
Gewalt und Aggression im Neuen Testament

Simon Werner

Einführung

Während diese Zeilen entstehen, ist – nicht nur in Deutschland – eine gesellschaftliche Debatte rund um das Stichwort „Hass“ in vollem Gange. Soziale Netzwerke gelten als perpetuierende Medien, Kommentarspalten hochrespektabler Zeitungen müssen in Teilen geschlossen werden, weil die Fülle an z. T. menschenverachtenden Kommentaren nicht mehr zu administrieren ist. Qualitätsjournalismus muss sich selbst neu begründen bzw. gegen grundsätzliche Vorwürfe der Fehldarstellung verteidigen. Und die Gräben innerhalb der demokratischen Gesellschaften scheinen tiefer zu werden. Die zu großen Teilen religiös ungebildeten und ungebundenen ‚Verteidiger des christlichen Abendlandes‘ machen schon seit mehr als einem Jahr Woche für Woche mit unappetitlichen Parolen auf sich aufmerksam.

Mitten hinein in diese Debatte fragt das Symposium der GFTP nach „Radikalisierung im Namen der Religion“¹ und dieser Beitrag insbesondere nach Gewalt und Aggression im Neuen Testament.

Mit einem kleinen Augenzwinkern und mit – zugestanden – ein wenig Polemik würde ich die christliche Selbstsicht im Blick auf das Tagungsthema mit dem Satz zusammenfassen: „Wir sind die Guten.“ Hass und Gewalt – so scheint es – schreiben ‚wir‘ eher ‚den anderen‘ zu. ‚Wir‘ sind christlich, aufgeklärt und gewaltlos. ‚Unser‘ Neues Testament ist doch ein Buch, das Gewalt gerade nicht befördert und stattdessen zur Gewaltlosigkeit aufruft. Anders gesagt: Wir neigen zu einer positiven Selbstsicht – es sei zunächst einmal dahingestellt, ob zu Recht oder zu Unrecht. Ein kurzer Blick in die Kirchengeschichte belehrt uns darüber, dass die Lesenden und Hörenden der neutestamentlichen Botschaft durch die Zeiten keinesfalls nur Gewaltlosigkeit gelebt und gepredigt haben. Im Gegenteil – die Ausbreitung des christlichen Glaubens geschah allzu oft mit den Mitteln der Gewalt und des Krieges.²

Im Blick auf das Neue Testament scheint heute häufig die Überzeugung zu herrschen, dass „im Neuen Testament kein [...] Akt physischer Gewalt gegen andere aus Gründen der religiösen Identitätsfindung oder mit dem

¹ Der vorliegende Beitrag wurde im Rahmen des Symposiums der GFTP im Oktober 2016 unter dem Titel „Radikalisierung im Namen der Religion“ als Vortrag zur Diskussion gestellt.

² Man denke hier an die mittelalterlichen ‚Missionsbemühungen‘ durch die Eroberung von Territorien innerhalb Europas, aber auch an die Christianisierung durch Kolonialisierung in Südamerika, Afrika und Teilen Asiens u. v. m.

Ziel der ‚Missionierung‘³ zu finden sei. Aber das ist nur ein Teil der Wahrheit. Auch im Neuen Testament ist Gewalt und Gewaltneigung angelegt, nicht so explizit, aber dennoch deutlich und vor allem wirksam. Das ist sie, weil sie innerhalb der Texte vor allem auch Gewalt und Aggression sprachlicher Art ist: „Wenn jedoch der Begriff der Gewalt ausgeweitet wird in Richtung Verbalaggression und ‚relationale Aggression‘, dann finden wir im Neuen Testament durchaus Zeichen von Gewalt.“⁴

Dieser Beitrag wird einige Gesichtspunkte darlegen, die die Gewaltneigung des Neuen Testaments aufzeigen und dadurch zur christlichen Selbstkritik auffordern.⁵

1. Die patriarchale Gesellschaft als kultureller Raum

Es scheint angemessen, bei der patriarchalen Verfasstheit der Gesellschaft zu beginnen. Gewalt, vor allem auch physische Gewalt, ist ein allgegenwärtiges Phänomen in der patriarchalen Gesellschaft, ja die patriarchale Gesellschaft ist ohne strukturierende Gewalt, die sich vor allem als physische Gewalt äußert, nicht zu denken.

Jedes Mitglied der antiken Gesellschaften hat an irgendeiner Stelle des Lebens diese Gewalt über sich erfahren, sei es in der Erziehung bzw. im familiären Gefüge, sei es in Sklaverei⁶ oder Schuldknechtschaft, sei es durch staatliches – auch kriegerisches Handeln. Die Macht des Staates wiederum figurierte in der Macht einzelner Personen, die sie interpretieren und definieren konnten. Jeder Mensch erfuhr im Gefüge der Gesellschaft Macht auch als Gewalt über sich.

Die antike jüdische wie die römische Familie ist in diese die Macht- und auch Gewaltstruktur einzuordnen. Die Macht (*patria potestas*) des Famili-

³ *Moisés Mayordomo*, Religiöse Gewalt im Neuen Testament?, in: *Walter Dietrich/Moisés Mayordomo*, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005, 73–76, hier: 73.

⁴ Ebd.

⁵ *Ulrich Luz*, Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum, in: *EvTh* 64 (2004) 268–284, hier: 268 beginnt seinen Beitrag mit der Erklärung: „Ich frage nicht von außen, um das Christentum zu kritisieren oder schlecht zu machen, sondern ich frage als betroffener christlicher Theologe. Ich denke, dass christliche Theologie vor den Ambivalenzen der eigenen christlichen Ambivalenzen nicht die Augen verschließen darf, sondern sie aufarbeiten muss. Selbstkritik und Fähigkeit zur Selbsthinterfragung sind m. E. Stärken der christlichen Theologie. Selbstkritik dient m. E. der Stärkung der eigenen Identität, nicht ihrer Unterminierung.“ Daran wird deutlich, dass diese Art von Selbstkritik keinen selbstverständlichen Platz in der theologischen Auseinandersetzung hat.

⁶ Vgl. *Elisabeth Herrmann-Otte*, Sklaven und Freigelassene, in: *NTAK* II, 95–99. In der Lebenswelt des Neuen Testaments war die Sklaverei eine selbstverständliche Gegebenheit und auch in der Rede Jesu wird sie nicht problematisiert, sondern v. a. auch in den Gleichnissenreden in ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit bestätigt (Mt 10, 24; Mt 24, 45–51; Lk 12, 41–48; 16, 1–8; Lk 17, 7 ff; u. a.).

envaters (*pater familias*) erfuhr jedes Kind und jede heranwachsende Person als unumschränkte Macht über sich.⁷

Für die einen, vor allem die freien Männer, war es möglich, aus der passiven gewalterfahrenden Rolle in die aktive gewaltausübende Rolle zu gelangen, für die anderen, die Frauen und die Unfreien, war das unmöglich. Was auch immer das im individuellen Fall an Gewalterfahrungen bedeutete – die individuellen Unterschiede werden hier so groß sein, wie man sie sich nur denken kann – die patriarchale Machtstruktur formte sich allgemein auch als Gewaltstruktur aus, und sie tat das in drei Gefälle- und Machtverhältnissen, die den antiken Haushalt bestimmten: Ehemänner hatten in Gewalt sich ausformende Macht über Ehefrauen, Väter über Kinder und Herren über Sklaven. In jedem der Verhältnisse war die Autorität auch an das männliche Geschlecht geknüpft.⁸

In den Themenkreis der patriarchalen Gesellschaft gehören auch die diesen Kontext betreffenden Rechtsfragen. Dabei sind römisches und jüdisches Recht zu unterscheiden, aber nicht zu trennen.⁹

Die Evangelien überliefern die Jesusgeschichte genau in diesen gesellschaftlichen Strukturen: Die Rollen der überlieferten handelnden Personen spiegeln die patriarchale Macht und Gewalt der Gesellschaft zur Zeit Jesu: Der Zwölferteil umfasst ausschließlich männliche Jünger. Pharisäer und Schriftgelehrte, römische Machthaber – alles Männer. Dagegen ist die systematische Unsichtbarmachung von Frauen – vor allem in ihren leitenden Funktionen in der frühen Gemeinde, indem über sie weit weniger berichtet wird – zunächst ebenfalls ein Spiegel der Gesellschaft. Freilich lässt uns das Neue Testament selbst auch eine andere Realität sehen, wenn es uns – sehr spärlich zwar – die Tätigkeiten von Phöbe (Röm 16,1), Junia (Röm 16,7), Prisca (Röm 16,3-4; 1Kor 16,19; Apg 18) und Lydia (Apg 16,14.40) u. a. überliefert, die den Rollenerwartungen ihrer Zeit konträr entgegenstehen.

⁷ Vgl. Jens-Uwe Krause, Antike, in: Andreas Gestrinch/Jens-Uwe Krause/Michael Mitterauer: Geschichte der Familie, Stuttgart 2003, 21–159, hier: 132: Die *patria potestas* erlaubt in der römischen Familie auch, sowohl Sklaven wie auch Kinder bis ins Erwachsenenalter hinein strafflos zu töten. Erst der Tod des Vaters entband die Nachkommen von dessen Macht und übertrug sie zugleich an die nächste Generation.

⁸ Die Genderperspektive ist in diesem Beitrag immer mitgedacht als ein Blick auf eines der grundsätzlichen und einseitigsten sozialen Macht- und Gewaltverhältnisse durch die Menschheitsgeschichte und die Geschichte der christlichen Kirche, dem Verhältnis von Männern gegenüber Frauen.

⁹ Ein Beispiel dafür ist die nicht vollendete Steinigung der Ehebrecherin in Joh 8. Aus der Perspektive unseres Themas ist interessant, was nicht in dem Text steht: Die neutestamentliche Überlieferung enthält z. B. keine Kritik an der sexuellen Fremdbestimmung der Frau durch ihren Ehemann bzw. durch die Gesellschaft insgesamt. Sie enthält auch keine Kritik an der grausamen Methode der Hinrichtung. Und sie enthält keine Kritik daran, dass auf den wie auch immer gearteten Tatbestand des Ehebruchs überhaupt die Todesstrafe steht. So revolutionär der Text in anderer Hinsicht ist, die faktische Vorfindlichkeit der gesellschaftlichen Machtstrukturen und der damit verbundenen Gewaltketten hinterfragt er nicht grundsätzlich.

Unter anderem geben auch die neutestamentlichen Evangelien mit ihren Gleichniswelten einen lebhaften Einblick in die Macht- und Gewaltstrukturen des alltäglichen Lebens, wenn z. B. von Schuldklaverei die Rede ist. Die Gleichnisse beziehen deshalb ihre Bilder aus diesen Kontexten, weil sie allgemein verständlich und bekannt sind. Die Hörenden und Lesenden der Texte fanden dadurch einen unmittelbaren Zugang zur transportierten Botschaft. So spricht Matthäus 18, 34 von einer Übergabe des unbarmherzigen Gläubigers an die Folterknechte, bis dieser die gesamte Schuld bezahlt habe. V. 35 bezieht diese Äußerung direkt auf das Handeln Gottes denen gegenüber, die dem Bruder nicht von ganzem Herzen vergeben. Gott wird hier letztlich als Herr dargestellt, der Menschen an Folterknechte übergibt.¹⁰

Im Grunde ist dieser erste Hinweis auf die gesellschaftliche Situation trivial und doch scheint er wichtig zu sein: Die neutestamentliche Gesellschaft ist in weiten Teilen eine von Gewalt geprägte Gesellschaft und das Neue Testament selbst liest sich ambivalent auf dem Hintergrund dieser Gesellschaft. Einerseits bleibt diese Gesellschaftsform oft unhinterfragt, und das Neue Testament trägt so wenigstens nicht zu deren Änderung bei. Andererseits finden sich deutlich emanzipatorische und gewaltüberwindende Ansätze. Aber auch wenn es entgegengesetzte Texte gibt,¹¹ kann das Neue Testament zunächst in weiten Teilen als Bestätigung der patriarchalen Gesellschaft gelesen werden. Und – das führt zum zweiten Punkt – die Sprache des Neuen Testaments ist zum Teil auch selbst eine gewalttätige Sprache.

2. Die Sprache des Neuen Testaments ist auch gewalttätige Sprache

Neben der patriarchalen Welt und ihrer Strukturen ist für unser Thema auch die Unterscheidung nach der Gewalt *in der* Sprache als Verbalaggression und Gewalt *als* Sprache von Bedeutung: Sprache selbst kann Gewalt sein, insofern sie Handlung ist. In performativen Sprechakten ist die Handlung direkt vollzogen. In und mit der Sprache geschieht etwas, dass nicht erst außer und neben ihr zu suchen ist. Worte selbst werden zu Gewalttaten. Diese Worte verunglimpfen und entwürdigen, sie drohen und aktualisieren wirksam in der Vergangenheit erlebte Gewalt. Die Überlegungen dazu entstammen der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts.¹²

¹⁰ Nachweise zur explizit antisemitischen Deutung dieser Perikope finden sich bei *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), EKK I/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1997, 76. Die mittelalterliche allegorische Deutung sah die Juden als den unbarmherzigen Gläubiger, der von Gott schließlich den Folterknechten übergeben wird.

¹¹ Z. B. Mt 5, 43–47 von der Feindesliebe, die Bergpredigt in weiten Teilen und andere Überlieferungen.

¹² Vgl. *John L. Austin*, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words), Stuttgart 1972; *Judith Butler*, Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence, London 2004; *dies.*, Hass spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin 2016.

Dabei ist die Kontextbezogenheit des performativen Sprechens ein entscheidendes Kriterium. Sprechakte, die in einem bestimmten Kontext als sprachliche Gewalttat zu identifizieren sind, können in einem anderen Kontext – oft in einer metasprachlichen Wiederaufnahme des Ausdrucks und dessen Reflexion – ganz anders wirken. Und gleichzeitig ist die Wiederaufnahme und andersartige Wiedergabe gewalttätiger Sprache auch eine Reinszenierung und damit Reproduktion dieser sprachlichen Gewalt.

Sprache als Gewalt in dieser Form kennt das Neue Testament einerseits als reflektiertes Phänomen, insofern z. B. Matthäus 5, 21 f die beleidigende Anrede „ῥακά“ (Narr, Nichtsnutz) mit dem physischen Töten gleichsetzt – also eine Definition von Rufmord liefert.

Aber es kennt die sprachliche Gewalt viel öfter auch als unreflektierte Gewalt und reißt damit die hohe sprachliche Hürde von Matthäus 5, 21 f ein. Dazu gehört z. B. die Androhung physischer Gewalt und damit die Aktualisierung im kommunikativen Vorgang von in der Vergangenheit erlebter physischer Gewalt.

In der Gestalt solcher Drohungen kommen Jesusworte daher,¹³ wie z. B. in Matthäus 10, 15. Dort ist die Drohung Jesu gegen diejenigen Städte zu lesen, die die ausgesendeten Jünger abgewiesen haben: Sodom und Gomorra werde es am Tag des Gerichts nicht so schlimm ergehen, wie dieser Stadt, die die Jünger nicht gastfreundlich aufgenommen und ihre Botschaft gehört habe. Die mythische Katastrophenreferenz der jüdischen Vorstellungswelt schlechthin – der Untergang Sodoms und Gomorras – wird bemüht und damit eine Gewalteskalation sprachlich zum Höhepunkt getrieben.

Eine weitere Dimension der gewalttätigen Sprache ist im ethischen Diskurs der Bergpredigt als Gewalt gegen sich selbst zu finden: In Matthäus 5, 27–30 wird solche Art von Gewalt gegen sich selbst metaphorisch als Mittel zur ethischen Besserung formuliert.

„Wenn dich dein rechtes Auge zum Bösen verführt, dann reiß es aus und wirf es weg. [...] Und wenn dich deine rechte Hand zum Bösen verführt, dann hau sie ab und wirf sie weg!“

Nicht etwa eine Einsicht, keine Änderung der Haltung wird empfohlen, sondern in höchstem Maße befremdliche Autoaggression. Auch hier gilt die Kontextbezogenheit als ein entscheidendes Rezeptionskriterium – die kirchliche Tradition hat solcherlei Texte sofort als allegorisch zu deutende Texte aufgenommen und im Rezeptionsvorgang auf diese Weise ihres Gewaltpotentials entledigt.¹⁴ Das ändert aber nichts daran, dass der Text selbst dieses Gewaltpotential durchaus enthält.

Eine dritte Dimension würden wir heute scharf mit den Worten „rassistisch“ und „sexistisch“ bezeichnen. Zwar geht es in Matthäus 15, 21–28 um die Auseinandersetzung mit dem universalen Anspruch des Christentums,

¹³ Vgl. u. a. auch Mt 18, 31–34; 25, 30; Lk 10, 11–15; 12, 9; 14, 24.

¹⁴ Vgl. Luz, Matthäus, a. a. O., 354.

aber die gewalttätige Herabsetzung, die die kanaanäische Frau in diesem Text erfährt, als Jesus zu ihr sagt: „Es ist nicht recht, das Brot den Kindern wegzunehmen und den Hunden vorzuwerfen“ (Mt 15, 26), gilt ihr als Frau und als Nichtjüdin. Es ist eine gewalttätige Sprache, die sich unmittelbar gegen die unveränderliche Identität einer Person richtet.

In diesen und anderen Texten geschieht Gewalt schon durch die Formulierung selbst, – es ist geradezu der Sinn von Formulierungen dieser Art, dass in ihnen etwas Gewalttätiges zum Ausdruck kommt und durch sie zugleich auch eine gewalttätige Handlung – eine Drohung oder Zurückweisung – geschieht.¹⁵

3. Texte, die metaphorisch Macht- und Gewaltkontexte in die christliche Glaubenssprache eintragen

Ein dritter Gedankengang handelt von der Prägung der christlichen Glaubenssprache durch die Kontexte, in denen das Neue Testament entstanden ist. Gewaltsprache ist Bestandteil der Sprache des Neuen Testaments insofern sie Glaubensaussagen formuliert. Als metaphorische Sprache – als Ausdruck für diejenigen Glaubensaussagen, die nur eine metaphorische Sprache zulassen – ist der soziokulturelle Kontext des Neuen Testaments in dessen Glaubenssprache und auf diesem Weg auch in die Glaubenssprache des Christentums in nachneutestamentlicher Zeit aufgenommen worden.¹⁶

Dabei geht es um die Feststellung, dass Gewaltkontexte kommuniziert werden. Es ist zunächst egal, ob diese Gewaltkontexte im Sinne der gewalttätigen Macht verstanden werden oder ob sie durch ihre theologische Verwendung anders – möglicherweise sogar in ihr Gegenteil – gedeutet werden und so also die Glaubensaussage einen Kontrapunkt zur gesellschaftlichen Wirklichkeit bildet. Beide Phänomene begegnen uns im Neuen Testament an unterschiedlichen Stellen, und so ist zu unterscheiden zwischen denjenigen Aussagen, die Machtkontexte in die christliche Glaubenssprache eintragen und sie dort als Machtkontexte bestätigen und fortschreiben, und denjenigen Aussagen, die Machtkontexte in die christliche Glaubenssprache eintragen, aber deren Ursprungskontext theologisch negieren. So

¹⁵ Auf ein eigenes Kapitel dieser gewalttätigen Sprache des frühen Christentums macht *Luz*, *Absolutheitsanspruch*, a. a. O., 280ff eindringlich aufmerksam, wenn er unter der Überschrift „Das Problem von Häresie und Apostasie“ den Umgang mit Häretikern und Apostaten innerhalb der neutestamentlichen Briefliteratur beschreibt und anhand beeindruckend vieler Bibelstellen verdeutlicht, dass hier ein enorm aggressionsgeladener Umgang zu verzeichnen ist, den wir in der Überlieferung freilich immer nur einseitig dargestellt haben. Beschimpfungen, Diffamierungen in Bezug auf die Lehre und die ethische Gesinnung, finanzielle Verdächtigungen und Anonymisierungen sind probate Mittel, die betreffenden Personen aus der Gemeinschaft auszuschließen.

¹⁶ Und weil die europäische Geschichte des Christentums eng mit dem Ausbau politischer Macht verbunden ist, gab es auch keinen Grund, diese eingegangene Verbindung von Worten und dem von ihnen bezeichneten Sinn aufzulösen.

sind die beiden Phänomene einerseits voneinander zu unterscheiden und andererseits nicht voneinander zu trennen, weil das verbindende Moment – der sprachlich-metaphorische Kontext – besteht.

In vielen Fällen wird die Hermeneutik der Rezipierenden darüber entscheiden, in welche der beiden Kategorien ein Text gehört, d. h. ob er als gewaltstrukturerhaltend oder als gewaltstrukturkritisch bzw. -negierend verstanden wird. Diese Rezeptionsdimension ist Teil des hermeneutischen Gespräches, das Leserinnen und Leser der biblischen Texte zu allen Zeiten geführt und weiterhin zu führen haben.

Beim metaphorischen Eintrag von Macht und Gewalt geht es vor allem um Formulierungen der Macht und Größe Gottes und Ableitungen dessen in verliehener Macht an Menschen. Da in der Welt des Neuen Testaments die Gewalt der Ausdruck von Macht schlechthin war, schlug sich genau dieser Zusammenhang auch breit in den biblischen Formulierungen nieder.

Die Gewalt wird in Bildern struktureller Macht (Staat, Familienoberhaupt, etc.) oder auch in situativer Macht (Angreifer, Kriegspartei) kommuniziert.

In jedem Fall bringt es die sprachliche Formulierung von Gewalt mit sich, dass mindestens in dieser sprachlichen Form auch ein Machtgefälle hergestellt und gleichzeitig kommuniziert wird. Es erfüllt den Zweck, den Unterlegenen in seinen Handlungen zu steuern. Jesus selbst formuliert dieses Machtgefälle. Gott ist derjenige, der Macht hat und Macht verleiht, Gott ist derjenige, von dem auch Gewalt als Ausdruck dieser Macht ausgeht.¹⁷

Durch die folgenden Beispiele soll ein wenig verdeutlicht werden, wie sehr die Sprache des Neuen Testaments Glaubensinhalte in der Form gewalttätiger Sprache vermittelt.

Da ist die beherrschende bzw. zerstörende Macht, die den Jüngern von Gott verliehen ist. So heißt es in Lukas 10, 19 f:¹⁸

„Seht, ich habe Euch die Vollmacht gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten und die ganze Macht des Feindes zu überwinden. Nichts wird euch schaden können. 20 Doch freut euch nicht darüber, dass euch die Geister gehorchen, sondern freut euch darüber, dass eure Namen im Himmel verzeichnet sind.“

Da ist die gewalttätige Macht, die Gott als endzeitliches Richten ausübt – die Macht, in die Hölle zu werfen in Lukas 12, 5:¹⁹

„Ich will euch zeigen, wen ihr fürchten sollt: Fürchtet euch vor dem, der nicht nur töten kann, sondern die Macht hat, euch auch noch in die Hölle zu werfen. Ja, das sage ich euch: Ihn sollt ihr fürchten.“

¹⁷ Vgl. 1Kor 15, 24; 2Kor 2, 14; Kol 2, 15.

¹⁸ Vgl. Mt 10, 1; Mk 6, 7; Lk 9, 1. Ähnlich in Joh 14, 30.

¹⁹ Dazu gehört deren gleichnishafte Andeutung in der lukanischen Version des Gleichnisses vom anvertrauten Geld (Lk 19, 27): „Doch meine Feinde, die nicht wollten, dass ich ihr König werde – bringt sie her, und macht sie vor meinen Augen nieder!“

Da ist aber auch die erhebende Macht und Gewalt Gottes, die Menschen Recht verschafft oder ewiges Leben verleiht:²⁰

„Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; 52 er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen.“ (Lk 1, 51 f)

Da ist aber auch die Macht Jesu. In Lukas 11, 14 ff wird von der Auseinandersetzung Jesu um seine Macht, Dämonen auszutreiben, berichtet.²¹ Die begrenzte Logik des Vorwurfes, er treibe die Dämonen mit dem Beelzebul aus, pariert Jesus mit einem soldatischen Bild vom Wächter und dem stärkeren Angreifer (Lk 11, 21 f):

„Solange ein bewaffneter starker Mann seinen Hof bewacht, ist sein Besitz sicher; 22 wenn ihn aber ein Stärkerer angreift und besiegt, dann nimmt ihm der Stärkere all seine Waffen weg, auf die er sich verlassen hat, und verteilt die Beute.“

Macht und damit verbundene Herrschaftsgewalt wird im lukanischen Gleichnis vom anvertrauten Geld (Lk 19, 11-27) als Belohnung für die Treue und auftragsgemäße bzw. opportune Taten versprochen (Lk 19, 17.19):

„Da sagte der König zu ihm: Sehr gut, du bist ein tüchtiger Diener. Weil du im Kleinsten zuverlässig warst, sollst du Herr über zehn Städte werden. [...] 19 Zu ihm sagte der König: Du sollst über fünf Städte herrschen.“

In den neutestamentlichen Briefen wird die christliche Existenz als Kampf beschrieben. Die vielleicht bekannteste Stelle ist die Aufforderung an Timotheus in 1Tim 6, 12:

„Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, zu dem du berufen worden bist und für das du vor vielen Zeugen das gute Bekenntnis abgelegt hast.“

Christliche Existenz als Kampf ist ein leitendes Motiv der paränetischen Texte der neutestamentlichen Briefliteratur.²² Zum Teil ist das Motiv ergänzt durch ein zu bekämpfendes Objekt.²³ Den Höhepunkt hat es in der ausgeformten Kriegsmetaphorik in 2Tim 2, 3 f:

„Leide mit mir als guter Soldat Christi Jesu. 4 Keiner, der in den Krieg zieht, lässt sich in Alltagsgeschäfte verwickeln, denn er will, dass sein Heerführer mit ihm zufrieden ist.“

²⁰ Vgl. Joh 17, 1.

²¹ Vgl. auch die Macht, die Pilatus über Jesus verliehen ist in Joh 19, 11.

²² Vgl. 1Kor 9, 24 ff und 2Tim 2, 5 im Motiv des sportlichen Wettkampfes und der darauf folgenden Belohnung durch den Siegeskranz. In Phil 1, 30; 1Tim 1, 18; 2 Tim 4, 7 und Jud 1, 3 ist es der nicht mehr der mit sportlicher Leichtigkeit geführte Wettkampf, sondern der Kampf als kriegerische Handlung.

²³ Vgl. 1Kor 9, 26 f ist das zu bekämpfende Objekt der eigene Leib.

In 1Kor 15, 57 umschreibt Paulus in einer eschatologischen Formulierung „unseren Sieg durch Christus“:²⁴

„Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus.“

In der gleichen Art kann der bekannte Vers aus Röm 8, 31 verstanden werden:

„Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns?“

In der sog. geistlichen Waffenrüstung in Epheser 6, 10 ff geht schließlich die christliche Existenz vollends in der Metaphorik des Kriegers im Wechselspiel von Angriffs- und Abwehrwaffen bzw. -ausrüstung auf.²⁵

Ebenso, wie das Motiv des Kriegers bzw. des Krieges zur Darstellung der christlichen Existenz, verwendet Paulus das relationale Gewaltmotiv der Sklaverei zur Darstellung der unchristlichen Existenz des Menschen. So spricht Paulus in Römer 6 von der Sklavenherrschaft der Sünde, die nun nicht mehr gegeben sei, und fordert – nun wiederum in soldatischer Sprache – auf: „und stellt eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit in den Dienst Gottes“ (Röm 6, 13).

Schließlich kommen auch Texte wie die Haustafeln der Briefe, die bei Lichte besehen durchaus emanzipatorisches Potential haben,²⁶ nicht ohne ausformulierte Machtstruktur aus.²⁷

Dem könnten noch viele Beispiele hinzugefügt werden. Weitere Themenbereiche, die hier auch noch zu nennen wären, sind die doxologischen und die apokalyptischen Texte.²⁸

Das Neue Testament nimmt an vielen Stellen die alltägliche Gewaltsprache auf und drückt Glaubensinhalte und den Vollzug des christlichen Lebens in diesen alltäglichen Bildern aus.

²⁴ Vgl. außerdem 1Joh 5, 4.

²⁵ Vgl. außerdem Röm 15, 30; 2Kor 10, 3; Kol 2, 1; 1Thes 2, 2; Heb 10, 32; 11, 32 ff; 12, 1 ff.

²⁶ Vgl. hierzu z. B. *Ingrid Maisch*, Der Brief an die Gemeinde in Kolossä, ThKNT 12, Stuttgart 2003, 247: „Damit ist die ‚Alleinherrschaft‘ des Einigen [...] zugunsten der Verantwortlichkeit vieler aufgegeben“ oder *Petr Porkorny*, Der Brief des Paulus an die Epheser, ThHKNT 10/II, Leipzig 1992, 219: „Die Beziehungen innerhalb der gegebenen sozialen Strukturen werden dadurch real geändert [...] Das Ungleichgewicht der Unterordnung, das dem heutigen Leser auffällt, wird in das der Liebe verändert, wo der Übergeordnete dem Schwächeren dient“.

²⁷ Vgl. Kol 3, 18-4, 1; Eph 5, 21-33.

²⁸ Die Gewaltimaginationen der apokalyptischen Texte, insbesondere der Johannesapokalypse wäre ein eigener Beitrag, indem dort der von Christen real erlebten Macht und Gewalt in der Verfolgungssituation nicht in der Wirklichkeit begegnet wird, sondern eine überwindende Gegengewalt in der Apokalypse stattfindet. Damit haben die apokalyptischen Texte gewissermaßen eine die reale Spirale von Gewalt substituierende Funktion, indem sie gewalttätig formulieren und zugleich diese Gewalt nicht in der Wirklichkeit stattfinden lassen. Vgl. dazu auch *Luz*, Absolutheitsanspruch, a. a. O., 271 ff, der en passant (ebd., 274) darauf hinweist, dass die apokalyptischen Texte in der Geschichte der Kirche weniger dazu gebraucht wurden, um Gewalt nach außerhalb der Kirche hin, sondern eine Gewaltneigung nach innen hin zu begründen.

Schauen wir auf die Geschichte der christlichen Kirche und Theologie, so haben diese Bilder ihrerseits Sprache und damit Wirklichkeit geprägt, und sie tun es bis heute.

4. Das Wort vom Kreuz und dessen Deutungen

Der vierte Gedankengang führt zu dem zentralen christlichen Gewaltgeschehen – dem Kreuz Christi. In gebotener Zurückhaltung müssen bei dem Thema ‚Gewalt im Neuen Testament‘ dazu einige Worte fallen, wohl wissend, dass die Frage nach dem Gewaltpotential des Kreuzes und dessen Interpretationen eine Frage nach dem Zentrum des christlichen Glaubens und einem Großteil der christlichen Theologiegeschichte ist.

Das Kreuz ist im Grunde die nichtsprachliche Version des eben beschriebenen dritten Gedankens: Die grundsätzlichste Negation der Gewalt, die der christliche Glaube zu glauben wagt, findet in Gestalt des gewalttätigsten aller denkbaren Kontexte statt – der bewussten und geplanten Hinrichtung.

Die Rezeption des Kreuzes macht es notwendig, an dieser Stelle über zwei Aspekte nachzudenken: 1. das Kreuz als der Ort, an dem Gewalt überwunden wird und 2. das Kreuz als der Ort, an dem Gewalt als dogmatisches Fundament zementiert wird.

4.1. Das Kreuz als Gewaltüberwindung

Zum ersten Aspekt: Der Gedanke, dass das Kreuz als der Ort zu verstehen ist, an dem die Gewalt ein für alle Male überwunden ist, liegt uns deutlich näher als der andere. Der Weg Jesu von Nazareth hin zum Kreuz ist in den Evangelien ein Weg der Gewaltüberwindung. Von den Texten der Bergpredigt angefangen, dem schon thematisierten Rufmordverbot (Mt 5, 21 f), der Rede von der hingehaltenen zweite Wange als Verständnis von Vergeltung (Mt 5, 38 ff), der Aufforderung zur Feindesliebe (Mt 5, 43 ff) und der ethischen Norm in der Goldenen Regel (Mt 7, 12). Das immer wieder verkündigte Ethos der Demut fügt sich ebenso da hinein wie schließlich die Passionsgeschichte mit dem Ergebnheitsgestus Jesu und der Gewaltablehnung während der Gefangennahme (und der Heilung des abgeschlagenen Ohres als sinnfälliger Ausdruck dessen Mk 14, 47 ff; Mt 26, 51 ff; Lk 22, 50 ff). Die Kreuzigung mit ihrer unmittelbaren Deutung durch Jesus (den handelnden Personen sei Macht über ihn gegeben) ist das Ziel dieses Selbstverständnisses Jesu. Jesus ging mit dem Bewusstsein nach Jerusalem, dass sein Handeln und seine Predigt durchaus provozierend auf das religiöse und das politische Establishment wirkten.²⁹ Sein Sterben schließt sich nahtlos an

²⁹ Udo Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 144: „Somit steht sein Ende in einem unmittelbaren Zusammenhang mit seinem vorangegangenen Wirken. Jesu

wichtige Verkündigungsstränge und Handlungsweisen seiner Wirkungszeit an.³⁰ Jesu Art, das Kreuz zu ertragen ist wohl *das* Gewalt verneinende Wort des Neuen Testaments schlechthin.³¹ Es gibt allen Überlegungen und Aufrufen zu einer Ethik der Gewaltlosigkeit vorher ihr eigentliches Siegel der Glaubwürdigkeit.³²

4.2. Das Kreuz als Gewaltverfestigung

Zum zweiten Aspekt: Das Kreuz ist ebenfalls der zentrale Ort des christlichen Glaubens, an dem Gewalt als theologisches Fundament verfestigt wird?

Mit diesem Gedanken begeben wir uns auf die Ebene der Interpretation. Diese Interpretation des Kreuzes beginnt mit den ersten nachösterlichen Tagen und der theologischen Reflexion auf das Kreuz. Nun verkündigt nicht mehr Jesus selbst, sondern er wird verkündigt. Nicht er verweist mehr auf das angebrochene Reich Gottes, sondern die Jünger verweisen auf ihn, auf sein Sterben und Auferstehen, sein Leben und seine Menschwerdung, und füllen es mit Bedeutung. Die frühe Gemeinde tut es in dieser Reihenfolge und mit der entsprechenden Bedeutung.³³

Schon in den frühen Abendmahlsworten, die Paulus in 1. Korinther 11, 23 ff überliefert, haben Leib und Blut Jesu eine eigene Bedeutung. Und mit der Grundsatzaussage aus 1. Korinther 1, 23 „Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten [...]“ hält Paulus als einer der frühen Theologen unabweisbar fest, dass das Kreuz und das gewaltsame Sterben Jesu eine theologische Bedeutung haben. Paulus scheint sogar fast ausschließlich interessiert an Kreuz und Auferstehung – viel weniger an dem Leben Jesu als die spätere Evangelientradition.

dienende Pro-Existenz für Gott, sein Reich und die Menschen umfasst und charakterisiert gleichermaßen sein Leben und Sterben.“

³⁰ Mt 10, 34 ff: „Aber nicht an alle: Die Tempelreinigung ist ein Akt der Gewalt. Und folgende Aussagen stehen dem gewaltlosen Gestus Jesu trotzdem deutlich entgegen: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert. 35 Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; 36 und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein.“ Lk 14, 26: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben hasst, dann kann er nicht mein Jünger sein“ (par Mt 10, 37). Auch hier gilt wieder der Rekurs auf die Hermeneutik der Rezipierenden als dem das Verstehen der Texte Entscheidenden.

³¹ Die zugespitzte Auslegung des Kreuzestodes der Synoptiker als gottverlassener Stunde Jesu steht der des Johannesevangeliums entgegen, das den Gekreuzigten sagen lässt „Es ist vollbracht!“ (Joh 19, 30).

³² An dieser Stelle müsste eigentlich eine breitere Auseinandersetzung mit den gewaltlosen bzw. Gewalt verneinenden Texten des Neuen Testaments folgen. Die Themenstellung des Artikels lässt diese offensichtliche Einseitigkeit geboten erscheinen.

³³ Vgl. *Gerhard Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens II, Tübingen 1979, 130.

Und er füllt es inhaltlich mit unterschiedlichen Vorstellungen, der von dem neuen Bund, von Sühnopfer und Stellvertretung, der sakramentalen Vereinigung und von Loskauf.³⁴

Der neue Bund ist zu finden in den eben schon angesprochenen Abendmahlsworten 1. Korinther 11, 25.27. Das Blut wird zum Zeichen des rituellen Bundesschlusses angelehnt an Exodus 24, 8.³⁵

Das Sühnopfermotiv ist an mehreren Stellen der paulinischen Briefe zu finden, insbesondere in Formulierungen von ὑπὲρ in Kombination mit dem Pronomen ἡμῶν (Röm 5, 6.8 „für uns gestorben“), oder in Kombination mit ἁμαρτιῶν (1Kor 15, 3 „für unsere Sünden gestorben“) oder in Bezug auf die Einmaligkeit des Todes εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν (2Kor 5, 14 „einer ist für alle gestorben“).³⁶ Auch Formulierungen mit δίδομι tragen die Sühnopfervorstellung – so Römer 4, 25 („Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben“) und Römer 8, 32 (er hat „ihn für uns alle hingegeben“). Beide Male ist Gott das Subjekt der Handlung – ist Gott also derjenige, der Christus Gewalt antut bzw. antun lässt. Anders ist Galater 2, 20 (Christus, „der [...] sich für mich hingegeben hat) und Galater 1, 4 („der sich für unsere Sünden hingegeben hat“) formuliert, indem Christus selbst das Subjekt der Handlung ist. Kennzeichnend ist vor allem die kultische Vorstellung, dass „das Blut die Bedeutung eines Sühnemittels hat“³⁷.

Das Motiv der Stellvertretung steht eher in Verbindung mit strafrechtlichen Vorstellungen. So formuliert Römer 8, 3 „sandte Gott seinen Sohn [...] zur Sühne für die Sünde, um an seinem Fleisch die Sünde zu verurteilen“. Galater 3, 13 spricht davon, dass Christus uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft habe, „indem er [Christus] für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht in der Schrift: Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt“. Ähnlich ist auch 2. Korinther 5, 21 formuliert: „Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“

Das Motiv der sakramentalen Vereinigung verbindet sich mit der Vorstellung, dass der gläubige Mensch *mit* Christus gestorben und auferstanden ist. In Römer 6, 8 formuliert der Apostel, dass „wir mit Christus gestorben“ sind um in Römer 6, 4 schon vorwegzunehmen, dass wir durch die Taufe „mit ihm begraben“ wurden.³⁸

Das Motiv des Loskaufs schließlich ist das ökonomische Bild des Schuldklaventums, welches insinuiert, dass für die Freiheit des Menschen eine

³⁴ Vgl. *Georg Strecker*, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin/New York 1995, 113 f.

³⁵ Ex 24, 8: „Da nahm Mose das Blut und besprengte das Volk damit und sprach: Seht, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch geschlossen hat auf Grund aller dieser Worte.“ Anders als *Strecker*, *Theologie*, a. a. O., der diese Stelle unter das Sühnopfermotiv subsumiert.

³⁶ Vgl. ebd., 114. Weitere Stellen sind Röm 5, 9; Röm 3, 25.

³⁷ Ebd.

³⁸ Dazu ebenfalls 2Kor 5, 14 „... also sind alle gestorben“; Kol 2.20 „wenn ihr mit Christus gestorben seid ...“; Röm 6, 6 „unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt“; Gal 2, 19 „... ich bin mit Christus gekreuzigt worden“; Gal 5, 24 „Alle, die zu Christus gehören, haben das Fleisch und ihre Leidenschaften gekreuzigt“.

Gegenleistung notwendig sei. In Galater 3,13 wird dieser Loskauf formuliert: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist“.

Schließlich bringt der Christushymnus des Philipperbriefes noch ein anderes Motiv zur Sprache – den Gehorsam. In Philipper 2,8 heißt es: „Er erniedrigte sich selbst und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“. Auch dieser Gehorsam verweist auf eine höhere Instanz, der gegenüber Jesus mit seinem Weg Gehorsam geleistet hat.

Das Kreuz wird also im Neuen Testament als auf unterschiedlichen Ebenen notwendiger Gewaltakt beschrieben. Kultisch-rituell³⁹, juridisch, sakramental, (heils-)ökonomisch oder im Sinnes des Gehorsams. Dieses Verständnis setzt sich fort und verfestigt sich in der späteren Tradition und der christlichen Theologie.⁴⁰ Die Interpretation des Kreuzes als notwendiger Gewaltakt ist die vielleicht einflussreichste Interpretation des Kreuzes und eine bis in die Gegenwart⁴¹ auch sehr fundamental verteidigte Interpretation. Und ein Blick in ein beliebiges Gesangbuch unserer Kirchen bestätigt, dass diese Interpretation auch die Sprache des Glaubens über Jahrhunderte geformt hat und bis heute formt.⁴²

Der Kernbestand christlicher Theologie, die Soteriologie, kommt in ihrer traditionellen Ausprägung nicht ohne Gewalt – ohne ultimative, tödliche Gewalt – aus. Sie erkennt den auf Jesus von Nazareth zukommenden Gewaltakt und deutet ihn als notwendigen Gewaltakt. Das nicht etwa eine Befreiung aus der Logik der Gewalt, sondern deren Beendigung durch ihre schärfste Bestätigung – durch ein Gottesopfer. Durch die höchste Form der Gewalt – der Gewalt an Gott selbst – soll der Mensch mit Gott versöhnt sein. Die Einmaligkeit und die göttliche Besonderheit domestizieren den Gewaltakt. Aber die Grundlage unseres Glaubens bleibt eben das: ein Gewaltakt.

³⁹ Die neutestamentliche Zusammenfassung hierfür ist in Heb 9,22 zu finden: „Fast alles wird nach dem Gesetz mit Blut gereinigt, und ohne dass Blut vergossen wird, gibt es keine Vergebung“.

⁴⁰ Hier sprechen wir über altkirchliche Interpretationen, wie etwa die des Athanasius in seinem Festbrief X: „[Christus], der wirklich von Gott dem Vater ist, wurde uns zugute Fleisch, damit er sich selbst dem Vater an unserer Statt opfern und uns erlösen konnte, und er erlöste uns durch seine Darbringung und sein Opfer [...] Dies ist er, der in früheren Zeiten als Lamm geopfert wurde, un in diesem Lamm vorab angedeutet wurde. Später aber wurde er für uns geschlachtet. „Denn Christus wurde als unser Osterlamm geopfert.“ (Athanasius, *Epistolae festales*, VII). Wir sprechen aber auch über die theologiegeschichtlich überaus wirksame Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, die in dem Opfer Jesu eine Ersatzleistung anstelle der für die Menschheit unmöglichen, aber notwendigen Leistung sieht.

⁴¹ Hier sei auf die Debatte der letzten Jahre verwiesen, in die sich unter anderem Klaus Peter Jörns maßgeblich eingebracht hat.

⁴² Z. B. Feiern und Loben, hg. von J. G. Oncken Verlag in Zusammenarbeit mit dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Kassel 2003. Dort die Liednummern 237; 240; 241; 242; 243; 244 u. v. m.

Der Glaube an den gewaltlos ans Kreuz gehenden Jesus, der sich zu all jenen stellt und mit all jenen leidet, die ihrerseits unter Gewalt leiden, steht dem Glauben an den notwendigen tödlichen Gewaltakt des Kreuzes gegenüber.

5. Hermeneutische Herausforderungen

An einigen Stellen ist schon auf die hermeneutische Dimension des Themas verwiesen worden. Deshalb möchte ich zum Abschluss versuchen, einige hermeneutische Herausforderungen zu beschreiben.

Wenn Hermeneutik immer auch die Verständigung über den Standpunkt der verstehenden Person ist, dann folgen daraus unterschiedliche theologische Arbeitsaufträge:

Zunächst – und das sind nach Athen getragene Eulen – der Auftrag zu genauer historisch-kritischer Arbeit: Die Beobachtung, dass das Neue Testament in seiner zunächst unkritischen Übernahme der gesellschaftlichen Konventionen der patriarchalen Gesellschaft oft auch die gewalttätigen Machtstrukturen dieser Gesellschaftsform unhinterfragt lässt und damit in ihrer Wirkmächtigkeit weiter tradiert, stellt uns vor die Herausforderung sehr genau historische Kontexte zu erarbeiten und zu unterscheiden, was davon christlicher Verkündigungsinhalt und was zeitgebundene gesellschaftliche Konvention ist, bzw. wie das eine durch das andere überformt wurde. Das Neue Testament selbst bietet die Ebene der Kritik gesellschaftlicher Konventionen ebenfalls fast durchgängig an.⁴³ Es bleibt ein hermeneutisches Ringen um die Christusbotschaft, bei dem allzu deutlich – auch in gegenwärtigen innerkirchlichen Diskussionen – Gewaltkritik gegen Aggressionspotential steht.

Die zweite Beobachtung, dass das Neue Testament durchaus gewalttätig gegen Menschen formuliert, fordert uns m. E. zunächst zur genauen Wahrnehmung dieser sprachlichen Gewalt auf. So trivial diese Herausforderung wirkt, scheint sie mir doch essentiell: Wird die sprachliche Gewalt stillschweigend übergangen und bleibt unbeachtet, wirkt sie unreflektiert weiter. Dies geschah in der Geschichte der Kirche zu allen Zeiten.⁴⁴ Z. B. legt die gesamte Geschichte des christlichen Antisemitismus davon beredtes Zeugnis ab. Wird die Sprache des Neuen Testaments als in Teilen gewalttätige Sprache wahrgenommen, so haben wir in unserem Reden und Predigen eine verständlich machende Übersetzung zu leisten, die einerseits die

⁴³ Sei es in den Gewaltverneinenden Aussagen Jesu, sei es in den die gesellschaftlichen Sektionen durchbrechenden Aussagen der paulinischen Briefe (Gal 3, 28 u. a.), sei es auch in den die gesellschaftlichen Konventionen überschreitenden Formulierungen der Haus tafeln u. a.

⁴⁴ Das auf dem Koppelschloss deutscher Soldaten im Ersten und im Zweiten Weltkrieg der Satz „Gott ist mit uns“ stand, ist nur ein Indiz dafür.

problematischen Formulierungen nicht stillschweigend beiseitelässt und sie andererseits nicht unbedacht und unverstanden tradiert.

Diese Beobachtung ruft außerdem zu theologischen Unterscheidungen in Verbindung mit neutestamentlicher Gerichtssprache auf: Welche Bedeutung hat sie? Inwiefern ist sie Bestandteil des christlichen Verkündigungsauftrages? Und mit welchem Ziel ist sie das? Die Neubesinnung der christlichen Theologie in Bezug auf den jüdischen Glauben nach 1945 ist ein Beispiel eines solchen Prozesses.

Dass die neutestamentliche Sprache metaphorisch Macht- und Gewaltkontexte in die Glaubenssprache einträgt, hält für den christlichen Glauben einige Probleme bereit, denn die Unterscheidung zwischen Bild- und Sachhälfte ist in Bezug auf unsere Rede von Gott nicht ganz einfach – genauer: Wir können von Gott nur in der Bildhälfte sprechen und denken.

Wenn aber unsere Glaubenssprache in ihrer geschichtlichen Ausprägung untrennbar verbunden ist mit Herrschafts- und Machtmetaphorik, kriegerischen Anleihen und triumphalistischen Überhöhungen, dann entsteht – sofern wir diese Metaphorik nicht mehr wollen – zunächst ein leerer Raum, der theologisch und damit auch sprachlich neu gefüllt werden muss. Es gehört m. E. zu *den* theologischen Herausforderungen unserer Zeit, neue, d. h. gewaltfreie Bilder für unsere Rede von Gott zu finden, die unseren Kommunikationskontexten angemessen sind.⁴⁵

Schließlich ist unsere Rede vom Kreuz Christi fortwährend zu überprüfen und zu korrigieren. Die Frage, was wir denn meinen, wenn wir sagen „Christus ist für uns gestorben“, sucht nach Antworten, die sich nicht nur als verantwortlich gegenüber einer dogmatischen Tradition erweisen, sondern vor allem auch als verantwortlich gegenüber dem Kommunikationskontext des 21. Jahrhunderts. Hier und jetzt im Gespräch mit aufgeklärten Menschen, die der Logik der Gewalt kritisch gegenüber stehen, muss sich die christliche Verkündigung verständlich machen können. Und gegenüber der in Teilen zunehmend verrohenden Gesellschaft muss christliche Verkündigung das entschiedene gewaltfreie „Nein“ des das Kreuz erleidenden Christus entgegen halten.

Mit einer Änderung unserer metaphorischen Sprache erfährt auch die referenzierte Sache in unserem Verständnis eine Änderung. Das bedeutet, wenn wir anders von Gott und von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus reden, ändert sich unser Gottesbild.

Unsere Rede und unsere Predigt als Durchbrechung der Gewalterfahrung so vieler Menschen dieser Welt ist notwendig, nicht die Rede als Bestätigung der gewalttätigen Logik sondern als Befreiung aus dieser gewalttätigen Logik. Das gelingt allerdings nur dann, wenn wir uns auch der sprachlichen Gewalt in unserer christlichen Tradition bewusst sind und sie

⁴⁵ Eine Probe aufs Exempel ist dabei die Einleitung zum Abendmahl. Welche Worte wählen wir und welche Botschaft verkünden wir damit? Die Einsetzungsworte aktualisieren bei jeder Abendmahlsfeier den kultisch-rituellen Verstehenskontext des ersten Jahrhunderts, lassen ihn aber unübersetzt.

neu verstehend artikulieren. Und auch hier gilt: Die Änderung der Sprache könnte eine Änderung unseres Verständnisses bedeuten.

Die Frage nach Gewalt und Gewaltlosigkeit im Neuen Testament ist eine Frage nach unserem hermeneutischen Standpunkt, von dem aus wir die Texte verstehen und auslegen wollen, deshalb ist sie vor allem auch als selbstkritische Frage zu stellen. Es ist eine selbstkritische Frage an die christliche Kirche insgesamt, aber sie stellt sich je nach Konfession in unterschiedlicher Dringlichkeit. Sie ist aber vor allem eine Selbstkritische Frage an die Auslegenden der biblischen Texte.

Bibliografie

- Austin, John L.*, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words), Stuttgart 1972
- Butler, Judith*, Hass spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin 2016.
- , Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence, London 2004
- Dietrich, Walter/Mayordomo, Moisés*, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- Ebeling, Gerhard*, Dogmatik des christlichen Glaubens II, Tübingen 1979.
- Feiern und Loben, hg. von J. G. Oncken Verlag in Zusammenarbeit mit dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Kassel 2003
- Gestrich, Andreas/Krause, Jens-Uwe/Mitterauer, Michael*, Geschichte der Familie, Stuttgart 2003.
- Herrmann-Otte, Elisabeth*, Sklaven und Freigelassene, in: NTAK II, 95–99.
- Krause, Jens-Uwe*, Antike, in: *Gestrich, Andreas/Krause, Jens-Uwe/Mitterauer, Michael*, Geschichte der Familie, Stuttgart 2003, 21–159, 132.
- Luz, Ulrich*, Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum, in: EvTh 64 (2004) 268–284.
- , Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), EKK I/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1997.
- Maisch, Ingrid*, Der Brief an die Gemeinde in Kolossä, ThKNT 12, Stuttgart 2003.
- Mayordomo, Moisés*, Religiöse Gewalt im Neuen Testament?, in: *Dietrich, Walter/Mayordomo, Moisés*, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005, 73–76.
- Schnelle, Udo*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007.
- Strecker, Georg*, Theologie des Neuen Testaments, Berlin/New York 1995.