitspanne wurde ihr bedeutet: Es ist so weit. Und Lady Anne drückte mit ihrem Zeigefinger endgültig auf dieses Hebelchen.

Damit hatten die beiden Sterbehelfenden ihre Arbeit ausgeführt. Sie setzten sich an das kleine runde Tischchen im Zimmer. Ab und zu einen prüfenden Blick auf die sterbende Frau werfend begannen sie, sich mit gedämpfter Stimme zu unterhalten. Ich blieb stehen, wo ich die ganze Zeit gestanden war, nämlich am Fußende des Bettes – bis Lady Anne eingeschlafen war und ihr Tod von den Sterbehelfenden festgestellt wurde. Still, nur noch einmal ganz tief durchatmend, hatte sie diese Welt verlassen.

Mit jemandem sprechen

Ich hätte jetzt nach Hause gehen können, doch ich wurde gebeten, auf das Eintreffen der Polizei zu warten, um als Zeugin des ganzen Hergangs meine Unterschrift zu geben. Ich musste nicht lange warten. Der ältere und wohl der Hauptverantwortliche der beiden Polizisten machte auf mich einen sehr seriösen Eindruck. Er erkundigte sich nach meinem Ergehen und gab mir unaufgefordert seine Telefonnummer: „Vielleicht haben Sie, wenn Sie wieder zuhause sind, das Bedürfnis, mit jemandem zu sprechen. Sie können mich anrufen.“

Meine Gefühlslage nach diesem Sterben kann ich auch im Nachhinein nicht wirklich beschreiben. Ich habe damals den Polizisten nicht angerufen, aber ich habe unmittelbar nach meiner Heimkehr an die Bürotür eines Pastoralassistenten geklopft, mit dem ich befreundet war. Er lieh mir sein Ohr.

01 Name geändert.

Simone Horstmann

Wer oder was stirbt beim „Artensterben“?

Zu einer oft unterschlagenen Differenz theologischer und ökologischer Aufmerksamkeitsökonomien

Ein Disclaimer vorweg: Als jemand, die (u. a.) mit Hühnern zusammenlebt, ist meine Expertise in Sachen *Artensterben* überschaubar. Gut vertraut bin ich hingegen mit dem Sterben individueller Tiere. Die sechs Hennen, die in meinem Garten leben (und jene, die dort begraben liegen), sind ‚Legehybriden‘: Dieser Begriff charakterisiert sie als Extremzüchtungen, deren geschundene Körper für die ‚Eierproduktion‘ der Tierindustrie, der sie entkommen sind, maximal ausbeutbar gemacht werden. Die Möglichkeit ihres Weiterlebens über das eine, ihnen zugestandene Jahr in der Tierindustrie hinaus ist von selbiger nicht vorgesehen – dass ihr (Über-)Leben deswegen ständig auf Messers Schneide steht, erlebe ich nahezu täglich und deswegen ist mir auch ihr Sterben nur allzu vertraut. Allein in Deutschland werden jährlich Milliarden dieser Legehybriden künstlich aufgezogen, für wenige Monate tierindustriell genutzt und dann in den meist polnischen oder niederländischen Megaschlachthanlagen maschinell getötet und zu ‚Biomasse‘ etwa für Dünger verarbeitet, bevor dieser Teufelskreis in den industriellen Kükenbrütereien erneut beginnt. Wenn es also eine Tierart auf dieser Welt gibt, die bereits aufgrund ihres zahlenmäßigen Vorkommens alle Rekorde sprengt, dann sind es diese Hühner. Sie sind qua ihrer schier unvorstellbaren Zahlen an Individuen derart weit von unseren Sorgen um das Artensterben entfernt, dass einige Zeitgenossen die Hühner bereits als vermeintliche „Evolutionsgewinner“ feiern und tragischerweise aus dem Blick verlieren, dass ausgerechnet ihr individuelles Sterben in unserer Gesellschaft gleichermaßen grauenvoll wie zutiefst akzeptiert und einnormalisiert ist. Eben diese Aufmerksamkeitsökonomie beschäftigt mich in diesem Beitrag: Wie ist damit umzugehen, dass wir das Sterben von Tieren betrauern, wenn es ihre Art betrifft – kaum aber, wenn es um das individuelle, oft quälend leidvolle Sterben tierlicher Subjekte geht?

Art und/oder Individuum?

Eine mögliche Erklärung mag damit zu tun haben, dass wir lange von der scheinbar unverbrüchlichen Plausibilität einer (vermeintlich) biologischen Verhältnisbestimmung von Art und Individuum ausgegangen sind: Demnach wäre die Art die nächsthöhere Taxonomie-Ebene gegenüber dem Individuum. Aus einer philosophischen und ebenso einer theologischen Sicht wird man diese Verhältnisbestimmung gleichwohl nicht notwendig mitgehen müssen. Die aufeinander aufbauende Verhältnisbestimmung von Art und Individuum kann unter philosophischer Maßgabe womöglich sogar den Blick darauf verstellen, dass Art und Individuum gerade keine kommensurablen Taxonomie-Ebenen, sondern grundverschiedene Zugänge zur Wirklichkeit von Tieren darstellen: Es ist etwas grundlegend anderes, ein Wesen als ersetzbaren Vertreter einer Art oder als einmaliges Individuum zu betrachten. Streng genommen gilt dies auch schon für die biologische Perspektive. Denn anders als ein individueller Organismus sind Klassifikationen wie Art, Gattung oder Familie abstrakte Deutungskategorien: Sie machen den konkreten individuellen Organismus theoretisch bestimmbar und zuordbar. Über ein Individuum oder über eine Art zu sprechen, sind demnach zwei grundlegend verschiedene Perspektiven. Der ersten kommt es darauf an, ein Lebewesen in seiner Einmaligkeit und damit so zu thematisieren, dass es als unersetzbares, irreduzibles Subjekt seines eigenen Lebens verstehbar wird. Der zweiten Perspektive liegt mit der Art eine letztlich künstliche, zumindest abstrakt und theoretisch gelagerte Kategorie zugrunde, der es gerade nicht auf die subjektiv-individuelle, sondern bestenfalls auf eine taxonomische Einmaligkeit ankommt („der indische Elefant ist einmalig und daher schützenswert“).

Wer stirbt beim „Artensterben“?

Ist es dann richtig, das Aussterben von Arten zu betrauern? Die empirische Evidenz scheint diese Intuition zu bestätigen: Das Bedauern und das Aufbegehren insbesondere gegen das mit dem menschengemachten Klimawandel einhergehende Artensterben dominieren offenkundig die öffentlichen Diskurse. Brisanz gewinnt diese Tatsache gleichwohl daraus, dass die Aufmerksamkeitsökonomie, die das Artensterben in den medialen Blickpunkt rückt, unter der Hand auch dazu beizutragen scheint, dass wir kaum Notiz vom individuellen Sterben einzelner Tiere nehmen; zumindest wird man ein merkwürdiges Ungleichgewicht zwischen beiden Arten der Trauer feststellen müssen. Diese Diskrepanz hat unlängst auch die US-amerikanische Moralphilosophin Christine M. Korsgaard in ihrer vielbeachteten Ethik „Tiere wie wir“ kritisch kommentiert. Es sei „eine rätselhafte Tatsache“, so Korsgaard, „dass viele Menschen sich um Arten offenbar sehr viel größere Sorgen machen als um die Tiere selbst. Menschen,

Dr. phil. Simone Horstmann

(simone.horstmann@tu-dortmund.de), geb. 1984 in Dortmund, Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der TU Dortmund. Anschrift: Institut für Kath. Theologie, Emil-Figge-Straße 50, D-44227 Dortmund. Veröffentlichung u. a.: Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Münster 2021.

die in aller Seelenruhe Fleisch aus industrieller Tierhaltung essen, sind außer sich, sobald ein Tier getötet wird, dessen Art gefährdet ist.“¹ Korsgaards Einwand richtet sich gegen die ansonsten wohl ubiquitäre Annahme eines inhärenten Werts der biologischen Art als solcher – und ist darin ebenso schlagend wie irritierend für jene, die ihre Sorgen um andere Tiere bislang einzig in ökologischen Kategorien zum Ausdruck bringen konnten, weil sie Korsgaard zufolge dabei einer folgenreichen Verwechslung aufgesessen sind: „Manche glauben offenbar, wer sich um eine Art und ihr mögliches Aussterben Sorge, der Sorge sich um die Tiere.“² Dass diese Überzeugung ihrer Fragwürdigkeit zum Trotz so verbreitet ist, ergibt sich für Korsgaard daraus, dass wir uns als Menschen als Gattungswesen mit einer Gattungsgeschichte begreifen. Es ist also ein genuin menschlicher – und insofern wohl auch ein tendenziell anthropozentrischer – Blick, der die Bedeutung des Individuums an die der Art koppelt, sie mitunter sogar nachrangig behandelt. Deswegen, so Korsgaard, neigen wir auch dazu, uns Arten wie Lebewesen vorzustellen und manchmal sogar von generischen Organismen zu sprechen („der Feldhamster ist bedroht“), obwohl diese generischen Aussagen unzulässig seien: „Es ist nicht Teil der bedrohten Lebensform irgendeines Organismus, vom Aussterben bedroht oder ausgestorben zu sein.“³ Der generische Sprachgebrauch lade sogar regelrecht dazu ein, die einzelnen Tiersubjekte so zu betrachten, als seien sie bloß abstrakte Stellvertreter ihrer Art und nur als solche von Belang (und umgekehrt legt sie nahe, dass Arten wie Individuen zu behandeln seien und deswegen etwa auch ‚sterben‘ könnten, ohne dass zugleich klar wäre, wer oder was genau eigentlich stirbt, wenn eine Art ‚stirbt‘): Diese Denkweise, so bilanziert Korsgaard, „lässt uns vergessen, worauf es ankommt. Jedes fühlende Tier ist ein wirkliches Individuum mit einem je eigenen Zentrum seiner selbst und Erfahrungen, die ihm etwas bedeuten. [...] Es spielt keine Rolle, ob es die Vertreter einer Art überall gibt und sie sich alle ähnlich sind. Ihr eigenes Leben und Ihre Erfahrungen würden Ihnen keinen Deut weniger bedeuten, wenn es zahllose andere gäbe, die im Grunde alle genauso wären wie Sie. [...] Jeder einzelne Wolf, jedes einzelne Schwein besitzt diese Art Wert. Nicht so ‚der Wolf‘ und ‚das Schwein‘, als Namen der Art verstanden.“⁴

Anthropozentrismus und Öko-Kritik – durchaus vereinbar

Korsgaards Kritik macht also auf die vielleicht entscheidende Sollbruchs-Stelle der Biodiversitäts-Diskussionen aufmerksam. Das Aussterben einer Art zu betrauern, ohne dabei mindestens auch das sterbende Individuum im Blick zu haben, ist – fatalerweise – zugleich Kritik *und* Konsolidierung eines überkommenen Anthropozentrismus, der den Verlust des ‚Füllmaterials‘ menschlicher Kategorien und Taxonomien betrauert, die Subjekte eigener Bedeutungsstandpunkte aber im gleichen Augenblick übergeht. Darin blockiert sich das Aufbegehren gegen das ‚Artensterben‘ in gewisser Weise also strukturell selbst – und vielleicht täten wir gut daran, diesem Begriff weit weniger zu trauen oder zumindest doch zu fragen: Wer oder was stirbt eigentlich, wenn eine Art stirbt? Dieser latente Anthropozentrismus, der

Arten gegenüber Individuen strukturell privilegiert, verbirgt sich hinter sehr vielen ökologischen Argumenten und Rhetoriken, die sich auch theologisch großer Beliebtheit erfreuen: So wird der Schutz der Artenvielfalt nicht selten damit begründet, dass wir „unsere Ressourcen“ schonen und „unsere Lebensgrundlagen“ sichern müssten. Ebenso begegnen Argumente, die bestimmte Tierarten als ökologisches Problem ausmachen und dann schnell mit Abhilfemaßnahmen bei der Hand sind, die den Tod tierlicher Individuen als notwendiges Übel verkaufen. Das ist nicht nur deswegen erstaunlich, weil diese Argumentationen nur zu gern die fatale Rolle der menschlichen Spezies und damit die Tatsache übersehen, dass ‚der Mensch‘ unter einer radikal ökologischen Prämisse wohl das klare Hauptproblem dieses Planeten darstellt⁵ und das Schicksal unzähliger Tiere längst besiegelt hat, selbst aber nie auf die Idee käme, vergleichbare Maßnahmen zur Wiederherstellung eines ökologischen Gleichgewichts auch gegen die eigene Spezies anzuwenden: „Wer an den eigenen Standpunkt gekettet die Welt betrachtet, taucht in ihr nicht auf“, so Korsgaard: „Wie könnten Menschen sonst ohne mit der Wimper zu zucken Dinge sagen wie: ‚Es ist notwendig, invasive Arten auszumerzen, wenn sie für das Aussterben einheimischer Arten sorgen.‘ [...] Ich glaube auch nicht, dass man behaupten kann, die Welt sei besser mit als ohne Menschen in ihr, ohne die Frage ‚Besser für wen?‘ zu beantworten. Eine Welt, in der es Menschen gibt, mag in mancher Hinsicht besser für Menschen sein, aber sie ist ohne Zweifel schlechter für die meisten der anderen Tiere.“⁶

Ist das Artensterben Grund oder Anlass einer Tierethik?

Zwei Überlegungen schließen sich m. E. daran an. Zunächst eine nochmals präzierte Problembeschreibung: Immerhin wird man entgegenen können, dass die für andere Tiere so tödlichen Folgen menschlichen Handelns doch gerade erst in seinen strukturellen ökologischen Dimensionen und damit in den Kategorien der Arten und des Artensterbens vollumfänglich beschrieben sind. Warum also sollte das Artensterben dann nicht beklagt, bekämpft oder betrauert werden? Der Potsdamer Theologe Johann Ev. Hafner hat ein für diese Frage wesentliches Argument vorgestellt, dem eine weitreichende theologische Rezeption zu wünschen wäre. Meinem Eindruck nach ließe sich dieses Argument auch als ‚ökologischer Fehlschluss‘ bezeichnen. Dieser Fehlschluss besteht darin, dass Menschen eine ökologische Gefährdung (etwa die einer Tierart) „nicht nur zum *Anlass* [...] nehmen, eine Umweltethik zu entwickeln, sondern [sie] zum *Grund* einer solchen [...] machen. Dies führt zu dem Fehlschluss: ‚Wir müssen Natur schützen, weil sie bedroht ist, und dafür brauchen wir eine Naturschutzethik!“⁷ Hafners diffizile Unterscheidung zwischen Anlass und Grund ist hier entscheidend. Allenthalben lässt sich auch in heutigen öko-theologischen Debatten beobachten, dass diese Unterscheidung unbeachtet bleibt und dass das ‚Artensterben‘ nicht nur als Anlass, sondern als genuiner Grund für moralische und politische Interventionen betrachtet wird. Hafner hält dem entgegen: Die Bedrohung etwa einer Art kann erst dann als Argu-

ment für eine solche Intervention dienen, „wenn die Kostbarkeit der Art dargelegt werden kann. Und hier besteht die zweite Versuchung, nämlich die Begründung von Kostbarkeit aus dem Interesse derjenigen, die die Ethik der Kostbarkeit behaupten. ‚Die Natur ist kostbar, weil sie uns erhält.‘“⁸

Man kann die Bedeutung dieses Fehlschlusses auch aufgrund seiner ungebrochenen Beliebtheit womöglich gar nicht überschätzen. Hafner zeigt zum einen, dass moralische Forderungen nicht durch eine Bedrohung als solche zustande kommen, sondern stets „*angesichts* der bedrohten Lebewesen.“⁹ Einer Art lässt sich gleichwohl niemals von Angesicht zu Angesicht begegnen – sie ist und bleibt eine Größe aus dem Biologie-Lehrbuch. Das macht sie wissenschaftstheoretisch keineswegs redundant, aber es stellt ihre unmittelbar moralische Wertigkeit grundlegend infrage. Zum anderen macht Hafner auch darauf aufmerksam, dass wir heute dringlicher denn je nach wirklichen Gründen, nicht nur empirischen Anlässen für den Schutz anderer Tiere suchen und Plausibilitätsstrukturen etablieren müssen, die es einsichtig machen, dass andere Tiere um ihrer selbst willen wichtig sind. Rufe nach mehr Artenschutz müssen verhallen, solange Menschen Tiere nicht um ihrer selbst willen als schützenswert begreifen. Erst dann, wenn Tiere als Subjekte begriffen und moralisch anerkannt werden, lassen sich auch die Diskussionen um ein Ende des Artensterbens in einen normativ validen Begründungszusammenhang stellen: Womöglich wird unsere Gesellschaft also nur scheinbar paradox dadurch ökologischer, dass es ihr gelingt, die Wahrnehmung anderer Tiere aus dem totalitären, entsubjektivierenden Klammergriff eines ökologischen Kalküls zu befreien.

Zur fatalen Solidarität der Theologie mit der Ökologie

Zuletzt möchte ich – etwas spekulativ, aber erfahrungsgestützt – nach möglichen Gründen für diese Diskursverschiebung fragen. Was heißt es bzw. was würde es bedeuten, nicht das abstrakte Artensterben, sondern das ganz konkrete Sterben einzelner Tierindividuen zu berücksichtigen – und warum tun wir dies so selten? Tiere sterben zu sehen, heißt immer auch, selbst zu scheitern. Es heißt, dem Gegenüber nicht gerecht werden zu können und die bisweilen, aber nicht immer schuldlose Schuld des Zurückbleibenden ertragen zu müssen. Es heißt mitunter, erste Anzeichen übersehen zu haben und ab einem bestimmten Punkt nichts mehr tun zu können, so gern man etwas tun wollen würde. Es bedeutet, von Tierärzten mit der Frage empfangen zu werden: „Wie viel Kilo Huhn haben Sie denn?“, um dann erklärt zu bekommen, dass einzelne Tiere nicht mit Antibiotika behandelt werden – aus Sorge um die Resistenzen in den Mega-Ställen. Wer mit Tieren zusammenlebt, weiß in der Regel, dass er/sie diese Tiere kommen und gehen sehen wird. Der so beliebte Verdacht, Tiere seien ein schlechter Kinderersatz, zehrt von dieser unterschwellig wahrgenommenen Ungeheuerlichkeit: Ein Tier kann deswegen kein Kind sein, weil es (fast) immer vor uns stirbt. Tiere als Subjekte anzuerkennen bedeutet, die unerträgliche Ubiquität ihres Sterbens anzuerkennen – und dies kann derart überwältigend und gerade für theologische Ohren derart unnatürlich sein,

dass gerade die Naturalisierung dieses Sterbens (wie sie etwa in der klassischen Naturteleologie fixiert wurde) nur scheinbar paradox einen willkommenen Ausweg verheißt. Theologien, die die Schönheit „der Schöpfung“ jubilierend beschwören und dabei das Leiden und Sterben von konkreten Tieren derart links liegen lassen, sind einseitig blind und erkaufen sich ihren romantischen Blick durch die Ausblendung oder methodische Entschärfung tierlichen Leids. Eben das ist die große Tragik heutiger Schöpfungstheologien: Sie würden so gerne von der außermenschlichen Natur reden und sind doch nicht bereit, die wahren theologischen Kosten in Kauf zu nehmen, die die Anerkennung tierlichen Lebens und Sterbens mit sich brächte. Die ins Exponentielle gesteigerte Zumutungsschwere einer Theodizee, die das Sterben auch der nichtmenschlichen Subjekte einbeziehen will, berührt die Grenzen der Möglichkeit von Theologie in Gänze. Für die Theologie(n) haben Tiere ein systemsprengendes Potential.

Vielleicht ist die Adaption ökologischer Kalküle gerade deswegen eine solche Versuchung für Theolog:innen: Sie erlaubt es, Tiere als bloß ökologische Faktoren zu behandeln, sie nach immer schon geregelten Maßstäben zu schützen oder aus Gründen des ‚ökologischen Gleichgewichts‘ zu opfern. Sie stellt im schlimmsten Fall einen Ablenkungsdiskurs dar, der es erlaubt, tierliches Leiden und Sterben explanatorisch und existenziell aus dem Fokus herauszuhalten. Es ist ein Diskurs, der Schwieriges, bisweilen Unerträgliches einfach und berechenbar werden zu lassen verspricht. Er entlastet im Angesicht eines unterschwellig wahrgenommenen Chaos. Die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond hat für derartige Prozesse den von Stanley Cavell adaptierten Begriff der „Abfälschungen der Wirklichkeit“¹⁰ vorgeschlagen: Abfälschungen sind diskursive Prozesse, die es erlauben, sich eine bestimmte Erfahrungen vom Leib zu halten, weil die „Schwierigkeit der Wirklichkeit“ uns auf Erfahrungen stoßen lässt, „bei denen uns etwas Wirkliches so vorkommt, als sperre es sich dagegen, von uns gedacht zu werden, als sei es schmerzhaft in seiner Unerklärlichkeit (und insofern schwierig) oder vielleicht furchterregend und verwunderlich“¹¹. Ebenso, wie die „Art“ ein konkretes, einmaliges Subjekt qua Abstraktion in den (Be-)Griff bekommt, es taxiert und einordbar macht, kann auch das „Artensterben“ als eine Weise betrachtet werden, Erfahrungen einzuhegen, sie abzuschwächen, methodisch zu entschärfen oder gar als Pathologie abzutun. In gewisser Weise wird das Aufbegehren gegen das „Artensterben“ damit gerade für die konkreten Tiere, die es vorgeblich zu schützen sucht, zum eigentlichen Problem.

01 Ch. M. Korsgaard, *Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben*, München 2021, 245f.

02 Ebd., 249.

03 Ebd., 259.

04 Ebd., 260.

05 J. Soentgen, *Ökologie der Angst*, Berlin 2019.

06 Korsgaard, *Tiere wie wir*, a.a.O., 272.

07 J. Ev. Hafner, *Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens*, Würzburg 1996, 13.

08 Ebd.

09 Ebd.

10 C. Diamond, *Die Schwierigkeit der Wirklichkeit und die Schwierigkeit der Philosophie*, in: dies., *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie*, hrsg. v. Ch. Ammann, Frankfurt/M. 2017, 23–56, hier 37f.

11 Ebd., 25.

Laetitia Röckemann

Ordensgemeinschaften in der Vollendungsphase ihres Lebens und Auftrags

Perspektiven für die Leitungsarbeit

Als ich 1975 in den Orden eintrat, hatte ich eine vage Vorstellung davon, dass es im Laufe der Geschichte immer einmal Orden gegeben hatte, die „ausgestorben“ waren. Man kannte ja die vielen berühmten Ruinen. „Das war damals!“, dachte ich und meinte, dass das heutzutage nicht mehr vorkomme – und ganz gewiss nicht bei der Kongregation, die ich gerade mit Begeisterung gewählt hatte. Jene Untersuchung, die belegt, dass klösterliche Gemeinschaften angeblich im Durchschnitt 350 Jahre Bestand hatten (bzw. hätten) und dann aussterben würden, gab es noch nicht. Und außerdem war meine Gemeinschaft noch weit von dieser Wegmarke entfernt.

Klostersterben – Gemeinschaftssterben

Mehr als 40 Jahre später stellt sich die Wirklichkeit ganz anders dar: Ich habe bereits mehrere Gemeinschaften – und nicht nur autonome Klöster – aussterben sehen. Und ich kenne eine ganze Reihe von Gemeinschaften, die sich in einem längeren, schmerzhaften Klärungsprozess zu der Wahrheit durchgerungen haben, dass ihre irdische Existenz in der Endphase angekommen ist. Das stellt besondere Anforderungen, denen ich im Folgenden nachgehen möchte.

Die nachfolgenden recht thesenhaften Überlegungen sind erwachsen aus einer langjährigen Erfahrung als Begleiterin von Ordenskapiteln und Veränderungsprozessen in – mittlerweile rund 30 – verschiedenen Ordensgemeinschaften.

Ganz allgemein gilt, dass die Leitungsverantwortung der Generalleitung einer Ordensgemeinschaft grundsätzlich verschiedene Bereiche umfasst. Vornehmliche Aufgabe der Leitung ist es, vorausschauend Weichen zu stellen und Entscheidungen zu treffen im Hinblick auf künftige Situationen. Diese in hohem Maße geistliche Führungsaufgabe wird begleitet – manchmal auch überwuchert – von organi-

satorischen, planerischen, praktischen Aufgaben. Aufgaben der Betriebs- und Mitarbeiterführung, Sorge für Immobilien und vieles mehr kommen hinzu. Das ist heute ganz allgemein in Ordensgemeinschaften so. Bei Gemeinschaften, die dem Ende ihrer physischen Existenz entgegengehen, verschärft sich die Situation und damit der Druck auf alle Beteiligten.

Fragten vor etwa vierzig Jahren Ordensleute untereinander nach dem Nachwuchs der jeweiligen Kongregation, so lautete vor dreißig Jahren die Frage von höheren Oberinnen untereinander: „Haben Sie noch Schwestern für die Konventsleitung?“ Und mittlerweile stellt sich die Frage: „Gibt es noch Schwestern für den Leitungsdienst des Instituts?“ Bei Wahlkapiteln haben vielfach jene mit dem „richtigen“, d. h. späten Geburtsjahrgang eine Chance – unabhängig von ihrer menschlichen und fachlichen Eignung.

Die Einrichtungen der Gemeinschaften – Krankenhäuser, Schulen, Kinder-, Behinderten- und Altenheime etc. – sind weitgehend in andere Trägerschaft übergeben bzw. zivilrechtlich auf eigene, vom Orden unabhängige Füße gestellt worden. Jetzt geht es „nur“ noch um die Gemeinschaft selbst, ähnlich wie ganz am Anfang in der jeweiligen Gründungsgeschichte.

Herausforderungen für die Generation der „Vollendungsphase“

Die Aufgabe jener, die der letzten, d. h. abschließenden, Generation einer Ordensgemeinschaft angehören, ist ebenso bedeutsam wie die Aufgabe der Gründerinnengeneration. In der Gründerinnengeneration brauchte es zumeist viel Gottvertrauen, Glaubensstärke, Mut, Tatkraft usw. In der Generation der „Vollendungsphase“ muss viel Versöhnungsarbeit geleistet werden. Versöhnung ist nicht die Aufgabe des Anfangs, sondern es braucht dazu die Erfahrung von vergangener Zeit mit ihren Höhen und Tiefen. Hier liegen die Sinngebung und die Herausforderung für die Vollendungsphase.

Diesem *geistlichen Auftrag* der letzten Lebensphase einer geistlichen Gemeinschaft wendet sich dieser Artikel nicht explizit zu. Wie Versöhnung in einer klösterlichen Gemeinschaft Gestalt bekommen kann, ist nicht zu verallgemeinern. Es sind je verschiedene Geschehnisse und Erfahrungen, die der Annahme und Versöhnung bedürften. Um nur einiges plakativ zu nennen: Verhalten von Ordensmitgliedern bzw. „Ordenspolitik“ im Kolonialismus, in der NS-Zeit, in der DDR bzw. in sozialistischen Ländern, im Zusammenhang mit Missbrauch aller Art, z. B. auch innerhalb der Gemeinschaft im Sinne von Ausnutzen, Erniedrigen, Verachten, Mobbing, Verschweigen von Wahrheiten, Intrigen und Lügen. Um all das kann und muss es in sorgfältig der jeweiligen Gemeinschaft angepassten Prozessen gehen, die vorbereitend, parallel oder im Anschluss an die hier vorgestellten mehr technischen Anforderungen stattfinden.

Laetitia Röckemann
OP, Dipl.-Soz. Arb.
(FH), M.A. of Meditation
 (sr.laetitia@bethanien-op.org), geb. 1951 in Herford/Westf., Kapitels- und Prozessbegleitung, Leitung-Coaching. Anschrift: Ungerather Straße 1–15, D-41366 Schwalmthal-Waldniel. Veröffentlichung u. a.: Letzte werden Erste. Aspekte des Lebens von Ordensgemeinschaften auf dem Weg in die (vorläufige?) Vollendungsphase, in: Ordenskorrespondenz 17 (2016), 339–350.

Praktische Überlegungen und Entscheidungen

Bei einer Ordensgemeinschaft, die nach menschlichem Ermessen in der Vollendungsphase ihres historischen Bestehens steht, muss die Leitung sich bei ihren praktischen Entscheidungen (im Gegensatz zum geistlichen Auftrag) von dem leiten lassen, was sie heute schon weiß über die Situation der Kongregation, wie sie in fünf bis zehn Jahren vermutlich sein wird. Dazu gehören:

- Anzahl und Geburtsjahrgänge der Mitglieder und
- der Mitgliederstand, evtl. professionell hochgerechnet,
- der „Kräfte-“ bzw. Potentialbestand der Gemeinschaft: Wer kann was gut bzw. hat besondere Fähigkeiten, Begabungen, Ausbildung, Erfahrungen; aber auch: Welche schwerwiegenden Krankheiten/Behinderungen gibt es?

Diese Überlegungen sind kein Widerspruch zur christlichen Hoffnung gegen alle Hoffnung (vgl. Röm 4,18) und zur Überzeugung, dass Gott „gerade schreibt auf krummen Linien“. Es kann (!) sein, dass ein neues Aufblühen geschenkt wird. Da man das aber nicht weiß und es eben ein Geschenk ist, kann und darf man nicht damit rechnen. Rechnen muss man mit dem, was man weiß bzw. wissen kann (s. o.).

Bei einer Kongregation, die vermutlich in der Endphase ihres historischen Bestehens angekommen ist, muss bei allen Verantwortungsbereichen der Generalleitung (s. u.) im Einzelnen gefragt werden: Wird es in fünf bis zehn Jahren noch Schwestern geben, die diese Verantwortung tragen können?

Um das zu überdenken, kann als Faustregel gelten, dass Bischöfe mit 75 Jahren um die Entlassung aus ihrem Amt zu bitten haben, weil der ganz normale Kräftenachlass das nahelegt. Wenn es also kapable Schwestern/Brüder gibt, die mit mehr als 75 Jahren noch Verantwortung tragen können, dann ist das ein Geschenk Gottes, mit dem man nicht rechnen darf. Rechnen kann man höchstens mit den Schwestern/Brüdern bis zu 75 Jahren und das auch bekanntlich nicht in jedem Falle. Also: Wie viele sind in fünf bis zehn Jahren noch unter 75 Jahren und wer ist es? Wie rasch verläuft die Alterung der gesamten Gruppe? Der Risikofaktor des Unvorhergesehenen (Tod, Krankheit, Unfall, Austritt usw.) ist bekanntlich groß.

Wenn die Frage nach den eigenen Schwestern (resp. Brüdern) als Verantwortungsträger für die Zukunft verneint werden muss, ist zu fragen: Was kann heute schon getan werden, damit es in fünf bis zehn Jahren dennoch gut und im Sinne der Kongregation weitergeht? Heute muss vorbereitet werden, was dann sein soll.

Letztverantwortung der Ordensleitung

Konkret bedeutet das, dass jeder einzelne der neun nachstehend aufgeführten Verantwortungsbereiche der Leitung unter die Lupe genommen und analysiert werden muss: Was gehört dazu? Wer und was spielen mit? Welche sozialpolitischen, finanziellen, ökonomischen, versicherungsrechtlichen etc. Entwicklungen sind zu

erwarten und zu berücksichtigen? Durch die Corona-Krise und den Krieg mitten in Europa hat sich zudem vieles verschärft.

Die Ordensleitung hat immer die Letztverantwortung – mindestens im Sinne der Aufsichtspflicht über die diversen Verantwortungsbereiche, für die jemand delegiert und beauftragt werden kann. Wenn man feststellen muss, dass künftig diese Letztverantwortung auch nicht mehr von eigenen Schwestern/Brüdern bzw. der Leitung selbst wahrgenommen werden kann, dann gibt es grundsätzlich zwei Möglichkeiten, die auch als zwei Stufen einander folgen können und evtl. müssen:

- Praktische Abgabe der Verantwortung für das Alltags-Management von Pflege, Haushaltsführung etc. Dazu werden (leitende) Mitarbeiter:innen angestellt – und leicht wird dann vergessen, dass gerade für diese die Führungsverantwortung bei der Ordensleitung liegt.
- Vollständige Übertragung der Verantwortung, einschließlich derjenigen für die Aufsicht, an Dritte durch vertragliche Regelungen und eine entsprechende Anpassung der ordensinternen und zivilrechtlichen Grundlagen, damit die Regelung bis zum Tag X hält.

Am Anfang steht die Analyse der Situation der Gemeinschaft und ihrer zu erwartenden Entwicklung. Hierzu muss zunächst eine grundsätzliche Meinungsbildung innerhalb der Leitung geschehen, die dann auf eine breitere Basis bei den Schwestern/Brüdern gestellt wird durch Versammlungen und Kapitel. Danach erst kann man zu konkreten Entscheidungen übergehen. Da mag es für die verschiedenen Bereiche unterschiedliche Strategien geben, wie und an wen und wann und unter welchen Umständen und Bedingungen genau diese Verantwortung delegiert und letztlich übergeben werden kann. Das erfordert nicht nur viel Überlegung und Planung, sondern auch viele Gespräche mit möglichen selbständigen, externen Kooperationspartnern, z. B. für die Bereiche Pflege, Hauswirtschaft etc. innerhalb der Gemeinschaft. Nicht jede erwogene Lösung erweist sich bei eingehender Prüfung auch als durchführbar bzw. als auf Dauer haltbar. Ferner ist viel fachliche Beratung nötig, um z. B. rechtlich „sichere“ und zukunftsorientierte Strukturen in Satzungen und Verträgen sowie anderen Arten von dauerhaften Übereinkünften schriftlich, verbindlich zu fixieren. Ferner muss das nötige Vertrauen aufgebaut und begründet werden. Nicht zu vergessen ist, dass das „Mitnehmen“ der eigenen Brüder/Schwester auf diesem Weg sehr viel Aufmerksamkeit und Einsatz braucht.

Zielperspektive ist bei diesen langfristigen Regelungen, dass sie sinnvoll und handhabbar sein und bleiben müssen bis zum Tode des letzten Mitgliebes, teilweise noch darüber hinaus. Anliegen ist es, dass die betagten Schwestern und Brüder in Ruhe und größtmöglicher Sicherheit ihr Leben in Frieden leben, abrunden und vollenden können. Dies gilt schließlich auch für jene Schwestern und Brüder, die noch am längsten Verantwortung für die Gemeinschaft zu tragen haben/hatten.

Klärungen in neun Verantwortungsbereichen

Im Folgenden seien – gewiss nicht umfassend – die Verantwortungsbereiche aufgeführt, die langfristig „über das Ende hinaus“ (d. h. über den Tod des letzten Mitgliedes hinaus) geklärt und rechtlich abgesichert werden müssen:

1. Persönliche Verantwortung: Wohnen, Gesundheit, Pflege, geistliches Leben der Einzelnen und der ganzen Gemeinschaft, ferner Regelung hinsichtlich der ggf. nötigen zivilrechtlichen Betreuung der letzten Ordensmitglieder. Diese Verantwortung erlischt erst mit dem Tod des letzten Mitglieds.
2. Leitungsverantwortung für die Kongregation als Ganze und ihre materiellen und immateriellen Güter im Sinne des Kirchenrechts: Für diesen und den vorhergehenden Punkt wird meist eine Anpassung der Konstitutionen mit kirchenrechtlicher Hilfe nötig sein, und zwar solange noch ein Generalkapitel stattfinden kann. Dieser Zeitpunkt kann leicht versäumt werden!
3. Langfristige Sicherung der Verantwortung für zivile Rechtsträger (e. V., Stiftung, Körperschaft des Öffentlichen Rechts etc.), einschließlich der personellen Entkoppelung von der Ordensgemeinschaft auf lange Sicht. Die letzte Entscheidung hierüber wird vermutlich immer Kapitelsmaterie sein.
4. Personalverantwortung für Mitarbeiter:innen, die vom Orden angestellt bzw. für die Ordensmitglieder tätig sind. Wünschenswert ist ein Outsourcing der Arbeitsverhältnisse bzw. die Beauftragung einer externen Organisation.
5. Wirtschafts- und Verantwortungsverantwortung und -planung (Aufgaben des Ökonomen über die Buchhaltung hinaus!) inkl. Verantwortung für Immobilien und ggf. (Ver-)Handlungskompetenzen bei Renovierungs- und/oder Verkaufs- oder Übertragungsangelegenheiten etc. Dieser Bereich geht schließlich oft in den unter Pkt. 3. genannten über.
6. Gremienverantwortung: In welchen Gremien ist die Ordensgemeinschaft satzungsmäßig vertreten (z. B. ehemals eigenes Apostolatswerk) oder aufgrund anderer Zusammenhänge (z. B. Ordensfamilie, Bistum, ...)? Ziel ist die formelle Lösung von den nicht mehr erfüllbaren Verantwortungen. Hier kommt es auf die Gestaltung guter, schrittweiser Übergänge an.
7. Definitive Lösung für das materielle (letzte Vermögensregelung) und immaterielle Erbe der Gemeinschaft: Was wird mit dem Archiv, den Kunst- und Kulturgütern der Kongregation? Bleibt eine Erinnerungsstätte und was umfasst sie? Wer betreut sie dauerhaft? Wie ist die Regelung bezüglich des bzw. der Friedhöfe? Dieser Punkt kann im Einzelnen sehr arbeitsaufwendig und zeitintensiv sein.
8. Sicherung/Regelungen, dass die Schwestern/Brüder weiterhin und solange sie es möchten und können, Dienste und Tätigkeiten im Geiste des Ordenscharismas ausüben und im Rahmen ihrer Möglichkeiten aktiv sein können – aber nicht müssen!
9. Verantwortung für die Alltagsorganisation: Verantwortung übergeben mit geklärten Kompetenzen (zunächst evtl. nur die praktische „Aufsicht“, später echte

Personalverantwortung) für den Bereich der Pflege, die Hauswirtschaft (inkl. Einkauf und Ersatzbeschaffung), Haustechnik, Planung und Gestaltung/Durchführung von Festen und Feiern (z. B. Weihnachten als geistliche Gemeinschaft im „Altenheim“, auch wenn dies das eigene Kloster ist), Organisation von Exerzitien und Besinnungstagen, Liturgie, geistliche Betreuung, Ferien und Entspannung ...

Arbeitsschritte zur Umsetzung

Die oben stehende Liste an Verantwortungsbereichen wird in der Praxis der Leitungsarbeit zumeist in *umgekehrter Reihenfolge abgearbeitet*. In den meisten Fällen hat dies bereits vor längerer Zeit begonnen. Das sieht dann so aus:

- Zunächst sucht sich die Ordensgemeinschaft Mitarbeiter:innen als Hilfen für das Alltagsmanagement (9). Gleichzeitig achtet sie darauf, dass die noch einsetzwilligen Mitglieder weiterhin tätig sein können, oft müssen (8).
- Sie beauftragt jemanden mit der Inventarisierung und dem professionellen Wertschätzen der Kunst- und Kulturgüter, trifft Entscheidungen (einschließlich rechtlicher Regelungen) über die Friedhöfe und wie ihr materielles und immaterielles Erbe weitergegeben wird (7). Dieser Punkt wird häufig vernachlässigt bzw. sehr (zu) spät in Angriff genommen.
- Die Bedeutung der Verantwortung innerhalb von Gremien wird leicht unterschätzt. Der Sitz im Vorstand, im Aufsichtsrat, in der Gesellschafterversammlung usw. ist nicht zeitaufwendig. Laien finden es sehr wichtig, dass hier „noch“ Ordensmitglieder vertreten sind. Leicht wird dann der Punkt verpasst, an dem diese Mitarbeit – mangels Kompetenz – nicht mehr zu verantworten ist, und vor allem, an dem die Ordensleute noch selbst für die Zukunft nach ihrem Ausscheiden wegweisende Entscheidungen treffen könnten (6).
- Die unter 3. bis 5. genannten Bereiche hängen eng zusammen und sollten auch als Ganzes gesehen und bearbeitet werden. Sie sind vielschichtig und erfordern Betrachtung/Beratungen aus unterschiedlichen Fachrichtungen. Letztlich müssen hier rechtlich gesicherte Entscheidungen getroffen werden, die auf Dauer angelegt sind. Eine besonders wichtige Rolle spielt es, ob eine Gemeinschaft bischöflichen oder päpstlichen Rechts ist, ein autonomes Kloster oder Teil eines größeren Verbandes. Gibt es evtl. nicht voll wahrgenommene Verantwortlichkeiten einer Provinz- oder Generalleitung?
- Um die letzten beiden Punkte (materielle und immaterielle, geistliche Sorge für die Personen und die Gemeinschaft sowie Letztverantwortung im Sinne des Kirchenrechts) abschließend zu klären, ist eine gründliche Vorarbeit der Leitung mit kirchenrechtlicher Unterstützung und externer Begleitung nötig. Hier muss am Ende eine Kapitelsentscheidung stehen, was eine gute, kontinuierliche Kommunikation mit den Schwestern/Brüdern im gesamten Prozess voraussetzt. Nicht zu unterschätzen ist die – bei einigen bereits gegebene – Möglichkeit bzw. Gefahr, dass die Gemeinschaft nicht mehr in der Lage ist, in verant-

wortlicher Weise ein Kapitel abzuhalten. Auch für diese Situation kann und muss rechtzeitig Vorsorge getroffen werden.

Menschen von außerhalb der Gemeinschaft einbinden

Es wäre fatal, diesen letzten Punkt auf oder vor sich herzuschieben, weil er eben der letzte und daher „noch nicht dran“ ist. Gerade für die verantwortungsvolle Anpassung der Konstitutionen (inkl. der zivilrechtlichen Absicherung) an die gegebene Situation ist es notwendig, dass es in der Gemeinschaft noch genügend Mitglieder gibt, die die Entwicklung überblicken und einschätzen können, um schließlich eine weitreichende Entscheidung treffen zu können. Ist erst der Punkt verpasst, dass die Gemeinschaft noch in der Lage ist, ein entscheidungsfähiges Generalkapitel abzuhalten, dann wird – wie Beispiele zeigen – von außen (Bischof oder Dikasterium für die Institute des geweihten Lebens) gehandelt werden (müssen) und die betroffenen Schwestern/Brüder haben keine Einflussmöglichkeit mehr.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass die eigentliche Schlüsselaufgabe, die unbedingt gelöst werden muss, darin besteht, Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft zu finden, denen sich die Gemeinschaft in ihrer letzten Lebensphase anvertrauen kann. Da geht es um rein praktische Hilfen für die Abwicklung plötzlicher Notfälle. Zweifellos finden sich, wenn es brennt, hilfsbereite Menschen, aber diese müssen auch Kompetenzen haben. In der definitiven Endphase werden die Ordensmitglieder darauf angewiesen sein, dass jemand für sie den Heimpflegevertrag rechtsgültig unterschreibt, Dinge kauft oder verkauft, rechtsrelevante Entscheidungen trifft und in ihrem Sinne und für sie handelt. Solche Vertrauenspersonen gilt es zu finden und für diese Aufgabe zu gewinnen. Diese Aufgabe der Leitung kann nicht delegiert werden.

In dieser Übersicht der Aufgaben, die auf eine Ordensleitung in der Endphase des historischen Bestehens der Gemeinschaft zukommen, fehlt weitgehend (s. o.) die Berücksichtigung der geistlichen Dimension: spirituelle Prozesse initiieren, z. B. dem Abschiedsschmerz Raum geben, Abschiede von Personen, Häusern, Tätigkeiten und Gebräuchen bewusst gestalten, das persönliche und gemeinschaftliche Leben im Horizont des Glaubens „abrunden“, Versöhnung, Hoffnung über dies Leben hinaus ... Dieser ganze Bereich würde einen eigenen Beitrag erfordern und ist als ein eigener Prozess zu betrachten.

Es empfiehlt sich für eine Ordensleitung in der Situation der Endphase, eine externe Begleitung in Anspruch zu nehmen, um in den herausfordernden Aufgaben, die „abgearbeitet“ werden müssen, nicht den roten Faden, die Reihenfolge und die Priorisierung im Prozess aus den Augen zu verlieren. Dadurch wird sie selbst entlastet, um sich ihrer eigentlichen Kernaufgabe zu widmen: Berücksichtigung der Bedeutung der geistlichen Dimension.

Rose Hawthorne Lathrop OP (1851–1926)

Rose Hawthorne Lathrop war zeitlebens im wörtlichen wie übertragenen Sinn mit Tod sowie Sterben konfrontiert und hat sich zudem diesem Thema freiwillig gestellt.

Geboren in Lenox, Massachusetts, wechselte sie mit ihrer Familie häufig ihren Wohnort; sie zogen nach Liverpool, London, Paris, Rom sowie Florenz und kehrten 1860 nach Concord, Massachusetts, zurück. Insofern wuchs sie mit Abschieden auf. Als sie 13 Jahre war, verstarb ihr Vater, der Schriftsteller Nathaniel Hawthorne. Danach siedelte die Kleinfamilie von Massachusetts nach Dresden um. Dort lernte Rose den Sohn eines angesehenen New Yorker Arztes, George Parsons Lathrop, kennen. Ihre Wege trennten sich und trafen sich in England wieder, wo Rose an der Kensington Art School (London) unterrichtet wurde. Nach dem Tod von Roses Mutter 1871 half George ihren Töchtern.

Eine gescheiterte Ehe

Rose und George heirateten im selben Jahr in der anglikanischen Kirche St. Luke in Chelsea. Rose war gerade zwanzig Jahre alt geworden, George einige Monate jünger. Das Paar ließ sich bald in Boston in den USA nieder, weil sie sich dort bessere Verdienstmöglichkeiten erhofften. Dort schrieb George Lathrop für den „Atlantic Monthly“ und Rose beförderte mit der Veröffentli-

chung von Kurzgeschichten und Gedichten ihre eigene Karriere als Autorin. In der Ehe von zwei sehr starken Persönlichkeiten, die beide zu Hause schriftstellerisch arbeiteten, zeichneten sich bald erhebliche Schwierigkeiten einschließlich finanzieller Belastungen ab. 1876 entflammte die Geburt ihres Sohnes Francis neue Hoffnung in ihrer Liebe, die mit dessen Tod wegen Diphtherie als Fünfjähriger 1881 erlosch. Vier Jahre zuvor war ihre ältere Schwester Una in England nach einer unglücklichen Liebe zu einem Künstler verstorben.

In der Folge widmeten sich beide ihren jeweiligen literarischen Karrieren und gesellschaftlichen Verpflichtungen. Wenngleich George nennenswerte literarische Werke produzierte, verfiel er in Depressionen und dem Alkohol. Eine gemeinsame Rettung suchten sie in der Konversion zum Katholizismus 1891. Sie gründeten Niederlassungen der Catholic Summer School in New London, Connecticut, und in Plattsburg, New York. Dieses Engagement konnte nicht über ihre Konflikte hinwegtäuschen, so dass sie sich nach 24 Jahren Ehe trennten: *Partir, c'est mourir un peu* (Abschied nehmen heißt, ein wenig sterben). Notizen in ihrem Tagebuch zeigen, dass sie ihn auch nach ihrer Trennung liebte und für ihn betete – das Leben mit ihm wurde wegen seiner Alkoholsucht aber für Rose unerträglich.

Berufung zur Krankenpflege für die Ärmsten der Armen

Nachdem Rose sich bei den Diözesanbehörden die kirchliche Erlaubnis für eine dauerhafte Trennung mit Hilfe ihres Beichtvaters eingeholt hatte, entschied sie sich, ihre literarische Karriere aufzugeben, ihr Leben auf Christus auszurichten und sich Werken der Nächstenliebe zu widmen. Sie begann mit

45 Jahren eine Ausbildung zur Krankenschwester am New Yorker Krebskrankenhaus. Sie sagte in der Rückschau, dort sei „in meinem Herzen ein Feuer entzündet, wo es noch brennt. Ich habe mein ganzes Wesen darauf eingestellt, den krebserkrankten Armen Trost zu bringen“. Nach Abschluss des Kurses zog sie in die ärmste Gegend der Stadt, Lower East Side. Sie mietete ein Zimmer in der Waterstreet und erhielt vom Kommissar für Gesundheit und Wohltätigkeit die Erlaubnis, unheilbare krebserkrankte Arme ohne deren Zahlungen zu versorgen und die Mittel und Wege dafür zu beschaffen. Im Zuge der Pflege erledigte sie auch weitere anfallende Arbeiten in den Familien wie Hausarbeit und Versorgung der Kinder erkrankter junger Mütter. Sie zahlte die Miete für junge Witwen mit kleinen Kindern. Ältere Männer und Frauen kamen mit Beingschwüren zu ihr. Allmählich gewann sie die Sympathie ihrer armen Nachbarn. 1896 nahm sie eine Frau mit inoperablem krebserfressenem Gesicht in ihrer engen Wohnung auf und pflegte sie samt dreimal täglichem Verbandswechsel. Rose hielt Krebs im Unterschied zur allgemeinen Auffassung zu jener Zeit nicht für ansteckend. Wegen weiterer Anfragen mietete sie eine Wohnung mit acht Zimmern für sieben Todkranke. Zuerst strich Rose die Zimmer gelb, um eine freundliche Atmosphäre zu kreieren. Rose Hawthorne sah in den vom Krebs entstellten Männern und Frauen das Antlitz Christi. „Sie strebte danach, die Todkranken mit Gott zu versöhnen, so dass sie wenigstens in den letzten Monaten vor dem Hinscheiden sich umhegt und umsorgt fühlten und ruhig und ergeben starben. Sie wurde Heimat für Tausende von verlassenem, sterbenden Menschen“¹.

Der Vize-Postulator für ihre Kanonisation, Bruder Gabriel O'Donnell OP, Ordentlicher Professor für Spirituelle Theologie an der

Päpstlichen Fakultät von der Unbefleckten Empfängnis am Dominikanischen Studienhaus in Washington D.C., schrieb über diese Zeit in Roses Leben: „Der Dienst an den Armen Christi bedeutete nicht einfach, dass diese Dame von Kultur, Bildung und sozialem Status eine Schürze anlegte und Geschenke aus ihrem Überfluss darbrachte. Sie beschloss, unter den Armen zu leben, für sie zu betteln, wie sie es für sich selbst getan hatten, und ein Zuhause zu schaffen, in dem sie in Würde, Sauberkeit und Leichtigkeit leben konnten, während sie ihre letzten Tage auf Erden erlebten [...] kein Klassensystem, kein ‚oben/unten‘ für ihre Bewohner“.

Dieser Dienst an den Armen beanspruchte einen großen Teil ihrer Zeit; ihre Kraft dazu zog sie aus der täglichen Teilnahme an der Eucharistie, häufiger Beichte, regelmäßigem Gebet von Litaneien sowie Novenen und geistlicher Begleitung. Zudem vervollständigte sie ihr familiengeschichtliches Buch „Memories of Hawthorne“. Ihr Ex-Mann, der auf ihre Rückkehr gehofft hatte, verstarb im April 1898.

„Servants of relief“ für unheilbar an Krebs erkrankte Menschen

In Zeitungsannoncen suchte Rose Mitstreiterinnen. Sie gewann mit Alice Huber (1862–1942) eine Malerin mit eigenem Schülerkreis und Tochter eines Arztes aus Kentucky, die sie unterstützte. Sie nannten sich „Servants of relief“. Umgeben von den verarmten Patienten wuschen sie nicht nur liebevoll deren Krebsgeschwüre und Bettlaken, sondern schenkten ihnen Zuneigung. Sie gaben ihnen das Gefühl der Würde zurück, das sie verloren hatten, als sie von der Gesellschaft ausgegrenzt worden waren.

Als der Predigerbruder Clement Thuente OP aus dem New Yorker Priorat St. Vincent

Ferrer dort im Februar 1899 eines seiner armen Gemeindemitglieder besuchte, unterhielt er sich auch mit Rose. Beeindruckt von ihrer Arbeit und angesprochen von einer kleinen Statue ihrer Namensheiligen Rosa von Lima versprach er seine spirituelle Unterstützung und ermutigte sie, Dominikaner-Terziarin zu werden. Rose und Alice folgten seinem Rat, traten dem Laienzweig des Predigerordens bei und nahmen die Namen Schwester Mary Alphonsa (Rose Hawthorne) und Schwester Mary Rose (Alice Huber) an. Seitdem begann Bruder Clement, beide in das Leben als Laien im Dominikanerorden einzuführen.

Mit der finanziellen Unterstützung einflussreicher New Yorker erwarben sie im Mai 1899 ein Haus in der Cherry Street; dort lebten sie und versorgten fünfzehn arme, wegen Krebs todgeweihte Frauen. Sie widmeten ihre Einrichtung der hl. Rosa von Lima und nannten es daher „St. Rose's Free Home for Incurable Cancer“.

Rose und Alice wollten ihr Apostolat nach außen sichtbar leben und baten den Erzbischof von New York, Michael A. Corrigan (1839–1902), darum, ihre Arbeit im Habit der Dominikanerinnen zu verrichten. Clement Thuente OP wandte gegen diesen Wunsch ein, es sei „unüblich, Terziarinnen den Habit tragen zu lassen. Das wäre etwas ganz Außergewöhnliches“². Dem entgegnete der Erzbischof: „Aber die Arbeit, die diese beiden Frauen tun, ist auch außergewöhnlich“. Er erlaubte, am 8. Dezember 1900 die neue Gemeinschaft der Dominikaner-Terziarinnen zu gründen: „Sie haben ein langes, hartes Noviziat hinter sich, tragen Sie den dominikanischen Habit, legen Sie Ihre ersten Gelübde ab und bilden Sie eine Gemeinschaft.“ Auf Maria Empfängnis 1900 legten sie ihre Gelübde ab.³

Eine Dominikanerinnen-Gemeinschaft entsteht und wächst

Sie begannen mit dem Aufbau einer Gemeinschaft und 1901 schlossen sich ihnen vier Postulantinnen an. Rose ermutigte sie in ihrem Dienst an den sterbenden Krebskranken mit den Worten: „Ich sehe alle Dinge nur durch die Gegenwart Gottes, wodurch ich mich von meiner Persönlichkeit befreie und meine Existenz vergesse. Ich betrachte Geschöpfe im Geist Jesu Christi. Seht in jedem Leidenden unseren Herrn Jesus Christus. Denken Sie daran, Sie haben das Bild Gottes in Ihrer Seele.“ Daraus entwickelte sich die „Kongregation der Dominikanerinnen der Heiligen Rosa von Lima zur Pflege von unheilbaren und verlassenen Krebskranken“, auch bekannt als „Dienerinnen der Linderung von unheilbarem Krebs“ und „Dominikanerinnen von Hawthorne“.

Als bald suchten sie ein großzügiges Haus im Grünen – nicht in der Enge städtischer Häuser – und erwarben das 60 Zimmer umfassende Studienhaus der Predigerbrüder mit Veranda rund um das Gebäude samt herrlichem Garten und Wäldchen in Westchester. Bald trug es den Namen „Rosary Hill“ (Rosenkranz-Hügel). Mutter Mary Alphonsa leitete das Haus, in dem die Kranken als „Gäste“ des Hauses angesehen wurden, die die Schwestern mit Liebe und Aufmerksamkeit bewirteten.⁴ Tausende von Krebskranken wurden dort kostenlos und ohne staatliche Zuschüsse betreut. Schwester Maria Rosa (Alice Huber) wurde Oberin im Rosa-Lima-Haus in der Cherry Street in New York City. Das Noviziat wurde nach Rosary Hill verlegt. Als Oberin der Dominikanerinnen von Hawthorne, Kongregation der Heiligen Rosa von Lima, erarbeitete Mutter Mary Alphonsa die Konstitutionen. Grundlegend war dafür die Augustinusregel. Einen dominikanischen Schwerpunkt

legte sie mit dem Apostolat: der Dienst an den anderen sollte Grundzug ihrer Lebensform sein. Zudem war sie Novizenmeisterin, eine Aufgabe, von der sie sich im Alter zurückzog. Sie legte immer mehr Verantwortung in die Hände jüngerer Schwestern. Gleichwohl war ihr Tag angefüllt mit Schreiben, Hausarbeit, Empfang von Besuchen, Wachen, Hilfeleistung beim Verbandswechsel. Selten war Gelegenheit für Besuche von Schwester Maria Rosa.

Seligsprechungsprozess für Rose Hawthorne OP

Dreißig Jahre lang hatte Mutter Alphonsa sich in den Dienst der armen, unheilbar Krebskranken gestellt. Gegen Ende ihres Lebens wurde sie immer häufiger krank, erholte sich wieder und nahm am klösterlichen Leben teil. Am 9. Juli 1926 starb Mutter Alphonsa im Rosary Hill Home, Hawthorne, New York, im Mutterhaus der Kongregation

im Alter von 75 Jahren. Als Nachfolgerin wurde Schwester Maria Rosa gewählt. Unter ihrer Leitung wurden weitere Häuser in Philadelphia, Fall River, Atlanta, und St. Paul, Cleveland, errichtet, in denen alleinstehende und mittellose, unheilbar Krebskranke auf ihrem letzten Weg begleitet werden.

Im Gebet für den 2003 eröffneten Seligsprechungsprozess von Rose Hawthorne / Mutter Mary Alphonsa OP, dessen diözesane Phase 2013 von der Erzdiözese New York abgeschlossen wurde, heißt es: „Gott möge gewähren, dass uns ihr Beispiel selbstloser Nächstenliebe und ihr Mut angesichts großer Hindernisse zu einem großzügigen Dienst am Nächsten inspirieren wird“.

Norbert Schmeiser, M.A. [Schulmanagement]
 (norbertschmeiser@gmx.net), geb. 1965 in Münster,
 Gymnasiallehrer. Anschrift: Untere Flüh 4,
 D-79713 Bad Säckingen. Veröffentlichung u. a.:
 Predigt in Stein. Was neugotische Kirchen uns sagen
 können, in: Anzeiger für die Seelsorge 1/2022, 32–35.

01 E. Budnowski, Ein Leben für
 Krebskranke. Rose Hawthorne-

Lathrop, Freising 1973, 26–27.
 02 Ebd., 6.

03 Ebd., 33.

04 Ebd., 42.

Jon Sobrino SJ

„Das gekreuzigte Volk“ (2012)

„Rutilio ist zum (*jesuanischen*) Märtyrer geworden, weil er Campesinos verteidigte, die von der Oligarchie unterdrückt und von Sicherheitskräften und Todeschwadronen drangsaliert wurden. (...) Und dasselbe gilt für Monseñor Romero. Die These lautet: ‚In El Salvador konnte es Märtyrer geben, weil ein gekreuzigtes Volk existierte.‘“¹

Zehn Jahre später

Seit der Befreiungstheologe Jon Sobrino diese Zeilen geschrieben hat, sind nur zehn Jahre vergangen, doch ist für die Christinnen und Christen in El Salvador inzwischen viel geschehen. Im Oktober 2018 wurde der 1980 ermordete Erzbischof Oscar Romero in Rom heiliggesprochen. Am 22. Januar 2022 fand in San Salvador die Seligsprechungszeremonie von dessen Wegbereiter und Vorkämpfer Pater Rutilio Grande SJ und der mit ihm im März 1977 ermordeten Campesinos Manuel Solórzano und Nelson Lemus statt. Ebenfalls an diesem Tag wurde der im Juni 1980 ermordete Franziskanerpater Cosme Spessotto seliggesprochen. Damit wurde endlich offiziell, was viele schon lange erkannt haben: Diese Menschen haben wie Jesus gelebt und sind gestorben wie er, und ihre Henker werden, bei all ihrer Macht, nicht das letzte Wort über die Geschichte haben.

Diese fünf Menschen sind keine tragischen Einzelschicksale, sondern reihen sich in die

große Zahl der Opfer eines Militärregimes ein, welches der Oligarchie stets zu Diensten und den USA im Kalten Krieg ein treuer Verbündeter war und kritische Stimmen – gewerkschaftliche und basiskirchliche Organisationen – systematisch und blutig bekämpfte. Dabei verteidigte es einen Status quo, der die große Mehrheit der Bevölkerung an den Rand des Existenzminimums brachte. So hatte beispielsweise in der Region Aguilares, in welcher Rutilio Grande wirkte, fast die Hälfte der Menschen kein Land und musste auf den großen Zuckerrohrplantagen für einen Hungerlohn schuften.²

Die Märtyrerkirche El Salvadors

Diese fünf Menschen sind Teil einer Märtyrerkirche mit einer jungen und reichen Tradition, in welcher Sobrino eine neue Taufe erfuhr. Im Angesicht des toten Rutilio erschien ihm das Christsein in einem völlig neuen Licht, und er wurde Zeuge davon, wie sich Mons. Romero mit dem Tod seines engen Freundes *ex officio* in einen Verteidiger der Armen verwandelte.³ Später wird er eine Analogie zwischen diesem Geschehen und der im Evangelium überlieferten Sequenz der Verhaftung des Täufers und des Beginns des öffentlichen Wirkens Jesu sehen (vgl. Mk 1,14 par.): „Nachdem Rutilio Grande ermordet worden war, begann Bischof Romero zu predigen.“⁴ Und er wird in Analogie zur Apostelgeschichte eine Sukzession der Märtyrer erkennen: Auf Rutilio folgt Romero, und auf diesen sein Mitbruder Ignacio Ellacuría. Dabei steht diese Sukzessionsreihe symbolisch für ein ganzes Kollektiv aus Männern und Frauen, die um des Lebens der Armen willen bewusst ihr eigenes riskiert haben und von den Mächtigen ermordet wurden. Der vom Militär verübte tödliche Anschlag auf Ellacuría am 16. November 1989, bei dem noch fünf weitere Jesuitenpatres wie

auch die Hausangestellte und deren Tochter ums Leben kamen,⁵ hatte auch Sobrino gegolten, jedoch befand dieser sich zu der Zeit auf Vortragsreise im Ausland. Dieser Zufall macht ihn in besonderer Weise zum Glied der Märtyrerkirche und zu einem Verkündiger, der in seinem Überleben die Berufung vernehmen wird, die Geschichte zu erzählen und aufzuarbeiten und dabei die Toten in lebendiger Erinnerung zu halten. Seine Theologie führt gleichzeitig in die Vergangenheit der jüngsten Kirchengeschichte seines Landes und in die Gegenwart seiner Leser:innen.

Eine Theologie aus der Feder der Märtyrer

Wie in Sobrinos Zeitzeugnis deutlich wird, kam unmittelbar mit den Gewaltverbrechen gegen engagierte Christinnen und Christen das Bewusstsein auf, dass es sich bei den Ermordeten um Märtyrer handelte. Inmitten des Grauens und ohne den geringsten zeitlichen und räumlichen (Sicherheits-)Abstand begann die theologische Auseinandersetzung mit dem Erlebten und Erlittenen. So beauftragte Romero kurz nach der Ermordung Rutilio Grandes Sobrino damit, eine theologische Interpretation der jüngsten Ereignisse vorzulegen. Daraus ist der Text „Kirchenverfolgung in El Salvador“ entstanden, der noch im selben Jahr vom interdiözesanen Sozialsekretariat veröffentlicht wurde: Nicht das verbale Bekenntnis zu Christus war der Grund, um von den Mächtigen – ebenfalls Christen – ermordet zu werden, sondern die praktische Nachfolge Jesu, welche das Anprangern der Ungerechtigkeit und die Praxis der Gerechtigkeit implizierte.⁶

Dass Christen Christen ermorden, war für Sobrino das Ergebnis eines schmerzlichen und akuten Lernprozesses. So berichtet er im Rückblick auf den Todestag Grandes, dass an

diesem Tag, mit der Ermordung des ersten Priesters im Land, die Regeln des Bösen gebrochen wurden. Dabei hatte der *Protomärtyrer* Grande bereits einen Monat zuvor eindringlich zu denken gegeben: „Es ist praktisch illegal, in unserem Land ein authentischer Christ zu sein. Denn die Welt, die uns umgibt, fußt auf einer bestehenden grundlegenden *Unordnung*, angesichts derer die bloße Verkündigung des Evangeliums schon subversiv ist.“⁷ Angesichts dessen verlangen die Werte des Evangeliums und der Heilswille Gottes die Bereitschaft, in der Nachfolge Jesu das eigene Leben zu geben.⁸ Dass vor diesem Hintergrund gerade Priester und Ordensleute mit dem Gewalttod rechnen müssen, zeigt sein Verweis auf ermordete Priester und Laien in anderen Ländern Lateinamerikas.⁹ Rutilio Grande sah die Gefahr und er war sich bewusst, dass Menschen wie er, der mit den Campesinos das befreiende Wort Gottes teilte und Gemeinschaft stiftete, der Oligarchie ein Dorn im Auge war. Und in der Tat organisierten sich viele seiner Gemeindemitglieder ihrerseits in Bauerngewerkschaften und forderten auf den Plantagen ihre Rechte ein.

Die Stimme des Volkes

Wenn Sobrino den Märtyrerbegriff systematisch reflektiert – sei es 1977 im Auftrag von Erzbischof Romero oder in seiner zweibändigen Christologie (1991 und 1999¹⁰) –, dann arbeitet er nicht nur die salvadorianische Gewaltgeschichte¹¹ auf, sondern würdigt den *sensus fidelium*.¹² So waren es Menschen aus den Gemeinden, die ihren Ermordeten inmitten der Repression den Märtyrertitel verliehen haben, obwohl sie dabei selbst in die Schusslinie gerieten.

Auch Romero war sich dessen bewusst, dass bei dem Totengedenken und der theologischen

Reflexion über das Martyrium die *Autorenrechte* letztendlich beim Volk liegen. So war es das Volk der Armen, das schon lange vor den ersten ermordeten Priestern unterdrückt und bis auf den Tod verfolgt wurde. In seiner Predigt vom 15. Juli 1979 sagte er, nahezu frohlockend¹³: „Es freut mich, dass unsere Kirche verfolgt wird [...]. Es wäre traurig, wenn in einem Land, in dem so furchtbar gemordet wird, unter den Opfern nicht auch Priester wären.“¹⁴ Romero verortet diese in das Volk der Gläubigen, d. h. in das Märtyrer-Volk und wird am 24. März 1980 selbst zum Märtyrer und zur Symbolfigur des Volkes.

Das gekreuzigte Volk

50 Tage nach der Ermordung Romeros wurden nicht mehr nur die Regeln des Bösen gebrochen, sondern auch die des Krieges. Im Rahmen der Strategie der *verbrannten Erde* beging das salvadorianische Militär am 14. Mai 1980 das erste große Massaker an der Zivilbevölkerung. Am Grenzfluss zu Honduras wurden rund 600 wehrlose Zivilisten – der Großteil Kinder – ermordet: „Wir überquerten den Fluss Sumpul. Welch ein grauenvolles Bild! Alle liefen davon. Die Kinder wurden weggerissen, auch die Alten konnten nicht standhalten, sie ertranken. Alle, Kinder, Alte, Frauen, alle ertranken bei der Überquerung des Flusses.“¹⁵ Diejenigen, die es bis ans andere Ufer schafften, wurden von honduranischen Soldaten abgefangen und zurück in den Fluss gedrängt.

Sobrino fehlten angesichts der Grausamkeit des Geschehenen zunächst die Worte. Schließlich schrieb er 1986, „in Zeiten der offenen Repression“¹⁶, eine „Meditation vor dem gekreuzigten Volk“¹⁷ und erkannte im *Sumpul* das neue Golgota. Im Leidensweg der Opfer erschloss sich ihm die Passion Jesu, des im

Jesajabuch besungenen leidenden Gottesknechtes. Auf der tödlichen Flucht durch den Fluss wiederholte sich das Passionsgeschehen Jesu, das Kreuz der Campesinos und das Kreuz Jesu fielen in eins und wurden gewissermaßen unzertrennlich.

Während ein Mons. Romero eine besondere Ähnlichkeit zum öffentlich wirkenden und politisch verfolgten Jesus aufwies, glichen die Opfer des Sumpul dem unschuldig und wehrlos Gekreuzigten. Paradoxiert haben auch sie Zeugnis gegeben, und zwar vom Leben als dem Ersehntesten auf Erden und von Gott als Gott des Lebens. Angesichts ihres Kreuzes betrachtet Sobrino die Gottesknechtslieder und ringt sich – *in einem schwierigen Glaubensakt*¹⁸ – zu einem Heils-Bekenntnis durch: Das gekreuzigte Volk schenkt Licht, um die Realität zu erkennen, es bewegt zur Umkehr und Solidarität, und es bezeugt eine Liebe zum Leben, die stärker als der Tod ist. Es birgt eine Reserve an Hoffnung und Utopie.¹⁹

Der *Sumpul* ist nicht das einzige Golgota. Armut und Gewalt haben viele Orte und gehen durch die Geschichte hindurch. El Salvador ist auch nach den Friedensverträgen von 1992 noch immer von extremer sozialer Ungleichheit und staatlicher Repression geprägt. Hinzu kommen Bandengewalt, Migration, Gewalt gegen Frauen und sexuelle Minderheiten sowie Umweltzerstörung. Laut Ellacuría ist das gekreuzigte Volk *immer* das Zeichen der Zeit, „welches die Beständigkeit seiner Existenz mit der je verschiedenen historischen Kreuzigungsart vereint“²⁰. Sobrino nimmt sich das theologische Vermächtnis seines ermordeten Freundes zu Herzen und stellt seine ganze Theologie unter das Zeichen des Kreuzes. Dabei lädt er seine Leser:innen dazu ein, das gekreuzigte Volk in ihrem je eigenen Kontext zu verorten, sich von ihm humanisieren und zu einer Praxis der Auferstehung bewegen zu lassen. Die

Märtyrer und Heiligen können dabei leuchtende Wegweiser und gute Begleiter sein.

Dr. theol. Theresa Denger (tdenger@uca.edu.sv), geb. 1983 in Lüdenscheid, Dozentin an der Universi-

dad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), San Salvador. Anschrift: UCA, Bulevar Los Próceres, Antiguo Cuscatlán, La Libertad, El Salvador. Veröffentlichung u. a.: Die Liebe ist stärker als der Tod. Jon Sobrinos Theologie des Martyriums und ihre Konsequenzen für die Soteriologie, Ostfildern 2019.

01 J. Sobrino, El pueblo crucificado. Ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA y El Mozote, in: Revista Latinoamericana de Teología 29, Nr. 85 (2012), 57–82, hier 64.

02 Vgl. R. Cardenal, Vida, pasión y muerte del jesuita Rutilio Grande, San Salvador 2020, 182.

03 Vgl. J. Sobrino, Christsein heute, in: Concilium 47 (2011), 175–185, hier 175f.

04 J. Sobrino, Christologie der Befreiung, Mainz 1998, 111. Auf diese Analogie wurde Sobrino durch den Exegeten Xavier Alegre SJ aufmerksam.

05 Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Juan Ramón Moreno, Amando López, Joaquín López y López, Julia Elba Ramos und Celina Ramos.

06 Vgl. J. Sobrino, El pueblo crucificado, a.a.O., 60f.

07 R. Grande, Homilía de Apopa, 13 de febrero de 1977, in: S. Carranza/M. Cavada Diez/J. Sobrino (Eds.), XXV Aniversario de Rutilio Grande. Sus homilías, San Salvador 2007, 73–86, hier 79.

08 Vgl. ebd., 83.

09 Vgl. ebd., 84.

10 Der erste Band ist dem Andenken an Sobrinos ermordete Mitbrüder, ihrer Hausangestellten und deren Tochter gewidmet, der zweite Band dem 1996 ermordeten guatemaltekenischen Bischof Juan Gerardi.

11 Die Ermordung Romero am 24.3.1980 markierte den Beginn eines zwölfjährigen Bürgerkriegs, bei dem 75.000 Menschen ums Leben kamen, der Großteil von ihnen Zivilisten.

12 „Der Glaube des Volkes und die entsprechende Pastoral thematisierten das Martyrium, bevor es die Theologie tat.“ J. Sobrino, De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio, in: J. Comblin u. a. (Hrsg.), Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, Madrid 1993, 101–121, hier 104.

13 Hier soll nicht der falsche Eindruck entstehen, dass Romero die Verfolgung und das Martyrium romantisiert hätte. Seine Predigten waren durchzogen von der Aufdeckung und Verurteilung der Menschenrechtsverletzungen:

„Die ganze Gewalt, die Morde, die Folter – wo bleiben all die Toten – das Abschlachten und ins Meer werfen: das ist das Imperium der Hölle.“ (1.7.1979)

14 J. Sobrino, De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio, a.a.O., 105.

15 Ders., Christologie der Befreiung, a.a.O., 347.

16 Ders., El pueblo crucificado, a.a.O., 71.

17 Veröffentlicht in: Sal Terrae, Nr. 2 (1986), 93–104.

18 Diese Formulierung stammt von Ellacuría: „Nur in einem schwierigen Glaubensakt vermag der Autor des Gottesknechtsliedes zu entdecken, was dem historischen Anschein total widerspricht.“ I. Ellacuría, Das gekreuzigte Volk, in: ders./J. Sobrino (Hrsg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1996, 823–850, hier 844.

19 Vgl. J. Sobrino, Christologie der Befreiung, a.a.O., 356ff.

20 I. Ellacuría, Discernir „el signo“ de los tiempos, in: Diakonía 17 (1981), 57–59, hier 58.

Elke Büdenbender / Eckhard Nagel, **Der Tod ist mir nicht unvertraut**. Ein Gespräch über das Leben und das Sterben, Ullstein Buchverlage Berlin 2022, 224 S., € 24,-.

Es mag selten genug sein, dass ein Leser oder eine Leserin ein Buch mit sperrigem Titel in die Hand nimmt und es in einem „Rutsch“ von der ersten bis zur letzten Seite durchliest. Mit dem Buch der Gattin des Bundespräsidenten, *E. Büdenbender*, und ihrem guten Freund aus alten Tagen, *E. Nagel*, Mediziner und Philosoph, könnte dies vielen Menschen gelingen, und völlig zu Recht. Dem großen, sicher in Zeiten von Corona und Ukrainekrieg nicht mehr zu tabuisierendem Thema „Tod“ ein intensives, lehrreiches und auch sehr persönliches Gespräch als Buchform zu widmen, bleibt ein kühnes Unterfangen, wagt man sich doch trotz der Bedeutung für jeden Menschen an ein delikates Thema, welches sehr behutsam geradezu nach der Intimität eines diskreten Ortes ruft, wenn es um die ureigensten Ängste und Gefühle beim Existential Tod geht. Aber die beiden sich Unterhaltenden, die eine als Juristin, der andere als Mediziner mit dem Umstand des Todes auch professionell vertraut, schaffen mit Bravour den Balanceakt, neben einer Vertrautheit und sehr persönlich berührenden Sphäre auch Wissen und Information zu vermitteln, die dem Lesenden einen trittfesten Gang durch die verschiedenen Assoziationsfelder des Todes ermöglicht. Das erste Kapitel mit dem Titel „Wir müssen über das Sterben reden“ (11–42) ist ein sehr persönlich gehaltener Auftakt mit existenziellen Erfahrungen der beiden Redenden, die durch biografische Ereignisse dem Lesenden gut ermöglichen, Grenzerfahrungen wie den Tod eines eigenen Kindes, das zu erwartende Sterben einer Großmutter oder den ersten Anblick eines toten

Menschen als Geschehnisse zu vermitteln, die in der einen oder anderen Form jeder Lesende kennt. An diesen emotional nicht in zu große Sentimentalität abgleitenden Auftakt der Unterredung schließen sich vier gut kategorisierte Blöcke an, die geradezu alle Spektralfarben des sperrigen Themas aufleuchten lassen. Der Bestandsaufnahme (43–115), wie denn heute Sterben und Tod, gerade auch in der verstörenden pandemischen Zeit, erfahren wird, folgt ein Kapitel (117–158), welches sicherlich den größten Anteil an theoretischem Vokabular aus Medizin, Recht und Ethik enthält, aber dennoch, nicht zuletzt durch den markanten Titel „Ich will mein Sterben nicht erleben“, eine erstaunliche Nähe zu Leser und Leserin und große Verständlichkeit behält. Der zweite Teil des Buches mit den Kapiteln IV–VI bringt den Diskurs zur Bedeutung des Ritualen (159–175) und Religiösen (177–204), durchaus auch mit dem Zeugnis persönlicher Konfessionalität der beiden Schreibenden, sehr nuanciert und mit großem Respekt vor unterschiedlichsten Auffassungen zu Papier. Das Buch schließt in feiner Apologetik mit einem Plädoyer für eine andauernde Thematisierung des Todes ab. „Es gilt, den Tod als Teil des Lebens zu begreifen“ (205–217), rundet gelungen ab, was eigentlich selbstverständlich sein sollte. Es kann auf Dauer nicht tabuisiert werden, was uns alle früher oder später, indirekt oder direkt, betreffen wird. Abschließende Literaturhinweise ermöglichen eine Vertiefung des Themas, welches durch dieses Buch eine äußerst gelungene Lesart bekommen hat.

Laurentius Höhn OP, Worms

Tim Willmann / Amine El Maleg (Hrsg.), **Sterben 2.0**. (Trans-)humanistische Perspektiven zwischen cyberspace, Mind Uploading und Kyronik, Verlag de Gruyter Berlin – Boston 2022, 246 S., € 99,95.

Der Aufsatzband versteht sich als interdisziplinäre Sammlung unterschiedlicher Perspektiven hinsichtlich Existenz, Altern und Tod im Zeitalter der Digitalisierung und technologischer Fortschritte. Er geht zurück auf eine Fachtagung der Philosophischen

Fakultät der Universität Düsseldorf. Den einführenden Text verfasste der Düsseldorfer Germanist *T. Willmann*, Mitherausgeber des Buches, der u. a. schreibt: „Häufig wird das Bewusstsein von Sterblichkeit und Tod mit Vorstellungen wie auch immer gearteter Fortexistenz im Cyberspace, etwa in virtuellen Realitäten, verbunden“ (8). Es folgen Beiträge, die in drei Abschnitte eingeteilt sind. Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit der „Selbstbestimmung im Altern und Sterben“ und beinhaltet zwei Aufsätze: einen von *H. Herwig* (Literaturwissenschaft, Düsseldorf) zum Thema des Senizids in Gesellschaft, Literatur und im Film (33–63) – hierbei ist vor allem die ethnologisch immer wieder wahrgenommene Altentötung gemeint, bei der man nicht sicher sein kann, ob sie nicht auch in näherer Zukunft zur Kostenvermeidung mittelbar relevant werden könnte – sowie einen Text von *D. Birnbacher* (u. a. Vizepräsident der Deutschen Gesellschaft für Humanes Sterben) zum Thema der Selbstbestimmung (65–79). Er zeigt, dass es einen zunehmenden Wandel vom Widerfahrnis hin zur Gestaltung des Sterbens gibt, d. h. der Patientenwille spielt eine wichtigere Rolle als das Wohl des Patienten, auf das mit lebensverlängernden Maßnahmen reagiert wird. Der Autor begrüßt die Sterbehilfe nach klaren und strengen Kriterien, wenngleich dem Rezensenten ethische Bedenken bleiben, ob Leid- und Schmerzlinderung nicht doch der Suizidbeihilfe vorzuziehen ist. Der zweite Abschnitt untersucht das Ewige Leben zwischen Selbstentgrenzung und Formen künstlicher Intelligenz. Unter diesem Titel subsumieren sich vier Beiträge. Der Volkswirtschaftler *M. Lehmann-Waffenschmidt* skizziert Goethes Faust als selbstoptimierenden und entgrenzenden „homo infinitus“ (83–93), dem es um die maximale Selbstbestimmung seiner Existenz geht. Der KI-Experte *A. Wagoner* fragt hinsichtlich Künstlicher Intelligenz und Datenökonomie, ob wir uns auf dem Weg in die Cyborg-Gesellschaft befinden (95–119). Als Cyborg wird hier ein kybernetischer Organismus verstanden, d. h. quasi ein Mischwesen aus lebendigem Organismus und technischem System. Eine Cyborg-Gesellschaft konstruiert konsequenterweise sowohl

das soziale Miteinander als auch individuelles Leben neu, wenngleich es Aufgabe ist, diesem eine humane Prägung zu geben. *Chr. und J. Klüver* – ebenfalls KI-Forscher – skizzieren ein Ewiges Leben durch künstliche Intelligenz und künstliche Wissenschaften (121–137), ohne aber eine plausible Antwort zu geben, wie hinsichtlich der demografischen Populationsentwicklung zu verfahren sein müsste, wenn Leben ewig würde. *L. Hartmann-Wackes* (Moralphilosophie, Düsseldorf) geht auf das Problem der Digitalisierung ein, in der digitale Spuren von Menschen hinterlassen werden, die irgendwann nicht mehr am Leben sein werden (139–158). Es ist weitgehend unklar, wie mit diesen Überbleibseln zu verfahren ist. Die Autorin plädiert für eine Form der Privatheit, die als ein Geflecht verschiedenster Beziehungen und dem in ihnen bestehenden Zugang zueinander zu definieren ist. Sie ist in ihrer Vielfalt auch nach dem Tod zu schützen. Der dritte Abschnitt geht auf transhumanistische Entwürfe von Unsterblichkeit ein. Der Psychologe *D. Tobinski* (Duisburg) untersucht kognitive Architekturen, die zu verstehen sind als Spezifikation der „brain“-Struktur, die zu erklären versucht, wie die Funktion von „mind“ erreicht werden kann (161–173). Das Wechselverhältnis von „brain“ und „mind“ wird von *M. Knaup* (Philosophie, Hagen) näherhin spezifiziert (175–194), denn Gehirn und Bewusstsein sind unterschiedliche Dinge („Das Gehirn ist kein Subjekt, welches etwas wahrnimmt oder erlebt.“, 183. Aber: „Unser Bewusstsein vermag Ereignisse miteinander zu verknüpfen und auf sich zu beziehen.“, 185). Es folgt ein Beitrag von *G. Gasser* (Philosophie, Augsburg), der eine „identitätstheoretische Skizze“ entwirft (195–220). Dabei formuliert er eine „religionsphilosophische Coda“ (214) und sieht in den aktuellen transhumanistischen Debatten das Versprechen, Erlösung selbst realisieren zu können. Dabei beurteilt der eigentlich religiöse Grundtenor die Welt und den Menschen prinzipiell positiv, wohingegen im Transhumanismus kognitive und moralische Einschränkungen und Vulnerabilitäten als Übel und als zu überwindende Defizite gedeutet werden und deren „Annahmen mit zahlreichen

mythischen und (quasi-)religiösen Vorstellungen angereichert sind“ (217). Am Schluss setzt sich K.H. Sames, seines Zeichens Fachmann für Kyronik, mit eben diesem Thema auseinander und sieht in der Möglichkeit, organisches Leben durch Einfrieren zu sichern, eine Chance für die Zukunft der Medizin (221–238). Der Sammelband vereint sehr unterschiedlich gelagerte Beiträge zum „Sterben 2.0“, stellt diverse „(trans-)humanistische Perspektiven“ vor und erweist sich als interessante Zusammenschau der Thematik für Interessierte.

Thomas Eggensperger OP, Berlin

Marcus Leitschuh / Katharina Kluitmann (Hrsg.), **Wir können auch anders!** Der Beitrag der Orden zum Synodalen Weg und für die Zukunft der Kirche, Vier-Türme-Verlag Münsterschwarzach 2022, 151 S., € 20,-.

Der massenhafte Missbrauch im Innersten der Kirche durch Priester und Ordensmänner, das oftmals langjährige Vertuschen des Unrechts durch Verantwortliche und die mancherorts nur zögerliche Aufarbeitung lassen hierzulande viele Menschen resignieren und treiben unzählige zum Kirchenaustritt. Dass auch andere Reaktionen auf den Skandal möglich sind, versuchen die Mitglieder des Synodalen Wegs in Deutschland zu zeigen, in dessen Rahmen sie die systemischen Bedingungen des sexuellen und geistlichen Machtmissbrauchs offenlegen und neue, partizipative und genderechte Formen des kirchlichen Miteinanders erarbeiten. Der von M. Leitschuh (Zentralkomitee der deutschen Katholiken) und K. Kluitmann OSF (Provinzoberin der niederländischen Provinz der Franziskanerinnen von Lüdinghausen) verantwortete schmale Band versammelt Statements von neun Ordensfrauen und sechs Ordensmännern zur aktuellen Reformdebatte – alleamt sind oder waren sie beim Synodalen Weg als Mitglieder oder als Berater:innen engagiert. Zu entdecken gibt es in dem lesenswerten Buch kirchenpolitisch pointierte Positionen (Philippa Rath OSB) genauso wie zutiefst spirituelle Beiträge (M. Scholas-

tika Jurt OP). Plädoyers für „andere Priester:innen“ (125; Stephan Ch. Kessler SJ) stehen neben Vorschlägen zu Amtszeitbegrenzungen, wie sie in den allermeisten Gemeinschaften praktiziert werden (Maria Stadler MC). Vieles von dem, was aus den Erfahrungen der Orden in den Synodalen Weg eingebracht wird, „macht [...] Hoffnung und Mut“ (91; Katharina Ganz OFS), auch wenn Hans Langendörfer SJ zu Recht feststellt: „Die Krise der Kirche färbt auf die Orden und Geistlichen Gemeinschaften ab.“ (97) Gerade in ehrlicher Anerkennung der Tatsache, dass das Kloster per se „keine heile, perfekte Welt“ (103; Simon Hacker OP) darstellt, ist die in den Ordensgemeinschaften (zumindest versuchsweise) praktizierte „geistliche Dialog- und Streitkultur“ (ebd.) unhintergehbare Voraussetzung, um im System Kirche zu solcherart Veränderungen zu gelangen, die dem massiven Ausmaß des Missbrauchsskandals wenigstens einigermaßen angemessen sind.

Ulrich Engel OP, Berlin

Judith Gruber / Gregor Maria Hoff / Julia Knop / Benedikt Kranemann (Hrsg.), **Laboratorium Weltkirche**. Die Amazonien-Synode und ihre Potenziale (Quaestiones disputatae Bd. 322), Verlag Herder Freiburg/Br. 2022, 320 S., € 48,-.

„Die Amazonien-Synode, die im Jahr 2019 in Rom stattfand, und das nachsynodale Schreiben *Querida Amazonia* (2020) stellen für die Theologie in Europa und nicht zuletzt im deutschen Sprachraum eine Herausforderung dar.“ (9) Mit dieser im guten Sinne streitbaren These eröffnen die Herausgeber:innen J. Gruber (Leuven), G.M. Hoff (Salzburg), J. Knop und B. Kranemann (beide Erfurt) den Sammelband. Zwar handelte es sich bei dem Treffen um eine römisch-universale Bischofssynode, die allein aufgrund dieser formalen Struktur weltkirchlichen Charakter beanspruchen kann; andererseits aber thematisierte sie als „besondere“ Synode regionenspezifische Herausforderungen. Diese allerdings haben nur auf den ersten Blick nichts mit den kirchlichen und sozialen Realitäten in Deutschland zu tun. Auf-

grund der ökologischen Bedeutung des Amazonasgebiets für das globale Klima wurden die bischöflichen Debatten selbstredend von weltweitem Interesse begleitet. Im Rahmen der von Papst Franziskus geforderten ganzheitlichen Ökologie geht es zugleich um die Verteidigung der unteilbaren Menschenrechte, die sich in einem verstärkten politischen Engagement „für sozio-kulturelle und ökologische Gerechtigkeit, für Rohstoff-, Klima-, Gender- und Bildungsgerechtigkeit“ ausbuchstabieren.

In einem ersten Abschnitt des Buches diskutieren neben der Co-Herausgeberin J. Knop *Margit Eckholt* (Osnabrück), *Martin Kirschner* (Eichstätt), *Birgit Weiler MMS* (Lima) und *Christian Tauchner SVD* (St. Augustin) die in Rom zu Tage getretenen ekklesiologischen Spannungen, die mehr denn je eine weltkirchlich dezentrierte Synodalität nötig machen. Im zweiten Teil verhandeln mit B. Kranemann, *Gerard Rouwhorst* (Tilburg), *Birgit Jeggle-Merz* (Luzern) und *Nathan Chase* (St. Louis) gleich vier Liturgiewissenschaftler:innen weltkirchliche Konsequenzen im Diskursdreieck von Liturgie, Kultur und Inkulturation. Im dritten Teil schließlich fragen neben G.M. Hoff *Eneida Jacobsen* (Villanova), *Stefan Silber* (Paderborn), *Franz Gmainer-Pranzl* (Salzburg), *Martina Fornet-Ponse* (Essen) und *Thomas Fornet-Ponse* (Aachen) nach Potentialen, die sich aus der Amazonien-Synode für eine Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung ergeben (können). Theologisch besonders innovativ ist m. E. der vierte und letzte Teil des Bandes, der die Synode im Horizont postkolonialer Diskurse rezipiert und weiterdenkt. Die Beiträger:innen J. Gruber, *Dietmar Müßig* (Hildesheim), *Regina Reinart* (Aachen) und *Sigrid Rettenbacher* (Linz) folgen dem bereits im Vorfeld und dann auch im Verlauf der Synode in Rom laut gewordenen „Ruf nach einer Dekolonisierung der römisch-katholischen Kirche“ (253). Diese Forderung zielt nicht nur auf exkludierende kirchliche Glaubenspraxen, sondern richtet sich auch an die „theologischen Wissensformen“ (254f.) und ihre Verwobenheit in koloniale Machtdiskurse. Auf der Basis einer deshalb notwendigen epistemologischen

Umkehr gilt es, im Wissen um die differenzierte Pluralität der kulturellen und sozialen Verhältnisse (vgl. 316–318) die dreifache Option für eine „topologische Ökotheologie, dekoloniale Pastoraltheologie und postkoloniale Ekklesiologie“ (256) zu treffen. Hierzu hat das Zweite Vaticanum bereits erste Weichen gestellt. Eine theologische Weiterentwicklung der konziliar wegweisenden Einsichten angesichts des menschenverursachten Klimawandels – etwa des Gedankens einer „Kirche in der Welt von heute“ (*Gaudium et spes*) hin zu einer „Kirche auf dem Boden der Erde“ (Christian Bauer) – ist dringlich geboten.

Ulrich Engel OP, Berlin

Martin Kirschner (Hrsg.), **Subversiver Messianismus**. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren (Academia Philosophical Studies Bd. 70), Academia Verlag Baden-Baden 2020, 370 S., € 74,-.

In seinem Aufsatz „Zeit und Geschichte“ (1978) formuliert der italienische Philosoph Giorgio Agamben (Venedig) eine Theorie der Zeit. In Fortführung von Walter Benjamin versteht er die Veränderung der Zeit als einen revolutionären Akt. Jenseits des griechischen, christlichen und modernen Zeitbegriffs entwickelt er eine messianisch-politische Zeittheorie, die ganz auf den *kairos* setzt. Konsequenzen zeitigt sein Ansatz für das Denken selbst, aber auch im Blick auf eine Lebensform, in der das natürliche Leben nicht vom sozialen Leben getrennt ist, und in der die Logik des Ausschlusses und die Gewalt der Herrschaft nicht mehr gilt. Die Texte, die in dem von M. Kirschner (Eichstätt) verantworteten Band versammelt sind, nehmen ihren Ausgang beim letzten, 2014 publizierten Teilstück des „Homo Sacer“-Projekts: „L'uso dei corpi“ (dt.: Der Gebrauch der Körper, Frankfurt/M. 2020). Dieser Band schließt das Gesamtwerk keineswegs ab, sondern präsentiert in seinem Epilog eine Theorie der „potenza destituenti“ („destituierende Kraft“, d.i. die Antithese zu einer konstituierenden Kraft), die das Denken auf eine Praxis hin zu öffnen sucht, die prioritär auf

„das Verlorene, das *de facto* Vergessene und damit das Heterogene“ (15) fokussiert. *Daniel Kazmaier* (Saarbrücken) bspw. zeichnet dazu Agambens Auseinandersetzung mit Jean-Luc Nancy nach (27–55). *Josef Wohlmuth* (Bonn) rekonstruiert den Glaubens-Begriff in Agambens Römerbrief-Kommentar (83–107) als eine zutiefst spirituelle Reflexion. Wichtig ist der kurze Beitrag von *René Dausner* (Hildesheim) zum Verhältnis von Christologie und Messianismus, insofern der Verf. deutlich machen kann, dass *kairos* nicht schicksalhaft ist (165–179). *Peter Zeillinger* (Wien) insistiert mit Agamben darauf, im Zentrum des Politischen eine Leerstelle offenzuhalten, durch die „[d]as Unvereinbare“ (245) in den Gang der Geschichte einbrechen kann (245–304). Abschließend unternimmt der Herausgeber eine Relecture des „Homo Sacer“-Projekts in seiner Gänze im Licht von „L'uso dei corpi“. Spannend ist der rekonstruierte Konnex von der „Grammatik einer Lebens-Form“ (346) mit der „Kontemplation“ (355). Beide – Aktion und Kontemplation – finden zusammen in der „Virtuosität guten Lebens“ (354). Dass die Spätmoderne einer solchen messianisch-subversiv angeschärften Virtuosität guten Lebens dringend bedarf, steht außer Frage!

Ulrich Engel OP, Berlin

Marcel Albert unter Mitarbeit von Anja Ostrowitzki im Auftrag der Historischen Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie (Hrsg.), **Handbuch der benediktinischen Ordensgeschichte**. Bd. I: Von den Anfängen bis ins 14. Jahrhundert (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Ergänzungs-Bd. 57), Eos Verlag St. Ottilien 2022, XL + 645 S., € 49,95.

Das von *M. Albert OSB* (Gerleve) unter Mitarbeit von *A. Ostrowitzki* (Bonn) verantwortete neue, „etwas unhandliche ‚Handbuch‘“ (V) reiht sich in eine „500-jährige Geschichte der Gesamtdarstellungen benediktinischer Ordensgeschichte“ (XI) ein. Das in vier Hauptabteilungen untergliederte und von 26 Forscher:innen erarbeitete Kompendium bietet

einen Überblick über die benediktinische Geschichte von den Anfängen bis ins 14. Jahrhundert. Eine Fortführung bis in die Gegenwart ist anvisiert. In Teil A thematisieren neun Beiträge die Zeit vom vorbenediktinischen Mönchtum bis zum 8. Jahrhundert in verschiedenen europäischen Regionen. Bis zum 9. Jahrhundert dauert es, bis sich die *Regula Benedicti* (129) durchsetzen konnte. Neben und nach der Karolingischen Reform werden in Teil B vor allem die Reformbewegungen des 10. Jahrhunderts (Cluny u. a.) behandelt, die – oftmals inspiriert durch einzelne „charismatische Äbte“ (133) – auf einheitlich ausgerichtete Kloster-Netzwerke bauten. Teil C widmet sich den Entwicklungen im Hochmittelalter, in dem den ortsgebundenen monastischen Klöstern in den Mendikantenorden der Franziskaner und Dominikaner neue mobile Konkurrenz im Geist der Armutsbewegung zuwuchs. Wiederum versuchte das benediktinische Mönchtum mit Reformen zu reagieren und setzte auf „Einsamkeit und einfaches Leben“ (428). Doppelklöster kamen auf, Frauengemeinschaften erlangten Eigenständigkeit und der zisterziensische Weg des benediktinischen Lebens entwickelte sich zu einem eigenständigen Orden. Im letzten, kürzesten Teil D des Handbuches widmet sich *Julia Bruch* (Köln) der wirtschaftlichen Bedeutung der Klöster zwischen dem 9. und 14. Jahrhundert. Einen ähnlich generalisierenden Überblick bietet auch *Hans Walter Stork* (Paderborn) mit seinen drei – die Teile A bis C jeweils abschließenden – Artikeln, die den „Beitrag der Klöster zur Kultur“ (111–127; 407–422; 563–582) der jeweiligen Epoche beleuchten.

Ein ausführliches Register (605–643), ein Abkürzungsverzeichnis (XVII–XXV), eine Auflistung „der mehrfach zitierten Literatur“ (XXVII–XL) sowie ein leider nur spärlich auskunftsfreudiges Autor:innenverzeichnis (645) ergänzen das höchst informative Kompendium.

Ulrich Engel OP, Berlin

Michael Schüßler / Teresa Schweighöfer (Hrsg.),
Kirche als Netzwerk pastoraler Orte und Ereignisse.
Empirische Erkundungen und theologische Perspektiven,
Matthias Grünewald Verlag Ostfildern 2022,
137 S., € 25,-.

Die leitende These des von M. Schüßler (Tübingen) und T. Schweighöfer (Berlin) verantworteten Sammelbands lautet: Kirche findet überall dort statt, wo sich das Evangelium ereignet. Kirche am Ort wird so zu einem offenen Netzwerk vieler Orte und Gelegenheiten. Daraus folgt die Notwendigkeit, eine „Ereignis-Netzwerk-Pastoral“ (49) zu etablieren. Ausgangspunkt der versammelten Reflexionen ist der Kirchenentwicklungsprozess „Kirche am Ort. Kirche an vielen Orten gestalten“, den die Diözese Rotenburg-Stuttgart zwischen 2015 und 2020 durchgeführt hat. Von Seiten des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen wurde der Prozess von 2017 bis 2019 mit einem eigens entwickelten Methoden-Mix wissenschaftlich begleitet. Im Rahmen einer soziologischen „Tiefenbohrung“ (8) in einer konkreten Seelsorgeeinheit entstand die Studie „Kirche im Netzwerk pastoraler Orte und Ereignisse“, die als Open Source frei zugänglich ist¹ (vgl. den zusammenfassenden Forschungsbericht von Tobias Dera, Tübingen: 17–25) und im hier angezeigten Buch aus

verschiedenen Perspektiven kommentiert und weitergedacht wird. Von Relevanz ist dabei die durchlaufende Frage, wie sich eine Netzwerkkonzeption zur Kirche als Hierarchie, Organisation oder Bewegung verhält. Besonders hervorgehoben seien hier die beiden Beiträge von Schüßler („Qualitative Netzwerkforschung in der Theologie“: 27–51) und dem Grazer Pastoraltheologen Rainer Bucher („Zu einigen exemplarischen Problemen der Kirchenentwicklung“: 99–110). Damit eine Netzwerkpastoral mehr wird als eine „Optimierungsoption“ (48) der bestehenden Organisationsstrukturen, braucht es nach Bucher kirchliche Mitarbeiter*innen, „die nicht dem bisherigen Milieu und Habitus entsprechen, sondern ein wirklich neues, zeitgenössisches Bild christlicher Existenz und in Folge dessen ein neues Bild kirchlicher Praktiken präsentieren und realisieren können.“ (109) Ihren Ort hätten ihre pastoralen Praxen nach Überzeugung Schüßlers in einem „Dazwischen, im Kleinen und Unsichtbaren“ (48). Diesen Orten und v. a. den dort lebenden und in eigener Freiheit und Verantwortung agierenden Menschen gebührte die „theologische Aufmerksamkeit“ (ebd.). Der Sammelband liefert gute Argumente dafür, dass eine solche Netzwerkkirche möglich ist!

Ulrich Engel OP, Berlin

01 [https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/94969/Forschungs-](https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/94969/Forschungsbericht%20Netzwerk_end.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

[bericht%20Netzwerk_end.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/94969/Forschungsbericht%20Netzwerk_end.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
[Abruf: 29.10.2022].

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOMEPAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 8,80; Jahresabonnement: Print *oder*

Digital € 35,20, für Studierende* € 17,20;

Print *und* Digital € 41,20, für Studierende* € 23,20.

Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versand-

kosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs

Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt ein-

gesandte Besprechungsexemplare können nicht

zurückgesandt werden.

* Vorlage einer Studienbescheinigung erforderlich

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenver-

lag AG, Andrea Riess (Sachbearbeitung), Senefel-

derstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 00 49/

(0) 7 11/44 06-140, Fax 00 49/(0) 7 11/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung

Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald

Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

»in den Fußspuren Christi gehen lernen«



Christoph Gregor Müller
Der Erste Petrusbrief
EKK XXI (Neue Folge)

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum
Neuen Testament EKK
Kooperation mit Brill | V&R

408 Seiten, 16,5 x 23,5 cm
Hardcover

€ 99,- [D] / € 101,80 [A]

ISBN 978-3-8436-1424-5

Christusgläubige, Kirchen und Gemeinden der Gegenwart nehmen sich zunehmend in einer diasporalen Minderheitensituation wahr. Diese Selbstwahrnehmung kann auch als Einladung verstanden werden, sich intensiver mit der Lektüre des Ersten Petrusbriefes zu beschäftigen, der sich in der exegetischen Forschung der letzten 50 Jahre von einem Randthema zu einem Forschungsschwerpunkt entwickelt hat. Dieses Schreiben kann in besonderer Weise dienlich sein, Selbstvergewisserung und Identitätsentwicklung derer zu befördern, die heute »in den Fußspuren Christi« (vgl. 1 Petr 2,21) zu gehen versuchen.

Der vorliegende Kommentar von Christoph Gregor Müller erscheint 43 Jahre nach dem von Norbert Brox vorgelegten EKK-Band (1979) und nimmt – im Anschluss an dieses bahnbrechende Werk – die internationale Forschung der vergangenen Jahrzehnte auf, wobei neben der philologischen Arbeit Perspektiven der Sozialgeschichte, der Metaphern-Forschung und der Wirkungsgeschichte besondere Aufmerksamkeit erfahren.



PATMOS

www.verlagsgruppe-patmos.de