



⇒ Norbert Mette

Rainer Kessler/Dirk Sager (Hrsg.)

## VON GOTT REDEN IN EINER WELT DER GEWALT

Biblische und heutige Perspektiven

Kohlhammer

# Die Frage nach Gott angesichts realer Gewalterfahrungen. Rainer Kessler und Dirk Sager präsentieren Beiträge zur aktuellen theologischen Gewaltdebatte

»Dass wir in einer Welt der Gewalt leben, ist offensichtlich. Dass Gottes Antwort auf die Welt der Gewalt nach dem biblischen Zeugnis ihrerseits von Gewalt geprägt ist, ist unbestreitbar. Darüber, wie die biblischen Gottesbilder der Gewalt zu verstehen und wie die dunklen Seiten Gottes einzuordnen sind, ist vieles und Gutes geschrieben worden. Der Ansatz des vorliegenden Buches geht einen anderen Weg: Er beginnt bei den Gewalterfahrungen, die Menschen machen, und fragt, welche Folgen solche Widerfahrnisse für das Gottesbild haben. Die Grundfrage ist: Wie kann man angesichts erfahrener Gewalt von Gott reden?« (7) Mit diesen Worten umreißen die beiden Herausgeber, die Alttestamentler Rainer Kessler (\*1944, Universität Marburg) und Dirk Sager (\*1975, Theologische Hochschule Elstal), in ihrem Vorwort das Vorhaben dieses Buches.

Aus zwei Tagungen des Heidelberger Arbeitskreises für sozialgeschichtliche Exegese sind die Beiträge dieses Sammelbandes hervorgegangen. Zugeordnet sind sie zwei Schwerpunkten: biblische Perspektiven (neun Beiträge; 13–203) und heutige Perspektiven (sieben Beiträge; 205–345). Insgesamt ist der Band so angelegt, dass in den Aufsätzen jeweils exemplarisch ein Aspekt aus dem Gesamtthema (Erfahrungen von Gewalt und Rede von Gott in deren Kontext) aufgegriffen und aus unterschiedlichen methodischen Zugängen behandelt wird. Indem im Folgenden die einzelnen Beiträge kurz vorgestellt werden, soll ein Einblick in die thematische Fülle des Buches ermöglicht werden.

Den Auftakt bildet der Alttestamentler Frank Crüsemann mit einem eindrucksvollen Beitrag unter dem Titel ›Gott als Hoffnung für Abel – Oder: An was für einen Gott ich heute glauben kann‹ (17–33). Wie können wir Menschen angesichts der ungeheuren Gräueltaten, die die gesamte Ge-

---

**Rainer Kessler/Dirk Sager (Hg.) (2024):** Von Gott reden in einer Welt der Gewalt. Biblische und heutige Perspektiven, Stuttgart: Kohlhammer. 352 S., ISBN 978-3-17-044456-0, 34,00 EUR.

---

**DOI:** [10.18156/eug-1-2025-rez-9](https://doi.org/10.18156/eug-1-2025-rez-9)



schichte durchziehen und wohl auch weiterhin stattfinden werden, Hoffnung haben, Hoffnung für die unschuldig ihres Lebens beraubten Opfer, wie Abel und nach ihm die vielen es haben erfahren müssen? So fragt Crüsemann leidenschaftlich. Den biblischen Erzählungen zufolge stehe dafür jemand ein, der übersteigt, was Menschen möglich ist: ›Gott. Ihn deswegen für ›allmächtig‹ zu halten, ist nach Crüsemann ein fataler Irrweg. Der biblische Gott sei vielmehr als rettend und befreiend gekennzeichnet (vgl. Exodus/Befreiung; Tora/Gebot und Recht; Eschatologie/endgültige Rettung). Nur die Zuversicht, dass auf die Verheißung einer rettenden Gerechtigkeit Verlass ist, gebe dem »Glauben an eine einzige und gerechte Gottheit mitten in dieser Welt voll Ungerechtigkeit« (27) einen tragfähigen Grund – als Hoffnung auch und gerade für die Hoffnungslosen. Er gewinne seine Glaubwürdigkeit in einem widerständigen »Tun des Gerechten« bereits hier und heute.

Daran schließt der Beitrag des Alttestamentlers Rainer Kessler an, der die Sprache der Hebräischen Bibel daraufhin untersucht, ob sie in ihrer Rede von Gewalt einen Unterschied dahingehend macht, ob die Gewalt Menschen oder Gott zugeschrieben wird (35–51). Sein Befund lautet, dass, wo von einem gewalttätigen Handeln Gottes die Rede ist, dieses überwiegend darauf zielt, einen negativen Zustand zu beenden, während für menschliches Gewalthandeln Begriffe gebraucht werden, die intrinsisch gewaltbelastet sind. Trotz dieser signifikanten Differenz werde in biblischen Texten durchaus auch mit dem Problem einer göttlichen Gewalttätigkeit gerungen und auf eine Überwindung der Gewalt in Gott abgezielt.

Der Alttestamentler Dirk Sager setzt sich in seinem Beitrag mit der Interpretation von Schmerz im Alten Testament seitens der US-amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Elaine Scarry auseinander (53–69). Durch Schmerz, insbesondere wenn er durch Gewalt herbeigeführt worden ist, so die Analyse von Scarry, würden die Betroffenen ganz auf sich selbst zurückgeworden und zum Verstummen gebracht. Die Welt der Opfer werde dem Verschwinden anheimgegeben. Dieses Verstummen und Verschwinden werde aufgehoben, wenn die leidvollen Erfahrungen auf dem Weg kultureller Verarbeitung erinnert würden. Als Beispiel für solche kulturellen Artefakte führt Scarry auch die Bibel an, wobei sie einen inhaltlich entscheidenden Unterschied zwischen den Wirkungen des Alten und des Neuen Testaments sieht. Dem widerspricht Sager, indem er aufzeigt, dass auch in den Schriften des Alten Testaments unter Verweis auf einen empathischen Gott Schmerzerfahrungen bearbeitet und soweit wie möglich transformiert werden. So könne gegenüber dem Gefühl der Machtlosigkeit an-

gesichts überwältigender, globaler Leiderfahrungen die Rezeption biblischer Schriften auch heute ihre befreiende Wirkung entfalten (vgl. 67f.).

Werden in diesen drei Beiträgen Querschnittsthemen durch die (vornehmlich Hebräische) Bibel hindurch behandelt, so beziehen sich die folgenden Beiträge auf ausgewählte biblische Texte. So widmet sich Pfarrer i.R. Lutz Bauer dem Buch Jona und geht mithilfe von Bindungstheorie und Traumaforschung der darin vorzufindenden Spannung nach, dass Gott sich einerseits dem sündigen Ninive gegenüber als gnädig und barmherzig erweist und sich andererseits gegen Jona gegenteilig verhält (71–89). Dieser erlebe Gott als willkürlich agierend und sich ihm gegenüber rücksichtslos verhaltend, obwohl er ihn selbst mit der Ankündigung der Bestrafung Ninives beauftragt hat. Jona füge sich dem Umgang Gottes mit ihm nicht einfach, sondern habe sich erlaubt, »der Gottheit standzuhalten und ihr trotzig zu widersprechen« (84). In Jona erblickt Bauer »eine das Volk Israel repräsentierende Symbolfigur« (85). So könne das Buch »gelesen werden als Anleitung zum Widerstand – wenn es sein muss auch Widerstand gegen die Gottheit und ihre Macht« (84). Lediglich der Schlussvers (4,11) zeichne ein empathisches Gottesbild.

Die Alttestamentlerin Ruth Poser hat sich zwei Texte aus der Hebräischen Bibel vorgenommen, die eher disparat erscheinen. Sie deckt Bezüge zwischen beiden auf (91–124). Psalm 88 ist ein Ringen mit und eine Klage über eigene Todeserfahrungen. Bei Ez 37, 1–14 handelt es sich um einen Visionsbericht über die Auferweckung der Totengebeine von den durch das Exil Umgekommenen des ›Hauses Israels‹. Dieser Text gibt somit, so Poser, eine Antwort auf die im Psalm offen gebliebene Frage, ob die Macht Gottes bis in die Sphäre des Todes hineinreicht. Zusammengenommen sind diese Texte Poser zufolge als Zeugnisse des Widerstandes gegen auch auf Gott zurück geführte individuelle und kollektive Leiderfahrungen zu lesen, wovon Gott selbst nicht unberührt bleibt.

Der Neutestamentler Carsten Jochum-Bortfeld macht in seinem Beitrag deutlich, dass und wie im Lukasevangelium auf zwei sich widersprechende Weisen, die nebeneinander stehen bleiben, auf die Gewalt reagiert wird, die die christlichen Gemeinden im Römischen Reich erfahren haben (123–143). Zum einen wird die Hoffnung auf einen Gott gesetzt, der mit seiner Macht die Mächtigen und Gewalttätigen vernichtet (vgl. Magnifikat). Zum anderen wird »ein friedliches messianisches Befreiungsprogramm« in klarer Abgrenzung zur Gewaltlogik des Imperiums vor- und dargelegt (vgl. Feldrede). Dieses Nebeneinander war

nach Jochum-Bortfeld die Bedingung dafür (und ist es über die damalige Zeit hinaus), dass die handlungsleitenden Orientierungspunkte für die Frage, wann die Bezugnahme auf den machtvollen und notfalls Gewalt gebrauchenden Gott oder auf den Gewalt überwindenden Gott angesagt ist, jeweils von den Gemeindeangehörigen untereinander ausgetauscht werden müssen.

Die Neutestamentlerin Claudia Janssen greift den sogenannten »Lasterkatalog« auf (Röm 1, 28–32), in dem sich die damals im Römischen Imperium verbreitete alltägliche Gewalt widerspiegelt (145–165). In diese strukturelle Gewalt waren auch die Christusgemeinden verstrickt und vor die jeweils auszuhandelnde Entscheidung zwischen Anpassung und Widerstand gestellt. Paulus beruft sich auf Gottes Weisungen, die eine totale Alternative zu den verbreiteten Lastern beinhalten und so einen Weg zur Überwindung der aus ihnen resultierenden strukturellen Gewalt angeben. Diejenigen, die diesen Weisungen nicht folgen, würden die todbringenden Konsequenzen ihres lasterhaften Verhaltens zu spüren bekommen.

Pfarrer Carsten Röhr liest in seinem Beitrag (167–193) den 1. Petrusbrief als »Versuch, die durch Jesu Weg ans Kreuz vorgelebte und durch seine Auferstehung als gültig bestätigte Form eines entschiedenen Gewaltverzichts als Gegenmacht für den Umgang mit erlittener Gewalt seitens der angesprochenen Christengemeinden nutzbar zu machen« (168). Als Orientierungspunkte für eine entsprechende Lebensführung gemäß 1 Petr führt er an: Sklavendienst, Wiedergeburt, lebendige Hoffnung, Exodus in die Fremde, auserwählte Priesterschaft, Haus Gottes, Tun des Guten, Unterordnung, Leidensbereitschaft, Geschwisterschaft, Demut und Gericht Gottes. Welche Herausforderungen sich daraus für das heutige Gemeindeleben ergeben, führt er in einem Katalog von neun Folgerungen aus.

Die Theologische Referentin Silke Niemeyer hat sich Lk 22, 47–53, die Erzählung von der Gefangenname Jesu im Garten Gethsemane, als Thema für ihre Predigtmeditation vorgenommen (195–204), eine Perikope, die viele Facetten von Gewalt enthält – mit einer tragischen Wirkungsgeschichte, wenn man etwa daran denkt, wie gewaltförmig die Judasrezeption verlaufen ist. In der Frage der Gewaltanwendung scheint die Perikope ein widersprüchliches Bild zu liefern, hat Jesus doch seine Jünger am Abendmahlstisch zum Waffenkauf ermuntert (Lk 22, 36). Den Versuch eines Jüngers, Jesus bei der Gefangenahme mit einem Schwert zu verteidigen, unterrichtet er allerdings (Lk 22, 49–51). Niemeyer erblickt in diesen Vorgängen eine Aufforderung, sich eines Denkens und Tuns in Ja-Nein-Alternativen zu ent-



halten. Es gebe Situationen der Uneindeutigkeit, die ambivalent und widersprüchlich seien und keine sicheren Lösungen zuließen. »Das Lukasevangelium erzählt von der Legitimität, sich mit Waffen wehrhaft zu machen. Es erzählt aber auch, in welche Gewaltdynamik ihr Gebrauch führt.« (203)

Unter dem Schwerpunkt ›Heutige Perspektiven‹ werden in den ersten vier Beiträgen aktuelle Ausformungen von struktureller Gewalt aufgegriffen, die aus Sicht der Autoren und Autorinnen als solche weithin gar nicht bewusst seien, und es wird der Frage nachgegangen, inwiefern biblische Perspektiven ein Potenzial zu deren Bearbeitung und Behebung enthalten.

Im ersten Beitrag begründet der Sozialethiker Franz Segbers, warum die weltweit wie auch hierzulande verbreitete Armut als eine Form struktureller Gewalt zu begreifen sei (209–228). Durch Maßnahmen der neoliberal orientierten Politik werde die Lage der Betroffenen aktuell erheblich verschärft. Dies stehe, so führt Segbers aus, im Widerspruch zu den biblischen Sozialgesetzen, die auf dem Recht der Armen bestehen: »Es darf keine Armut unter euch geben.« (Dtn 15, 4) Es stehe aber auch im Widerspruch zum Art. 15 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der auf das Recht aller auf einen angemessenen Lebensstandard besteht. Es gelte, so Segbers, endlich diese vorliegenden rechtlichen Grundlagen zur Armutsbekämpfung in die Tat umzusetzen.

Als weiteren Bereich, der Auslöser von Gewalterfahrungen ist, benennt der Jurist Axel Niemeyer die bestehende Eigentumsordnung (229–249). Er zeigt, wie vonseiten der Rechtswissenschaft, der Philosophie und der Medien das Privateigentum mit einem quasi-göttlichen Nimbus versehen und damit für unanfechtbar erklärt werde. Dem setzt er die biblische Auffassung entgegen, wonach allein Gott der Eigentümer der von ihm geschaffenen Welt ist und die Menschen nur zu deren Nießbrauch berechtigt sind. Als Aufgabe für die Kirchen und die Theologie folgt daraus für ihn, dass sie die Vergöttlichung des Eigentums mitsamt den ihr zugrundeliegenden Ideologien als Hindernis entlarven und sich dafür stark machen muss, menschenwürdig leben zu können.

Eine höchst schreckliche Form der Gewalt, die auch im Raum der Kirchen vorzufinden ist, ist die sexuelle (und spirituelle) Gewalt gegenüber Kindern und Jugendlichen. Kirchenrat i.R. Jürgen Kegler zeigt in seinem Beitrag zu diesem Thema auf, welche lebenslangen Folgen damit bei den missbrauchten Opfern ausgelöst worden sind (251–265). Der bisherigen Weise, wie dieses Problem seit einiger Zeit seitens der

Kirchen aufgearbeitet wird, wirft er eine erschreckende Theologievergessenheit vor. Sie entzöge sich dem theologischen Axiom, das sich aus Jesu parteiischer Solidarität mit den Kindern ergebe: Missbrauch von Kindern ist Missbrauch Gottes.

Wie selbst der Umgang mit toten Menschen bzw. deren Körpern gewaltförmig sein kann und ist, zeigt die Alttestamentlerin Luise Metzler in ihrem Beitrag (267–281). Mittellos gestorbenen Menschen werde in der Regel das Recht auf eine würdige Beerdigung vorenthalten. Engagierte Friedhofsgruppen würden sich einem solchen behördlichen Vorgehen, bestenfalls eine Sozialbestattung vornehmen zu lassen, widersetzen. Sie würden damit u.a. aufgreifen, was in der Bibel als Gebot galt und bis weit in ihre Wirkungsgeschichte beherzigt wurde, nämlich einzulösen, dass jeder Person aufgrund ihrer je einzigartigen Gott-ebenbildlichkeit der Anspruch auf eine würdige Beerdigung zukommt.

Der Soziologe und Ethiker Kristian Hungar zeichnet am Beispiel des Vertragstheoretikers Thomas Hobbes nach, wie die in den biblischen Schriften vorzufindende Entwicklung vom Tötungsverbot hin zur Friedenspflicht auf dessen Denken Einfluss genommen hat (283–308). Verallgemeinert dokumentiert das für ihn, wie sehr die Rezeption biblischer Schriften einen Spielraum biete für das Vornehmen von Variationen bis hin zum Perspektivenwechsel auch und besonders bei ethisch zu beurteilenden Sachverhalten.

Nach Meinung der Ethikerin Sabine Plonz besteht das Dilemma des Mainstreams der evangelischen Friedensethik angesichts der aktuellen Zunahme von kriegerischen Konflikten darin, dass sie es weithin bei moralischen Appellen belässt und damit politisch wirkungslos bleibt (309–331). Demgegenüber plädiert Plonz für das Starkmachen von politischen Analysen auch in der Theologie, wofür sie die politische Theorie von Hannah Arendt als vorbildlich anführt. Von Arendt sei zu lernen, dass Gewalt dann zunehme, wenn Macht verloren gehe, wozu für konkrete Fälle entsprechende Feinanalysen getätigt werden müssten. Ergänzend zu nationalen und internationalen politischen Akteuren würden auch zivile Bewegungen, die sich Grenzen überschreitend für Verständigung einsetzen, einen entscheidenden Beitrag zur Friedenstiftung leisten. Nach Plonz lassen sich in Arendts theoretischen Beiträgen Spuren biblisch-theologischen Denkens ausmachen. Wenn die Theologie und die Kirchen sich darauf einläßen, würden sie Plonz zufolge politikfähig werden.

Dem Gedenken an die 2003 verstorbene Neutestamentlerin Renate Wind, die aktiv in dem Heidelberger Arbeitskreis mitgearbeitet hat, ist



der letzte Beitrag gewidmet (333–345). Es handelt sich um den Abdruck einer Rede, die Wind im Jahr 2019 in einem Gedenkgottesdienst für Rosa Luxemburg gehalten hat. Empathisch zeichnet dieser Text den Lebensweg nach, den diese überzeugte und engagierte Kämpferin für den Sozialismus genommen hat – als Gewaltlose vielerlei Formen der Gewalt erleidend bis hin zu ihrem gewaltsamen Tod. Als Kraftquelle habe sie dabei auch – bei entschiedener Kritik der etablierten Religion(en) – aus der spirituellen Tradition des Judentums und des Christentums geschöpft.

Insgesamt zeichnet sich dieser inhaltlich hochwertige Sammelband dadurch aus, dass er die Ambivalenz klar benennt, die in den biblischen Schriften mit Blick darauf auszumachen ist, wie Menschen ihre Gewalt erfahrungen in Beziehung zu Gott setzen. Er macht dabei die Seite stark, in der sich Perspektiven in Richtung einer Überwindung der Gewalt – auch durch Leiden und Tod hindurch – abzeichnen. Diese Seite ist es, die eine Rede von diesem Gott in einer Welt der Gewalt vertretbar und glaubwürdig werden lässt.

---

Norbert Mette, \*1946, Prof. i.R. Dr. theolog. Dr. theol. h.c. für Praktische Theologie, zuletzt im Institut für Katholische Theologie an der TU Dortmund, seit 2011 im Ruhestand (norbert.mette@freenet.de).

---

---

**Zitationsvorschlag:**

Mette, Norbert (2025): Rezension: Die Frage nach Gott angesichts realer Gewalterfahrungen. Rainer Kessler und Dirk Sager präsentieren Beiträge zur aktuellen theologischen Gewaltdebatte (Ethik und Gesellschaft 1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialethische und politisch-theologische Perspektiven). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2025-rez-9> (Zugriff am [Datum]).

---



**ethikundgesellschaft**  
ökumenische zeitschrift für sozialethik

**1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialethische und politisch-theologische Perspektiven**

Ansgar Kreutzer

Altruistisch – universal – emotional. Solidarität in politisch-theologischer Sicht

Jonas Hagedorn

Moderne Gesellschaft und Solidarität

Alexander Neupert-Doppler

Solidaritäten in der Vielfachkrise – Corona, Ukrainekrieg und Klima

Philipp Ackermann

Solidarität im Kollaps. Theologische Überlegungen zur Klimabewegung

Josef M. Könning

Europa in der Krise. Anmerkungen zum Zusammenhang von Solidarität und Flucht aus Perspektive politisch-theologischer Ethik

Jakob Langen, Clemens Wustmans

Mitgeschöpflichkeit. *Solidaritätskonzepte in Tierethik, Anthropologie und Politik*

Katharina Wörn

Verzicht als Praxis der Solidarität? Zur Schärfung eines Verhältnisses und seiner ethischen Implikationen im Angesicht der Klimakrise

Anne Konsek

Solidarität mit Prostituierten? Sozialethische Gedanken zu einer emotionalen Debatte