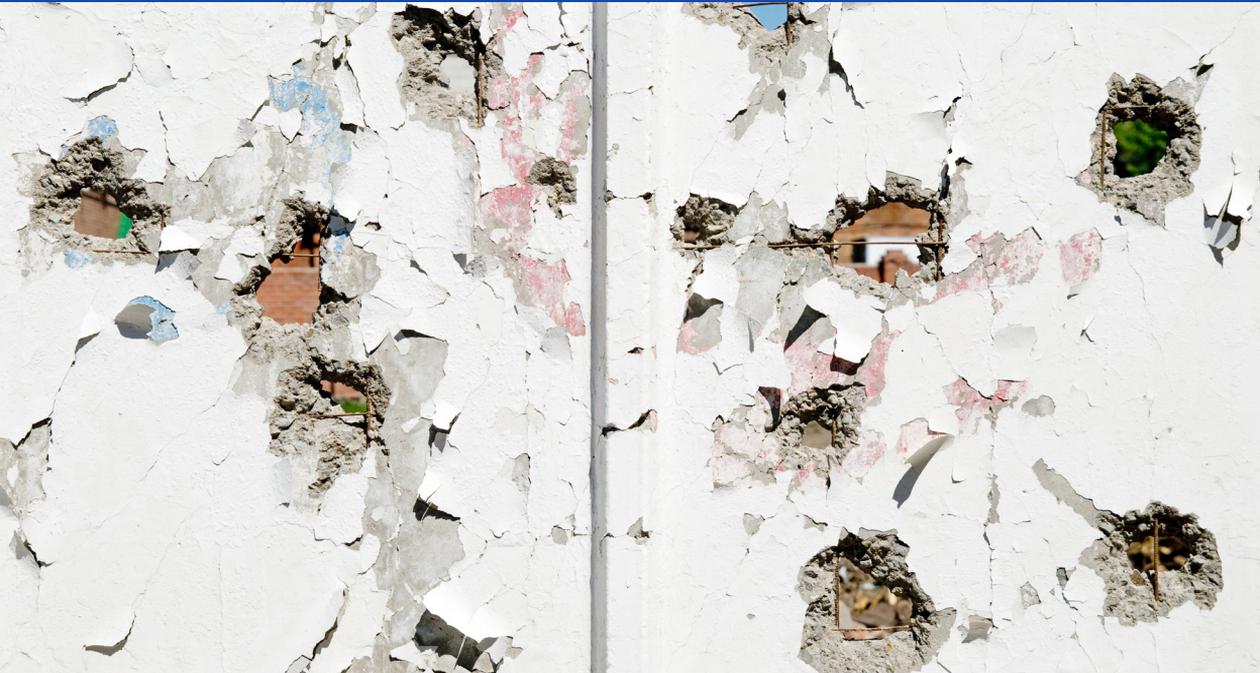


# Bibel und Kirche

1 | 2025

Die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis



## Texte über das Unsagbare Bibel als Traumaliteratur lesen

AUS DEM INHALT:

- Ezechiels Verstummen als posttraumatische Belastungsstörung
- Gebete von Menschen, denen das Erinnern fehlt
- Inmitten Ermordeter vom Gekreuzigten erzählen



# Inhaltsverzeichnis

---

IRMTRAUD FISCHER

- 2 **Die Bibel mit Trauma-Hermeneutik lesen**

CHRISTL M. MAIER

- 7 **Jerusalems Klage als Traumaerinnerung**

NIKOLETT MÓRICZ

- 12 **Kollektive Traumata und »memoria passionis« in Ps 137**

RUTH POSER

- 21 **Das Buch Ezechiel**

Ein sprachloser Prophet erzählt von unsäglicher Kriegsgewalt

IRMTRAUD FISCHER

- 31 **Abschied vom Märchenbuch: Jona als Traumaliteratur gelesen**

DOROTHÉ SCHLEENSTEIN

- 38 **Ijobs Leiden als Weg aus dem Trauma**

MONIKA FANDER

- 43 **Doppelt traumatisiert – Das Markusevangelium als Traumaliteratur**

28 **Poetische Texte** Johanna Beck, Barbara Haslbeck & Erika Kerstner

48 **Zwischenruf** Regina Heyder

50 **Literatur zum Heftthema**

55 **Mitgliederforum**

Umschlagsabbildung: © shutterstock, Ivanov Vadim



# Liebe Leserinnen und Leser,

---

im November 2024 saß ich mit Bekannten bei einem Geburtstagskaffee. Plötzlich begannen mehrere von ihren betagten Eltern zu erzählen. Vom Vater, der als Flakhelfer mit 16 Jahren Soldat wurde und desertierte, von der Mutter, die mit 13 Jahren aus Pommern vertrieben wurde oder einer anderen, die nicht mehr schlucken konnte, nachdem ihre Heimatstadt im Bombenhagel verbrannte. Die Erfahrungen von Gewalt, Vergewaltigungen, die Angst vor Hunger, der Verlust der Heimat haben das ganze Leben dieser Eltern bestimmt. Sie waren so schrecklich, dass es oft keine Worte gab, davon zu sprechen. Und einen Teil dieser unbewältigten seelischen Verletzungen haben die »Kriegskinder« ihren Kindern »vererbt«.

Die Traumata, die die beiden Weltkriege ausgelöst haben, zeigen Parallelen zu Erfahrungen, die in Bibeltexten zur Sprache gebracht werden. Die vergewaltigte Tochter Zion, der verstummte Ezechiel, der schreiende Ijob, der gekreuzigte Jesus: viele biblische Figuren zeugen von traumatisierenden Situationen.

Schon lange weiß die Exegese darum, dass Bibeltexte in Krisensituationen entstanden. Doch erst in jüngster Zeit werden sie als kollektive Verarbeitungen der Traumata verstanden. Diesem Heft zu Bibel als Traumaliteratur geht es darum, die Bibel mit neuen, traumasensiblen Augen zu lesen. Diese neue Weise der Bibelinterpretation stellt Ihnen der Grundlagenartikel von Irmtraud Fischer vor. Mit der »Lesebrille Trauma« werden in den Artikeln konkrete Beispieltex-te interpretiert: So wird die Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier 586 vor Christus in den Klageliedern, in Ps 137, im Jona- und im Ezechielbuch literarisch verarbeitet. Im Markusevangelium steht das Trauma der Eroberung Jerusalems durch die Römer 70 nach Christus im Hintergrund.

Heute gelesen, können Bibeltexte auch manchmal Türöffner sein, um das Schweigen über erlittene Traumata zu beenden und Worte für das Unsagbare zu finden.



Die Lektüre des Ijobbuchs zeigt Parallelen zwischen heutigen Erfahrungen und dem Leiden Ijobs auf.

Ich wünsche Ihnen spannende neue Entdeckungen, eine nachdenkliche und sensibilisierende Lektüre.

Ihre

# Die Bibel mit Trauma-Hermeneutik lesen

---

Was Trauma-Hermeneutik ist und warum sie hilft, manche Bibeltexte besser zu verstehen – das erklärt der folgende Artikel.

---

Die Bibel beansprucht als Heilige Schrift unabhängig von Ort und Zeit bedeutsam zu sein. Sie muss daher in jeder Zeit mit ihren je eigenen Zugängen und Fragen neu interpretiert werden, um für die Menschen in anderen Kulturen und historischen Kontexten erklärt zu werden. Biblische Texte auf dem Hintergrund von Trauma und Traumatisierung zu lesen, ist ein solcher Zugang, der in den letzten beiden Jahrzehnten neue Perspektiven eröffnete, um Texte, die von kollektiven Katastrophen und individuellen Notlagen handeln, besser zu verstehen.

## Trauma, Traumatisierung und Posttraumatische Belastungsstörung

Trauma bezeichnet medizinisch eine Verletzung, sei sie physischer oder psychischer Art. Im psychologischen Kontext versteht man unter Trauma eine erlebte Verletzung, die aufgrund des Kontrollverlusts über die eigene Person eine gravierende Erschütterung des Welt- und Selbstverständnisses bewirkt und daher nicht wie übliche Geschehnisse dem Ablauf gemäß in der Erinnerung abgespeichert werden kann. Werden solche Menschen nicht betreut, so kann sich eine Traumatisierung mit posttraumatischem Belastungssyndrom (PTS) herausbilden.

Einzelne Symptome desselben waren immer bekannt und wurden sowohl literarisch als auch medizinisch-psychologisch beschrieben

– man denke etwa an die Freud'sche Verdrängung oder die nach dem Ersten Weltkrieg beschriebenen Zitterer, die andauernden Kanonenbeschuss überlebt hatten. Dass viele solcher von gesunden Menschen als bizarr empfundenen Phänomene eine gemeinsame Ursache haben und zusammengehören, wurde erst in den Neunzigerjahren ausführlich beschrieben.<sup>1</sup>

Mit heutigem Wissen bezeichnet man Verdrängung, die mangelnde Erinnerungsfähigkeit nach Traumata, mit *Fragmentierung*: Wenn die Reizüberflutung des Gehirns es unmöglich macht, ein katastrophales Erlebnis zu bewältigen, kann es nicht in die Erinnerung absinken, da Einzelereignisse nicht als zusammengehörig abgespeichert werden. Gerade bei Verbrechensopfern wurde diese unbewusste Strategie der Psyche, die immer nur Teile, aber nie den Gesamt Ablauf wiedergeben kann, lange als Argument gegen ihre Glaubwürdigkeit ausgelegt.

Schlüsselreize, die die Betroffenen nicht als solche identifizieren können, lösen *flash-backs* aus, das sind Erinnerungsfetzen, die Teilaspekte ohne Vorwarnung wieder ins Bewusstsein rufen, was nicht steuerbare *Panikattacken* bewirken kann. Um solche überwältigende Widerfahrnisse, die an den völligen Kontrollverlust über das eigene Leben erinnern, in den Griff zu bekommen, entwickeln Traumatisierte ein starkes *Kontrollbedürfnis* und erfinden ausgefeilte *Vermeidungsstrategien*. Durch das nicht steuerbare Aufflackern von Erinnerungen an das traumatisierende Erlebnis werden die Menschen oder Ereignisse, die die Traumatisierung verursacht haben, überdimensioniert. In der Folge wird gezielt jegliche Begegnung mit ihnen oder mit ähnlichen Situationskonstellationen vermieden. Dies führt wiederum zum *Rückzug* der Traumatisierten aus dem sozialen Leben. Lässt sich eine Begegnung nicht vermeiden, so stellt sich zuerst ein *Fluchtreflex* ein, wenn eine Konfrontation unausweichlich wird, ein *Totstellreflex*, das sogenannte *freezing*. Menschen werden in solchen Situationen handlungsunfähig und verlieren abermals die Kontrolle über ihr eigenes Leben, was sowohl eine weitere Traumatisierung als auch zusätzliche Vermeidungsstrategien auslösen kann. Diese Spirale bindet massiv die Energie der Betroffenen und kann einerseits zu schweren *Erschöpfungsdepressionen* führen, andererseits aber auch zu erhöhtem *Aggressionspotential*, auch gegen sich selber.

## Versuche und Hilfen, dem unkontrollierbaren Grauen zu entkommen

Einige dieser als Symptome des PTS beschriebenen Phänomene können als Strategien der Betroffenen zur Bewältigung des Erlebten verstanden werden. Es ist sinnvoll, Orte zu vermeiden, an denen man Gewalt gegen Leib und Leben erlebt hat. Vergewaltigte meiden meist akribisch Situationen und Täter, die abermals bedrohlich werden könnten, und viele Gefolterte sehen ihre einzige Überlebenschance in der Flucht vor den Schergen. Dabei können solche Strategien auch dazu führen, die Schuld bei sich selber zu suchen: An finstere einsame Orte zu gehen oder Regimekritik zu üben war fahrlässig und kann künftig vermieden werden. Was von außen als *blaming the victim* wahrgenommen wird, kann für die Betroffenen eine Strategie sein, das Gesetz des Handelns wieder in die Hand zu bekommen, denn wenn man etwas zur Vermeidung tun kann, ist man nicht mehr völlig ohnmächtig.

Voraussetzung für alle Verarbeitung ist das Sprechen über das Geschehene. Damit es gar nicht erst zu einer PTS kommt, versucht man heute schon möglichst kurz nach katastrophalen Ereignissen Betroffene zum Sprechen zu bringen. Dieses *debriefing* übernehmen in unseren heutigen westlichen Gesellschaften bei traumatisierenden Ereignissen die Kriseninterventionsteams. Sie leiten die Beteiligten an, über das Erlebte zu sprechen und können manchmal damit posttraumatische Belastungsstörungen vermeiden. Aber in einer Zeit, in der das Wort »Opfer« zu einem Schimpfwort der Jugendsprache geworden ist, und der Zwang zum Erfolg zur kontinuierlichen Selbstoptimierung verpflichtet, ist das Bekenntnis von Hilflosigkeit, Ohnmacht und Bedrängnis nicht einfach. Das geduldige Zuhören und behutsame Anleiten zum Reden über das Erlebte und die Schwierigkeiten seiner Verarbeitung bilden jedoch die Grundvoraussetzung einer Überwindung des PTS. Es braucht einfühlsame Menschen, geschützte Räume und sehr, sehr viel Zeit, um traumatisierende Ereignisse zu bewältigen. In schweren Fällen bedarf es speziell geschulter Psycholog\_innen, die um die Gefahren einer Retraumatisierung wissen.

## Was bringt Trauma-Hermeneutik für die biblische Exegese?

Verbalisierung des Erlebten geschieht nicht nur in mündlicher, sondern auch in schriftlicher Form. Das bedeutet, dass literarische Texte, wie wir sie in der Bibel vor uns haben, auch ähnliche Erfahrungen widerspiegeln könnten. In den letzten beiden Jahrzehnten wurde das Wissen um Traumatisierung als Schlüssel verwendet, biblische Texte, die Notsituationen beschreiben, zu verstehen. Einige Beispiele seien hier angeführt.

Kathleen O'Connor<sup>2</sup> fasst ihre Trauma-Studien zum Jeremiabuch, das in vielen Teilen keinen gedanklichen Fortschritt erkennen lässt, sondern zyklisch immer wieder zur Darstellung von Bedrängnis und Kriegsexzessen zurückkommt, in den Satz zusammen: Die Fragmentierung ist die Botschaft und verweist auf die Traumatisierung.

Ganz ähnlich ist dies mit jenen Klagepsalmen,<sup>3</sup> die einen oder mehrere Stimmungsumschwünge aufweisen und wiederum in die Beschreibung der Not zurückfallen: So funktioniert Traumabewältigung. Es ist nicht mit dem Erkennen des Lichts am Horizont abgetan. Die dunkle Nacht kehrt nicht nur einmal wieder, sondern immer wieder. Es dauert lange, bis dauerhaft in das Lob der Geretteten eingestimmt werden kann.

Den bizarren Zeichenhandlungen und der Suche nach den Schuldigen der Katastrophe im Ezechielbuch hat sich Ruth Poser gewidmet. Sie kann mit *freezing* und der Erklärung, dass man künftige Katastrophen vermeiden könne, wenn man unerwünschte Verhaltensweisen vermeiden könnte, dem Buch einen neuen Sinn abgewinnen.

Auch Jona,<sup>4</sup> der in unseren Zeiten nur noch als märchenartiges Kinderbuch Verwendung findet, bekommt plötzlich einen ganz anderen Sinn, wenn man ihn mit Trauma-Hermeneutik liest: Das durchgehende Leitwort »groß« ist dann als Überdimensionierung des Trauma-Verursachers Assur, der nicht nur das Nordreich zerstörte, sondern auch das Südreich an den Rand seiner Existenz brachte, zu verstehen. Die Flucht des Propheten kann dann nicht mehr seiner Unwilligkeit oder gar Feigheit zugeschrieben werden, sondern ist mit dem Fluchtreflex von Traumatisierten zu erklären. Wenn Jona sich im letzten Kapitel den Tod wünscht, da die Gottheit Israels sich barmherzig auf die Seite jener stellt, die im Krieg schwerste Menschen-

---

### Zusammenfassung

Manche Verletzungen physischer oder psychischer Art sind so »umwerfend«, dass danach das Leben nicht mehr normal weitergehen kann. Manche Menschen können die Erfahrungen nicht verarbeiten und entwickeln aufgrund ihrer Traumatisierungen spezifische Verhaltensweisen. Wenn man für Trauma und Traumafolgen sensibilisiert ist, liest man manche Texte der Bibel mit anderen Augen. Beispielsweise lässt sich das Verhalten von Jeremia, Ezechiel oder Jona mit Trauma-Hermeneutik sinnvoll erklären.

---

rechtsverletzungen begangen haben, so ist dies mit einer Retraumatisierung besser zu deuten, als mit einem eifersüchtigen Propheten, der den Völkern das Heil seines Gottes nicht gönnt.

Trauma-Hermeneutik ist sich bewusst, dass mit den biblischen Texten, die die geschichtlichen Katastrophen und Unterdrückungen beschreiben, auch eine Weitergabe von Traumatisierung über Generationen hinweg erfolgen kann. Wenn traumatisierte Menschen solche Bibeltexte über schreckliche Notsituatio-

nen lesen, können diese einerseits eine Anleitung zum Sprechen über eigene Verletzungen bieten. Andererseits ist auch eine Retraumatisierung nicht auszuschließen. Aber die Tradition verbalisiert ja nicht nur die Not, sondern ebenso die Rettung aus derselben, wodurch auch Resilienz transgenerational weitergegeben und gestärkt wird: Sklaven waren wir in Ägypten, aber unsere Gottheit hat uns befreit (vgl. Dtn 6,21), so heißt es in einem entscheidenden Text der Pessach-Haggada.

- 1 Siehe vor allem: Judith Lewis Herman, *Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden*, München 1994.
- 2 Kathleen M. O'Connor, *Jeremiah. Pain and Promise*, Minneapolis 2011, und Ruth Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (VT.S 154)*, Leiden 2012.
- 3 Irmtraud Fischer, *Psalmen mit Trauma-Hermeneutik lesen*, in: *Zeitschrift für Integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge* 24/93 (2019), 39–40; vgl. auch den Beitrag von Nikolett Mócziz in diesem Heft.
- 4 Irmtraud Fischer, »Alles andere als zum Lachen«. *Das Jonabuch als Anleitung zur Traumatisierungsbewältigung*, in: Fabry, Heinz-Josef (Hg.), *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies (BETHL 295)*, Leuven 2018, 305–314.




---

### Dr. Irmtraud Fischer

ist Professorin am Institut für Antike an der Universität Graz.

E-Mail: [i.fischer@uni-graz.at](mailto:i.fischer@uni-graz.at)

---

# Jerusalems Klage als Traumaerinnerung

---

Die Klage Jerusalems im Jeremiabuch und in den Klageliedern erinnert an kriegerische und sexualisierte Gewalt. Das Sprechen über das Trauma kann ein Schritt zu seiner Bewältigung sein.

---

Die Zerstörung Jerusalems im Jahr 587 v. Chr. und die Exilierung von Teilen der jüdischen Oberschicht nach Babylonien lässt sich als ein Ereignis verstehen, das ein kollektives Trauma ausgelöst hat. Diese Niederlage und ihre gewaltvollen Begleitumstände werden in den biblischen Klageliedern und im Jeremiabuch aus verschiedenen Perspektiven erinnert. Auffällig ist die Klage einer weiblichen Stimme, die als »Tochter Zion« (Klgl 2,1.8; Jer 4,31; 6,23) oder »Tochter Jerusalem« (Klgl 2,13.15) bezeichnet wird. Dabei handelt es sich um eine Personifikation der belagerten und schließlich eroberten Stadt, die ihre Bevölkerung repräsentiert und deren Situation sie in der Klage zum Ausdruck bringt. Durch die Personifikation als »Tochter« wird zugleich die Beziehung der Stadt zu Gott, der der Tradition zufolge Jerusalem als Wohnsitz erwählte (Ps 46,5–6; 48,2–4), emotionalisiert: sie sollte eigentlich durch ihren »Vater« geschützt werden. Im Folgenden interpretiere ich einige einschlägige Texte aus traumathereoretischer Perspektive.

## Zions Klage in Jer 4,19–21 und 10,19–20

Neben den bekannten Klagen Jeremias, den sog. Konfessionen, finden sich im Jeremiabuch auch kürzere Texte, in denen ein ungenanntes »Ich« klagend über die eigene Situation spricht.

Mein Leib, mein Leib, ich muss mich winden;  
 die Wände meines Herzens,  
 es tost in mir mein Herz,  
 ich kann nicht still bleiben.  
 Denn ich habe den Schall des Horns gehört, Kriegsgeschrei.  
 Zusammenbruch um Zusammenbruch wird ausgerufen,  
 denn verwüstet ist das ganze Land.  
 Plötzlich sind meine Zelte verwüstet,  
 im Nu meine Zeltdecken.  
 Wie lange noch muss ich die Standarte sehen,  
 muss ich den Schall des Horns hören? (Jer 4,19–21)<sup>1</sup>

Wehe mir ob meines Zusammenbruchs,  
 schmerzvoll ist meine Wunde!  
 Ich aber sagte mir:  
 »Gewiss, das ist eine Krankheit, die ich ertragen muss.«  
 Mein Zelt ist verwüstet  
 und alle meine Zeltstricke zerrissen,  
 meine Kinder sind von mir weggezogen  
 und sind nicht mehr.  
 Keiner ist da, der mein Zelt wieder aufschlägt  
 und meine Zeltdecken aufrichtet. (Jer 10,19–20)

Die Identifikation des sprechenden Ichs ist umstritten. Aufgrund der Metaphorik verstehe ich beide Texte als Klage der personifizierten Stadt. Ihre Situation wird mit Körpermetaphern als kaum erträglich beschrieben: der Leib schmerzt, das Herz rast, das Ohr vernimmt den Lärm des Krieges, das Auge sieht die Verwüstung der Behausungen. Die Stichworte »Wunde« und »Krankheit« verweisen auf einen verletzten Körper und werden auch in Jer 6,7; 8,21 und 14,17–19 auf Jerusalem und seine Bevölkerung bezogen. Das in Jer 4,19 mit »winden« übersetzte Verb geht auf eine Form von *chil / chul* »kreißen« zurück. Die Metapher von »Geburtswehen« als Reaktion auf Kriegsereignisse ist in prophetischen Texten breit belegt (vgl. Jes 13,8; Jer 6,24; Mi 4,9–10). Sie beschreibt eindrucksvoll die Not der Angegriffenen, ihre Angstzustände und Schmerzen. Auch in Jer 4,31 wird Jerusalem als Gebärende charakterisiert:

Ja, Schreien habe ich gehört wie von einer, die sich in Schmerzen windet,  
 Angstgeschrei wie von einer Erstgebärenden,  
 die Stimme der Tochter Zion,  
 sie ächzt, sie breitet ihre Hände aus:  
 »Oh, wehe mir, denn mein Leben erliegt den Mördern.«

Der positive Ausgang einer Geburt wird durch den Kontext negiert. Es geht um Sterben und Zerstörung, um die Verzweiflung der

Menschen in einer eroberten Stadt. Die Metapher des verwüsteten Zeltes und die Nennung der verlorenen Kinder setzt die Zerstörung der Stadt als Schutzraum ins Bild. Positiv gewendet findet sie sich in Jes 33,20; 54,1–2 wieder.

Die Personifikation lässt Jerusalem menschlich erscheinen; ihre Klage hat keinen bestimmten Adressaten, wendet sich nicht ausdrücklich an Gott, sondern eher an die Lesenden: Sie sollen Mitgefühl mit der geschundenen Stadt entwickeln und das Ausmaß ihres Leidens erahnen.

## Zions Klage in Klagelieder 1,11b–16

In Klgl 1,8–10 porträtiert der Dichter Jerusalem als unreine, von ihren männlichen Verehrern misshandelte und dann verschmähte Frau, die beschmutzt am Boden liegt. Die Beschreibung verknüpft Anspielungen auf sexualisierte Gewalt (V. 8b: »sie sahen ihre Blöße«; V. 10a: »der Feind legte Hand an alle ihre Kostbarkeiten«) mit solchen der Kriegsgewalt (V. 10b: »Nationen betraten ihr Heiligtum«). In Klgl 1,11b–16 ergreift Jerusalem selbst das Wort und beklagt Gottes Angriff auf ihren Körper: Er schmerzt und seine Knochen brennen, die Füße sind gefesselt und ein Joch liegt auf ihrem Nacken, die Augen quellen über vor Tränen. Sie nennt sich selbst *schomemah* »verödet, verdorrt« (1,13), mit einem Wort, das auch für die vergewaltigte Tamar (2 Sam 13,20) gebraucht wird. Sie beschreibt Gottes Handeln an der »Jungfrau, Tochter Juda« mit der Metapher des Keltertretens (1,15), die auch sonst für kriegerische Gewalt verwendet wird (vgl. Jes 61,1–3; Joël 4,13).

Die Vermischung von Bildern sexualisierter Gewalt und Kriegsgewalt ist für heutige Lesende schwer erträglich. Diese Klagetexte bringen bruchstückhaft das Trauma der Zerstörung Jerusalems zur Sprache, das Männer, Frauen und Kinder betroffen hat, denn die weiblich personifizierte Stadt verkörpert ihre gesamte Bevölkerung. Carleen Mandolfo argumentiert, dass Jerusalem in Klgl 1–2 ihre Stimme gegen das in der Prophetie dominante Argument erhebe, sie habe gesündigt – mit grauenhaften Bildern, die Gottes Reaktion als übergriffig und unverhältnismäßig darstellen. Juliana Claassens versteht Jerusalems Klage als Widerrede und als Widerstand der traumatisierten Opfer gegen das Verschweigen oder gegen herrschende Deutungen und somit als einen ersten Schritt zur Bewältigung des Traumas.

## Traumaerinnerung und ihr möglicher therapeutischer Effekt

Als kunstvoll formulierte Texte bringen diese Klagen ein kollektives Trauma zur Sprache, das die Identität der ersten Adressaten in Frage gestellt und verändert hat und im Kanon der biblischen Schriften auch heute noch anrührt. Im Kontext des Jeremiabuches und der Klagelieder sind sie jeweils in ein Traumanarrativ eingebettet, das einen wichtigen Bestandteil jüdisch-christlicher Tradition darstellt. So werden die Klagelieder am neunten Av, dem jüdischen Gedenktag der beiden Tempelzerstörungen (587 v. und 70 n. Chr.) im Synagogengottesdienst gelesen. Das Jeremiabuch ist ein wichtiges Zeugnis für die wechselvolle Geschichte des antiken Jerusalem.

Die Metaphorik einer scheiternden Geburt und sexualisierter Gewalt in diesen Klagen verknüpft Weiblichkeit gedanklich mit Schwäche, Tränen und Opferstatus, Männlichkeit mit kriegerischer Stärke und Gewalt. Aus feministischer Perspektive ist diese hierarchische Vorstellung von Geschlecht zu hinterfragen. Gleichzeitig spiegelt sie gesellschaftliche Verhältnisse, die bis heute nicht überwunden sind, denn noch immer sind Frauen und Kinder sexualisierter Gewalt häufiger ausgesetzt als Männer.

Der Theologe und Traumatherapeut Christopher Frechette bezeichnet solche Klagetexte daher als »kontrollierbares Suchtmittel« für Traumaüberlebende, denen die Bibel wichtig ist. Traumanarrative wie die Klagelieder und das Jeremiabuch bieten eine symbolische Repräsentation von Erinnerungen, Gefühlen und Bedeutungen jenseits des historischen Geschehens. Frechette sieht seine Aufgabe darin, deren

---

### Zusammenfassung

Die Klagen der »Tochter Zion« in Jer 4,19–21; 10,19–20 und Kgl 1,11b–16 bieten gewaltvolle Bilder der Zerstörung Jerusalems im sechsten Jahrhundert v. Chr. Mithilfe der weiblichen Personifikation der Stadt bringen sie das kollektive Trauma zur Sprache. Sie eröffnen heutigen Lesenden ein Verständnis dieses Geschehens und zugleich einen Raum, in Distanz zu ihm, eigene Erfahrungen zu reflektieren.

---

schädliche und therapeutisch hilfreiche Elemente zu identifizieren und heutige Traumaüberlebende anzuleiten, das dort Geschilderte aus sicherer Distanz zu betrachten, was ihnen helfen kann, über eigene Erfahrungen zu sprechen.

Traumastudien zeigen in der Tat, dass es für Opfer kriegerischer und sexualisierter Gewalt wichtig ist, das nur bruchstückhaft Erinnernte zu formulieren und Menschen zu finden, die sich das Grau-

envolle anhören ohne zu urteilen und Ratschläge zu geben. Erst wenn das Erlebte in die Erzählung der eigenen Lebensgeschichte eingebunden werden kann, ob individuell oder kollektiv, kann ein Prozess in Gang kommen, der das Trauma zwar nicht überwindet, aber erträglich werden lässt.

Die Perspektive, die lange zurückliegende Zerstörung Jerusalems als ein kollektives Trauma zu deuten, bietet für heutige Lesende – ob selbst traumatisiert oder nicht – zweierlei: Sie können den verstörenden biblischen Texten über Krieg und sexualisierte Gewalt einen Sinn abgewinnen und aus der Distanz zum Geschehen erkennen, wie die Verfasser dieser Texte um ihre Beziehung zu Gott ringen. Sie werden zugleich daran erinnert, dass die Hebräische Bibel einen Schatz an Erfahrungen, Gefühlen und Deutungen einer kollektiven Katastrophe bewahrt hat, die einen Raum für die Reflexion eigener Erfahrungen mit Gott und in der Welt eröffnen.

- 1 Die Übersetzungen der hebräischen Texte stammen von der Autorin.

## Literatur

L. Juliana M. Claassens, *Writing and Reading to Survive. Biblical and Contemporary Trauma Narratives in Conversation*, Sheffield 2020.

Christopher G. Frechette, *The Old Testament as Controlled Substance: How Insights from Trauma Studies Reveal Healing Capacities in Potentially Harmful Texts*, in: *Interpretation* 59 (2015), 20–34.

Carleen Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back to the Prophets. A Dialogic Theology of the Book of Lamentations*, Atlanta 2007.

Bessel A. van der Kolk, *Verkörperter Schrecken. Traumaspuren in Gehirn, Geist und Körper und wie man sie heilen kann*, Lichtenau, 5. Aufl. 2018.



---

### Dr. Christl M. Maier

ist Professorin für Altes Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg und Extraordinary Professor im Fachgebiet Altes/Neues Testament der Universität Stellenbosch, Südafrika. Ihre Forschungsschwerpunkte sind das Jeremiabuch und Weisheitsliteratur, feministische und traumatheoretische Hermeneutik.  
E-Mail: [christl.maier@uni-marburg.de](mailto:christl.maier@uni-marburg.de)

---

NIKOLETT MÓRICZ

## Kollektive Traumata und »memoria passionis« in Ps 137

---

Psalm 137 zeigt, wie im Gebet Solidarität mit den Leidenden geübt werden kann. Wo das kollektive Trauma zur Sprache gebracht wird, entsteht eine Gedächtniskultur, die künftige Gewalt verhindern kann.

---

Wenn ein *Trauma* – griechisch für »Wunde« oder »Verletzung« – sprachlich verarbeitet wird, geschieht es oft im Gewand der Klage. Klagen zählen zu den ältesten poetischen Formen der Weltliteratur. In den Klagepsalmen werden individuelle und kollektive Verwundungen verarbeitet. Mit ihren Bildern verarbeiten sie gewaltsame Ereignisse wie die Zerstörung Jerusalems durch das babylonische Heer und die Erfahrungen von Deportation. Die Fülle der Gewaltausagen und Rachedgedanken sowie deren literarische Darstellung weisen auf traumatisierende Erfahrungen hin, insbesondere in den Gerechtigkeitspsalmen<sup>1</sup> (u. a. Ps 58; 83; 109) und in einzelnen Teilen bestimmter Psalmen (69,23–29; 137,7f.).

Kriegstraumata und kollektive Gewalterfahrungen machen sowohl Einzelne als auch Gemeinschaften sprachlos. Die verschwiegenen historischen Katastrophen wirken in der Weitergabe an spätere Generationen wie ein schwarzes Loch. So umgibt Opfer, Täter:innen und Umstehende (Bystander) eine Atmosphäre des Schweigens: ein Tabu, das sie miteinander verbindet und oft die Identifikation der Opfer mit den Täter:innen fördert.

## Kollektive Trauma-Bewältigung durch Erzählen

Dementsprechend werden Traumata als generationenübergreifende Phänomene auch in der Geschichtswissenschaft untersucht. An der Art der Erinnerungskultur lässt sich der Umgang mit einschneidenden, gewaltsamen Erfahrungen ablesen. Die kulturelle Traumatheorie von *Jeffrey C. Alexander*<sup>2</sup> untersucht, wie innerhalb einer Sprach-, Kultur- und Religionsgemeinschaft das Erzählen über das Trauma entwickelt wird. Durch dieses kollektive Trauma-Narrativ werden die traumatischen Erfahrungen in der Identitätsbildung verarbeitet. Ein kulturelles Trauma entsteht, wenn Mitglieder einer Gesellschaft einem schrecklichen Ereignis ausgesetzt sind, das unauslöschliche Spuren in ihrem Selbstverständnis und ihrer Erinnerung hinterlässt und ihre gegenwärtige sowie zukünftige Identität prägt. Laut Alexander sind Trägergruppen nötig, damit ein Trauma die kollektive Ebene erreicht. Sie artikulieren die desaströsen Ereignisse und erheben als Reaktion auf die Zerstörung Ansprüche auf emotionale, institutionelle und symbolische Wiedergutmachung. Eine »Meistererzählung« bringt diese Ansprüche in die Öffentlichkeit gerichtet. Sie beschreibt den Schmerz und das Wesen der Opfer nachvollziehbar, identifiziert mögliche Täter und benennt klar deren Verantwortung. Wenn es gelingt, eine Erzählung über ein kulturelles Trauma auszuhandeln, verändert sich die Identität des Kollektivs so, dass das Trauma durch Erinnerungsorte und Rituale (z. B. Feiertage, Gedenkfeiern) integriert und erinnert werden kann. Im Gegensatz zu einem individuellen Trauma kann und soll ein kulturelles Trauma nicht überwunden werden. Vielmehr sollte es in das kollektive Bewusstsein eingegliedert werden, um aus der Geschichte zu lernen.

## Vom Leidensgedenken zur Compassion

Der katholische Theologe *Johann Baptist Metz* hat bereits zu Beginn der 2000er Jahre die *memoria passionis*,<sup>3</sup> das Gedächtnis der Leidenden und Traumatisierten, in der biblischen Tradition in den Mittelpunkt des theologischen Denkens gerückt. *Memoria passionis* bedeutet das geschichtliche Erinnern fremden Leids. Es ist eine provozierende Gedächtniskultur, die sich von den Leidenserfahrungen und Widersprüchen der jüdisch-christlichen Tradition immer wieder

unterbrechen lässt und die Theodizeefrage als eine bleibende, offene Rückfrage an Gott wachhält. Schließlich kann *memoria passionis* zur Praxis der Compassion führen – zur teilnehmenden Wahrnehmung und zum tätigen Erinnern fremden Leids, wie Metz es in der Politischen Theologie ausführlich darlegte.

Im Folgenden wird am Beispiel von Psalm 137 untersucht, inwiefern sich kollektive Traumata in den Fluchsprüchen dieses Psalms niedergeschlagen haben und welche Rolle diesen in der kollektiven Traumaverarbeitung als Teil der *memoria passionis* der jüdisch-christlichen Tradition zukommt.

## Kriegstraumata im kulturellen Gedächtnis

Psalm 137 ist in der Landschaft der jüdisch-christlichen Gebetsliteratur einzigartig. Der Psalm sprengt jede formale und inhaltliche Einordnung. Einerseits ist der Psalm aus sprachlichen und ästhetischen Gesichtspunkten ein Meisterwerk. Andererseits schockieren die letzten drei Verse, in denen anscheinend die Tötung von Kleinkindern als Seligpreisung inszeniert wird. Weil solches Beten abgelehnt wurde, kommen die V. 7–9 im katholischen Stundengebet nicht vor.<sup>4</sup> Kann dieses Lied überhaupt noch als Gebet angesehen werden? Ist es nicht vielmehr ein literarisches Zeugnis der nationalen Katastrophe, in dem die einzige Anrufung JHWHs (V. 7) in eine Kaskade von Flüchen (V. 8 f.) übergeht?

Die Analyse des Psalms als Trauma-Narrativ ermöglicht ungeahnte Beobachtungen.

Das Gebet lässt sich in drei Abschnitte gliedern:

In V. 1–4 spricht ein kollektives »Wir« von seiner Erfahrung im babylonischen Exil.

Im zweiten Abschnitt (V. 5–7) folgen Schwursätze eines individuellen »Ichs«. Möglicherweise gehört dieses »Ich« zu der »Wir«-Gruppe des ersten Abschnittes. Im Gegensatz zu V. 1–4 steht hier Jerusalem und nicht Zion im Zentrum.

Im dritten Abschnitt (V. 8–9) werden ausschließlich Fluchsprüche gegen Babylon ausgesprochen. Dementsprechend versucht man den Psalm zwischen dem babylonischen Exil und der Makkabäerzeit zu datieren.

## Psalm 137,1–9\*

- 1 An den Flüssen Babels, da sitzen wir,  
auch weinen wir, wenn wir an Zion gedenken.
- 2 An die Weiden in ihrer Mitte  
hängen wir unsere Leiern.
- 3 Denn da verlangen von uns, die uns in Kriegs-  
gefangenschaft führten,  
die Worte eines Liedes, und unsere Peiniger  
Freudenlaut:  
»Singt uns vom Liedgut Zions!«
- 4 Wie konnten wir singen das Lied JHWHs  
auf dem Erdboden der Fremde?
- 5 Wenn ich dich vergesse Jerusalem,  
so vergesse meine rechte Hand!
- 6 Klebe meine Zunge am Gaumen,  
wenn ich deiner nicht gedenke,  
wenn ich nicht hinaufsteigen lasse Jerusalem  
auf den Gipfel meiner Freude.
- 7 Gedenke, JHWH, den Söhnen Edoms den Tag  
Jerusalems,  
die sagten:  
»Legt bloß, legt bloß, bis zum Fundament in ihr!«
- 8 Tochter Babylon, zur Verwüstung bestimmte,  
wohl dem, wer dir vergilt deine Tat,  
die du uns getan hast.
- 9 Wohl dem, wer ergreift und zerschlägt  
deine Säuglinge an dem Felsen.

\* Die Übersetzung stammt von der Autorin.

## Psalm 137 als Meistererzählung

Die Rekonstruktion und Tradierung kollektiver Traumata erfolgen im kulturellen Gedächtnis nur selten durch die Überlebenden. In der Regel sind es die nachfolgenden Generationen, die aus der Entfernung historische Katastrophen ästhetisch überhöhen.<sup>5</sup> Die Meistererzählung eines Kollektivs ermöglicht es, das kulturelle Trauma in einen geschichtlichen Zusammenhang zu integrieren, der das eigentlich Unsagbare erzählbar macht und das schwer Integrierbare in eine zeitliche Sequenz erzählter Ereignisse einbettet.<sup>6</sup>

## Gottes Nähe auf dem Zion

In V. 1–4 tritt eine näher nicht konturierte »Wir-Gruppe« in den Vordergrund, deren einziges identitätsstiftendes Merkmal die Abgrenzung vom jeweiligen Umfeld und die starke emotionale Bindung an Zion ist. Die Sprachbilder sind von Kriegstermini geprägt, und die topographischen Hinweise auf Babel und Zion können geographisch nicht festgelegt werden. Sie dienen vielmehr als Identifikationsangebote in der transgenerationalen Weitergabe.<sup>7</sup>

Im Psalter steht Psalm 137 als Nachwort zu den Wallfahrtspsalmen: Auf dem Zion ist JHWH gegenwärtig, ihn hat er erwählt und dort will er wohnen (Ps 132,13). Keiner Stadt, keinem Berg oder Tempel gehört die Liebe JHWHs in dem Maße wie Zion. Auf diese Weise sind das Schicksal des Kollektivs und Zion in Trauer und Hoffnung untrennbar miteinander verbunden (Ps 126; vgl. auch Pss 51; 69; 102). Die Nähe und das Mitsein JHWHs in allen Lebensbezügen zeigt sich besonders in zwei »Redeweisen« der Wallfahrtslieder: in den Segenswünschen (Pss 124,6; 128,4; 129,8; 132,15; 134,1 ff.; vgl. 135,20 f.) und in Fluchversen (Pss 125,5; 129,5f.). Auf diese Weise dient auch die Rede von Babel im kulturellen Gedächtnis der Erinnerung und nicht als Ortsangabe. Der Gegensatz zwischen faktischem und erinnerten Ort wird durch die Präposition 'al auf den Punkt gebracht. Viermal kommt sie vor und steht dreimal im Zusammenhang mit babylonischen topographischen Details: [...] »an den Flüssen Babels« (V. 1), »an die Weiden« (V. 2) und in V. 4 »auf fremden Erdboden der Fremde«. Je nach Aktualisierung und Erinnerungssituation fungiert »Babel« als vorgestellter Erinnerungsort für verschiedene kollektive Traumata.

## Zwischen Vergessen und Gedenken

*Selbst- und Fremdverfluchungen*, die extremsten Formen der Klagen, stellen die Möglichkeit eines kommunikativen Austauschs infrage: Im Vergleich zu anderen sprachlichen Äußerungen wie Fragen und Bitten wird in diesen literarischen Formen die Aussicht auf eine adäquate Antwort eines empathischen Gegenübers bezweifelt oder sogar verneint. Sprache speichert kulturelle und religiöse Erinnerungen sowie Erfahrungen. Psalm 137 thematisiert, wie es sich auswirkt, wenn Menschen die gewohnte Sprache hinter sich lassen müssen. Durch die Flucht ins Exil werden Mitglieder des Kollektivs Israel auch vom lebendigen Gebrauch der Sprache abgeschnitten (V. 4). Der im Wortschatz mitschwingende Assoziationsreichtum und die Vielschichtigkeit von Bedeutungen müssen an den fremden Kontext angepasst werden. Die Selbstverfluchungen in V. 5–6 legen ein beredtes Zeugnis von diesem Paradox ab: Einerseits versuchen sie, das Unsagbare aus der Perspektive der Überlebenden immer wieder zur Sprache zu bringen und es damit der Gleichgültigkeit und dem Vergessen zu entreißen. Andererseits kann dieser Versuch auch als Verrat wahrgenommen werden; Womöglich sogar als Banalisierung der Heimat und des kulturellen Traumas des erinnernden Kollektivs (V. 1–4).

## Der Fluch der Flucht

»Der Tag Jerusalems« (V. 7) bezieht sich auf die Eroberung der Stadt durch die Babylonier im Jahr 587/586 v. Chr., auf die Zerstörung des Tempels und die Deportation großer Teile der Bevölkerung. Die Beteiligung der Edomiter an der Zerstörung Jerusalems (Ez 25,12f.; Joël 4,19; vgl. Am 1,11 f.) sowie deren »schadenfrohe Schaulust« (Klgl 1,7; Ez 35,14 f.; Ob 11–15) gehören zu einer späteren prophetischen Tradition. Die Beteiligung der Edomiter an der Eroberung Jerusalems ist weder durch archäologische Funde noch in den Erzählungen von 2 Kön und 2 Chr belegt.<sup>8</sup> Das Fremdzitat in Psalm 137,7 verwendet Kriegswörter und projiziert sexualisierte Zerstörungs- und Vernichtungsszenarien auf das konstruierte Feindbild der Edomiter. Seine Wirkung ist ambivalent, denn durch das Nachsprechen wird die Sprachgewalt erneut aktiviert und erhält somit Wirkmächtigkeit, zwingt zur Wiederholung. Es besteht die Gefahr, dass das

Zitat zu einer performativen Aussage wird. Da Sprache verletzen kann, stellt sich die Frage, wie Kriegsvokabular so wiederholt werden kann, dass seine Macht gebrochen wird. Durch das Feindzitat könnte sich genau das fortsetzen, was es eigentlich aufbrechen möchte. Es könnte dazu führen, dass das betende Ich das Narrativ der Täter übernimmt und zu deren Sprachrohr wird.

## »Memoria Passionis« – Dem Leiden ein Gedächtnis geben

Das in der letzten Seligpreisung verwendete gewalttätige Bild, das sich gegen wehrlose Kinder richtet, ist zutiefst problematisch und bedarf einer differenzierten Erklärung. Die Ermordung von Kindern entspricht der altorientalischen Kriegspraxis, bei der kriegerische Brutalität sich vor allem in der Tötung wehrloser Opfer wie Kindern, schwangeren Frauen oder alten Menschen zeigt. Dies verdeutlicht die Grausamkeit der antiken Kriegsführung. Ein solcher Vernichtungswunsch ist vor dem historischen Hintergrund des Alten Orients nicht ungewöhnlich.

Die sogenannten Rachegefühle der Psalmen vergegenwärtigen die Niedertracht Babels – und sind damit eigentlich anders zu bewerten. Sie reagieren auf traumatische Widerfahrnisse und schaffen einen Raum für das Unaussprechliche. Dabei fassen sie die erlebte Überwältigung und das verlorene Vertrauen in die soziale Umgebung in Worte. Gleichzeitig kommt auch die menschliche Fähigkeit zur Sprache, inmitten der Unterdrückung Widerstand gegenüber Unrecht und

Gewalt zu leisten. Der Appell an JHWH ist somit eine Aufforderung, seine Geschichtsmächtigkeit gerade vor den Feinden zu zeigen, indem er für Gerechtigkeit sorgt und seine göttliche Ordnung durchsetzt. Die Fremdverfluchungen müssen sich nicht real abspielen; es bleibt das Vorrecht Gottes, ob und wie er seine Gerechtigkeit auf Erden durchsetzt und jegliche Gewalt beseitigt.

---

### Zusammenfassung

Individuelle und kollektive Verwundungen sowie das Gedenken an gewaltsame Ereignisse, wie die Zerstörung Jerusalems durch das babylonische Heer und die Erfahrungen von Deportation, finden sich häufig in der Bildsprache der Psalmen. Psalm 137 zeigt, dass sich kollektive Traumata in den Fluchversen niedergeschlagen haben. Sie spielen in der kollektiven Traumaverarbeitung als Teil der *memoria passionis* eine zentrale Rolle in der jüdisch-christlichen Tradition.

---

## Ps 137 als solidarisches Gebet

Im Judentum wird Psalm 137 beim Tischgebet als Erinnerung an vergangenes Leiden gebetet, also im Bewusstsein der eigenen Schwäche und im Vertrauen auf das Eingreifen Gottes. Die Erinnerung an die eigene Leidensgeschichte sowie an die Verheißungen Gottes gehört zur kollektiven Identität Israels. Wer Psalm 137 betet, zeigt sich solidarisch mit den leidenden Schwachen, denen man stellvertretend eine Stimme gegen erlebte Gewalt verleiht: Die Opfer der Geschichte sind nicht vergessen, sondern in Gottes Gedächtnis eingeschrieben. Der Psalm entwirft eine Topographie des Schreckens, an der sowohl Sieger und Täter als auch Opfer und Besiegte der Geschichte durch »gefährliche Erinnerung« teilhaben. »Gefährliche Erinnerung« verkörpert ein »Leidensgedächtnis« (*memoria passionis*), das unausgetragene, verdrängte Konflikte der Geschichte wachhält und eine Gedächtniskultur der Solidarität entwirft. Solche »Anamnetische Solidarität« macht alle vor Gott zum Subjekt: Tote und Lebende, vergangene, gegenwärtige und künftige Generationen, Besiegte und Sieger. Indem nachfolgende Generationen öffentlich für das Gedächtnis der Opfer der Geschichte eintreten, verhindern sie, dass diese durch das Vergessen den endgültigen Tod erleiden. Zugleich schaffen sie die Voraussetzung dafür, durch die Würdigung und Anerkennung vergangenen Leidens neues Leiden zu verhindern.

- 1 Da die Fluchteile in den Psalmen nicht tatsächlich verfluchen, sondern vielmehr leidenschaftliche Klagen, Bitten und Wünsche vor Gott bringen, bevorzugt Erich Zenger die Bezeichnung »Gerechtigkeitspsalmen«. Die Gerechtigkeitspsalmen halten am Gott der Gerechtigkeit fest — auch wo alles dagegen spricht. Und sie nehmen die Beter:innen in den Dienst für den Kampf um Gerechtigkeit und Menschenwürde, weil sie auf das Kommen des Gottesreichs setzen. Vgl. Erich Zenger, Ein Gott der Rache. Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg 1994.
- 2 Jeffrey C. Alexander, Trauma: A Social Theory, Cambridge u. a. 2012.
- 3 Johann B. Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006.
- 4 Vgl. Zenger, Ein Gott der Rache, 52–55.
- 5 Vgl. Dorothea Erbele-Küster, Traumaforschung und Alttestamentliche Wissenschaft – quo vadis?, in: D. Erbele-Küster/N. Móricz/M. Oeming (Hg.), »Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch« (Klgl 2,13): Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 89), Tübingen 2022, 39–67, 53.

- 6 Vgl. Nikolett Móricz, Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137 (FRLANT 282), Göttingen 2021, 227; die Übersetzung von Ps 137 ist von der Autorin und bewusst sehr nah am hebräischen Text; vgl. Jan Dietrich, Katastrophen im Altertum aus kulturanthropologischer und kulturphilosophischer Perspektive, in: A. Berlejung (Hg.), Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung (FAT 81), Tübingen 2012, 85–116, 99.
- 7 Vgl. Corinna Körting, Zion in den Psalmen (FAT 48), Tübingen 2006, 132–144.
- 8 Vgl. Bob Becking, The Betrayal of Edom: Remarks on a Claimed Tradition, in: HTS 72, 2016, 1–4.

Foto: Meriel Lannutti




---

### Dr. Nikolett Móricz

Dipl. Psych./Dipl. Theol., Postdoktorandin an der Theologischen Fakultät der Universität Bern am Institut für Praktische Theologie und Pfarrerin in der Evangelisch-reformierten Kirchgemeinde Zürich. Forschungsschwerpunkte: Trauma Studies, Emotionsforschung, Hermeneutik und Religionspsychologie. Gegenwärtig arbeitet sie an ihrem Habilitationsprojekt zum Thema »Empathie: Theologische Perspektiven«  
E-Mail: [nikolett.moricz@unibe.ch](mailto:nikolett.moricz@unibe.ch)

---

# Das Buch Ezechiel

## Ein sprachloser Prophet erzählt von unsäglicher Kriegsgewalt

---

Traumatische Erlebnisse verschlagen Betroffenen die Sprache. Andererseits ist das Erzählen notwendig zur Bewältigung des Erlittenen. Beides zeigt sich im Buch Ezechiel.

---

### Trauma – und die unmögliche Notwendigkeit des Erzählens

Das ersttestamentliche Ezechielbuch kreist um eine Kriegskatastrophe – die Belagerung, Eroberung und Zerstörung Jerusalems unter dem babylonischen Herrscher Nebukadnezar in den Jahren 589–587 v. Chr. und die Deportationen von Teilen der Bevölkerung ins babylonische Exil. Ich verstehe diese prophetische Schrift, deren ungeheure Gewaltfülle Lesende zutiefst zu verstören vermag, als literarisch-theologische Auseinandersetzung mit den Schrecken und den Gräueln des Krieges – als Trauma-Literatur.<sup>1</sup> Das bedeutet, dass sich in dieser Schrift individuelle und kollektive Trauma-Reaktionen widerspiegeln und dass nicht nur das »Was«, sondern auch das »Wie« des Erzählens traumatisch »gebrochen« erscheint.

(Menschengemachtes) Trauma und Erzählen widersprechen einander, denn exzessive Gewalterlebnisse lassen die Betroffenen erstarrt und ohnmächtig zurück, verschlagen ihnen die Sprache – angesichts unsäglicher Gewalt versagen, zerbersten die Worte. In trauma-therapeutischen Zusammenhängen wird gleichwohl auf die Notwendigkeit des Erzählens gesetzt, da es dazu beitragen kann, dass Überlebende die offene Wunde als Teil ihrer Lebensgeschichte begreifen und

betrauern können. Doch die Umsetzung des Erlittenen in Erzählung und damit in ein Wissen, das sich erinnern lässt, setzt dieses zugleich der Gefahr des Vergessens und der Banalisierung aus. Manche Gewaltüberlebende verstehen deshalb Schweigen als den adäquateren Ausdruck für das, was ihnen angetan wurde, während andere den unfassbar schweren Weg des Aussprechens gehen, weil sie dies als aus ihrem Überleben erwachsende Beauftragung empfinden – damit Ähnliches nie wieder geschieht und den Gewalttäter\*innen nicht das letzte Wort bleibt.

Anders als in medizinischen und juristischen sowie in Kontexten der historischen Aufarbeitung müssen traumatische Erlebnisse im Rahmen von Trauma-Literatur nicht in einen »Fakten-Bericht« umgesetzt werden. Trauma-Literatur muss die Dialektik zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit des Erzählens nicht einseitig auflösen, sondern ringt um Sprache am Rande des Verstummens, erzählt sagend *und* verschweigend, damit unsäglicher Gewalt jede Normalität, jede Logik versagt bleibt.<sup>2</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen will ich im Folgenden einen Blick auf das sog. Stummheitsmotiv im Ezechielbuch werfen (Ez 3,26f.; 24,25–27; 33,21f.; vgl. 29,21).<sup>3</sup> Dieses soll jedoch nicht isoliert betrachtet, sondern mit weiteren Erzählpassagen, welche die (Un-)Möglichkeit des Sprechens im Kontext traumatisierenden Gewalterleidens thematisieren, verknüpft werden.

## Ein-Trauma-Schlucken-Müssen Nicht-mehr-Sprechen-Können

Am Anfang des Ezechielbuchs, im Rahmen seiner Beauftragung durch die Gottheit Israels (Ez 1–3), schildert der als Ich-Erzähler fungierende zukünftige Prophet eine bizarre Szene, die mit dem (Keine-)Worte-Finden und der Schrift-Werdung Ezechiels im Kontext der traumatischen Katastrophe von 587 v. Chr. zu tun hat (Ez 2,8b–3,3): Ezechiel wird von Gott genötigt, eine über und über mit Klagelauten und Schreckensschreien beschriebene Schriftrolle zu verzehren. Das Geschehnis hat etwas Gewaltförmiges, denn es braucht drei Aufforderungen Gottes, bis Ezechiel das starre, unverdauliche Schriftstück aus Papyrus, das Gott ihm 3,2 zufolge in den Mund schiebt, herunterzuschlucken vermag. Die Aussage »sie wurde in meinem Mund süß

wie Honig« (V. 3) beschreibt dabei, so schon der mittelalterliche Gelehrte Rabbi David Kimchi, vielleicht nur den absonderlichen Umstand, dass Ezechiel die Rolle zu schlucken vermag und diese nicht ausspuckt.<sup>4</sup> Die körperlichen Folgen dieser gewaltvollen Mahlzeit werden wenig später deutlich: Ezechiel verschlägt es die (eigene) Sprache. Das ist mehr als paradox – denn Gott beauftragt ihn im unmittelbaren Kontext (wiederum) dreimal, zu seinen Landsleuten zu gehen und mit ihnen zu *reden*. So heißt es in 3,11 (vgl. 3,1.4): »*Und geh, komm zu den Verschleppten [...] und rede [...]*!«<sup>5</sup> Das Ende des Beauftragungsgeschehens jedoch wird wie folgt beschrieben (3,14f.):

**14** Geistkraft (hebr. *ruach*) hob mich empor, ergriff mich, und *ich ging*, bitter (Gegenbegriff zu »süß« in 3,3), mein Atem (hebr. *ruach*) vergiftet. Die Hand JHWHs war schwer auf mir.

**15** *Ich kam zu den Verschleppten* in Tel Abib, die am Fluss Kebar saßen, und wo sie saßen, da saß ich sieben Tage lang unter ihnen, schreckensstarr.

Während Ezechiel im *Gehen* und *Zu-den-Verschleppten-Kommen* dem Auftrag Gottes entspricht, hat das geforderte Reden kein Äquivalent. An seine Stelle tritt ein schreckensstarres Sitzen, dem neuen Propheten ist mit seinem Atem auch seine Sprache von Gott vergiftet worden. Der Text stellt den Lesenden Ezechiel – ähnlich wie Davids Tochter Tamar (vgl. 2 Sam 13,20) und Ijob (vgl. Ijob 2,12f.) – als gewalttätig Verletzten, als Traumatisierten vor Augen – *als solcher* wird er zum Propheten und zum körperlichen Zeichen für Israel und für die Leser\*innen seiner Schrift, die verletzend in ihn eindringt, die er »schlucken muss«, die er *isst* und schließlich *wird und ist*.<sup>6</sup>

Den Eindruck, dass ihm dies *von Gott her* widerfährt, dass Gott ihn benutzt, um *seine\*ihre* Deutung der Kriegereignisse zu Beginn des 6. Jh. v. Chr. in die Welt und zum »Haus Israel« zu bringen, bestätigt Ez 3,25–27, wo JHWH Ezechiel weitere, u. a. sein Sprechen betreffende Erleidnisse »ansagt«:

**25** Du, Mensch, sieh her! Mit Stricken wirst du gebunden und gefesselt, dass du nicht zu ihnen hinausgehen kannst.

**26** Deine Zunge werde ich an deinen Gaumen kleben, du wirst sprachlos sein. Du wirst sie nicht weiter warnen [...].

**27** Immer wenn [so der hebräische Wortlaut] *ich dich spreche*, werde ich deinen Mund öffnen, und du sprichst zu ihnen: »So spricht JHWH mächtig über allen« [...].

Erst viel später – in einem Zusammenhang, in dem ihn die Zerstörung Jerusalems als Faktum erreicht – gewinnt Ezechiel die *eigene* Sprache zurück (33,21f.; vgl. 24,25–27; 29,21):

21 Es geschah im zwölften Jahr, im zehnten Monat, am fünften Tag des Monats unserer Verschleppung: Eine Person, die aus Jerusalem entronnen war, kam zu mir: »Die Stadt ist geschlagen!«

22 Am Abend vor ihrem Kommen hatte mich die Hand JHWHs ange-rührt und er\* sie hatte meinen Mund geöffnet [...]. Mein Mund wurde geöffnet, und ich war nicht länger sprachlos.

## Wider-sprüchlich

Und doch – Ezechiels traumatischer Mutismus bleibt auch im Vorfeld dieses Datums paradox. Denn in 4,14; 9,8; 11,13.25 und 24,18 vermag Ezechiel anscheinend ohne (expliziten) Auftrag JHWHs zu sprechen, wobei 9,8 und 11,13 Protestschreie des zum Schweigen verdammteten Propheten gegen die »den letzten Rest Israels« vernichtende Zerstörungswut JHWHs umfassen. Im gesamten Buchverlauf stehen rund 110 göttlichen Sprechaufrufen an den Propheten nur elf sprachliche Äußerungen auf dessen Seite gegenüber (vgl. neben den bereits genannten Stellen 11,13; 24,20 und 37,3.7.10, wo Ezechiels Reden jeweils mit einem Impuls JHWHs in Verbindung steht). Alle eigenmächtigen Reden Ezechiels finden erstaunlicherweise vor Aufhebung seiner Sprachlosigkeit statt, wohingegen er nach 33,22 nicht mehr *von sich aus* spricht. Aber – wenn es vor 33,22 Gott ist, der\* die *den Propheten spricht*, dann doch auch und gerade im Schweigen<sup>7</sup> – und nicht zuletzt im Protest gegen Gott selbst. Der Widerstand gegen eine Gottheit, die sich in Kriegsgewalt verliert, die sich in Zorn und Raserei vergisst – wird somit *von JHWH her* mit gesetzt! Damit aber widerspricht nicht nur Ezechiel, sondern gleichsam Gott selbst der das Buch über weite Strecken dominierenden Interpretation der kriegerischen Zerstörung Judas und Jerusalems als vermeintlich verdienter göttlicher Strafe für die Vergehen des »Haus Israel«.

## Die Wende kommt aus dem Protest

Dennoch – die dominierende Deutungslinie, die Gott als beziehungslose, gewalttätige Fratze erscheinen und Opferbeschuldigung (*bla-*

ming the victim) gegenüber den Seinen\*Ihren betreiben lässt, droht solche kaum wahrnehmbaren Protestspuren am Rande des Verstummens vollends auszulöschen. Denn Gott verdammt nicht nur Ezechiel zum Schweigen, sondern auch Gottes »Stadtfrau« Jerusalem – nachdem Gott »sie« in einem der sprachgewalt(tät)igsten Kapitel der Bibel, in Ez 16, den Schrecken des Krieges ausgesetzt hat.<sup>8</sup> Die Belagerung, Eroberung und Zerstörung der jüdischen Hauptstadt werden hier als Vergewaltigung der treulosen, hurerischen »Ehefrau« durch den göttlichen »Eheherrn« ins Bild gesetzt; sexualisierte Gewalt und Kriegsgewalt fließen ineinander (vgl. vor allem V. 35–43). Doch ist die Beziehung zwischen Gott und Jerusalem damit – wie es in der »Logik« der Metaphorik liegen würde – noch nicht beendet: In den letzten Versen von Ez 16 kündigt Gott an, die »Stadtfrau« wieder zu sich zu nehmen – für sie allerdings wird es angesichts ihrer *Scham/Beschämung/Schande* »kein Öffnen des Mundes mehr geben« (V. 63). Auch wenn der Text immer wieder so gehört wurde, geht es aus meiner Sicht hier nicht darum, normativ-essenzialistische Aussagen über Gott und sein\* ihr Volk zu treffen. Vielmehr spiegelt der Text die absolute Brutalität des (antiken Belagerungs-)Krieges wider und zeigt auf, was Kriegsgewalt mit Menschen macht – im Hinblick auf das »Eigenerleben« von Einzelnen und Gemeinschaften und im Hinblick auf Gottesbilder bzw. Gottesbeziehungen. So verstanden, eröffnet dieser *Text of Terror* (Phyllis Trible) gerade über die »Stadtfrau«-Metaphorik einen chiffrierten Sprach-(Bilder-)Raum, der nicht nur die gemeinschaftlichen Folgen der Kriegskatastrophe von 587 v. Chr. umfasst, sondern auch die traumatischen Auswirkungen des Kriegsgeschehens auf konkret-körperlicher Ebene benennt, bebildert und bezeugt. Zu diesen gehört auch das (dauerhafte) Verstummen derer, die –

– und das konnte Menschen aller Geschlechter treffen – sexualisierter Kriegsgewalt ausgesetzt waren; ein Verstummen, aus dem Betroffene auch aufgrund hinzukommender traumatischer Scham- und Schuldgefühle nicht herausfinden.

In diesem Sinne lässt sich Ez 16 als ein Texttraum verstehen, in den Einzelne –

---

### Zusammenfassung

Das Stummheitsmotiv im Ezechielbuch lässt sich vor dem Hintergrund des kollektiven Traumas, das der Krieg zwischen Babylon und Juda (589–587 v. Chr.) bei den Besiegten auslöste, verstehen. Von der ungenießbaren Schriftrolle (Ez 2,8–3,3) bis zum Protestschrei der vertrockneten Knochen (Ez 37,11) zeigen sich in der Spannung zwischen Schweigen und Sprechen typische Traumafolgen.

---

Männer und Frauen, Junge und Alte, Soldat\*innen und Zivilpersonen – individuell erlittene Gewalt und deren zerstörerische Folgen hinstellen und sich zugleich als Teil eines traumatisierten Kollektivs begreifen können. Damit ergeben sich – vielleicht – erste Schritte, die aus der Vereinzelung und Verohnmächtigung traumatischen Erleidens und Wiedererleidens herausführen. Von einer Integration der traumatischen Katastrophe in die Geschichte(n) der Einzelnen und der Gemeinschaft kann man aber im Hinblick auf Ez 16 und für weite Teile des Buches nicht sprechen.<sup>9</sup>

Mit Ruth Huppert jedoch lässt sich Ez 37,11–14 als Wendepunkt des Ezechielbuchs begreifen<sup>10</sup> – ein Wendepunkt, der einmal mehr mit der unmöglichen Möglichkeit von Sprechen und Erzählen im Kontext traumatischen Erleidens zusammenhängt. Denn hier berichtet Gott von einem Protestschrei der »trockenen Knochen«, *nachdem* diese bereits durch die von Ezechiel herbeigerufene Geistkraft (*ruach*) belebt worden und zu einem »sehr, sehr großen Kriegsbeer« aufgestanden sind (vgl. 37,1–10). Anders als Ez 16,63 dies festzuschreiben scheint, lässt JHWH das »Haus Israel« *nicht* im Schweigen, sondern hört es ins Sprechen/Protestieren (V. 11):

Mensch, diese Knochen – sie verkörpern das ganze Haus Israel.  
Sieh doch, wie sie sagen: Unsere Knochen sind vertrocknet, unsere  
Hoffnung ist verloren, wir sind vom Leben abgeschnitten.

Es ist dieser stumme Aufschrei der Totengebeine gegen das Existieren-Sollen als Kriegsbeer, der Gott in Mitleidenschaft zieht, Gott in die Strukturen des Todes hinabsteigen und – nun endlich – *für* sein\* ihr Volk *sprechen* lässt. An die Stelle von »für dich kein Öffnen des Mundes mehr« tritt dabei Gottes »Öffnen der Gräber« (V. 12):

Seht hin, ich bin dabei dabei, eure Gräber zu öffnen, und lasse euch aus  
euren Gräbern heraufsteigen als mein Volk. Ich bringe euch ins Land  
Israel.

Dadurch, dass Gott die Schreie am Abgrund des Schweigens hörbar macht – und dadurch, dass Ezechiel uns von Gottes *Auf-Hören* (Hartmut Rosa) erzählt –, wird die Wieder- und Neueinbindung der im Krieg zutiefst Verwundeten in die Befreiungsgeschichte des Exodus im Text *Wirklichkeit*.

- 1 Vgl. Ruth Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VTS 154), Leiden/Boston 2012.
- 2 Vgl. Poser 2012 (Anm.1), 105–119.
- 3 Zur Deutung des Stummheitsmotivs im Rahmen der alttestamentlichen Exegese vgl. Poser 2012 (Anm. 1), 35–43.
- 4 Zum Ganzen vgl. ausführlich Ruth Poser, *Bis tief unter die Haut. Körperlichkeiten im Ezechielbuch*, in: *EvTh* 74 (2014), 202–216, 206–210.
- 5 Alle Übersetzungen sind von Ruth Poser.
- 6 Vgl. Jürgen Ebach, *Ezechiel isst ein Buch – Ezechiel ist ein Buch*, in: ders., »Iss dieses Buch!« *Theologische Reden* 8, Wittingen 2008, 11–24.
- 7 Vgl. Jürgen Ebach, *Beredtes Schweigen. Exegetisch-literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten*, Gütersloh 2014, 114–116.
- 8 Vgl. Ruth Poser, *Die Schrecken des Krieges ins Wort gebracht*, in: *WUB* 114, 2024, 31–36.
- 9 Vgl. Poser 2014 (Anm. 4), 210–214; Michael Konkel, *Doch ein Gott der Rache? Traumatheorie und die Eskalation der Gewalt im Ezechielbuch*, in: *ThGl* 113 (2023), 31–49.
- 10 Vgl. Ruth Huppert, *Israel steht auf. Eine Studie zu Bedeutung und Funktion von Ez 37,1–14 im Buch Ezechiel*, Berlin 2016, 296–303.



---

### **Dr. Ruth Poser**

war von 2007 bis 2018 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg. Für ihre Doktorarbeit erforschte sie »Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur«, gemeinsam mit Susanne Gillmayr-Bucher übersetzte sie diese prophetische Schrift für die »Bibel in gerechter Sprache«. Zur Zeit arbeitet sie als freie Autorin mit dem Schwerpunktthema trauma-sensible Exegese ersttestamentlicher Texte.  
E-Mail: [ruth.poser@posteo.de](mailto:ruth.poser@posteo.de)

---

# GottesSuche

---

## Texte von Frauen, denen Menschen Gewalt angetan haben

---

gott

ich will es glauben  
dass Du die erniedrigten erhöhst  
die wunden heilst  
und für gerechtigkeit sorgst

aber  
wann  
gott  
wann?

lass mich nicht aufhören  
darauf zu hoffen

rufe es mir zu  
wenn alles in mir schreit  
flüstere es mir ins ohr  
wenn ich nicht schlafen kann:

die  
zeit  
wird  
kommen

*Johanna Beck*

In: Katrin Brockmüller/Aurica Jax (Hrsg.),  
Frauen\* beten, ISBN 978-3-96157-191-8  
© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2023, S. 130.

# Die Bank des Trostes

Schmerzensgeschwister sind wir  
uns verbindet das Leid  
einem Menschen zum Opfer gefallen zu sein

Viele um uns herum halten das nicht aus  
es gibt keine Lösungen  
Tipps und Trostpflaster wollen wir nicht

Doch wir sind als Betroffene verbunden  
wir können nebeneinander sitzen  
wie auf einer Bank

Schulter an Schulter  
halten Ausschau nach Gott  
das ist tröstlich

*Barbara Haslbeck & Erika Kerstner*<sup>1</sup>

In: Katrin Brockmüller/Aurica Jax (Hrsg.),  
Frauen\* beten, ISBN 978-3-96157-191-8  
© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2023, S. 130.

- <sup>1</sup> Die Autorinnen sind Mitarbeiterinnen einer ökumenischen Initiative für Menschen mit Missbrauchserfahrungen. Diese Initiative »GottesSuche« hat das Ziel, das Thema »Traumatisierung durch Menschengewalt« ins Bewusstsein der Kirchen und der Öffentlichkeit bringen. Sie legt ein besonderes Augenmerk darauf, wie der christliche Glaube dabei helfen kann. Auf ihrer Homepage [www.gottes-suche.de](http://www.gottes-suche.de) erfahren Sie mehr über die Anliegen und Aktivitäten der Initiative.

# Werden Sie Mitglied!

Sie lesen gerade »Bibel und Kirche«, eine der beiden Mitgliedszeitschriften der Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Unser Wunsch und Auftrag ist es, Menschen auf vielfältigste Art und Weise Zugänge zur Bibel zu eröffnen. In unseren Netzwerken engagieren sich viele Menschen, die dieses Buch inspiriert – katholische und evangelische, aber auch Menschen ohne Konfession und kirchliche Bindung. Unsere Arbeit wird beraten von Expert:innen aus Forschung und Praxis. So entwickeln wir ständig, stets auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes und der Anforderungen heutiger Gemeinde- und Lebenswirklichkeit, unsere Angebote weiter.

## Wir laden Sie ein

Werden Sie Mitglied und entdecken Sie die faszinierende Welt der Bibel! Als Mitglied erhalten Sie Anregungen zum Lesen, Verstehen und Meditieren der Bibel und methodische Tipps für die Arbeit in Gruppen.

Mit unseren Zeitschriften bilden Sie sich ständig fort. Sie lernen neueste Forschungsergebnisse zur Bibel und ihrer Umwelt kennen. Unsere Autorinnen und Autoren schreiben verständlich und doch auf einem hohen Niveau. Sie sind Teil einer Gemeinschaft, die eine biblische Spiritualität pflegt und mündig Bibel liest.

## Unsere Angebote

- Unsere Mitgliedszeitschriften »Bibel heute« und »Bibel und Kirche«
- Lectio Divina: Bibel lesen mit Herz und Verstand
- Evangelium in Leichter Sprache
- Das Magazin »Welt und Umwelt der Bibel« und vieles mehr:  
[www.bibelwerk.de/verein](http://www.bibelwerk.de/verein), [www.bibelwerk.ch](http://www.bibelwerk.ch), [www.bibelwerk.at](http://www.bibelwerk.at)



# Bibel und Kirche

## Jahrgang 79 (2024)

---

- I Update Pentateuch
- II Gefährliche Bibel. Gefährliches Denken
- III Biblische Parallelwelten. Von Träumen, Sehnsüchten und imaginierten Fluchtpunkten
- IV Der Zauber des Anfangs. Biblische Kindheitserzählungen

### Hauptbeiträge

- Bader, Wilfried, »Du wirst einen Sohn gebären« – Die Geburtserzählung von Simson (Ri 13) [202](#)
- Ballhorn, Egbert, Anfangsgeschichten – Rettungsgeschichten [190](#)
- Benk, Andreas, Christentum und Antisemitismus [62](#)
- Beutler, Johannes, 1700 Jahre Konzil von Nizäa und seine biblischen Wurzeln [237](#)
- Blumenthal, Christian, Die Königsherrschaft Gottes und sein Reich – angebrochene Parallelwelt [175](#)
- Burz-Tropper, Veronika, Die Welt(en) im Johannesevangelium [166](#)
- Ebach, Ruth, Zwischen allen Stühlen – die Sonderposition des Deuteronomiums [41](#)
- Fuchs, Ottmar, Wie wir mit der Bibel Menschen ein- oder ausschließen können. Ein Beitrag zur inhaltlichen Bibelkritik [92](#)
- Gesundheit, Shimon, Benno Jacob als Impulsgeber für die Pentateuchforschung [47](#)
- Gies, Kathrin, Geburt – Bedrohung und Anfang des Lebens [196](#)
- Häner, Tobias, »Es ist besser zu sterben als zu leben« (Jona 4,3b) – oder auch nicht [136](#)
- Hieke, Thomas, Bibel nicht benutzen! Gegen den Missbrauch der Bibel auf dem Gebiet der Sexualität [70](#)
- Iqbal, Sana, Doch ich werde dich nicht vergessen! Jesaja 49,14–26 mit den Augen pakistanischer Frauen gelesen [105](#)
- Kaiser, Ursula Ulrike, Die brave Maria und der ungezogene Jesus. Kindheitserzählungen in apokryphen Texten [222](#)
- Kohler-Spiegel, Helga, Abtauchen – warum, wie und wohin? [126](#)
- Müllner, Ilse, Jedes Kind ist eine Gestalt der Hoffnung – Das Hannalied [206](#)

- Neumann, Friederike, Von Urkunden, Erzählkernen und Redaktionen. Neue Überlegungen zur Entstehung der Jakoberzählung 11
- Nihan, Christophe, Die Priesterschrift. Entstehung, Umfang und Dynamik einer Haupttradition des Pentateuchs 19
- Oldenhage, Tania, Die Tür offenhalten. Feministische Stimmen zu den zehn jungen Frauen (Matthäus 25,1–13) 99
- Padilla, Sharon, Das Leben und Wirken Jesu im Rückblick: Die neutestamentlichen Kindheits-erzählungen 213
- Pyschny, Katharina, Das Buch Numeri im Kontext der Pentateuchforschung 24
- Reuter, Eleonore, Eine »Umfrage« unter Pentateuchforschern 31
- Römer, Thomas, Wege aus dem Labyrinth der Pentateuchforschung 4
- Saur, Markus, Einmal König sein: Kohelets Weg zum Königtum – und zurück 154
- Schmidt, Uta, Ein prophetischer Blick in die kommende Welt – Weltflucht oder Wegzehrung? 145
- Silber, Stefan, Anders, ver-ändert, ausgegrenzt. »Othering« als Herrschaftsstrategie in postkolonialer Perspektive 85
- Sörries, Reiner, Das Jesuskind lernt laufen und andere Bilder aus der Kindheit Jesu 229
- Strube, Sonja Angelika, Rechtfertigung von Ideologien der Ungleichwertig-

keit. Extrem rechte Zugriffe auf die Bibel 78

## Zwischenruf

- Birnbaum, Elisabeth, Gebt den Schulen klare Worte! 39
- Boch, Lukas, Biblische Brettspielwelten – Wenn der Platz am Tisch des letzten Abendmahls Siegespunkte garantiert 163
- Brockmüller, Kathrin, Wie lesen Sie die Weihnachtserzählungen? 243
- Jantzen, Annette, Biblische Gottesbilder können mehr 110

## Besprochene Bücher

- Albertz, Rainer, Pentateuchstudien. Herausgegeben von Jakob Wöhrle (Paganini) 52
- Benk, Andreas, Christentum, Antisemitismus und Schoah. Warum der christliche Glaube sich ändern muss (Collinet) 112
- Fuchs, Ottmar, Nichts ist unmöglich. Gott! Aspekte einer postkolonialen Bibelhermeneutik (Collinet) 114
- Gesundheit, Shimon/Kratz, Reinhard Gregor/Aurin, Hans-Christoph/Steiner, Till Magnus, Benno Jacob. Studien zur Thora (Collinet) 53
- Jantzen, Annette, Das Kind in der Krippe. Die Weihnachtsbotschaft – entstaubt, durchgelüftet, neu-entdeckt (Eltrop) 247
- Kurzmann-Penz, Isolde, Zur literarischen Fiktion von Kindheit. Über-

- legungen zu den apokryphen Kindheitsevangelien Jesu im Rahmen der antiken Biographie (Blum) 245
- Nendza, Elena, Der Bethlehemische Kindermord in den Künsten der Frühen Neuzeit. Studien zu intermedialen und interkonfessionellen Popularisierungen und Austauschprozessen (Blum) 247
- Pangritz, Andreas, Die Schattenseite des Christentums. Theologie und Antisemitismus (Collinet) 112
- Silber, Stefan, Postkoloniale Theologien (Collinet) 114

## Melden Sie sich an!

### **Ein Wort wie Feuer! Bibelpastorale Qualifizierung Neuer Kurs 2025–2027**

Fünf Einheiten im Haus Klara Oberzell/Würzburg und Haus Ohrbeck/Osnabrück

Die Bibelpastorale Qualifizierung »Ein Wort wie Feuer« bildet Bibel-expert:innen aus.

Nutzen Sie dieses großartige Format, um Ihr Bibelwissen zu vertiefen.

Das bietet die Bibelpastorale Qualifizierung:

- theologisch-exegetische Fortbildung
- Reflexion und Erweiterung der eigenen bibelpastoralen Arbeit
- persönliche Vertiefung der biblischen Spiritualität.
- überdiözesaner Austausch und Vernetzung.

Nähere Informationen und Anmeldung unter: [www.fwb-freising.de](http://www.fwb-freising.de) und unter [www.bibelwerk.de/kurse](http://www.bibelwerk.de/kurse)

# Das Angebot für Bibliotheken!

## Die Zeitschriften des Bibelwerks als Campuslizenzen



Das Bibelwerk bietet in Zusammenarbeit mit UTB für »Bibel und Kirche« eine Campuslizenz an. Bieten Sie Ihren Nutzern die einfache Möglichkeit der digitalen Leihe einzelner Artikel oder ganzer Hefte.

Alle Informationen und Konditionen finden Sie unter:  
<https://elibrary.utb.de/journal/biki>

Auch unsere anderen beiden Zeitschriften »Bibel heute« und »Welt und Umwelt der Bibel« sind als Campuslizenz bei UTB verfügbar. Bei Fragen melden Sie sich gern bei Alexander Kaiser:  
[0711/619 20-63](tel:07116192063), [a.kaiser@bibelwerk.de](mailto:a.kaiser@bibelwerk.de)

# Abschied vom Märchenbuch: Jona als Traumaliteratur gelesen

---

Eine Auslegung des Jonabuches, die für Auswirkungen von Traumata auf menschliches Verhalten sensibel ist, macht ein neues Verständnis des Propheten und Gottes möglich.

---

Kaum ein Buch der Bibel hat im Laufe der Kirchengeschichte so viele Deutungswandel erlebt wie Jona. Bereits im Frühchristentum war es eine hochgeschätzte Schrift, die – wie Mt 12,39–40 bereits belegt – durch den dreitägigen Aufenthalt Jonas im Bauch des Fisches typologisch Jesu Tod und Auferstehung am dritten Tage anzeigte. In der frühchristlichen und mittelalterlichen Kunst ist Jona daher ein beliebtes Sujet, um die Hoffnung auf ein ewiges Leben ins Bild zu setzen. Mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese, die die typologische Deutung obsolet werden lässt, schwindet die Beliebtheit des Jonabuches, bis es im 20. Jh. theologisch zur fast völligen Bedeutungslosigkeit absinkt und nur mehr als Kinderbuch Verwendung findet. Liest man das Buch Jona jedoch als Trauma-Literatur, dann wird es aus dem Märchenhaften herausgehoben und gewinnt neues Gewicht.

## Ein ungehorsamer Prophet?

Fromme Menschen hat seit jeher der Beginn des Jonabuches irritiert: Wie kann ein von Gott Berufener vor seinem Auftrag fliehen? Genau in die Gegenrichtung zu gehen, in die der göttliche Auftrag weist, sei doch der Gipfel des Ungehorsams! Hält man sich an das Prophetiegesetz von Dtn 18,9–22 und nimmt die prophetischen Berufungserzählungen als Maß dafür, wie sich Berufene zu verhalten haben, dann

kann man Gott zwar widersprechen (vgl. Jer 1,6f.), aber er wird den Auftrag nicht zurücknehmen und der prophetisch begabte Mensch muss genau das verkünden, was ihm aufgetragen wird (Dtn 18,18). Auch Jona hat keine Wahl, denn der Berufung, der er in Kap. 1 nicht nachkam, entflieht er nicht. Gott bringt ihn wundersam durch den großen Fisch (2,1.11) und den abermaligen Auftrag (3,1f.) genau dorthin, wo er ihn haben will. Aber entspringt Jonas Verhalten tatsächlich einem mangelnden Gehorsam?

## Kulturhistorischer Hintergrund

Rational überlegt war die Flucht umsonst. Aber geht es in Jona 1 um eine rationale Handlung? Bedenkt man auf dem Hintergrund der Geschichte Israels, was Gott von Jona fordert, so wird die Zumutung des Auftrags deutlich. Denn Ninive ist nicht irgendeine Stadt in irgendeinem Land, sondern wird im 7. Jh. v. Chr. durch König Sanherib, der das Südreich Juda 701 v. Chr. fast zum Untergang brachte, die Hauptstadt des imperialen Assyrerreiches. Wenn also in Ninive ein König residiert (Jona 3,6–9), so ist damit jene Epoche angesprochen, in der das Nordreich durch die Assyrer vernichtet und das zerstörte und völlig geschwächte Südreich unter schwere Tributzahlungen gestellt wurde.

Wie militärisch hochgerüstet das assyrische Militär war und welchen Terror es auslöste, lässt sich unschwer auf den Palastreliefs von Ninive, die heute im British Museum zu besichtigen sind, erkennen. Auch biblische Texte widerspiegeln die Kriegsgräueltaten dieser Heere (z. B. Jes 5,25–30; Am 1–2), die ein halbes Jahrhundert lang den Vorderen Orient niederwalzten, bis sie ihn weit nach Ägypten hinein vollständig unter Kontrolle hatten. 612 v. Chr. wurde Ninive zerstört, wodurch die Zeit begrenzt ist, in der die Jona-Geschichte spielt. Die Entstehungszeit des Buches ist wohl wesentlich später anzusetzen, vermutlich in einer Epoche, in der die jüdische Bevölkerung erneut durch ausländische Herrscher traumatisiert wurde. Die Erzählung thematisierte über die Schrecken der assyrischen Zeit hochaktuelle Fragen. Nach altorientalischer Vorstellung wird durch die Eroberung eines Landes die Ohnmacht seiner Gottheiten bewiesen. Wenn also JHWH seinen Propheten in die Hauptstadt der Eroberer schickt, um diesen den Untergang zu prophezeien, so bekommt dies auf dem histori-

schen Hintergrund einen völlig anderen Unterton. Mit einer Drohbotschaft in das Auge des Zyklons gehen zu müssen, wird der Prophet entweder nicht überleben oder man wird ihn ignorieren. Jona entstammt zudem einem Volk, das durch ständig neue Feldzüge, die mit großer Gewalt und in rascher Abfolge durchgeführt wurden, mehrfach und transgenerational traumatisiert wurde. Die assyrischen Feldzüge wirken literarisch sogar ein halbes Jahrtausend fort, wenn im Juditbuch Nebukadnezar zum Assyrerkönig wird und damit die zerstörerischen Feindeinfälle Assurs und Babylons miteinander verschmolzen werden.

## Fluchtreflex charakteristisch für Traumatisierte

Liest man Jona 1 auf diesem Hintergrund als Traomaliteratur, stellt sich die Flucht ganz anders dar: Ein Mann aus einem traumatisierten Volk wird von einem Gott, der den feindlichen Gottheiten offenkundig unterlegen ist, in das imperiale Machtzentrum des Traumaverursachers geschickt. Auf eine solche Zumutung reagiert Jona wie es für Traumatisierte charakteristisch ist, um einer neuerlichen Begegnung mit der Gewalt zu entgehen: Er tritt die Flucht an.

## Nicht Kinderperspektive, sondern Überdimensionierung des Feindes

Jona ist, ähnlich wie das Buch Rut, durch einen Leitwortstil geprägt. Zwölf Mal kommt das Wort »groß« vor. Alles ist groß: Die Stadt Ninive (1,2; 3,2.3; 4,11), der Wind, der den Sturm bewirkt (1,4a.b.12), die Furcht der Seeleute (1,10.16), die negativen und positiven Emotionen Jonas (4,1.6) und natürlich der Fisch, der Jona verschlingt (2,1). Verweist dies auf eine märchenhafte Erzählung für kleine Kinder, für die vieles zu groß ist? Wer einmal die Brille trägt und das Jonabuch als Traomaliteratur liest, wird darin unschwer ein weiteres Symptom einer Traumatisierung erkennen, die Überdimensionierung des Traumaverursachers. Traumatisierte versuchen mit vielen Strategien jene Situationen zu vermeiden, die das Trauma verursachten. Neben der Flucht – oder wenn diese nicht mehr möglich ist, dem Totstellreflex, der handlungsunfähig macht – ist eine Überdimensionierung des betreffenden Ereignisses oder der verursachenden Person(en) zu erkennen. Sie hilft,

Situationen zu vermeiden, die abermals nicht zu bewältigende Erfahrungen zur Folge haben könnten. Das Leitwort »groß« ist also ein Hinweis auf den Mechanismus der Überdimensionierung, mit dem Traumatisierte sich vor Retraumatisierung schützen.

## Fromme »Heiden« und ein monotheistischer Gott

Ninive ist folglich nicht irgendeine Stadt, sondern das Zentrum des Bösen, dessen Gewalttätigkeit Israel durch Jahrzehnte hindurch erlitten hat. Umso überraschender ist die Reaktion des Königs, der ganz so, wie es sich für israelitische Könige geziemen würde, auf die Worte des Propheten hört, von seinen bösen Taten umkehrt und eine allgemeine Buße ausruft. Wider Erwarten nimmt Assur das Drohwort der Besiegten ernst und hofft, dass die Gottheit das Angedrohte nicht verwirklichen wird (3,6–9).

Theologisch positioniert sich das Jonabuch universalistisch, was auf eine späte Entstehungszeit schließen lässt: JHWH ist kein Nationalgott mehr, sondern hat es – wie in der Eröffnung zur Tora in Gen 1–11 – mit allen Völkern der ganzen Welt zu tun. Assur ist damit nicht mehr nur der Feind aus dem Norden, sondern schon das Werkzeug einer monotheistisch konzipierten Gottheit, die nicht besiegt wurde, sondern es vielmehr zugelassen hat, dass sein Volk und sein Land zerstört wurden. Als einzige Gottheit ist JHWH befähigt, Völker wie sein eigenes zu bestrafen oder auch zu retten (vgl. Jes 19,16–25).

Wenn Assur also Buße tut und von seinen bösen Wegen umkehrt, dann hat die prophetische Drohrede ihr Ziel erreicht und die angekündigte Strafe muss nicht vollzogen werden. Insofern präsentiert das Jonabuch fromme »Heiden«. Das Neue Testament greift diese Interpretationslinie in Mt 12,41 und Lk 11,32 auf und lässt die Bewohner von Ninive als Richter über die ungläubige Generation, der Jesus predigt, auftreten.

Diese Auslegung wurde in der Rezeptionsgeschichte sehr häufig anti-jüdisch umgemünzt: Der jüdische Prophet Jona gönne den Fremdvölkern, aus denen später mehrheitlich auch die christlichen Gläubigen kommen, die universale Gnade Gottes nicht. Der kleinliche jüdische Geist habe sozusagen einen Heilsneid und wolle daher keine Gnade für Ninive.

## Gottes Solidarität mit dem brutalen Traumaverursacher

Liest man das Buch mit Trauma-Hermeneutik und deswegen mit einer Option für die Opfer, legen sich die Dinge ganz anders dar. Jona hat mit seinem Gott nicht gebrochen und dieser auch nicht mit ihm. Er betet zu ihm im Bauch des Fisches, wird erhört und daraus befreit. Nachdem sich die Flucht als nutzlos erwiesen hat, stellt er sich der Begegnung mit dem Verursacher des Traumas. Da ihn die Bewohner von Ninive nicht angreifen, sondern auf sein Wort hören, bleibt ihm eine Retraumatisierung erspart. Aber dass seine Gottheit offenkundig die Seiten wechselt, kann er nicht akzeptieren: Sein gnädiger und gütiger Gott (4,2) lässt die Kriegsverbrecher ungestraft! Eine solche Erkenntnis hat Retraumatisierungspotential.

Will man einem Menschen helfen, aus einer Traumatisierung herauszufinden, so ist zuverlässige Zuwendung das oberste Gebot. An der Solidarität der Bezugspersonen darf kein Zweifel bestehen, wenn diese Menschen zu reden und sich zu öffnen beginnen. Ein Verdacht, dass man auf der Seite der das Trauma Verursachenden stehen könnte, zerstört jegliche Vertrauensbasis und kann einen schweren Rückfall bewirken.

## Die offene Frage am Buchende: JHWH als erfahrener Therapeut

JHWH setzt daher gezielt Maßnahmen, um sich seinem Propheten als Wohltäter zu erweisen. Er lässt einen Rizinusstrauch wachsen, der ihm Schatten bietet. Das erste Mal in der Erzählung ist von großer Freude die Rede, die Jona empfindet, und die Lesenden schöpfen Hoffnung, dass doch noch alle Erzählstränge des Buches gut ausgehen. Aber Gott setzt seinen Versuch fort, dem Propheten sein Handeln zu verdeutlichen, indem er ausgerechnet die Ursache des Glücksgefühls verdorren lässt, was Jona abermals in Erschöpfungsdepression, die in einem Todeswunsch endet, fallen lässt (4,3.8). Gott rügt ihn nicht dafür. Er versucht viel-

---

### Zusammenfassung

Jona verhält sich von Anfang (Flucht) bis Ende (Entsetzen angesichts der Verschonung der Täter) wie ein traumatisierter Mensch. Gott wird von der Berufung Jonas bis zu der vorsichtigen Frage am Schluss des Buches wie ein erfahrener Traumatherapeut beschrieben.

---

mehr, seinem Propheten die Verschonung Ninives einsichtig zu machen, indem er die Dimensionen zurechtrückt: so viele Menschen und Lebewesen auf der einen Seite und auf der anderen eine schnell wachsende und vergehende Pflanze!

Wenn das Buch mit einer offenen Frage endet, ist dies konsequent, denn den Ausweg aus der Traumatisierung kann man nicht anordnen und auch nicht beschleunigen. Man kann Hilfestellung bieten, aber nur die Betroffenen entscheiden, was wann möglich ist. Der Weg aus dem manifesten Schrecken ist meist ein sehr langer . . .

## Zum Weiterlesen:

Irmtraud Fischer, »Alles andere als zum Lachen«: Das Jonabuch als Anleitung zur Traumatisierungsbewältigung, in: Fabry, Heinz-Josef, Hg., The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies (BETHL 295), Leuven 2018, 305–314.




---

### Dr. Irmtraud Fischer

ist Professorin am Institut für Antike an der Universität Graz.  
E-Mail: [i.fischer@uni-graz.at](mailto:i.fischer@uni-graz.at)

---

»Symptome« im Jonabuch	Symptome von Traumatisierung und Therapieansätze	Herkömmliche Deutung
Leitwort »groß«	Überdimensionierung des imperialen Traumaverursachers Assur	Märchenhafte Übertreibung im Jonabuch
Flucht in die diametral entgegengesetzte Richtung	Vermeidung von Orten und Menschen, die mit traumatisierendem Ereignis verbunden waren: Panikreaktion, Fluchtreflex	ungehorsamer, widerwilliger Prophet
Hinabsteigen ins Boot bei lebensbedrohlichem Sturm	Freezing: »Totstellreflex« als Gegensatz von zwanghafter Fluchthandlung, wenn diese nicht mehr möglich ist	Empathiemangel, Sturheit
Der große Fisch als Bedrohung und Rettung zugleich	Debriefing, aber auch mögliche Retraumatisierung	märchenhaftes Motiv, das zum Lachen anregt
Annahme des prophetischen Auftrags: teilnahmslose Ausführung	Retraumatisierungsgefahr durch Zwangskonfrontation mit Traumaverursacher	lächerlicher Prophet versus gütige Gottheit
Betreten des imperialen Zentrums, sofortige Bekehrung durch Drohwort	Neucodierung von Konstellationen, Orten und Personen	märchenhaftes Motiv, da Umkehr sofort erfolgt
Jona wünscht sich den Tod	Erschöpfungsdepression, Somatisierung	unbarmherzig, uneinsichtig
Ninive geht nicht unter, imperialer Gegner bleibt straflos	Destabilisierung der Beziehung durch Identifikation mit dem Traumaverursacher	engstirniger Prophet – barmherziger Gott
Rizinus spendet Schatten, Jona freut sich erstmals	Behutsame Wegführung vom Erlittenen, Hinführung zu freudvollen Erlebnissen	märchenhaftes Motiv, Pflanzen gehorchen Gott
Wurm sticht den Rizinus, der verdorrt und keinen Schatten mehr spendet	Zumutung »normaler« frustrierender Erlebnisse, Vermeidung von Scheinwelten	märchenhaftes Motiv, Tiere gehorchen Gottes Willen
Offene Fragen Gottes am Ende: Zeit und Raum für Jonas eigene Entschlüsse	Traumatisierte müssen selber den Ausweg finden, braucht Zeit	tolerante, aber nicht hilfreiche Gottheit

DOROTHÉ SCHLEENSTEIN

# Ijobs Leiden als Weg aus dem Trauma

---

Dorothe Schleenstein arbeitet am Thema komplexe Traumatisierung. In ihrer Arbeit geht es auch darum, biblische Texte für eine Traumatherapie fruchtbar zu machen. Die Klagen und Anklagen Ijobs bieten offensichtlich eine hilfreiche Grundlage zur Leidbewältigung.

---

Im Ersten Testament gibt es eine auch über die Bibel hinaus bekannte Figur, mit der sich all jene Menschen identifizieren können, die traumatische Erfahrungen gemacht haben. Denn Ijob<sup>1</sup> hat mit dem Verlust seiner körperlichen Gesundheit, seiner Familie und seines Besitzes alle lebensnotwendigen Sicherheiten verloren. Auch die Freunde, die ihn besuchen, schaffen es nicht, ihm in seinem Leiden zu helfen. Ijob wird von seinen Freunden nicht verstanden und erlebt so über die eigentlichen Verlusterfahrungen hinaus soziale Ausgrenzung. Die heutige psychologische Diagnose »Posttraumatische Belastungsstörung« zeigt sich an Symptomen, die auch bei Ijob erkennbar sind: ein dauerhaft erhöhtes Stresslevel, unkontrollierbare Überflutung mit unaushaltbaren Gefühlen und eine darauf oft folgende Unsicherheit in Bezug auf das Selbsterleben.<sup>2</sup> Darüber hinaus weisen Ijobs Gespräche mit Gott Auswege aus traumatischen Erfahrungen und können psychotherapeutisch genutzt werden. Zum Beispiel in der »Logotherapie« (Sinn-Suche-Therapie) des Wiener Arztes und Psychotherapeuten Viktor Emmanuel Frankl (1905–1997), der die Konzentrationslager Theresienstadt, Auschwitz und Dachau überlebt hat. Im Folgenden werden im Ijobbuch Aspekte untersucht, die auf eine komplexe Traumatisierung Ijobs hinweisen. Sie helfen, den Leidens-

weg Ijobs als traumatherapeutischen Prozess nachzuzeichnen, der ausgehend von autoaggressiven und depressiven Gefühlen einen großen Raum zum Klagen eröffnet. Wenn Betroffene sich mit ihren destruktiven Seiten aufgehoben fühlen, können die Klagen in konstruktive Leidbewältigungsstrategien münden.

## Selbsthass und Neigung zum Suizid

In den Gesprächen mit seinen Freunden drückt Ijob seinen Selbsthass aus: »Wollte Gott mich doch eigenhändig zermalmen, die eigene Hand freilassen mich abzuschneiden!« (6,9). Das durch eine Traumatisierung hervorgerufene dauerhaft hohe Stresslevel führt schon bei kleineren Anlässen, z. B. dem Unverständnis durch Freunde, zu Verzweiflung, Wut- und Hassgefühlen. Den mit diesen Gefühlen verbundenen Handlungsdruck versuchen Betroffene oft durch selbstverletzendes Verhalten (seltener fremdgefährdendes) zu bewältigen. Erst recht, wenn sie keine anderen Ressourcen (z. B. körperliche Gesundheit) mehr zur Verfügung haben, um den Stress (z. B. durch Bewegung) abzubauen. Durch das Leiden am körperlichen Verfall und der sozialen Ausgrenzung kommt es zudem zu Gefühlen der Sinnlosigkeit und Hoffnungslosigkeit, die sich in Suizidgedanken und Suizid(versuchen) ausdrücken können: »Meine Kehle wollte lieber ersticken – lieber den Tod als meinen Körper.« (7,15). Entsprechend der »Scheol« der Lebenden, mit der das Herausfallen aus dem sozialen Gefüge gemeint ist, sehnt sich Ijob nach der »Scheol« der Toten. Denn dort – fern von Gott – hofft er, dass seine unerträglichen körperlichen und psychischen Schmerzen aufhören. Ijob beschreibt diesen Zustand oder Ort, nach dem er sich sehnt, als »Wunschscheol«:<sup>3</sup> »Ja, dann läge ich jetzt da und wäre still, könnte schlafen und hätte jetzt meine Ruhe.« (3,13). Dort also träte in Ijobs Vorstellung endlich Entspannung ein, würde der innere Stress durch seine Schmerzen endlich aufhören.

## Klage und Anklage

Manchmal antworten Menschen auf die Frage nach ihrem Befinden: »Ich kann nicht klagen.« Für Traumatisierte wird aus diesem Satz oft ein »Du darfst nicht klagen!« Anders Ijob: Zur Bewältigung seines Lei-

dens nutzt Ijob die Möglichkeit, sein Dasein zu beklagen: »Es verschwinde der Tag, an dem ich geboren wurde, und die Nacht, die sprach: Ein Mann wurde empfangen! Dieser Tag werde Finsternis [...].« (3,3f.). Dabei sieht er vor allem Gott als Adressaten seiner Klage und als Verursacher seiner Schmerzen: »Denn in mir stecken die Pfeile der Gottheit, die Macht über die Macht hat, ihr Gift trinkt mein Atem, die Schrecken Gottes rücken gegen mich an.« (6,4). Seine Klagen und Anklagen gegen Gott wurden von seinen Freunden als mangelndes Gottvertrauen gedeutet. Und auch heute finden manche gläubige Menschen, dass Kranke, die klagen, undankbar sind. Durch das Klagen aber kann eine minimale Brücke der Selbstwirksamkeit erreicht werden, die es etwas erleichtert, Schmerzen auszuhalten. Denn Worte für das eigene Unglück zu suchen und auszusprechen, führt ein Stück weit aus der Erstarrung in die Bewegung. Und indem diese Worte an andere Menschen oder Gott gerichtet werden, kann sich Ijob als sprachlich Handelnder selbst bewusst werden. Das damit verbundene Gefühl der Kontrolle, zumindest über die Deutung des eigenen Lebens, erfüllt ein wichtiges Grundbedürfnis, das depressiven Gefühlen entgegenwirkt.<sup>4</sup>

## Schwierige Beziehung zu Angehörigen und Freunden

Ein kranker Mensch fühlt sich oft einsam, abgeschnitten von allem, was einmal Bedeutung hatte und für andere noch hat (z. B. Arbeit, Kultur, Urlaub, Zukunft etc.). Wenn er sich mit Gesunden vergleicht, kann es auch passieren, dass er wie Ijob diejenigen beschimpft, die ihm helfen wollen: »Doch ihr, ihr seid Lügenkleisterer, Götzenheiler seid ihr allesamt« (13,4); »Eure Merksätze sind Schutthaufensprüche, ja tönerner Sockel sind eure Sockel.« (13,12). Es ist schwierig, die Verletzungen, die daraus entstehen können, zu überwinden. Und es verlangt denjenigen, die einen kranken Menschen lieben, sehr viel ab. Selbst wenn sie mit wütenden Ausbrüchen umgehen können und Verständnis für die dahinterstehende Not zeigen, kann es sein, dass die kranke Person so sehr in ihrem Leid eingeschlossen ist, dass sie das Mitgefühl nicht annehmen kann. Von daher benötigen auch die Angehörigen mitfühlende Unterstützung. Andererseits kann die oftmals belastende Beziehung zu einem leidenden Menschen auch bei Helfen-

den eine wichtige Auseinandersetzung mit dem, was zum Leben gehört und oft verdrängt wird, stattfinden. Schmerz und Leiden werden so vom Rand der Gesellschaft wieder ins Leben zurückgeholt, zu dem es aus christlicher Perspektive gehört.

## Gottesbeziehung

Trotz seiner vielen Klagen und heftigsten Anklagen gegen Gott bleibt Ijob von seinem eigenen Denken aus und – wie in den auf Ijob antwortenden Reden Gottes deutlich wird – auch aus der Perspektive Gottes, im »Beziehungsraum mit Gott«,<sup>5</sup> wie es die Theologin Marlen Bunzel in ihrer Dissertation ausgeführt hat. Die sich aus der Beziehung mit Gott entwickelnde Befreiung Ijobs aus kreisenden Gedanken um sich selbst kann mit Frankl als Methode der »Dereflexion« bezeichnet werden. Dabei geht es darum, selbstbezogenes Denken abzubauen. Wie bei Ijob durch die Selbstoffenbarung Gottes als Schöpferin, ermöglicht erst das Verlassen der eigenen Perspektive, sich aus einengenden Vorstellungen zu befreien. Dadurch wird bei ihm ein Veränderungsprozess in Gang gesetzt, der sich später z. B. darin zeigt, dass er seine Töchter wie seine Söhne zu Erbinnen macht. Eine weitere Methode Frankls, um konstruktiv mit ausweglosen Situationen umzugehen, ist die »Paradoxe Intention«, also das Anvisieren absurder Vorstellungen. Paradox hört sich auch vordergründig Gottes Antwort auf Ijobs Anklagen an. Dadurch aber wird er motiviert, humorvoll Abstand von seinen Ängsten vor Gott, der allmächtigen Schöpferin zu nehmen: »Knüpfst du die Bande des Siebengestirns oder löst du die Fesseln des Orion? Führst du ein bestimmtes Sternbild zu seiner Zeit heraus, die Große Bärin samt ihren Kindern – hütest du sie?« (38,31f.).<sup>6</sup> Dadurch wird Ijob deutlich, dass es nicht Gottes Ziel ist, ihn zu verfolgen und zu quälen. Denn er ist nur ein

---

### Zusammenfassung

Das Buch Ijob hat auch heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt, wenn zum Leid eines kranken Menschen durch das Unverständnis des Umfeldes auch noch das Leid sozialer Ausgrenzung hinzukommt. Und auch heute noch beruht dieses Unverständnis auf der Meinung, dass Kranke nicht klagen dürfen. Am Beispiel Ijobs wird dagegen eine notwendige Entwicklung deutlich: über verzweifeltes Klagen, heftigstes Anklagen eines Gottes, der ihm zum Feind geworden ist, hin zur Akzeptanz der Souveränität Gottes als Schöpferin des Universums. Auf diesem Weg bleibt seine Beziehung zu Gott bestehen und er kann sich wie in einem psychotherapeutischen Prozess von selbstbezogenen Gedanken und seiner Angst, im Zentrum von Gottes Angriffen zu stehen, lösen.

---

Schöpfungswerk von vielen und steht von daher gar nicht im Zentrum von Gottes Aufmerksamkeit. Mit dieser kosmischen Relativierung des Menschen hebt Gott auch die Vorstellung von Krankheit als Strafe aus. Denn sowohl die damit verbundene Verdammung kranker Menschen als auch die moralische Überhöhung gesunder Menschen, beschneiden Gottes Macht. Entgegen der Meinung damaliger und heutiger Menschen, die im Glauben an ihre eigene Gerechtigkeit andere Menschen be- und verurteilen, zeigt sich in den Antwortreden Gottes nach Johan de Joode eine »vielgestaltige und facettenreiche Welt«,<sup>7</sup> die sich nicht in menschliche Kategorien einengen lässt. Daraus aber folgt keine amoralische Anarchie, vielmehr bestärkt Gott Ijob in seinem Festhalten an seinem moralischen Anspruch, auch als kranker Mensch fromm zu sein.

- 1 Biblisch korrekter ist die Wiedergabe des Namens mit Ijob, im allgemeinen deutschen Sprachgebrauch findet sich eher Hiob. Der Name Ijob lässt sich zum einen vom Begriff »Vater« für Gott, zum anderen vom Begriff »Feind« ableiten. Vgl. Detlev Hecking, Einführung in das Buch Ijob, in: Bibel und Kirche 75 (3/2020), 149f.  
Die Übersetzungen der Bibeltexte erfolgen nach der »Bibel in gerechter Sprache«.
- 2 Michaela Huber, Trauma und die Folgen. Trauma und Traumabehandlung (Teil 1), Paderborn 2012, 22–25 u. 68–74.
- 3 Marlen Bunzel, Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch, Freiburg (i.Br.) 2018, 106.
- 4 Vgl. Franca Pariansen, Hormongesteuert ist immerhin selbstbestimmt. Wie Testosteron, Endorphine und Co unser Leben beeinflussen, Reinbek bei Hamburg 2020, 295.
- 5 Bunzel, Ijob im Beziehungsraum mit Gott, 81.
- 6 Victor E. Frankl, Wer ein Warum zu leben hat. Lebenssinn und Resilienz, Weinheim 2017, 348–376.
- 7 Johan de Joode, Metaphorical Landscapes and the Theology of the Book of Job. An Analysis of Job's Spatial Metaphors, Brill/Leiden 2019, 205.



### Dr. Dorothe Schleenstein

ist aufgrund einer Autoimmunerkrankung berentet und forscht zur ethischen und christlich-spirituellen Bewältigung komplexer Traumatisierungen und zu Geschlechtergerechtigkeit entsprechend des Juditbuchs.

E-Mail: [dorotheschleenstein@gmx.de](mailto:dorotheschleenstein@gmx.de)

# Doppelt traumatisiert – Das Markusevangelium als Traumaliteratur

---

Im August 70 n. Chr. wird Jerusalem dem Erdboden gleichgemacht. Hundertausend(e) sterben. Markus schreibt sein Evangelium um 70 n. Chr. Es kann als Traumaliteratur gelesen werden ...

---

Nur wenige Autoren beziehen die Darstellungen des Markusevangeliums auf die dramatischen Ereignisse der Zerstörung Jerusalems. Es ist das Verdienst von Andreas Bedenbender<sup>1</sup> dies zu tun. Überzeugend hat er gezeigt, dass der Weg und das Schicksal Jesu parallel zu den Ereignissen des Jüdischen Krieges gelesen werden können. Einige Beispiele: Galiläa und Jerusalem sind die Hauptschauplätze sowohl des öffentlichen Wirkens Jesu wie des Jüdischen Krieges. Der Weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem beginnt bei Cäsarea Philippi (Mk 8,27), führt nochmals durch Galiläa, dann weiter durch Peräa jenseits des Jordans (Mk 10,1–45) nach Jericho (Mk 10,46) und endet in Jerusalem (Mk 11,11). Diese Route nimmt auch das römische Heer Richtung Jerusalem. Ein weiteres übereinstimmendes Detail: Da Vespasian nach dem Tod Kaiser Neros die Wahl des Nachfolgers abwartet, kommt es zu einer Kampfpause. Das römische Heer lagert in Jericho. Jerusalem wird noch nicht erobert. Als Vespasian 68 n. Chr. selber zum Kaiser gewählt wird, überträgt er seinem Sohn Titus die Zerstörung Jerusalems. Auch bei der Ankunft Jesu in Jerusalem beginnt nicht sofort seine Passion, sondern geschildert werden zahlreiche Auseinandersetzungen im Tempelbezirk (Mk 11,15–13,37), die als Spiegelbild der heftigen Auseinandersetzung zwischen den Wider-

standsgruppen im eingeschlossenen Jerusalem verstanden werden dürfen. Auch Jesus »lagert« außerhalb von Jerusalem (Mk 11,1.19; 14,3).

Der Kreuzestod Jesu ist transparent für die Massenkreuzigungen 70. n. Chr. Im umlagerten Jerusalem herrscht Hungersnot. Die Widerstandsgruppen in der Stadt drangsalierten die Bevölkerung auf grausame Weise. Um diesem Inferno zu entgehen, fliehen nachts Hunderte aus der Stadt und werden von den Römern aufgegriffen. »Die Soldaten nagelten in ihrer Erbitterung die Gefangenen zum Hohn in den verschiedensten Körperlagen an, und da ihrer so viele waren, fehlte es bald an Raum für die Kreuze und an Kreuzen für die Leiber« (BJ 6.3.7).

Auch die Profanierung des Tempels durch die Römer findet ihre Parallele bei Markus. Als der Tempel schon in Flammen stand, betrat Titus das Allerheiligste und entweihte es so. Im Babylonischen Talmud, heißt es: »Titus nahm ein Schwert und zerschnitt den Vorhang ... Blut spritzte empor und Titus meinte, dass er ihn (nämlich Gott) getötet habe.« (Traktat Git 56b) Als Jesus stirbt, zerreißt der Tempelvorhang (Mk 15,38), der Geist entweicht aus ihm.

## Das Zerbrechen der Welt

Starke Gewalterfahrung lässt das Welt- und Zeitempfinden verschwinden. Interessanterweise beobachten wir im Markusevangelium das Zerbrechen der Kategorien Zeit und Ort. Im Galiläateil gibt es zwar allgemeine Zeitangaben wie »am Abend« oder »am Morgen«, aber es lässt sich kein zeitlicher Ablauf der Wanderung Jesu rekonstruieren. Umso erstaunlicher sind die präzisen Zeitangaben im Jerusalemteil: drei Tage im Tempel, der Tag des Passahmahles und der Verhaftung, der Tag der Kreuzigung und der Tag der Grablegung und der Tag des leeren Grabes. Der Todestag Jesu ist sogar nach Stunden eingeteilt.

Ähnlich verwirrend verhält es sich mit den Ortsangaben. Im ersten Teil zieht Jesus durch Galiläa und die Dekapolis, aber es lässt sich keine bestimmte Route rekonstruieren. Anders macht der Jerusalemteil präzise Angaben: Betanien, Tempelvorhof, Gethsemane, Golgotha usw. Das Wort *topos* (griechisch: Ort) kommt zehn Mal vor, jedoch nur mit negativer Konnotation (Mk 6,11; 13,8; 15,22; 16,6.)

Fünfmal charakterisiert Markus einen Ort als »leer« / »wüst« (Mk 1,35.45; 6,31f.35). Diese verwirrenden Beobachtungen werden meist mit mangelnden Ortskenntnissen des Markus erklärt. Versteht man sein Evangelium jedoch als Traumaliteratur, so ist das eine literarische Darstellung des Zerbrechens der Welt. Für Traumatisierte fließt die Zeit nicht mehr, es fehlt jeglicher Ort der realen wie inneren Behausung.

## Finsternis und Sprachlosigkeit

In der Markuserzählung über den Tod Jesu heißt es: »Und zur sechsten Stunde kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde« (Mk 15,33). Die sechste Stunde ist die Stunde des höchsten Sonnenstandes. Doch genau dann bricht die Finsternis herein. Wie in allen apokalyptischen Kontexten (z. B. Jes 13,10; 34,4; Mk 13,24) ist die Rückkehr zur urzeitlichen Finsternis gemeint, dem Zustand vor der Schöpfung. Der erste Schöpfungstext wird hier rückwärts erzählt. Dazu passt, dass der Vorhang des Tempels, der mit Schöpfungsmotiven verziert war, von oben bis unten zerreißt.

Gleichzeitig bringen die Familienväter in der sechsten Stunde des Rüsttages das Passahlamm in den Tempel. Zur neunten Stunde wird es geschlachtet. Das Schlachten des Passahlammes ist ein Gedenken an die Erschlagung der Erstgeburt der Ägypter und an die Befreiung Israels aus der Sklaverei (Ex 11,1–12,51). In Mk 15,33–36 kommt kein Gott, der befreit, sondern Jesus stirbt. Er schreit laut: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« (Mk 15,34). Hier erwartet man förmlich die rettende Stimme Gottes, wie in der Tauf- und Verklärungsszene: »Du bist mein geliebter Sohn« (Mk 1,11). Aber Gott schweigt. Rücknahme der Schöpfung und Anti-Exodus – deutlicher und bedrückender kann Markus die Grauenhaftigkeit des Kreuzesgeschehen und des Infernos 70 n. Chr. nicht darstellen.

Von keiner Person im Markusevangelium wird die Leidensnachfolge erzählt. Und niemand trägt die Auferstehungsbotschaft weiter – auch die Frauen am Grab nicht. »Und sie sagten niemanden etwas.« (Mk 16,8). Mit diesem Satz endet ursprünglich das Evangelium. Der bestiatische Krieg hat eine große Glaubenskrise ausgelöst. Wie konnte eine solche Katastrophe, in der Hunderttausende bestialisch ermordet wurden, nach dem Tod und der Auferstehung Jesu noch geschehen?

Und welchen Sinn macht die Rede von der Auferstehung eines Einzelnen angesichts der Leichenberge von Jerusalem?

## Ein Evangelium?!

Es ist Markus selber, der das Evangelium verkündet: »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes« (Mk 1,1). Das ist nicht die banale Ankündigung, dass sein Werk nun beginnt, sondern der »Anfang« zitiert Gen 1,1. Markus fordert uns mit seinem seltsamen Schluss und seinem seltsamen Anfang auf, das Evangelium noch einmal zu lesen und es wie die Synagoge zu halten: Am Ende der Tora liest man als unmittelbare Fortsetzung Gen 1. Und das liest sich so: Dtn 34 erzählt vom Tod des Mose sowie von den Furcht einflößenden Taten Gottes (Dtn 34,12). Liest man dann weiter Gen 1,1 heißt es: und mitten in der Finsternis, mitten in der Wüste und allem Chaos schwebt (dennoch) der Geist Gottes. Und Gottes Stimme erschafft eine neue Welt.

Auch Markus erzählt am Ende vom Tod und wenn wir wieder von vorn zu lesen beginnen, dann lässt auch er eine Stimme in der Wüste erschallen – und wir dürfen dabei auch an die Trümmerwüste Jerusalems denken. Und jetzt erklingt die Stimme Gottes, die wir so sehr nach dem Verzweiflungsschrei Jesu vermisst haben. »Du bist mein geliebter Sohn« (Mk 1,11). Und der Geist schwebt gleichzeitig über den Wassern des Jordan (Mk 1,10). Was Markus in den Versen 1,1–13 erzählt, wissen nur er und seine Leserschaft. Denn die Jünger werden erst danach berufen.

Liest man das Markusevangelium zum ersten Mal, dann dominiert das Gefühl des Nichtverstehens, der Gottverlassenheit und der Glaubenskrise. Es wird kein billiger, vorschneller Trost geboten. Liest man

das Markusevangelium nochmals von vorn, kann man versteckte Auferstehungsgeschichten entdecken. Jesus lässt die fiebernde Schwiegermutter des Petrus »auf(er)stehen« (Mk 1,31). Bei der Sturmstillung (Mk 4,35–41) schläft Jesus im Boot. Schlaf darf als Todesmetapher gelesen werden. Jesus wird von den verängstigsten Jüngern aufgeweckt – ein

---

### Zusammenfassung

Das Markusevangelium entstand in der Zeit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Der Evangelist erzählte in dieser Atmosphäre von Leiden und Tod Jesu, von Traumatisierung und Verzweiflung, aber auch von Auferweckung und der Hoffnung auf die Entstehung einer neuen Welt.

---

Auferweckungsvokabular. In der Verklärungsszene (Mk 9,2–8) trägt Jesus wie der junge Mann im Grab ein strahlend weißes Gewand. In Mk 16,7 wird bereits eine Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern in Aussicht gestellt.

Markus beschreibt nichts anderes als einen qualitativen Sprung ins Vertrauen. Manchen Traumatisierten ist das möglich.<sup>2</sup>

- 1 Vgl. Andreas Bedenbender, Markusevangelium I, TuK 67, 1995, 3–52; Bedenbender, Mkev. II, TuK 68, 1995, 3–72; Bedenbender, Mkev. III, TuK 77/78, 1998, 3–136; Bedenbender, Der Jüdische Krieg im Markusevangelium, TuK 140, 2013, 1–64; Vgl. auch: Monika Fander, »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« (Mk 15,34). (Kriegs-)Traumatisierung als Thema des Markusevangeliums, in: Elisabeth Moltmann-Wendel/Renate Kirchhoff (Hg.), Christologie im Lebensbezug, Göttingen 2005, 116–156.
- 2 Vgl. Eli Wiesel, ...Und das Meer wird nicht voll. Autobiographie 1969–1996, Hamburg 1997; Carola Moosbach, Gottflamme Du Schöne. Lob- und Klagegebete, Gütersloh 1997.



---

### **Dr. Monika Fander**

1989 Promotion über Frauen im Markusevangelium  
(Kurtitel), 29 Jahre Leiterin eines Kath. Bildungszentrums  
in Singen  
E-Mail: [dr.mf@gmx.de](mailto:dr.mf@gmx.de)

---

# ZWISCHENRUF

## Als Synodale Kirche gemeinsam weitergehen!

Synoden sind Ereignisse der Weltkirche in ihrer ganzen verheißungsvollen und herausfordernden Diversität. Wie viele andere war ich im Oktober als kirchenpolitische Akteurin in Rom, gemeinsam mit meiner Frauenbund-Kollegin Ute Zeilmann. Der konkrete Anlass war ein Working Lunch der Deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl, wo BDJ und KDFB die Laien-Verbandsarbeit »für eine Kirche mit Jugendlichen und Frauen« vorgestellt haben. In Rom immer als Querschnittsaufgabe präsent: geplant oder spontan bestehende internationale Netzwerke stärken und neue knüpfen. Der BDJ tat dies in seiner internationalen Wohngemeinschaft, wir Frauenbundfrauen nahmen an einer internationalen Konferenz zum Laienapostolat teil. Diese Präsenz vor Ort wurde als ein wichtiges Signal aufgenommen, dass die deutsche Kirche mit dem Synodalen Weg keinen Sonderweg einschlägt, sondern sich selbstverständlich als Teil der Weltkirche versteht. Und tatsächlich war mir nie zuvor so bewusst, dass unsere internationalen Beziehungen als Verbände oder Theolog:innen in Rom nicht gesehen werden, wenn sie nicht genau dort konkret werden.

Synodalität ist das vielbeschworene »gemeinsame Gehen«, das sich im gemeinsamen Entscheiden realisiert, in Transparenz, Rechenschaftspflicht und Evaluierung und in einer synodalen Spiritualität. Mich hat von Beginn an die Bedeutung des Hörens fasziniert: Gegen die bekannten Machtasymmetrien und unabhängig vom sozialen oder kirchlichen Status verpflichtet Synodalität alle, aufeinander zu hören. Nun gilt es, den nächsten Schritt zu gehen hin zu einer Kirche, in der Menschen mit ihren diversen Lebens- und Glaubensgeschichten anerkannt werden. Ein wirklich synodales Zuhören kann nicht nicht-politisch sein.

Gleichzeitig lebt eine synodale Spiritualität aus dem Hören auf die Schrift: Jeder einzelne Teil des Abschlussdokuments beginnt mit einem Bibelwort (explizit dazu Nr. 43). Spannend finde ich den Vor-

schlag in Nr. 60, die Leseordnung unter der Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit zu verändern. Wenn beispielsweise im Lesungstext aus Spr 31,10–31 durch die Auslassungen aus dem »Lob der tüchtigen Frau« letztlich ein Lob der tüchtigen Hausfrau mit nur familiärem Aktionsradius wird, dann ist dies eine misogynen Bibelrezeption, die schon morgen beendet werden kann.

Wie viele Katholik:innen weltweit hätte ich mir insbesondere ein dezidiertes Votum für Diakoninnen gewünscht. Jetzt steht in Nr. 60 des Abschlussdokuments, dass diese Frage »offen bleibt und der entsprechende Unterscheidungsprozess fortgesetzt werden muss«. Hoffentlich ist das am Ende eine Verheißung und keine Drohung, denn dieser Passus ging manchem zu weit und erhielt in der Schlussabstimmung die meisten Gegenstimmen. Andererseits waren es die Synodal:innen selbst, die gegen den erklärten Willen von Papst Franziskus die Diakoninnen auf die Agenda gesetzt hatten. Das zeigt, welche Dynamiken eine Synode entfalten kann. Papst Franziskus hat sie respektiert, indem er überraschend das Abschlussdokument als zum »ordentlichen Lehramt« gehörend anerkannt hat. Nun liegt also kein nachsynodales Schreiben des Papstes aus einem Guss vor, wie es bisher üblich war, sondern ein Dokument der Vielstimmigkeit und des Kompromisses. Das erfordert eine entsprechende Hermeneutik, die genau diese vielen Stimmen und ihre polyzentrischen Kontexte mitbedenkt. In einer immer komplexeren Welt kann es auch in der Kirche keine einfachen, eindeutigen und weltweit gültigen Lösungen mehr geben. Am Ende wird es von uns selbst abhängen, wie wir vor Ort und in Verbundenheit mit der Weltkirche die Zeichen der Zeit deuten und Synodalität leben.

Foto: Ruth Lehnen



---

### Dr. Regina Heyder

ist Dozentin des Theologisch-Pastoralen Instituts in Mainz  
und ehrenamtlich Vorsitzende der Theologischen Kommission des KDFB

E-Mail: [heyder@tpi-mainz.de](mailto:heyder@tpi-mainz.de)

---

# Literatur zum Heftthema

---

Nikolett Móricz

## Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst

Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137 (FRLANT 282) Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 2021 333 S., 120,00 €, ISBN 978-3-525-56730-2

In den letzten Jahrzehnten wurden einzelne Psalmen für bestimmte Lebenserfahrungen entdeckt und exegetisch erschlossen (z. B. Ulrike Bail zu Vergewaltigungserfahrungen, Marianne Grohmann zu Fruchtbarkeit und Geburt). Móricz erarbeitet Formen des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137.

An ihrer Arbeit fällt mir vor allem ihre Sensibilität, Genauigkeit und Ausführlichkeit auf. Zunächst beschäftigt sie sich mit der Frage, wie Trauma im Psalmenbuch vorkommt und wie die Psalmen in ihrer Poetologie und Narrativik lesbar sind. Damit ist bereits eine Lese- und Forschungsrichtung gesetzt: Móricz hört den Texten zu und entdeckt in ihnen Formen des Traumas, statt ein Konzept über die Texte zu stülpen. So kommt im Folgenden jeder der vier Psalmen in seiner Einzelgestalt und mit seinen eigenen Themen vor. Móricz arbeitet sich anhand von Psalm 22 in tiergestaltige Gottesbilder ein, für Psalm 88 in Formen des Sprechens. Im Psalm 107 kommt vor allem die Zeitdynamik und die geographische Orientierung beziehungsweise Desorientierung vor. Psalm 137 behandelt das Thema Gewalt. Ab den ersten Seiten wird deutlich, dass Móricz sowohl fachlich wie interdisziplinär ausgesprochen belesen und sensibel ist, so dass die Lektüre eine einzige Freude ist und

zugleich auf jeder Seite ausgesprochen lehrreich. Viel konnte ich über die Narrative der psalmischen Poetik lernen. Viele Beispiele machen die Theorien verständlich. Trotzdem ist das Buch nicht für das breite Publikum, sondern nur für Fachleute, also interessierte TheologInnen, geeignet.

*Ulrike Sals*

Andreas Heek/Aurica Jax/Ilse Müllner/  
Annegret Reese-Schnitker (Hg.):

## Zur Sprache bringen

Biblische Texte und sexualisierte Gewalt  
in Pastoral und Schule, Mainz (Grünwald)  
2024

216 S., 22,00 €, ISBN 978-3-7867-3346-1

Der Sammelband mit 19 Beiträgen von Autorinnen und Autoren aus Bibelwissenschaft, Religionspädagogik und Pastoral ist angestoßen durch die lange tabuisierten Taten sexualisierter Gewalt im kirchlichen Kontext. Er verfolgt das Ziel, das Thema sexualisierte Gewalt nachhaltig zur Sprache zu bringen, um dieser vorzubeugen und entgegenzuwirken.

Dabei wird der Weg über biblische Texte gewählt, da diese sowohl destruktives als auch befreiendes Potential besitzen und vielfältig als Ressource genutzt werden können. Die Beiträge zeigen auf, dass biblische Texte einerseits herangezogen werden, um männlich dominierte Machtstrukturen in Kirche und Gesellschaft zu stützen, andererseits durch die thematische Nähe und zugleich den

fremden Kontext das schwierige Thema zugänglich machen und eine geschützte Bearbeitung eigener Gewalt- und Missbrauchserfahrungen ermöglichen. Die kritische Betrachtung exemplarischer Bibeltexte stellt sexualisierte Gewalt als systembedingte Grenzüberschreitung und Machtmissbrauch heraus, die durch eine von männlichen Machtstrukturen geprägte Gesellschaftsordnung und Mentalität begünstigt wird. So begegnen als Opfer sexualisierter Gewalt in der Bibel insbesondere Frauen, deren Stimme meist ausgeblendet wird, sowie als nicht typisch »männlich« dargestellte Männer (Lot, Josef). Zugleich unterlaufen gegenläufige Texte wie Jesu Schutz der Kleinen und die Weltgerichtsrede (Mt 25) die Macht der Mächtigen.

Das Buch ermutigt zu einer widerständigen und befreienden Auslegung der Bibeltexte, um dadurch eine Stärkung der eigenen Persönlichkeit und Widerstandskraft zu gewinnen sowie gewaltunterstützende Faktoren und Systeme zu erkennen und machtkritisch zu hinterfragen. Hilfreich dafür sind didaktisch-methodische Hinweise für einen sensiblen, konstruktiven und lebensfördernden Umgang mit diesen schwierigen Texten.

Das in sprachlicher Hinsicht eher anspruchsvoll geschriebene Buch richtet sich insbesondere an Personen mit einer gewissen theologisch-religionspädagogischen Vorbildung, die im universitären, schulischen oder pastoralen Kontext tätig sind und die die Beiträge mit Gewinn lesen werden.

*Gabriele Theuer*

Annette Buschmann/Andreas Stahl  
**Unsagbare Worte – Trauma, Poesie und die Suche nach Gott**

Freiburg i. Breisgau (Herder Verlag) 2025  
288 S., 28,00 €, ISBN: 978-3-451-02444-3

Annette Buschmann und Andreas Stahl verstehen ihr Buch als gemeinsames Projekt über die Suche nach Gott.

Das Zentrum bilden 36 poetische Texte – Gedichte, Gebete und ein Märchen – von Annette Buschmann. Viele der Texte enthalten Anspielungen auf biblische Figuren wie Eva, Kain und Abel, Petrus und vor allem auf Bibeltexte (»Steh auf und iss« S. 33; »Land, das von Milch und Honig fließt« S. 45; »mein Gott – warum hast du mich verlassen?« S. 42.). Die Autorin wurde von ihrem Vater, der Pfarrer war, sexuell missbraucht. Mit ihren Texten will sie Betroffene zu Widerstand motivieren, für deren Lage sensibilisieren und Hoffnung auf Veränderung wecken. Die Texte stehen in Klage und Anklage denen des biblischen Ijob in nichts nach. »Warum hast du mich so verarscht, Gott?« (S. 25). Das ganze Buch ist ein einziges Ringen um Gott unter dem Vorzeichen der Traumatisierung. Die Gottesferne wird artikuliert, aber die Autorin geht durch sie hindurch auf die Suche nach Gott. Die tief berührenden Gedichte und Gebete sind Zeugnisse einer existentiellen Auseinandersetzung und persönlichen Aufarbeitung von traumatisierenden Erfahrungen in Familie und Kirche. Das letzte Gedicht (S. 51) hat den Titel »Wo bist du Gott?«. Es arbeitet sich von der Frage »Hey Gott, wo bist du?« zurück zur Frage »Wo warst du damals?« und stellt die Theodizeefrage in den Kontext des Traumas.

An die Gedichte schließen sich Interpretationen von Andreas Stahl an, die die Gedichte anhand von inhaltlichen Schwerpunkten erschließen. Es geht um Aspekte wie Versprachlichung und Verarbeitung von Trau-

mata, um die Bibel als Resonanzraum, um Ansätze zu Veränderung oder die Ermutigung, eine andere Kirche aufzubauen. Die Interpretationen von Stahl werden immer wieder durch reflektierende Aussagen von Buschmann unterbrochen und so wird dieser Teil des Buches zum Gespräch zwischen der Dichterin und dem Interpreten. Am Schluss bleibt die Frage: Wo bist du, Gott?

In einem Anhang beschreibt Stahl Methodik und Hintergründe des Projekts. Er stellt dar, inwiefern »das Buch ein wissenschaftlich-theologischer Beitrag zum Diskurs rund um die Aufarbeitung sexuellen Missbrauchs in der evangelischen Kirche« (S. 255) ist. Theologische Wissenschaft kann und muss zur Aufarbeitung beitragen. Dafür muss die Frage beantwortet werden: »Was haben Betroffene der wissenschaftlichen Theologie zu sagen und wie kann deren Stimme erhoben werden?« Diese hermeneutische Reflexion macht das Projekt für den wissenschaftlichen Diskurs fruchtbar.

Zielgruppen des Buches sind zunächst Betroffene, die in den Texten Sprachhilfe für das Unausprechliche finden können und ermutigt werden, aus dem Schweigen herauszutreten. Aber auch Menschen, die sich für Aufarbeitung engagieren und Kirche zu einem sicheren Ort machen wollen, sind angesprochen. Nicht zuletzt wendet es sich an akademisch Interessierte, die solche Primärtexte als Reflexionstexte theologischer Themen begreifen. Fazit: Lesen! Unbedingt lesen!

*Eleonore Reuter*

Andreas Bedenbender  
**Frohe Botschaft am Abgrund.  
 Das Markusevangelium  
 und der jüdische Krieg**

(Studien zu Kirche und Israel.

Neue Folge [SKI.NF]; Bd. 5 / Arbeiten zur  
 Bibel und ihrer Umwelt [ABU]; Bd. 2)

Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2013  
 551 S., 37,99 €, ISBN 978-3-374-03265-5

Die Studie bündelt einen Großteil der Arbeiten, die Andreas Bedenbender seit 1995 in *Texte & Kontexte* veröffentlicht hatte und welche schliesslich vom Fachbereich für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn 2013 als Habilitationsschrift angenommen wurde.

Andreas Bedenbender liest das Markusevangelium als literarische Verarbeitung des Traumas des Jüdischen Krieges (66–70 n. Chr.). Seine These: Markus erzähle die Passion Jesu als Allegorie für das Leiden des jüdischen Volkes, die Passion Jesu sei »in die Geschichte des Krieges hineinerzählt« (34). Der Evangelist habe also »die Geschichte des Jüdischen Krieges mit der Geschichte Jesu überblendet, also dessen Weg nach Golgota mit dem Leidensweg des jüdischen Volkes zusammenfallen lassen.« (17) Diesem Ansatz folgend interpretiert Andreas Bedenbender das Evangelium als »Krisenliteratur«, dass das Kriegstrauma reflektiert und den Glauben an Christus einer harten Probe unterzieht.

Der Autor beschreibt, wie Markus die Krise nicht beschönigt, sondern mit der Auferstehungsbotschaft Jesu konfrontiert, was die Möglichkeit des Scheiterns dieser Botschaft miteinschließt. Markus erzähle somit ein »Evangelium unter dem Vorzeichen seiner Fraglichkeit« (71), in der »keine neue Perspektive jenseits des Scheiterns« (15) entwickelt wird, da es für den Evangelisten unmöglich gewesen sei, die »Osterfreude durch die Katastrophe hindurchzuretten« (48). In dieser

ehrlichen und ungeschönten Darstellung erkennt Bedenbender die Stärke des Textes. Methodisch basiert die Arbeit auf einer allegorischen Interpretation, die »den Texten eine symbolische Dimension verleiht« (25). Bedenbender entfaltet seine These unter anderem durch die Untersuchung spezifischer Orts- und Szenenbeschreibungen im Evangelium, die er als direkte Anspielungen auf die Kriegseignisse deutet. So sieht er in der Szene der Sturmstillung auf dem See (Mk 4,35–41) eine Allegorie auf die chaotischen und zerstörerischen Mächte, die während des Krieges am Werk waren. Der See Gennesaret werde zum Sinnbild für die unkontrollierbare Gewalt des Krieges und die tiefe Erschütterung der Glaubensgemeinschaft. Auch die Erzählung vom Zerreißen des Tempelvorhangs (Mk 15,38) verweise auf die reale Zerstörung des Tempels und symbolisiere das Ende des bisherigen Verständnisses von Gottesnähe und Heilssicherheit, wobei der Hauptmann in Mk 15,39 – entgegen einer in der Markusforschung weitverbreiteten These – gerade keine positive Figur darstelle. Zuweilen geht die allegorische Deutung freilich recht eigenwillige Wege: So interpretiert er Simon von Kyrene (Mk 15,21), der das Kreuz Jesu trägt, sowie dessen Söhne Alexander und Rufus als symbolische Verweise: Während hinter Simon der hasmonäische Freiheitskämpfer Simon Makkabaios stehe, sei mit Alexander entweder an Alexander Jannai oder Tiberius Alexander gedacht. Rufus »der Rote« hingegen verweise über Esau/Edom erneut auf Rom. Diese Lesart ist ausgesprochen originell, führt aber auch zu der Frage, ob hier nicht historische Figuren willkürlich in den Text hineininterpretiert werden. Obgleich das Markusevangelium demnach immerzu – wenn auch nur codiert – auf den Jüdischen Krieg verweise (etwa durch die Rede vom »wüsten Ort«, Mk 1,35.45; 6,31), räumt Andreas Bedenbender ein, »dass das

Mk-Ev nirgends explizit und in klaren Worten auf den Jüdischen Krieg zu sprechen kommt«. So umgehe Markus die Katastrophe, »weil er mit ihr nicht zu Rande kommt, er umgeht sie, weil er nicht in der Lage ist, sie in unverstellter Rede zu behandeln« (48). Dass bereits der Verweis auf die Freud'sche Traumdeutung (190) diese exegetischen Spannungen hinreichend auflösen kann, vermag allerdings nicht zu überzeugen.

Die starke Fokussierung auf den Jüdischen Krieg führt m. E. in die Gefahr, die theologische Botschaft und den christologischen Entwurf des Markusevangeliums zu marginalisieren, wenn nicht gar zu verkennen, zumal der Aufstieg Vespasians und damit auch der Jüdische Krieg als dominierender Referenzrahmen für das Markusevangelium neustens wieder stark in Zweifel gezogen wird (vgl. Sandra Huebenthal, *Gedächtnistheorie und Neues Testament*, Tübingen 2022, 285–300). Fraglich ist, ob bei Markus tatsächlich die »humanitäre Katastrophe des Jüdischen Krieges zugleich eine christologische Katastrophe« (233) gewesen sei. Vielmehr setzt das Markusevangelium voraus, dass das Evangelium Jesu (Mk 1,14f.) auch nach dem Krieg weitergetragen wird (Mk 13,10).

Fazit: Bedenbenders Allegorien eröffnen neue Perspektiven auf das Markusevangelium und regen dazu an, das Verhältnis von Text und Geschichte neu zu denken. An zeitgeschichtlichen Hintergründen interessierte Lesende finden durchaus zahlreiche interessante Hintergrundinformationen, sodass auch Nicht-Theologen von der Lektüre profitieren können, zumal der Schreibstil angenehm flüssig ist. Wer bereit ist, sich auf Bedenbenders interpretatorische Kühnheit einzulassen, wird eine Fülle von anregenden Gedanken finden. Dennoch ist festzuhalten, dass seine »materialistisch-allegorische« (488) Lesart m. E. den vielschichtigen theologischen Charakter des Markusevangeliums

nicht ausreichend berücksichtigt und das Markusevangelium auf eine historische Funktion reduziert. In jedem Fall ist *Frohe Botschaft am Abgrund* ein ungewöhnlicher Beitrag zur Markusforschung, der zur weiteren Diskussion herausfordert.

Franz Tóth

Andreas Bedenbender

### Der gescheiterte Messias

(Arbeiten zur Bibel und ihrer Umwelt, 5)  
Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019  
349 S., 22,00 €, ISBN 978-3-374-05796-2

Die These aus »Frohe Botschaft am Abgrund« hat Andreas Bedenbender 2019 mit einem weiteren Buch anhand anderer Texte (Mk 10,46–13,2 (Kapitel 1), Mk 11,12–14.33–25; 13,28f. (Kapitel 2), Mk 14,3–9 (Kapitel 3), Mk 15,40f.; 15,47–16,8 (Kapitel 4)) vertieft. Das Buch wurde bereits von Torsten Jantsch in der Biblischen Bücherschau besprochen. Hier geht es nur darum, es in den Kontext der Traumahermeneutik einzuordnen, da das Buch die traumatisierende Erfahrung des Jüdischen Krieges zum Ausgangspunkt der Interpretation macht.

Bedenbender versteht das Markusevangelium als Erzählung über Jesus als einem gescheiterten Messias. Er möchte zeigen, dass »das Mk-Ev in, mit und unter der (Leidens-) Geschichte Jesu ein Kriegstrauma verarbeitet ...« (S. 3) Sein Hauptinteresse gilt nicht der erzählten Zeit des Jesus von Nazaret, sondern der erzählenden Zeit des Evangelisten. Bedenbender interpretiert Namen und Orte als allegorische Anspielungen auf politische Ereignisse zwischen 66 n. Chr. und der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. Immer wieder berücksichtigt er auch antike Quellen. Kapitel 5 hält als Gesamtdeutung des Markus-

evangeliums fest, dass der Jüdische Krieg die Jesusbotschaft ad absurdum geführt hat. »Wenn das Mk-Ev überhaupt etwas demonstriert, dann ist es die Unmöglichkeit, die Osterbotschaft unter den gegebenen Umständen zu verkünden.« (S. 255). Das abschließende Kapitel 6 zeigt, dass das Matthäusevangelium als Gegenerzählung zum Markusevangelium zu verstehen ist.

S. 326f. deutet Bedenbender an, dass eine weitere Untersuchung »... die Spuren der Auferstehungshoffnung, die im Mk-Ev zu finden sind, ... in den Blick nehmen. Darauf darf man sehr gespannt sein, weil hier entschieden werden muss, ob diese Hoffnung trotz des Traumas begründet ist oder ob sie sich als Irrtum erweist.

Im Kontext von Traumahermeneutik ist das Buch bedeutsam, weil es vielfältige Auswirkungen des Jüdischen Krieges im Markusevangelium nachweist. Allerdings geht Bedenbender diesen Weg nicht zu Ende. Er liest den Text als Dokument über die Katastrophen seiner Zeit, nicht als Traumanarrativ. So versteht er zum Beispiel das Schweigen der Frauen in Mk 16,8 als Hinweis auf das Scheitern Jesu und seiner Botschaft, statt als Traumafolge. Hier bietet sich ein Ansatzpunkt für weiterführende Überlegungen. Das Buch hat in erster Linie Fachtheolog\*innen als Zielgruppe, denen es als provokative, aber auch inspirierende Lektüre empfohlen werden kann.

Eleonore Reuter

# Mitgliederforum

---



## Heiliges Jahr 2025 und Lectio Divina in Würzburg

Die Arbeitsgemeinschaft Bibelpastoral im Bistum Würzburg hat in Zusammenarbeit mit dem Katholischen Bibelwerk e.V. passend zum Motto des Heiligen Jahres Lectio-Divina-Materialien erstellt: Pilgerinnen und Pilger der Hoffnung. Dieses Material wurde im Bistum Würzburg kostenfrei an alle Pfarreien verteilt und steht zum Download zur Verfügung. Digitale Fortbildungen und Studientage und Lectio-Treffen in Präsenz begleiten das Heilige Jahr. Die diözesane Pressestelle begleitet mit regelmäßigen Berichten die Entwicklungen. Wir danken besonders Stefan Heining und Dr. Ursula Silber für die tolle Zusammenarbeit!

## Materialien zur Lectio Divina im Heiligen Jahr

kostenfreier Download:

[www.lectiodivina.de/heiliges-jahr](http://www.lectiodivina.de/heiliges-jahr) und  
<https://www.dbk.de/themen/heiliges-jahr-2025/materialien>

Das Würzburger Projekt zur biblisch-spirituellen Begleitung des Heiligen Jahres ist in leicht angepasster Form auch auf der offiziellen Seite zum Heiligen Jahr der Deutschen Bischofskonferenz eingestellt. Sowohl das Begleitmaterial als auch die Leseblätter für einzelne Gruppentreffen können kostenfrei heruntergeladen und ausgedruckt werden.



Mit diesem Übungsweg wird die Bibel zur lebendigen Quelle der Gottesbeziehung. »Wer die Heilige Schrift so liest, ist mit dem Wort der Bibel pilgernd und hoffend unterwegs. Gleichzeitig ist die Lectio Divina ein sehr einfacher Weg, die Bibel kennenzulernen. Voraussetzungen sind allein Freude am Lesen und Entdecken des Textes«, erklärt Weihbischof Rolf Lohmann, Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für das Heilige Jahr 2025

Wir wünschen allen erhellende Lektüren, inspirierende Entdeckungen und gesegnete Gespräche und Erfahrungen mit den Bibeltexten! Schreiben Sie uns gern, wenn Sie das Material verwenden oder weitere Initiativen planen!

## Worte, die mir ins Herz fallen. Lectio Divina und Liturgie

Herzliche Einladung zur 3. Lectio-Divina-Tagung des Katholischen Bibelwerks e.V. vom 31. Oktober bis 2. November 2025 im Exerzientenhaus Himmelsporten in Würzburg. Wir laden wieder ein, gemeinschaftlich und kontemplativ Bibel zu lesen und weiter zur Lectio Divina zu forschen. Dieses Mal über

Möglichkeiten, die Lectio Divina als eigenständige liturgische Form und als Bestandteil in anderen Liturgien (Eucharistiefeier, Stundengebet) stärker im Leben der Kirche zu verankern. Vorbereitet und begleitet wird die Tagung von Lectio-Divina-Team des Bibelwerks, Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Liturgiewissenschaftler, Erfurt, und Prof. Dr. Egbert Ballhorn, Alttestamentler, Dortmund. Melden Sie sich gern zügig an. Die Übernachtungsplätze im Tagungshaus sind begrenzt.

Nähere Informationen:

[www.lectiodivina.de](http://www.lectiodivina.de)

oder [carmona@bibelwerk.de](mailto:carmona@bibelwerk.de)

Tel. 0711/6192 066

## Fortbildung Lectio Divina 2025

Im Jahr 2025 bieten wir eine digitale Lectio-Divina-Fortbildung an. An vier Nachmittagen tauchen wir ein in die Methode, vertiefen das Wissen und geben praktische Tipps für die Leitung von Lectio-Divina-Gruppen.

Die Fortbildungen sind immer der Lectio Divina online vorgeschaltet, so dass diese ideal miteinander verknüpft werden können.



### 1. Was ist Lectio Divina?

Zur Geschichte der Methode und das Modell des Katholischen Bibelwerks e.V.

Freitag, 14. Februar 2025, 17–18.30 Uhr

### 2. Die Lectio (das Lesen) und der erste Leseschlüssel

Vertiefungen und praktische Übungen

Freitag, 14. März 2025, 17–18.30 Uhr

### 3. Die Meditatio (der zweite Leseschlüssel) und die Contemplatio

Vertiefungen und praktische Übungen

Samstag, 14. Juni 2025, 17–18.30 Uhr

### 4. Die Oratio und die Aufgabe der Leitung

Tipps und Tricks und wie geht's weiter?

Freitag, 14. November 2025, 17–18.30 Uhr

Team: Prof. Dr. Egbert Ballhorn,  
Dr. Katrin Brockmüller, Dr. Ursula Silber

Anmeldung: [assistentz@bibelwerk.de](mailto:assistentz@bibelwerk.de)

Kostenausgleich: nach Selbsteinschätzung,  
gern stellen wir eine Rechnung.

Die Abende sind nur als Gesamtpaket  
zu buchen. Den Link senden wir zu.

## Altes Testament in Leichter Sprache

Das Projekt zu ausgewählten Bibeltexten in Leichter Sprache schreitet zügig voran. Wir können bereits erste Texte vor allem aus dem Buch Genesis und Bilder auf unserer Homepage präsentieren.

Wir laden herzlich ein, die Texte zu lesen, mit ihnen zu arbeiten und uns Rückmeldungen zu geben!

<https://www.altes-testament-in-leichter-sprache.de/>

## Mitgliederversammlung am 27. September 2025 in Würzburg

Wir laden Sie schon jetzt herzlich ein zur Teilnahme an der Mitgliederversammlung! Erleben Sie inspirierende biblische Vorträge und Gespräche. Lernen Sie die Menschen rund um das Bibelwerk persönlich kennen. Treffen Sie andere Mitglieder. Gestalten Sie die Zukunft des Katholischen Bibelwerks e.V. und bestimmen und entscheiden Sie mit!

### Aktuelle Planungen

- 09.30 Uhr Begegnungen bei Kaffee und Tee
- 10.00 Uhr Ordentliche Mitgliederversammlung
- 12.00 Uhr Mittagessen
- 13.30 Uhr Biblische Inspirationen für alle
- 15.45 Uhr Segen und Abschied

### Vorläufige Tagesordnung der Mitgliederversammlung

- Top 1: Formalia
- Top 2: Geschäfts- und Jahresberichte des Vorstands und der Geschäftsstelle
- Top 3: Feststellung der Jahresabschlüsse 2023 und 2024
- Top 4: Beschlussfassung über den Wirtschaftsplan 2026 und 2027 und Bestellung des Wirtschaftsprüfers
- Top 5: Entlastung des Vorstands
- Top 6: Festsetzung der Mitgliedspreise
- Top 7: Nötige Satzungsänderungen (Aufnahme kirchliche Regelungen zum Datenschutz)
- Top 8: Verschiedenes

## Erweitertes Team bei »Welt und Umwelt der Bibel«

Drei neue Kolleginnen verstärken in unterschiedlichen Stellenanteilen das Reaktions-team von *Welt und Umwelt der Bibel* um Helga Kaiser und Barbara Leicht. Bei einem Strategie- und Planungstag wurden die Schwerpunkte der Hefte für das Jahr 2025 konzipiert sowie die Abläufe mit den neuen Kolleginnen definiert.



von links nach rechts: Helga Kaiser, Berenike Jochim-Buhl, Lena Janneck, Ralf Heermeyer (Redaktionsassistent), Paula Greiner-Bär



### Jahresthema Exodus

Die Bibelbeauftragten Österreichs haben »Exodus« zu ihrem Jahresthema 2025 erklärt. Daher stehen heuer zahlreiche biblische Veranstaltungen unter diesem Motto. So auch der von Papst Franziskus ausgerufenen »Sonntag des Wortes Gottes«, der kürzlich am 26. Jänner 2025 gefeiert wurde.

Zur Einstimmung auf den [Bibelsonntag](#) startete das Bibelwerk eine neue Videoreihe. Unter dem Titel »[Kulturerbe Bibel: Mose](#),

»Kunst und Klosterneuburg« geben acht Kurzvideos Einblicke in Darstellungen des Exodus in Kunstschatzen des Stiftes Klosterneuburg wie dem berühmten Altar von Verdun. Die Videos sind auf unserer Homepage unter [www.bibelwerk.at/bibelsonntag-exodus](http://www.bibelwerk.at/bibelsonntag-exodus) und auf unserem YouTube-Kanal zu sehen. Außerdem wurde das Thema durch zahlreiche begleitende Materialien auf unserer Homepage und unseren Social-Media-Kanälen aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet.

Mit dem Buch Exodus befassen sich heuer auch [diözesane Bibelkurse](#) unter dem Motto »Ruf in die Freiheit – Aufbrechen mit dem Buch Exodus«. Nähere Informationen hierzu sind auf den Seiten der Diözesen Linz und Graz-Seckau zu finden.

Auch die nächste [Bibelpastorale Studientagung](#), die von 5.–6. September 2025 in Salzburg (St. Virgil) stattfindet, steht anlässlich des Jahresthemas unter dem Motto »Mirjam und Mose – Wege in die Freiheit« und beleuchtet diese beiden prägenden Gestalten des biblischen Buches.

Weitere Informationen zur Studientagung gibt es unter [www.bibelwerk.at/bibelpastorale-studentagung](http://www.bibelwerk.at/bibelpastorale-studentagung) – eine Anmeldung ist bis zum **31. August 2025** möglich!



Schweizerisches  
Katholisches  
**BIBELWERK**

### **Hans Schwegler (1932–2024) – in dankbarer Erinnerung**

Am 11. November 2024 ist Pfarrer Hans Schwegler im Alter von 92 Jahren verstorben. Er war dem Bibelwerk und dem Gespräch mit der Bibel über Jahrzehnte verbunden und hat zwischen 1985 und 1997 die



Arbeit der Bibelpastoralen Arbeitsstelle (BPA) massgeblich mitgeprägt.

Hans Schwegler, der nach seiner Ausbildung und Berufstätigkeit als Elektriker auf dem zweiten Bildungsweg Theologie studiert hatte und erst im Alter von 37 Jahren zum Priester geweiht wurde, hat unzähligen Frauen und Männern den Zugang zur Bibel erschlossen. In Kursen, religionspädagogischen Ausbildungsgängen, Bibelwochen, auf Israel-Reisen und in Publikationen legte er den Hauptakzent auf das Alte oder Erste Testament und auf die jüdischen Wurzeln des Christentums. Dabei war es ihm wichtig, erfahrbar zu machen, dass das Alte Testament und das Judentum nicht im Grunde überholte Vorstufen des Christentums sind, sondern lebendige Dialogpartner, die uns Heutigen viel zu sagen haben. Entsprechend engagierte er sich in der jüdisch-christlichen Arbeitsgemeinschaft, beteiligte sich an der Gestaltung einer jährlichen Hebräisch-Woche und lernte Ivrit (modernes Hebräisch). Gleichzeitig war er am Puls der Zeit. Als 1987 die feministische Exegetin Silvia Schroer die Leitung der BPA übernahm, ergänzten sich ihre beiden sehr unterschiedlichen Zugänge zum damals hochaktuellen Thema »Frauen lesen die Bibel« bestens.

Auch der Verein Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (SKB) war ihm wichtig. Lange Jahre war er Präsident des Diözesanverbandes Chur, und als das SKB 1985 sein

50-jähriges Bestehen feierte, arbeitete er dessen Geschichte auf. Als ich 1992 in finanziell schwierigen Zeiten die Leitung der BPA übernahm, unterstützte er mich tatkräftig dabei, das Bibelwerk aus den roten Zahlen zu führen. Seine Glaubwürdigkeit als »Bibel-mensch« und Seelsorger, sein grosses Netzwerk und sein handwerklicher Sinn für das Praktische und Konkrete halfen dabei sehr. Und als Hans Schwegler 1997 mit 65 pensioniert wurde, war die BPA finanziell gut aufgestellt und als Fachstelle breit anerkannt. »Pensioniert« hiess für Hans allerdings keineswegs »im Ruhestand«. Da er sich neben der Bibelarbeit stets auch in der Pfarrei St. Anna (Opfikon-Glattbrugg) engagiert hatte, war er dort fest verankert und konnte die Verantwortung als Pfarrer nahtlos übernehmen. Zugleich führte er sein bibelpastorales Engagement weiter. Trotz gesundheitlicher Einschränkungen, die ihm das Reisen und die Kurstätigkeit in den letzten Jahren verunmöglichten, lud er bis zu seinem Tod einmal im Monat zu »Bibellesen bei Pizza und Chianti« ein, was von vielen, die ihm verbunden waren, gerne wahrgenommen wurde.

Neben der Bibel waren es die Schriften von Martin Buber, die das Glauben, Denken und die Sprache von Hans Schwegler am meisten prägten. Von diesem grossen jüdischen Gelehrten stammt ein Wort, das treffend meine Dankbarkeit – und gewiss auch jene vieler anderer – ihm gegenüber zum Ausdruck bringt: »Sodann aber verlangt es einen Mal um Mal, seinem Mitmenschen zu danken, selbst wenn er nichts Besonderes für einen getan hat. Wofür denn? Dafür, dass er mir, wenn er mir begegnete, wirklich begegnet ist ...« Bubers Wort »Alles wirkliche Leben ist Begegnung« war für Hans kein leeres Wort – sondern prägte seinen dialogischen Umgang mit den Menschen, mit den

biblischen Texten und auch mit jenem grossen DU, in dessen Gegenwart er nun eingegangen ist.

*Daniel Kosch*, Leiter der Bibelpastoralen Arbeitsstelle SBK von 1992–2001, seit 2023 Präsident des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks

## Veranstaltungen

### Diözesanverband Oberwallis

Theologischer Frühschoppen XXI

Am Samstag, 22. Februar 2025

[Das Buch Hiob – Der leidende Gerechte und der ungerechte Gott](#)

Am Samstag, 29. März 2025

[Kennen Sie die katholischen Briefe?](#)

Leitung: Stefan Dominik Furrer,

Historiker/Theologe

Ort: Bildungshaus St. Jodern, Visp

Zeit: jeweils 9.30 bis 11 Uhr

[Infos: bibelwerk.ch](mailto:infos@bibelwerk.ch) oder [info@stjodern.ch](mailto:info@stjodern.ch)

### Diözesanverband St. Gallen

[Machtworte!? Lukanische Widersprüche gegen das »Basta« einsamer Entscheidungen.](#)

Ein Vortrags- und Bibelgesprächsabend zu »synodalen« Texten aus der Apostelgeschichte

Prof. Dr. Markus Lau (Chur)

Zeit: Montag, 17. März 25, 19 Uhr

Ort: Pfarreisaal im Gemeindezentrum, Mörschwil

[Die Bibel lesen – mit Herz und Verstand  
»Pilger der Hoffnung«](#)

Lectio-Divina-Reihe zum Heiligen Jahr 2025

Leitung: Isabelle Müller-Stewens,

Dr. Bernd Ruhe, Remo Wäsipi

Zeit: 11. Februar; 11 März, jeweils 19–20 Uhr

Ort: Jumaheim, Mörschwil, Schulstrasse 8



Das Thema der nächsten Ausgabe:

## Die Stadt Geschichte – Symbolik – Lebensraum (BiKi 2/25)

Das Motiv der Stadt in der Bibel hat vielfältige Facetten. So nutzt das biblische Sprechen häufig weibliche Personifikationen wie »Tochter Zion«, »Braut Jerusalem« »Hure Babylon«. Spannend ist auch die Beobachtung, dass die Reich-Gottes-Bewegung um Jesus von Nazaret den Wechsel vom Land zur Stadt vollzog. Und welche Versuche von Kirche gibt es, um im Stadtraum die biblische Botschaft neu auszudrücken?

ISBN 978-3-948219-67-3

Bestellung bei den Bibelwerken (siehe unten)

### Bibel und Kirche

herausgegeben von den Katholischen Bibelwerken  
in Deutschland, Österreich und der Schweiz  
80. Jahrgang, 1. Quartal 2025  
ISBN 978-3-948219-66-6; ISSN 0006-0623  
[www.bibelundkirche.de](http://www.bibelundkirche.de)

Schriftleitung: Dr. Katrin Brockmüller  
Redaktion: Prof. Dr. Eleonore Reuter,  
Dr. Bettina Eltrop ([eltrop@bibelwerk.de](mailto:eltrop@bibelwerk.de))  
Redaktionskreis: Prof. Dr. Ulrike Bechmann,  
Dr. Elisabeth Birnbaum, Dipl. Theol. Andreas  
Hölscher, PD Dr. Michael Hölscher,  
Prof. Dr. Konrad Huber, Dr. Ulrike Sals,  
PD Dr. Franz Tóth

Gestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Druck: DESIGNPRESS GmbH

### Auslieferung

#### Deutschland und Ausland:

Katholisches Bibelwerk e.V.  
Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart  
Tel. 0711/619 20 -50, [bibelinfo@bibelwerk.de](mailto:bibelinfo@bibelwerk.de)  
Der Mitgliedsbeitrag bei Bezug von *Bibel und Kirche*  
beträgt € 54,00; ermäßigt € 36,00.  
Bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 84,00,  
ermäßigt € 48,00; inkl. der jeweiligen Versandkosten.  
Bitte entscheiden Sie gern selbst Ihren Beitrag.  
Wir verlangen keinen Nachweis.  
Der Mitgliedsbeitrag wird unabhängig vom Bestell-  
zeitpunkt für das volle Kalenderjahr erhoben.  
Einzelheft € 9,80 zzgl. Porto.  
Überweisungen: Ligabank Stuttgart  
IBAN: DE94 7509 0300 0006 4515 51  
BIC: GENODEF1M05

#### Österreich:

Österreichisches Katholisches Bibelwerk  
Bräunerstr. 3, 1010 Wien  
Die Auslieferung erfolgt durch:  
Buchhandlung Herder, Mayer-Buch GmbH  
Wollzeile 33, 1010 Wien  
Tel. +43 1 512 14 13, [buchhandlung@herder.at](mailto:buchhandlung@herder.at)  
Der Abo-Bezugspreis beträgt € 35,00,  
bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 60,00,  
jeweils zzgl. Versandkosten.  
Ein Einzelheft kostet € 9,50 zzgl. Versandkosten.  
Bankverbindung: Raiffeisen Bank Wien  
IBAN AT64 3200 0000 1427 8980  
BIC: RLNWATWWXXX

#### Schweiz:

Schweizerisches Katholisches Bibelwerk  
Pfingstweidstrasse 28, CH-8005 Zürich  
Tel. +41 44 205 99 60, [info@bibelwerk.ch](mailto:info@bibelwerk.ch)  
Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis  
der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten  
(CHF 45,00, Student/innen CHF 35,00,  
bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* CHF 70,00,  
Student/innen CHF 60,00).  
Einzelheft: CHF 11,00 zzgl. Versandkosten.  
Bankverbindung: Postfinance Zürich  
IBAN CH54 0900 0000 8003 9108 5  
BIC: POFICHBEXXX

*Bibel und Kirche* erscheint vierteljährlich. Mitglieder  
in Deutschland erhalten jeweils sowohl die digitale  
als auch die gedruckte Ausgabe. Wenn Sie nur  
eine Version erhalten möchten, wenden Sie sich an  
[bibelinfo@bibelwerk.de](mailto:bibelinfo@bibelwerk.de). Mitglieder des Schweizeri-  
schen Katholischen Bibelwerks können die digitale  
Ausgabe gratis unter [info@bibelwerk.ch](mailto:info@bibelwerk.ch) bestellen.  
Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

# Veranstaltungen

---

## **Die Bergpredigt – Orte, Bilder, Texte** **6. März 2025, 19 Uhr – digital**

Das erste Heft unseres Magazins »Welt und Umwelt der Bibel« widmet sich der Bergpredigt in verschiedensten Perspektiven. Unser langjähriger Autor und ausgezeichnete Kenner der Kunst- und Kirchengeschichte Dr. Georg Röwekamp wird ausgehen von den verschiedenen Lokalisierungen der Bergpredigt im Laufe der Geschichte, um dann auch einen Blick auf die Darstellung der Bergpredigt in der christlichen Kunst im Lauf der Geschichte zu werfen.

Anmeldung: [wub@bibelwerk.de](mailto:wub@bibelwerk.de)

Sie erhalten dann den Link zur Zoom-Sitzung.

## **Jordanien –** **Durch die Wüste zur Freiheit** **3. bis 9. März 2025**

Unser Vorsitzender Prof. Dr. Egbert Ballhorn lädt Sie herzlich zu einer Gruppenreise »Jordanien – Durch die Wüste in die Freiheit« mit der Biblische Reisen GmbH ein.

Sie erleben einzigartige und heilige Orte mit viel Zeit und wenig Gedränge. Sie erkunden gemeinsam biblische Erzählungen auf wissenschaftlichem Niveau und öffnen sie einander zugleich als spirituelle Kraftquellen.

Weitere Informationen bei:

[nicola.stolz@biblische-reisen.de](mailto:nicola.stolz@biblische-reisen.de)

## **Exegetische Booster,** **digital und kurzweilig**

Das kostenfreie digitale Angebot zur exegetischen Auffrischung und Vertiefung aktueller biblischer Themen für pastorale Mitarbeiter\*innen.

### **Die nächsten Termine und Themen**

17. Juni 2025, 12–13.30 Uhr:

#### **Als Jüdin die Bibel lesen**

Referentin: Dr. Annette Boeckler, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am International Center for Comparative Theology and Social Issues (CTSI) an der Universität Bonn

29. Oktober 2025, 12–13.30 Uhr:

#### **Spannungsreiche Bibelgeschichten – Wie umgehen mit der Pluralität der Bibel?**

Referent: Prof. Dr. habil. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Trier

**Eine Anmeldung ist erforderlich bis spätestens zwei Tage vor dem jeweiligen Termin, ausschließlich online über das TPI Mainz:**  
<https://tjp.de/exegetischebooster>

## **Akademietag Bibelwerken**

Am 16. Mai 2025, 15–19.15 Uhr  
in der Paulusakademie (Zürich)  
mit Prof. Thomas Söding

Thema: Gottesreich und Menschenmacht.  
Zur politischen Dimension der Reich-Gottes-Botschaft Jesu

Info: [www.paulusakademie.ch](http://www.paulusakademie.ch)

# Die Bibel aus jüdischer Sicht entdecken!

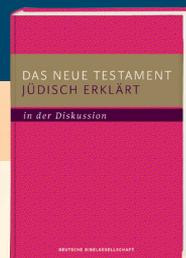


**NEU**

## HEBRÄISCHE BIBEL UND ALTES TESTAMENT

**Warum Juden und Christen die gleichen Texte unterschiedlich lesen**

Herausgeber: Amy-Jill Levine  
 Marc Zvi Brettler  
 520 Seiten, Festeinband  
 ISBN 978-3-438-05494-4  
 €(D) **58,00** €(A) 59,70



## DAS NEUE TESTAMENT – JÜDISCH ERKLÄRT

**Lutherübersetzung  
 mit über 50 Essays**

952 Seiten, Festeinband,  
 Leseband  
 ISBN 978-3-438-03384-0  
 €(D) **72,00** €(A) 74,10

**In der Diskussion**

300 Seiten, Festeinband  
 ISBN 978-3-438-05506-4  
 €(D) **38,00** €(A) 39,10



DEUTSCHE  
 BIBEL  
 GESELLSCHAFT

**NOCH  
 GÜNSTIGER  
 IM KOMBIPAKET!**  
 ISBN 978-3-438-03400-7  
 €(D) **99,00**  
 €(A) 101,80

Bestellen Sie gleich: [www.die-bibel.de/shop](http://www.die-bibel.de/shop) | [vertrieb@dbg.de](mailto:vertrieb@dbg.de) | 0711/7181-122