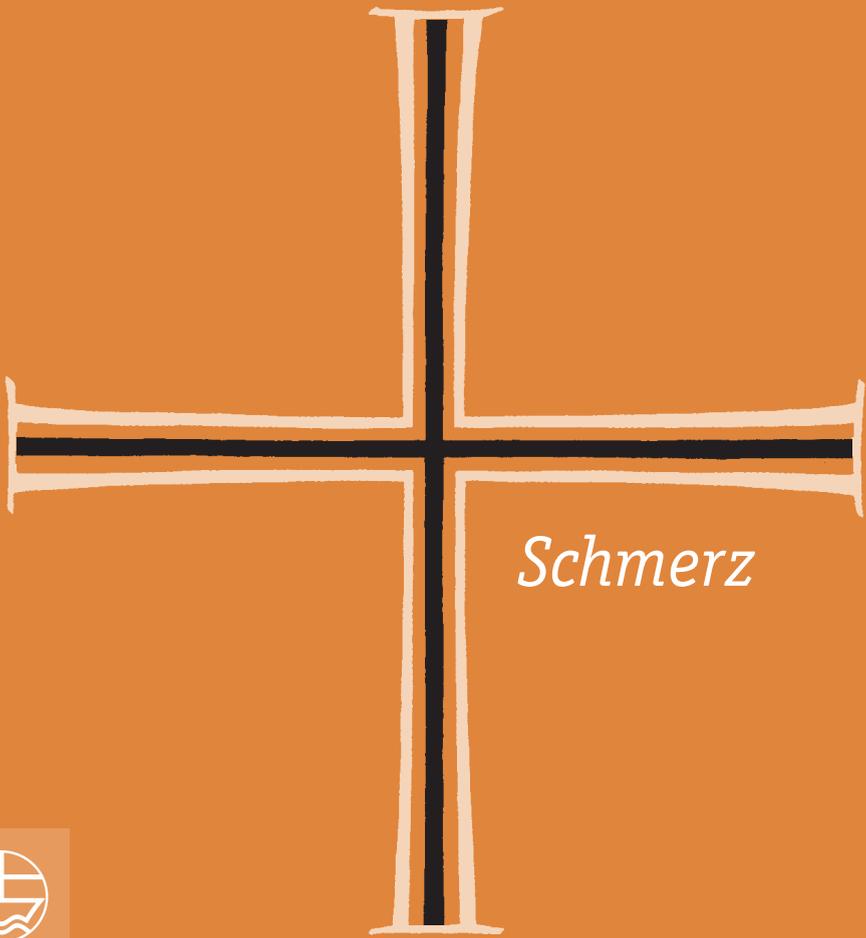




89. Jahrgang · Heft 1-2025 Passion | Schmerz

Quatember

Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche





Inhalt

2	<i>Zur Einführung</i> <i>Heiko Wulfert: Schmerz</i>
4	<i>Essays</i> <i>Janina Minge: Traumafolgestörungen als Umgang mit Schmerz</i>
12	<i>Renata Kiworr-Ruppenthal: Die Begegnung mit Schmerz(en) in der Hospizseelsorge</i>
24	<i>Anja Hoffmann: Wenn Christsein zur Leiderfahrung wird</i>
30	<i>Heiko Wulfert: Königsthron und Marterholz – Deutungen des Kreuzes</i>
36	<i>Gérard Siegwalt: Das von Häresie umwitterte Epiphaniastfest</i>
48	<i>Frank Lilie: Warum verwenden wir Wein im Heiligen Mahl?</i>
51	<i>Karl Bernhard Ritter: Der Kelch</i>
52	<i>Thomas Schanze: Ecclesia quo vadis?</i>
56	<i>Predigt</i> <i>Herbert Naglatzki: Predigt am Fest Allerheiligen und zum Tag des Goldenen Ordinationsjubiläums – über Epheser 2,19(20)</i>
61	<i>Rezensionen</i> <i>Hans-Martin Barth: Kristian Geßner, Rudolf Bultmann zwischen Kollaboration und Widerstand</i>
63	<i>Roger Mielke: Michael Meyer-Blanck, Glaube und Hass. Antisemitismus im Christentum</i>
66	<i>Luca Baschera: Ralf Frisch, Gott. Ein wenig Theologie für das Anthropozän</i>
70	<i>Heiko Wulfert: Anselm Grün, Alles in allem. Was letztlich zählt im Leben</i>
73	<i>Heiko Wulfert: Benedikt Bauernschmitt, Rache und Vergeltung im Alten Testament</i>
76	<i>Heiko Wulfert: Hans Georg Link, Josef Wohlmuth (Hrsg.), Attraktive Fremdheit Gottes. Das Ökumenische Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (325–2025)</i>
79	<i>Adressen</i>
80	<i>Impressum</i>



Schmerz

von Heiko Wulfert



Foto: Archiv Wulfert

*Die Schmerzen sind es, die ich zu Hilfe rufe,
denn sie sind Freunde, Gutes raten sie.*

Goethe

*Luftalarm im ganzen Land
als stellten sie jedes Mal
alle an die Wand
zielen aber nur auf einen
von denen zumeist, die an den Rändern stehen
Heute bist das nicht du, Entwarnung
kannst gehen*

Viktorija Amelina

Der Text der ukrainischen Dichterin Viktorija Amelina erscheint vor einem völlig anderen Hintergrund als der abgeklärte Umgang mit dem Schmerz, den Goethe beschreibt. Sie drückt einen Schmerz aus, der so weit entfernt und doch so bedrohlich nah erscheint: die stete Gefährdung der Existenz durch einen gnadenlosen Aggressor, die Angst, beim nächsten Angriff einen geliebten Menschen zu verlieren oder selbst zum Opfer zu werden, tot oder verstümmelt. Resignation klingt an in den Schlussworten ihres Gedichtes.

Die »Zeitenwende« hat Europa und der ganzen westlichen Welt die Fragilität ihrer vermeintlichen Sicherheit vor Augen geführt. Rasant verändern sich viele Verhältnisse, die Konsequenzen sind noch nicht absehbar. Da ist die Angst vor dem kommenden Schmerz des Verlustes von gewohnten Verhältnissen, des Zerbrechens eines bewährten Lebensrahmens. Das sind Gedanken, die wir nicht mehr nötig zu haben glaubten, und die Erinnerung an Erich Kästners Worte steht nahe: »Wird's besser? Wird's schlimmer? fragt man alljährlich. Aber seien wir ehrlich: Leben ist immer lebensgefährlich«.

Der Schmerz begleitet unser Leben. Er ist da, wenn wir ins Leben eintreten, und wird uns auch am Ende unseres Lebens nicht erspart bleiben. Er erscheint als körperlicher und seelischer Schmerz, als Schmerz des Abschieds und Verlustes, als von anderen erlittener Schmerz und als Schmerz über eigenes

Fehlverhalten. Der Schmerz ist ein strenger Lehrmeister, er kann aber auch das Leben verkehren, krank machen, zur chronischen Not werden. In der Passionszeit denken wir an das Leid und die Schmerzen Christi, der unsere Not auf sich genommen hat – und wie vielen Menschen hat der Anblick des gekreuzigten Heilands schon unersetzbaren Trost in Schmerz und Not bedeutet!?

Dieses Quatember-Heft widmet sich dem »Schmerz« und seiner Bedeutung für uns. Ein schmerzhaft einschneidendes Erlebnis kann eine Persönlichkeit auf Dauer verändern – ein Problem, das nicht erst durch den Bundeswehreinsatz in Afghanistan bekannt wurde. Janina Minge geht der Frage nach, wie traumatisierten Personen wirksam helfend zu begegnen ist. Durch die Palliativ-Medizin ist eine verantwortliche Begleitung Sterbender und ein Abschiednehmen in Würde stärker ermöglicht worden. Die Hospizbewegung trägt das Ihre dazu bei. Renata Kiworr-Ruppenthal gibt als Hospizseelsorgerin einen Einblick in ihre Arbeit. Die Beobachtungsstelle für Intoleranz und Diskriminierung gegen Christen in Europa (OIDAC Europe) hat es sich zur Aufgabe gemacht, Benachteiligungen von Christen um ihres Glaubens willen auch in europäischen Ländern nachzugehen. Ihre Direktorin Anja Hoffmann sieht Christen benachteiligt und gerichtlich belangt, die sich gegen Schwangerschaftsabbrüche oder die Anerkennung der LGBTI-Bewegung äußern. Inwieweit dies als Christenverfolgung gedeutet werden kann, sei hier zur Diskussion gestellt. Zwei in Theologie und Kunst ganz unterschiedliche Darstellungen des Kreuzes und der Schmerzen Christi als Königsthron und Marterholz betrachtet mein Beitrag in dieser Ausgabe.

In Fortsetzung seiner Gedanken aus dem ersten Quatember-Heft 2024 beschreibt Gérard Siegwalt das Epiphaniastfest und seinen Bezug zu zwei Perspektiven der Christologie. Frank Lilie votiert für eine stiftungsgemäße und würdevolle Feier des heiligen Mahles mit Wein. Thomas Schanze stellt sich in seinen Gedanken der Frage nach den anstehenden Veränderungen in den Kirchen Deutschlands und der Aufgabe der Gemeinden in diesem Prozess. Die Gemeinde der durch die Taufe und im Mahl Christi Geheiligten beschreibt Herbert Naglatzki in der Predigt zum Fest seiner Goldenen Ordination am Allerheiligentag.

Allen Leserinnen und Lesern wünsche ich eine anregende Lektüre.

Heiko Wulfert



Traumafolgestörungen als Umgang mit Schmerz

Implikationen für einen Umgang mit traumatisierten Personen.

von Janina Minge

In einer Welt der unendlichen Möglichkeiten und unvorhersehbaren Wendungen versucht sich der Mensch durch verschiedene Mechanismen und Maßnahmen eine Illusion von Kontrolle zu verschaffen. Er organisiert, strukturiert und plant, um die Risiken, die das Leben birgt, zu minimieren. Kontrolle und Orientierung stellen zentrale menschliche Grundbedürfnisse dar, die sich nur schwer unterdrücken lassen und Ausdruck in verschiedenen Verhaltensweisen finden.¹

Doch was passiert, wenn dieses Bedürfnis frustriert wird? Wenn die Illusion von Kontrolle zerbricht und wir uns ausgeliefert fühlen, wenn alle Möglichkeiten zu Kampf oder Flucht ausgeschöpft sind und es kein Entkommen (mehr) gibt?

Ein traumatisches Ereignis lässt sich genau so definieren. Man ist einer belastenden Situation ausgesetzt, bei der eine unmittelbare Gefahr für das Leben und die körperliche und seelische Unversehrtheit einer Person besteht und die nicht bewältigt oder verarbeitet werden kann.² Häufig entsteht ein solches Trauma als das Resultat einer physischen oder psychischen Gewalteinwirkung, einer Verletzung oder psychischen Erschütterung, die sich als »seelische Wunde« niederschlägt (Trauma [griech.]: Wunde/Verletzung). Mögliche Ursachen für eine solche seelische Verletzung sind schwere Unfälle, Erkrankungen und Naturkatastrophen, aber auch Erfahrungen erheblicher psychischer, körperlicher und sexueller Gewalt sowie schwere Verlust- und Vernachlässigungserfahrungen. Allgemein lässt sich zwischen einmaligen bzw. kurzfristigen Traumata sowie wiederholt auftretenden oder langfristig anhaltenden traumatisierenden Situationen, aber auch zwischen akzidentellen und interpersonellen Traumata unterscheiden³. Die folgende Tabelle gibt einen groben Überblick über mögliche auslösende Ereignisse.

Häufig entsteht ein solches Trauma als das Resultat einer physischen oder psychischen Gewalteinwirkung, einer Verletzung oder psychischen Erschütterung, die sich als »seelische Wunde« niederschlägt.

¹ Grawe, K., *Neuropsychotherapie*, Göttingen 2004.

² KJPP Ulm, Universitätsklinikum Ulm (2016). *E-Learning Kinderschutz. ECQAT Traumapädagogik*. Ulm. / Deutsche Traumastiftung (2025). *Trauma*. Von <https://www.deutsche-traumastiftung.de/trauma/> abgerufen 02.03.2025.

³ Beckrath-Wilking, U., Biberacher, M., Dittmar, V., & Wolf-Schmid, R., *Traumafachberatung, Traumatherapie & Traumapädagogik. Ein Handbuch zur Psychotraumatologie im beraterischen & pädagogischen Kontext*, Paderborn 2013.

	Typ-I-Trauma (einmalig/kurzfristig)	Typ-II-Trauma (mehrfach/langfristig)
<i>Akzidentell (durch äußere Umstände bedingt)</i>	schwere Verkehrs- unfälle; berufsbedingte Traumata (Polizei, Feuerwehr, Rettungs- kräfte), kurzfristige (Natur-) Katastrophen	langanhaltende Naturkatastrophen wie Erdbeben, Über- schwemmungen, Dürren; technische Katastrophen
<i>Interpersonell (von anderen Personen herbeigeführt)</i>	sexuelle Übergriffe; körperliche Gewalt; ziviles Gewalterleben	sexuelle/körperliche Gewalt/Missbrauch; Vernachlässigung; an- haltende Invalidierung; Kriegserleben; Geisel- haft; Folter

Abbildung 1: Traumtypen (Beckrath-Wilking, Biberacher, Dittmar & Wolf-Schmid, 2013)

Die betroffene Person erlebt sich in diesen Momenten als hilflos und ausgeliefert. Ausgelöste Stressreaktionen, die in der Regel einen funktionalen Lösungsprozess auslösen würden, steigen aufgrund der erlebten Ausweglosigkeit zunehmend an und die Psyche muss neue Wege finden, mit den entstandenen Gefühlen und auch Schmerzen umzugehen. Die Wahrnehmung der Außenwelt und des eigenen Körpers wird reduziert. »Dies hilft, die Schmerzen und die belastenden Emotionen zu ertragen und eine detaillierte kognitive Wahrnehmung und Verarbeitung der belastenden Situation zu verhindern«⁴.

Als kurzfristige Veränderung stellt dieser Mechanismus eine effektive Schutzreaktion dar. Insbesondere dann, wenn eine Person immer wieder traumatischen Ereignissen ausgesetzt ist, kann genau diese zunächst hilfreiche Schutzreaktion zu langfristigeren und weniger funktionalen Anpassungsprozessen führen. »Wenn die Wahrnehmung körperlicher und emotionaler Reize reduziert wird und sie zudem kognitiv getrennt nach impliziten und expliziten Eindrücken verarbeitet werden, können sich Symptome einer Posttraumatischen Belastungsstörung (PTSD) oder komplexer Traumafolgestörungen entwickeln«. Wie eng diese psychischen Verletzungen auch mit unserem körperlichen Schmerzsystem zusammenhängen, lässt sich auch daran erkennen, dass eine Vielzahl von traumati-

⁴ KJPP Ulm, Universitätsklinikum Ulm, 2016.

Es entsteht eine chronische Anspannung, eine permanente Bereitschaft, auf kleinste Gefahrenzeichen mit Verteidigungsreaktionen zu reagieren.

sierten Personen auch an chronischen Schmerzen leidet⁵. Denn obwohl die Wahrnehmung und Verarbeitung aktueller körperlicher und emotionaler Reize gehemmt wird, bleibt das System zur Gefahren- und Schmerzerkennung aktiviert. Es entsteht eine chronische Anspannung, eine permanente Bereitschaft, auf kleinste Gefahrenzeichen mit Verteidigungsreaktionen zu reagieren. Die bedrohliche oder schmerzhaftige Situation wird, ähnlich wie bei chronischen Schmerzen durch das Schmerzgedächtnis, jederzeit erwartet oder sogar innerlich erneut durchlebt. Diese scheinbar gegenläufigen Mechanismen ergeben sich aus zwei parallel ablaufenden physiologischen Prozessen und ihren psychologischen Auswirkungen.

Übererregungs-Kontinuum (Kampf oder Flucht)	Dissoziatives Kontinuum (Freeze – ohnmächtige/ passive Reaktion)
<ul style="list-style-type: none"> • Alarmzustand/Wachzustand • Angst/Schrecken • Adrenalin-System wird aktiviert -> Erregung • Veränderung des serotonergen Systems - Impulsivität, Affektivität, Aggressivität 	<ul style="list-style-type: none"> • Gefühllosigkeit/Nachgiebigkeit • Dissoziation • Aktivierung des Opioid Systems • Euphorie, Betäubung • Veränderung der Sinnes-, und Körperwahrnehmung (Ort, Zeit, etc.)
Physiologische Prozesse	Physiologische Prozesse
<ul style="list-style-type: none"> • Anstieg von Blutdruck, Pulsrate, Atemfrequenz und Muskeltonus • Reduktion der Schmerzwahrnehmung 	<ul style="list-style-type: none"> • Absinken von Blutdruck, Pulsrate, Atemfrequenz und Muskeltonus • Anstieg der Schmerzwahrnehmung

Abbildung 2: Parallel ablaufende physiologische Prozesse (KJPP Ulm, Universitätsklinikum Ulm, 2016)

Die enge Verknüpfung von psychischem und physischem Schmerz lässt sich auch neuropsychologisch nachweisen. So werden bei psychischen Verletzungen die gleichen Regionen im Ge-

⁵ Liedl, A., & Knaevelsrud, C., PTBS und chronische Schmerzen. Entstehung, Aufrechterhaltung und Zusammenhang – ein Überblick. *Der Schmerz*, 12, 2008, 644–651.

hirn aktiviert wie bei physischem Schmerz. Ist das seelische Leid groß genug, werden neben den Arealen zur emotionalen Verarbeitung von Schmerz sogar sensorische Areale beteiligt⁶. Obwohl wir für psychisches Leid oft die gleichen Begriffe verwenden, wie für physischen Schmerz, nehmen wir psychischen Schmerz sogar oft als belastender wahr. Wie ähnlich die Verarbeitung der verschiedenen Formen des Schmerzes ist, zeigt sich auch in der Linderung seelischer Schmerzen durch schmerzstillende Medikamente (Analgetika) (ebd.).

Traumafolgestörungen sind komplex und können sich auf verschiedene Weisen manifestieren. Insbesondere bei wiederholten traumatischen Erlebnissen, die im Zusammenhang mit anderen Personen stehen, kommt es jedoch häufig zu Beeinträchtigungen im Bereich der Selbstregulation, des zwischenmenschlichen Vertrauens und der Bindungsfähigkeit, die veränderte Bedürfnisse im interpersonellen Kontakt mit sich bringen können. Ansätze aus der Traumapädagogik können dabei helfen, sichere Orte zu schaffen, in denen Lernerfahrungen aus der Vergangenheit keine erneute Bestätigung erfahren und im Idealfall sogar durchbrochen werden können.

Besonders wichtig erscheint die Wahrnehmung der Interaktionsbedürfnisse im Zusammenhang mit Traumatisierungen, die im Zusammenhang mit psychischer Gewalt stehen, Verlust- oder Vernachlässigungserfahrungen, emotionalen Invalidierungen, aber auch bestimmte Formen sexueller Grenzverletzungen. Während Opfer von Unfällen, Naturkatastrophen, Krieg oder körperlicher Gewalt häufig eine Validierung ihrer Belastungsreaktionen erfahren, machen Betroffene von weniger offensichtlichen Traumatisierungen in ihrem Umfeld häufig weitere Invalidierungserfahrungen.

Traumatisierte Personen haben zudem häufig Schwierigkeiten, sich auf enge und vertrauensvolle Bindungen einzulassen, sich selbst zu regulieren und zu steuern. Dies kann eine Kontaktgestaltung zusätzlich erschweren. Teilweise kann dies soweit gehen, dass es im Kontakt zur (Re-)Inszenierung vergangener negativer Beziehungserfahrungen kommt.

Doch wie kann ein validierender und stärkender Umgang mit dem Schmerz traumatisierter Personen gelingen? Wie lässt sich der Kontakt so verbessern, dass gemeinsam Ziele erreicht werden und Entwicklungshürden genommen werden können?

⁶ Mayer, A., *Sozialer Schmerz. Wenn die Seele wehtut*, 2014. Von <https://www.spektrum.de/magazin/sozialer-schmerz-die-verwandtschaft-von-psychischem-und-koerperlichem-leid/1312992> abgerufen 02.03.2025.

Obwohl wir für psychisches Leid oft die gleichen Begriffe verwenden, wie für physischen Schmerz, nehmen wir psychischen Schmerz sogar oft als belastender wahr.

Wie lässt sich der Kontakt so verbessern, dass gemeinsam Ziele erreicht werden und Entwicklungshürden genommen werden können?

Obwohl das Konzept der Traumapädagogik für den Umgang mit Betroffenen in einem professionellen Rahmen entwickelt wurde, lassen sich hieraus auch allgemeine Implikationen für ein ressourcenförderndes Miteinander ableiten.

Die wesentlichen Prinzipien der Traumapädagogik geben Anhaltspunkte für eine förderliche Beziehungsgestaltung. Diese sind:

- das Prinzip der korrigierenden Beziehungserfahrung
- das Prinzip des sicheren Ortes
- das Prinzip Versorgungskette und förderliche Leitungsstrukturen
- das Prinzip der traumapädagogischen Förderung und Psychoedukation
- traumapädagogische Strukturen.

Im Folgenden sollen insbesondere die ersten beiden Prinzipien herangezogen werden, um Implikationen für einen Umgang mit dem Schmerz traumatisierter Personen abzuleiten.

Wichtige Aspekte eines förderlichen traumapädagogischen Milieus im Sinne einer korrigierenden Beziehungserfahrung, die auch außerhalb eines pädagogischen Settings Anwendung finden können, sind:

- das Schaffen von Transparenz und Berechenbarkeit, um Gefühlen von Hilflosigkeit vorzubeugen und Orientierung zu ermöglichen
- offene Beziehungsangebote, die das Gegenüber annehmen kann, aber nicht muss. (»Ich bin für dich da, wenn du mich brauchst, bin dir aber auch nicht böse, wenn du gerade keinen Kontakt möchtest. Mein Angebot bleibt bestehen.«)
- wertschätzung individueller Besonderheiten, positive Rückmeldungen und Ermutigungen
- das Schaffen von Möglichkeiten der Mitbestimmung und Partizipation bei Entscheidungen, um das persönliche Kontrollerleben zu stärken
- das Schaffen von Momenten der Freude im Alltag; hierbei geht es nicht um große Momente überbordender Freude, sondern eher um das Finden und Herausstellen kleiner freudvoller Momente.

Ein von den oben genannten Aspekten geprägter Umgang mit betroffenen Personen reduziert das traumatische Erleben von Unberechenbarkeit, Ausgeliefertsein, Abwertung, Geringschätzung und Missachtung von Bedürfnissen und beugt zudem der Entstehung von Einsamkeit und Isolation vor.



Auch das Prinzip des sicheren Ortes kann herangezogen werden, um in der Kontaktgestaltung mit traumatisierten Personen bedürfnisorientiert auf diese eingehen zu können. Betrachtet man Traumafolgestörungen als Anpassungsleistung an unsichere Orte und den dort entstandenen Schmerz – wobei auch Beziehungen als Orte der Begegnung in die Überlegungen mit einbezogen werden sollten – in denen kaum Orientierung und Kontrolle möglich war, so sollte die Beziehungsgestaltung im Rahmen des »sicheren Ortes« genau dies berücksichtigen. Der neue, sichere Ort wird damit zur Voraussetzung dafür, dass die Symptome einer Traumafolgestörung aufgegeben werden können, wenn der Organismus sich an die neuen Bedingungen anpasst. Erst wenn alle Zweifel bezüglich neuer (Beziehungs-)Traumata, jede Erwartung neuen Schmerzes, ausgeschlossen werden können, können auch die Schutzmechanismen der Betroffenen aufgegeben werden. Während der sichere Ort in der Traumatherapie als imaginative Methode eingesetzt wird, lassen sich aus dem Prinzip des sicheren Ortes in der Traumapädagogik Empfehlungen für eine hilfreiche Beziehungsgestaltung ableiten. Der sichere Ort setzt sich dabei aus den Konzepten der »inneren« und der »äußeren« Sicherheit zusammen. Während innere Sicherheit aus der Persönlichkeit und der Sicherheit im Umgang

Foto: Rolf Gerlach

[...] Nur wer sich selbst sicher fühlt, kann einen sicheren Ort innerhalb einer Beziehung schaffen.

mit eigenen Gefühlen und Haltungen erwächst und damit in der Beziehung nur indirekt über handlungsleitende Prinzipien wie Individualisierung, Achtsamkeit und Resilienzförderung unterstützen lässt, kann die äußere Sicherheit im Miteinander direkt beeinflusst werden. Dies kann durch feste Rituale, Regeln und ein vorausschauendes Krisenmanagement im Sinne individuell festgelegter, transparenter Pläne oder »Notfallkoffer« und verlässliche Unterstützungsangebote gelingen. Hierbei sollte beachtet werden, dass das Prinzip des sicheren Ortes nicht nur für die von der Traumatisierung betroffene Person, sondern immer auch für das Gegenüber mitgedacht werden sollte. Denn: Nur wer sich selbst sicher fühlt, kann einen sicheren Ort innerhalb einer Beziehung schaffen.

Als ergänzende Handlungselemente in Beziehungen, die Orientierung und ein Gefühl von Sicherheit ermöglichen und weiteren Invalidierungserfahrungen vorbeugen, sind abschließend die Prinzipien der »unbedingten Wertschätzung« und des »guten Grundes« zu nennen. Unbedingte Wertschätzung meint dabei das Anerkennen der Überlebensleistung und der individuellen Besonderheiten des Gegenübers, unabhängig von der Art des erlebten Traumas. Als Prinzip des »guten Grundes« wird die Annahme verstanden, dass hinter jedem »Problemverhalten« in zwischenmenschlichen Beziehungen ein guter Grund steckt, dem es mit Offenheit zu begegnen gilt, um die Reinszenierung maligner Beziehungserfahrungen zu verhindern.

Zusammengefasst kann die Umsetzung leitender Handlungselemente aus der Traumapädagogik sowohl Fachpersonen als auch Angehörigen helfen, Betroffene beim Umgang mit ihrem persönlichen Schmerz zu begleiten und langfristig möglicherweise sogar Schutzmechanismen abzulegen. Gleichzeitig können eben diese Handlungselemente auch als orientierungsstiftende Elemente für eben jene Fachpersonen und Angehörige gesehen werden, die einen sicheren Ort schaffen und sie somit auch beim Umgang mit dem Schmerz unterstützen, den ein Umgang mit den Schmerzen anderer im empathischen Kontakt verursachen kann.

Janina Minge ist Sonderpädagogin und Psychotherapeutin in Ausbildung mit einer Zusatzqualifikation im Bereich Traumapädagogik.

Literaturverzeichnis

Beckrath-Wilking, U., Biberacher, M., Dittmar, V., & Wolf-Schmid, R.,
Traumafachberatung, Traumatherapie & Traumapädagogik. Ein
Handbuch zur Psychotraumatologie im beraterischen & pädagogi-
schen Kontext, Paderborn 2013.

Deutsche Traumastiftung. (2025). Trauma. Von <https://www.deutsche-traumastiftung.de/trauma/>.

Grawe, K., Neuropsychotherapie, Göttingen 2014.

KJPP Ulm, Universitätsklinikum Ulm, E-Learning Kinderschutz. ECQAT
Traumapädagogik, Ulm 2016.

Liedl, A., & Knaevelsrud, C., PTBS und chronische Schmerzen. Ent-
stehung, Aufrechterhaltung und Zusammenhang – ein Überblick.
Der Schmerz, 12, 2008, 644–651.

Mayer, A., Sozialer Schmerz. Wenn die Seele wehtut, 2014.
Von [https://www.spektrum.de/magazin/sozialer-schmerz-
die-verwandtschaft-von-psychischem-und-koerperlichem-
leid/1312992](https://www.spektrum.de/magazin/sozialer-schmerz-die-verwandtschaft-von-psychischem-und-koerperlichem-leid/1312992).



Die Begegnung mit Schmerz(en) in der Hospizseelsorge

von Renata Kiworr-Ruppenthal

1. Wie begegnen uns Schmerzen?

»Haben Sie Schmerzen?« – Wahrscheinlich ist dies eine der häufigsten Fragen in der Palliativ- und Hospizarbeit, und im Krankenhaus/Gesundheitswesen überhaupt. Am Ende des Lebens liegt der Fokus weniger auf Diagnosen und therapeutischen Zielen als vielmehr auf der sog. »Symptomkontrolle«. Es gibt seelische und körperliche Symptome. Letztere sind vor allem jene körperlichen Empfindungen, die uns von dem Zustand des »Wohlbefindens« trennen und schlimmstenfalls kaum auszuhalten sind: schwere Schmerzen, Luft-/Atemnot, Übelkeit, Verdauungsbeschwerden u. ä.

Die Liste ist fortzuführen. Schmerzen haben dabei eine prominente Stellung und sind zugleich ein diffuses Phänomen. In einer meiner Seelsorgebegegnungen der letzten Zeit sprachen wir über Angst und es kam die Frage auf, wovor die Patientin denn genau Angst habe. Sie sagte: »Wenn die Wirkung des Schmerzpflasters nachlässt... Ich weiß dann, dieser unerträgliche Schmerz wird bald wieder da sein. Und ich habe dann so furchtbare Angst, selbst wenn es noch gar nicht so schlimm ist mit dem Schmerz. Aber ich weiß: Er kommt wieder.«

Schmerzen, Angst vor Schmerzen, der »Schmerz« als ein Phänomen, welches umfassender ist als der Schmerz an einer bestimmten Körperstelle, Schmerz an Leib und Seele: Viele Menschen kennen dies, und finden doch kaum Worte, um das Phänomen »Schmerz« zu beschreiben. Die Medizin bedient sich umschreibender Adjektive (»dumpf«, »stechend«, »pochend«...) und sog. Schmerzskalen, aber auch dies bleibt subjektiv und unbestimmt in vielen Fällen. Eine Person, die früh lernte, Schmerz auszuhalten, wird auf einer Skala von 1–10 die 4 angeben, wo andere die 10 ankreuzen. »Sei doch nicht so wehleidig...« und viele andere Redewendungen zeigen unser Unbehagen im Umgang mit Schmerz. Dennoch oder gerade deswegen: Zu Schmerzen wird geforscht, es gibt Bücher und interdisziplinäre Forschungsprojekte, es gibt die Zeitschrift »Der Schmerz« und vieles mehr.¹

*Schmerzen, Angst
vor Schmerzen,
der »Schmerz«
als ein Phäno-
men, welches um-
fassender ist als
der Schmerz an
einer bestimmten
Körperstelle,
Schmerz an Leib
und Seele [...]*

¹ Hier könnte noch viel mehr aufgelistet werden, z. B. die »Deutsche Schmerzgesellschaft«, <https://www.schmerzgesellschaft.de/>.



2. Erklärungen und Deutungen von Schmerz²

Auch Philosophie und Theologie beschäftigen sich seit jeher mit dem Phänomen Schmerz. Einige wenige Beobachtungen dazu: Markschieß legt dar, in welchem komplexem Zusammenhang die Geschichte des Christentums mit dem Phänomen Schmerz steht: »Schmerz und Christentum scheinen zusammenzugehören: Die Schmerzen Christi stehen im Zentrum des Heilswerks Gottes, seine Schmerzen führen zur Erlösung der Menschen. An Jesu Vorbild können die Menschen lernen, selbst Leiden und Schmerzen zu ertragen. In der frühchristlichen Zeit stand man der Vorstellung, Jesus Christus habe am Kreuz unter Schmerzen gelitten, meist noch eher ablehnend gegenüber. Nach dem »Apathie-Axiom« war damals die Freiheit von Affekten anzustreben. Erst nach der offiziellen Anerkennung des Christentums als Staatsreligion des Römischen Reiches im Jahre 380 trat der Schmerz Christi wieder in den Mittelpunkt der christlichen Heilslehre. Die Erinnerung an die Tatsache, dass Jesus selbst durch schlimmste Schmerzen hindurch gehen musste, vermag bis auf den heutigen Tag Menschen in ihren Schmerzen zu trösten und bei ihrer Bewältigung zu helfen.«³

Gott ist nach christlichem Verständnis ein (mit)leidender Gott, ihm ist der Schmerz nicht fremd – das ist eine beachtliche und für manche ungeheure Behauptung. Die Inkarnation wirft auf das

Ich möchte zu Beginn noch etwas zu den Begrifflichkeiten sagen: Im englischsprachigen Raum und auch anderen Kulturräumen gibt es natürlich entsprechende Forschungen und Literatur. Interessant finde ich sprachwissenschaftlich, dass im Deutschen neben Schmerz vor allem eher obsolet anmutende Begriffe wie Marter und Pein für Schmerz stehen können, während die englische Sprache neben pain noch ache, soreness, distress, anguish, soreness, pang und manch andere unterschiedlich konnotierte Wörter für das Phänomen kennt. Im Folgenden wird auch der englische Begriff »spiritual« verwendet werden, der im englischen Sprachraum gerade im Hospizbereich sehr wichtig ist. Während das deutsche Wort »spirituell« dafür die direkte Übersetzung ist und in medizinischen und seelsorgerlichen Fachkreisen in einer bestimmten Weise verwendet wird, ist im Alltagsgebrauch immer noch eine etwas esoterische Note diesem Begriff innewohnend. Das ist z. B. beim Eingeben des Begriffes »spiritueller Schmerz« in einer Suchmaske zu beobachten. Gerade im Patientenkontakt ist Behutsamkeit mit dem Wort »spirituell« empfehlenswert, weil die Gebräuchlichkeit und Prägung sich vom Englischen unterscheiden.

² Ich werde mich in diesem Abschnitt auf Weniges beschränken und unter der Vielzahl der Religionen auch nur das Christentum betrachten, auch dieses kann nur kurz angerissen werden. Mir begegnen natürlich auch muslimische Patienten/Patientinnen (und manchmal auch eine muslimische Deutung von Schmerz als »Prüfung«) und Menschen vieler anderer Religionen. Im kultursensiblen und person-zentrierten Begleiten dieser Menschen bleibt dennoch meine Identität die einer christlichen Seelsorgerin und evangelischen Pfarrerin, und diese Perspektive liegt meinen Überlegungen zugrunde, ohne die Wichtigkeit anderer Zugänge in Abrede zu stellen.

³ Markschieß, Christoph, Zusammenfassung (https://www.academia.edu/3127716/Der_Schmerz_und_das_Christentum, eingesehen am 28.2.2025). Der Schmerz, 4, 2007, aus: Christoph Markschieß, »Der Schmerz und das Christentum. Symbol für Schmerzbewältigung?«, in: Schmerz. Kunst + Wissenschaft, hrsg. von Eugen Blume u. a., 2007.

*Die Inkarnation
wirft auf das Thema
»Schmerz«
ein neues Licht:
Gott selber wird
ganz und gar
Mensch.*

Thema »Schmerz« ein neues Licht: Gott selber wird ganz und gar Mensch. *Passio* und *compassio* gehören zusammen.

So ist Gott ein Leidender⁴, aber auch der Mensch – und der in der Bibel vielfach beschriebene Schmerz zieht sich von der Ankündigung zukünftiger Schmerzen nach dem Sündenfall (Gen. 3, 16–17) bis hin zur Verheißung des eschatologischen Ende der Schmerzen (Offenbarung 21,4), taucht in Heilungen durch Jesus und in Selbstbeschreibungen des Paulus auf, begegnet in der Kirchengeschichte von ewigen Schmerzen in einer »Höllen«-Vorstellung bis hin zu Schmerzen im diesseitigen Leben in der *imitatio Christi* oder als Selbstgeißelung. Auch Gottes Schmerz (über die Sünde) und der Schmerz seines Sohnes Jesus Christus wird immer wieder beschrieben. Der Schmerz Marias und der Jünger bei der Kreuzigung – also auch Trauer⁵ als Schmerz – und Schmerz und Klage bei Verlusten überhaupt sind weitere Motive in der Bibel.

Nun erleben wir in unserer Gesellschaft, dass geprägte christliche Denkmuster und Erfahrungswelten immer mehr abnehmen – und dennoch vieles aus religiösen Vorstellungen weiterlebt. Sowohl in der Hospizseelsorge als auch in allen anderen Seelsorgebereichen begegnen mir unterschiedlich geprägte Menschen und Vertreter aller nur denkbaren Weltanschauungen. Was interessant ist: Nicht nur bei Schmerz, sondern bei jeglichem Erleben von Leid scheint es ein sehr verbreitetes Deutungsschema im Sinne eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs zu sein, nach eigener Schuld im Leid zu fragen, nach dem »Warum?«, oder zu rebellieren – »Ich habe das doch nicht verdient!«

Schmerz wirft existentielle Fragen auf und erschüttert die Identität: »Ich bin gar nicht mehr ich selber«. Die Vermeidung dieser existentiellen Dimension und die Vermeidung von Schmerz kritisiert der Philosoph Byung-Chul Han in seinem Essay »Palliativgesellschaft. Schmerz heute«. ⁶ Han beschreibt, wie in der Gesellschaft heute Schmerz und Leid oft verdrängt werden und ein großer Druck in Richtung Selbstoptimierung und Gelingen aufgebaut wird. Schmerz, Sterben und Tod passen da nicht mit hinein. Han problematisiert die Vermeidung von Schmerz in unserer Gesellschaft. Als Anfrage an Han, bei allem Interesse an manch seiner gesellschaftskritischen Beobachtungen, möchte ich einwenden: Was ist menschlicher, als Schmerz vermeiden zu ver-

⁴ Vgl. Dietrich Bonhoeffer in *Widerstand und Ergebung*, 252: »Gott lässt sich aus der Welt hinausdrängen ans Kreuz. Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade nur so ist er bei uns und hilft uns. ... Nur der leidende Gott kann helfen.«

⁵ Schmerz als Symptom von Trauer und Verlust wäre Thema einer ganz eigenen Abhandlung, daher hier nur als kurzer Hinweis.

⁶ Byung-Chul Han, *Palliativgesellschaft, Schmerz heute*, 2020.



suchen – sowohl für sich selber als auch für andere? Tabuisierung von Leid und Tod, Konfliktvermeidung und fehlende Resilienz auf der einen und Maßnahmen zur Schmerzbekämpfung im körperlichen und im übergeordneten Sinne auf der anderen Seite sind in meinen Augen unterschiedliche Sachverhalte.⁷

»Ich möchte endlich keine Schmerzen mehr haben« – dieser Satz, der an die Grenzen des medizinisch Möglichen stoßen lässt, ist heute anders zu hören als noch vor einigen Jahrzehnten. Die Hospizbewegung und der palliative Arbeitsbereich haben ein Umdenken in der Medizin und Pflege ermöglicht, der die Hilfe im Sterbeprozess, die Gabe von Medikamenten und die ganzheitliche Einbeziehung von allem, was lindernd sein könnte, in einen viel weiteren Handlungshorizont stellt als noch vor einigen Jahren. Wir lernen täglich dazu, und wir lernen mit und von den Patientinnen und Patienten. Was Schmerz für eine Person bedeutet, ist letztlich individuell. Was nahezu immer im Umgang mit Schmerz(en) im Raum steht, ist der Appell: »Bitte nimm den Schmerz von mir!«.⁸

Die Hospizbewegung und der palliative Arbeitsbereich haben ein Umdenken in der Medizin und Pflege ermöglicht

3. Die hospizliche Erweiterung des Schmerzbegriffes:

Total Pain

Die hospizliche und palliative Begleitung von Menschen hat auch mit den Symptomen in der letzten Lebensphase und daher auch mit (Angst vor) Schmerz und Schmerzen aller Art zu tun. »Wir bemühen uns um ein wachsendes Verständnis und Fachwissen in der Symptomkontrolle, um die gebührende Berücksichtigung des Erscheinungsbildes, des Selbstwertgefühls, um die Aufrechterhaltung von Aktivität, Unabhängigkeit und all dem, was das normale Leben ausmacht.«⁹

⁷ Ähnlich der Kulturwissenschaftler Thomas Macho, der ebenfalls viel zum Schmerz publiziert hat, in seiner Erwiderung auf Han, wiedergegeben in: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/byung-chul-han-palliativgesellschaft-schmerzlich-duenne-100.html>, eingesehen am 28.2.2025.

⁸ Was es daneben auch zu beobachten gibt, ist von Kindheit bis zum Sterbenden hin die anerkennende (und tlw. auch ambivalente) Wertung vom Umgang mit Schmerz (und anderem Leid) durch das Wort »tapfer«: »Du bist aber sehr tapfer!«, wenn Stöhnen, Weinen, Schreien und andere intuitive Schmerzreaktionen ausbleiben. »Die Zähne zusammenbeißen« und andere Redewendungen beschreiben das Unterdrücken von Schmerzáußerungen. Ein Unterdrücken, das oft gesellschaftlich gewünscht wird, manchmal aber zu Missdeutungen und Begleitproblemen führen kann.

Was passiert, wenn ein Mensch gar kein oder zu wenig Schmerzempfinden hat, ist auch kritisch. Unter Umständen ist der Schmerz ein wichtiges Warnsignal und kann durch Beachtung Schlimmeres verhindern, während Patienten ohne Schmerzempfinden in gefährliche Situationen kommen können.

⁹ Spiritueller Schmerz (Spiritual Pain) von Cicely Saunders, zitiert nach: <https://jochenteuffel.com/wp-content/uploads/2023/04/saunders-spiritueller-schmerz.pdf> 28.2.2025.

Eine alleinige Steigerung der Schmerzmittel reicht häufig nicht aus, da der Betroffene ganzheitlich mit allen seinen Bedürfnissen betrachtet werden muss.

Eine wichtige Erkenntnis (nicht nur) der Hospizbewegung lautet: Seele/Geist und Körper gehören zusammen, auch im Schmerz, und die spirituelle Dimension taucht spätestens an den Grenzen des Lebens für Menschen auf. Nicht nur Mediziner und Pflegende sind gefragt, sondern auch Sozialarbeiter, Seelsorger, Geistliche, Therapeuten jeglicher Art. Im interdisziplinären Dialog und Handeln, in Achtung der jeweiligen Kernkompetenz kann tatsächlich oft ein Erkenntnisgewinn entstehen, der die Behandlung der Patienten und ihrer Schmerzerfahrungen bereichert und kreativer werden lässt im Umgang mit individuellem Schmerz. Eine in meinen Augen sehr erhellende Beschreibung ist das im Hospizbereich bekannte und angewandte Konzept des *total pain*, eingeführt von Cicely Saunders. Mit diesem Modell wird versucht, den Schmerz als komplexes Erleben eines Menschen zu erklären. Eine alleinige Steigerung der Schmerzmittel reicht häufig nicht aus, da der Betroffene ganzheitlich mit allen seinen Bedürfnissen betrachtet werden muss. Besonders in einer palliativen Situation kommt der Betroffene in existenzielle Grenzsituationen, die nicht nur von körperlichem Schmerz dominiert werden, sondern auch von Schmerz und Leiden unterschiedlichster Ursache. Daher beschreibt Cicely Saunders im *total pain*-Konzept vier Dimensionen von Schmerz und erkennt neben den körperlichen Schmerzen auch den sozialen, psychologischen und spirituellen Schmerz. Letzterer, um den es im Raum der Seelsorge häufig, aber nicht nur geht, berührt z. B. folgende Fragen:

- Warum geschieht dies? Warum leide ich? Warum sterbe ich (jetzt schon)? Warum so?
- Was ist der Sinn in dem allem?
- Was kann ich noch hoffen? Was bleibt? Kommt noch etwas? ...

Die für mich in meiner Arbeit leitende Erfahrung ist, dass es nirgendwo so selbstverständlich wie in der Palliativ- und Hospizarbeit ist, dass solide naturwissenschaftliche Forschung das Wissen um die spirituelle Seite des Menschen¹⁰ miteinschließt und Überlegungen zu »ganzheitlichen«, psychosomatischen, spirituellen Ressourcen in der Behandlung von Menschen auf gute und fundierte Weise stets miteinbezogen wird. Das ist vor allem

¹⁰ Zu dem Begriff »spirituell« vgl. auch Simon Koechlin, Schmerz und Spiritualität, in: Schweizerische Ärztezeitung 23/2024, 16–20. (https://www.theologie.uzh.ch/dam/jcr:56239d20-d22e-45ec-999f-df03d5b7355a/24_Aerztezeitung_Schmerz-Spiritualitaet%3A%20.pdf, gesehen am 28.2.2025).



Foto: Rolf Gerlach

der Hospizbegründerin Cicely Saunders zu verdanken, in deren Person christliche Fundierung, religiöse und spirituelle Tiefe (in aller Offenheit und Toleranz) und die medizinische/soziale/pflegerische Hospizversorgung Hand in Hand gingen.¹¹ Leider wird dies heute manchmal vergessen. Säkulare Strukturen und weltanschauliche Neutralität sollten m. E. nicht zur Folge haben, dass die Genese der modernen Hospizbewegung und ihre völlig selbstverständliche Einbeziehung von christlichen Werten und religiöser Dimension¹² aus dem Blick geraten.

4. Fallbeispiele

Zwei Fallbeispiele mögen noch veranschaulichen, wie komplex der Umgang mit Schmerz in der Seelsorgearbeit oft ist.

Fallbeispiel 1: Ein Patient auf Palliativstation klagt über starke Schmerzen. Schon zu Hause ist er palliativ und hospizlich versorgt worden, aber die Situation mit den Schmerzen führt zu einer Einweisung ins Krankenhaus. Auch dort ändern Infusionen und andere medizinische Maßnahmen, Medikamente etc. nichts an dem Empfinden starker Schmerzen, deren Ursache und Lokalisierung ein Rätsel bleibt. Im interdisziplinären Gespräch wird die Situation des Patienten näher beleuchtet. Schon durch das Aufnahmegespräch war deutlich, dass die familiäre Situation des Patienten schwierig ist. Die Ehefrau hat eine beginnende Demenz und ist auch bewegungseingeschränkt, weswegen sie fast nie kommen kann. Die beiden Kinder sind zerstritten. Während die Tochter sehr am Vater hängt und seinen bevorstehenden Tod nicht wahrhaben will, zieht der Sohn sich mehr und mehr zurück. Die Sorge »Was wird mit meiner Frau?« wird in den Gesprächen mit dem Patienten immer deutlicher. Ein Familiengespräch wird vorgeschlagen. Die Situation: Die Tochter ist schon lange im Zimmer des Vaters, der Sohn kommt in letzter Minute und eher widerwillig doch noch dazu. Pfleger, Ärztin und Seelsorgerin versuchen, dem Patienten Raum zu geben, um vor den Kindern seine Sorgen zu äußern und

¹¹ Vgl. dazu u. a. das Kapitel 11 »St. Christopher's as a Christian Foundation« im Buch von Shirley de Boulay (additions by Marianne Rankin, Cicely Saunders, 1994), erweiterte Auflage 2007, 120–134.

¹² Beeinflusst wurde dadurch auch die ganze Entwicklung von Spiritual Care, wodurch die Seelsorgebewegung wichtige Impulse erfahren hat. Diese Entwicklung beinhaltet interessante Kontroversen, aber auch bedeutende Annäherungen und Horizontenerweiterungen. Siehe dazu u. a. die Bücher von Roser, Frick/Hilpert, Heller/Heller und Nauer.



mit ihnen zu überlegen, wie sie weiter über die Fürsorge für die Mutter miteinander Schritte unternehmen können. Der Sohn wird mit seinem Teil der Verantwortung konfrontiert. Es ist ein vorsichtiges und moderiertes Gespräch, aber mit der nötigen Klarheit: Dem Vater ist nur geholfen, wenn die Sorge um die Ehefrau/Mutter von den Kindern ernstgenommen und besprochen wird. Der Konflikt ist dadurch nicht gelöst und es liegt noch ein weiter Weg vor den Kindern, die in unterschiedlicher Weise trauern und mehr in Beziehung treten müssen, aber ein Dialog in der Familie über diese den Patienten bedrängende Frage ist erstmals eröffnet worden. Der Schmerz ist zur Bedrängnis geworden, aber auch zum unausweichlichen Weg, eine längst notwendige Kommunikation anzugehen. Die Schmerzmittel scheinen in der Folgezeit besser anzuschlagen.

Beweisen lässt sich an diesem Beispiel nichts – und doch liegt nahe, dass der körperliche Schmerz in einem engen Zusammenhang mit dem Beziehungsgefüge, mit dem sozialen Schmerz steht. Was auf jeden Fall deutlich wird, ist, dass Kommunikation und Multiperspektivität gerade bei »unlösbaren« Fällen (»warum lässt sich dieser Schmerz so gar nicht behandeln?«) neue Türen öffnen können, weil dadurch oft tiefere Dimensionen des Schmerzes sichtbar und ernst genommen werden.

Fallbeispiel 2 – ein ganz anderer Kontext. Eine Seelsorgebegegnung, bei der es auch um Schmerz ging, werde ich nie vergessen. Sie liegt lange zurück und fand in einer Akutpsychiatrie statt. Die Patientin krümmt sich bei einem Besuch – wir haben uns schon einige Male gesprochen – und sagt, »Es tut so weh, es tut so weh.« Nachhorchend, was ihren Schmerz ausmacht und was sie empfindet, ergibt sich: Ihre Depression ist für sie wie ein schwerer, stechender, unaushaltbarer Schmerz. Für sie ein Grund, sich den Tod zu wünschen. »Bitte helfen Sie mir! Krebskranken wird geholfen, aber meinen Schmerz nimmt niemand ernst. Ich habe alle therapeutischen Richtungen ausprobiert, Psychopharmaka ohne Ende, aber es wird nicht besser. Es wird mit jeder Depression nur schlimmer. Ich kann diesen Schmerz nicht mehr aushalten ... bitte bitte helfen Sie mir zu sterben, endlich!« Ich erfahre mehr von ihren Therapieversuchen in mehreren Psychiatrien, von ihren Erfahrungen, ihrer Sinnfrage und Ermüdung und ihrer Haltung: »Ich kann mich nicht selber töten. Das schaffe ich nicht. Aber kann mir nicht jemand helfen? Können Sie das?«

[...] und doch liegt nahe, dass der körperliche Schmerz in einem engen Zusammenhang mit dem Beziehungsgefüge, mit dem sozialen Schmerz steht.

Bei allen ethischen Fragen rund um Suizidassistenten und anderen Lebensend-Themen geht mir diese Frau nie aus dem Kopf. Meine innere Grenze – nicht des Verstehens, aber des Handelns – ist klar. Aber ihr zutiefst spürbares und nicht nur kurz anhaltendes Schmerzleid ist auch klar und bedrängend. Zuhören, Dasein, Aushalten, Beten und Reden: all dies mag als Brücke partiell tragfähig sein, ein Vertrauen ist da. Und doch spüre ich noch heute meine tiefe Betroffenheit und das Gefühl von Hilflosigkeit. »Alles nützt nichts und noch nicht einmal sterben darf ich.« Total Pain: und dies nicht nur bei einer Palliativpatientin. Wie ging es weiter? Sie wurde wieder nach Hause entlassen, mit viel Angst und Sorge. Was für sie in meinen Augen – und das thematisierten wir auch – neben allen Schmerzmitteln und Psychopharmaka ein letzter »Anker« sein könnte, wäre eine längere geistliche Begleitung und auch eine Gesprächstherapie etwa auf Grundlage von Viktor Frankls Logotherapie.¹³ Es bleibt eine »unvollständige« Begleitung, wie so oft. Auch die Frage nach einer Hoffnung über den Tod hinaus wurde kurz angerissen – die Frage nach dem Sinn und dem Warum war da. Manchmal sind Seelsorgebegegnungen im Krankenhaus oder im (ambulanten oder stationären) Hospizsetting nur kurz, und dennoch bedeutsam. Manchmal kann die Frage nach dem (spirituellen) Schmerz nur angeschnitten oder geahnt werden. Die Tiefe der Begegnung muss aber nicht von Länge/Quantität abhängen. Sie liegt in der Authentizität der Begegnung (zweckfrei, person-zentriert und geistlich/spirituell geerdet) und in dem Versuch, andere Deutungshorizonte und (spirituelle, religiöse, rituelle, philosophische, künstlerische ...) Ressourcen eines Patienten/einer Patientin in der gemeinsamen Kommunikation zu erkennen und ggf. Wege, Rituale¹⁴, Gebete und Fragestellungen zu öffnen, die in dieser Ressourcenfindung helfen können.

¹³ Viktor Frankl ist für mich mit vielen seiner Bücher (»Man's Search for Meaning«, »Der unbewusste Gott«, »... trotzdem Ja zum Leben sagen« usw.) ein wichtiger Bestandteil meines seelsorgerlichen Konzeptes, wie auch die Arbeiten der Traumaforscherin und Therapeutin Luise Reddemann, deren Einbeziehung von Musik, besonders der Musik von Johann Sebastian Bach großartige Impulse für seelsorgerliche und therapeutische Begleitung liefern: Luise Reddemann, Überlebenskunst. Von Johann Sebastian Bach lernen und Selbstheilungskräfte entwickeln (Fachratgeber Klett-Cotta: Hilfe aus eigener Kraft), 2013.

Zu Frankl noch die Beobachtung von Manuela Straub: In den Niederlanden wurden Menschen, die um Sterbehilfe gebeten hatten, nach ihrem Beweggrund befragt: 67 % nannten das Fehlen eines Sinnes und die Sinnlosigkeit des Leidens. Daher wird in Wien tlw. mit Frankls Logotherapie im Hospizkontext gearbeitet. Näheres dazu in »die hospizzeitschrift-palliative care«. Schwerpunkt: Spiritueller Schmerz, 3/2019 (Nr. 83, 21. Jg.).

¹⁴ In meiner Seelsorgetätigkeit spielen neben Gebeten, Segnung, Singen und Abendmahlsfeiern am Krankenbett auch Beichte und Salbung eine Rolle, und neben vertrauten Ritualen werden in manchen Familien auch Rituale deutlich, die in der Familie oder im Kulturkreis des/der Sterbenden eine Rolle spiel(t)en und in der Schwellensituation wieder neu erschlossen werden können.



5. Fazit

Schmerzen und Schmerz: zwei zusammenhängende und doch unterschiedliche Phänomene. Seelsorge, insbesondere Seelsorge am Lebensende und in Krisen, wird m. E. in der Regel mit beiden konfrontiert sein: Dem (Aushalten von körperlichem) akutem Schmerz und dem umfassenden Schmerz, der Seele und Körper umfasst und eine existenzielle Dimension aufweist. Mancher Schmerz kann nicht genommen werden, aber das Schmerzempfinden kann sich durch Begleitung durchaus verändern.¹⁵

Der seelsorgerliche Umgang mit Schmerz umfasst Zuhören ohne zu bewerten, Aushalten ohne zu »bohren«. Seelsorgende sind Anwält*innen für das Ernstnehmen von Symptomen, Gegenüber und geistliche Begleitung in Hoffnungsperspektive und auf der Basis des christlichen Menschen- und Gottesbildes. Sie sind mit den Patienten unterwegs auf je individuellen Schmerz-/Copingwegen und können mit der eigenen Deutungs- und Ritualkompetenz etwas Spezifisches beitragen, was sonst im Behandlungsteam fehlen würde. Schmerzen ernst zu nehmen, mitzutragen und wo möglich, zu bekämpfen, ist aber nicht nur in der hospizlichen Arbeit ein Gebot der Nächstenliebe. Ein christliches Verständnis von Menschsein, Vulnerabilität, Solidarität, Erlösung und Hoffnung prägt die Hospizarbeit von ihren Anfängen an und kann auch für weitere (Seelsorge-)Bereiche fruchtbar gemacht werden. Resilienz im christlichen Sinne begegnet nicht als trainierte Schmerzvermeidung und »Starksein«, sondern als tiefe Schmerz- und Sinndeutung auf der Grundlage von mitmenschlicher Anteilnahme und göttlicher Verheißung.¹⁶

Ich möchte schließen mit Worten von Isolde Karle: »Ohne eine Gemeinschaft des Schmerzes und ohne das Vertrauen auf die Zuwendung und die Barmherzigkeit Gottes ist Schmerz nicht zu ertragen. Die religiöse Kommunikation der Gegenwart täte gut daran, die Erinnerung an das Leiden Christi in dieser Vieldimen-

Mancher Schmerz kann nicht genommen werden, aber das Schmerzempfinden kann sich durch Begleitung durchaus verändern.

»Ohne eine Gemeinschaft des Schmerzes und ohne das Vertrauen auf die Zuwendung und die Barmherzigkeit Gottes ist Schmerz nicht zu ertragen [...]«

¹⁵ In dem spannenden Buch von Greschat/Jahnel (Hg.), Dem Schmerz begegnen. Theologische Deutungen, findet sich u. a. der interessante Aufsatz von Maximilian Schell, Körperschmerz als verborgenes Wissen, 173–186, mit Bezugnahme auf die Leib/Körper-Diskussion, Körperwissen und Embodiment. Es ist mit ihm weiter zu überlegen, wie er beschreibt: »Die theologisch explorativen Ausführungen zeigen, dass die Rezeption körperpsychotherapeutischer Ansätze und des bio-psycho-sozialen Modells ein theologisches Um- und Weiterdenken von alten Selbstverständlichkeiten erfordern könnte. Der johanneische Spitzensatz »Das Wort ward Fleisch« (Joh 1,14) könnte dann programmatisch für eine Theologie stehen, die sich nicht abfindet mit einem »innerlichen kognitiven« Verstehen, sondern die auf ein ganz leibliches Verstehen des Wortes Gottes setzt.« (185).

¹⁶ Vgl. auch das Buch von Henri Nouwen, The Wounded Healer. Ministry in Contemporary Society, 1973, in Bezugnahme auf den von Carl Gustav Jung geprägten Begriff »der verwundete Heiler«.

sionalität zu pflegen und damit Schmerz und Leid ungeschönt zum Ausdruck zu bringen, aber auch den Mut zu haben zu trösten und Hoffnung zu wecken mit Blick auf den Gekreuzigten und Auf-erstanden.«¹⁷

Dem stimme ich zu. Christliche Theologie und von den Kirchen verantwortete Seelsorge hat einen spezifischen Zugang zum Schmerz – und dies wird weiterhin ein wichtiges Handlungs- und spannendes Forschungsfeld bleiben, von existentieller Bedeutung.¹⁸

Renata Kiworr-Ruppenthal, geboren 1971 in Frankfurt, ist Pfarrerin der EKHN. Außer für Theologie hat sie sich für Literatur, unter anderem russische und amerikanische Literatur interessiert, ein Jahr lang ein Spezialvikariat in einer anglikanischen Gemeinde in Ottawa absolviert. Die Mutter von drei Kindern ist nach einer Zeit als Notfallseelsorgerin in der Klinik- und Hospizseelsorge tätig in Rüdeseim am Rhein. Vortrags-/Unterrichtstätigkeiten und Aufgaben als Supervisorin gehören zu ihrem Berufsleben.

Literatur (in Auswahl):

Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Eberhard Bethge, 1983.

de Boulay, Shirley (additions by Marianne Rankin): Cicely Saunders. The Founder of the modern Hospice Movement, 1994/erweiterte Auflage 2007.

Büsing, Arndt/Giebel, Astrid/Roser, Traugott (Hg.): Spiritual Care & Existential Care interprofessionell, 2024.

Frick, Eckhard/Hilpert, Konrad (Hg.): Spiritual Care von A bis Z, 2020

¹⁷ Isolde Karle, Die Passion Christi und menschliche Passionsgeschichten. Der Isenheimer Altar von Matthias Grünewald, in: Greschat/Jahnel (Hg.), Dem Schmerz begegnen. Theologische Deutungen, S237–252, hier 252.

¹⁸ Worauf ich noch hinweisen möchte ist die besondere Situation von Schmerzpatienten mit Demenz (siehe das Buch von Maier/Mayer) – diese und andere besondere Schmerzsituationen (Long Covid, Chronische Schmerzen, Phantomschmerz etc.) konnten leider nicht weiter bedacht werden in diesem Aufsatz. Hinweisen möchte ich auch auf die in Deutschland mittlerweile etablierte Forschungsrichtung der Narrativen Medizin nach Rita Sharon, als Beispiel der Artikel von Anita Wohlmann. Nicht nur das Einbeziehen von literarischen Werken und anderen Kunstwerken in die (Ausbildung im Kontext von) Medizin eröffnet neue Perspektiven, sondern zunehmend gelingt auch ein Ernstnehmen der Betroffenenperspektive. So wie in den sog. *Disability studies* angestrebt wird, nicht mehr allein über beeinträchtigte Menschen zu reden/forschen, sondern sie mehr selber zu Wort kommen zu lassen, wäre auch die Perspektive von Schmerzpatienten eine wichtige Stimme, die zu hören ist.



- Greschat, Katharina/Jahnel, Claudia (Hg.). *Dem Schmerz begegnen. Theologische Deutungen*, 2021.
- Han, Byung-Chul: *Palliativgesellschaft: Schmerz heute*, 2020.
- Heller, Birgit/Heller, Andreas: *Spiritualität und Spiritual Care. Orientierungen und Impulse*, ²2018.
- Die Hospizzeitschrift – Palliative Care, Schwerpunkt: Spiritueller Schmerz*, 3 (2019) Nr. 83/Jg. 21.
- Koechlin, Simon: *Schmerz und Spiritualität in: Schweizerische Ärztezeitung* 23/2024, 16–20.
- Maier, Rosemarie/Mayer, Petra: *Der vergessene Schmerz: Schmerzmanagement und -pflege bei Demenz*, 2018.
- Marschies, Christoph, »Der Schmerz und das Christentum. Symbol für Schmerzbewältigung?«, erschienen in: *Schmerz. Kunst + Wissenschaft*, hg. von Eugen Blume u. a., 2007, 153–159, in: *Der Schmerz* 4, 2007, und online publiziert von *Deutsche Gesellschaft zum Studium des Schmerzes*, 2007.
- Nauer, Doris: *Spiritual Care statt Seelsorge?*, 2015.
- Nouwen, Henri: *The Wounded Healer. Ministry in Contemporary Society*, 1972.
- Peng-Keller, Simon: *Spiritual Pain. Annäherung an einen Schlüsselbegriff interprofessioneller Spiritual Care*, in: *Spiritual Pain. Approaching a key concept of interprofessional spiritual care. Spiritual Care* 2017.
- Raischl, Josef und Bergmann, Dorothea: *Bis auf den eigenen Grund. Umgehen mit spirituellem Schmerz in Krisen und am Lebensende, Edition Leidfaden – Begleiten bei Krisen, Leid, Trauer*, 2023.
- Roser, Traugott: *Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen, Münchner Reihe Palliative Care: Palliativmedizin – Palliativpflege – Hospizarbeit*, 3, Band 3), ²2017.
- Saunders, Cicely: *Spiritual Pain*, in: *Cicely Saunders. Selected writings 1958–2004*, hg. von David Clark, Oxford 2009, 217–221.
- Sharon, Rita: *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*, 2006.
- Sontag, Susan: *Regarding the Pain of Others*, 2003.
- Weiber, Ehrhard: *Das Geheimnis des Lebens berühren – Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod: Eine Grammatik für Helfende*, ⁴2014.
- Wohlmann, Anita: *Mitleid als Schmerz: Narrative Medizin und Melvilles »Bartleby«*, in: *Der Schmerz. Ausgabe 2/2023 (37)*, 83–88.



Königsthron und Marterholz – Deutungen des Kreuzes

von Heiko Wulfert

*Zwei Festtage
im Kirchenjahr
betrachten in be-
sonderer Weise
das Kreuz Christi
[...]*

Zwei Festtage im Kirchenjahr betrachten in besonderer Weise das Kreuz Christi: Neben dem Karfreitag als Tag des Todes Christi am Kreuz ist es das Fest der Kreuzerhöhung, das am 14. September begangen wird. Dieser Festtag bezieht sich auf die Auffindung des heiligen Kreuzes, von der Kyrill von Jerusalem berichtet. Bei Ambrosius und Rufin findet sich die Festlegende. Danach fand die Kaiserinmutter Helena das Kreuz unter einem von Kaiser Hadrian nach dem Bar Kochba Aufstand errichteten Venustempel. Drei Kreuze lagen beieinander und es fand sich die Aufschrift des Pilatus. Das echte Kreuz sei durch das Wunder einer Totenauferweckung erkannt worden. Als kostbarste Reliquie wurde das Kreuz in drei Teile geteilt, von denen einer nach Rom und einer an den Kaiser Konstantin versandt wurde. Der dritte Teil blieb in einem silbernen und vergoldeten Kästchen in Jerusalem. Das Fest der Kreuzerhöhung, das sich auf diese Reliquien bezieht, wurde seit dem Jahr 335 gefeiert.

Als die persischen Truppen unter Chosrau II. Jerusalem im Jahr 614 eroberten, wurde das Reliquiar samt dem Patriarchen Zacharias in die Königsstadt Ktesiphon verschleppt. Wenige Jahre später besiegte der byzantinische Kaiser Heraklios die Perser, brachte 628 die Kreuzreliquie im Triumphzug nach Byzanz und zog mit ihr auch 630/31 mit prächtigem Gefolge in Jerusalem ein, von wo sie 635 dauerhaft nach Byzanz gebracht wurde. Die Kreuzreliquie wurde vor diesem historischen Hintergrund eng mit dem byzantinischen Kaisertum und der byzantinischen Reichsidee verbunden.

Dies ist zu bedenken, wenn man eine der altkirchlichen Lesungen zum Fest der Kreuzerhöhung betrachtet. Sie stammt von dem byzantinischen Theologen Andreas von Kreta (660–740), der zunächst Mönch im Kloster des heiligen Grabes zu Jerusalem war und dann als Metropolit in Gortyn auf Kreta wirkte:

»Wir feiern das Fest des Kreuzes, durch das die Finsternis vertrieben und das Licht wieder heraufgeführt wurde. Wir feiern das Fest des Kreuzes und werden mit dem Gekreuzigten zur Höhe emporgehoben. Wir lassen die Erde mit der Sünde unter uns, um die höhere Welt zu besitzen.



Einen so großen Besitz hat das Kreuz geschaffen, und wer ihn erhält, hat einen großen Schatz. Was von allem Schönsten dem Namen und der Wirklichkeit nach das Schönste und Kostbarste ist, das nenne ich mit Recht einen Schatz: in dem, durch den und auf den hin uns die ganze Summe des Heils wiederhergestellt und hinterlegt ist.

Wäre das Kreuz nicht, dann wäre Christus nicht gekreuzigt. Gäbe es das Kreuz nicht, dann wäre das Leben nicht ans Kreuz geheftet worden. Wäre das Leben nicht ans Kreuz geheftet worden, dann hätten die Quellen der Unsterblichkeit nicht aus der Seite des Gekreuzigten Blut und Wasser fließen lassen, durch welche die Welt gereinigt wird. Der Schuldschein der Sünde wäre nicht zerrissen worden, wir hätten die Freiheit nicht erhalten, wir hätten nicht vom Baum des Lebens gekostet und das Paradies wäre nicht geöffnet worden. Wenn das Kreuz nicht wäre, wäre der Tod nicht besiegt und das Reich des Todes nicht seiner Macht beraubt worden.

Darum ist das Kreuz groß und kostbar. Groß ist es, weil es so viel Gutes geschaffen hat, um so mehr deswegen, weil die Wunder und Leiden Christi im Vollsinn der Ruhm des Kreuzes sind. Kostbar ist das Kreuz, weil es das Denkmal des Leidens Gottes ist, des freiwilligen Todesleidens, das Christus an ihm erlitt. Denkmal des Sieges, weil an ihm der Teufel verwundet und mit ihm der Tod besiegt wurde. Zerschmettert wurden die Riegel der Unterwelt und das Kreuz aufgerichtet zum Heil der ganzen Welt.

Das Kreuz bezeichnet die Herrlichkeit Christi und seine Erhöhung. Es ist der ersehnte Kelch und die Vollendung der Leiden, die Christus für uns getragen hat. Es ist die Herrlichkeit Christi; denn höre, was er sagt: »Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht, und er wird ihn bald verherrlichen« Wiederum: »Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war«. Und abermals: »Vater verherrliche deinen Namen! Da kam eine Stimme vom Himmel: Ich habe ihn schon verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen«. Damit meint er die Herrlichkeit, die am Kreuz ihren Ursprung nahm. Das Kreuz ist Erhöhung Christi; vernimm, was er selber sagt: »Wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen«. Du siehst: das Kreuz ist Herrlichkeit und Erhöhung Christi.«

Das Kreuz als ein Zeichen des Sieges über den Tod und der Erhöhung des Gekreuzigten zum Herrn aller Herren findet seine entsprechende Darstellung in den kostbaren, mit Edelsteinen besetzten Kreuzen und Reliquiaren, wie der Limburger Staurothek (<https://staurothek.de/beitrag/das-byzantinische-kreuzreliquiar/>). Sie entstand um 964 in Byzanz als Kreuzreliquiar und wurde in der Pharos-Palastkapelle des großen Palastes in Kon-

Das Kreuz als ein Zeichen des Sieges über den Tod und der Erhöhung des Gekreuzigten zum Herrn [...]

stantinopel aufbewahrt. Sie besteht aus mit feuervergoldetem Silberblech ausgekleideten Sykomorenholz und ist mit Zeilenschmelzemail, Perlen, Smaragden, Saphiren, Amaldinen und geschliffenen Schmucksteinen verziert und reich bemalt. Die Inschrift auf der Rückseite des Reliquiars verbindet die Kreuzreliquie mit dem byzantinischen Herrschaftsgedanken: »*Gott streckte am Holze des Lebens die Hände aus und verströmte Kräfte aus sich und durch es. Die Herrscher Konstantin und Romanos weisen durch den Schmuck aus glänzenden Steinen und Perlen auf dessen wunderbar wirkende Kraft hin. Denn einst zerbrach Christus mit diesem die Pforten der Unterwelt und führte die Toten vom Tode zum Leben. Mit ihm nun zerschmettern die, die es zierten, den Übermut frecher Barbaren und tragen den Kranz im Haar.*«

Das Kreuz als Zeichen des Sieges über den Tod und der Erhöhung Christi erscheint in den Kirchen des Westens in den Triumphkreuzen (*crux triumphalis*), die, oft als Figurengruppe in großer Höhe, zwischen Chor und Kirchenschiff angebracht wurden. Hier wird der gekreuzigte Christus zugleich als Richter dargestellt. Statt der Dornenkrone trägt er die Königskrone oder eine Gloriole, die Füße tragen Schuhe als Zeichen des Herrschers. Mit offenen Augen blickt er den Betrachter an.

Mit der grundlegenden Schrift »*Cur Deus homo*« von Anselm von Canterbury (1033–1109) verbindet sich eine Wandlung der Darstellung des Kreuzes Christi. Während in der byzantinischen und orthodoxen Theologie die Inkarnation Gottes und die Vergottung des Menschen einen wichtigen Schwerpunkt darstellt, richtete sich der Westen stärker auf ein juridisches Denken aus, das in der Rechtfertigungslehre sein Zentrum findet. Anselms Schrift verweist mit Nachdruck auf die sühnende Kraft des Opfers Christi am Kreuz. Man sieht damit im Kreuz nun mehr den Ort des stellvertretenden Leidens Christi, an dem der Heiland unsere Schuld auf sich genommen und uns durch Leiden und Tod befreit hat. Die Betrachtung des leidenden Christus tritt ins Zentrum. Besonders in der Laienfrömmigkeit und in der Frauenmystik blüht sie, gefördert durch die Predigtätigkeit der Bettelorden.

Dem entsprechen Darstellungen des Gekreuzigten, auf denen Christus als der Leidende und Sterbende zu erkennen ist. Die Wunden der Geißelung sind sichtbar, der Kopf im Sterben geneigt, die Seitenwunde ist zu erkennen. Exemplarisch sei hier die Darstellung der Kreuzigung auf dem Isenheimer Altar von Matthias Grünewald genannt (<https://www.dw.com/de/isenheimer-altar-restauriert/a-62305596>). Zunächst ist zu beachten, wo dieser Altar aufgestellt wurde. Von dem Generalpräzeptor der Antoniter, Guido Guersi, wurde er für das Antoniterspital in Isenheim in Auftrag ge-

*Man sieht damit
im Kreuz nun
mehr den Ort des
stellvertretenden
Leidens Christi,
an dem der Hei-
land unsere
Schuld auf sich
genommen und
uns durch Leiden
und Tod befreit
hat.*



geben und entstand 1513–1515. In diesem Spital wurden zur Zeit Grünewalds vor allem am Antoniusfeuer erkrankte Menschen behandelt. Diese Krankheit, auch als Mutterkornvergiftung oder Ergotismus bezeichnet, führte zu extremen Durchblutungsstörungen und damit zu Hautreizungen, Empfindungsstörungen, Lähmungserscheinungen und Nekrosen. Erbrechen, Verwirrtheit, Wahnvorstellungen, Ohrensausen und starke Kopfschmerzen waren Begleiterscheinungen. Die Krankheit war im 16. Jahrhundert unheilbar und das Antoniterspital fungierte so als Hospiz für die Erkrankten.

Die Kranken und Sterbenden und die Mönche, die täglich das Elend der ihnen Anvertrauten begleiteten, hatten den von Grünewald gemalten Altar vor Augen. Sie sahen die Versuchung des heiligen Antonius, an dessen einer Seite ein von den Auswirkungen des Antoniusfeuers befallener Kranker liegt und auf der anderen Seite ein Zettel gemalt ist mit den Worten: »Wo warst Du, guter Jesus, wo warst Du, warum warst Du nicht bei mir, um meine Wunden zu heilen«. Das abgrundtiefe Leid der Anfechtung ist hier zum Bild geworden, zur Klage, ja zur Anklage.

Auf dem Altarbild der Verkündigung an Maria sahen sie den Einbruch der göttlichen Herrlichkeit in die Welt. Der Engel bringt Maria die Botschaft und die Taube des Heiligen Geistes lässt sich über sie herab. Doch die Architektur des Raumes und die grünen Vorhänge im Hintergrund entsprechen der Einrichtung des Isenheimer Spitals. Gott kommt im Elend des Hospizes zu Maria. Die Geburt des Erlösers wird unter den Kranken und Sterbenden verkündet.

Die zentrale Darstellung der Kreuzigung in der Mitte des Altars lenkt den Blick auf Christus, der das Leid der ganzen Welt trägt. Darunter sieht man auf der Predella des Altars die Beweinung Christi. Das Bildprogramm unterscheidet sich charakteristisch von parallelen Kunstwerken. Grünewald entnahm es einer zu seiner Zeit populären Schrift, den Visionen der heiligen Birgitta von Schweden (1303–1373), deren Worte der Künstler kleinteilig in sein Werk umsetzte¹:

»Die Dornenkrone ward ihm fest auf sein Haupt gedrückt, sie reichte bis zur Hälfte der Stirn herab. In ungezählten Läufen rann das Blut infolge der Eindrückung der Dornenstacheln über das Gesicht und füllte Augen, Haar und Bart, so daß das Ganze fast nur wie ein Blutstrom aussah und er nicht zu sehen vermochte, wie ich am Kreuze stand, wenn er nicht durch Zusammendrücken der Augenlider das Blut hinauspresste. Dann trat die Totenfarbe auf die Teile, die vor dem Blut gesehen werden konnten, und die Wangen hingegen über die

Die zentrale Darstellung der Kreuzigung in der Mitte des Altars lenkt den Blick auf Christus, der das Leid der ganzen Welt trägt.

¹ Visionen, 4. Buch, 70. Kapitel. Zit. nach: Heinrich Feurstein, Matthias Grünewald; Bonn 1930, 86.



Foto: Rolf Gerlach

Zähne herab. Die Rippen waren gemagert und konnten gezählt werden. Der Bauch drängte sich, nachdem die Feuchtigkeiten verzehrt waren, nach dem Rücken zurück, die Nase war spitz und dünn, und als das Herz nahe am Brechen war, erzitterte sein ganzer Leib; sein Bart legte sich auf die Brust. Entseelt stürzte ich zu Boden. Nachdem sich der Mund geöffnet hatte, konnten die Zunge, die Zähne, das Blut im Munde von den Zuschauern gesehen werden; die halb geschlossenen Augen waren abwärts gekehrt und der bereits tote Leib hing niederwärts. Die Knie hatten sich nach der einen Seite gebogen, die Füße um die Nägel wie an Türangeln herum nach der andern Seite gewendet. Als nun die Übrigen sich zurückzogen, vermochte ich nicht wegzugehen. Aber ich war wie getröstet, daß ich seinen vom Kreuz abgenommenen Leib berühren und in meinen Schoß nehmen, seine Wunden befühlen und das Blut abtrocknen konnte. Ich schloss ihm mit den Fingern den Mund und drückte ihm die Augen zu. Die starr gewordenen Arme vermochte ich jedoch nicht zu beugen, nur über den Bauch konnte ich sie bringen. Auch die Knie konnten nicht gerade gestreckt werden, sondern standen hervor, wie sie am Kreuz starr geworden waren.«

Betrachtet man die genannten Altarbilder Grünewalds im Vergleich mit diesen Worten Birgittas von Schweden, erkennt man, wie der Künstler die Worte seiner Vorlage bis ins Detail hinein umgesetzt hat. Sie werden zu einer Bildpredigt für die Leidenden und Sterbenden im Isenheimer Spital und auch für jene, die sie, ohnmächtig gegenüber ihrer Krankheit, begleiten. Die Identifikation der Leidenden mit dem leidenden Christus, der in seinem Tod den Tod besiegt, spricht so auch aus den Versen Paul Gerhards:

Es dient zu meinen Freuden
und tut mir herzlich wohl,
wenn ich in deinem Leiden,
mein Heil, mich finden soll.
Ach möcht ich, o mein Leben,
an deinem Kreuze hier
mein Leben von mir geben,
wie wohl geschähe mir!

Ich danke dir von Herzen,
o Jesu, liebster Freund,
für deines Todes Schmerzen,
da du's so gut gemeint.
Ach gib, dass ich mich halte
zu dir und deiner Treu
und, wenn ich nun erkalte,
in dir mein Ende sei.

Wenn ich einmal soll scheiden,
so scheid nicht von mir,
wenn ich den Tod soll leiden,
so tritt du dann herfür;
wenn mir am allerbängsten
wird um das Herze sein,
so rei mich aus den Ängsten
kraft deiner Angst und Pein.

Erscheine mir zum Schilde,
zum Trost in meinem Tod,
und lass mich sehn dein Bilde
in deiner Kreuzesnot.
Da will ich nach dir blicken,
da will ich glaubensvoll
dich fest an mein Herz drücken.
Wer so stirbt, der stirbt wohl.



Das von Häresie umwitterte Epiphaniastfest

und die diesbezügliche – einen neuen Blick öffnende –
Vergangenheitsbewätigung¹

von Gérard Siegwalt

I. Die Problematik

* Zunächst als *Erinnerung*

Im vergangenen Jahr (*Erklärende Hinweise zur Geschichte der Weisen aus dem Morgenland*, erschienen in Quatember 2024/1) klärte ich kurz die Beziehung zwischen Weihnachten und Epiphaniast.

Wir wissen, dass diese beiden Daten – der 25. Dezember und der 6. Januar – ursprünglich heidnische Feste waren, die schon theophanen Charakter hatten, also als Epiphanie (Manifestation) eines Gottes begangen wurden (z.B. Mithra, Sol Invictus, am 25. Dez.; Osiris oder auch Dionysos am 6. Jan.). Der 25. Dez. war zugleich das römische Datum der Wintersonnenwende, der 6. Jan. das entsprechende Datum in Ägypten. Diese Feste wurden sozusagen durch die christliche Kirche »getauft« und also christianisiert. Die Verschiedenheit der Daten zwischen Rom und Ägypten erklärt, dass Weihnachten, also die Inkarnation des Gottessohnes, zunächst in Ägypten am 6. Jan. gefeiert wurde, während es in Rom auf den 25. Dez. fiel. Nur progressiv kam es zwischen Osten und Westen zu einer gewissen Angleichung, derart, dass die östliche Kirche das westliche Weihnachten (mit Lukas 2 als Evangelium) übernahm und die westliche Kirche ihrerseits Epiphaniast feierte (mit Matthäus 2 als Evangelium). Dabei entstand aber folgende Verschiebung – der damit gegebene Unterschied zwischen Ost und West bleibt bis heute bestehen –:

– Die *Ostkirche*, sofern sie den gregorianischen Kalender übernommen hat, verbindet am 25. Dez. die Weihnachtsgeschichte nach Lukas 2 mit der Geschichte der Weisen aus dem Morgenland nach Matthäus 2; diese Geschichte ist das 2. Evangelium an Weihnachten. Am 6. Jan. feiert sie die Taufe Jesu als Eintritt des an Weihnachten geborenen und schon da in seiner Herrlichkeit offenbaren Gottessohnes in sein öffentliches Wirken: Das Fest der

¹ Beitrag anlässlich der Epiphaniastretatte der Konvente Oberrhein und Schweiz in Hegne/Bodensee (10.–12.1.2025).

Taufe Jesu ist das der eigentlichen Theophanie, offenbart sich hier doch die Dreifaltigkeit Gottes, wie dann auch noch in der Verklärung Jesu auf dem Berg Thabor. Aber die Herrlichkeit Jesu offenbart sich nach seiner Taufe auch bei der Hochzeit zu Kana, weshalb Johannes 2, mit der abschliessenden Aussage »er offenbarte seine Herrlichkeit« das 2. Evangelium von Epiphaniast (oder der Epiphaniastzeit) ist. (In der »altgläubigen«, dem julianischen Kalender treubleibenden Ostkirche ist alles um 14 Tage verschoben: Weihnachten am 7. Jan., Epiphaniast am 19. Jan.). Besonderer Fall der armenischen Kirche: Sie feiert am 6. Januar zugleich Weihnachten, nach Lk 2 und Mt 2, und die Taufe Jesu.

– Die *westliche Kirche* trennt Lk 2 und Mt 2 voneinander (also im Gegensatz zur orthodoxen Kirche) und begeht am 25. Dez. die Menschwerdung des Gottessohnes nach Lk 2 und am 6. Jan. die Herrlichkeit des Neugeborenen nach Mt 2. Die Evangelien der Taufe Jesu, der Hochzeit zu Kana und der Verklärung als Entfaltung der Epiphanie der Herrlichkeit Christi verteilen sich auf die auf das eigentliche Epiphaniastfest folgenden Sonntage.

Nun zum Titel: *Das von Häresie/Ketzerei unwitterte Epiphaniastfest*

Der Titel intrigiert: Im Hintergrund der eben dargestellten, ziemlich glatt erscheinenden (wenn auch etwas komplizierten) Geschichte des Epiphaniastfestes, worüber zwischen den Kirchen theologisch keine eigentlichen Unterschiede bestehen, scheint eine *Bombe* zu liegen. Was eine Bombe in diesem Sinn ist, daran werden wir immer wieder erinnert, wenn eine solche mal hier oder da, nicht nur materiell als Bombe aus Kriegszeiten, sondern existentiell als verdrängte und somit unbewältigte Vergangenheit an den Tag kommt. Und wir wissen zur Genüge, wieviele Bomben unsere Zivilisation der Nachwelt zurücklässt und welche kolossalen Auflagen das für die Nachwelt bedeutet.

Die Bombe, von der hier (zu Epiphaniast) die Rede ist, hat es mit der Taufe Jesu zu tun. Im jetzigen liturgischen Jahr hat sie ihren einsichtigen Platz; das Thema der Herrlichkeit verbindet sie mit der Geschichte der Weisen aus dem Morgenland: Die Herrlichkeit Jesu erscheint in der Anbetung der Weisen, wie sie dann auch bei der Taufe in der Stimme vom Himmel und dem Herabkommen des Geistes erscheint, oder bei der Hochzeit zu Kana durch das von Jesus dort gesetzte Zeichen der Wandlung von Wasser in Wein. Aber ehe die Taufe Jesu ihren Platz – ihren Stellenwert – empfing, und zwar nach dem orthodoxen (rechtgläubigen) Verständnis, hatte sie eine ganz andere Bedeutung, nämlich die der Adoption Jesu durch Gott als seinen Sohn. Für den sog. *Adoptianismus*, eine

[...] das Fest der Taufe Jesu ist das der eigentlichen Theophanie, offenbart sich hier doch die Dreifaltigkeit Gottes, wie dann auch noch in der Verklärung Jesu auf dem Berg Thabor.



Foto: Rolf Gerlach

Das Begehen von Epiphantias durch die Adoptionisten mit der Geschichte der Taufe Jesu hatte also einen anti-inkarnationistischen Sinn.

Häresie für die rechtgläubige, orthodoxe Theologie (es gab ihn schon im 2. Jahrhundert und er kam zu seiner Blüte im 4. Jahrhundert bei *Arius*), begann die eigentliche Christologie weder mit Lk 2 noch mit Mt 2 – das waren fromme mythologische Geschichten – sondern mit der Taufe Jesu: Jesus ist nicht seit aller Ewigkeit Gott von Gott, sondern er ist als Kreatur Gott untertan (Subordinationismus), von Gott erwählt als sein Sohn und als solcher der Christus. Nicht *Inkarnation* des ewigen Gottessohnes, sondern *Adoption* als Gottessohn eines dazu von Gott erlesenen Menschen. Das Begehen von Epiphantias durch die Adoptionisten mit der Geschichte der Taufe Jesu hatte also einen anti-inkarnationistischen Sinn. So wie dem gegenüber das Begehen der Taufe Jesu, im Zusammenhang mit Lk 2 und Mt 2 und vor der Geschichte der Hochzeit zu Kana und der Verklärung Jesu, einen anti-adoptionistischen Sinn hatte. Durch die Konzile von Nizea (325) und Konstantinopel (381) und dann das Konzil von Chalcedon (451) schien dem adoptionistischen Spuk ein endgültiges Ende gesetzt zu sein, so sehr er in den darauffolgenden Jahrhunderten immer wieder aufbrach und wohl unterschwellig hier und dort bis heute schwelt. Ein Zeichen dafür, dass in der dominanten Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) nicht bewältigte, also verdrängte Vergangenheit weiterhin rumort?

* Und jetzt: *Warum die Bombe des Adoptionismus ausgraben ?*

Aus zwei Gründen :

- weil das Heilmittel (der orthodoxen Rechtgläubigkeit und somit der Verketzerung des Adoptionismus) schlimmer ist als das bekämpfte Übel (le remède pire que le mal!);
- weil das bekämpfte Übel einen Wahrheitsgehalt hat, der bei der pauschalen Verurteilung verkannt wird.

Es geht also um eine (teilweise) Rehabilitierung des Adoptionismus, und zwar aufgrund eines neuen – differenzierten – Verständnisses der Christologie. Bei der Rehabilitierung geht es um Theologie, um Christologie, um nichts anderes, und darum geht es auch um Humanität/Menschlichkeit, denn eine Theologie, eine Christologie, die nicht human ist, ist ein Widerspruch in sich selbst. Sosehr wir anerkennen müssen, dass die Geschichte der christlichen Theologie (nicht nur der christlichen!) bis hin zur Lebensweise der Christen (nicht nur der Christen!) voll ist von solchen Widersprüchen.

II. Die zweiseiprige Christologie

Dass es im Glauben an Christus – in der Christologie – um zweierlei geht, nämlich um Mensch und Gott, um Humanität und um Divinität (Göttlichkeit), gehört zum Wesen der Christologie. Aber *wie* das zu verstehen ist, dass es sich dabei nicht um zwei selbständige und somit getrennte Wesenheiten (oder Zuständigkeiten), sondern um zwei zusammenhängende *Vorgänge*, um zwei aufeinander bezogene Wege des *Werdens*, der Verwirklichung und damit auch des Erkennens handelt, dazu öffnet die theologische Arbeit des 20. Jahrhunderts einen Zugang, den ich hier aufnehme und andeutend entfalte. Was hier neu verständlich – im Sinn von »einsichtig« – wird, war den vergangenen Jahrhunderten christlichen Glaubens nicht unbekannt, erhält aber in unserer Generation einen soziologisch methodologischen Schlüssel, also eine Wegangabe: Sie zeigt den – eben doppelten, aber in der Doppelheit seiner Zugänge deren wesentlich aufeinander bezogenen – Weg, wie es zum Christusglauben kommt. Derselbe führt zu einer teilweisen Anerkennung des Anliegens des Adoptionismus und ebenso zu einer teilweisen Aufbrechung des herkömmlichen christologischen Dogmas, also zu einer Öffnung des Adoptionismus hin auf das christologische Dogma und einer entsprechenden Öffnung des christologischen Dogmas hin auf den Adoptionismus.

Es sind drei wesentliche Schritte hin zu dieser Einsicht. Der erste ist der gemeinsame Ausgangspunkt der zwei folgenden; diese letzteren entsprechen der zweiseiprigen Christologie.

1. Der Ausgangspunkt des Christusglaubens: die Aktualität (Gegenwärtigkeit) des Christus Jesus

– Gewiss ist da die messianische Erwartung des Alten Testaments. Sie bildet gleichsam den Nährboden für die Erkenntnis Jesu als Christus. Dass das nicht einfach war, gibt es doch im Alten Testament mehrere und jedenfalls widersprüchlich erscheinende messianische Erwartungen – von der immanent politisch davidischen über die transzendent eschatologische des kommenden Menschensohnes bis hin zu der des leidenden Gottesknechtes –, das ist uns bekannt. Aber in der Gefährtschaft der Jünger und Jüngerinnen mit Jesus erwies sich, wie immer wieder bezeugt, die Vollmacht (*exousia*) Jesu, die ihn für sie zum Propheten, ja zum Christus – dem Gesalbten – Gottes machte, mit dem das Reich Gottes nahe gerückt war. Wir können sagen: Die jüdischen Zeitgenossen Jesu waren irgendwie vorbereitet oder aber wurden durch Jesus selber vorbereitet auf seine Identifikation als Messias/Christus.

Aber dieser Erkenntnisweg hin zu Jesus als Christus ist großenteils nicht mehr der unsere. Unsere säkularisierten Zeitgenossen leben weder im Alten noch im Neuen Testament, und kaum einem würde es einfallen, von sich aus und ohne sonstigen Antrieb, in diesen »heiligen« Schriften nach Jesus zu forschen. Der historische Weg, also der Weg über die Geschichte zu Jesus dem Christus, wie es der Weg der damaligen Jünger/Jüngerinnen war, ist zunächst einmal ein vergangener. Und es ist uns heute zudem klar, dass dieser Weg auch nicht der Hauptweg nach dem Neuen Testament selber ist. Auch schon die Evangelien, so sehr sie diesen Weg ganz offensichtlich gehen, tun es unter einem Vorzeichen, dem der Auferstehung Jesu. Es gibt die Geschichte Jesu, weil es Ostern gibt. Ohne Ostern ist Jesus eine gewiss große, gar weithin einmalige religiöse Gestalt von gestern. Ohne Ostern gehört er wesentlich zur Vergangenheit.

*Es gibt die
Geschichte Jesu,
weil es Ostern
gibt.*

– Deshalb die Triftigkeit der These: Der Ausgangspunkt des Christusglaubens ist die Aktualität Jesu als des Lebenden; das ist mit Ostern gemeint. Und das beinhaltet nach dem gesamten neutestamentlichen Zeugnis, das Ostern eng mit Pfingsten verbindet, ebenso wie nach der sich bewusst werdenden Glaubenserfahrung, dass die Gegenwartigkeit Jesu als Christus durch den Heiligen Geist geschieht, der Jesus als Lebenden an und in uns je und je erweist. Sind die Erscheinungen des Auferstandenen die historischen – vergangenen – Erweise seiner Auferstehung, so ist das Wirken des Heiligen Geistes deren existentieller Erweis bis heute. Pfingsten ist die Verwirklichung von Ostern für und in uns. Pfingsten ist nicht einfach ein Datum im Kalender, sondern

besagt den immer möglichen und immer realen Einbruch des lebendigen Gottes in unsere Welt, in unsere Menschheit. Pfingsten, über allen chronologischen Charakter hinweg, besagt eine kairologische Gegenwärtigkeit: die der Ewigkeit – Gottes als Schöpfer und Erlöser – in der Zeit. Wenn es eine Definition des lebendigen Gottes gibt, dann diese der Apokalypse: »er ist und er war und er kommt«. Der Glaube geht nicht so sehr von der Vergangenheit in die Gegenwart, sondern er geht von der Gegenwart in die Vergangenheit, vom gegenwärtigen Gott zu Gott, der auch in der Vergangenheit der lebendige Gott war, und damit zu Gott, der immer kommt, der also immer den Horizont unserer Welt und unserer Erfahrung durchbricht; er ist der Gott der immer neuen Lensmöglichkeiten in, mit und durch alle unsere Begrenzungen hindurch (nicht an ihnen vorbei!), der Gott der Auferstehung schon jetzt und einmal über den letzten Tod hindurch.

Ostern und Pfingsten, diese (bi)polare Wirklichkeit ist der Grund, der Sinn und das Ziel des sonntäglichen Gottesdienstes, der Feier der Eucharistie am Tag des Herrn. Damit ist gesagt: Die Kirche in ihrer Konformität mit Christus ist der »Sitz im Leben« der Aktualität Jesu als Christus.

Dieser Ausgangspunkt, ohne alle Abstriche, beinhaltet zwei Folgen:

– Die eine betrifft die von der Gegenwärtigkeit des lebendigen Christus Erfassten und also die Glaubenden selbst, denn sie sind aufgerufen, sich selbst gegenüber und dann anderen gegenüber Rechenschaft zu geben von ihrem Glauben, und dies in doppelter Hinsicht, einmal im Blick auf den Gegenwärtigen selbst und dann im Blick auf sich als an denselben Glaubenden.

Im Blick auf den Gegenwärtigen ist klar, dass im gesamten neutestamentlichen Zeugnis die Aktualität/Gegenwärtigkeit des lebendigen Christus Jesus als Gegenpol seine Verankerung im geschichtlichen, also irdischen Jesus als Christus hat. Der Gegenwärtige ist der aus dem Tode Auferstandene, d. h. dessen Auferstehung sein Leben bis hin zu seinem Kreuzestod besiegelt und somit bestätigt. Es gibt also den Auferstandenen nicht ohne den irdischen Jesus, der schon als solcher der Christus ist. Zugespitzt gesagt: Es gibt Ostern und Pfingsten nicht ohne die Inkarnation, ohne das Menschsein – die Humanität – des Christus Jesus. Der Gegenwärtige ist der Menschgewordene, Inkarnierte, der Prophet und Wundertäter bis hin zum Gekreuzigten: Der Gekreuzigte ist durch seine Auferstehung nicht hinter sich gelassen, sondern die Auferstehung setzt ihn voll voraus, versetzt ihn voll in die Ewigkeit und gibt ihm also immerwährende Gültigkeit.

Es gibt also den Auferstandenen nicht ohne den irdischen Jesus, der schon als solcher der Christus ist.

Im Blick auf uns Glaubende bedeutet dies, dass es für uns Ostern und Pfingsten nicht gibt ausserhalb unseres Menschseins – unserer Humanität – sondern nur innerhalb derselben; anders gesagt: Auch für uns gehören unsere Auferstehung und unsere Inkarnation zusammen. Unsere Auferstehung geschieht also innerhalb unserer irdischen Existenz, nicht ausserhalb unserer Inkarnation, unseres Menschseins, sosehr ihre Tragkraft auch über unsere irdische Existenz hinausreicht. Der christliche Glaube ist Jenseitsglaube nur, insofern er zuerst Diesseitiglaube ist. Nur als Diesseitiglaube gibt er dem Jenseitsglauben seine Glaubwürdigkeit.

– Die andere Folge aus der Gegenwärtigkeit des Christus Jesus ist, dass die Glaubenden und also die christliche Kirche das mögliche Interesse an Jesus als dem Christus auch bei anderen, Nicht-Christen also, je und je zu wecken instande sind und dieselben auf die Spur des Glaubens bringen. Das kann auf zweierlei Wegen geschehen: auf dem von Ostern her zurück zum geschichtlichen Jesus Christus, oder auf dem ausgehend vom geschichtlichen Jesus Christus hin zum Auferstandenen. Im einen Fall spricht man von einer Christologie *von oben nach unten*, im anderen Fall von einer Christologie *von unten nach oben*. Damit gebrauche ich den doppelten methodologischen Zugang zur Christologie, wie ihn uns die heutige theologische Arbeit anbietet.

So wenden wir uns nacheinander, als den beiden Spuren der Christologie, diesen zwei Zugängen zu, eingedenk der Tatsache, dass das Ziel unserer Überlegung, ausgehend von der am 6. Jan. gefeierten Taufe Jesu, das Verständnis derselben durch die Adoptionisten und die Teilwahrheit dieses Verständnisses ist.

Dazu ist es angebracht, mit der Christologie von oben nach unten zu beginnen, weil dieselbe als Widerpart der Adoptionisten deren Verständnis der Taufe in ein helles Licht stellt.

Also, als *eine* der zwei Spuren der Christologie:

2. Die (durch die Christologie von oben nach unten motivierte) theologische Entfaltung der Gegenwärtigkeit des Christus Jesus in Form der *theologia gloriae*.

Ostern und Pfingsten sind eine Fundgrube, man kann auch sagen: ein Steinbruch, für die Entfaltung der Christologie. Das trinitarische und christologische Dogma, so wie es in Nizäa und Konstantinopel einerseits, in Kalkedon andererseits formuliert wird, ist der Ertrag dieser Entfaltung.

Hierzu nur folgende kurze Erläuterung: Von Ostern her, mit der Erkenntnis, dass Jesus der Christus nun in Gott ist (»er sitzt zur Rechten Gottes des Vaters«), tritt die Frage nach seiner *Präexistenz*

Ostern und Pfingsten sind eine Fundgrube, man kann auch sagen: ein Steinbruch, für die Entfaltung der Christologie.

auf: Er ist von Anfang an, von Ewigkeit her, sagt in mancherlei Weise das Neue Testament. Der ewige Gottessohn wurde Mensch. Die Christologie der Inkarnation/Menschwerdung hat ihren Ursprung an Ostern und Pfingsten und der mit Ostern und Pfingsten gegebenen Ausweitung des Christusglaubens hin auf seine Ewigkeitsimplikation (Ewigkeitsverwicklung). Jesus, bezeugt als Christus, ist der menschengewordene ewige Gottessohn (z. B. Joh. 1,14). Es geht hierbei um eine schon im Neuen Testament angelegte theologische Rechenschaft der Bedeutung von Ostern.

Der *Punkt* nun ist: Diese Christologie von oben nach unten hat sich im trinitarisch-christologischen Dogma gesamt-kirchlich als das Leitbild des Christusglaubens durchgesetzt. Sie findet ihre einzigartige – großartige – Verwirklichung in der Orthodoxen Kirche. Es ist die Christologie des »Himmels auf Erden« – so die Charakterisierung der Liturgie in der Orthodoxie. Die in Ostern implizierte Christologie ist eine *theologia gloriae*.

Aber nun handelt es sich bei der Christologie von oben nach unten nur um *eine* Spur der Christologie. Man muss ebenso sagen: Sie ist *ganz* im Neuen Testament begründet (ich gehe jetzt nicht kritisch auf die philosophische Konzeptualität des Dogmas ein), aber sie ist nur die *eine* Seite des neutestamentlich (und biblisch) bezeugten Christusglaubens. Sie ist also *einseitig*. Wird sie in ihrer Einseitigkeit absolut gesetzt, so wird sie problematisch. Sie erfordert also als ihr *Korrektiv* die Berücksichtigung der anderen – zweiten – Spur der Christologie. Diese ist der biblische Gegenpol zur (ein-seitigen) Christologie von oben nach unten. Also:

3. Die (in der Christologie von unten nach oben gegebene) Verankerung der Gegenwärtigkeit Jesu als Christus im geschichtlichen Jesus (als Christus) in Form der *theologia crucis*.

Es geht hier nicht darum, Ostern und Pfingsten und damit die *theologia gloriae* in ihrer Teilwahrheit in Frage zu stellen. Sondern es geht um die Erkenntnis, dass der österliche und pfingstliche Christusglaube ein Glaube ist für uns als irdische und somit begrenzte, nicht nur versuchbare, ja sündige Wesen sondern wegen der wesentlichen Ungewissheit (wegen der Prüfungen und der Bedrohtheit und Sterblichkeit) des menschlichen Lebens als der Anfechtung Ausgesetzte. Wir leben ihn, so sehr seine Reichweite über unser jetziges Leben hinausgeht, nur als inkarnierte Menschen, wie ja auch der irdische, geschichtliche Jesus als inkarnierter Mensch ganz auf Ostern – auf das Reich Gottes – hin lebte und in seinem (inkarnierten) Menschsein schon die Wirklichkeit, die schon jetzige Tragkraft dieses kommenden Reiches Gottes – »vorwegnehmend« – erfuhr, bezeugte und zeichenhaft darstellte.

*Der Sinn der
Taufe ist die Ver-
wirklichung der
alle Menschen
betreffenden und
sie allein zu Men-
schen machenden
Bestimmung des
»Stirb und wer-
de«, und dies als
christliche Taufe
im Zeichen der
Taufe Jesu.*

Die Christologie von unten nach oben ist die Christologie des durch das Kreuz gekennzeichneten geschichtlichen – also des in der Bedingtheit seiner irdischen Existenz gegebenen – Jesus und der darin sich offenbarenden Gotteswirklichkeit, welche die irdische Existenz als unter dem Zeichen des Kreuzes stehend von Ewigkeit her und bis in alle Ewigkeit öffnet auf ihren tragenden Grund, ihre sinngebende Mitte und ihr sie orientierendes Ziel.

Dies ist die eigentliche Erfahrung und somit der eigentliche Sinn der Taufe Jesu und nach ihr auch der christlichen Taufe. Diese gestaltet uns Getaufte Christus nach, wie Paulus das zentral in Römer 6 ausspricht. Der Sinn der Taufe ist die Verwirklichung der alle Menschen betreffenden und sie allein zu Menschen machenden Bestimmung des »Stirb und werde«, und dies als christliche Taufe im Zeichen der Taufe Jesu. Die Taufe Jesu als Leitbild (im Sinne des Wortes bei Luther: als »exemplar«) unserer Taufe!

Dies Verständnis der Taufe Jesu und unserer eigenen Taufe ist hier vorausgesetzt.

Worauf es nun ankommt ist dies: Für die Adoptianisten, die der Spur der Christologie von unten nach oben folgen, ist die Taufe der Zugang zum Christusglauben. Sie kommen nicht von Ostern (und Pfingsten) und somit der (eschatologischen und der in ihr aufgehobenen protologischen) Fülle des Christusglaubens her, sondern sind (noch) auf dem Weg dahin. So wie der irdische Jesus selber auf dem Wege hin zur Vollendung seiner Taufe in seinem Kreuzestod ist. Auf dem Weg sein (die ersten Christen wurden als »die vom Wege« bezeichnet, Acta 9, 2), das ist die eigentliche Wesensqualifikation des irdischen Jesus selber, und das ist auch die eigentliche Wesensqualifikation der in der Nachfolge Jesu stehenden Jünger/Jüngerinnen.

Der *Weg der Nachfolge*, so kann man wohl sagen, besteht aus Etappen und, in und durch dieselben, in Entwicklungsstufen. Auch Jesus ist ein geschichtlich werdender Mensch, und wir alle haben unsere Geschichte und sind nur das, was wir werden, in und durch dieselbe. Sollte es auf diesem Weg keinen Platz geben für Teilerkenntnisse, für Tasten und versuchendes Forschen, auch etwa für Irrungen und Fehlschläge? Ist das nicht alles die unumgängliche und immer wieder auch anspruchsvolle *Schule* des Lebens und auch des Glaubens? Ist die Kirche eine ideologische Diktatur oder eine gemeinschaftliche Familie der Lernenden, in Geben und Nehmen, im Tragen und Ertragen und Hoffen, Beten und austauschendem Unterscheiden, beruhend auf dem Grund der Gegenwärtigkeit Christi und somit im Vertrauen auf seine Führung durch die Zeiten?

Ja, neben der Christologie von oben nach unten, also der Christologie der Menschwerdung – Inkarnation – des ewigen Gottessohnes gibt es einen Platz für die Christologie von unten nach oben, in der es – als provisorische Etappe und Entwicklungsstufe – auch Platz gibt für die Adoptianisten; für sie erscheint Jesus in seiner Taufe als der von Gott erwählte Mensch zur Verwirklichung des Gottesreiches. Der Gewinn des Christusglaubens durch den Adoptianismus ist, dass das Christenleben nicht auf einer *theologia gloriae* beruht, welche die Antwort gibt auf die – intellektuelle – Frage, warum Gott Mensch wurde (*Cur deus homo?*), sondern auf dem gelebten Menschen-Leben als dem geschichtlichen Ort eines jeden/einer jeden, auf dem Gott je und je geschieht, wo und wann und auch wie Er in seiner souveränen – unverfügbaren – Gnade geschieht.

Dabei bleibt dies: So wie die Christologie von oben (die österlich-pfingstliche Christologie der Inkarnation des ewigen Gottessohnes) ihre Vollständigkeit und damit auch ihre Gesundheit im Sinn der »gesunden Lehre« nur erhält durch ihre innere Verknüpfung mit der Christologie von unten (der geschichtlichen Christologie, in der Platz ist für den Adoptianismus), so auch umgekehrt: Die Christologie von unten und somit auch der Adoptianismus als eine mögliche Stufe auf derselben kann nicht verabsolutiert werden, sosehr er eine Teilwahrheit des Christusglaubens in eindrucklicher Weise bezeugt, nämlich die Tatsache, dass der Christusglaube nur als in unserer jeweils gegebenen inkarnierten und also geschichtlichen und also immer werdenden Menschheit gelebt werden kann: Dies ist sein Gesetz und dies ist seine Verrheißung.

Um es noch schärfer zu fassen: Die Teilwahrheit der Christologie der Inkarnation ist zugleich eine ganze Wahrheit, aber eben als ganze Teilwahrheit, wie auch umgekehrt die Teilwahrheit der Christologie der Adoption eine ganze Wahrheit ist, aber eben auch hier als ganze Teilwahrheit. Kein Relativismus in der Christologie, so relativ als aufeinander bezogen die beiden Christologien auch sind; auch kein Absolutismus in der Christologie, welcher die beiden Spuren der Christologie voneinander trennt und einander entgegengesetzt. Zweispurigkeit der Christologie, des Christusglaubens, bedeutet, dass es sich dabei nicht um vom Leben getrennte Lehre und also um Ideologie handelt, sondern um Rechenschaft des Glaubens, der ein Werden und als solcher ein Vorgang ist, der inmitten des gelebten Lebens sich vollzieht einerseits als potentielle Vorwegnahme (in der Christologie von oben) der Herrlichkeit des Gottesreiches, andererseits (in der Christologie von unten) als Nachfolge Jesu auf seinem im Zeichen seines Kreuzes stehenden geschichtlichen Lebensweg.

Die Christologie von unten und somit auch der Adoptianismus als eine mögliche Stufe auf derselben kann nicht verabsolutiert werden, sosehr er eine Teilwahrheit des Christusglaubens in eindrucklicher Weise bezeugt [...]

III. Der durch die diesbezügliche Vergangenheitsbewältigung sich öffnende Blick

– Zunächst ein doppeltes Fazit:

Einmal: Die vorausgehenden Ausführungen werden als Vergangenheitsbewältigung verstanden. Damit ist gesagt: Die Anathematisierung des Adoptianismus ist eine Fehlleistung der Kirche, welche als solche erkannt und überwunden werden muss. Sie beruht nämlich auf der Verdrängung des Wahrheitsgehaltes des Adoptianismus als des notwendigen – in der Bibel selbst begründeten – Korrektivs des trinitarisch-christologischen Dogmas, also dieser bestimmten Dogmatisierung; letztere ist nicht falsch, aber eben in ihrem Wahrheitsgehalt einseitig. Sie kontert die Einseitigkeit des Adoptionismus mit der Einseitigkeit der kirchlichen Rechtgläubigkeit.

Dann: Die Häresie findet ihren Nährboden immer in einer – als einseitigen – defizienten/mangelnden Theologie. Wir sind deshalb gut beraten, anstatt sie zu bekämpfen, sie auf ihren Wahrheitsgehalt hin abzutasten. Nur so kann Häresie überwunden werden, indem sie kritisch in der Rechenschaft des Glaubens »aufgehoben«, d. h. im Lichte Christi rekapituliert wird. Eine solche Rekapitulation geschieht derart, dass gefragt wird:

1. Was ist das kritische Anliegen und also der Wahrheitsgehalt der Häresie, das auf ein Manko der dominierenden Theologie hinweist? 2. Was ist die eventuelle Einseitigkeit dieses Anliegens, die als solche erkannt werden will, ohne dass dabei der erkannte Wahrheitsgehalt verloren geht? 3. Wie führen die Anerkennung des Wahrheitsgehaltes und die Distanzierung gegenüber dessen Einseitigkeit zu »gesunder« – und, können wir sagen, »therapeutischer« – Theologie, anders gesagt: zu einer ganzheitlichen Theologie?

– Nach diesem doppelten Fazit zwei bedenkenswerte Zitate (wenn auch in einem anderen Zusammenhang) von *Reinhold Schneider*: »Ohne ein echtes religiöses Verlangen ist Häresie nicht möglich.« (Also: Hinter jeder Häresie steckt ein wahres religiöses Verlangen). Und »Die gültigen Verteidiger des Christentums waren nicht die Ketzengerichte sondern Franziskus und Elisabeth von Thüringen«. ²

»Ohne ein echtes
religiöses Ver-
langen ist Häresie
nicht möglich.«

– Nach diesem Fazit noch eine Spurensuche für die *Aktualität des Adoptianismus*, so wenig die zu nennenden Phänomene irgendeine Beziehung zu demselben haben. Was sie aber gemeinsam mit dem Adoptianismus haben, ist das in ihnen unverkennbare schwelende religiöse Anliegen; es ist religiös, einmal, weil es

² Reinhold Schneider, *Texte eines radikalen Christen*, Herder/Freiburg 2008, 139f.

offen ist für das Neue, das Andere, also für Transzendenz; dann, weil dies Neue, Andere, Transzendente das Gehen eines Weges motiviert, der sinngebend ist für die Totalität der Wirklichkeit.

Ich mache das an folgenden Beispielen (die nur Beispiele sind) fest. Sie mögen anregen zum eigenen Überlegen und Weiterdenken. Beispiele: der Humanismus; die Suche nach Spiritualität, etwa auf dem Weg verschiedenartiger Weisen der Meditation; die Suche nach Gesundheit des Leibes und der Seele und des Geistes, nach Gerechtigkeit, nach Sinn, ja nach Heil (in den mancherlei Süchten/Addiktionen auch heute), sei's bezogen zunächst auf sich selbst oder weiter gefasst im Blick auf Gesellschaft und Zivilisation; usw.

Ein doppelter Schluss:

– Diese Bewegungen, sollen sie nicht einerseits sich selber absolut setzen und so zu Sekten werden, andererseits sich nicht ins Nebulöse verflüchtigen, brauchen im allg. starke und gesunde Religionen und im bes. eine lebendige christliche Kirche, weil sie entweder Ansatzpunkte zu ihnen oder aber Unterprodukte derselben sind.

– Die christliche Kirche als dem durch eine zweispurige Christologie getragenen Sitz im Leben der Gegenwärtigkeit Jesu als Christus kann jederzeit zu dem von Gott auserlesenen Zeitraum des *Kairos* werden, in dem der Funke (des lebensschaffenden Geistes) überspringt von ihr zu dieser oder jener dieser Bewegungen oder umgekehrt von denselben auf sie. Wenn denn die Bombe des verdrängten Adoptionismus sich durch ihre Aufdeckung als fruchtbares Samenkorn erweist und so die Vergangenheitsbewältigung der Kirche neue Wege öffnet.

*Prof. Dr. Gérard Siegwalt (*1932) lehrte systematische Theologie in Straßburg und ist Mitglied der Evangelischen Michaelsbruderschaft.*



Warum verwenden wir Wein im Heiligen Mahl?

von Frank Lilie

Am Weinberg, Weinbergstraße, Wingertgasse – ist es nicht auffällig, wie viele Gemarkungsnamen es gibt, die mit Wein in Verbindung stehen? Auch dort, wo gar kein Wein angebaut wird, findet man Bezeichnungen, die auf Weinbau hinweisen. Denn für den gottesdienstlichen Gebrauch musste auch da Wein kultiviert werden, wo die klimatischen Bedingungen nicht geeignet waren. Ein Transport von Anbaugebieten in die unwirtlicheren Gegenden war meist zu aufwendig und zu teuer. Also pflanzte man Reben, wo man den Wein kultisch benötigte. Der Geschmack – nun ja. Aber er wurde eben gebraucht. Die Reformation hat auch in dieser Hinsicht manche Tradition verändert oder gar abgeschnitten. Die Mahlfeiern wurden seltener und damit waren nicht mehr die gleichen Mengen an Wein wie in den Zeiten der täglichen Eucharistiefeiern notwendig. Heute können wir gottlob Abendmahlsw Wein von guter Qualität überallhin bestellen.

Warum nehmen wir eigentlich Wein beim Abendmahl, oder, um den ökumenischen Ausdruck zu verwenden, bei der Eucharistie? Dies hat mehrere Gründe:

1. **Die Stiftung:** Jesus hat seine Gegenwart in besonderer Weise an Brot und Wein gebunden. Als er das Heilige Mahl am Abend seiner Verhaftung einsetzte, sagte er über Brot und Wein: *Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut* (Mt 26, 26 ff.; Mk 14, 17 ff.; Lk 22, 19 ff.). Wir halten uns also an seinen Auftrag. Die Verwendung von Wein ist stiftungsgemäß und liegt nicht in unserem Belieben.
2. **Die Tradition:** Das letzte Abendmahl Jesu war ein Pesachmahl (Mt 26, 17; Mk 14, 1; Lk 22, 1), auch wenn Jesus es in seiner Bedeutung umgewidmet hat (dieses Stück ungesäuerten Brotes bin ich selbst!). Und zu diesem Mahl gehört Wein. Wir erkennen also unsere Herkunft aus dem Judentum an und schauen dankbar auf diese bleibende Verbindung!
3. **Die Ökumene:** In der Ökumene ist in unseren Geschwisterkirchen (etwa der römisch-katholischen oder den orthodoxen) die Verwendung von Wein das Kennzeichen des Heiligen Mahles. Um dieser Gemeinschaft willen sollten auch wir bei dieser Praxis bleiben.



4. **Das Fest:** Wein ist in unserer Kultur ein Ausdruck des Feierns. Das Fest verbindet uns untereinander, der Wein kann uns fröhlich stimmen (es wird eher selten sein, dass jemand zur Feier des Tages eine Flasche Saft öffnet).
5. **Die Symbolik:** Wein ist durchgegorener Saft. In der Gärung vollzieht sich eine Umwandlung des Mostes. Zuerst werden die Weinbeeren zerstört, um den Most zu gewinnen. Und dann erfolgt die Gärung: Wie Christus sterbend den Tod in neues Leben verwandelt hat, stirbt auch der Traubensaft und schafft das Neue, nämlich den Wein. Was wir trinken, ist also das Ergebnis einer Wandlung. Das lässt sich auch über den Weg vom Getreide zur Hostie sagen. Erst das gemahlene, weiterverarbeitete und verbackene Korn ist für uns von Bedeutung und hat Nährkraft. (Wir wollen ja nicht bloß das Mehl haben!). Der Wein beim Heiligen Mahl (und er sollte darum immer ein durchgegorener reiner Wein sein) ist damit Anteilhabe an der Auferstehung Christi.

Foto: Rolf Gerlach

Wir sind also gut beraten, beim Auftrag Jesu zu bleiben, wenn er sagt: »Das tut zu meinem Gedächtnis!« (Lk 22, 19). Am sprechendsten ist darum das Trinken aus dem Gemeinschaftskelch.

Nun gibt es Menschen, die aus verschiedenen Gründen nicht aus dem Kelch trinken wollen oder können. Das muss gar nicht besonders thematisiert werden, insbesondere nicht im Vollzug der gottesdienstlichen Feier. Ein Ausweichen auf Saft oder Weinbeeren zerstört die Symbolik und sollte sich verbieten. Es kann auch etwas sehr Bemühtes haben (so, wenn mit dem Hinweis auf das »*Gewächs des Weinstocks*« Mk 14, 25 das Saftmahl rechtfertigt werden soll). Weisen wir in schlichten Worten darauf hin, dass bereits in der Hostie der ganze Christus ist, der sich uns hingibt (»*desgleichen auch den Kelch nach dem Mahl*«, Lk 22, 20). Es kann sehr würdevoll sein, sich vor dem Kelch zu verneigen und ihn dann weitergehen zu lassen. Die Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, wie er sich uns in den eucharistischen Gaben schenkt, schmälert dies nicht. Denn sie suche ich ja vor allem, zusammen mit den Geschwistern neben mir.

Wo liegt in Ihrer Nähe die nächste Gemarkung, die im Namen an den Wein für das Heilige Mahl erinnert? Wir können uns jedenfalls im Gottesdienst an ihm erfreuen.

Dr. Frank Lilie ist Pfarrer und Geistlicher Leiter im Berneuchener Haus Kloster Kirchberg.



Der Kelch

(Auszug aus »Der geistliche Pfad«)

zusammengestellt von Karl Bernhard Ritter

Der Kelch ist Sinnbild des Glaubens. Im Glauben wendet sich der Mensch dem gnadenhaften Geschehen der Offenbarung zu.

Die leere Schale, der nach oben geöffnete Kelch stellt nichts anderes dar als das Bild des offenen, entleerten, des empfangsbereiten Herzens. Hier ist nichts, was sich verschließt. Hier wird alles erwartet von dem, was diese Leere erfüllen wird. Alle großen Religiösen kennen diese Urgebärde. Sie wissen davon, dass es notwendig ist, sich leer zu machen. Sie gehen darum in die Wüste. In ihr begegnen Moses und Elias dem lebendigen Gott. In ihr wächst Johannes zum größten aller Propheten heran. In der Wüste bereitet sich Jesus für seinen Weg.

Von oben kommt, was dies Gefäß erfüllen wird. Man kann an den Kelch denken, der sich mit Wein füllen lässt, dem Wein des Lebens. Der Kelch umschließt den Wein. Er hat ihn in sich aufgenommen und bewahrt ihn so, dass nichts verloren geht.

Der Kelch ruht mit seinen Füßen auf festem Grund. Er wird getragen von dem Boden, auf dem er mit seinen Füßen steht. Der glaubende Mensch steht auf dem Boden dieser Erde. Er steht mitten in diesem Leben.

Der Kelch ist dazu bestimmt, seinen Wein zu spenden, zu verschenken. Der Wein wird ausgeteilt, damit auch andere daran teilhaben. Alles rechte Empfangen verpflichtet und befähigt zum Geben. Der Glaube bewährt sich in der Tat der Liebe. Alle Feier des Sakraments, alle Teilhabe am Tisch Gottes endet mit der Missio, der Sendung in die Welt.

Text zusammengestellt aus:

»Der geistliche Pfad«

Meditationen über die siebenfache Gestalt des geistlichen Lebens

Karl Bernhard Ritter, Evangelische Michaelsbruderschaft

*Alle Feier des
Sakraments, alle
Teilhabe am Tisch
Gottes endet mit
der Missio, der
Sendung in die
Welt.*



Ecclesia quo vadis?

Kirche wohin gehst du?

von Thomas Schanze

*Schon seit langer
Zeit strebt unsere
Landeskirche
einen Reform-
prozess an, eine
Reaktion auf die
Veränderungen.*

Wer offenen Auges durch die Welt geht, nimmt wahr, dass sich die Welt, unser Land, unsere Gesellschaft rasant verändert.

Diese Veränderung spüren wir bereits seit Jahren auch in der Kirche bzw. in den Kirchen.

Ständig muss überlegt, diskutiert und geprüft, müssen

Entscheidungen getroffen werden, in welche Richtung die Institution Kirche sich entwickeln soll.

Vielmals wird dabei nur *reagiert*, weniger *agiert*.

Wie dem auch sei.

Schon seit langer Zeit strebt unsere Landeskirche einen Reformprozess an, eine Reaktion auf die Veränderungen.

Von Transformation – also der Wandlung von Form, Struktur oder Gestalt mit oder ohne Inhalts- und Substanzverlust von einem Ausgangs- in einen Zielzustand – ist dabei die Rede.

Mit anderen Worten: Kirche wird sich verändern, enorm verändern.

Die Gemeinden vor Ort spüren von den Veränderungen bis jetzt nur punktuell etwas, weil viele Pfarrerinnen und Pfarrer versuchen, dies zu kompensieren – oft mit dem Ergebnis, dabei die eigene Gesundheit aufs Spiel zu setzen.

Es wäre verantwortungslos, wenn ich die Menschen in unseren Gemeinden im Bilde ließe, dass alles so bliebe.

Mitnichten wird es ein »Weiter so« geben.

Gemeinden, Kirchenvorstände werden sich verändern müssen, um überhaupt eine Zukunft zu haben.

Denn auch hier gilt, wie schon Schiller wusste, wer nicht mit der Zeit geht, geht mit der Zeit.

Das bedeutet allerdings nicht, dass Kirche sich jedem Zeitgeist andienen muss.

Vielmehr benötigen die Kirchen meines Erachtens grundlegend eine neue Identität. Warum? Weil die Kirchen vor einer Weggabelung stehen.

Wenn sie so weitermachen wie bisher, werden sie sich selbst abschaffen und schließlich in die Bedeutungslosigkeit verschwinden oder sie wagen es, sich ganz neu zu erfinden, um überhaupt eine Zukunft zu haben.

Wie könnte diese aussehen?



Um es mit den Worten des Philosophen Johannes Hartl zu sagen: Den Fokus wieder mehr auf den Mann aus Nazareth, auf Jesus, legen.

Foto: Rolf Gerlach

Wie auch immer das aussehen könnte.

Dem möchte ich einen weiteren Aspekt hinzufügen. Wenn ich den gegenwärtigen Zustand von »Kirche« beurteilen soll, ist anzumerken, dass viele zwar einer Kirche formal angehören und auch Erwartungen an sie haben, sich selbst aber nicht als Kirche fühlen – Kirche als Gegenüber eben.

Das wird auf Dauer so nicht funktionieren.

»Kirche« benötigt ein neues Selbstbewusstsein nach dem Motto: **»Wir können nur an der Kirche bauen, wenn wir auch selber Kirche sind.«**

Was ist damit gemeint?

Nicht der Pfarrer/die Pfarrerin, nicht der Kirchenvorstand, nicht das Landeskirchenamt ist Kirche, sondern jeder und jede, der/die getauft wurde, steht in der Pflicht, Kirche zu sein.

Weil es aber an diesem Selbstbewusstsein und Selbstverständnis fehlt, fragen sich viele, vor allem jüngere Menschen: »Was habe ich von Kirche?«

Da ist der Austritt schon vorbereitet.

Was ist zu tun?

Es ist – zugegeben – eine Herkules-Aufgabe, gerade bei allen strukturellen Veränderungen, die Landeskirchen und Kirchengemeinden nahezu gezwungen sind, durchzuführen – ob nun Pfarrstelleneinsparungen, Gemeindefusionen oder die Aufgabe, sich von Immobilien zu trennen.

Aufgrund des demografischen Wandels und aufgrund von Kirchenaustritten fehlt es an finanziellen Mitteln.

Die Einnahmen aus den Kirchensteuern sind massiv eingebrochen. Die Zuweisungen an die jeweiligen Gemeinden gehen dadurch zurück.

Was bedeutet das nun vor Ort für unsere Gemeinden?

Die Kirchengemeinden sind daher aufgefordert, andere Finanzquellen (z. B. Fördervereine etc.) zu erschließen, um in Zukunft Projekte finanzieren zu können.

In den Gemeinden könnte es dazu führen, dass vor Ort andere Kräfte, an die derzeit keiner denkt, freigesetzt werden.

Ich hoffe, dass sich so eine Eigendynamik in vielen Gemeinden entwickelt, die es schlussendlich ermöglicht, hier ein Gemeindehaus, dort eine Kirche zu erhalten. Viel wichtiger aber als das Fiskale ist es, dass wir uns wieder als eine kirchliche Gemeinschaft fühlen und unsere Gebäude und Räume wiederbeleben.

Ecclesia quo vadis?

Kirche wohin gehst du?

Eine bittere Wahrheit und Realität ist aber auch, dass jeder Austritt die Kirche schwächt und ihr die Möglichkeit nimmt, vor Ort entsprechend der Begebenheiten zu agieren.

Ja, die Kirchen lebten jahrhundertlang von, mit und durch die Traditionen; doch der seit Jahrzehnten anhaltende enorme Traditions- und Relevanzverlust sowie auch der Glaubensverlust sorgen am Ende dafür, dass viele mit der Kirche nichts mehr anfangen können und ihr den Rücken kehren – von den persönlichen Enttäuschungen mal abgesehen. Wenn wir jetzt aber entsprechende Strukturen vor Ort wieder und neu aufbauen würden, könnte dies dazu führen, das Schlimmste abzufedern.

Ecclesia quo vadis?

Kirche wohin gehst du?

Was bedeutet das nun für die ein oder andere Gemeinde?

Gemeinden werden zusammenrücken müssen, vor allem aber muss man zu dem Bewusstsein gelangen, dass man, obwohl man

In den Gemeinden könnte es dazu führen, dass vor Ort andere Kräfte, an die derzeit keiner denkt, freigesetzt werden.

an unterschiedlichen Orten lebt, Kirche als eine Einheit sieht, dass Kirche eben nicht nur die eigene Kirche im Ort ist, sondern dass Kirche eine Größe darstellt, die weit über die Gemeindegrenzen hinausgeht und jeder Christ ein Teil dieser teils sichtbaren, teils unsichtbaren Kirche ist.

Nur wenn man sich mit anderen verbindet und es dabei schafft, das eigene Kirchturmdenken abzulegen, wird man in Zukunft noch eine Rolle spielen.

Es gilt eben: **»Nur gemeinsam sind wir stark!«**

Kirchengemeinden werden flexibel sein müssen, sie werden sich ergänzen müssen, sie werden sich vor allem auch auf den Weg machen müssen, wie ein Pilger, um die Kirche der Zukunft zu gestalten.

Machen sie sich also auf den Weg und erlangen sie ein neues, zukunftsweisendes Bewusstsein. Man ist doch **eins** – oder?

*Es gilt eben:
»Nur gemeinsam
sind wir stark!«*

Thomas Schanze ist Pfarrer und Mitglied der Evangelischen Michaelsbruderschaft.



Predigt am Fest Allerheiligen und zum Tag des Goldenen Ordinationsjubiläums – über Epheser 2,19(20)

von Herbert Naglatzki

Liebe Gemeinde!

Die Gemeinschaft der Heiligen. Ihrer wollen wir jetzt gedenken.

Im apostolischen Glaubensbekenntnis ist von ihr die Rede, und heute, am Gedenktag der Heiligen, wird sie uns in den biblischen Lesungen vor Augen gestellt.

Heilig – Heilige. – Wer aber ist schon heilig?

Du – du – oder du? Oder vielleicht sogar ich?

Irgendwie zucken wir alle zusammen.

Heilig, dieses eigentümliche und besondere Wort.

Wie steht es damit?

Wir alle wissen: Gott allein ist heilig.

Ihm gilt das Heilig, wie wir es mit den Engeln in der Liturgie singen: »Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll.«

Alle Gläubigen aber, die durch Glaube und Taufe zu Gott gehören, werden durch ihn geheiligt.

Sie sind darum Heilige und bilden die Gemeinschaft der Heiligen, zu der auch wir gehören, und zu der wir alle mit unseren Gaben und Begabungen beitragen.

So gilt das dann auch für alle, denen das Hirtenamt anvertraut worden ist.

Christus selbst hat es gestiftet, damit sein Wort und sein Sakrament zu den Menschen gebracht wird, damit sie am ewigen Heil Anteil gewinnen.

Und wenn ich nun heute mit euch allen den Gedenktag meiner Ordination vor 50 Jahren in Dankbarkeit feiern darf, dann weiß ich mich als Pastor dem guten Hirten verpflichtet.

Er schenkt uns die Freude des Glaubens, die wir gemeinsam in seiner Kirche erfahren.

Gern will ich es heute darum bekennen: Ich bin gern Pastor und ich kann mir keinen schöneren Beruf vorstellen, der mein ganzes Leben bestimmt, auch wenn ich auf verschlungenen Wegen dazu gekommen bin.

*Alle Gläubigen
aber, die durch
Glaube und Taufe
zu Gott gehören,
werden durch ihn
geheiligt.*



Im Hause Gottes Gott und den Menschen zu dienen, das hat mich sehr früh angezogen.

Die Kirche ist für mich Heimat, nachdem ich als Kind von Flüchtlingen aus dem Osten mit dem Verlustgefühl von Heimat herangewachsen bin.

Um so mehr lernte ich es nachzubuchstabieren, was im Hebräerbrief so treffend ausgesprochen wird:

»Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.«

Die Sehnsucht nach Gott und dem Ort seiner Gegenwart, sie hat sich mir tief ins Herz gesenkt.

Und in der Kirche unseres Herrn Jesus Christus wird diese meine Sehnsucht gestillt.

Davon spricht auch das biblische Geleitwort für den Allerheiligentag aus dem Epheserbrief, das uns bezeugt:

»So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen.«

Und es wird fortgesetzt: »Erbaut auf dem Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist.«

Ja, so ist es: Wir haben Heimatrecht bei Gott seit unserer Taufe, und diese Heimat erfahren wir nirgendwo anders als in der Kirche.

Wir müssen eben nicht draußen, fern von Gott leben, sondern wir sind drinnen bei ihm in seinem Haus.

Wir sind für Gott keine Fremden mehr, die niemand haben will, wie die vielen Migranten bei uns – heute aus dem Iran, aus Syrien, aus der Ukraine, und damals nach dem 2. Weltkrieg aus den verlorenen Ostgebieten.

Flüchtlinge, die man irgendwo hausen lässt: in Notunterkünften, in Kellerverschlägen, in Kammern auf Dachböden, in Sammelagern.

Nein, wir sind für Gott keine ungebetenen oder unerwünschten Gäste, die man gern und schnell wieder loswerden will, vielmehr gehören wir mit zu seinem Haus, wir sind in seinem Haus beheimatet. Wie schön!

Wo man zu Hause ist, da ist man geborgen; wo man zu Hause ist, da fühlt man sich wohl.

Darum heißt es in einem der Psalmen:

»Herr, ich habe lieb die Stätte deines Hauses und den Ort, da deine Ehre wohnt.«

Und in einem anderen Psalm spricht der Beter:

»Wie lieblich sind deine Wohnungen Herr Zebaoth.«

Und dann beschreibt er diese schöne Heimat im Hause Gottes mit einem mich berührenden und ergreifenden Bild, wie es Martin Luther mit seiner Übersetzung in wunderschöner Poesie ins Deutsche übertragen hat. Und zugleich habe ich die Vertonung dieser Worte von Heinrich Schütz im Ohr:

»Denn der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ihr Nest, da sie Junge hecken, nämlich deine Altäre, Herre Zebaoth, mein König und mein Gott.«

Und das heißt doch nichts anders als:

Wir finden im Haus Gottes darum Geborgenheit, weil er uns hier seine Gegenwart schenkt.

Er ruft uns an seinen Altar.

Er kommt zu uns mit seinen Gaben, in seinem heiligen Wort und in seinem heiligen Sakrament, und wir dürfen ihn empfangen.

Was für ein wunderbares Geschenk ist darum unser Gottesdienst mit der Feier der Messe, wo wir seine Gegenwart an seinem Altar feiern unter Brot und Wein.

Wir haben Gemeinschaft mit ihm und darum auch untereinander.

Und da ist noch viel mehr: Denn im Hause Gottes sind wir hier nicht nur die einzigen Bewohner.

Wir hier bilden nicht nur allein die Kirche.

Wir sind eben nicht nur allein Gottes Hausgenossen, sondern wir sind zugleich Mitbürger der Heiligen.

Das Christsein fängt nicht erst mit uns an, und es hört auch nicht mit uns auf.

Wir stehen in einer großen Kette von Glaubenszeugen.

Wir sind verbunden mit den Aposteln und Märtyrern der alten Kirche: mit den großen Gestalten des Glaubens aller Jahrhunderte, mit Männern und Frauen, die überzeugend den Glauben lebten wie Benedikt von Nursia und Franz von Assisi, wie Elisabeth von Thüringen, Amalie Sieveking und Mutter Teresa, wie Dietrich Bonhoeffer, Jochen Klepper und Edith Stein.

Aber auch mit all denen, die sonst niemand kennt und die doch von großer Bedeutung sind, weil sie uns zum Glauben geholfen haben. Und jeder von uns kann manche Namen nennen.

Die Mutter, von der wir das Beten lernten.

Die Schwestern auf der Kinderstation eines Krankenhauses, die uns zur Nacht im Gebet den Engeln Gottes anvertrauten.

Die Helfer und Helferinnen im Kindergottesdienst und auch die Lehrerin im Religionsunterricht der Schule, die uns die biblischen Geschichten erzählten.

*Er kommt zu uns
mit seinen Gaben,
in seinem heiligen
Wort und in
seinem heiligen
Sakrament, und
wir dürfen ihn
empfangen.*



Der Pastor, der uns später im Konfirmandenunterricht mit Inhalten des Glaubens im Gesangbuch und mit Luthers Kleinem Katechismus vertraut machte.

Und an viele, viele mehr könnt ihr euch alle, wie auch ich, erinnern und ihre Namen nennen.

Sie alle sind mit uns auch jetzt über die Todesgrenze hinaus vor Gott versammelt. Denn im Gottesdienst sind wir verbunden mit der »oberen Schar«.

Was für ein Reichtum ist uns mit ihnen geschenkt.

Doch wir wohnen nicht nur mit den vielen bekannten und unbekanntem Vorbildern des Glaubens im Hause Gottes, vielmehr bilden wir mit ihnen zusammen das Haus Gottes.

Dieser Bau, dieses Haus hat sein Fundament auf den Aposteln und Propheten.

Mit ihnen hat der Bau der Kirche angefangen, denn auf ihrem Zeugnis beruht unser Glaube an Jesus Christus.

Doch das Ziel ist Christus selbst, der als Schlussstein das ganze Gebäude der Kirche zusammenhält.

Und wie an den Domen des Mittelalters bis auf den heutigen Tag gebaut wird, so wird auch an der Kirche weitergebaut.

Foto: Rolf Gerlach

*Und wie an den
Domen des Mittel-
alters bis auf den
heutigen Tag
gebaut wird, so
wird auch an der
Kirche weiter-
gebaut.*

Und es geht nun darum, dass wir uns als Steine in diesen großen Bau miteinfügen lassen.

Steine, die für sich bleiben und die nur der eigenen Erbauung dienen, die sind sinnlos. Erst wo sie sich einfügen lassen, da tragen sie dazu bei, dass sie miterbaut werden.

Die Kirche ist nämlich nicht eine formale Rechtsinstitution zur Förderung religiöser Bedürfnisse, sondern die Kirche ist in erster Linie und vor allem die geistliche Behausung Gottes in dieser Welt aus lebendigen Steinen.

Und diese lebendigen Steine, die sind wir.

Denn das ist das Großartige und Wunderbare: In diesem Haus will Gott wohnen.

Zwar ist Gott überall, hier aber, in diesem Haus, da will er unter uns sein und wir dürfen ihm hier begegnen.

Und ich gestehe: Darum liebe ich dieses Haus, die Kirche.

Euch alle aber lade ich ein, mit mir die Kirche unseres Herrn Jesus Christus zu lieben.

In ihr erfahren wir die Gemeinschaft der Heiligen, von der das Glaubensbekenntnis spricht.

Denn sie ist der Ort, wo Menschen aus allen Völkern Gott die Ehre geben und der Heilige Geist uns Menschen beruft, sammelt, erleuchtet und heiligt, damit wir schon jetzt hier in der Zeit und einst auch in der Ewigkeit in der Gemeinschaft aller seiner Heiligen dem dreieinigen Gott unser Lob singen.

Amen.

Herbert Naglatzki ist Pfarrer im Ruhestand und gehört der Michaelsbruderschaft an.

Bücher

Geßner, Kristian: Rudolf Bultmann zwischen Kollaboration und Widerstand. Eine Untersuchung seines Wirkens im Kontext des Dritten Reiches. Baden-Baden: Nomos 2024. 547 S. 129 Euro. ISBN 978-3-7560-2225-0.

Ein ungewöhnliches Buch, was sich schon an seinem besonderen Genus zeigt: Es handelt sich um eine »gekürzte und geringfügig überarbeitete Fassung« der von dem Historiker Prof. Dr. Eckart Conze und dem Theologen Prof. Dr. Malte Dominik Krüger begleiteten Untersuchung, »die im Wintersemester 2021/22 vom Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaft der Philipps-Universität Marburg als Dissertation angenommen wurde.« (7)

In chronologischer Abfolge legt der Autor sorgfältig paraphrasierend Bultmanns Predigten, Beiträge, Korrespondenz und sonstige Äußerungen dar. Für die Auswertung bedient er sich des Modells von Olaf Blaschke, der zwischen Stufen der Kollaboration und Stufen des Widerstands unterscheidet (26). Der Begriff »Widerstand« wird von Geßner am Ende seiner Untersuchung noch einmal problematisiert (507 f.). Nie wird eine auch nur minimale Tendenz erkennbar, Bultmann solle letztlich als Kollaborateur oder als Widerständler zu stehen kommen.

Durch die Menge des Materials führen immer wieder Zusammenfassungen weiter, die als Stege über der Fülle der Details aus der Sicht von Lesern und Leserinnen durchaus häufiger angeboten sein könnten.

Besonders beeindruckend ist Geßners Darstellung der Auseinandersetzungen um den »Arierparagraphen« (117 ff.), menschlich bewegend der Abschnitt über »Bultmann und das Judentum«, in dem über die Geschehnisse von Bultmanns jüdischen Schülern, Kollegen und Freunden berichtet wird (328–358).

Ganz von selbst kann sich bei der Lektüre des Buchs von Kristian Geßner die beklemmende Atmosphäre des »Dritten Reiches« einstellen. Zugleich aber entsteht ein Bild des Charakters und der Theologie Rudolf Bultmanns.

Deutlich werden aber auch einerseits die Selbstaufreibrkräfte des damaligen(?) Protestantismus: plurale Verfasstheit in Konfessionen und Landeskirchen, Gruppenbildung, mangelnde Kommunikation der Gruppen untereinander, Unsicherheit im Institutionellen, Unklarheit im politischen Urteil, wobei die damalige Rezeption von Luthers Zweiregimenten-Lehre eine



verhängnisvolle Rolle spielte. Andererseits zeigen sich auch die Selbstheilungskräfte des Protestantismus: Orientierung an der Heiligen Schrift und bekennende Gemeinde.

Rasch meldeten sich, so Geßner, im Protestantismus divergierende Kräfte nach 1945 im Streit um Bultmanns Entmythologierungs-Programm, bis es 1966 zur Gründung der »Bekenntnisbewegung ›Kein anderes Evangelium« kam (498). Bultmanns Theologie wurde in bestimmten Kreisen für »als noch schlimmer angesehen als die der völkischen Deutschen Christen.« (500)

Geßner zeigt: Als kritisch weiterführend erwies sich der Einspruch Dorothee Sölles, die Bultmann nicht nur vorwarf, dass bei seiner Entmythologisierung doch ein mythischer Rest bleibe, sondern vor allem, dass seine Theologie nicht zu gesellschaftlicher Veränderung führe, weil sie in ihrer individualistischen Verengung nur der herrschenden Klasse diene (48). Bultmann verteidigte sich, indem er auf sein Konzept der »Entweltlichung« verwies, die zu Freiheit und Handeln führe. Ob der Begriff »Entweltlichung« als solcher nicht geeignet gewesen sein könnte, Bultmanns Anliegen deutlich zu machen, und daher Sölles Kritik provozierte, wurde wohl bislang nicht näher untersucht.

Bultmann hatte sich in der Zeit nach 1945 in Predigten und Aufsätzen mit dem Nationalsozialismus, dessen Wurzeln und Taten auseinanderzusetzen. Es sei ihm um einen »Neuanfang« (504) gegangen. Er bemühte sich dabei, wie Geßner an Direktzitate zeigt, um einen vom Individuum ausgehenden neuen Begriff von »Gemeinschaft«. Der Nationalsozialismus kommt dabei als »Irrlehre« (463) und »Wahnsinn« (463) zu stehen. In seiner Replik auf einen Aufsatz des Rabbiners Leo Baeck werden nach Geßner »antisemitische Klischees bedient und zudem den Opfern des Nationalsozialismus eine Mitschuld an ihrer Verfolgung angehängt.« (480) Es sei »durch die Bezeichnung des Anstrebens der Weltherrschaft die Grenze zum Antisemitismus überschritten.« (480) Dazu, inwieweit Bultmann über die Zustände in den Konzentrationslagern informiert war, finden sich bei Geßner keine Angaben.

In seinem Resümee kommt Geßner zu dem Ergebnis, »dass Bultmanns Handeln »wie das jeder historischen Person, ein ausdifferenziertes war und so eine nachträgliche ›Heiligsprechung‹ an ihre Grenzen geraten würde.« (509) Zuvor hatte er im Blick auf Sölles Einspruch bündig formuliert: »Bultmanns Theologie ist wohl am besten als ambivalent zu bezeichnen.« (491) Zugleich weist er darauf hin, wie sich der Diskurs um das Thema ›Widerstand‹ gewandelt« habe (507).

Mutmaßungen darüber, warum Bultmann »den Schritt zu aktivem Widerstand nicht wagte«, (etwa im Blick auf die Gefährdung »seiner Familie oder seiner selbst«, (515)) mögen berechtigt sein, empfinde ich aber am Ende einer geschichtswissenschaftlichen Untersuchung¹ als unpassend.

In Anlehnung an Bultmanns Aufsatz »Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?« fragt Geßner zu Beginn seiner Untersuchung »Welchen Sinn hat es, heute von Rudolf Bultmann zu reden?« (17) Die vorliegende Rezension sollte zeigen, welchen Sinn es hat, Geßners Buch zu lesen!

Hans-Martin Barth

Meyer-Blanck, Michael: Glaube und Hass. Antisemitismus im Christentum. Tübingen: Mohr Siebeck 2024. 357 S. 29 Euro. 978-3-161-62327-1.

Der emeritierte Bonner Professor für Praktische Theologie Michael Meyer-Blanck legt hier ein wichtiges und hochaktuelles Buch vor. Seit dem Desaster der 15. Documenta mit ihren vermeintlich postkolonialen Kunstwerken und mehr noch im Gefolge des entsetzlichen Angriffs der Hamas auf Israel am 7. Oktober und des anschließenden Krieges ist der Antisemitismus auf die politische Agenda zurückgekehrt.

Das Buch von Meyer-Blanck behandelt nur einen Ausschnitt dieser Frage, allerdings einen von erheblicher Bedeutung für das Ganze: Es fragt nach den christlichen Wurzeln des Antisemitismus und besonders nach denen im evangelischen Christentum und in der evangelischen Theologie. Die Intention des Buches ist: »den theologischen Wurzeln des Antisemitismus im evangelischen Christentum nach(zu)gehen.« (21) An wenigen Stellen wie dieser trifft der Gemeinplatz so zu, dass man, das heißt evangelische Kirche und Theologie, nur »Teil der Lösung« sein kann, wenn man erkennt, dass man »Teil des Problems« ist.

Das Buch ist in drei Kapitel gegliedert: Das 1. Kapitel »Deutschland und Juden – eine toxische Beziehung?« unternimmt eine Bestandsaufnahme der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit, die auch hoffnungsvolle Neuanfänge zeigt. Das 2. und längste Kapitel ist eine Genealogie jüdenfeindlicher Grundhaltungen und



¹ In der vorliegenden gekürzten Fassung findet sich kein Hinweis auf Karl-Bernhard Ritter (siehe Frank Lillie, Herbert Naglatzki, Jürgen Renner (Hg.), »Wir müssen die Not der Menschen sehen«. Kurt Reuber und Karl Bernhard Ritter. Briefe aus dem Krieg. Mit einem Geleitwort von Bischof Martin Hein, Hannover 2015.

Denkmuster seit der Reformation: »Fauls Denken: zur Genese antijudaistischer und antisemitischer Strukturen in der evangelischen Theologie«. Das 3. Kapitel schließlich entwickelt eine konstruktive Alternative und Perspektive zu einem verantwortlichen christlichen Glauben an der Seite Israels: »Der Jude Jesus Christus. Christlicher Glaube im Angesicht Israels«.

Aus einem traditionell diskriminatorischen Antijudaismus wurde im Prozess der Moderne ein eliminativer Antisemitismus. Die dieser Entwicklung zugrundeliegenden Muster begegnen heute vielfach unter den Masken eines antikolonialen Antizionismus und Antiisraelismus. In den Debatten um die Legitimität von Israelkritik zieht Meyer-Blanck die »rote Linie« mit dem Judaisten Peter Schäfer an der Stellung zu der Frage, »ob das Recht auf einen jüdischen Staat (in welchen Grenzen auch immer) anerkannt oder prinzipiell in Zweifel gezogen wird.« (5)

Neben allen beunruhigenden Zeichen eines neuen Antisemitismus stehen in der jüngsten Vergangenheit doch auch epochemachende Aufbrüche wie der rheinische Synodalbeschluss von 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«, die Leuenberger Handreichung von 2001 »Kirche und Israel«, und zuletzt die revidierte Perikopenordnung von 2018, die den Anteil der alttestamentlichen Texte durchgreifend steigerte.

Daneben wirken aber antijudaistische und antisemitische Grundhaltungen weiter, die tief verwurzelt in reformatorischer Theologie sind, und seitdem, auch durch die neuzeitliche Umformung des Christentums hindurch, protestantische Identität prägen. Es gebe, so Meyer-Blanck, eine antijudaistische Tiefenhermeneutik grundlegender Denkstrukturen evangelischer Theologie, die den grundlegenden Theologoumena inkorporiert ist: Gesetz und Evangelium, die Exklusivpartikel: *solus Christus, sola scriptura, sola gratia, sola scriptura*. All dies, für evangelische Theologie so Zentrale, kann gegen Israel gelesen werden und wurde es auch. Mit Blick auf die furchtbaren antijüdischen Ausfälle vor allem des späten Luther bemerkt Meyer-Blanck: »Niederschmetternd ist vor allem das Ergebnis, dass Luthers Judenfeindschaft keine Marginalie ist, sondern mit dem Zentrum seiner Theologie, der Christologie und Kreuzestheologie, eng verbunden ist.« (95)

In der Zeit der Aufklärung und im Deutschen Idealismus wurde aus der antijüdischen Mitgift der reformatorischen Theologie ein »religionstheoretisches Werturteil« (72 u. ö.). Für Schleiermacher etwa galt das Christentum als die höher entwickelte Religion, vom »statuarischen« Judentum abgesetzt, eine »lebendige« gegen eine »abgestorbene« Religion. Meyer-Blanck folgt dieser Spur der Judenfeindschaft durch das 19. Jahrhundert hindurch,

in dem die religiös und kulturell begründete Ablehnung des Judentums unter dem Einfluss biologistischer Denkfiguren rassistisch wurde und mit dem berüchtigten »Antisemitismus«-Streit 1879/80 auch in die Universitäten eindrang. Selbst liberale Geister wie der große Adolf von Harnack entgingen dem nicht. Harnacks berühmte Vorlesungen über das »Wesen des Christentums« stellen die schlichte Humanität und den Vaterglauben Jesu nicht nur, dogmenfrei, gegen die »hellenisierte« christliche Tradition, sondern auch gegen das Judentum der Zeit Jesu. Der von Harnack beschriebene Jesus blieb »der eigenen Herkunft aus dem Judentum zutiefst fremd« (176). Extreme Gestalten wie Emmanuel Hirsch machen sich in diesem intellektuellen Kontext weniger erratisch aus, als es einer oberflächlichen Wahrnehmung scheint.

Meyer-Blanck folgt auch den Wendungen der biblischen Hermeneutik in ihren Ambivalenzen bis hin zu den folgenreichen exegetischen Neuansätzen, die den bleibenden jüdischen Kontext der neutestamentlichen Schriften betonen. Von besonderer Bedeutung ist etwa die »new perspective on Paul«, die die paulinische Lehre vom Gesetz mit bedeutenden Akzentverschiebungen gegenüber der reformatorischen Lehre von Gesetz und Evangelium versieht. Das Gesetz ist hier Ausweis gnädiger Zuwendung, heilsame Lebensordnung und Grund und Gegenstand von tiefer Freude. Schlichte Substitutionstheorien, nach denen die Kirche an die Stelle Israels getreten sei, sind überholt, es geht um die »Hineinnahme (der Völker) in den durch Christus erneuerten Israelbund« (111). Diese Erneuerung aber lässt auch Israel nicht unberührt und unverändert, so dass es nicht zu einer Zweige-Theorie des Heils kommt, nach der Jesus der Weg Gottes nur zur Rettung der Völker sei.

Für den jüdisch-christlichen Dialog nennt Meyer-Blanck die Maxime »Bekennen statt Bewerten« (252). Ein konstruktives und fruchtbares Miteinander kann gelingen: durch »das geordnete selbstkritische Erzählen vom eigenen Glauben« (257) anstelle eines abstrakten und distanziierten Argumentierens. »Es gibt nicht nur eine Tiefenstruktur von Hass und Vorurteil gegenüber Juden und Israel, sondern auch eine gemeinsame Tiefenstruktur des Glaubens, der Art und Weise, sich auf Gott zu beziehen, die Welt zu betrachten und die Existenz des Menschen zu deuten.« (264) Meyer-Blanck expliziert dies an der trinitarischen Grundstruktur des christlichen Glaubens, trinitätstheologisch ausgedrückt in Appropriationen, also Zuordnungen des Wirkens Gottes *ad extram* zu den trinitarischen Personen. Vater – Schöpfung; Liebe, Gerechtigkeit, Vergebung – Sohn; Tora, Prophetie, Gebot – Heiliger Geist. Daran überzeugt die Hochschätzung der Geschichtlichkeit oder Le-

bendigkeit Gottes, die Juden und Christen verbindet. Die christliche Reflexionsform der Lebendigkeit Gottes ist ja das trinitarisch-christologische Dogma, das Meyer-Blanck, etwas zu »verdünnt«, wie mir scheint, als »Verknüpfungsregel für Glaubenserfahrungen in verschiedenen Zeitdimensionen« deutet (277).

Das Buch schließt mit einem kurzen Blick auf die Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche und Theologie und einem Fazit, das die Fäden zusammenführt: Der »Glaube an Jesus Christus, den Juden« erweist sich letztlich als »Kraft gegen den Antisemitismus«.

Das Buch sei inmitten aller gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Antisemitismus in Gesellschaft, Kultur und Politik nachdrücklich zur Lektüre empfohlen. Es ist enorm gut lesbar und kann als Orientierung und Handbuch dienen. Besonders hervorzuheben ist, dass es keine Schwundformen christlicher Theologie anbietet, sondern aus der Mitte einer trinitarisch strukturierten und liturgisch reflektierten Theologie heraus geschrieben ist. Der Verfasser dieser Rezension, selbst rheinischer Pfarrer, kann nicht leugnen, in den 80er und 90er Jahren eine gewisse Reserve gegenüber der Theologie des rheinischen Synodalbeschlusses gehegt zu haben. Einer der damaligen Protagonisten bemerkte damals gesprächsweise, dass es »natürlich« um einen Abschied von Chalkedon und den Einstieg in den Ausstieg aus dem altkirchlichen Dogma ginge. Das wäre mit dem Buch von Michael Meyer-Blanck nicht zu machen.

Roger Mielke



Frisch, Ralf: Gott. Ein wenig Theologie für das Anthropozän, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2024. 215 S. 25 Euro. ISBN 978-3-290-18662-3.

Der Begriff »Anthropozän« wird seit geraumer Zeit als Bezeichnung einer Epoche in der Geschichte des Planeten Erde verwendet, die ungefähr 1950 begonnen haben soll. Es sei dies die Epoche, in der die Menschheit mehr als je zuvor die »Umwelt« beeinflusse, und zwar mit mehrheitlich negativen Konsequenzen wie Verschmutzung, Artensterben, Klimawandel. Wenn Ralf Frisch im Untertitel seines neuesten Buches diesen Begriff verwendet, möchte er sich damit jedoch primär auf eine bestimmte Geisteshaltung beziehen. Und zwar auf die Geisteshaltung, die nach seinem Dafürhalten in Hoch- und Populärkultur unserer westlichen Gesellschaften zu Beginn des 21. Jahrhundert hegemonial geworden ist.

Der Mensch des Anthropozän – so Frisch – zeichnet sich dadurch aus, dass er sich grundsätzlich für alles verantwortlich hält. (13) Denn er sei überzeugt, er sei *faber fortunae suae* – der einzige solche Schmied. Außer ihm selbst gebe es keine anderen handelnden Subjekte, gilt ihm doch die Existenz Gottes als längst widerlegt. Mit (dem christlichen) Gott ist aber auch jede Vorstellung eines Lebens nach dem Tod hinfällig geworden. Und dies führt wiederum dazu, dass die eine Handvoll Jahrzehnte dauernde Zeitspanne zwischen Geburts- und Sterbebett alles ist, was dem Menschen des Anthropozän »zur Verfügung steht«. Möglichst viel muss »gelingen« und niemand ist dafür verantwortlich außer der Mensch selbst.

Solch ein zum Gelingen verurteiltes Leben könne allerdings mindestens zwei – gegensätzliche – Formen annehmen: »Wenn der hedonistische Druck höher ist als der moralische Druck, beherrscht die Selbstbefriedigungs- und Gewinnmaximierungslogik alles. Wenn der moralische Druck höher ist als der hedonistische Druck, breitet sich die Logik von Schuld und Sühne in jede Ritze des Lebens hinein aus.« (194) Man könnte übrigens dahingehend argumentieren, dass die letztere Logik der Entstehung des Begriffs »Anthropozän« überhaupt Pate stand: Denn was dieses als Epoche auszeichne, sei genau die Tatsache, dass der Mensch zum einen für die Zerstörung der »Umwelt« verantwortlich sei, zum anderen für deren Rettung Verantwortung übernehmen müsse! In beiden seiner Erscheinungsformen erweist sich der Mensch des Anthropozäns jedenfalls als zutiefst narzisstisch. (192)

Dem Anthropozän stellt Frisch nun das Theozän gegenüber. Auch Letzteres kann zwar als Epoche aufgefasst werden, aber nur metaphorisch. Denn das Theozän sei eine Ära, die per se die Grenzen der Zeit sprengt: »Das Theozän ist die Epoche, in der Christinnen und Christen aller Epochen zu Hause sind. Die Epoche, die nie der Vergangenheit angehören kann, weil sie das Terrain des Reiches Gottes ist.« (152) Noch mehr, als beim Anthropozän der Fall war, benenne »Theozän« somit vor allen Dingen eine existentielle Haltung. Menschen des Theozän seien solche, die »die unwiderstehliche Ahnung« immer wieder »beschleicht, dass es einfach nicht sein kann, dass es Gott nicht gibt« (162 f.); es seien Menschen, die »sich nicht damit abfinden, dass das Ganze sinnlos und die Welt unerlösbar ist. [...] Weil sie es sich nicht nehmen lassen, dass die Menschheitsfragen erst dann beantwortet sind, wenn auch die Frage nach Gott beantwortet ist. Und zwar von Gott selbst. Nicht von der Theologie. Nicht von der Kirche. Nicht von der Wissenschaft. Nicht von diesem Buch. Sondern von Gott selbst, dem Schöpfer aller Dinge, dessen Schöpfung erst dann

nicht mehr seufzt und im Argen liegt, wenn der Erlöser den letzten Feind der Schöpfung besiegt und mit diesem Sieg sein letztes Wort gesprochen hat.« (163)

Mit anderen Worten und ganz einfach gesagt: Menschen des Theozän sind, die an Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist *glauben*. Wer aber so glaubt, ist immer dazu verurteilt, »sich selbst und der eigenen Zeit fremd [zu] werden« (120), egal, ob er oder sie im Anthropozän oder in einer anderen (kultur-)geschichtlichen Epoche lebt. Wer glaubt, ist immer ein »resident alien« (Stanley Hauerwas). Er und sie lebt in der Welt, ist sich aber dessen bewusst, nicht ihr, sondern eben Jesus Christus zu gehören (Johannes 15,19; 17,14).

Das ist alles ganz normal und nie anders gewesen. Als Problem sieht Frisch eher die Tatsache an, dass manche Menschen des Theozän offenbar nicht bereit sind, die Spannung auszuhalten, und versuchen hingegen, sich ihrem Jahrhundert anzugleichen. Und noch problematischer sei dies, wenn Menschen, die die Kirche öffentlich vertreten oder akademische Berufstheologinnen und -theologen sind, dieser Versuchung erliegen.

Ralf Frisch zufolge ist die Aufgabe der Theologie – unabhängig davon, ob sie von Pfarrpersonen in einer Gemeinde oder von Dozierenden an einer Hochschule betrieben werde – im Grunde einfach: Sie soll Johannes dem Täufer, wie er auf dem berühmten Retabel Matthias Grünewalds dargestellt wird, nachahmen. Theologinnen und Theologen sollen beständig auf den »zeigen, der wir im Anthropozän gern wären, aber nicht sind: auf den wahren Gott und auf den wahren Menschen. Auf Jesus Christus.« (183) Genau dies täten allerdings viele in den evangelischen Kirchen unserer Zeit nicht, erhöhen stattdessen ihren Zeigefinger und nähmen so die Haltung des Moralapostels ein (184) – oder gar des Pharisäers aus Jesu Gleichnis, indem sie zu Gott und ihren Gleichgesinnten über Dritte, die »Bösen«, verurteilend sprechen. Es gibt aber auch solche, die einfach nicht groß auffallen möchten und deshalb den Zeigefinger lieber ganz verstecken. Wohl aus Scham heraus versuchen sie stets, als Theologinnen und Theologen möglichst unerkennbar zu bleiben, und führen letztlich – so Frisch – eine »trojanische Existenz«. (128; 132)

Es dürfte inzwischen deutlich geworden sein: Professor Frischs Intention ist, besonders den evangelischen Theologinnen und Theologen ins Gewissen zu reden und sie an ihre ureigenen Pflichten zu erinnern. Sein Buch ist ein Appell, offenbar geschrieben in der Überzeugung, dass die akademische Theologie – wie Karl Barth sagen würde – nicht zuletzt die Aufgabe habe, das kirchliche Handeln kritisch zu betrachten und, wenn nötig, Korrekturen zu empfehlen oder gar zur Umkehr zu rufen. So dient

auch hier Johannes der Täufer als Vorbild. Indem Frisch die evangelische Kirche und Theologie unserer Zeit zur Umkehr und zur Neubesinnung auf ihren Auftrag ermahnt, erweist er sich jedoch nicht nur als von der Gestalt des »Vorläufers des Herrn« und von Karl Barth inspiriert (Frisch schrieb vor sieben Jahren eine Monographie über Barth und bezieht sich auch im vorliegenden Buch oft explizit auf ihn). Vielmehr entpuppt sich Frisch dadurch als zutiefst *reformatorischer* Theologe. Waren die Reformatoren spätestens seit den Tagen des Benedikt von Nursia doch immer Kritiker der Kirche (der realexistierenden), übten ihre mitunter auch sehr scharfe Kritik allerdings stets um der Kirche (als des Leibes Christi) willen.

Bücher wie dieses sind zweifelsohne höchst riskant, nicht nur und nicht so sehr für deren Autoren, sondern an sich: Weil sie riskieren, nur von jenen gelesen zu werden, die wie der Autor denken, während die eigentlichen Adressatinnen und Adressaten nach ein paar Seiten mit der Lektüre aufhören oder sie gänzlich ignorieren. Und wenn dies geschieht, dann verfehlen solche Bücher nicht nur die intendierte Wirkung, sondern erzielen sogar das Gegenteil, was sie erreichen wollten. Denn sie werden zu Verstärkern einer »pharisäischen« Haltung bei denjenigen, die die Thesen des Autors teilen, dadurch sich für die »Guten« halten und auf die »anderen« verurteilend zeigen.

Das Risiko besteht. Zugleich darf aber auch die Hoffnung bestehen, dass es nicht – oder zumindest nicht immer – eintritt. Vielmehr ist zu hoffen, dass dieses Buch von möglichst vielen Pfarrerinnen und Pfarrern, Theologinnen und Theologen, aber auch Kirchenleitenden und Gemeindegliedern gelesen wird. Es ist zu hoffen, dass die Leserschaft dieses Buch nicht als Anklage wahrnimmt, sondern als eine Art »Beichtspiegel«: Was sehen wir, wenn wir uns im Spiegel dessen betrachten, was Frisch schreibt? Wo stolpern wir? Wo fühlen wir uns ertappt? Welche Konsequenzen für unser Handeln, Sprechen, für unsere Verkündigung und unser Zeugnis ziehen wir daraus?

Damit dies glückt, ist nicht unbedingt nötig, von vorneherein mit dem Autor einverstanden zu sein. Man müsste jedoch zumindest bereit sein zu tun, »als ob« er Recht hätte. In Frischs Buch wird sehr häufig das Wort »vielleicht« verwendet und der Autor geht auch anhand einer jüdischen Erzählung auf die fundamentale theologische Bedeutung dieses Adverbs ein. (180f.) Vielleicht verlangt *Gott. Ein wenig Theologie für das Anthropozän* selbst unter dem Vorzeichen dieses Adverbs gelesen zu werden – weil dies (vielleicht) die einzige Möglichkeit ist, um die Gefahr einer »pharisäischen« Lektüre dieses Buches abzuwenden und einen

offenen, unpolemischen Austausch über die darin enthaltenen Thesen zu ermöglichen.

Der Rezensent will zwar auf diese Hoffnung nicht verzichten. Zugleich kann er eine beunruhigende Ahnung nicht loswerden. Denn – sagen wir wieder: Vielleicht – sind die Fragen, die Frisch behandelt, keine, die sich bloß auf der Ebene des »Diskurses« bewegen. Vielleicht setzt das, was er sagt, als implizite Prämisse eine geistliche Haltung voraus. Und vielleicht ist die Differenz zwischen Kirche des Anthropozän und Kirche des Theozän auch und vor allem eine spirituelle Differenz. D. h. eine, die nicht in Begriffen begründet liegt, sondern in einer Lebensform. Mit anderen Worten: In der Kirche als dem Leib Christi gibt es zwar Platz für Differenz und auch für Dissens, aber nur unter der Voraussetzung einer gemeinsamen Haltung, einer gemeinsamen existentiellen Grundausrichtung. Die Frage ist, ob die von Frisch angesprochene Differenz zwischen Kirchenmenschen, die sich als Kinder des Anthropozän, und solchen, die sich als Bewohner des Theozän erweisen, an sich nicht schon darauf hindeutet, dass diese gemeinsame Basis zerbrochen ist. Es ist – einmal mehr – zu hoffen, dass dies (zumindest nicht immer und überall) der Fall ist.

Luca Baschera



Grün, Anselm: Alles in allem. Was letztlich zählt im Leben. Über Glück, Sehnsucht und die Kraft der Spiritualität. Freiburg-Basel-Wien: Herder 2024. 268 S. 22 Euro. ISBN 978-3-451-60142-2.

Am 14. Januar 2025 feierte Pater Anselm Grün seinen 80. Geburtstag. Aus diesem Anlass entstand dies Buch, das als Gespräch zwischen Rudolf Walter und Pater Anselm gestaltet ist. Themen seiner zahlreichen Veröffentlichungen klingen an und doch liegt mehr als ein Überblick über schon Erschienenes vor. Spiritualität als Kraft und Weg und die Kunst des guten Lebens werden in den beiden Hauptteilen in vielfältigen Facetten betrachtet. Einleitend beschreibt Pater Anselm seinen Blick zurück und schließt das Buch mit einem Blick nach vorn ab.

Im Blick zurück beschreibt Pater Anselm den mannigfaltigen Wandel in Gesellschaft und Kirche, den er erlebt hat. Dabei galt und gilt es für ihn, nie stehen zu bleiben und die Suche aufzugeben, den Mut zum Ausprobieren zu behalten und im Gegenüber zu seinen Zeitgenossen das Verstehen und nicht das Bewerten zu leben. Der Leser spürt, dass hinter den wenigen Seiten ein volles Leben im Kloster und dennoch in ganzer Zugewandtheit zur Welt steht.

Im ersten Hauptteil, »Spiritualität als Kraft und Weg«, geht es zuerst um das Leben im Kloster. Dies erscheint als »ein Ort der spirituellen Suche nach dem Wesentlichen des Lebens. Ein Experimentierfeld, wo der Mensch seiner eigenen Wahrheit begegnet und das Geheimnis des Menschseins erforscht«. (34) Damit ist es in gewisser Weise Ort einer Gegenkultur, in dem die Suche nach Gott exemplarisch und ansteckend gelebt werden kann. So ist das große Thema der Sehnsucht angesprochen, es ist die Sehnsucht nach der Transzendenz, die antreibt und auf Erfüllung hin angelegt ist. Der Mensch ist auf der Suche nach dem unfassbaren Geheimnis, in dem er Gott erahnt. Denn der Mensch ist mehr als ein nur biologisches Wesen – beschreibt man ihn als solches, reduziert man seine Würde. Die großen Themen der Theodizee, des göttlichen Du, der Gegenwart des offenbaren und zugleich verborgenen Gottes werden in verständlicher und dem heutigen Menschen nachgehender Weise bedacht. Dabei ist die Kirche gefragt. »Jedenfalls ist bei allen Diskussionen über die Kirche eine zentrale Frage, wie sie selber nach Gott sucht und ihn in den Mittelpunkt des Lebens stellt.« (72)

Die Suche nach Gott muss sich an Jesus und seiner Weise, uns Gott zu zeigen, orientieren. Er spricht aus seinem Sein heraus, das verbunden ist mit dem himmlischen Vater, von dem alles Leben kommt. Nachfolge heißt darum für Anselm Grün »durch Jesus zu meinem wahren Selbst kommen und aus diesem Selbst heraus aus diesem innersten Grund heraus zu leben«. (76) Nachfolge und Glaube leben im Gebet in seiner ganzen Spannweite zwischen dem Stillwerden vor Gott, dem schweigenden Hören, dem Meditieren des Wortes, dem sich Öffnen auf Gott hin, in dem der Mensch sich Gott hinhält mit allem, was er ist, und darin Erneuerung findet. Dank, Lob, Bitte und auch Klage haben darin ihren Platz. Hilfreiche Rituale des Gebetes werden benannt. Der Weg des Glaubens erscheint als ein Weg der Heilung, etwa im heilenden Begehen des Kirchenjahres und seiner Zeiten. Im Blick bleibt auch das Miteinander der Religionen, in dem es gilt, in Offenheit voneinander zu lernen. Zum Wesen der Spiritualität gehört es aber vor allem, immer wieder die Stille zu suchen, die äußere, aber noch mehr die innere. »Stille ist also mehr als Schweigen oder den Mund halten, mehr als die Abwesenheit von Lärm. Sie ist eine Qualität, die Qualität des reinen und absichtslosen Seins.« (130) Zeiten der Stille helfen dazu, zum eigentlichen inneren Leben zu finden.

Im zweiten Hauptteil geht es um die »Kunst des guten Lebens«. Leitwort ist zunächst das Glück. Dies erscheint als Freude, als innere Freiheit, die beide aus der Dankbarkeit entspringen, das bewusste Leben unter dem Segen Gottes, der an Andere weiter-

gegeben werden will. Darin entsteht Selbstfindung und die Zustimmung zum Leben auch in schwierigen Zeiten. Pater Anselm zitiert Henri Nouwen: »Klöster baut man nicht, um Probleme zu lösen, sondern um Gott mitten aus den Problemen heraus zu loben.« (161) Glückliches, gelingendes Leben ist einfaches Leben, doch einfach zu leben, ist nicht einfach. Mit sich selbst einig zu werden heißt, »in Übereinstimmung zu leben mit meinem Wesen, mit der Natur und mit Gott«. (163) Verzicht und Freiheit, die Haltung der Einfachheit, Demut als Erdung kennzeichnen diesen Weg. Wichtigen Rat hat Pater Anselm gerade auch zum Umgang mit Menschen, die uns ärgern, und zum rechten Maß zwischen Rückzug und Wahrnehmen von Verantwortung. Einfachheit bedeutet dabei nicht den Verzicht auf Genuss. »Das wahre Genießen ist nicht in den Konsumangeboten, sondern in der Tiefe, nicht an der Oberfläche.« (182) Dazu muss jeder sein eigenes Maß finden, seine Grenzen kennenlernen, Verzicht als Gewinn entdecken und das Leben in Fülle erfahren, das Leben für den Anderen ist.

Eine große Rolle für den Seelsorger Anselm Grün, aber auch für jeden Christen bedeutet dabei die Nähe und der Umgang mit Anderen. Menschen werden in einer Haltung der Hoffnung begleitet, dass sie auch aus schwierigen Situationen und Verletzungen Hilfe finden können. Dabei sind in der Beziehung immer beide Seiten beteiligt: »Der Mensch, den wir begleiten, ist ein Spiegel, in dem wir uns selber sehen.« (203) Besonders wichtiger Bereich solcher Beziehung ist die Versöhnung und das Suchen nach Frieden, der rechte Umgang mit Aggression, die man in sich spürt oder beim Anderen wahrnimmt: »Ich darf dem Bösen, das die Macht über ihn ergreift, nicht Raum geben, sonst würde es zur Herrschaft des Bösen kommen.« (217) Ein Leben im Einklang mit der Natur, in Ehrfurcht vor dem Leben begleitet das geistliche Fortschreiten. Dazu ist in unserer Zeit ein Umdenken nötig, denn »der Mensch bestraft sich selbst, wenn er gegen die Gesetze der Natur lebt. Gelingendes Leben braucht Gelassenheit, Weisheit und Engagement. In Krisen muss das Potential der Veränderung gesehen werden.« Mit Norbert Greinacher spricht Pater Anselm von »gelassener Leidenschaft« des Lebens. Dazu gehört auch das Wahrnehmen des Älterwerdens und der Veränderung, die die Lebensstufen mit sich bringen. Im Vertrauen auf die Geborgenheit in Gott wird formuliert: »Meine Hoffnung ist jedenfalls, dass, auch wenn ich so alt und hilflos sein werde, von mir eine Ausstrahlung ausgeht, die von Liebe, Weite und Offenheit bestimmt ist.« (259)

Das Schlusswort überschreibt Pater Anselm »Voller Hoffnung: Der Blick nach vorn«. Die Probleme der Welt und der Kirche im Blick, erbittet er doch Gelassenheit, d. h., dass der Mensch sich

Gott überlasse, dass Lösungen immer aus einem Wir-Gefühl gesucht werden. Dabei bleibt das Zeugnis der Kirche wichtig. Aber die Kirche braucht einen spirituellen Neuanfang: »Das wir wieder wirklich an das glauben, was wir verkünden [...] Unsere Zeit braucht die prophetische Stimme, die Kraft und Sensibilität, die aus der Kraft des Evangeliums kommt.« (265) Pater Anselms Stimme spricht aus einer lebenslangen Erfahrung, aus dem weltoffenen, klösterlichen gemeinsamen Leben, aus den tiefen Erfahrungen der Seelsorge und Zuwendung zum Menschen. Die Lektüre dieses neuen Buches macht wieder Lust auf alle seine anderen Schriften.

Heiko Wulfert

Bauernschmitt, Benedikt: Rache und Vergeltung im Alten Testament. Philologische, motivgeschichtliche und erzählanalytische Perspektiven auf einen umstrittenen Themenkomplex. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024. 441 S. 150 Euro. 978-3-525-50504-5 (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 178).

In seiner 2022 bei Prof. Köhlmoos vorgelegten Dissertation widmet sich Benedikt Bauernschmitt einem komplexen und schwierigen Thema. Nach weitverbreiteter Meinung wird der »alttestamentarische Gott« als Gott der Rache beschrieben, dem der Gott des Neuen Testaments als Gott der Liebe gegenübergestellt wird. Demgegenüber hält Bauernschmitt zunächst fest, dass »Rache und Vergeltung im reziproken zwischenmenschlichen Raum als anthropologisches Basismoment zu gelten haben«. Es handelt sich also nicht um ein Thema, das sich allein im Alten Testament verorten ließe. Die Frage nach der Bedeutung von und dem Umgang mit Rache und Vergeltung muss immer wieder gestellt werden. »Rache und Vergeltung resultieren notwendig aus der unabdingbaren Interdependenz menschlicher Existenz.« (29)

In drei sorgfältig ausgeführten Durchgängen geht der Autor das Thema an. In einem ersten Teil werden die Rache und Vergeltung betreffenden hebräischen Wurzeln sorgsam philologisch untersucht und mit ihren theologischen Implikationen dargestellt. Der zweite Hauptteil bietet eine Analyse zur Motivgeschichte der Blutrache. Dabei wird zuerst die Frage nach der Bedeutung des Blutes der Rache gestellt, sodann wird der in der exegetischen Forschung als *locus classicus* geltender Fall der Blutrache analysiert, die Rache Joabs an Abner. Schließlich wird die Blutrache und der Bluträcher unter rechtsgeschichtlichen Aspekten betrachtet. Der dritte Teil bietet eine Tiefenanalyse einer konkreten Rachegeschichte um die Schandtat an Dina. (Gen. 34)



Die philologische Analyse beginnt mit der Wurzel נקם als Bezeichnung für eine schädigende Reaktion. In den Rechtstexten erscheint sie in der Diskussion um einen Racheverzicht, der Gott die Rache überlässt. In den Erzähltexten geht es dagegen um Konflikte zwischen Völkern und Gruppen. Die angestrebte Vergeltung ist eine Wiederherstellung des Rechtszustandes. In den prophetischen Texten erscheint der Terminus als Beschreibung göttlicher Vergeltung, die der Gerechtigkeit und Bundestreue dient. Die Wurzel שלם (Pi./Pu.) geht im Schillern ihres Bedeutungsbereiches auf eine Wiederherstellung des Rechtsfriedens durch Sanktionen und Ersatzleistungen zu. In den Erzähltexten erscheint diese Wurzel im Sinne einer strafenden göttlichen Vergeltung für menschliches Fehlverhalten oder einer Belohnung für Bündnistreue. Beides dient der Erhaltung und Wiederherstellung von Gemeinschaft und weckt Dank und Lob für Gott. In den weisheitlichen Texten erscheint die Wurzel im Kontext der Abwendung von Selbstjustiz. Die Wurzel גמל beschreibt »ein Handeln in seiner zum folgenden Tun herausfordernden Moralität«, wobei sich »ein temporales und kausales Gewebe menschlichen und göttlichen Tuns ergibt«. (138)

Neben diesen zentralen Begriffen im Bereich von Rache und Vergeltung stellt der Autor im Folgenden auch Termini aus der Peripherie des Themenkomplexes dar: Die Wurzel שׁוּב (Hi.) beschreibt die Rückwirkung der bösen Tat auf den Täter im Sinne einer *iustitia connectiva*. Der Konnex von Tun und Ergehen wird aktiv in Kraft gesetzt gedacht. Die Wurzel נָקַד bezieht sich ausschließlich auf göttliche Handlungen und erscheint als »Theologumenon der göttlichen Rechtsdurchsetzung«. Ein prüfendes »Mustern« des menschlichen Herzens geht dem göttlichen Handeln voraus, in dem eine »Koinzidenz von Rettung und Strafe« (179) besteht.

Als Ergebnisse der philologischen Analyse hält der Autor fest, dass Rache und Vergeltung sich als Reaktion auf eine Aktion immer wieder um eine Wiederherstellung des Rechtsfriedens drehen. Dabei werden vier grundsätzliche Konfigurationen von Aktion und Reaktion unterschieden: eine schädigende Reaktion, die auf schädigendes Handeln folgt (1), eine wohltätige Reaktion auf großzügige Taten (2), eine schädigende Reaktion auf wohltätige Handlungen, die als ungerechtfertigte Rache beschrieben wird (3), und eine wohltätige Reaktion auf schädigende Taten, die als Racheverzicht erscheint (4). Damit ergibt sich eine Unterscheidung von Rache und Vergeltung: »Vergeltung bezeichnet demnach jede Form eines aktiv auf vorangehendes Tun reagierendes Handeln, unabhängig von deren Wertigkeit. Eines ihrer Teilgebiete ist die Rache, die jede solcher Reaktionen bezeichnet, welche ein negatives Vorzeichen tragen. Beide Begriffe lassen sich indes

weder über ein affektives Moment noch anhand juristischer oder ethischer Normen sinnvoll definieren [...] Mit anderen Worten kann die Definition nur deskriptiv sein, wie das Verständnis um Rache und Vergeltung im Alten Testament sich ebenso deskriptiv auf diese Begriffe als Ausdruck eines universalanthropologischen Phänomens beziehen, dessen normative Ausgestaltung sich erst in der je spezifischen Auslegung vollzieht.« (184)

Im zweiten Hauptteil widmet sich der Autor der Institution der Blutrache und stellt die Frage »ob und in welcher Beziehung noch von Blutrache im Alten Testament die Rede sein kann«. (187) Dazu ist zunächst die Bedeutung des Blutes darzustellen. Da übermäßiger Blutverlust zum Tode führt, sah man das Blut als einen Träger des Lebens, als lebenspendende Kraft. Das trifft auch den Kultus, in dem austretendes Blut kultunfähig machte. Der Schrei des Blutes (Gen. 4) richtet sich akklamatorisch an Gott um Gerechtigkeit, doch Gott tritt nicht als Bluträcher, sondern als Richter ein. Das »Blut verdecken« kommt dem Vertuschen einer Straftat gleich. Wo es vergossen worden ist, muss Gerechtigkeit wiederhergestellt werden, da sonst Gott als Richter eingreifen wird. Der Täter muss gestraft werden, damit nicht die Gemeinschaft, in der er lebt, in die Schuld mit hineingezogen wird. Am Blut haftet also keine magische Vorstellung. Vergossenes Blut ist der Erweis einer Gewalttat und fordert Sühnung.

Der *locus classicus* einer Blutrache ist die Fehde zwischen Joab und Abner. (2. Sam. 2 f.) Abner tötet Asael und wird dafür von Joab erschlagen. David wäre es zugefallen, Gerechtigkeit zu üben, doch kann er Joabs Handeln nicht ächten, um nicht seine aufsteigende Macht zu gefährden. So muss Salomo den Frieden durch die Tötung Abners wiederherstellen. Es kann also keine Rede von Blutrache sein. »Vielmehr bezeichnet Blutrache als Konstrukt der exegetischen Forschung ein Bündel emotionaler, kognitiver und sozialer Faktoren, die Menschen zur Rache für die Tötung ihrer nahen Angehörigen veranlasst und dadurch das soziale Leben der in Sippen organisierten Gesellschaft strukturiert.« (244)

Doch wie ist nun der Begriff *גַּאֵל הַדָּם* zu verstehen, der mit »Bluträcher« übersetzt wird? Der Begriff taucht nur in solchen Texten auf, die sich mit der Limitierung des Blutrachehandelns beschäftigen. In diesen Zusammenhang gehören Regelungen zum Heiligtumsasyl, Asylstädten, die Frage nach der Tötung eines Sklaven. »Es geht der Rechtsgelehrsamkeit in erster Linie um die Prävention von spiralförmigen Bewegungen aus Gewalt und Gegengewalt [...]«. (260. Der Bluträcher, den man besser »Blut-Löser« nennen sollte, führt den Rechtsanspruch der Gemeinschaft gegen den Gewalttäter aus, um die Gemeinschaft von der Blutschuld zu befreien. »Auf

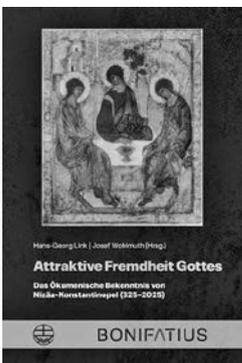
diese Weise schaffen die Rechtstexte ein Gleichgewicht zwischen Gewaltprävention und Gewaltüberwindung, das unter dem unbegrenzten Blutrachephänomen undenkbar wäre.« (282)

In einem letzten Teil untersucht der Autor die Erzählung von der Schändung Dinas. (Gen. 34) Nach einer genauen und ausführlichen textlichen Analyse werden die rechtlichen Aspekte der sexualisierten Gewalt an Frauen, der exogamen Ehen und das Mischehenverbot bei Esra und Nehemia auch in parallelen Texten beleuchtet. Gen. 34 spiegelt in der Entwicklungsgeschichte der Erzählung und des Textes die »sukzessive Idealisierung des Rachehandelns« (413) wider.

Für die theologische Gesamtschau hält Bauernschmitt fest: (1) Rache und Vergeltung erscheinen im Alten Testament nicht als statische Begriffe, die nur im juristischen Bereich beheimatet sind. (2) Sie sind eingebunden in die Betrachtung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, bleiben als Aktion und Reaktion aufeinander bezogen und dadurch auch limitiert. (3) Auch in extremen Forderungen nach Rache erscheint das auszugleichende Leid des Fordernden. »Rache theologisch ernst zu nehmen heißt, den innerbiblisch multiperspektivisch geführten Diskurs um Rache anzuerkennen, die Polychromie wahrzunehmen, sich im jeweiligen Einzelfall zu positionieren, hinsichtlich der eigenen Position selbstreflektierend tätig zu werden und so nicht nur etwas über die biblischen Verhältnisse zu lernen, sondern allem voran über sich selbst und über Gott in seiner konstanten Beziehung zum Menschen.« (424)

Mit diesem Schlusswort endet die lesenswerte, mit großer Sorgfalt dargestellte und auf neue Wege weisende Studie Bauernschmitts, der aufmerksame Wahrnehmung zu gönnen ist.

Heiko Wulfert



Link, Hans Georg, u. Josef Wohlmuth (Hrsg.): Attraktive Fremdheit Gottes. Das Ökumenische Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (325-2025). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024. 284 S. 24 Euro. 978-3-374-07583-6.

Der Altenberger Ökumenische Gesprächskreis, gegründet im August 1999, trifft sich seit der Jahrtausendwende zweimal jährlich zu mehrtägigen Tagungen im Altenberger Alten Brauhaus. Aktuelle ökumenische Themen werden besprochen, theologisch durchdacht und der Öffentlichkeit vorgestellt. Wichtiges Anliegen ist es, zur Gemeinschaft der beiden großen westlichen Kirchen beizutragen.

Aus der Arbeit dieses Kreises entstand der Aufsatzband zum Jubiläumsjahr des Konzils von Nizäa, mit dessen Erscheinen die Herausgeber die Wünsche verbinden: (1) die Wiederentdeckung der schöpfungstheologischen, christologischen, pneumatologischen, ekklesiologischen und insgesamt trinitarischen Bekenntnisaussagen von 381, (2) eine Wiederbeheimatung des Ökumenischen Bekenntnisses im ursprünglichen Wortlaut in den Gottesdiensten, (3) eine neue konziliare Versammlung 2025, um das *Credimus* von 325 neu zu bedenken und das Bekenntnis in seiner ursprünglichen Form gemeinsam zu singen.

Die drei Hauptteile des Bandes richten sich an den Artikeln des Glaubensbekenntnisses aus. Zum ersten Artikel stellt Josef Wohlmuth Überlegungen zum Zusammenhang von Glauben, Bekennen und Erwarten an, die sich im Vollzug des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses als performativer Akt miteinander verbinden. Hans-Georg Link betrachtet die Dimensionen des »Einen«, ein Gott – ein Herr – eine Kirche – eine Taufe. Das Bekenntnis zu dem einen Kyrios, das dem Bekenntnis zu dem einen Gott Israels entspricht, verlangt nach der Einheit der einen Kirche. Schritte zur Einheit werden benannt. In einem gedrängt inhaltsreichen Aufsatz bedenkt Rainer Stuhlmann die Aussagen zur Dreifaltigkeit aus der Perspektive alttestamentlicher Gottesprädikate: Von der Attraktivität der Fremdheit Gottes in der Hebräischen Bibel. Christian Link schließlich untersucht die Rede von Gott, dem Vater, dem Allmächtigen und dem Schöpfer.

Den Abschnitt zum zweiten Glaubensartikel beginnt Christian Link mit einer Untersuchung des zentralen *Homo-usios* Begriffes, der im Sinn einer ökonomischen Trinität interpretiert wird, was nach Meinung des Autors dem Bekenntnis Israels zur Einheit Gottes in seiner Schechina widerspricht. Manfred Richter betrachtet die Selbsterniedrigung Gottes in seiner Menschwerdung zu unserem Heil in einem meditativen Zugang zu den Bekenntnisaussagen. Wilhelm Wigger betrachtet in zwei Beiträgen die Bedeutung der Rede vom Kreuz und das Bekenntnis zur Auferstehung Christi im Nicaenum. Der zweite Hauptteil schließt mit Überlegungen zur Eschatologie im zweiten und dritten Glaubensartikel von Christian Link.

Der dritte Hauptteil beginnt mit einer Betrachtung der sieben Bestimmungen des Geistes im Nicaeno-Constantinopolitanum: heilig, machtvoll, Leben schaffend, aus dem Vater hervorgehend, mit dem Vater angebetet, mit Vater und Sohn verherrlicht. Rainer Stuhlmann stellt die Frage: »Einheit: Geistes- oder Teufelswerk«, wendet sich gegen Einheitsideologie und votiert für unterscheidbare Vielfalt. Den wichtigen Anliegen der Ekklesiologie geht daraufhin Josef

Wohlmuth mit der Frage nach der Heiligkeit der Kirche nach. Wilhelm Wigger betrachtet ausdrücklich die katholische Ekklesiologie. Dem schließt Christian Link eine Betrachtung der Katholizität der Kirche aus evangelischer Perspektive an. In der Darstellung der Apostolizität wendet sich Manfred Richter vor allem einem universalen Verständnis von Ordination und Episkopé zu. Schließlich betrachtet Rainer Will ekklesiologische Implikationen der Taufe. Die schwierige Frage der Einwirkung kaiserlicher Politik auf das Konzil behandelt am Ende Herbert Schneider.

Im Anhang findet sich das Altenberger Plädoyer zur Feier des Nicaea-Jubiläums und Erläuterungen zum Konzil und Bekenntnis von Hans-Georg Link, der klare Folgerungen für das Nicaea-Jubiläum heute stellt.

Die Vielfalt der behandelten Stoffe lässt eine ins Einzelne gehende Darstellung nicht zu. Dennoch zeigen schon die Themen die Aktualität des allen Christen gemeinsamen Bekenntnisses in einer so großen Vielfalt, die immer wieder zu Diskussionen von Einzelfragen und Konsequenzen für das ökumenische Gespräch einlädt. Dabei ist die Darstellung bei aller Komplexität so verständlich gehalten, dass die einzelnen Texte Grundlage von Diskussionen in interessierten Kreisen, Kirchengemeindengruppen, Einkehrhäusern und Schulen geeignet sind. Man möchte der Sammlung einen breiten Leserkreis wünschen.

Heiko Wulfert

Adressen

der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter:

Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, 35041 Marburg, barthh-m@luthertheologie.de • Luca Baschera, Landvogt Wasser-Str. 36, CH 8405 Winterthur, luca.baschera@gmail.com • Anja Hoffmann, Möllwaldplatz 5/4, A-1040 Wien, observatory@intoleranceagainstchristians.eu • Renata Kiworr-Ruppenthal, Mühlweg 71, 55128 Mainz, Renata.Kiworr-Ruppenthal@ekhn.de • Frank Lilie, Kloster Kirchberg, 72172 Sulz a.N., frank.lilie@klosterkirchberg.de • Roger Mielke, Kunosteinstr. 5, 56566 Neuwied, rogmie@googlemail.com • Janina Minge, Ale-
mannenstr. 15, 65205 Wiesbaden, JMinge@gmx.net • Herbert Naglatzki, Hans-Mertens-Str. 45, 30655 Hannover, herbert.naglatzki@michaelsbruderschaft.de • Thomas Schanze, Oberdorf 10, 37297 Berkatal-Frankershausen, TSchanze@t-online.de • Prof. Gérard Siegwalt, 25, rue St. Cécile, F 67100 Strasbourg-Neudorf, gerard.siegwalt@orange.fr • Heiko Wulfert, Panröder Str. 40, 65558 Burgschwalbach, hwulfert@gmx.net.

*Das Thema des nächsten Heftes
wird »Nicaea« sein.*



Quatember

Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche

Herausgegeben von

Sabine Bayreuther, Matthias Gössling und Roger Mielke
im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft, des Berneuchener Dienstes und der Gemeinschaft St. Michael

Schriftleitung

Heiko Wulfert

Manuskripte bitte an:

Heiko Wulfert · Panröder Straße 40 · D-65558 Burgschwalbach,
Telefon (0 64 30) 9 25 53 70, (01 51) 55 58 24 44 · hwulfert@gmx.net

Edition Stauda

Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
89. Jahrgang 2025, Heft 1

Bestellungen

Mitglieder der Evangelischen Michaelsbruderschaft, der Gemeinschaft St. Michael sowie des Berneuchener Dienstes richten ihre Bestellungen ebenso wie alle Änderungen nur an ihre jeweilige Gemeinschaft.

Nichtmitglieder richten ihre Bestellungen ebenso wie alle Änderungen nur an den Bestellservice oder an den Buch- und Zeitschriftenhandel. Abos können zum Jahresende mit einer Frist von einem Monat beim Bestellservice gekündigt werden.

Vertrieb: Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Bestellservice: Leipziger Kommissions- und Großbuchhandelsgesellschaft (LKG) · An der Südspitze 1–12 · 04579 Espenhain
Tel. +49 34206 65235 · Fax +49 34206 65110
E-Mail: KS-team04@lkg.eu

Preis inkl. MwSt. zzgl. Versandkosten: Einzelheft: EUR 12,00, Fortsetzungsbezug möglich. Die Fortsetzung läuft immer unbefristet, ist aber jederzeit kündbar.

Covergestaltung: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: druckhaus köthen GmbH & Co. KG, Köthen
Druck: MUNDSCHEK Druck + Medien, Lutherstadt Wittenberg

© 2025 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Blumenstr. 76 · 04155 Leipzig
Printed in Germany

Der Verlag behält sich die Verwertung des urheberrechtlich geschützten Inhalts dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings nach § 44 b UrhG ausdrücklich vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen.

Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich bitte an info@eva-leipzig.de.
ISSN 0341-9494
ISBN Print 978-3-374-07852-3 · eISBN (PDF) 978-3-374-07853-0

www.eva-leipzig.de

»Schmerz und Freude liegen in einer Schale; ihre Mischung ist der Menschen Los«, sagt der Dichter Johann Gottfried Seume. Dass Menschen sich ein Leben ohne Schmerz wünschen, ist natürlich. Schmerz wird vermieden, betäubt, ausgegrenzt. Leistungssportler aber gehen immer wieder bis an die Schmerzgrenze und darüber hinaus, um Erfolge zu erzielen. Die Palliativmedizin bemüht sich, Schmerzen zu nehmen und ein Sterben in Würde zu ermöglichen. Die Betrachtung des Schmerzensmanns Christus und der schmerzreichen Mutter Gottes blühte besonders in einer Zeit, in der die Methoden zur Schmerzbekämpfung noch nicht weit entwickelt waren. Dem Phänomen des Schmerzes nachzugehen, den Umgang mit dem eigenen und fremdem Schmerz zu betrachten, die Hoffnung aufzuzeigen, die über den Schmerz hinausreicht, ist Anliegen dieses Quatember-Heftes.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

ISBN 978-3-374-07852-3

9 783374 078523
EUR 12,00 € D J