



Theologie und Gottesdienst nach der ForuM-Studie

**Anfragen,
Korrekturen und
Klarstellungen**



VELKD

Vereinigte
Evangelisch-Lutherische
Kirche Deutschlands

Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser,

die im Januar 2024 vorgestellte ForuM-Studie zur Aufarbeitung sexualisierter Gewalt in der Evangelischen Kirche und der Diakonie in Deutschland stellt explizit und implizit Anfragen an das gottesdienstliche Handeln und die evangelische Theologie. In den Diskussionsprozessen mit betroffenen Menschen auf Synoden, Tagungen, in den Gremien und im Beteiligungsforum der EKD und der Diakonie sind weitere Bedenken formuliert worden.

Die vorliegende Publikation unternimmt den Versuch, auf diese Anfragen zu antworten: mit Impulsen zur Reflexion der eigenen Gottesdienstpraxis einerseits, theologischen Klarstellungen und Korrekturen andererseits. Die Texte verstehen sich als Beiträge zu einer Diskussion, die gerade erst begonnen hat, und nicht als eine abschließende Stellungnahme.

Der erste Teil zum Gottesdienst ist eine Handreichung der Liturgischen Konferenz der EKD, der zweite Teil eine von der VELKD initiierte Beitragssammlung, die bislang nur online verfügbar war und für dieses Booklet erweitert wurde.

Inhalt

Gottesdienst

Vorwort	5
Triggerwarnung	7
Einleitung	8
Sieben exemplarische Themenfelder	
1. Machtsensibilität der liturgisch Handelnden	12
2. Umgang mit Nähe und Distanz	15
3. Inszenierung von rituellen Handlungen	18
4. Reflexion von biblischen und theologischen Bildern	23
5. Vergebung und Schuld als liturgische Bestandteile	26
6. Bewusstsein für geistlichen Missbrauch	30
7. Umgang mit Konflikten	32
Literaturverzeichnis	34

Theologie

1. Warum steht der sündhafte und nicht der leidende Mensch im Zentrum der lutherischen Theologie? (Thorsten Dietz)	39
2. Ist die Sündhaftigkeit aller Menschen eine Verharmlosung oder eine Vertiefung des Dramas der Sünde? (Kristin Merle)	45
3. Welche Bedeutung hat das Leid in lutherischer Anthropologie? (Claudia Jähnel)	52

4. Was kann die lutherische Theologie zu einer neuen Gewichtung der Scham beitragen? (Karin Krapp)	59
5. Wie kann ein gnädiger Gott auch ein gerechter Gott sein? (Notger Slenczka)	64
6. Sola fide – Glaube allein rechtfertigt bitte was? (Tobias Graßmann)	70
7. Gibt es einen Versöhnungspfad jenseits von schaler Harmonie und verlogenen Frieden? (Claudia Welz)	77
8. Nächsten-, Feindes- und Gottesliebe – dient christliche Liebesrhetorik der Erpressung, Befriedung oder Befreiung? (Katharina von Kellenbach)	85
9. Wird das elementare Thema „Sexualisierte Gewalt“ in lutherischen Ethik-Entwürfen verdrängt? (Petra Bahr)	90
10. Ist eine von sexualisierter Gewalt betroffene Kirche als lutherische Kirche noch zu retten? (Margot Käßmann)	95
11. Theologische Aufarbeitung: Themen, Akteure, Perspektiven (Reiner Anselm)	100
Autorinnen und Autoren / Impressum	124

GOTTESDIENST

Vorwort des Vorsitzenden der Liturgischen Konferenz der EKD

Kaum ein Thema hat die Gemüter und die Herzen in den letzten Monaten mehr bewegt als das Thema Missbrauch bzw. sexualisierte Gewalt. Leidvolle Erfahrungen von Übergriffen haben bleibende seelische und körperliche Verletzungen verursacht. Dass solche Übergriffe auch – und gerade – im Raum der Kirche geschehen sind, macht mich und viele andere traurig und wütend. Doch wie gehen wir damit in unseren Gottesdiensten und Andachten um?

Beratung durch eine Arbeitsgruppe des Beteiligungsforums Sexualisierte Gewalt

Der Text wurde im Beteiligungsforum Sexualisierte Gewalt der EKD und der Diakonie beraten und dort von einer Kleingruppe kommentiert und ergänzt. Der Vorstand der Liturgischen Konferenz hat das in diesem Sinne überarbeitete Papier beraten. Damit es möglichst zügig als Impuls für die Weiterarbeit zur Verfügung steht, hat der Vorstand darauf verzichtet, den Text im Plenum zu diskutieren und offiziell als Dokument der Konferenz ratifizieren zu lassen.

Zum Arbeiten, Kommentieren, Reflektieren anempfohlen.

Dennoch sei er Ihnen allen hiermit als Handreichung zur Diskussion und Anregung für die gottesdienstliche und theologische Arbeit herzlich empfohlen. Resonanzen und Erprobungen sind uns wichtig. Wir nehmen sie im Rahmen der ganzen Liturgischen Konferenz gerne auf.

Prof. Dr. Jochen Arnold
Vorsitzender der Liturgischen Konferenz (EKD)
Hildesheim, im September 2025

Triggerwarnung

Nachfolgend werden an sieben konzentrierten Themenfeldern aus der ForuM-Studie Reflexionsfragen und -anstöße vorgestellt, die das eigene gottesdienstliche Handeln und Sprechen zu hinterfragen ermöglichen. Wenn Sie eigene Erfahrungen mit diesen Themen gemacht haben, könnte es sinnvoll sein, die nächsten 26 Seiten zunächst von einer Person Ihres Vertrauens durchsehen zu lassen.

Einleitung

Am 25. Januar 2024 wurden die Ergebnisse der ForuM-Studie zur Aufarbeitung sexualisierter Gewalt in Kirche und Diakonie veröffentlicht – damit einher ging der Auftrag, sich intensiv mit den Ergebnissen derselben in den jeweiligen Arbeitsfeldern auseinanderzusetzen, Theologumena zu hinterfragen und fortlaufende Fort- und Weiterbildungsmöglichkeiten zu implementieren (ForuM, S. 827–828.833).

Um dies zu verwirklichen, gründete sich kurz nach Veröffentlichung auf der Frühjahrstagung 2024 der Liturgischen Konferenz der EKD ein Ausschuss¹, um wichtige Fragen für das gottesdienstliche Handeln und Sprechen anhand der Ergebnisse der ForuM-Studie zu identifizieren. Ziel ist, diese gottesdienstlich handelnden

¹ Diesem Ausschuss gehören derzeit Pia Baumann, Anne Brisgen, Jonah Klee, Birgit Mattausch, Matthias Schwarz, Sonja Thomaier, Evelina Volkmann, Heike Wegener und Margit Zahn an. Zu Beginn war auch Frank Peters Mitglied.

und sprechenden Personen im Haupt- und Ehrenamt zur Verfügung zu stellen, sie zu schulen und damit einen Beitrag zu leisten, die erschütternden Ergebnisse der ForuM-Studie ganz praktisch in das Arbeitsfeld Gottesdienst einzutragen.

Wir verstehen Gottesdienst als Zentrum, als Herzstück evangelischer Identität und wissen daher um die Ambivalenz, die Debatten zu Macht insbesondere im Themenfeld von Liturgie und Predigt aufwerfen. Dennoch scheint uns nach der ForuM-Studie geboten, sich dieses Zentrum evangelischer Identität genauer anzuschauen – weil auch Gottesdienste keine sicheren Orte für Betroffene sind. Wir gehen davon aus, dass mindestens jede dritte Person in ihrem Leben sexualisierte, spirituelle, physische und/oder psychische Gewalt erlebt hat, auch unter denjenigen, die Gottesdienste besuchen und leiten. Wir werben daher für eine Gottesdienstkultur, die sensibel für die unterschiedlichen Erfahrungsräume von Menschen ist.

Über ein Jahr setzten wir uns intensiv mit der ForuM-Studie auseinander und arbeiteten sieben konzentrierte Themenfelder heraus. Dabei rezipierten wir nicht nur die ForuM-Studie selbst, sondern ließen auch Erfahrungen und Diskussionen aus den landeskirchlichen Fachstellen für Gottesdienst sowie die Sicht von

Betroffenen einfließen. Zudem legten wir die Handreichung in der Entwurfsfassung dem Beteiligungsforum Sexualisierte Gewalt in der EKD und der Diakonie zur Beratung vor, um seine Perspektive und seine Anmerkungen einzutragen.

Den jeweiligen Themenfeldern steht ein exemplarisches Zitat aus der ForuM-Studie als hermeneutischer Schlüssel voran, welches das Themenfeld illustriert. So erhalten zuerst Betroffene selbst das Wort, bevor sich unsere Reflexionsfragen anschließen.

Die sich daraus ergebenden Impulse sind nicht als apodiktische Handlungsempfehlungen zu verstehen, sie sollen vielmehr eine fundierte Auseinandersetzung mit dem eigenen gottesdienstlichen Handeln und Sprechen ermöglichen. Sie können ein erster Schritt zu einer Haltungsänderung hin zu einem Bewusstsein für Machtasymmetrien in gottesdienstlichen Kontexten sein, eine weitere Sensibilisierung halten wir jedoch für unabdingbar. Wir gehen dabei davon aus, dass sich in zwischenmenschlichen Beziehungen Macht ereignet: „Macht ist ein vielschichtiges, vielgestaltiges Phänomen, das überall dort auftreten kann und auftritt, wo Menschen miteinander zu tun haben.“², denn „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen,

gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 28). Einen bewussten und reflektierten Umgang mit (eigener) Macht erachten wir daher als Voraussetzung für die Prävention von sexualisierter Gewalt.

Als Arbeitsgruppe sind für uns die Reflexionsfragen erweiterungs- und ergebnisoffen. Sie benötigen einen regelmäßigen Austausch und eine beständige Weiterarbeit, was wir am ehesten in den Tagungen der Liturgischen Konferenz und den fortlaufenden Seminarangeboten in gottesdienstlichen Kontexten, beispielsweise durch Gottesdienstinstitute, realisiert sehen. Eine machtsensible Gottesdienstkultur setzt nicht auf neue Formate, sondern auf eine neue, betroffenen- und beziehungsorientierte Haltung³. Wir halten es für geboten, diese Haltung auszubilden und kontinuierlich weiterzuentwickeln.

-
- 2 Gerhard Schreiber: „Macht – Gewalt – Missbrauch: Begriffsklärungen aus sexualethischer Perspektive“, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Bd. 69, 2025, Heft 4, 261–273.
- 3 Johanna Stamm: *Traumamasensible Gottesdienstkultur – Feiern nach der ForuM-Studie*. Wissenschaftliche Hausarbeit zum 2. Examen. Berlin 2025, 3.6.35.

Machtsensibilität der liturgisch Handelnden

„Und dieser Pfarrer, der da über allem steht, das ist ganz ..., also seh ich ganz kritisch. Da müsste es drei Leute mit in seinem Büro geben, und es muss auch jemand mit auf die Konfirmandenfreizeit fahren, und das darf unter keinen Umständen sein, dass das der Pfarrer allein macht. [...] Da muss eine Gewaltenteilung her wie überall.“ **ForuM, 501**

Sowohl der Kirchenraum als auch die liturgisch darin Handelnden transportieren implizit Macht. Diese ist zu reflektieren und zu gestalten. Vorauszusetzen ist in jedem Fall, dass liturgisch Handelnde im Bereich sexualisierte Gewalt geschult sind und ihre eigene Rolle reflektieren können. Gottesdienstliche Orte sind in den gemeindlichen Schutzkonzepten zu berücksichtigen. Besondere gottesdienstliche Formate an anderen Orten oder zu besonderen Anlässen wie Großveranstaltungen brauchen ggf. ein eigenes Schutzkonzept.

Es lässt sich zudem fragen: Ist der liturgisch handelnden Person bewusst, welche Machtposition sie innehat? Inwieweit reflektiert sie die strukturelle Asymmetrie und ihr eigenes Charisma⁴? Wozu ist die Person durch einen kirchlichen Auftrag ermächtigt oder beauftragt? Inwieweit bestehen möglicherweise Interessenkonflikte oder Rollenkollisionen⁵?

Wie bewegen sich die Personen, die liturgisch handeln, im Raum; wie werden Hierarchien durch räumliche Begebenheiten wie Altarstufen, Kanzel oder Kanzelaltar, Ambo etc. begünstigt und verfestigt⁶?

Inwieweit drückt die liturgische Kleidung im Gottesdienst Nähe oder Distanz aus, inwieweit werden damit Macht und Hierarchie symbolisiert, inwieweit bietet sie auch Schutz? Da die Diskussion um liturgische Kleidung umfangreich ist, scheint es hier sinnvoll zu sein, vor

4 „Auf der anderen Seite ist das Etablieren einer solchen Charisma-Autorität selbstverständlich nicht nur anfällig für Gewalt, sondern selbst ein hoch manipulatives Machtverhältnis“, so Notger Stenczka: Die Gewalt des Charisma, Zeitzeichen 6/2024, 14.

5 Vgl. Birgit Mattausch und Sabine Moßbrucker: Gemeinsam etwas ausprobieren, Junge.Kirche 4/2024, 13.

6 Vgl. Sabrina Müller und Jasmin Suhner: Jenseits der Kanzel, 56–58.

allem die eigene Praxis kritisch zu reflektieren.

Wie lässt sich durch gemeinsames liturgisches Handeln Zusammenarbeit und „Gewaltenteilung“ stärken? Wer darf im Gottesdienst reden und sprechen? Wie lässt sich die Partizipation erhöhen? Gibt es die Möglichkeit, Betroffene einzubeziehen oder sie um Feedback zu bitten?

Und zuletzt: „Die Entwicklung von [macht- und traumasensiblen] Gottesdiensten passiert im Gespräch.“⁷

⁷ Mattausch/Moßbrucker, a.a.O., 12 sowie Ulrike Bundschuh, Jesus – Nähe suchender Bruder, Junge.Kirche 4/2024, 21.27.

Umgang mit Nähe & Distanz

„Also es war ein ständiger Zwang. Und natürlich ist man konfirmiert worden, es gab ja nix anderes (...). Also für mich war's immer – es war nix Freiwilliges, und es war auch immer – ich fand's immer so schlimm, sonntags, wo man eigentlich gedacht hat, man kann ja vielleicht mal ausschlafen. Nein, da musste man um halb neun frühstücken, damit man um dreiviertel zehn in der Kirche sein kann.“ **ForuM, 788**

Wird im Gottesdienstraum, z. B. durch Aushänge oder Hinweistafeln, auf mögliche Anlauf- und Clearingstellen verwiesen?

Haben Menschen im Gottesdienst die Möglichkeit, selbstbestimmt „Nein“ zu sagen oder den Gottesdienst zu verlassen, wenn sie das Bedürfnis dazu haben? Wurde vorher transparent kommuniziert, was im Gottesdienst geschieht? Tragen die räumlichen Gegebenheiten vor Ort dazu bei, dass die Unversehrtheit der Gottesdienstbesuchenden gewährleistet ist?

Wird vor Berührungen wie beispielsweise beim Abendmahl oder beim Segen die Einwilligung der Teilnehmenden abgefragt? Wie steht es um die Freiwilligkeit beim Hinknien bei Einsegnungen? Gibt es die Möglichkeit, dass der Segen durch eine gleich- oder gegen geschlechtliche Person vorgenommen wird (oder durch eine andere als vertrauensvoll angenommene Person)⁸? Es braucht für Gottesdienste vorab einen gemeinsamen Konsens mit den Gemeindeverantwortlichen wie auch den Beteiligten, inwiefern körpernahe oder körperferne Formen praktiziert werden.

Auch liturgisch Handelnde und Leitende haben ein Anrecht auf Schutzraum und eine professionelle Distanz⁹. Dazu zählt ebenfalls verbale sexualisierte Gewalt. Wie kann die Gemeinde, die Kirchenleitung oder die jeweilig zuständige Fachstelle für Prävention dazu beitragen, dass diese Grenzen gewahrt werden können¹⁰?

8 Es scheint sinnvoll, hier grundlegende Diskussionen anzuregen und die gängige Praxis zu reflektieren.

9 Zu denken ist hier beispielsweise an Übergriffigkeit bis hin zur Nachstellung gegenüber der liturgisch handelnden Person durch Gottesdienstteilnehmende.

10 Die Präventionsschutzmaßnahmen der Landeskirchen gelten für Schutzbefohlene wie auch für erwachsene Ehrenamtliche und Hauptamtliche. Sie sind entsprechend anzuwenden. Die Präventionsfachstellen können je nach Landeskirche unterschiedliche Bezeichnungen haben.

Inszenierung von rituellen Handlungen

„Ja, ich glaube, dieses Obrigkeitsdenken und das glaube ich ist generell bei sexuellem Missbrauch auch in der Kirche, dass so viele sich das nicht vorstellen konnten. Das ist auch heute noch, habe ich bei Beerdigungsgesprächen erlebt, Sätze von alten Männern: ‚Die sollen sich nicht so anstellen.‘ Oder eine Frau, die dann sagt, ja, hat sie auch erlebt: ‚Da müssen wir durch‘, wo ich schreien könnte, so.“ **ForuM, 519**

„Das heißt, das Einzige, was ihm an der Religiosität wahrscheinlich bedeutsam war, war in Bezug auf sich selber, war dieses Sünden vergeben. Beim Abendmahl und diesen Ritus so, seine Sünden – und dann geht alles wieder sozusagen neu und unbefleckt los.“ **ForuM, 430**

Welche Sprache wird in Liturgie und Verkündigung verwendet, um Beziehungen differenziert auszudrücken? Hier kann es helfen, Ambivalenzen klar und transparent anzusprechen. Manchmal gilt es auszuhalten, wenn Dinge offenbleiben und keine endgültige Form finden. Es bleibt ein ständiger Suchprozess¹¹.

Kinder haben ein Recht auf eigene körperliche Grenzen und auf die Erkenntnis, dass ihr „Nein“ anerkannt wird. Bereits kleine Kinder können non-verbal Einverständnis ausdrücken. Sobald Kinder sprachfähig sind, können sie in liturgische Handlungen einbezogen und gefragt werden: Sie können entscheiden, wer beispielsweise ein Kreuzzeichen bei der Taufe spendet und an welcher Körperstelle es angebracht wird usw.; wenn Kinder Partizipation erleben, können Segensgesten positiv verknüpft werden.

Was für Kinder gilt, gilt gleichsam für Jugendliche und Erwachsene. Durch Partizipation erhalten sie die Möglichkeit, selbst über die Gestaltung von Gottesdiensten zu entscheiden und ihre körperlichen (und seelischen) Grenzen zu benennen.

11 Vgl. Bundschuh, a.a.O., 21.

Auch bei Trauungen können implizite Machtstrukturen demonstriert werden: Wie wird der Einzug gestaltet? Welche biblischen Lesungen werden verwendet? Welches Frauen- oder Männerbild wird eventuell vermittelt? Welche Anrede wird in der Predigt gewählt¹²?

Gespräche über Gestaltungsvorstellungen können dazu führen, dass die liturgisch handelnde Person in einen Widerspruch gerät zwischen der eigenen Haltung und den Wünschen der beteiligten Personen, da diese die Deutungshoheit über ihr eigenes Leben innehaben¹³.

Bei Trauerfeiern lässt sich fragen, ob der Wunsch nach Versöhnung am Grab den betroffenen Angehörigen entspringt oder der Deutungshoheit der liturgisch handelnden Person? Wie schlägt sich der Versöhnungswunsch in Vergebungsbitten nieder? Wie kann anderen

Emotionen wie der Wut oder der Erleichterung Raum gegeben werden?

Beim Abendmahl ist zu überlegen, mit welchem theologischen Verständnis es vorbereitet wird und welche liturgischen Elemente enthalten sind: Ist beispielsweise agendarisch ein Sündenbekenntnis oder eine Gnadenzusage vorgeschrieben? Wird das Abendmahl als Versöhnung bzw. Vergebung gefeiert, oder als Gemeinschafts- oder Erinnerungsmahl¹⁴? Welche Alternativen gibt es, Abendmahl zu feiern, in dem Wissen, dass sich am Abendmahlstisch potentiell Betroffene und Täter*innen gegenüber stehen könnten?

Und zuletzt: Ein besonderes Augenmerk steht auf Gottesdiensten zur Beendigung eines kirchlichen Auftrags oder Dienstes („Entpflichtungsgottesdienste“), denn liturgische Handlungen stellen kein adäquates

12 Vgl. Bundschuh, a.a.O., 27.

13 Zu denken ist beispielsweise an den gewünschten Einzug einer Beteiligten mit einem Elternteil, der von der liturgisch handelnden Person aus theologischen Gründen abgelehnt werden könnte. Hier braucht es eine entsprechende Sensibilität für die Interessen der Beteiligten – wer hat die Deutungsmacht über das Leben der in Kasualien bedachten Menschen?

14 Das Beteiligungsforum Sexualisierte Gewalt in der EKD und Diakonie kommentiert dazu: „Das Abendmahl sollte kein ‚Blanko-Check der Sündenvergebung‘ sein.“ Je nach konfessioneller und theologischer Prägung existieren unterschiedliche Abendmahlsverständnisse. Hier scheint eine grundlegende Verständigung erforderlich zu sein, inwiefern diese Aktualisierung benötigen. Die Studie der GEKE zur „Praxis und Theologie des Abendmahls“ von 2024 ist dafür hilfreich und weiterführend.

Mittel der Rehabilitation dar, wenn ein Tatverdacht vorausgeht¹⁵. Umgekehrt ist auch zu reflektieren, ob und wie von Gewalt Betroffene gottesdienstlich ihren Abschied gestalten können.

15 Dies schildert insbesondere das Teilprojekt B der ForuM-Studie (593–596).

Reflexion von biblischen & theologischen Bildern

„... die Einleitung auch in den Missbrauch war auch durch den Satz, ich weiß, dass du einen Vater suchst. Ich kann dich aber nur als Mann lieben. Und es spielt überhaupt keine Rolle, wie ich dir meine Liebe zeige. Es ist die gleiche Liebe. Und Gott zeigt dir seine Liebe durch mich“ **ForuM, 426**

In einigen Landeskirchen entstehen Predigt- und Gottesdienstimpulse zur traumasensiblen Lesart von Gottesdiensten, denn es stellt sich die Frage, wie damit umzugehen ist, wenn Bibeltexte sexualisierte, familiäre oder religiöse Gewalt beinhalten. Können die Bibeltexte der gottesdienstlichen Ordnung zur Thematisierung und Rekontextualisierung von Gewalt dienen¹⁶?

16 In der EKdR ist eine entsprechende Handreichung entstanden. Das ökumenische Projekt „GottesSuche“ beschäftigt sich mit einem traumasensiblen Zugang zu Bibeltexten. Das Gottesdienstinstitut in Württemberg hat einzelne traumasensible Predigthilfen veröffentlicht.

Die Gottesbilder sind ebenso zu überprüfen: Welche Gottesbilder werden verwendet? Ist die Ansprache von Gott als Vater oder Mutter hörbar für diejenigen, die familiäre Gewalt erlebt haben? Wie können Gottesbilder vielleicht aber auch dazu beitragen, Gegenbilder zu entwerfen und eigenen Erfahrungen Raum zu geben – die etwa Wut oder Ohnmacht vor Gott zu bringen? Wird ein Gottesbild vermittelt, in dem der Wunsch nach Gerechtigkeit zur Sprache kommen kann¹⁷?

Welche systematisch-theologischen Gedanken haben sich trotz positiver Konnotation als missbrauchsanfällig erwiesen? So kann das „Priestertum aller Getauften“ beispielsweise zu einer Verantwortungsdiffusion einladen¹⁸. Die Rechtfertigungslehre wiederum kann falsch verstanden dafür missbraucht werden, Tatschuld mit dem Verweis auf die Gnade Gottes als hinfällig zu betrachten oder durch eine Gnadenzusage als vergeben anzusehen¹⁹. Hier braucht es einen neuen, machtsensiblen Umgang mit theologischen Dogmen, die sich in gottesdienstlicher Sprache niederschlagen.

Und zuletzt: Welche Lieder werden im Gottesdienst gesungen und welchen Inhalt haben diese Lieder? Was ist über die Autorinnen und Autoren sowie über den Entstehungshintergrund bekannt?

17 Vgl. Mattausch/Moßbrucker, a.a.O., 9 – 10.

18 „In der evangelischen Kirche werde „vom Priestertum aller Gläubigen“ (ebd.) ausgegangen und partizipative Strukturen seien ein grundlegendes Element. So überzeugend ein Programm der demokratischen Mitbestimmung [...] sein kann, so fragwürdig wird der Verweis auf Partizipation als grundlegendes Element, wenn damit eine unklare Struktur der Verantwortlichkeit und eine fehlende Verantwortungsübernahme im Kontext von Prävention, Umgang mit Betroffenen und Aufarbeitung sexualisierter Gewalt überdeckt wird“ (ForuM, S. 742). Vgl. dazu auch Aline Knapp und Sabrina Müller: Das Allgemeine Priestertum, in: Auge. Amt und Gemeinde 4/2023, 224 – 229.

19 Vgl. Hans-Martin Gutmann: Lutherische Rechtfertigungslehre, Junge.Kirche 4/2024, 28 – 30.

Vergebung & Schuld als liturgische Bestandteile

„Und in der Kirche passiert aber genau dasselbe. Jesus entdeckt den Täter und sagt, das darfst du nicht tun. Und dann bringt er Opfer und Täter zusammen und sagt, ihr müsst euch verzeihen und in Frieden miteinander leben. Da wird den Kindern und den Erwachsenen suggeriert, es ist möglich, in Harmonie zusammenzuleben, es ist möglich, Streit zu schlichten. [...] Und ich erlebte einen Gottesdienst, in dem [...] Menschen erzählten, die sich nach langer Zeit der Abstinenz voneinander zusammenkamen und sich verziehen hätten und mit Gottes Hilfe den Weg gefunden hätten und sich verzeihen würden und wieviel Glückseligkeit das gebracht hätte, weil sie das alles zugeschüttet hätten usw. Und ich hatte diese Wut in mir und das wurde so

angeregt, und tu das und mach das. Und es fehlte nur noch nach dem Motto, sonst landest du doch in der Hölle. Ich bin aus diesem Gottesdienst rausgegangen, und es war das letzte Mal, dass ich dieses Haus betreten habe, weil ich gesagt habe, es kann ja gar nicht sein, das ist Manipulation. Und überall da, wo Religion und Kirche manipuliert, ist sie gefährlich“

ForuM, 761

Ob sich Vergebung ereignet ist grundsätzlich offen. Es ist ein komplexes Geschehen und kann von der liturgisch handelnden Person nicht eingefordert werden – Vergebung darf „Betroffenen nicht vorgeschrieben werden“²⁰.

Die ForuM-Studie zeigt auf, dass im Hinblick auf das Thema der Vergebung die Gefahr der Opfer-Täter-Umkehr existiert: „Der Anspruch auf Vergebung ergibt sich in diesem Kontext aus institutionellen Motiven und spiegelt nur selten den Willen der Betroffenen wider“

.....
20 Jason Liesendahl: Gott kann auch nicht alles, Trier 2024, 192–195; Heike Springhart: „Kein Zwang zur Vergebung“ in „Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche“, hrsg. von Johann Hinrich Claussen, Freiburg 2022, 13–38 sowie Christiane Tietz: Bericht für die 8. Tagung der Dreizehnten Kirchensynode der EKHN, Drucksache 4/25, 11–14.

(ForuM, S. 762²¹). Wie ist also umzugehen mit liturgischen Texten, die eine Vergebungsbitte oder ein Schuldbekenntnis darstellen, wenn potentiell sowohl Betroffene als auch Täter*innen Teil des Gottesdienstes sind²²?

Braucht es neue sprachliche Formen oder Alternativen für Texte wie das Vater Unser oder das Schuldbekenntnis? Wie können Einladungen zu Vergebungsbitten so formuliert werden, dass Menschen für sich entscheiden können, was sie mittragen und mitsprechen wollen²³? – Liturgische Formulierungen sollten so gewählt sein, dass sich die Hörenden davon abgrenzen können.

Das postmoderne christliche Verständnis setzt eher einen ethischen als einen soteriologischen Vergebungsbegriff voraus. Dem jüdischen Versöhnungsritual geht jedoch voraus, dass Menschen eingesehen haben, was sie anderen Menschen angetan haben, und dass sie diese um Vergebung bitten, um gemeinsam an einer gerechteren Welt zu arbeiten. Dass Versöhnung geschehen kann, liegt in der Verantwortung der Täter*innen. Ohne Schuldeinsicht kann ein Ausschluss der Täter*innen aus der Gemeinschaft erfolgen: Können wir vom jüdischen und biblischen Versöhnungsverständnis etwas lernen²⁴?

21 „Die Annahme eines scheinbaren Automatismus von Schuld und Vergebung/Gnade lässt sich als Mechanismus der evangelischen Rechtfertigungslehre lesen. Es kommt zu einer Verkopplung von Schuld und Vergebung: Reue wird übersprungen oder findet keine angemessene Form; Betroffene werden mit Wünschen nach Vergebung der sexualisierten Gewalt konfrontiert, bevor eine angemessene Auseinandersetzung mit der Schuld umgesetzt wurde; Schuld als nicht prinzipiell auflösbarer Zustand kann offenbar im evangelischen Selbstverständnis nicht ausgehalten werden“ (ForuM, 804).

22 Vgl. auch Slenczka, a.a.O., 14.

23 Birgit Mattausch schlägt unter Aufgriff von Jacqueline Keune vor: „Was wir getan haben und was uns angetan wurde, wir bringen es vor dich“; Mattausch/Moßbrucker, a.a.O., 9.

24 Klara Butting: Die Vergebungskeule, Junge.Kirche 4/2024, 15.

Bewusstsein für geistlichen Missbrauch

„Ja, also die Menschen, die jetzt, ich sag mal, nicht so in unseren Gruppierungen waren, nicht auf unserem Level waren, das waren eigentlich für uns Heiden oder Ungläubige oder irgendwie so. Also das war schon sehr extrem. Also ich bezeichne die landeskirchliche Gemeinschaft, wie ich sie erlebt hab, als Sekte“

ForuM, 789

„Aber ich weiß noch, dass ich mir damals eingeredet habe, dass mein Bruder gesund werden würde, wenn ich das mit den Sünden lasse. [...] Da habe ich sozusagen Verantwortung für das Leben meines Bruders übernommen oder bin so ein Spiel mit Gott eingegangen. Und das habe ich versaut und dann ist er halt auch gestorben. Und das waren fürchterliche Zeiten für mich. Da habe ich auch noch nie irgendwie mit irgendjemanden groß drüber gesprochen“ **ForuM, 230**

Geistlicher Missbrauch ist eine Form von Gewalt und kann sexualisierte Gewalt vorbereiten oder begleiten.

Geistlicher Missbrauch kann dieselben Auswirkungen wie sexualisierte Gewalt haben²⁵.

Welche ethischen Vorstellungen werden in einer Gemeinde vorausgesetzt und kommuniziert?

Nutzen Täter*innen ihre von Gott angenommene Macht aus, um Grenzen von anderen zu überschreiten? Wird die eigene Autorität hinsichtlich ethischer Wertvorstellungen als einziger wahrer Maßstab wahrgenommen. Welche Macht wird ihnen von anderen zugesprochen²⁶?

Wie bindend gilt die Bibel als Wort Gottes und folgen daraus Sanktionen (ForuM, S. 428–429)? Werden beispielsweise Strafe oder Hölle angedroht, wenn ethische Leitlinien der Gemeinde nicht eingehalten werden?

Werden Personen öffentlich in Liturgie oder Predigt benannt, die sich nicht an die ethischen Leitlinien der Gemeinde halten? Wird für Menschen im Gottesdienst um Heilung von ihrem vermeintlich ethischen Fehlverhalten gebetet? Droht bei einem Verstoß gegen die ethischen Leitlinien der Gemeinschaft ein Ausschluss aus dieser?

25 Vgl. Stephanie Butenkemper: Toxische Gemeinschaften, Freiburg 2023, 22–40.

26 Vgl. die Handreichung vom Bistum Osnabrück.

Umgang mit Konflikten

*„In der Gemeinde hab ich halt keine Transparenz-
kultur erlebt und auch keine konstruktive Streitkultur.
Also verschiedener Meinung zu sein, ist ja gar nicht
schlimm, wenn man ein Ziel verfolgt und um den
besten Weg ringt, das darf ja auch konflikthaft sein von
mir aus. Aber das war alles schon so ein bisschen, man
sollte und durfte sich ja eigentlich nicht streiten.
Und Konflikte wurden aber auch nicht ordentlich aus-
getragen....“ ForuM, 786*

Biblische Texte zeigen einen vielfältigen Umgang mit Konflikten auf – daraus lässt sich eine transparente und konstruktive Streitkultur herleiten.

Es braucht eine Grundhaltung der Fehleranfälligkeit und -möglichkeit – Konflikte können und dürfen in kirchlichen Orten auftreten. Gibt es also eine kritische Feedback-Kultur, in der Probleme zur Sprache kommen können? Gibt es eine Konfliktbearbeitungsmöglichkeit, die auf miteinander verabredeten ethischen Grundsätzen basiert?

Oder sogar: Gibt es ein „awareness“-Team bzw. geschulte Ansprechpersonen²⁷, die bestenfalls bei kirchlichen und gottesdienstlichen Großveranstaltungen sowie bei deren Planungen zugegen sind²⁸?

27 Hier sollte auch über finanzielle Würdigung nachgedacht werden.

28 Es zeigt sich, dass vermehrt auch andere Formen von Gewalt ein Thema bei bestimmten Veranstaltungsformaten sind, wie beispielsweise bei queeren Gottesdiensten. Dafür braucht es zum Schutz der Teilnehmenden möglicherweise ein Sicherheitskonzept.

Literatur- und Materialhinweise

Reiner Anselm: Theologische Aufarbeitung. Themen – Akteure – Perspektiven. Vortrag vom 06.09.2025 gehalten in der Akademie Loccum. (siehe Seite 100 ff. in diesem Booklet)

<https://bistum-osnabrueck.de/wp-content/uploads/2017/01/Grundsatzpapier-geistlicher-Missbrauch-102020.pdf>

Butting, Klara: „Die Vergebungskeule. Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“, in: Junge.Kirche 4 / 24, 15 / 16.

Stefan Böntert / Winfried Haunerland / Julia Knop / Martin Stuflesser: Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg 2021.

Annette Buschmann / Andreas Stahl: Unsagbare Worte. Trauma, Poesie und die Suche nach Gott. Freiburg im Breisgau: Herder 2025.

Stephanie Butenkemper: Toxische Gemeinschaften. Geistlichen und emotionalen Missbrauch erkennen, verhindern und heilen, Freiburg im Breisgau 2023.

Johann Hinrich Claussen: „Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen“, Freiburg im Breisgau 2022.

<https://www.fachstelle-gottesdienst.de/predigt/predigt-meditationen-aus-wuerttemberg>

https://www.forum-studie.de/wp-content/uploads/2024/02/Abschlussbericht_Forum_21-02-2024.pdf

Praxis und Theologie des Abendmahls in:
<https://www.leuenberg.eu/documents/>

<https://www.gottes-suche.de/glaube-nach-gewalterfahrung/literatur/>

Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz / Thomas Schlag: Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin / Boston 2021.

Christiane Lange / Andreas Stahl / Erika Kerstner:
Entstellter Himmel. Berichte über sexualisierte Gewalt
in der evangelischen Kirche, Freiburg im Breisgau 2023.

Carola Moosbach: Ins leuchtende Du. Aufstandsgebete
und Gottespoesie, Berlin: EB-Verlag 2021.
<https://pia.ekir.de/5>)

Sr. Marie-Pasquale Reuver: Missbrauchsbedroffenen in
Kirche und Gemeinde sensibel begegnen, Ostfildern
2024.

Thomas Schlag. Konflikte um Deutungsmacht:
eine pastoraltheologische Perspektive, ZORA 2021.

Gerhard Schreiber: „Leerstellen sexualethischer
Diskurse: Sexualität und Gewalt im deutschsprachigen
Protestantismus“, in: Sexualisierte Gewalt. Konstellationen – Problemanzeigen – Perspektiven (Jahrbuch Sozialer Protestantismus, Bd. 16), hg. von Traugott Jähnichen u. a., Leipzig, EVA 2025, 79–93.

Gerhard Schreiber: „Macht – Gewalt – Missbrauch:
Begriffsklärungen aus sexualethischer Perspektive“,
in: Zeitschrift für Evangelische Ethik Bd. 69 / 4 2025,
261–273.

Gerhard Schreiber: „Sexualität, Gewalt und Missbrauch:
Eine Verhältnisklärung aus sexualethischer Perspektive“,
in: Sexualisierte Gewalt in Bildungseinrichtungen,
hg. von Marcus Syring / Anja Nold,
Bad Heilbrunn Klinkhardt 2025, 33–47.

Notger Slenczka: „Die Gewalt des Charisma“,
in: Zeitzeichen 6 / 2024, 12.13.

Johanna Stamm: Traumasensible Gottesdienstkultur –
Feiern nach der ForuM-Studie. Wissenschaftliche
Hausarbeit zum 2. Examen, Berlin 2025.

Sophia Weixler: Ich atme Hoffnung. Psalmen jenseits
von Gewalt und Missbrauch, Ostfildern Patmos Verlag
2023.

VELKD (Hg.): „Texte aus der VELKD. Lutherische
Theologie und die Abgründe sexualisierter Gewalt.
Klarstellungen und Korrekturen“, 195 / 2024.

THEOLOGIE

Warum steht der sündhafte und nicht der leidende Mensch im Zentrum der lutherischen Theologie?

Von Thorsten Dietz

Die Auseinandersetzung mit sexualisierter Gewalt in der evangelischen Kirche nötigt diese zu einer grundlegenden Prüfung ihrer eigenen Struktur wie auch ihrer theologischen Grundlagen. Die vor allem durch die Betroffenen ermöglichte Aufarbeitung hat gezeigt, dass es auch im Protestantismus verfehlt ist, von Einzelfällen zu sprechen. Vielmehr haben eine Vielzahl systemischer Faktoren dazu beigetragen, dass sexualisierte Gewalt ermöglicht bzw. dass ihre Aufklärung und Aufarbeitung behindert wurde.

Dabei ist ein Grundzug vor allem lutherischer Theologie in die Kritik geraten: die starke Verklammerung von Schuld mit einer Perspektive der Vergebung durch Gott und einer Versöhnung von Täter und Opfer. So wird es als Anfrage an die lutherische Rechtfertigungslehre formuliert,¹ ob eine so geprägte Kirche zu stark oder zu schnell an der Wiedereingliederung der Täter interessiert ist, und zu wenig leidsensibel ist im Sinne einer Solidarität mit den Opfern der Gewalt und einem Einsatz für wiedergutmachende Gerechtigkeit.² Führt schon der Fokus der christlichen Sündenlehre auf den Horizont der Versöhnung dazu, dass die Erfahrungen von Leid und Ohnmacht bei den Opfern zu früh übergangen werden? Werden die Betroffenen von Gewalt noch zusätzlich belastet durch die Zumutung, sich möglichst bei entsprechender Reue des Täters zur Vergebung bereitzufinden?

Nun ist nicht zu bestreiten, dass die Wahrnehmung von Schuld und Sünde in der lutherischen Theologie sehr stark von der Erfahrung der Vergebung her bestimmt ist, im Sinne der lutherischen Zuspitzung im Kleinen Katechismus: „denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“³ Ist es ein Webfehler der Rechtfertigungstheologie insgesamt, dass der Schwerpunkt so stark auf der rettenden Gerechtigkeit

für Sünder liegt, dass darüber die Leidsensibilität für die Opfer der Sünder in den Hintergrund geraten ist?

Im Protestantismus ist es zu einer Vertiefung einer insgesamt schon einseitig gewordenen Bußlehre gekommen. In der christlichen Sündenlehre hat die Betonung, dass gegen Gott gesündigt und Gott Gericht üben wird, insgesamt stärkere Spuren im Umgang mit Schuld hinterlassen als die Empörung darüber, dass Menschen aneinander schuldig werden und dass es Umkehr und Wiedergutmachung bedarf, um gut miteinander weiterleben zu können. Schon von ihrer Bindung an die Heilige Schrift her kann und muss lutherische Theologie in dieser Schieflage neu Maß nehmen am Umkehrruf der biblischen Propheten, die keine konsequenzlose Reue kennen (Jer 7,1-11; Am 5,12-14; Lk 3,7-14).

-
- 1 So Thomas Zippert: Diakonie und (sexualisierte) Gewalt. In: Johann Hinrich Claussen (Hg.): Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen. Freiburg im Breisgau 2022, 94 – 114.
 - 2 Vgl. ForuM-Studie S. 35 – 37; 210.
https://www.forum-studie.de/wp-content/uploads/2024/02/Abschlussbericht_ForuM_21-02-2024.pdf
 - 3 Kleiner Katechismus – VELKD

Gibt es die Möglichkeit, in der Tradition lutherischer Theologie Ansätze für eine Kurskorrektur zu finden? In den 95 Thesen⁴ Luthers zu Beginn der Reformation richtet sich sein Protest gegen kirchliche Formen einer Gnade, die billig geworden ist. Die in der Verkündigung fast grenzenlos gewordene Gnade weist Luther entschieden zurück: „Unausweichlich wird deshalb der größte Teil des Volkes betrogen durch jene unterschiedslose und großspurige Zusage erlassener Strafe“ (These 24). Es könne keine Vergebung ohne Reue und Wiedergutmachung geben, so Luther. Denn „wahre Reue sucht und liebt die Strafen“ (These 40). Eine unterschiedslose Gnadentheologie gehe hingegen auf Kosten der Benachteiligten, wie Luther an vielen Formen der sozialen Ungerechtigkeit gerade auch des kirchlichen Handelns erweist: „Wer einen Bedürftigen sieht, sich nicht um ihn kümmert und für Ablass etwas gibt, der erwirbt sich nicht Ablass des Papstes, sondern Gottes Verachtung“ (These 45).

Gerade in der Rolle der schuldig gewordenen Kirche steht es ihren Repräsentanten nicht gut an, die Aufklärung von Verbrechen und organisatorischem Versagen

4 95 Thesen – EKD

immer schon verbinden zu wollen mit einer möglichen Perspektive von Vergebung. Mag man auch noch so von der Unverzichtbarkeit eines solchen Horizonts überzeugt sein, so sollte man doch einsehen, dass man dies nicht aus einer Rolle der Angeklagten zur Sprache bringen kann – bevor die Anerkennung der Schuld, die Aufarbeitung ihrer Ursachen und eine angemessene Wiedergutmachung stattgefunden haben.

Die Unterscheidung zwischen dem Letzten und dem Vorletzten⁵ beim lutherischen Theologen Dietrich Bonhoeffer kann an dieser Stelle orientierend sein. Der umfassende Versöhnungshorizont des Evangeliums darf nicht missbraucht werden, die Wiedergutmachung der konkreten Schuld zu überspringen. Wo kirchliche Repräsentanten mit sich selbst bzw. untereinander in billiger Weise gnädig sind, wird Kirche gnadenlos mit denen, die in ihr Täuschung und Gewalt erlitten haben.

Die 95 Thesen sind auch eine Erinnerung daran, dass in den Anfängen Kirchenkritik nicht auf die Sünden der anderen, sondern auf die eigene Kirche bezogen war. Reformatorische Theologie wird sich auch heute daran messen lassen müssen, ob sie die Unzulänglich-

5 Dietrich Bonhoeffer: Ethik. München 1992, 137ff.

keit bisheriger Aufarbeitungen in hinreichender Klarheit selbstkritisch bewerten kann.

Die radikale Reichweite des Evangeliums von der Rechtfertigung des Gottlosen kommt darin zum Ausdruck, dass sich der Kreislauf von Schuld und Sühne nicht endlos dreht, sondern durchbrochen wird im Veröhnungshandeln Gottes. Diese Radikalität wird kompromittiert, wo die Schuld gegenüber den Opfern nivelliert wird. Dass im Letzten alle Menschen Sünderinnen und Sünder sind und dass wir auf Vergebung als Gottes letztes Wort hoffen, das darf niemals zum ersten und einzigen Gedanken werden.

Ist die Sündhaftigkeit aller Menschen eine Verharmlosung oder eine Vertiefung des Dramas der Sünde?

Kann die lutherische Theologie das Böse und seine Abgründe überhaupt plastisch werden lassen?

Von Kristin Merle

Theologische Traditionen machen so lange einen Sinn, solange sie für Menschen Sinn machen. Entsprechend sind theologische Traditionen, konventionalisierte Symbole, Interpretationen, Wissensformationen stets einer kritischen Revision zu unterziehen, inwiefern sie lebenserschließenden Charakter haben und dem (Über-)Leben dienen. Theologie umfasst nach diesem Verständnis große Bögen fortgesetzter Interpretationen (vgl. etwa Pellauer 2001), die im guten Fall darauf abzielen, Zeugnisse gedeuteten Lebens so zu deuten, dass sie Menschen gegenwärtig hilfreich werden, ihr eigenes Leben

zu deuten. Wenn es hier also um Fragen „der“ lutherischen Theologie geht, dann geht es immer um kontextuelle und fortgesetzte Interpretationen von Zeugnissen gedeuteten Lebens und also um Elemente und Gedankensplitter einer größeren diskursiven Auseinandersetzung, die alle theologisch Interessierten sollten führen können. Gefragt sind in den theologischen Debatten der Zukunft machtkritische Reflexionen von Sprechpositionen und Raum für Multiperspektivität, Debatten, die in der Lage sind, die christlichen Symbolbestände über logische Satzwahrheiten (und Formen lutherischer Expertokratie) hinaus an existenzielle Lebenserfahrungen von Menschen rückzubinden.

Die Antwort auf die alltagsweltliche Tragfähigkeit lutherischer Sündenlehre hätte emanzipatorischen Charakter, wenn wir das Symbol der Sünde als Referenzierung verschieden dimensionierter menschlicher Beziehungsgestaltung verstehen, wobei diese Beziehungsgestaltung Implikationen für die Regulation von Agency (also Handlungsmacht oder -fähigkeit) hat; damit ist ein ethischer Zusammenhang von Handlung und Verantwortung gegeben, der ausschließt, dass unser Handeln mit billigem Determinismusdenken exkulpiert werden kann.

Versucht man zu verstehen, welche menschlichen Grunderfahrungen in dem zweifach dimensionierten Sündenbegriff, „der“ lutherischen Theologie aufgehoben und symbolisiert sind, ist das zunächst die Erfahrung des Abgrunds, die grundsätzliche Disposition zu Zerstörung und Malignem, die dem Menschen auch eigen ist (traditionell gesprochen: die essenzielle Sünde, die zum Menschsein dazugehört). Diese Vorstellung – um nichts anderes handelt es sich ja als um Versuche, menschliche Erfahrung in ‚Bilder‘ zu bringen – bleibt für mich plausibel angesichts der Gräueltaten dieser Welt, angesichts des immensen Leids, das Menschen anderen Menschen zuzufügen in der Lage sind. Die Sünde als Verfehlungstat nun knüpft sich an die Lebenserfahrung, handlungsleitende Entscheidungen treffen zu können und zu müssen und entsprechend verantwortet handeln zu können.

Gunther Wenz hat einmal geschrieben: „Je gläubiger und gottverständiger ein Mensch wird, desto unbegreiflicher werden ihm Sünde und Bosheit“ (Wenz 2005, 85). Mir scheint das Gegenteil naheliegend: Je ehrlicher ein Mensch zu sich sein kann – das Motiv dazu mag sich wiederum mit dem Symbol der Rechtfertigung verbinden – umso deutlicher treten ihm auch die eigenen Abgründe vor Augen, mit ihnen das in uns Genichtete, Beschädigte, Korruptierte, der Nährboden

des ‚alten Adam‘, der in der Taufe täglich ersäuft wird (vgl. WA 30 I, 312,14–16), wie Luther gesagt hat. Dass der ‚alte Adam‘ ein Wiedergänger ist, weiß auch die Popkultur: „Ein Biest lebt in deinem Haus“, singt Peter Fox in seinem Lied „Das zweite Gesicht“. „Du schließt es ein, es bricht aus / Das gleiche Spiel jeden Tag / Vom Laufstall bis ins Grab.“ Lutherische Theologie weiß um das bleibend „Böse und seine Abgründe“ – auch der iustus bleibt peccator (vgl. WA 56, 442,17). Die grundsätzliche und bleibende Disposition des Menschen dazu, Zerstörung und Malignem zu verdrängen, halte ich für ideologisch und fahrlässig: Sie bricht sich unkontrolliert Bahn, nicht zuletzt in vielfältigen Formen von Gewalt.

Die gute Nachricht im Zusammenhang des Nachdenkens über eine solche Anthropologie, die ich nicht als negativ, sondern als durch Erfahrungswirklichkeit gedeckt erachte: Der Mensch bleibt – im Guten wie im Schlechten – prinzipiell adressierbar als einer, der Agency besitzt. Die lutherische Tradition kennt einen langen Streit über die Frage des so genannten freien Willens. Dabei sind auch Deterministen bemüht zu zeigen, dass für die handelnde Person alternative Handlungsmöglichkeiten bestehen (vgl. dazu etwa Hermann 2004). Die sophistischen Einzelheiten müssen hier vernachlässigt werden. Entscheidend ist, dass die „äußer-

lich sichtbaren Handlungen und Verhaltensweisen“ zu dem Bereich gehören, „über den der Mensch verfügt und verantwortlich ist“ (Härle 2011, 2), und den er entsprechend seines Charakters und seiner Motive zu gestalten vermag. Ich stelle hier die Idee der soteriologischen Qualifikation durch die Gerechtsprechung hinten, weil sie das ethische Problem der Verantwortung nicht vorschnell entkräften darf. Im Bereich zwischenmenschlichen Handelns – das nun, symbolisch gesprochen, immer auch Handeln coram Deo ist – zeigen sich Lebensprinzipien und Mentalitäten: Es ist die ‚Frucht des Glaubens‘, sich „zur Ehre Gottes und zum Wohle seiner Mitmenschen ein[zusetzen“ (Härle 2011, 8), und zugleich ist der Mensch frei, sich einer cooperatio cum Deo (vgl. WA 18, 753,21–23) zu entziehen. Verantwortung und ihre Zurechenbarkeit resultieren also aus „freedom to resist the invitation of the Spirit“ (Gaebler 2013, 189). Verstehen wir den Begriff der Sünde als Problemanzeige mit Blick auf Fragen der Beziehungsgestaltung, dann kann sie sich zwischenmenschlich als moralische Gefühllosigkeit, Vertrauensbruch, andere beschneidende oder beschädigende Grenzüberschreitung und Machtmissbrauch zeigen (vgl. Engel 1990, 170).

Es liegt auf der Hand: Wenn die Idee der Sündhaftigkeit aller Menschen – gar in Verbindung mit einer falsch verstandenen, den Menschen von seiner alltagsweltlichen Verantwortung entbindenden Lesart des Symbols der Rechtfertigung – so ausgelegt wird, dass Vergehen verdeckt werden und die Verantwortung von Täter*innen verschleiert wird, wenn moralischer Relativismus zu Täter*innenschutz zwecken Einzug hält, handelt es sich um theologische Praktiken der Verharmlosung. Was wir demgegenüber auch sehen: Die Disposition des Menschen schlägt sich nieder in Strukturen, die als Formen institutionalisierter Beziehungsgestaltung verstanden werden können. Dies impliziert die kollektive Verantwortung, das Problem konventionalisierter ‚struktureller Sünde‘ in unterschiedlichen Kontexten aufzuarbeiten und ein entsprechendes Instrumentarium für Intervention und Prävention zum Schutze derer zur Verfügung zu stellen, die in bestimmten Interaktionszusammenhängen vulnerabel und weniger privilegiert sind. Versagen Institutionen hier, indem sie über ihre Strukturen Gewalt und Machtmissbrauch ‚tolerieren‘ oder gar aktiv befördern, laden auch sie Schuld auf sich – wobei dieser überindividuelle Charakter ‚struktureller Sünde‘ nicht dazu führt, individuelle Verantwortung delegieren zu können. Die soteriologische Idee der

Rechtfertigungslehre nimmt von der Verantwortung meinen Nächsten gegenüber kein Jota weg.

Literaturhinweise:

Mary Potter Engel: Evil, Sin, and the Violation of the Vulnerable. In: Dies./Susan B. Thistlethwaite (Hgg.): Lift Every Voice. Constructing Christian Theologies from the Underside. Maryknoll/NY 1998, 159 – 172.

Mary Gaebler: The Courage of Faith. Martin Luther and the Theonomous Self. Minneapolis/MN 2013.

Friedrich Hermann: Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: Ders./Peter Koslowski (Hgg.): Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Positionen. München 2004, 165 – 187.

Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe. 73 Bde. Weimar 1883 – 2009.

Mary Pellauer: Lutheran Theology Facing Sexual and Domestic Violence. In: Journal of Religion & Abuse 2 (2001), 3 – 48.

Gunther Wenz: Studium Systematischer Theologie. Band 2: Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie. Göttingen 2005.

Wilfried Härle: Luthers Rechtfertigungsverständnis, 2011. https://www.w-haerle.de/texte/Luthers_Rechtfertigungsverstaendnis.pdf

Welche Bedeutung hat das Leid in lutherischer Anthropologie?

Gibt es einen Beitrag zu einem ebenso ernsthaften wie ehrlichen Umgang mit Leid?

Von Claudia Jahnel

Die klassische Antwort lutherischer Theologie auf die Frage, was der Mensch sei, ist durch Polarität gekennzeichnet: Der (Christen)Mensch ist zugleich Sünder und Gerechtfertigter. Diese Identitätsbestimmung erscheint in einer Zeit, die kaum noch nach Gott und noch weniger nach einem gnädigen Gott fragt, fremd.

Der theologische Schlüssel für die menschliche Doppelidentität als gerechtfertigter Sünder liegt in der Rechtfertigungslehre, die wiederum ihren Grund in einer theologia crucis hat. Bis heute wird in verschiedenen Konfessionen weltweit die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu oftmals so verstanden, wie sie der berühmte Theologe des Mittelalters, Anselm von Canterbury, entwarf: als Opferung des Gottessohnes zur Sühne für unsere Sünden. Dieses Verständnis hatte und hat verhängnisvolle Konsequenzen, führt zu theologischen Irrtümern und verengt theologische Perspektiven:

Zum einen wohnt ihm die Tendenz inne, Gott als Sadisten zu verstehen, der seinem Sohn Leid zufügt und auch den Menschen Leid zufügte, würde der Sohn nicht dazwischengehen.

Gott aber erlöst nicht durch Leid, sondern befreit vom Leid. Das Bild vom strafenden Gott und „elenden“ Sünder wurde jedoch oft missbraucht, um Gewalt zu legitimieren, was neben „Gottesvergiftungen“ (Tilmann Moser) auch Fremd- und Selbstzerstörungen zur Folge hatte und hat.

Zum anderen stellt die Verbindung von Rechtfertigung mit einer so verstandenen theologia crucis eine problematische Verengung des biblischen Verständnisses von Rechtfertigung und einen Verlust biblischer



Erhabene mit dem Niedrigen und Alltäglichen verbindet. Die Inkarnation wirft zusammen mit der Kreuzestheologie ein radikal anderes Licht auf das Verständnis von und das Verhältnis zu Gott, zu sich selbst, zum/r Anderen, wie auch zum Leid.

Lutherische Anthropologie ist also immer wieder an Grenzen gestoßen oder hat fragwürdige und falsche Wege für den Umgang mit Leid eingeschlagen. Ein Blick in andere Kontexte und (lutherische) Theologien eröffnet neue Perspektiven und Horizonte für das Leid in lutherischer Anthropologie.

So haben etwa die Befreiungstheologien, die seit den 1960er Jahren in Lateinamerika, Asien und Afrika entstanden sind, die Verbindung von Fleischwerdung, Kreuzestheologie und Rechtfertigung im Sinne von Befreiung und Gerechtigkeit massiv in Erinnerung gebracht und bieten seit Jahrzehnten wichtige Impulse für eine Anthropologie, die den leidenden Menschen ins Zentrum stellt – ohne jedoch das Leid zu idealisieren. Die Darstellungen von gekreuzigten Bauern oder schwangeren Frauen in lutherischen Kirchen Lateinamerikas etwa zeugen von einer Theologie, die Gott mit den leidenden Menschen identifiziert. Es ist Gottes Entscheidung, im leidenden, geschundenen, gemarterten Körper präsent und mit ihm identisch zu sein.

„Im leidenden Jesus sehen und bezeugen wir das

Leid des Volkes [...] und umgekehrt: im Schmerz und Leid, in der Folterung und Tötung des Volkes, bezeugen wir die Folterung Jesu“, so lautet auch die Kernaussage des taiwanesischen Theologen Choan-Seng Song. Der Titel seiner Veröffentlichung „Jesus, the crucified people“¹ ist bezeichnend: Es geht in der Befreiungstheologie nicht um einen individuellen Heils- und Erlösungsgeismus, sondern um die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes für alle. Der Schmerz und das Leid Jesu ist identisch mit dem Schmerz der unter Gewalttaten leidenden Menschen. Theologie dürfe, so Song, nicht schnellen Trost, Versöhnung und Hoffnung spenden. Hoffnung kann nur entstehen, wenn Leid gehört und gesehen wird.

In der von jahrzehntelanger Militärdiktatur und von traumatischen Gewalterfahrungen geprägten Situation Indonesiens plädiert die indonesische Theologin Septemmy Lakawa für eine theologische Relektüre von Schmerz und Leid:

„Leiden wird als theologische Kategorie oft als etwas Offensichtliches, Quantifizierbares und Messbares betrachtet. Die Theologie hat mehrere Definitionen des Leidens und beanprucht daher, eine Grammatik des Leidens zu sein.“² Dabei übersieht sie aber oftmals das wirkliche Leid und bringt es zum Schweigen. Traumata und die Unaussprechbarkeit des Schmerzes

passen nicht, so Lakawa, in die klassischen Kategorien und theologischen Deutungen von Schmerzerfahrungen. Vielmehr erschütterten sie die sicher geglaubten Wahrheiten sowie die Vorrangstellung, die das geschriebene oder gesprochene Wort und die verbale Kommunikation im Protestantismus einnehme. Trauma und Leid führen in das Dilemma, dass die Versprachlichung das Ausmaß der verkörperten Gewalt und des körperlichen und psychischen Schmerzes rationalisierend verharmlose.

Die theologischen Neuaufbrüche zum Umgang mit Leid sind zahlreich. Oftmals sind es Theolog:innen, die an der Schnittstelle von Befreiungs-, Körpertheologien und feministischer, postkolonialer, queerer Theologie arbeiten, die dem Leid neue Aufmerksamkeit geben und die die Dignität und Agency leidender Menschen betonen. Das Umdenken, das hier notwendig ist, ist radikal: Es fordert eine neue Epistemologie, Anthropologie und Theologie des Fleisches, die dem Fleisch und damit der

1 Choan-Seng Song: Jesus, the crucified people. New York 1990.

2 Septemmy E. Lakawa: The Theopoetics of the Cross. Trauma and Poetic Witnessing from an Asian Feminist Perspective. In: Michael Biel et al. (Hgg.), Witnessing Christ. Contextual and Interconfessional Perspectives on Christology. Stuttgart 2020, 166–175, hier 168.

Materialität wie auch der Vulnerabilität der (nicht nur menschlichen) Körper mindestens dieselbe Würde gibt wie dem Geist, ohne in ein Entweder-Oder zu entgleiten. Körper, körperliches Leid, aber auch seelisches, sind hier nicht privat, sondern zutiefst öffentlich und politisch. Es gilt, das Leid aus der strukturellen Sünde seiner Unsichtbarmachung und Banalisierung herauszulösen und die marginalisierten „nobodies“ zum Zentrum der Theologie zu machen.

Scham betroffener Menschen – Scham der Täter – Scham der Kirche: Was kann die lutherische Theologie zu einer neuen Gewichtung beitragen?

Von Karin Krapp

Scham ist ein prägendes Gefühl, das Menschen hilft, sich in ihrer Gemeinschaft zu bewegen. Es dient zur Einhaltung der jeweiligen gesellschaftlichen Normen. Der positive Effekt der Scham ist die Orientierung an der Gemeinschaft, das Dazugehören. Wenn die Grenze der Norm überschritten wird, kann sich der Mensch im besten Fall auf seine Scham als Art eines Warnhinweises verlassen.

Mit der Erfahrung sexualisierter Gewalt wurden die Zäune der Scham eingerissen. Gleichzeitig sehen sich Menschen, die sexualisierte Gewalt erlebt haben, in der Folge eigenen Schamgefühlen ausgesetzt. Gedanken wie „das darf niemand erfahren“, „ich gehöre nicht mehr dazu“, eigene Ausgrenzungen und die Erfahrung von Ausgrenzungen und dem Zerbrechen von Freundschaften in dem Prozess der persönlichen Aufarbeitung verstärken das Gefühl der Scham. Der Weg der Auseinandersetzung mit dem eigenen Missbrauch führt dadurch oft zu Isolation. „Ich kann damit nirgendwo hin. Nicht mal oder gerade nicht in die Kirche.“

Denn dieser Raum ist für Betroffene aus kirchlichem Kontext nicht nur triggernd. Betroffene treffen im kirchlichen Raum oft auch auf eine als naiv fröhlich feiernd wahrgenommene Gemeinschaft, die sich für sie fremd anfühlt. Wie hier wieder dazugehören? Das eigene Erfahren und die Scham lassen es nicht zu.

Oft ist es ein langer therapeutischer Weg für Betroffene, die Scham zu überwinden. Es ist ein Lernprozess dahinzukommen, dass die Scham bei den Betroffenen am falschen Ort ist. Kann Theologie, kann Kirche Ansätze bieten, die helfen, diese Barriere zu überwinden?

Ein wichtiger Punkt ist, die Scham dorthin zu weisen, wo sie eigentlich verortet sein müsste: bei den

Tätern. Ob sie dort ankommt, wage ich zu bezweifeln. Eine Täterstudie im Rahmen von ForuM scheiterte daran, dass sich keine Täter zur Befragung meldeten. Anstelle von Scham gehen Täter in die Rechtfertigung: „Ich musste das doch tun ... ich tue das doch für dich, um dich zu befreien, um der Liebe Gottes Raum zu geben ...“ Die Studie weist kleinteilig viele solcher Tiraden auf, die nahelegen, dass Scham bei den Tätern kaum oder keine Rolle spielt.

Wo also hin mit der Scham? Kirche als Gegenüber ist eine Institution. Sie kann keine Verortung für Gefühle sein. Um Scham zu verorten, braucht es die Menschen, die die Institution, den kirchlichen Raum füllen. Menschen in der Kirche sind hier gefragt, sich offen zu erweisen für die Scham.

Wenn die Scham derer, die Taten wahrnehmen, dazu führt, nichts zu sagen – weil nicht sein kann, was nicht sein darf oder weil man ja nicht weiß, was geschieht, wenn man sich meldet –, dann bleiben Betroffene mit dem Geschehen alleingelassen und den Tätern weiter ausgeliefert. Das ist lange genug leider genau so passiert. Die Scham, das Unsagbare öffentlich zu machen, war größer, als die über eine Kirche, in der Menschen missbraucht werden.

Wie kann Theologie helfen, damit Scham nicht

hindert, Missbrauch zu benennen und betroffene Menschen zu unterstützen?

1. Gott, der/die Sehende: In Gen 16 wird von Hagar erzählt, wie sie nach ihrer Missbrauchserfahrung zusätzlich Ausgrenzung erfährt und aus der Gemeinschaft in die Wüste flieht. Der Erfahrung der Scham mit der Ausgrenzung und dem Rückzug und der Suizidalität, dem Nichtgesehenwerden und dem Sich-verstecken begegnet Gott selbst. Gott lässt Hagar erfahren, dass er sie ansieht. „Du bist ein Gott, der mich sieht“ (Gen 16,13). Das Bleiben, Aushalten von Wut und Schmerz und Destruktion und das Auflösen der Scham durch Gesehenwerden, Anerkennung als Person können Betroffenen Brücken bauen und Vertrauen aufbauen.
2. Christus, der Beschämte: Meist wird der Kreuzestod Christi im Kontext der Rechtfertigung des sündigen Menschen gesehen. Ein anderer, oft unterbelichteter Aspekt ist das Beschämende dieses Todes. Mit dem schmachvollen Tod sollte seiner Botschaft die Kraft genommen werden. Seine Jüngerinnen und Jünger sollten sich aus Scham zurückziehen. Die Bewegung wäre damit zerschlagen. Christliche Kirche hat es

aber geschafft, aus dem schmachvollen Kreuzestod Christi und der Scham hervorzutreten. Mit der Auf-erweckung Christi und dem Hinausgehen der Jünger am Pfingstfest wurde die Angst und Scham dieses Todes überwunden. Paulus hält dies fest in seinem Bekenntnis (Röm 1,16): „Ich schäme mich des Evangeliums nicht.“ Die Erfahrung tiefster Beschämung, aber auch deren Überwindung gehört zu einem der frühen Learnings der christlichen Gemeinschaft. Das Heraustreten kann geschehen, wenn auch, wie erzählt wird, zunächst in aller Zaghaftigkeit.

3. Gemeinschaft der Beschämten: Als hätten wir es nicht schon längst gewusst, nehmen Vertreter*innen von Gemeinden die Ergebnisse von ForuM wahr. Abgründe tun sich auf, auf die Scham eine gute Reaktion ist. Scham für diese Kirche, ihr Schweigen, ihre unterlassene Hilfe. Scham für die Täter, die Deckung in den Gemeinden fanden und finden.

Hier kann Scham Brücken bauen. Weil sie Betroffene entlastet, Aushalten ermöglicht, Raum eröffnet für Schweigen, für Klage, für das Unaussprechbare. Mit dem Gott, der den/die Betroffene/n sieht. Dem Christus, der die Scham teilt. Der Geistkraft, die neue Gemeinschaft ermöglicht im Aushalten der Scham.

Wie kann ein gnädiger Gott auch ein gerechter Gott sein?

Von Notger Slenczka

Theologen sollten mehr Dostojewski lesen! In seinem Roman ‚Die Brüder Karamasow‘ repräsentiert einer der drei Brüder, Iwan, das Denken. In einem langen Gespräch mit Aljoscha, dem Repräsentanten des Glaubens, erläutert er seine Ablehnung des Glaubens an Gott. Er hält den Glauben an eine universale Versöhnung in einem Reich Gottes, den Glauben an eine Harmonie, in die Opfer den Tätern auch die furchtbarsten Untaten vergeben werden, für unerträglich. „Siehst du, Aljoscha, vielleicht wird es tatsächlich geschehen, [wenn] ich ... auferweckt werden [sollte] ..., dass ich angesichts der Mutter, die den Peiniger ihres Kindes umarmt, mit allen zusammen ausrufe: ‚Gerecht bist du, o Herr!‘ Aber ich will das dann nicht ausrufen. Solange es noch Zeit ist, beeile ich mich, Einspruch zu erheben, und darum will ich von der höchsten Harmonie nichts

wissen. ... Lieber will ich meine ungerächten Leiden und meine nicht beschwichtigte Entrüstung behalten. Für diese Harmonie wird ein gar zu hoher Preis verlangt.“

1. Es gehört zu den offenbar bereits zur Zeit Dostojewskis vergessenen Grundeinsichten des christlichen Glaubens, dass Gott auf der Seite Iwans steht. Der Erwartung einer eschatologischen Harmonie ist in der Tradition die Erwartung eines Gerichts vorgeschaltet, und dieses Gericht ist ursprünglich die Antwort auf die Frage der Opfer der Geschichte nach Gott: die Erwartung einer ausgleichenden Gerechtigkeit. Die Rede vom *dies irae*, dem Tag des Zorns, schließt den Trost (!) ein, dass der Untäter, dem es jetzt und bis zum Ende seines Lebens wohlergeht, der Strafe letztlich nicht entgehen wird. Eine Rede von der Rettung aus dem Gericht, die den Ernst dieser Drohung nicht zur Geltung bringt und in Kraft hält, führt zu einer Vergleichsgültigung des zugefügten Leidens. Eine Rettung aus dem Gericht kann nicht auf Kosten der Gerechtigkeit und des Eifers Gottes für die von Unrecht Betroffenen erfolgen.

2. Unter dieser Voraussetzung spricht die kirchliche Tradition ursprünglich von der Rettung aus dem Gericht: Sie ist das Ergebnis des Ausgleichs zweier unverzichtbarer Ziele Gottes: seiner Barmherzigkeit, mit der er das

Heil aller Menschen will. Und seiner Gerechtigkeit, mit der er den Verstoß gegen das Recht nicht ungesühnt lassen kann und will. Die Frage danach, wie die je individuelle Schuldverstrickung der Menschheit gelöst werden kann, ohne dass der Widerspruch gegen das Böse nivelliert wird, ist die Frage, die die christliche Theologie umtreibt. Sehr deutlich wird das etwa bei Anselm von Canterbury. Seine Grundthese ist die: Es darf keine Gnade ohne Gerechtigkeit geben. Im Heilswerk Christi setzt Gott seinen Heilswillen so durch, dass seiner Gerechtigkeit durch einen Sühnetod Genüge getan wird. Der Tod Jesu eröffnet so die Möglichkeit des Heils auch für den Übeltäter, aber eben unter dem Vorzeichen, dass diese Gnade unselbstverständlich ist und dass es nur legitim ist, von Gnade, Vergebung, Versöhnung zu sprechen, wenn die Ordnung und das Urteil der Gerechtigkeit nicht geleugnet, sondern in Geltung gehalten wird.

3. Dass die Untat auch beim Leidenden Untaten hervorrufen kann, manifestiert sich schon darin, dass manche Täter in Missbrauchsfällen in ihrer Kindheit selbst Opfer waren. Die Untat gebiert Untaten, das ist ein Teil ihres Schreckens. Die Frage nach dem Ende der Schuldverstrickung kann nicht in einer säuberlichen Trennung von den Schuldigen erfolgen. Wer „écrasez

l'infame“ ruft, läuft auf die Dauer Gefahr, dass er oder sie der Forderung zum Opfer fällt. „Wir sind alle Sünder“ sagt man dann.

4. Die Einsicht, dass ‚wir alle‘ Sünder sind und diesem Urteil der Gerechtigkeit verfallen sind, ist die Voraussetzung einer Frage nach der Möglichkeit der Gnade, der Erlösung oder der Vergebung. Mit dieser Einsicht ist aber zugleich ein zweiter problematischer Punkt im Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade erreicht. Denn diese Feststellung – wir sind alle Sünder! – hat etwas Nivellierendes, zumindest dann, wenn sie sich von der Reflexion der konkreten Untat ablöst, das unterschiedliche Gewicht der Sünde vergisst und zu einem on dit wird. Zuweilen wird behauptet, Sünde sei nur dann richtig eingeordnet, wenn sie nicht als ‚moralische Kategorie‘ verstanden, sondern im Gottesverhältnis verortet wird – Sünde sei nicht die Schweinerei gegenüber dem Nächsten, sondern ‚eigentlich‘ der Unglaube. Aber: Die Rede von Sünde, die das konkrete Böse nicht mehr benennt, kann zu der Nacht werden, in der alle Katzen grau sind und diejenige, die einer moralischen Untat beschuldigt wird, denselben Wert hat wie der, der unter dieser Untat leidet. Es ist richtig: Die Sünde ist nicht ‚nur‘ die moralische Untat. Es ist richtig: Das Zentrum der Sünde ist der Unglaube. Aber eine Rede von der

Sünde, die nicht die konkrete Untat einschließt und verurteilt, ist blind.

5. Die Einsicht, dass auch diejenigen, die vom Bösen betroffen sind und unter ihm leiden, in anderer Hinsicht Übeltäter sein können und meistens auch sind, begleitet als Prozess der Selbsterkenntnis die Rede über die Übeltaten der anderen; das Bußsakrament ist die Institution, in der diese Einsicht geweckt und gepflegt wird. Das Bußsakrament rechnet mit dem Ernst des Bekenntnisses, damit, dass der Täter unter seiner Untat leidet. Die Vergebung setzt die ernsthafte Zerknirschung – die Zerknirschung des Herzens –, das Bekenntnis der Sünde und den Versuch der Wiedergutmachung voraus. Die Abkehr der reformatorischen Kirchen vom Bußsakrament hatte zur unbeabsichtigten Folge, dass die Vergebung zur Schleuderware wird und derjenige, der auf dem Zusammenhang von Vergebung und dem rückblickenden Leiden auch des Täters (!) unter der eigenen Untat besteht, als Gegner des Gnadenwillens Gottes – als ‚Pharisäer‘ – zu stehen kommt. Angesichts dessen muss man ganz klar sagen: Der Pharisäer, sofern er auf dem Ernstnehmen der Untat besteht, hat recht.

6. Insgesamt gilt, dass es in dieser Frage nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade nicht um den mehr oder weniger umständlichen Ausgleich klapperner Eigenschaften Gottes geht. Es geht vielmehr darum, dass wir in unserem Reden von der Sünde und ihrer Vergebung festhalten und zur Geltung bringen, dass die Vergebung keine Selbstverständlichkeit und erst recht keine moralische Forderung an die Opfer ist, sondern eine ganz unselbstverständliche Durchbrechung dessen, was recht ist und bleibt. Der Zuspruch der Vergebung, den die Kirche auszurichten hat, muss begleitet sein von der Einsicht, dass die Vergebung unverbrüchlich die Gerechtigkeit voraussetzt, den Eifer für die Menschen, die unter den Untaten anderer leiden. Die Rede von Gottes Gerechtigkeit und von Gottes Barmherzigkeit ist keine Beschreibung überweltlicher gegenständlicher Eigenschaften, sondern der Spiegel unseres Ernstnehmens der Untat und des Leidens, das sie auslöst. Unter dieser Voraussetzung: Gottes Barmherzigkeit gilt auch den Tätern, und die kirchliche Seelsorge muss auch sie zur Reue und zum Zuspruch der Vergebung begleiten.

Sola fide – Glaube allein rechtfertigt bitte was?

Was hat das mit der Vergebung der Sünden zu tun? Und brauchen wir die überhaupt oder kann die weg?

Von Tobias Graßmann

Die lutherische Theologie hat gegenüber den Anfragen besonders der römisch-katholischen Theologie immer entschieden daran festgehalten, dass sich die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben vollzieht. Dabei versteht lutherische Theologie unter „Glaube“ nie nur das kognitive Wissen um bestimmte Glaubensgehalte oder Lehraussagen (fides historica). Vielmehr ist ein Existenzvollzug des ganzen Menschen gemeint:

die vertrauensvolle Lebenshingabe an den Schöpfer (fiducia). Glaube bezeichnet die Haltung eines Menschen, der Gott „über alle Dinge lieben, fürchten und vertrauen“ (Luther, Kleiner Katechismus) kann, wodurch er seiner geschöpflichen Bestimmung als Ebenbild und Gegenüber Gottes entspricht. Der Glaube ist somit das Gegenteil der Sünde. Denn der Begriff „Sünde“ bezeichnet ein grundlegend gestörtes Gottesverhältnis, das von Beziehungslosigkeit, Misstrauen oder sogar Feindschaft gegenüber Gott bestimmt ist.

Den Übergang von der Sünde zum Glauben kann der Mensch, verstrickt in seine Sünde und so von Gott getrennt, nicht von sich aus vollziehen. Die Bewegung der Rechtfertigung muss deshalb von Gott ausgehen – so ist der Glaube durch das stellvertretende Geschehen von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi vermittelt. Durch den Glauben, den der Heilige Geist im Sünder bewirkt, eignet dieser sich den Kreuzestod Christi als fremden Verdienst an. Damit geht eine Zuschreibung der Gerechtigkeit Christi einher, die als fremde Gerechtigkeit gleichwohl von Gott als Grundlage einer völlig neuen Gottesbeziehung anerkannt wird. Die Rechtfertigung des Sünders vollzieht sich somit im Glauben und allein durch den Glauben.

Wenn das Heil nach christlicher Überzeugung darin besteht, sich Gott ganz und gar anvertrauen zu können, dann ist dieses Ziel nicht ohne die vorherige Beseitigung des zerstörten Gottesverhältnisses – die Vergebung der Sünde – zu erreichen. Und es ist allein der Begriff „Glaube“, der schon umfassend und vollständig das neue Gottesverhältnis beschreibt, wenn ein Mensch vom Geschehen der Rechtfertigung ergriffen, also durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi erschüttert, getröstet und neu auf Gott ausgerichtet wird. So hält die Konkordienformel fest: „Wir glauben, lernen und bekennen, das ob wol vorgehende reu und nachfolgende gute werck nicht in den Artickeln der rechtfertigung vor Gott gehören, Jedoch sol nicht ein solcher glaub gedichtet werden, der bey und neben einem bösen vorsatz zu sündigen und wider das gewissen zuhandeln, sein und bleiben könnte“ (BSELK 1238, Z.15-19). So sehr darauf zu hoffen, ja auch damit zu rechnen ist, dass die neu eröffnete Gottesbeziehung einen veränderten Umgang mit den Mitmenschen und der Schöpfung nach sich zieht, so wenig darf hier eine automatische, quasi-mechanische Koppelung vorgenommen werden.

Die beiden Ebenen: Gottesbeziehung und zwischenmenschliche Beziehungen sind folglich in der Verkündigung, der Beichte und der seelsorgerlichen Praxis

möglichst klar auseinanderzuhalten. Aus der Sündenvergebung ergibt sich notwendig die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft des Glaubens. Mit ihr lässt sich aber keine moralische Pflicht aller Glaubenden einschließlich der Geschädigten selbst begründen, Gewalttätern ihre Untaten zu vergeben. Auch ist mit ihr kein rechtlich wirksamer Freispruch verbunden. Wo solches behauptet wird, handelt es sich um eine theologisch verbrämte Täterstrategie oder den Versuch kirchlicher Institutionen, sich auf Kosten der Opfer selbst zu schützen. Dazu wird mit einer bewussten Verwischung von individueller Gottesbeziehung, der Beziehung zur Institution Kirche und zwischenmenschlichen Beziehungen gearbeitet.

Das gestörte Gottesverhältnis der Sünde schlägt sich fast unweigerlich in Übergriffigkeiten gegenüber dem Freiheitsbereich anderer Geschöpfe nieder, so dass wir Menschen auf vielfache Weise aneinander schuldig werden. Sexualisierte Gewalt ist eine sehr drastische und besonders perfide Form, wie Menschen an ihren Mitmenschen schuldig werden. Doch selbst bei weniger schweren Verfehlungen gilt: Anders als die Schuld gegenüber Gott ist mit der Rechtfertigung des Sünders die zwischenmenschliche Schuld noch nicht einfach aus der Welt geschafft. Sie wird nicht stillschweigend mitvergeben.

Der Sündenvergebung durch Gott entspricht die eigene Vergebungsbereitschaft gegenüber anderen Mitmenschen insofern, als sich durch sie ebenfalls Erlösung von der Sündenmacht vollzieht. Wer selbst Vergebung erlebt hat und auf dieser Grundlage wiederum anderen vergeben kann, kann die belastende Vergangenheit abschließen und befreit in die Zukunft gehen:

„Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“ Doch was hier in der fünften Bitte des Vaterunsers so nahe beieinandersteht, kann als Heilwerden zwischenmenschlicher Beziehungen eine lange Zeit beanspruchen!

Keinesfalls ergibt sich aus dieser Verklammerung der Schuldverhältnisse jedenfalls ein von Dritten einklagbarer Anspruch auf Vergebung, der den Opfern vermeintlich „christliches“ Stillschweigen über ihr Leid zumutet und Tätern einen Weg an der Übernahme ihrer Schuld vorbei eröffnet. Die Sündenvergebung durch Gott bedeutet auf Seiten der Täter niemals die Rechtfertigung ihrer Taten, sondern sollte vielmehr die freiwillige Übernahme ihrer Schuld und die ehrliche Bitte um Vergebung nach sich ziehen. Eine solche Bitte muss immer mit der Möglichkeit einer Ablehnung durch die Opfer rechnen. Es bleibt die Hoffnung, dass Gottes Gericht einst die Bedingungen für Versöhnung heraufführt, wo sie auf Erden

nicht möglich war. Für den kirchlichen Sprachgebrauch wäre zu wünschen, dass Begriffe wie Sünde, Schuld und Glaube die präzise theologische Bedeutung wiedererlangen, die sie in der reformatorischen Rechtfertigungslehre erhalten haben. So lässt sich die absichtliche oder unabsichtliche Verwischung der Beziehungsdimensionen vermeiden, die Täterstrategien und institutioneller Verantwortungsdiffusion zuarbeiten kann: Wo ist von Sünde als der Existenzschuld des Geschöpfes gegenüber Gott, wo von zwischenmenschlicher Schuld und wo etwa von kirchlichem Institutionenversagen die Rede?

Es wäre gleichwohl naiver Dogmatizismus, von Begriffsschärfungen dieser Art einen wirksamen Schutz gegen die oft perfiden Entlastungsstrategien zu erhoffen, deren sich Täter und Institutionen im Umgang mit den Opfern sexueller Gewalt bedienen. Notwendig erscheint daneben eine kirchliche Kultur, die nicht behindert, sondern befördert, dass Schuld offen benannt und öffentlich anerkannt wird. Christlich sozialisierte Menschen haben damit oft Schwierigkeiten, was mit einer christlichen Ethik der Geschwisterlichkeit und einer ausgeprägten Harmoniekultur in vielen Gemeinden zusammenhängt. Könnte die lutherische Rechtfertigungslehre hier ein frömmigkeitskulturelles Gegengewicht bilden, insofern sie die Gemeinschaft der Glaubenden gerade nicht auf

gegenseitige Nachsichtigkeit und Vergebungsbereitschaft gründet, sondern allein im Offenbarungsgeschehen von Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi gegründet sieht?

Vermutlich kommt es auch bei der Rechtfertigungslehre immer darauf an, wie und wozu sie gebraucht wird: Als klerikales Machtmittel, um Opfer emotional zu erpressen und zum Schweigen zu bringen – oder als befreiende Botschaft und Trost der angefochtenen Gewissen?

Literaturauswahl:

Oswald Bayer: Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung, in: Vernunft und Vertrauen. Zur Grundorientierung lutherischer Theologie, TBT 200. Berlin/Boston 2024, 395 – 412.

Eilert Herms: Glaube, in: Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens. Tübingen 1992, 457 – 483.

Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen 1998.

Gibt es einen Versöhnungspfad jenseits von schaler Harmonie und verlogennem Frieden auf Kosten betroffener Menschen?

Von Claudia Welz

Das Wort ‚Versöhnungspfad‘ klingt, als ob die gewaltbetroffenen Menschen und diejenigen, die sie körperlich und seelisch vergewaltigt haben, auf demselben Weg unterwegs sein könnten. Diese Vorstellung ist aber nach allem, was wir über die Bearbeitung schwerer Traumata wissen, eine Illusion. Denn Versöhnung ist wechselseitig und setzt ein Treffen und Übereinkommen aller Beteiligten voraus. Genau das aber würde diejenigen, die mühsam um Heilung kämpfen, retraumatisieren. Ihr Kampf um einen halbwegs ‚normalen‘ Alltag wird durch Flashbacks, Albträume und andere, teils invalidierende Symptome einer posttraumatischen Belastungsstörung torpediert. In dieser Situation gilt es, safe spaces, also sichere

Räume u.a. in der Seelsorge zu schaffen.¹ Während Versöhnung ein Geschehen ist, das nur von beiden Seiten gemeinsam herbeigeführt werden kann, spielt die Machtasymmetrie zwischen den Opfern und Tätern oft eine so unheilsame Rolle, dass vermeintliche Versöhnungsversuche aus Sicht der Opfer v. a. als Selbstrechtfertigungsversuche der Täter erscheinen, die damit das Image der Institution, die sie geschützt hat, reinwaschen und ihren eigenen Ruf rehabilitieren wollen. Daher kann Versöhnung nicht erwartet werden, höchstens Verzeihen, das auch einseitig sein kann und keine öffentlichen Erklärungen oder gar einen gemeinsamen Weg erfordert.

Wenn die Betroffenen eines Tages inneren Frieden finden und ihr Leben ohne dauernde Furcht vor Übergriffen leben können, und wenn es ihnen dabei gelingt, zwischen der guten (göttlichen) ‚Sache‘ der Kirche und deren schlechter (menschlich-allzu-menschlicher) ‚Verwaltung‘ zu unterscheiden, sind wir m. E. weit gekommen. Erfahrungen sexualisierter Gewalt in der Kirche führen viele Betroffene und ihre Angehörigen verständlicherweise eher zum Kirchenaustritt als zu internen Reformbemühungen. Daher ist es entscheidend, wie die jeweiligen Vorgesetzten und die Kirchenleitung insgesamt sich verhalten: Werden Vorwürfe gegen Angestellte ernst genommen und die entsprechenden

Fälle untersucht, oder versucht man stattdessen, alles unter den Teppich zu kehren und hält die Hand über diejenigen, die sich womöglich gegen die ihnen anvertrauten Menschen vergangen haben?²

Über das praktische Prozedere hinaus kann sich die Kirche u. U. auch dadurch mitschuldig machen, dass sie theologisch das Tätersein legitimiert, anstatt Gottes Liebe, Schutz und Trost für die Opfer zu verkündigen. Martin Luthers Betonung der Sündigkeit aller Menschen darf nicht enden mit der nivellierenden Aufforderung:

1 S. hierzu Kristina Augst: Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie. Religiöse Aspekte in der Traumatherapie – Elemente heilsamer religiöser Praxis. Stuttgart 2012; Erika Kerstner/Barbara Haslbeck/Annette Vuschmann: Damit der Boden wieder trägt. Seelsorge nach sexuellem Missbrauch. Ostfildern 2016; Andreas Stahl: Traumasensible Seelsorge. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen. Stuttgart 2019; Ralph Kirscht: Wandlungsräume. Praxishandbuch traumasensible Seelsorge. Stuttgart 2021; Maïke Schult: Ein Hauch von Ordnung. Traumaaarbeit als Aufgabe der Seelsorge. Leipzig 2023.

2 Vgl. Isabelle Noth/Ueli Affolter (Hgg.): Schaut hin! Missbrauchsprävention in Beratung, Seelsorge und Kirchen. Zürich 2015; Mathias Wirth/Isabelle Noth/Silvia Schroer (Hgg.): Sexual Violence in the Context of the Church: New Interdisciplinary Perspectives. Berlin 2021.

pecca fortiter!³ Wenn die Täter im berechtigten Glauben, dass wir alle der Gnade bedürfen, tapfer weiter-sündigen in dem Sinne, dass sie von ihren Opfern nicht ablassen, ist nichts gewonnen. Denn die Voraussetzung für das Verzeihen und erst recht für die Versöhnung ist das Eingeständnis der Schuld und vor allem die Reue⁴ auf Täterseite. Wer seine Untaten wirklich bereut, darf sie nicht wiederholen, sondern muss umkehren und Buße tun. Das gilt auch für die Kirche als Institution, die vor Gott steht und Verantwortung trägt (Hes 34; Mt 25,40).

Aber selbst wenn Täter umkehren, können sie von ihren Opfern keine Vergebung erwarten.⁵ Niemand sollte sich anmaßen, stellvertretend für sie vergeben zu wollen. „Sowenig jemand die Schuld eines anderen übernehmen kann, so wenig kann jemand einem Opfer dessen alleiniges Recht zur Vergebung nehmen.“⁶ Der gefolterte KZ-Überlebende Jean Améry beschrieb die Opfer-Existenz als geplagt von Angst, Vertrauensverlust und Ressentiment im Sinne des grollenden Wieder-Erleben-Müssens (von Frz. *resentir*)⁷, nachdem der „Mitmensch als Gegenmensch erfahren wurde“⁸. Améry weigerte sich, seinen Peinigern zu vergeben, solange die Gesellschaft sich nicht scherte um sein beschädigtes Leben. Das Verbrechen sollte moralische Realität werden für

3 Dt.: Sündige tapfer! In seiner Genesisvorlesung erklärt Luther, je mehr die Sünde minimiert werde, desto mehr verliere die Gnade an Wert: *Quanto enim magis peccatum extenuaveris, tanto quoque gratia magis vilesceat* (WA 42, 107, 12–13).

Dabei dürfte es v.a. ums Sündenbewusstsein bzw. das Kleinen reden der Sünde gehen.

4 Vgl. Anthony J. Steinbock: *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston 2014, 137–159 zur Bedeutung der Reue, durch die Herzen verändert und Beziehungen wiederhergestellt werden können.

5 Vgl. Heike Springhart: *Kein Zwang zur Vergebung. Befreiungstheologische Aspekte einer evangelischen Lehre von der Vergebung angesichts sexualisierter Gewalt*. In: Johann Hinrich Claussen (Hg.): *Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen*. Freiburg 2022, 13–38.

6 So Michael Bongardt in seinem Kommentar zu Simon Wiesenthals Erzählung: *Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen der Vergebung*. Hg. N. Jungsberger. Berlin 2015, 182. Wiesenthal fragte sich zeitlebens, ob es richtig war, dass er als junger KZ-Häftling einem sterbenden Nazi die Vergebung seiner gegen jüdische Familien begangenen Grausamkeiten verweigerte und schweigend wegging.

7 Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart 1977, 16, 55f, 147, 156.

8 AaO., 73.

die Verbrecher. Die Welt, die ohne Weiteres vergibt und vergisst, habe ihn verurteilt, nicht die Schuldigen oder diejenigen, die deren Untaten geschehen ließen.⁹

Nicht nur die Opfer von NS-Kriegsverbrechen, sondern auch die Opfer von sexualisierter Gewalt in der Kirche suchen nach Gerechtigkeit. Ein öffentliches Zelebrieren von Versöhnung, das die berechnete Entrüstung der Opfer ignoriert und ihre Peiniger unbestraft lässt, schadet den Überlebenden.¹⁰ In der Vergangenheit war die Versuchung groß, kirchlicherseits eine Art ‚Generalentschuldigung‘ auszusprechen, denn der Mensch ist Luther zufolge als Glaubender ein gerechtfertigter Sünder und somit immer beides: *simul iustus et peccator*, sowohl gerecht als auch sündig.¹¹ Es wäre aber nicht nur ein Missverständnis, sondern ein dezidiert missbrauchter Rechtfertigungslehre, wenn unter dem Deckmantel der Trennung zwischen der von Gott trotz allem geliebten Person und ihren abscheulichen Werken Letztere ignoriert würden. Eine theologisch solide Ethik muss den *usus elencticus legis* (die Gewissensprüfung, in welcher der Mensch mithilfe der biblischen Gebote seine Schuld erkennt und Christus in die Arme getrieben wird) an den *usus politicus legis* (eine entsprechende juristische Handhabung durch Präventionsvorschriften, Gewaltschutzrichtlinien, Meldepflicht und ggf. Bestrafung¹²) koppeln.

Obwohl Vergebung nicht eingefordert werden kann, gibt es zwei gute Argumente für sie:

1. Wer einem anderen Menschen vergibt, definiert sich nicht mehr durch das Schlimme, das ihm widerfahren ist und muss auch nicht mehr mit Wut, Bitterkeit, Rachelust und anderen die Seele vergiftenden Gefühlen leben¹³, sondern überwindet die Demütigung in neu-gewonnener Freiheit. Dies dient auch dem Selbstschutz der Betroffenen.
2. Vergebungsbereitschaft heilt zudem die sozialen Relationen.

9 Vgl. aaO., 113, 120.

10 Vgl. Thomas Brudholm: *Resentment's Virtue*: Jean Améry and the Refusal to Forgive. Philadelphia 2008, 57, 171 in seiner Kritik am Umgang mit Massenvergewaltigungen in der Truth and Reconciliation Commission.

11 Vgl. Eberhard Jüngel: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen 1998, 183–190.

12 Zur Einführung und Umsetzung von derlei Maßnahmen in der EKD s. die Themanummer *Sexualisierte Gewalt in Kirche und Diakonie* in der Zeitschrift *Praktische Theologie* 58:2 (2023).

13 S. Avishai Margalit: *The Ethics of Memory*. Cambridge 2002, 203–209.

Ein Versöhnungspfad zugunsten gewaltbetroffener Menschen wird nur auf deren Prämissen errichtet werden können. Da die Rechtfertigungslehre vor allem Täterprobleme löst, muss sie ergänzt werden durch das, was in ihr zu kurz kommt: Befreiung aus Ohnmachtserfahrungen, aus Scham und falschen Schuldgefühlen sowie Solidarität, Zuhören, Mitgefühl, Anerkennung und nicht zuletzt „Trost für entgangene Lebensmöglichkeiten und Hoffnung auf neue, dennoch mögliche.“¹⁴

14 Thomas Zippert: Blinde Flecken der evangelischen Theologie: Warum geraten von sexualisierter Gewalt Betroffene immer wieder aus dem Blick? In: Praktische Theologie 58:2 (2023), 91–96, 94. Vgl. Claudia Welz: Healing through Hope? Trauma, Memory, and Mental Imaging. In: Ingolf U. Dalferth/ Marlene A. Block (Hgg.): Hope. Tübingen 2016, 401–435.

Nächsten-, Feindes- und Gottesliebe – dient christliche Liebesrhetorik der Erpressung oder Befreiung?

Von Katharina von Kellenbach

Zu Recht reagieren Betroffene physischer und sexueller Gewalt ablehnend auf eine christliche Liebesrhetorik, mit der sie auf duldsame Nächstenliebe oder entschuldigende Feindesliebe verpflichtet werden sollen. Sie widersetzen sich mit ihrem Protest gegen eine jahrhundertealte Auslegungstradition, die Gerechtigkeit von Liebe, Gesetz von Gnade abspaltet, und das erste dem zweiten unterordnet. Diese Trennung überlässt die Opfer von Unrecht und Gewalt ihrem Schicksal und kolportiert eine falsche Gotteslehre.

Diese Gotteslehre ist antijüdisch und suggeriert, der Gott des Neuen Testaments sei ein anderer als der Gott des Alten Testaments. Es ist falsch zu lehren, der Gott der Liebe und Versöhnung sei christlich und dem jüdischen Gott der Gerechtigkeit und Vergeltung überlegen. Es ist ein und derselbe Gott, der Gott Israels, der Christinnen und Christen im Juden Jesus von Nazareth begegnet und durch ihn in die Nachfolge beruft. Dieser Gott ist lebendig und hält Widersprüche in Spannung: „ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heim sucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen“, und gleichzeitig „aber Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten“ (2. Mose 20,5-6). Wo die Verbindung von Barmherzigkeit und Bestrafung gekappt wird, da bleibt ein „lieber Gott“ übrig, der die Schwachen und Unterdrückten ihren Peinigern überlässt.

Es gibt keine Freiheit ohne Grenzen und keine Gnade ohne Recht. Wo die Unversehrtheit der Geringsten unter uns nicht geschützt wird, weil Übergriffe und Vergehen nicht angeklagt und geahndet werden, da kommt eine Gemeinschaft zuschanden. Es lohnt sich, das Gebot der Nächstenliebe in der Thora noch einmal im Kontext zu lesen:

„Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern du sollst deinen Nächsten zurechtweisen, damit du nicht seinetwegen Schuld auf dich lädst. Du sollst dich nicht rächen noch Zorn bewahren gegen die Kinder deines Volks. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der HERR“ (3. Mose 19,17-18).

Bruderhass manifestiert sich zunächst im Unterlassen der Zurechtweisung. Im Schweigen und Wegsehen laden Individuen und Gemeinschaften Schuld auf sich, eine Beschreibung, die ziemlich genau die prekäre Situation der Kirchen beschreibt. Denn im Bestreben, den Anschein von Rache und Zorn zu vermeiden, wird weder dem Bruder „Täter“ noch der Schwester „Opfer“ Gerechtigkeit angetan.

Indem die Bergpredigt das Gebot der Nächstenliebe in der Thora durch die Feindesliebe verschärfend auslegt, tut sich eine weitere problematische Ebene auf:

„Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Bösen, sondern: Wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar“ (Matthäus 5,39).

„Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen“ (Matthäus 5,44).

Die Feindesliebe wird oft als Unterbrechung der „Gewaltspirale“ interpretiert, denn mit einer gewaltfreien Offensive (die andere Backe hinhalten) kann eine Eskalation der Gewalt verhindert werden. Gerade dies wird den Opfern häuslicher und sexueller Gewalt zur Falle: Denn von Frauen und Kindern geht keine Gewalt aus; sie stellen keine Bedrohung dar; sie können nicht zurückschlagen. Wo keine Eskalation zu erwarten ist, da irritiert Feindesliebe nicht und zwingt nicht zum Einhalten. Die Wehrlosigkeit von Frauen und Kindern erweicht das Herz ihrer Folterer gerade nicht. Im Gegenteil, ihr geduldiges Erleiden von Missbrauch – das wissen wir heute – verschlimmert ihre Lage. Nicht Feindesliebe führt zu Befreiung und Versöhnung, sondern die Beendigung des Missbrauchs durch Strafe und Sühne, Entschädigung und Wiedergutmachung.

Martin Luther King, Bürgerrechtler und baptistischer Pfarrer, spricht in seiner Predigtsammlung „The Strength to Love“ von der Liebe Gottes als einer unwiderstehlichen Macht, mit der auch die unerbittlichste Herrschaft und die größten Machthaber fortgefragt werden, wie von einem mächtigen Strom der Gerechtigkeit (Amos 5,24). Nächstenliebe und Feindesliebe sind ihm zentrale Kampfbegriffe im Ringen um soziale Gerechtigkeit. King versteht die Liebe Gottes als Instrument gegen die

Entmenslichung durch Rassismus, von der sowohl die weißen Unterdrücker als auch die schwarzen Unterdrückten entstellt und in ihrer Menschenwürde beeinträchtigt werden. In diesem Sinne bleibt die Rede von Nächstenliebe, Feindesliebe und Gottesliebe parteiisch auf Seiten der Gerechtigkeit und wird der Verpflichtung gerecht, den Entrechteten beizustehen und die Übeltäter zurechtzuweisen.

Wird das elementare Thema ,Sexualisierte Gewalt' in lutherischen Ethik- Entwürfen verdrängt?

Von Petra Bahr

Gewalt und alle Formen der Verletzung von Integrität der Person ist in der Perspektive der lutherisch geprägten Ethik der Gegenwart ohne „Wenn und Aber“ als Verstoß gegen die Menschenwürde und rechtlich als Verbrechen verdammt. Das gilt selbstredend auch für jede Form sexualisierter Gewalt, besonders gegen Minderjährige oder anders Abhängige. Diese Eindeutigkeit im Urteil ist paradoxerweise der Grund dafür, dass die gründliche ethische Bearbeitung sexualisierter Gewalt im Raum von Kirche und ihrer Diakonie bislang deutlich unter ihren Möglichkeiten geblieben ist:

Diese Form der Gewalt mit den Folgen nachhaltiger Traumatisierung bis zur Zerstörung von Lebensperspektiven ist in seiner abgründigen Klarheit weder ein reflexionsbedürftiges Dilemma noch zieht es die Notwendigkeit abwägender Urteilsbildung im Sinne der Schärfung der Gewissen nach sich. Ein weiterer Grund für die randständige Bearbeitung des Themas liegt auch in der Vernachlässigung institutionenethischer Perspektiven, obwohl diese in der Tradition lutherischer Ethik nahe-liegen.

Da der Fokus in den letzten Jahren auf konfliktethischen und lebensstilbezogenen Fragen der Ethik lag, blieb die institutionenethische Frage nach den Bedingungen für die Schattenorte sexualisierter Gewalt an der unscharfen Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit ebenso unbearbeitet wie die systemischen Bedingungen des Beschweigens oder Verharmlosens. Auch ekklesiologische Hintergrundannahmen wie die skeptisch-realistische Anthropologie einer „Gemeinschaft der Heiligen“ oder die Einsicht Luthers, dass Verbrecher und Scheinheilige immer auch Teil der Kirche sind, wurden eher dafür genutzt, ein innerkirchliches Mindset der bedauerlichen „Einzelfälle“ zu stabilisieren. Deren Übersetzung in institutionen- oder organisationsethische Fragestellungen steht immer noch aus.

Macht und Gewalt als Themen der Ethik blieben und bleiben zwar präsent, werden aber fast ausschließlich im Bereich der politischen Ethik und der Friedensethik verhandelt. Die Frage nach Transparenz und Klarheit, nach Wahrhaftigkeit und nach kritischer Bearbeitung der eigenen Geschichte wird dabei zugunsten des kritischen Blicks auf „die Welt“ vernachlässigt. Eine Ethik der Aufarbeitung, die präzise fragt, zu welchem Zweck und mit welchen Anspruchsrechten auf Seiten von Betroffenen „Aufarbeitung“ im weiten, nicht nur rechtlichen Sinne erfolgen sollte, steht noch aus. Zur dialektischen Eigenart ethischer Einsichten in lutherischer Perspektive zählt nun auch, sich darüber klar zu sein, dass es einerseits fortwährend Aufgabe sein muss für sicherere Räume Sorge zu tragen, andererseits sich aber die sichtbare Kirche niemals in dem Anspruch und der Sicherheit wiegen darf, dass Räume sicher seien. Wer das behauptet, hat nicht begriffen, dass eine Gewalt- und Missbrauchsgefahr leider niemals vollständig ausgeschlossen werden kann. Zur Eigenart lutherisch reflektierter Machtfragen sollte auch zählen, Kritik an einer in bester Absicht geübten ethischen Verweigerung essenzieller, mit Institutionen verbundener Machtfragen zu üben. Die Gefahr, im Zeichen einer Ohnmachtstheologie und Geschwisterlichkeit für instrumentelle

Machtfragen desensibilisiert zu werden, ist nicht so schnell zu unterschätzen.

Theologische Leitbegriffe, allen voran die Rede von der Vergebung, neu zu reflektieren, ist auch für das Verständnis der Sozialgestalt der Kirche wie ihres Verhältnisses zu denen, die in und an ihr zu Schaden gekommen sind, ethisch relevant. Diese Leitbegriffe müssen zusammen mit pastoraltheologischen und systematischen Fragestellungen diskutiert werden, wenn Handlungsvollzüge und Ziele aus dieser Reflexion entstehen sollen. Auch rechtsethische Fragen werden neu klärungsbedürftig. In dem Moment, wo – endlich, wie die lange Geschichte des Misstrauens gegenüber dem Rechtsstaat im 20. Jahrhundert zeigt – alle Verdachtsfälle sexualisierter Gewalt staatlichen Behörden übergeben werden, bleibt die Frage, was aus der Tatsache folgt, dass nicht nur durch Verjährung, sondern auch durch die Feststellung einer fehlenden oder nicht feststellbaren strafrechtlichen Relevanz Taten verharmlost oder gar entschuldigt zu werden drohen. Das gilt besonders für sprachliche Grenzverletzungen aller Art. Eine Ethik, die staatliches Recht als Ausdrucksform der Pazifizierung anerkennt und jegliche Selbstanmaßungen abzuwehren gelernt hat, darf vor dieser Frage eines Dissenses von Recht und Moral nicht zurückschrecken. Höchste Zeit,

die Potentiale lutherischer Ethik für ein Thema zu entdecken, in dem die Kirchen nicht nur Außenreputation und Glaubwürdigkeit wiedergewinnen müssen, sondern vor allem dem Abgrund im Eigenen ansichtig werden.

Ist eine von sexualisierter Gewalt betroffene Kirche als lutherische Kirche noch zu retten?

Von Margot Käßmann

Nach ihm selbst, einem „alten, elenden, stinkenden Madensack“ solle die Kirche der Reformation nicht benannt werden, hat Martin Luther erklärt. Historisch kam es aber so. Wir nennen uns lutherische Kirche. Nur zeigt doch die Selbsteinschätzung unseres Kirchenvaters schon: lutherisch bedeutet nicht makellos, unfehlbar.

Der Mensch ist „simul iustus et peccator“, Gerechtfertigter und Sünder zugleich. Und es sind Menschen, die die Kirche gestalten. Die „Heilige Christliche Kirche“ wird geglaubt, sagen wir im Apostolischen Bekenntnis. Das heißt wir glauben nicht AN sie, sondern glauben, dass sie existiert unter all den Fehlbarkeiten von Menschen. Und derer gibt es in unserer Kirchengeschichte viele. Da ist sogleich Luthers Rechtfertigung der Verbrennung von Frauen zu nennen, die als „Hexen“ verurteilt wurden. Von seiner Befürwortung des Wütens der Herren gegen die Bauern muss die Rede sein. Und als schwerstes Erbe hat er seine Hetze gegen Juden hinterlassen, die unsere Kirche über Jahrhunderte geprägt und entsetzliche Schuld verursacht hat.

Heute sind wir damit konfrontiert, dass in unserer Kirche Kindern und Jugendlichen furchtbare sexualisierte Gewalt angetan wurde. Und wenn die Opfer dieser Gewalt sich gemeldet haben, wurden sie auch noch ignoriert. Die Betroffenen wurden nicht gehört, als lästig empfunden oder sollten sich mit Entschädigungszahlungen schnell abspesen lassen. Gleichzeitig wurden die Täter gedeckt, vermeintlich um die Kirche zu schützen. Das ist eine Erkenntnis, die alle, die unserer Kirche zugetan sind, zutiefst erschüttern muss. Und die auch zornig machen kann, weil die Täter alle anderen, die

für Kinder und Jugendliche eintreten, mit ihrer Arbeit in Frage stellen. Und weil die Vertuschung durch die Institution die Kirche in ihrem Kirche-Sein, in der Nachfolge Jesu, der stets für die Schwachen eingetreten ist, anfragt. Es geht um eine ekklesiologische Herausforderung!

Dennoch sind wir lutherische Kirche. Wir sind „Gemeinschaft der Heiligen“ in dem lutherischen Bewusstsein, dass „heilig“ genannt wird, wer weiß, dass er oder sie ganz und gar auf die Gnade Gottes angewiesen ist. Wir wissen um die Fehlbarkeit des Menschen und die Fehlerhaftigkeit der Institution. Und gleichzeitig ist uns bewusst, dass die Kirche der Reformation sich immer wieder verändert, neu reformiert hat. Wie viele Jahrhunderte wurden Frauen vom geistlichen Amt ausgeschlossen, obwohl sie doch ebenso wie Männer „aus der Taufe gekrochen“ sind. Heute ist es in fast allen lutherischen Kirchen eine Selbstverständlichkeit, dass sie ihren Dienst als Pfarrerin tun können. Auf herabwürdigende Weise wurden homosexuell liebende Menschen diffamiert. Heute werden sie in unseren Kirchen getraut, können auch als Paar in einem Pfarrhaus leben. Es gibt einen aufrichtigen, interessierten Dialog mit Jüdinnen und Juden. Schuld und Fehlverhalten werden klar anerkannt. Die lutherische Kirche ist offensichtlich lernfähig.

Sie kann Selbstherrlichkeit ablegen und voller Demut anerkennen, wo sie in die Irre gegangen ist. Das macht mir Hoffnung!

Diese Hoffnung ist aber nur tragfähig, wenn die Institution klar und öffentlich sagt: Wir sind schuldig geworden durch Strukturen, die Täter schützen. Wir sind überheblich gewesen, als wir dachten, die vermeintlich „bessere Kirche“ zu sein. Wir müssen die Opfer hören und sie um Vergebung bitten. Ob Versöhnung daraus wachsen kann, können nur die Opfer sagen. Wir als lutherische Kirche müssen unsere Strukturen verändern, damit Vertuschung nicht mehr möglich ist und sexualisierte Gewalt präventiv verhindert, und in dem Fall, in dem sie geschieht, sofort geahndet wird. Sexualisierte Gewalt ist eine brutale Straftat, die Leben zerstört. Sie gehört vor staatliche Gerichte. Ob die Erkenntnisse durch die ForuM-Studie unsere Kirche so angemessen erschüttert haben, dass sexualisierte Gewalt konsequent geahndet wird, die Opfer geschützt werden und jedwede Vertuschung ein Ende findet, wird sich rückblickend in einigen Jahren zeigen. Die Glaubwürdigkeit unserer Kirche und ihres Willens zur Veränderung steht dabei auf dem Spiel.

Schließlich noch einmal zur gestellten Frage: Retten werden wir die Kirche nicht. Dazu noch einmal Luther,

der 1529 in „Wider die Antinomer“ schreibt: „Wir sind es doch nicht, die da die Kirche erhalten könnten, unsere Vorfahren sind es auch nicht gewesen, unsere Nachkommen werden’s auch nicht sein, sondern der ist’s gewesen, ist’s noch und wird’s sein, der da spricht: ‚Siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende‘.“ Das finde ich tröstlich. Die Kirche ist keine Leistung von Menschen. Menschen sind fehlbar. Aber Menschen müssen Verantwortung übernehmen, gerade auch in der lutherischen Kirche. Denn am Ende geht es um eine Gemeinschaft, die Gottes Wort hört, in dieser Welt die frohe Botschaft des Evangeliums weitergibt, miteinander singt, betet und klar für andere einsteht.

Theologische Aufarbeitung

Themen – Akteure – Perspektiven

Von Reiner Anselm

1. Die Ambivalenzen der Semantiken des Glaubens als Ausgangspunkt theologischer Aufarbeitung

So wichtig die Veröffentlichung der ForuM-Studie 2024 für die Aufarbeitung der sexualisierten Gewalt und des Missbrauchs in der Kirche war, so sehr ließ sie die Frage offen, welche Faktoren den Missbrauch und sexualisierte Gewalt in der Kirche in spezifischer Weise begünstigt haben. Die identifizierten strukturellen Schwächen, besonders die unübersichtlich-föderale Struktur des Protestantismus und die daraus sowie der Neigung zur Bürokratisierung resultierende Verantwortungsdiffusion benennen zwar Elemente, die sicherlich eine Rolle

gespielt haben. Allerdings lassen sich diese Faktoren auch für andere gesellschaftliche Teilbereiche, nicht zuletzt für den staatlichen Sektor geltend machen. Genau an dieser Stelle setzt theologische Aufklärung an. Sie nimmt zwar auch die institutionellen und organisatorischen genannten Bedingungen in den Blick, die es Tätern ermöglichten, die Kirche als Ort ihres Handelns auszuwählen oder Übergriffe zu verschleiern. Ihr Hauptaugenmerk gilt aber den Semantiken, die für die Kirche als der Organisationsform des evangelischen Glaubens spezifisch sind. Sie umfassen die theologischen Muster, Sprachformen und Leitbilder, die das Proprium der Kirche ausmachen. Theologische Aufarbeitung fragt nun danach, welche Semantiken Grenzüberschreitungen begünstigten, rechtfertigten oder maskierten.

Besonders virulent ist dabei die Ambivalenz protestantischer Spiritualität. Der evangelische Glaube versteht sich als unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch. Darin liegt ein großes emanzipatorisches Potenzial: Die Autorität kirchlicher Hierarchien wird relativiert, Institutionen werden in Frage gestellt, individuelle Freiheit gewinnt Raum. Doch eben diese Unmittelbarkeit birgt auch Missbrauchsrisiken. Denn Vorstellungen von Berufung, Hingabe, Opferbereitschaft, Vertrauen oder Gemeinschaft sind nicht nur befreiend,

sondern können – pervertiert – zu Legitimationen von Machtmissbrauch werden. Theologische Aufarbeitung muss diese Ambivalenzen sichtbar machen und sie widerstandsfähiger gegen ihre missbräuchliche Instrumentalisierung machen.

Vor diesem Hintergrund lassen sich drei idealtypische Legitimationsstrategien unterscheiden, die im Kontext kirchlichen Missbrauchs besonders wirksam waren: Erstens die Täterermächtigung, etwa wenn Amtsautorität oder charismatische Vorbildfiguren theologisch überhöht und so zu Instrumenten von Kontrolle und Gewalt werden. Zweitens die Opferschwächung, wenn Opferidealisierungen, Hingabe- und Vergebungssemantiken so gedeutet werden, dass Betroffene in ihrem Leiden zum Schweigen gebracht oder gar moralisch verpflichtet werden, es hinzunehmen. Und drittens die Behinderung von Aufklärung und Aufarbeitung, wenn Vertrauen, Konsens oder Gemeinschaft zu hoch idealisiert werden und dadurch rechtliche und institutionelle Verfahren diskreditiert oder blockiert werden.

Diese Semantiken sind nicht nur für die Analyse der Faktoren hilfreich, sie sind es auch, über die sich eine Verantwortung von Kirchenleitungen begründen lässt, auch wenn den einzelnen Personen dort nicht selbst unmittelbare Verfehlungen vorgeworfen werden

können. Aber die kirchenleitenden Organe sind für die Semantiken und ihren Ge- bzw. Missbrauch verantwortlich – ebenso wie die akademische Theologie, die ich ganz ausdrücklich auch in diese Verantwortung einschließen möchte. Obwohl entsprechende Wissensbestände bereits in der Aufarbeitung problematischer Weichenstellungen, die in den Nationalsozialismus geführt hatten, herausgestellt worden waren, ist es weitgehend unterblieben, diese Ergebnisse aktualisierend auf die Fragen des Umgangs mit Macht in der Kirche anzuwenden, ebenso wie die entsprechenden Impulse der feministischen Theologie zu wenig Resonanz fanden. Dennoch aber bleibt es die Aufgabe der Theologie, Strukturen kritisch zu prüfen, vor allem aber die legitimierenden Semantiken in ihrer Ambivalenz zu durchdringen und neue Deutungsräume zu eröffnen. Und umgekehrt gehört es mit zu der Verantwortung der Kirchenleitungen, dafür Sorge zu tragen, dass problematische Semantiken nicht weiter tradiert werden und sich gerade Pfarrpersonen der Ambivalenz entsprechender Leitmotive bewusst sind, in denen Vertrauen, Hingabe und Gemeinschaft nicht zur Unterwerfung verführen, sondern zur Quelle von Freiheit und Schutz werden.

2. Die Individualität des Glaubens als Einfallstor problematischer Ermächtigungsstrategien

Das Zentrum evangelischer Spiritualität, nämlich die Überzeugung, dass der Glaube eine zutiefst individuelle Angelegenheit zwischen Gott und jedem einzelnen Christenmenschen sei, bildet zugleich den Ausgangspunkt für grundlegende Ambivalenzen des evangelischen Glaubens. Vor Gott, so ein berühmtes und viel variiertes Argument Martin Luthers, sind wir unvertretbar, weil wir auch im Sterben und damit in unserer Sehnsucht nach Heil unvertretbar sind.¹ Macht und Verantwortung in einem ethischen Sinn finden hier keinen Platz – jede und jeder ist in dieser Perspektive für sich selbst verantwortlich, für seinen Glauben und auch für seine Spiritualität, seine Werke des Glaubens. Eine Verantwortung Dritter für den heilsvermittelnden Glauben und damit auch für die entsprechende Spiritualität ist nicht vorgesehen. Auch hier nochmal mit einem Luther-Zitat illustriert, diesmal aus der zweiten Invocavitpredigt: „Ich kann nicht weiter kommen als zu den Ohren, ins Herz kann ich nicht kommen. Weil ich denn den Glauben nicht ins Herz gießen kann, so kann und soll ich niemanden dazu zwingen oder dringen; denn Gott tut das alleine und macht, daß das Wort im Herzen lebt. Darum soll man das Wort frei lassen und nicht

unser Werk dazu tun. Wir haben zwar das Recht des Wortes, aber nicht Ausführungsgewalt. Das Wort sollen wir predigen, aber die Folge soll allein in Gottes Gefallen sein.“²

Glaube als individuelle Innerlichkeit zu begreifen, als etwas, das letztlich jeder äußeren Bewertung entzogen ist, wird mit dem Anbruch der Neuzeit immer mehr zum Markenzeichen evangelischer Frömmigkeit, sei es im Pietismus, sei es im Kontext der liberalen Theologie oder auch dessen, was Ernst Troeltsch als Sozialtyp der Mystik bezeichnete und das immer mehr zum Markenzeichen einer Intellektuellenreligion wurde. Diese Konzentration auf Individualität und Unmittelbarkeit des Glaubens barg ein enormes emanzipatorisches Potenzial, weil es die Bedeutung der Hierarchie und vor allem auch der Institution infrage stellte. Zudem ebnete sie den Weg für die Verbindung von Protestantismus und Moderne, deren Institutionenkritik und Betonung der Individualität gute Anknüpfungspunkte darstellen.

1 Vgl. etwa in Martin Luther: Acht Sermonen D. Martin Luthers, von ihm gepredigt zu Wittenberg in der Fastenzeit (1522), in: Ders. Ausgewählte Schriften, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 1: Aufbruch zur Reformation, Frankfurt / Main 1983, 271.

2 Ebd., 278.

Doch neben diesem emanzipativen Potenzial und gegenläufig zu ihm eignet dieser Betonung der Unmittelbarkeit der Glaubensbeziehung als Geschehen zwischen Gott und Mensch eine hohe Ambivalenz: Dieses emanzipative Interesse machte einen Gutteil der Attraktivität der Reformation aus und stieß gerade auch beim städtischen Bürgertum auf große Resonanz. Die Depotenzierung der Institution setzte jedoch einen Raum frei, der immer wieder für einen höchst problematischen Missbrauch evangelischer Spiritualität genutzt wurde, und zwar in durchaus unterschiedlichen Formen: Zunächst und vielleicht am wirkmächtigsten ist das, was Charles Taylor die „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“ genannt und in eine enge Verbindung zur Säkularisierung gebracht hat.³ In der Tat setzte die Reformation den weltlichen Beruf an die Stelle der Berufung der Kleriker. Das zugrunde liegende Prinzip der göttlichen Berufung behielt der Protestantismus aber bei; die Aufgabe, die im Beruf ausgeübt ist, ist den Einzelnen von

3 Vgl. dazu insbes. Charles Taylor: Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität (1989), Frankfurt / M. 1996, bes. 381 – 386. Sehr viel ausführlicher hat Taylor diesen Gedanken in seiner späteren Studie „Ein säkulares Zeitalter“, Frankfurt / M. 2009 ausgearbeitet.

Gott übertragen. Sie handeln in seinem Auftrag und in seiner Vollmacht. Damit kam es allerdings nun gerade nicht zu einer Säkularisierung, sondern gerade umgekehrt zu einer Sakralisierung der Berufstätigkeit, die sich unter anderem in dem sprichwörtlichen reformierten Arbeitsethos ausdrückte. Christen handeln hier eben nicht im eigenen Auftrag, sondern auf Weisung und Berufung Gottes. Dass damit eben auch Ermächtigungs- und Autorisierungsstrategien einhergehen konnten, liegt auf der Hand.

Diesem Verständnis des Berufes als Berufung korrespondierte eine Auffassung des eigenen Einsatzes für andere, die das eigene Handeln als Dienst am Nächsten auffasste. Das eigene Interesse muss dabei hinter der Überzeugung zurückstehen, sich für andere in den Dienst nehmen zu lassen. Diese Idealisierung des Dienstgedankens konnte im Pietismus und den ihm verwandten Strömungen die Form der Verherrlichung des Unterordnens und – ja auch – der Ausbeutung annehmen, insbesondere mit Blick auf die reproduktiven Tätigkeiten von Frauen. Das sprichwörtlich gewordene, aber vollkommen ernst und vor allem normativ gemeinte Diktum Wilhelm Löhes über die Tätigkeit von Diakonissen, „mein Lohn ist, dass ich dienen darf“, deutet bereits die Richtung an, in die dieser Gedanke pervertierbar war.

Über die Figur Wilhelm Löhes, einem der wichtigen Gründerväter der Diakonie im 19. Jahrhundert, wurde dabei bereits der Grundstein dafür gelegt, dass diese Denkform überall dort, wo der Protestantismus eben nicht als Intellektuellenreligion zu stehen kam, sondern sich einzeichnete und in gesellschaftlichen Abhängigkeitsstrukturen dazu genutzt werden konnte, faktische Asymmetrien in gottgewollte Hierarchien umzudeuten. Die eigentlich abgelehnte kirchliche Hierarchie kehrte so wieder und drückte sich vor allem in einer Unterdrückung derjenigen Mitglieder der Gesellschaft aus, die wir heute als „vulnerable Gruppe“ bezeichnen würden: Kinder, Frauen, abhängig Beschäftigte.

Erst in den Reformbewegungen des 20. Jahrhunderts, insbesondere im Zuge der gesellschaftlichen Liberalisierung, kam es sodann zu einer dritten Ausprägung der Ambivalenz des evangelischen Unmittelbarkeitsverständnisses des Einzelnen vor Gott. Um dies zu verstehen, muss man den Blick auf die Entbettung des Einzelnen von den Schutzmechanismen richten, die mit der Institutionenkritik auch einhergehen konnte. Gerade denn auch wenn der Glaube eine höchstpersönliche Gottesbeziehung beschreibt, kann dieser individuelle Glaube nur aus der Vermittlung durch andere entstehen. Das gilt für den Glauben selbst, erst recht aber

für die Praktiken, die aus diesem Glauben erwachsen. In den Reformbewegungen zeigt sich, dass es hier eine Form des Machtmissbrauchs gibt, die nicht über die Autorität eines Amtes entsteht, sondern subtiler, gewissermaßen maskiert vorgeht: Macht erscheint hier in der Gestalt des Idols, dessen Überzeugungen und Lebensform man sich zu eigen machen möchte. Es kommt mithin zur Internalisierung von leitenden Vorstellungen, die äußere Autorität und Druck im Grunde unnötig macht. Im Blick auf das Feld der sexualisierten Gewalt wirkt hier noch verstärkend, dass die Absage an überkommene, durch die öffentlichen Institutionen regulierten Normen der Sexualethik eine Unbestimmtheit zulässiger Praktiken der Nähe mit sich bringt, die gerade Heranwachsende anfällig macht für die Beeinflussung: Ihnen wird die Normalität von Praktiken nahegelegt, die tatsächlich Praktiken des Missbrauchs darstellen. Indem aber zuvor das normative Orientierungssystem kompromittiert wurde, fällt es schwer, sich dieser Übergriffe zu erwehren.

3. Täterermächtigung, Opferschwächung sowie Behinderung von Aufklärung und Aufarbeitung

Vor diesem Hintergrund lassen sich verschiedene Szenarien identifizieren, die für den Missbrauch des „Heiligen“, also zentraler Motive des evangelischen Glaubens, charakteristisch sind. Sie erwachsen alle aus den Besonderheiten des evangelischen Glaubens und erweisen sich in unterschiedlichen Hinsichten als unterstützend für Missbrauch und sexualisierte Gewalt im Bereich der evangelischen Kirche. Gemeinsam ist allen Szenarien, dass sie jeweils zentrale Elemente des Glaubens instrumentalisieren, um sich anderer zu bemächtigen und sie schlimmstenfalls zu missbrauchen. Zugleich scheinen es mir genau diese Muster zu sein, die für Missbrauch und sexualisierte Gewalt in der Kirche spezifisch sind. Ihnen sollte daher die besondere Aufmerksamkeit theologischer Aufarbeitung gelten.

Um diese Szenarien präziser zu erfassen, möchte ich vorschlagen, zwischen drei unterschiedlich gelagerten Legitimationsstrategien zu unterscheiden, nämlich Täterermächtigung, Opferschwächung sowie Behinderung von Aufklärung und Aufarbeitung. Diese Felder treten selten isoliert auf, vielmehr verschränken sie sich. Für die Analyse ist die Unterscheidung dennoch hilfreich, weil sie Aufmerksamkeit auf unterschiedliche Mechanis-

men lenkt und so präzisere Gegenmaßnahmen erlaubt. Ich spreche deswegen von Legitimationsstrategien, weil ich davon ausgehe, dass nur in den seltensten Fällen der Missbrauch eine direkte Folge eines pervertierten Verständnisses evangelischer Spiritualität darstellt, sondern in der Regel eben Täter – die männliche Form ist hier ja durchaus angemessen – sich dieser Figuren bedienen, um ihre Taten zu erleichtern, zu tarnen oder auch um die Sanktionierung und Aufarbeitung zu behindern. Dies darf allerdings nicht so verstanden werden, dass es sich bei den entsprechenden Legitimationsstrategien um Neubildungen theologisch-kirchlicher Semantiken durch die Täter handelt. Vielmehr handelt es sich um die in der weit überwiegenden Zahl intentionale strategische Umdeutung und Indienstnahme bestehender Muster, gegen die zentrale Vorstellungen des Protestantismus nicht ausreichend geschützt sind. Denn es gibt im Protestantismus theologische Denkformen, die zwar sicher nicht für die Unterstützung von Machtausübung und Missbrauch entwickelt wurden, die aber leicht für die Autorisierung von Machtstrukturen usurpiert werden können und den Protestantismus zur perfekten „Host-Ideology“ für entsprechende kriminelle Praktiken werden lassen. Aus diesem Grund ist es auch unzulässig, die Schuld für die missbräuchliche Verwendung allein

den Tätern zuzurechnen. Es ist vielmehr die Verantwortung von Kirchenleitenden, zu der in diesem Zusammenhang auf jeden Fall auch die Theologischen Fakultäten gehören, die theologische Aufklärung voranzubringen und damit zugleich den entsprechenden Legitimationsstrategien entgegenzuwirken.

3.1. Amt und Charisma – Strategien der Täterermächtigung

Wie lassen sich die genannten Strategien näher charakterisieren? Zunächst zum ersten Problemkomplex, der Täterermächtigung. Hier müssen zwei unterschiedlich gelagerte, aber strukturell verwandte Strategien unterschieden werden, die aber beide darauf hinauslaufen, den Tätern eine besondere, über den Bezug zum „Heiligen“ erfolgende Legitimationsbasis für das eigene Tun zu verschaffen. Die erste Form knüpft an die Amtstheologie an. Sie kreist um die Frage der Begründung für das besondere Amt und seine Autorität. Die Problematik entsteht hier aus der Überzeugung, dass im Handeln einer Person als Amtsträger zugleich Gottes Handeln in der Welt sichtbar werde. Dahinter steht eine tiefe Frömmigkeitsüberzeugung, nämlich dass Gott nicht wie ein Uhrmachergott die Welt einmal ins Werk setzt und sich dann zurückzieht, sondern in ihr fortwirkt. Dieses

Wirken Gottes in der von ihm geschaffenen Welt hat der Protestantismus unmittelbar mit der Tätigkeit in einem Amt identifiziert, sei es im Politischen, in der Kirche, aber auch in der Familie in Gestalt des Wirkens eines „pater familias“: Gott wirkt dort, wo Menschen sich in der Ausübung ihres Berufs in Dienst für andere nehmen. So sehr dieser Berufs- und Berufungsgedanke für die Glaubenden die Gewissheit festhalten sollte, dass Gott die Welt nicht sich selbst überlässt, so ambivalent, ja so gefährlich kann diese Figur sein. Denn Amtsträgerinnen und Amtsträger können ihre Handlungen als bloße Ausführung göttlichen Willens deuten oder eben auch ausgeben. So konnte über lange Zeit selbst Gewalt legitimiert werden, indem man sie als von Gott gewollt interpretierte – von der Gewaltausübung im Rahmen der Strafjustiz über die Züchtigung in der Familie bis hin zum Handeln der Soldaten. In all diesen Fällen zeigt sich eine theologische Entlastungsfigur: Menschen werden zu Werkzeugen göttlicher Vollmacht erklärt, wodurch sie sich der Verantwortung entziehen und zugleich das eigene Tun als dem Willen Gottes entspringen deklarieren können. Diese Strategie der Täterermächtigung gilt es theologisch klar zu dekonstruieren.

Daneben existiert eine zweite Form der Täterermächtigung, die subtiler wirkt, aber ähnlich gefährlich

ist. Hier tritt die handelnde Person nicht als Stellvertreter Gottes auf, sondern inszeniert sich selbst als Musterchrist, von dem gerade Heranwachsende lernen können, wie sich die persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch gestaltet. In diesem Fall wird die Täterermächtigung nicht durch die Proklamation einer von Gott übertragenen Vollmacht hergestellt, sondern über die persönliche Inszenierung als Vorbild für andere. Indem die Leitfigur sich selbst als Inbegriff gelungener christlicher Existenz darstellt, bestimmt sie die Maßstäbe des Zusammenlebens und kann, wie etwa im Bereich der zulässigen Nähe, die entsprechenden Grenzen verschwimmen lassen. Dieses Vorbild wirkt normativ: Wer sich ihm entzieht, gilt als schwach oder ungläubig. So entsteht ein Mechanismus, der nicht auf äußeren Zwang, sondern auf innere Anpassung setzt. Man könnte zuspitzen: Das Opfer soll glauben, es selbst wolle, was die Autorität von ihm verlangt. Gerade in Kontexten der Reformpädagogik, in der die überkommenen Normen der Sexualethik – mit Recht! – kritisiert und verabschiedet werden, entfaltet diese Strategie ihre Wirkung, indem die Vorbilder ihre Interessen als Handlungsnorm ausgeben. Dort, wo alte Strukturen aufgebrochen werden, setzen charismatische Figuren ihre Maßstäbe – und gewinnen Macht über andere, indem diese ihre Wertun-

gen verinnerlichen. Beide Formen – die Legitimierung durch das Amt und die Idealisierung durch das Vorbild – tragen dazu bei, Täter zu ermächtigen. In beiden Fällen wird die Gottesbeziehung instrumentalisiert: einmal, indem Menschen sich auf die Seite Gottes stellen und ihre Taten als Ausführung göttlicher Autorität rechtfertigen; das andere Mal, indem sie sich selbst als Idealfigur zwischen Gott und die Gläubigen schieben. In beiden Fällen wird Verantwortung verschleiert und Macht missbräuchlich ausgeübt. Theologisch ist es darum unabdingbar, diese Muster zu benennen und zu entkräften – damit die Gottesbeziehung nicht zur Legitimation von Gewalt, sondern zur Quelle von Freiheit und Schutz wird.

3.2. Demoralisierung durch Idealisierung – Strategien Opferschwächung

Dienen die Semantiken der Ermächtigung der Autoritätssteigerung der Täter, so wird durch die Strategie der Opferschwächung das Machtgefälle zwischen Tätern und Opfern noch vergrößert. Die Vorgehensweise lässt sich hier als Demoralisierung durch Idealisierung pointieren. Sie setzt dort an, wo christliche Traditionen das Opfer-Sein, das bereitwillige (Er-)Leiden zu einer positiven, ja idealisierten Figur des Christseins erheben

und dadurch den realen Opfern von Gewalt das Potenzial zum Widerspruch entziehen. Diese Figur der Opferidealisation ist ebenfalls tief in evangelischer Spiritualität verankert. So macht ja schon die erste der 95 Thesen Luthers deutlich, dass Buße nicht auf ein einzelnes Sakrament oder eine kultische Handlung beschränkt bleiben darf, sondern das ganze Leben prägen soll. Christliche Existenz wird so zur bußhaften Existenz, zur Lebensform, in der Hingabe und Opferbereitschaft als wesentliche Ausdrucksweisen verstanden werden. Ohne Zweifel wird dies zur Quelle sozialen Engagements und kann diese Haltung auch einer gefährlichen Absolutsetzung der eigenen Position entgegenwirken. Im Kontext der Legitimationsstrategien sexualisierter Gewalt zeigt sich jedoch eine gefährliche Schattenseite. Denn dort, wo Opfer-Sein zum Ideal erhoben wird, lässt sich Betroffenen von Gewalt leicht suggerieren, dass es besser ist, Leid zu ertragen als sich gegen die Täter aufzulehnen. Was als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit und Überzeugung zweifelsohne positive Wirkung entfalten kann, wird so zu einem Instrument der Unterwerfung.

Noch problematischer wird es, wenn die Opferidealisation mit dem Gedanken der Vergebungspflicht verbunden wird. Dann wird aus dem Opfer-Sein nicht

nur ein zu tragendes Schicksal, sondern auch eine moralische Verpflichtung, den Tätern zu vergeben. An diesem Punkt kippt eine ursprünglich starke und trostreiche Glaubensfigur in eine zutiefst destruktive „schlechte Theologie“. Selbstverständlich gilt: Wo Menschen in extremen Situationen tatsächlich vergeben können, leuchtet aus christlicher Sicht etwas von der endzeitlichen Gnade und Versöhnung Gottes auf. Aber eine solche Haltung ist ein unverfügbares Geschenk, keine moralische Norm. Sie lässt sich nicht fordern und schon gar nicht denjenigen auferlegen, die selbst Leid erfahren haben.

Die Figur der „Demoralisierung durch Idealisierung“ zeigt, wie gefährlich eine theologische Semantik werden kann, die eigentlich Positives betont: Hingabe, Selbstzurücknahme, Vergebung. In ihrer pervertierten Gestalt wird daraus ein Mittel, um Opfer zu schwächen, ihnen ihre Stimme zu nehmen und Täter zu entlasten. Diese Mechanismen wirken nicht nur im Kontext sexualisierter Gewalt, sondern finden sich in vielen Unterwerfungsstrategien innerhalb des Protestantismus. Gerade deshalb ist es dringend notwendig, sie theologisch aufzuklären und ihre Ambivalenzen sichtbar zu machen. Nur so lässt sich verhindern, dass zentrale Glaubensfiguren, die eigentlich auf Freiheit und Gnade

verweisen, in das Gegenteil verkehrt werden und der Stabilisierung von Machtmissbrauch dienen.

3.3. Vertrauen – Konsens – Gemeinschaft – Strategien zur Behinderung von Aufklärung und Aufarbeitung

Ein drittes Feld problematischer Semantiken betrifft jene Vorstellungen, die Aufklärung und Aufarbeitung behindern. Hier spielen zentrale Bilder für das Zusammenleben in der christlichen Gemeinschaft eine Rolle: Vertrauen, Konsens und Gemeinschaft. Diese Begriffe besitzen zunächst einen hohen positiven Wert. Niemand würde bestreiten, dass Vertrauen wichtig ist, dass Gemeinschaft ein hohes Gut darstellt und dass Konsens angenehm ist. Doch genau darin liegt das Problem. Denn im kirchlichen Kontext werden sie häufig zu einem Gegenmodell zur Gesellschaft stilisiert: „Bei uns soll es anders sein. Wo draußen Misstrauen herrscht, das durch Recht und Verfahren reguliert wird, setzen wir auf Vertrauen. Wo Konflikt auftritt, soll er in Konsens verwandelt werden.“

Dieser Anspruch klingt zunächst sympathisch, kann aber hoch problematisch werden. Vertrauen, das nicht durch Strukturen und Verfahren abgesichert ist, bleibt verletzlich. Konsens, der über Konflikte gestülpt wird,

verdrängt Widerspruch und schwächt Minderheiten.

Ein besonders wirkmächtiges Element bildet die Nähe des Gemeinschaftsgedankens zum Familienmodell. Auch dort basiert Zusammenleben weniger auf Recht und Verfahren als auf impliziten Erwartungen und informellen Konsensen. Regeln erscheinen überflüssig, weil man „sich kennt“. Im Normalfall werden Konflikte nicht formal ausgetragen, sondern durch stillschweigende Verständigung geregelt. Diese Struktur kann in kirchlichen Kontexten fatale Folgen haben. Denn sie macht es äußerst schwer, bei Konflikten oder Übergriffen auf formale Verfahren zurückzugreifen. Wer dies dennoch versucht, wird leicht als Störenfried wahrgenommen. So entsteht eine hohe Hürde, die wir auch aus anderen Feldern kennen, etwa aus der häuslichen Gewalt. Der Schritt, rechtliche Mittel in Anspruch zu nehmen, ist extrem schwer, weil er nicht zur Logik der Gemeinschaft passt.

Für die Praxis der Prävention sexualisierter Gewalt ergeben sich daraus wichtige Einsichten. Schutzkonzepte sind wichtig, aber sie stoßen hier an Grenzen. Denn sie setzen auf formalisierte Verfahren, die in gemeinschaftsorientierten Kontexten gerade nicht selbstverständlich sind. Das bedeutet nicht, dass sie überflüssig wären – wohl aber, dass man ihre begrenzte Wirkungskraft

realistisch einschätzen muss. Solange die Gemeinschaftssemantik selbst ungebrochen bleibt, können Verfahren immer wieder diskreditiert oder umgangen werden.

4. Abschließende Bemerkung: Die bleibenden Herausforderungen theologischer Aufklärung

Die Aufgabe der Theologie besteht darin, die Ambivalenzen zentraler Glaubensbegriffe offenzulegen und ihre Missbrauchsanfälligkeit ernst zu nehmen. Es geht nicht darum, diese Begriffe aus dem Christentum zu tilgen – das wäre theologisch unmöglich. Der Gedanke der Hingabe etwa lässt sich nicht streichen, ohne das Christusgeschehen selbst zu entleeren. Auch Vertrauen, Konsens oder Gemeinschaft können nicht einfach herausgenommen werden; ebenso wenig lässt sich das Bild des Hirten aus der Bibel verbannen oder wäre es angemessen, die Vaterunser-Bitte um Vergebung vollends ins Eschaton zu verlegen und zur bloßen Formel ohne moralischen Wert für Christen heute zu entleeren. Diese Motive gehören zum Kernbestand des christlichen Glaubens.

Die Herausforderung besteht vielmehr darin, ihre Doppeldeutigkeit bewusst zu machen. Was in einem Kontext befreiend wirkt, kann in einem anderen als Legitimation von Unterdrückung dienen. Theologie muss lernen, mit dieser Spannung zu arbeiten, anstatt sie zu

verdrängen. Andreas Stahl hat darauf hingewiesen, dass wir schon längst hätten erkennen können, wie gefährlich es ist, wenn diese Ambivalenzen übersehen werden. Denn genau solche Strukturen haben in der Vergangenheit dazu beigetragen, katastrophale Entwicklungen wie im Nationalsozialismus zu stützen. Neu ist das Problem also nicht – neu ist nur, dass wir noch immer nicht entschieden genug darauf reagieren.

Besonders wichtig ist es deshalb, eine protestantische Brandmauer wieder herzustellen: die klare Grenze zwischen Gott und Mensch. Dies war die große theologische Innovation der Reformation. Kein Mensch kann den Weg zu Gott aus sich selbst finden, und kein Mensch darf beanspruchen, göttliche Autorität zu verkörpern. Jede Rede im Namen Gottes ist menschliche Rede – gebrochen, begrenzt, fehlbar. Diese Einsicht muss immer wieder eingeschärft werden, gerade auch dort, wo gebundene Texte zitiert werden. Denn auch die Schrift selbst ist nicht unmittelbares Gotteswort, sondern menschliches Wort, das Auslegung erfordert und damit kritisierbar bleibt.

Darauf aufmerksam zu machen, ist ein zentraler Punkt theologischer Aufarbeitung. Theologie darf sich nicht damit begnügen, die hehren Begriffe der Tradition zu tradieren, sondern sie muss immer auch deren

Pervertierbarkeit mitdenken. Ihre Aufgabe ist es, Sprachräume zu öffnen, in denen Vertrauen, Gemeinschaft und Hingabe nicht zur Unterwerfung verführen, sondern als Zeichen der Freiheit verstanden werden. Nur so kann verhindert werden, dass zentrale Glaubensfiguren in ihr Gegenteil verkehrt werden – und nur so bleibt die Kirche glaubwürdig, wenn sie von der befreienden Botschaft des Evangeliums spricht.

Autorinnen und Autoren

Dr. Reiner Anselm ist Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München und Mitglied des Kammernetzwerks der EKD.

Dr. Petra Bahr Staatssekretärin im Ministerium für Bildung, Familie, Senioren, Frauen und Jugend

Anne Brisgen, Oberkirchenrätin, Theologische Referentin und Pfarrerin der EKD an der Schlosskirche Wittenberg

Dr. Thorsten Dietz ist Privatdozent am Fachbereich Evangelische Theologie an der Philipps-Universität Marburg und Mitglied des Kammernetzwerks der EKD. Er arbeitet bei Fokus Theologie, der Fachstelle für theologische Erwachsenenbildung der Deutsch-schweizer Reformierten Kirchen.

Tobias Großmann ist Pfarrer in der Gethsemanegemeinde auf dem Heuchelhof bei Würzburg und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Göttingen.

Dr. Claudia Jahnel ist Professorin für Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Hamburg, Mitglied des Kammernetzwerks der EKD und Mitglied des Theologischen Ausschusses der VELKD.

Dr. Margot Käßmann war u. a. Landesbischöfin in Hannover, Ratsvorsitzende der EKD, Botschafterin für das Reformationsjubiläum 2017 und Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

Katharina von Kellenbach, PhD, Professor Emerita of Religious Studies am St. Mary's College of Maryland, leitet in der Evangelischen Akademie zu Berlin das Projekt „Bildstörungen – Elemente einer antisemitismuskritischen pädagogischen und theologischen Praxis“.

Dr. Jonah Klee, Oberkirchenrätin, Referentin für Bildung, Seelsorge, Gemeindepädagogik und Katechismen

Karin Krapp ist Pfarrerin, zuletzt in Weimar-West, und Mitglied der Betroffenenvertretung im Beteiligungsforum Sexualisierte Gewalt in der EKD und der Diakonie

Dr. Kristin Merle ist Professorin für Praktische Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg, Mitglied der 13. General-synode der VELKD sowie deren Öffentlichkeitsausschusses und Mitglied des Kammernetzwerkes der EKD.

Dr. Notger Slenczka ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin und stellvertretender Vorsitzender des Theologischen Ausschusses der VELKD.

Dr. Claudia Welz ist Professorin für Ethik und Religionsphilosophie an der Universität Aarhus in Dänemark und Mitglied des Kammernetzwerkes der EKD.

Impressum

© Herausgegeben von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)
Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover

Layout und Satz: www.atelier-thursch.de
Redaktion: OKR Dr. Dr. Frank Hofmann
Druck: www.umweltdruckhaus.de
Oktober 2025

Alle Rechte vorbehalten.

Telefon 0511 2796-0
E-Mail: zentrale@velkd.de
www.velkd.de

ISBN: 978-3-910830-04-2

Schutzgebühr: 2,00 Euro

zu beziehen über den Amtsbereich der VELKD,
Telefon 0511 2796-532 oder versand@velkd.de

Wir achten auf höchste Umweltstandards im Herstellungsprozess, auf klimaneutrale Produktion und drucken auf 100-Prozent-Recyclingpapier.

