

Zur Einführung

Rainer Kessler / Dirk Sager

Auf die Frage, welche inneren Bilder als Erstes vor ihrem Auge auftauchen, wenn sie über Gewalt nachdenke, antwortete Carolin Emcke, Philosophin und Publizistin, in einem Fernsehgespräch zum Thema Gewalt und Leid und wie man sie darstellen kann: „[...] ich glaube, das innere Bild, das als Erstes aufscheint, [...] ist [...] ein Schlag.“ Als Grund nennt sie die Unvermitteltheit dieser Art von Gewalterfahrung. Dann fügt sie an: „Der andere Grund – das würde ich zumindest für mich sagen –, ist: Es hat etwas mit den biblischen Geschichten zu tun. Dass uns sozusagen Gewalt als schon von Anbeginn erzählte auftaucht.“¹

„Gewalt als schon von Anbeginn erzählte“ – in dieser Aussage steckt ein Doppeltes. Das Erste ist: Die Bibel erzählt in der Tat *von Anbeginn an von Gewalt*. Beim körperlichen Schlag fällt einem der Mord Kains an seinem Bruder Abel ein. Auch strukturelle Gewalt ist ein Thema, gleich im ersten Kapitel: „macht euch die Erde untertan!“ (Gen 1,28), dann die patriarchale Gewalt – „dein Mann wird über dich herrschen“ (Gen 3,16). Es folgen Erzählungen über und Texte zu militärischer Gewalt, ökonomischer Gewalt, staatlicher Gewalt bis hin zur Hinrichtung am Kreuz. Auch die göttliche Gewalttätigkeit wird keineswegs ausgeblendet. Die Bibel erzählt *von Gewalt*.

Das Zweite ist: Die Bibel *erzählt* von Gewalt. Erzählen ist eine Form der Gewaltbearbeitung. Die Bibel ist das Buch, das wie wohl kein anderes sich der Erfahrung der Gewalt stellt und sie mit der Frage nach Gott verbindet und auf diese Weise bearbeitet.

Die Wahrnehmung von Gewalt bildet einen entscheidenden (erzählerischen, theologischen) Ausgangspunkt der hebräischen Bibel. Im Neuen Testament steht ein gewaltsam zu Tode gebrachter Mensch im Mittelpunkt. Die Wahrnehmung von Gewalt ist auch Ausgangspunkt der hier

1 SRF (Schweizer Radio und Fernsehen) Kultur Sternstunden, Barbara Bleisch im Gespräch mit Miriam Cahn und Carolin Emcke, Sternstunde Philosophie; ausgestrahlt im März 2024. Zugänglich unter: <https://www.youtube.com/watch?v=oCcvLtuQNPQ> (letzter Zugriff am 04.04.2024).

vorliegenden Studien. Gewalt ist gemäß der biblischen Großerzählung in der Autonomie der Schöpfung gegeben. Denn diese spult nicht deterministisch ein Programm ab, das durch ihren Schöpfer vorgegeben wäre, sondern ist in der Lage, sowohl Gutes als auch Böses/Schlechtes zu tun. Die menschliche Fähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden, führt gerade nicht zu einer generellen Vermeidung des Bösen. Menschen haben die Möglichkeit, Gewalt auszuüben, aber auch, ihr eigenes Handeln ethisch zu hinterfragen, auf Gewalt zu verzichten und Regeln und Gesetze aufzustellen. Die Bibel reflektiert diese höchst irritierenden Erfahrungen im Angesicht Gottes (*coram deo*). Auch Gottes eigenes Gewalthandeln (und sein Rettungshandeln) wird grundsätzlich vor dem Hintergrund des ambivalenten Verhaltens seiner Geschöpfe erzählt.

Ansatz dieses Bandes ist allerdings – wie im Vorwort erwähnt – nicht das oft diskutierte Problem eines mutmaßlich gewalttätigen Gottesbildes, sondern die Frage, wie man angesichts real erfahrener Gewalt angemessen von Gott sprechen kann. Der vorliegende Band beginnt bei den Gewalterfahrungen, die Menschen machen, und fragt, welche Folgen das für das Gottesbild hat: Wie kann man angesichts erfahrener Gewalt von Gott reden? Oder, um den Titel eines vor 99 Jahren (1925) gehaltenen Vortrags von Rudolf Bultmann aufzugreifen: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“²

Auf diese Frage(n) wollen die folgenden Beiträge Antworten geben oder zumindest versuchen, Ansätze einer Antwort zu formulieren. Als im Heidelberger Arbeitskreis 2019 die Entscheidung fiel, sich auf den folgenden Treffen näher mit dem Problem der Gewalt auseinanderzusetzen, war für die Teilnehmenden nicht absehbar (wie für kaum jemanden), mit welchen (zusätzlichen) (Gewalt-)Herausforderungen die Welt es in Kürze zu tun bekommen würde. Genannt seien nur die Ende 2019 ausgebrochene SARS-Cov19-Pandemie sowie der russische Überfall auf die Ukraine im Februar 2022. Die Aktualität des Themas hat sich im Nachhinein also bestätigt.

Eine umfassende und alle Problemfelder bearbeitende Antwort auf die Erfahrungen der Gewalt kann allerdings auch hier nicht geleistet werden. Gerade den beiden zuletzt genannten Krisen mit ihrem ungeheuren Gewaltpotenzial – der Pandemie und dem russischen Krieg gegen

2 Bultmann, Rudolf: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ³1958, 26–37.

die Ukraine – sind keine eigenen Beiträge gewidmet. Das gilt auch für den seit 2011 tobenden Krieg in Syrien mit bisher etwa einer halben Million Toten und etwa 13 Millionen Geflohenen, den Bürgerkrieg im Sudan, der 2023 begann und bisher etwa 12.000 Tote gekostet und 7,6 Millionen Menschen in die Flucht getrieben hat, und den mit dem Terrorüberfall der Hamas auf Israel am 7.10.2023 mit über 1.200 Ermordeten wieder aufgeflammteten Konflikt, der aufgrund der gewaltsamen Reaktion Israels die 2,5 Millionen Bewohner:innen des Gazastreifens in eine verzweifelte Lage gebracht hat. Auch einen eigenen Beitrag zum Langzeitthema der gewalttätigen Folgen der menschengemachten Klimakatastrophe wird man vergeblich suchen.

Der Titel des Buches hat zwei Elemente: „Von Gott reden“ und „in einer Welt der Gewalt“. Was das zweite Element betrifft, geht es in diesem Band nicht darum, möglichst alle Felder von Gewalt auszumachen und zu bearbeiten, sondern auf einzelnen exemplarisch zu nehmenden Gebieten und aus verschiedenen Blickwinkeln (biblisch-exegetisch, literaturwissenschaftlich, ethisch, sozial-theologisch, praktisch-theologisch, soziologisch usw.) die Rede von Gott im Licht der Gewalt zu reflektieren.

Damit sind wir beim ersten Element des Titels: „Von Gott reden“. Auch hier besteht das Ziel der Zusammenstellung der folgenden Beiträge nicht darin, enzyklopädisch alle möglichen Formen des Redens von Gott zu erfassen. Ebenso wenig ist eine systematisch-theologische Abhandlung zur Rede von Gott intendiert. Vielmehr zeigt sich, dass sich gerade durch den Ausgang von biblischen Texten eine Fülle von unterschiedlichen Möglichkeiten erschließt, von Gott zu reden. Das beginnt bei der Sprache und Theologie der biblischen Texte selbst, bleibt da aber nicht stehen. Rede von Gott erscheint auch in transformierter Gestalt, wo es um philosophisches Vertragsdenken, politische Theorie, die Erklärung der Menschenrechte oder das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland geht. Eines aber haben diese vielfältigen Formen gemeinsam: Die Rede von Gott bleibt nicht im Kontemplativen stehen, sondern drängt auf Handeln.

Um die Breite der Möglichkeiten auszuloten, könnte man den Titel des Buches zu einem vollständigen Satz ergänzen. Man könnte ihm ein Satzzeichen geben. Dann wäre er eine bloße Feststellung (mit Punkt). Oder man macht ihn zur Aufforderung mit unterschiedlich möglicher Betonung: „Von Gott reden in einer Welt der Gewalt!“, oder: „Von Gott *reden* in einer Welt der Gewalt!“ Oder er wäre eine Frage: „Kann/soll/darf

man von Gott reden in einer Welt der Gewalt?“ In diesem Fall könnte man den Fragesatz erweitern: „*Wer* kann/soll/darf von Gott reden in einer Welt der Gewalt?“, oder: „*Wann* kann/soll/darf man von Gott reden in einer Welt der Gewalt?“, oder: „*Wie* kann/soll/darf man von Gott reden in einer Welt der Gewalt?“ Schon dieses Spiel mit keineswegs sämtlichen Möglichkeiten zeigt, mit wie vielfältigen Weisen des Redens von Gott in den folgenden Beiträgen zu rechnen ist.

Zum Schluss sei noch eine Anmerkung zur Pragmatik der Anordnung der folgenden Artikel gestattet. Die dem Untertitel des Buches folgende Zweiteilung in biblische und heutige Perspektiven markiert keine unterschiedlichen Zugänge, sondern nur unterschiedliche Schwerpunktsetzungen. Denn Ziel aller folgenden Beiträge ist es, Gewalterfahrungen in unterschiedlichen Bereichen biblisch-theologisch zu reflektieren.

Biblische Perspektiven

Die ersten drei Beiträge des Bandes sehen vordergründig so aus, als würden sie dem Ansatz des Buches, nicht von den Gottesbildern, sondern von der von Menschen real erfahrenen Gewalt auszugehen, nicht folgen. Denn sie tragen „Gott“ an erster Stelle im Titel (Crüsemann, Sager) oder sprechen explizit von „göttlicher Gewalt“ (Kessler). Doch dieser vordergründige Blick trügt.

Zwar befasst sich *Frank Crüsemann* ausdrücklich mit der Frage, an was für einen Gott er heute glauben kann. Aber als Ausgangspunkt der Fragestellung nimmt er nicht Zweifel an einem gewalttätigen Gottesbild, sondern die Erfahrung Abels: Ein Menschenleben wird ausgelöscht – unwiederbringbar. Die Rede von Gott muss sich an dieser Erfahrung bewähren. Es kann nicht die Rede von „Gott dem Allmächtigen“ sein – dieser Gott ist tot. Es muss die Rede vom rettenden und befreienden Gott sein, in der Hoffnung für die Hoffnungslosen zur Sprache kommt – bis über den Tod hinaus.

Ausgehend von der allgegenwärtigen Erfahrung von Gewalt untersucht *Rainer Kessler* die Sprache, in der diese ausgedrückt wird. Auffällig ist, dass von der Fülle sprachlicher Möglichkeiten ein bestimmter Ausschnitt nie für Gott verwendet wird. Wenn Gott gewalttätiges Verhalten zugeschrieben wird, dann steht dies immer unter dem Ziel, einen Missstand menschlicher Gewalt zu beenden („terminatorische Gewalt“). Daneben gibt es Ausdrücke, die eine in sich ungerechte Gewalt bezeichnen, die „intrinsisch gewaltbehaftet“ sind. Diese werden nur auf Menschen und nie auf Gott angewendet.

In kritischer Auseinandersetzung mit der US-amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Elaine Scarry nähert sich *Dirk Sager* dem Phänomen des durch Gewalt bewirkten Schmerzes. Scarry zeigt, wie durch Folter und Krieg bewirkter Schmerz die Welt der Opfer zum Verschwinden bringt. Die Verarbeitung des Schmerzes in kulturellen Artefakten führe dann jedoch zu einer produktiven Überwindung des Schmerzes. Während Scarry solche Überwindung erst im Neuen Testament erkennt, zeigt Sager die Potenziale alttestamentlicher Texte als kulturelle Artefakte, die zur Bearbeitung und Überwindung von Schmerz beitragen können, auf.

Nach den Querschnittsthemen der ersten drei Beiträge folgen Artikel, die von umgrenzten biblischen Texten ausgehen. Zwei konzentrieren sich auf die Hebräische Bibel. *Lutz Bauer* liest das Buch Jona mit neueren Ansätzen als postkoloniale Trauma-Literatur. Sein Protagonist Jona steht für das Volk Israel, das nicht nur die traumatische Kolonisierung durch die Assyrer erlitten habe, sondern auch einem Gott ausgesetzt sei, der unberechenbar und willkürlich dem Kolonisierer (symbolisiert durch die Stadt Ninive) vergebe. Das Buch ermöglicht es der Leserschaft, sich aus dem Abstand der nachexilischen Zeit und im geschützten Raum der Literatur mit dem Trauma auseinanderzusetzen und Resilienz zu entwickeln.

Auch *Ruth Poser* versteht die von ihr untersuchten Texte (Ps 88 und Ez 37,1–14) als Trauma-Literatur, u. zw. als Reaktion auf die Zerstörung Jerusalems und die Exilierung 587 v. u. Z. Ps 88 wirft dabei die Frage auf, ob Gottes Macht in die Sphäre des Todes hineinreicht. In Ez 37 macht sich Gott diese Frage zu eigen und beantwortet sie in der Vision von der Auferweckung der Gebeine. Beide Texte sind Ausdruck des Widerstands gegen die Katastrophe und vereinen individuelle und kollektive Erfahrung.

Hintergrund der neutestamentlichen Texte, deren Besprechung mit dem Beitrag von *Carsten Jochum-Bortfeld* beginnt, ist die Gewalt, die die Christusgemeinden im römischen Imperium erlebt und erlitten haben. Für das Lukasevangelium stellt Jochum-Bortfeld fest, dass es einerseits die Hoffnung auf den Gott, der Machthierarchien zerstört, wachhält (z. B. im Magnifikat der Maria), andererseits ein friedliches messianisches Befreiungsprogramm vertritt, um sich von der Gewaltlogik des Imperiums zu distanzieren, dass beides aber eher unvermittelt nebeneinandersteht. Der „gefrorene Dialog“ muss von den Rezipient:innen des Evangeliums in einem Aushandlungsprozess wieder verflüssigt werden.

Der missverständlich oft so genannte „Lasterkatalog“ in Röm 1,28–32 ist für *Claudia Janssen* vielmehr ein Spiegel der in der römischen Gesellschaft herrschenden (Alltags-)Gewalt, in die auch die Messias-Gemeinden verstrickt sind. Die Hoffnung auf Gottes gerechtes Gericht stellt dabei keine Perpetuierung der Gewaltstrukturen, sondern deren Überwindung dar. Denn Gottes Weisung ist der Weg zur Überwindung der Gewalt. Das Gericht besteht darin, dass Gott diejenigen, die sich seiner Weisung verweigern, den todbringenden Konsequenzen ihres Tuns überlässt.

Auch *Carsten Röhr* blickt auf die Gewaltstrukturen der römischen Gesellschaft. Er tut das in Form einer Lektüre des 1. Petrusbriefes, in dem er

eine Auseinandersetzung mit der herrschenden Gewalt aus der Perspektive von Sklav:innen sieht, die zur Entwicklung einer gewaltfreien Gegenmacht aufgerufen werden, weil sie durch den wie ein Sklave am Kreuz hingerichteten Christus dazu befreit und befähigt wurden. Aus der Lektüre dieses Briefes lässt sich dann eine Theologie entwickeln, die heutigen Gemeinden einen Weg zur Entwicklung einer gewaltfreien Gegenmacht gegen Gewaltstrukturen ermöglicht.

Dem Text von Lk 22,47–53, der Erzählung von der Gefangennahme Jesu im Garten Gethsemane, nähert sich *Silke Niemeyer* in einer Predigtmeditation. Sie liest ihn auf dem Hintergrund der Spannung, dass Jesus noch beim Letzten Mahl seine Jünger ermuntert hat, Waffen zu kaufen (22,36), nun aber den, der sein Schwert einsetzen will, mit einem „Lasst es damit genug sein“ (V. 51) bremst. Diese Spannung ist als Aufforderung zu verstehen, sich scheinbar einfachen Entscheidungen zu verweigern, Nichtwissen, Fehlbarkeit und Aporien zuzugeben und aus der Ja-Nein-Falle auszusteigen.

Gott als Hoffnung für Abel – Oder: An was für einen Gott ich heute glauben kann

Frank Crüsemann

1.

Die Bilder von Gräueltaten, vollbracht auf Befehl Putins von der russischen Armee und Söldnertruppen, zuerst in Butscha und dann an vielen anderen Stellen in der Ukraine, sind weltweit das Thema seit mehr als einem Jahr. Was können wir gegen ein solches Geschehen tun? Aktuell muss es um militärische Gegenwehr gehen und um Waffenhilfe dafür. Dazu kommt die Erinnerung an die Organisation des „Nie wieder!“ für solche Kriege in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg und die Forderung nach einer Erneuerung all dieser Verpflichtungen. Weiter geht es um die Möglichkeit, dass die Täter einst vor einem Gericht stehen, wie die Nazimörder in Nürnberg, und verurteilt werden. Und später werden Gedenktage, Denkmale, literarische Verarbeitungen sowie Erinnerungen aller Art dazu kommen. Das aber ist schon alles, was die Menschheit angesichts solcher Gräueltaten tun kann. Und es ist das Höchste, was überhaupt denkbar ist. Doch selbst dieses Menschenmögliche passiert nur „vielleicht“ und bleibt eine vage Hoffnung. Aber sogar die eventuelle Realisierung all solcher Hoffnungen bringt den Toten keine Gerechtigkeit.

Und wie viele solche und noch schlimmere Gräueltaten durchziehen die menschliche Geschichte! Massenmorde, Massengräber, viel hundertfach, vergessen und überbaut, darunter Kinder, immer wieder Kinder. Wir leben immer mit Tätern, die die Opfer vergessen machen wollen, und mit Siegern, die sie verhöhnern. Wir leben mit vergessenen Schandtaten und vergessener Gerechtigkeit. Was heißt da Hoffnung? Kann sich Hoffnung je mit dem Menschenmöglichen zufriedengeben? Muss es nicht um eine Gerechtigkeit gehen, die weit über solches Menschenmögliche hinausreicht? Für nichts weniger als das brauchen wir, so meine persönliche These, so etwas wie „Gott“. Und wir müssen darauf bestehen, dass es so

jemanden gibt. In der Bibel ist diese Frage vom ersten ermordeten Menschen, von Abel an, der von Kain totgeschlagen wird, durchgängig mit im Spiel. Gibt es Hoffnung für Abel? Was ist das, was wäre das für ein Gott, der solche Gerechtigkeit bringt? Jedenfalls wäre das ein Gott, an den ich heute glauben kann.

2.

Um was für eine Hoffnung, und damit um was für einen Gott es in der Bibel geht, lässt also in Umrissen schon die Erzählung vom ersten Mord der Geschichte erkennen, die über Kain und Abel (Gen 4)¹. In ihr deckt Gott bereits vor der Mordtat im Gespräch mit dem Täter dessen Motive auf und sagt ihm, was er tun soll und was nicht (V. 6f). Nach dem Mord erinnert Gott sich an den Ermordeten und sorgt dafür, dass mit dem Täter angemessen verfahren wird (V. 9ff). Und die Erzählung als solche ermöglicht es bis heute, dass der Vorgang in der Erinnerung bleibt und immer wieder zur Sprache kommt. Dazu gehört dann auch die Frage nach Hoffnung für den Erschlagenen, für Abel.

Zugleich gibt es in der Erzählung Züge, die das Gottesbild der Schrift im Ganzen bestimmen. Der Gott, von dem hier erzählt wird, handelt beispielsweise keineswegs allein. Er wirkt durch Menschen und zeigt sich nur so. Es geht beim Tun Gottes fast immer um das, was Menschen tun, was sie tun sollen und tun können. Gott erweist sich dabei durchgehend als rettender Gott, aber was er an Rettung und damit auch an Hoffnung auf weitere, zukünftige Rettungen bringt, geschieht durch Menschen. Ein Psalmwort wie das Folgende bringt genau das auf den Begriff:

- 20 Durchs Meer geht dein Weg,
und deine Pfade durch große Wasser –
doch deine Spuren sind nicht erkennbar.
- 21 Du hast dein Volk geführt wie eine Herde –
durch die Hand von Mose und Aaron².

1 Dazu Kessler: Ethik 2017, 112ff.

2 Bibeltexte hier und im Folgenden jeweils in eigener Übersetzung; oftmals in Anlehnung an die von Bail u. a.: „Bibel in gerechter Sprache“ 2011.

Nach der Aussage von Psalm 77,20 hat Gott also ausgerechnet bei *der* Befreiungstat, die ihn wie keine andere auszeichnet, bei der Herausführung seines Volkes aus Ägypten, dem Exodus, keine Spuren hinterlassen. Und man kann nicht nur, man muss diese Aussage ganz grundsätzlich nehmen: Denn schon die Fortsetzung in V. 21 macht solche Grundsätzlichkeit eindeutig: Wenn und weil Gott durch Mose und Aaron gehandelt hat, sind für menschliche Augen auch nur diese beiden als Handelnde erkennbar. Das Wirken Gottes in dieser Welt interlässt also keine Spuren. Dass hinter den agierenden Menschen eine andere Größe steht und Gott sich der handelnden Menschen bloß bedient, ist eine pure Behauptung.

Die radikale Unsichtbarkeit von Gott in all seinem Wirken ist also keine erst neuzeitliche Entdeckung. So sieht grundsätzlich der Glaube an einen einzigen und dazu gerecht wirkenden Gott in einer Welt voller Gewalt aus. Und man kann, ja man muss praktisch das ganze Alte Testament so lesen. Denn selbst die großen und bekannten Hoffnungsbilder für weltweiten Frieden, wie etwa Jes 2//Mi 4 („Schwerter zu Pflugscharen“), reden vom Tun Gottes, indem sie von einem veränderten Handeln von Menschen reden. Vor allem aber erzählt das Alte Testament von der Befreiungsgeschichte des Volkes Israel und von der Gabe der Tora an eben dieses Volk.

Dazu kommt, dass diese Hauptlinie des Tenach, also die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel, zugleich voll von Hinweisen darauf ist, dass und was dies alles für die anderen Völker zu bedeuten hat. Damit ist in der Schrift bereits all das im Spiel, was bis heute das Menschenmögliche bezogen auf Kain und Abel und ihre vielen Nachfolger und Nachfolgerinnen ist. Denn man kann praktisch alles, was wir bis zum heutigen Tag für Abel und damit für all die vergessenen Ermordeten hätten tun können und so oft nicht getan haben, samt Anregungen dazu, dass und wie wir uns an sie dauerhaft erinnern können, bereits im ersten Teil der christlichen Bibel finden.