

Gott des Friedens – Gott der Gewalt

Theologische Ambivalenzen im Neuen Testament

Moisés Mayordomo

Professor für Neues Testament
 Theologische Fakultät, Universität Basel
 moises.mayordomo@unibas.ch

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v7i1.1484>



Abstract

The present article (God of peace – God of violence. Theological ambivalences in the New Testament) examines the contradictory portrayals of God as both peaceful and violent in the New Testament. By taking into consideration perspectives from Plato, Philo of Alexandria, and Marcion of Sinope different views on divine violence are presented. These are contrasted with New Testament texts, focusing on the Sermon on the Mount’s message of unlimited love and the Book of Revelation’s depiction of divine vengeance. The study highlights the complex theological and ethical implications of these portrayals, emphasizing the need for a nuanced understanding of Scripture within its historical and cultural contexts.

1. Einleitung

Die Frage der Gewalt ist im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einem Kernthema von Kirche und Theologie geworden. Dabei spielt die Bibel eine besondere Rolle.¹ Aus ihren Seiten lassen sich sehr unterschiedliche Haltungen begründen – wovon die Rezeptionsgeschichte redlich Zeugnis gibt. Dabei werden die biblischen, insbesondere aber die neutestamentlichen Texte meist im Rahmen der Ethik verhandelt. Sie werden gelesen als Appelle an unser moralisch verantwortliches Handeln und werden dadurch in politische und rechtliche Kontexte überführt. Die Bergpredigt im Matthäusevangelium (Kap. 5–7) ist ein besonders klares Beispiel für den Einbezug biblischer Texte in eine universell gültige Ethik. Dabei kann es leicht geschehen, dass die theologischen wie auch christologischen Begründungen in den Hintergrund treten. Bei aller Sympathie für die vielen Anschlussmöglichkeiten zwischen biblischen Friedensdiskursen und einer säkular begründeten normativen Ethik möchte ich im Folgenden den-

¹ Eine gesamtbiblische Perspektive habe ich in zwei Projekten mit einem alttestamentlichen Gesprächspartner in Angriff genommen: DIETRICH, WALTER; MAYORDOMO, MOISÉS: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005; KUNZ-LÜCKE, ANDREAS; MAYORDOMO, MOISÉS: Frieden und Krieg, Gütersloh 2022 (Lebenswelten der Bibel).

noch die spezifisch *theologische* Frage ins Zentrum rücken: Welche Begründungszusammenhänge bestehen zwischen Gott und Gewalt?

2. Theologische Optionen: drei historische Beispiele

Anhand der antiken Philosophie- und Theologiegeschichte möchte ich zunächst drei Positionen herausarbeiten, um einen historischen Denkrahmen für die anstehende Fragestellung zu umreißen.

2.1 Platon (427–347 v. Chr.)

In der *Politeia* entwirft Platon mittels seiner Hauptfigur Sokrates einen idealen Stadtstaat.² Die militärische und exekutive Gewalt liegt bei den „Wächtern“, deren Aufgabe darin besteht, die Stadt nach außen zu beschützen. Damit diese aber ihr Gewaltmonopol nicht gegen die eigene Bürgerschaft richten, sollen sie eine umfassende Bildung erhalten. Es gibt allerdings ein Problem: Die mythologischen Erzählungen, mit denen in der Antike jede Bildung verbunden war, sind für junge Männer völlig ungeeignet: Es sind in Wirklichkeit Lügengeschichten, die von Gewalt- und Unrechtstaten der Gottheiten erzählen (376e–378d). Solche Geschichten sind bildungspolitisch gefährlich, weil sie jungen Männern als Begründung für Verbrechen dienen könnten. Außerdem: Wenn die Götter sogar gegeneinander Krieg führen, wie kann man dann von den Bürgern einer Stadt erwarten, dass sie nicht in fortwährender Feindschaft leben (378c–d)? In Platons Idealstaat müssen die Theologen-Dichter von den Göttern im Wesentlichen zwei Aussagen machen: Sie sind gut (379a–380c) und unveränderlich (380d–383a). Sokrates (oder Platon) gibt der rechten Gottesrede ein Kriterium vor (379a: *οἱ τύποι περὶ θεολογίας*): „So, wie der Gott ist, so muss man ihn auch allezeit darstellen“ (*οὕτος τυγχάνει ὁ θεὸς ὅν*). Und da Gott im Wesentlichen gut ist, kann er nicht Ursache von etwas Schlechtem sein.³ Diese dualistische Konzeption lässt einen gewalttätigen Gott prinzipiell nicht zu und verweist ihn in den Bereich poetischer Phantasie.

2.2 Philo von Alexandria (15/10 v. Chr. – 45/50 n. Chr.)

Der jüdisch-hellenistische Philosoph steht zwar im Einflussbereich platonischer Philosophie, ist aber zugleich den Texten der Tora im Kontext einer äußerst lebendigen jüdischen „Community“ in Alexandria verpflichtet. Theologisch steht Philo damit vor der schweren Aufgabe, Aussagen über Gottes Zorn und Gericht in einem platonischen Rahmen zu deuten. Anders als Platon kann er nicht sagen, dass Mose ein Lügendifter war. Er kann aber, einer eigenen Auslegungstradition folgend, die Texte allegorisch deuten. Als Beispiel habe ich die Auslegung von Gen 18 gewählt, die Erzählung von den drei Männern, die Abraham besuchen (*Abr.* 107–131, bes. 119–131).⁴

Philo geht davon aus, dass Gott sich auf unterschiedliche Art und Weise zu erkennen gibt, je nachdem welchen Reifegrad eine Person hat. Ebenso wie die Sonnenstrahlen Objekte mit

² Platon: *Der Staat* (*Politeia*), griechisch-deutsch, übers. v. RUFENER, RÜDIGER, eingel. u. erl. v. SZLEZAK, THOMAS ALEXANDER, Düsseldorf; Zürich 2000 (Sammlung Tusculum). Ich beziehe mich auf den Abschnitt 364d–412b.

³ Vgl. dazu DORTER, KENNETH: *The Transformation of Plato's Republic*, Lanham (MD) 2006, 75–77.

⁴ Ich zitiere nach PHILO: *Ueber Abraham*, übers. v. COHN, J. in: *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, hg. v. LEOPOLD COHN u.a., Bd. 1, Berlin ²1962, 91–152.

unterschiedlichen Schattenwürfen erscheinen lassen, erleuchtet der wahre Gott den menschlichen Verstand und wirft dabei zwei „Schatten“ (119): In der Mitte ist der „Vater des Weltalls“, der „Seiende“ (οὗτος), ohne Namen, ohne Körper und Form. Der Seiende wird begleitet von den zwei „höchsten und nächsten Kräften“ (121)⁵: Zur Rechten finden wir θεός, die schöpferische Kraft, durch die das Weltall entstanden ist, und zur Linken κύριος, die regierende Kraft, durch die Gott seine Herrschaft ausübt. Der Mensch, der nicht in die höchste Form der Gottesschau eingeweiht ist, kann das Göttliche nur in diesen beiden „Schattenwürfen“ wahrnehmen: entweder durch seine Schöpfung als θεός oder durch seine Herrschaft als κύριος (122). Diesen drei Erkenntnisklassen entsprechen drei menschliche Charakterformen (124 f., 128 f.): Die Vertreter der höchsten Tugend, die einen Zugang zu Gottes Wesen haben, leben in einem exklusiven Freundschaftsverhältnis mit dem „Einen“. Menschen, die Zugang zu Gott als „wohltuende Kraft“ und als Schöpfer θεός haben, verehren den guten und barmherzigen Gott, um in den Genuss seiner Wohltaten zu gelangen. An letzter Stelle stehen jene Menschen, die nur in der Lage sind Gott als „strafende Macht“ zu erfahren, als κύριος, und ihn daher nur aus Angst vor Bestrafung verehren. Mit dieser dreifachen Ausdifferenzierung des Göttlichen schließt Philo das Gewaltsame Gottes nicht gänzlich aus. Er verweist diese Form der Gottesrede allerdings an einen besonderen Ort: Sie ist ein Schattenwurf des wahren Gottes, in dem sich der unreife Charakter von Menschen zeigt, die nur aus Angst zum Handeln bewegt werden können. Die Vorstellung eines guten und barmherzigen Gottes stellt demgegenüber eine höhere Form der Gotteserkenntnis dar. Die reine Schau des wahrhaft Seienden stellt den höchsten Grad dar.

2.3 Markion von Sinope (85–160)

Der Name Markion ist in der Kirchengeschichte synonym für „Irrlehrer“. Seine Position war für die Kirchenbildung im 2. Jahrhundert richtungsweisend. Radikaler als jeder vor ihm setzte er sich dafür ein, das Christentum von allen jüdischen Familienähnlichkeiten zu reinigen.⁶ Markion und seine Bewegung wurden so erfolgreich bekämpft, dass der Inhalt seines Hauptwerkes, die sog. *Antithesis*, nur aus Zitaten von Gegnern zugänglich ist.⁷ Wie jeder große „Irrlehrer“ hat Markion den Finger in eine offene Wunde gelegt: Wie kann der christliche Gott zugleich barmherzig und gewalttätig sein? Der Titel *Antithesis* zeigt, dass Markion keine theologische Harmonisierung anstrebte, sondern in scharfen unversöhnlichen Antithesen dachte:⁸ Josua z. B. erobert das verheiße Land mit großer Grausamkeit, während Jesus jede Anwendung von Gewalt verbietet; Mose erhebt seine Arme, damit Gott für ihn

⁵ Zu Philos Gebrauch von δύναμις im Plural vgl. CALABI, FRANCESCA: God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria, Leiden 2008 (Studies in Philo of Alexandria 4), 73–109.

⁶ Eine gute Orientierung bietet ALAND, BARBARA: Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin; New York 1992, 89–101; RÄISÄNEN, HEIKKI: Marcion, in: MARJANEN, ANTTI; LUOMANEN, PETRI (Hg.): A Companion to Second-Century Christian Heretics, Leiden 2005 (SVigChr 76), 100–124.

⁷ HARNACK, ADOLF VON: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1923 (TU 45) bleibt zusammen mit seinen Neuen Studien zu Marcion, Leipzig 1924 (TU 44/4) trotz seiner Sympathie für Marcion der Bezugspunkt für jede Studie über Markion und sein Werk. Die Beiträge in MAY, GERHARD; GRESCHAT, KATHARINA (Hg.): Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, Berlin 2002 (TU 150) zielen auf eine kritische Überprüfung der Harnack'schen Konstruktion.

⁸ Die Rekonstruktion in HARNACK: Marcion, 85 (als Zusammenfassung der pseudo-klementinischen Homilien II,43) ist immer noch maßgeblich.

kämpfe und seine Feinde vernichtend schlage, während Christus am Kreuz seine Hände zur Rettung der Welt ausbreitet; der Schöpfergott befiehlt zwei Bären 42 Kinder zu töten, die sich über den Propheten Elisha lustig gemacht haben (2Kön 2,23 f.), während Christus befiehlt, die Kinder zu ihm kommen zu lassen.⁹ Markion zieht aus seiner Argumentation den Schluss einer radikalen Gegenüberstellung von einem gerechten Schöpfergott (δίκαιος θεός) und einem wesenhaft guten Gott (ἀγαθὸς θεός).¹⁰ Für den ersten steht das jüdische Gesetz, für den zweiten das paulinische Evangelium.¹¹ Der Schöpfergott handelt mit unbarmherziger Gerechtigkeit, Härte und Brutalität, mit Leidenschaft, Eifer und Zorn; er ist ein parteiischer, kleinlicher, limitierter, schwacher, widersprüchlicher, unmoralischer Gott; zusammengefasst ein *conditor malorum*, ein Verursacher des Bösen. Aufgrund dieser Haltung verwarf Markion den einzigen Schriftkanon, der in der Kirche des 2. Jahrhunderts in Gebrauch war, jene Sammlung, die wir heute „Altes Testament“ nennen. Er verdrängte auch christliche Schriften von hoher Autorität und griff in den Text des Lukasevangeliums und der Paulusbriefe ein. Damit schuf er einen eigenen Schriftkanon, der von der werdenden Großkirche verworfen wurde. Es wäre sicherlich verhängnisvoll gewesen, wenn sich die Kirche auf Markion eingelassen hätte. Wie sich allerdings das Verhältnis einer markionitischen Kirche zur Frage der Gewalt entwickelt hätte, wäre eine interessante Übung in alternativer Geschichtsschreibung.

2.4 Zwischenfazit

Dieser knappe Durchgang zeigt drei idealtypische Strategien, um mit der Frage nach einem gewalttätigen Gott umzugehen. Dieser kann Frucht der Phantasie von moralisch unverantwortlichen Mythopoeten sein (Platon); er kann der schwache Reflex oder Schatten des einzig wahren Gottes sein, so wie er sich einfachen und unreifen Menschen zu erkennen gibt (Philo); oder er kann die minderwertige Version des wahren Gottes sein, wie sie sich im Alten Testament zu erkennen gibt (Markion). Ich möchte von hier aus, zwei neutestamentliche Texte in den Blick nehmen, die in einem Spannungsverhältnis zueinanderstehen: die Bergpredigt in Mt 5–7 und die Johannesoffenbarung.

3. Die Bergpredigt: grenzenloser Gott

3.1 Nächstenliebe und Feindesliebe

Fragen von Gewalt und Gewaltvermeidung sind derart eng mit der Bergpredigt in Mt 5–7 verbunden, dass in der populären Imagination „Bergpredigt“ zum Inbegriff einer christlich-pazifistischen Lebenshaltung geworden ist. Dabei konzentriert sich die Diskussion im Wesentlichen auf die Auslegungsprobleme von Mt 5,38–48.¹²

„Liebt eure Feinde“ (Mt 5,44) gilt zu Recht als normative Zusammenfassung einer radikalen Haltung. Die Feindesliebe ergibt sich aus der intensiven Beschäftigung mit dem Nächs-

⁹ Texte in ebd., 89 f.272* f.

¹⁰ Ebd., 262*–264*.

¹¹ Vgl. TERT.: *adv. Marc.* I,19; IV,6; V,1. Zur markionitischen Lehre von den zwei Göttern vgl. MOLL, SEBASTIAN: The Arch-Heretic Marcion, Tübingen 2010 (WUNT 250), 47–76.

¹² Die Literatur zu diesem Text ist äußerst umfangreich. Vgl. die exegetischen Kommentare und meine beiden Beiträge: Gewaltvermeidung in der Bergpredigt, in: ZNT 24, 2009, 12–21; Gesetz und Ethik im Matthäus-evangelium. Ein Versuch zu Mt 5,17–48, in: JBTh 37, 2022, 181–212.

tenliebegebot aus Lev 19,18 im frühen Judentum und Christentum. Sie umreißt die maximale Ausdehnung des „Nächsten“ und läuft damit unseren Sozialinstinkten zuwider, Handlungen der Güte und Liebe über die eigene Familie oder Gruppe auszudehnen. Zur Begründung der Feindesliebe werden daher häufig altruistische oder pragmatische Modelle angeführt. Sie wäre Ausdruck jener Herzensreinheit, die in den Seligpreisungen gelobt wird (Mt 5,8); oder sie wäre das Ergebnis eines rationalen Kalküls, um aus Feinden Freunde zu machen. Im Zusammenhang sagt Jesus allerdings nicht, dass Feindesliebe dazu diene, den Feind zu ändern oder Feindschaft aus der Welt zu schaffen. Erst die spätere Verwendungsgeschichte dieses Wortes bewegt sich in diese Richtung.¹³ Jesus selbst nennt ein anderes Ziel:

- Mt 5,45 so dass ihr Kinder eures himmlischen Vaters werdet.
 Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute
 und bringt Regen über Gerechte und Ungerechte.
- 46 Wenn ihr nämlich die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr?
 Tun die Zöllner nicht auch dasselbe?
- 47 Und wenn ihr nur eure Geschwister grüßt, was macht ihr Besonderes?
 Tun die von den Nationen nicht auch dasselbe?
- 48 Seid nun τέλειοι, wie euer Vater im Himmel τέλειος ist.

Mt 5,48 bildet den Abschluss der ganzen Reihe von Auslegungsworten in Mt 5,21–47. Leider hat die gängige Übersetzung von τέλειος mit „vollkommen“ diesem Vers einen unerreichbaren moralischen Wert verliehen.¹⁴ Doch ein Blick in die Parallelüberlieferung in Lk 6,36 sollte stutzig machen: „Seid barmherzig (οἰκτίρμονες), wie euer Vater barmherzig ist (οἰκτίρμων).“ Einige Jahrzehnte später gibt Justin dieses Wort so wieder: „Seid aber gütig und barmherzig (χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες), wie auch euer Vater gütig und barmherzig ist und seine Sonne aufgehen lässt über Sünder und Gerechte und Böse.“¹⁵ Die „Vollkommenheit“, von der hier die Rede ist, lässt sich besser als Integrität verstehen – eine Haltung, die darin ihre höchste Ausdrucksform findet, dass sie in der Lage ist, für das eigene liebevolle Verhalten sogar den persönlichen Gegner in den Blick zu nehmen.¹⁶ Der Text im Matthäusevangelium steht zudem in einem engen Verhältnis zur Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9). Nur in diesen zwei Texten wird im Matthäusevangelium erwähnt, dass die Nachfolger Jesu Kinder/Söhne Gottes sind.¹⁷

¹³ Röm 12,21: „Lasst euch nicht vom Bösen überwinden, sondern überwindet das Böse mit Gute.“ 1 Petr 2,12: „Verhaltet euch unter den Ungläubigen so vorbildlich, dass sie euch zwar beschuldigen, Böses zu tun, aber eure guten Werke sehen und Gott am Tag des Heils verherrlichen.“ JUSTIN: *Apol.* I,14,3: „Hassten und mordeten wir einander [...], so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen, beten für unsere Feinde und suchen die, welche uns mit Unrecht hassen, zu bereden, dass auch sie nach Christi schönen Weisungen leben und guter Hoffnung seien, dass auch sie dieselben Güter wie wir von dem allherrschenden Gott erlangen werden.“ (vgl. I,57,1)

¹⁴ Zur Geschichte des Adjektivs τέλειος in seinen griechischen und jüdischen Kontexten vgl. DELLING, GERHARD: Art. τέλειος, in: ThWNT, Bd. 8, Stuttgart 1969, 68–79; SCHNABEL, ECKHARD: Art. Anfang/Ziel, in: TBLNT², Bd. 1, Wuppertal; Neukirchen 1997, 38–47. In der ersten Auflage des TBLNT bringt es SCHIPPERS, REINIER: Art. Ziel, ThBLNT, Bd. 2, Wuppertal 1971, 1491 auf den Punkt: „Was zu seinem τέλος gekommen ist, ist τέλειος.“

¹⁵ *Apol.* I,15,13.

¹⁶ KLASSEN, WILLIAM: *Love of Enemies*, Philadelphia (PA) 1984, 76, übersetzt: „Be mature in your love as God is mature in his.“

¹⁷ SCHNACKENBURG, RUDOLF: Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) im mathäischen Kontext, BZ 26, 1982, 161–178.

3.2 Die Rede von Gott

Der Text verrät eine Theologie, die auf denkbar einfache Form von Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt spricht.¹⁸ Der Evangelientext spricht ganz selbstverständlich von „*seiner Sonne*“ ($\tauὸν ἡλιον αὐτοῦ$). Die Vorstellung einer solchen schöpferischen Kontinuität zwischen Gott und Welt ist in der Antike nicht auf die jüdisch-christliche Vorstellungswelt beschränkbar. Die göttliche Sorge für die Welt findet sich in vielen religiösen Kontexten des Alten Orients ebenso in Griechenland und Rom.¹⁹ Das bedeutet, dass die *theologische* Grundlage für die Feindesliebe in der Bergpredigt leicht in einen Dialog mit anderen religiösen Traditionen treten kann. Für die spezifisch theologische Fragestellung möchte ich drei Aspekte hervorheben:

3.2.1 Die Vatermetapher

Jesus war nicht der erste, der auf die Vatermetapher zurückgriff, um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck zu bringen. Die Vorherrschaft dieser Metapher ist allerdings auffällig.²⁰ In der Bergpredigt treten zwei Momente der Sozialordnung Vater-Kind hervor:

Der Vater ist an erster Stelle für den Schutz und die Versorgung seiner Kinder zuständig. Entsprechend leben die Kinder in Abhängigkeit von der Fürsorge des Vaters (Mt 6,1.4.18). Diese metaphorische Dimension wird ganz explizit in der Schlussfolgerung in Mt 7,9–11 verwendet: Wenn sogar „schlechte Väter“ zu guten Gaben in der Lage sind, „wieviel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die darum bitten!“ Die Fürsorge Gottes ist integraler Bestandteil seiner Eigenschaft als Schöpfer: Er lässt die Sonne aufgehen und lässt es regnen (Mt 5,45), er sorgt sich um die Vögel (Mt 6,26) und bekleidet die Felder (Mt 6,30). Das Gebet zum Vater – zu einem Vater, der im Voraus weiß, was der Mensch braucht (Mt 6,8.32) – ist die angemessenste Form, dieses Verhältnis auszudrücken (Mt 6,9–13). Deswegen steht im Zentrum der Bergpredigt nicht zufällig das Vaterunser. Dieses Gebet ist Ausgangs- und Zielpunkt für alle, die sich auf dem Weg der geistlichen Armut (Mt 5,3) machen.

An zweiter Stelle bilden Vater und Kind eine moralische Einheit. Sie sind Vertreter eines verbindlichen *Familienethos*; d. h.: Es gibt Verhaltensformen, die für die *familia dei* charakteristisch sind. Deswegen tragen die guten Taten der Gemeinschaft zur Ehre Gottes bei (Mt 5,16); deswegen werden die Jünger Jesu durch die Feindesliebe als Kinder Gottes erkennbar (Mt 5,45); deswegen gibt es ein Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung (Mt 6,14 f.), zwischen menschlichem und göttlichem Richten (Mt 7,1–5), zwischen göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit (Mt 5,7); und deswegen lässt sich schlussendlich die Sozialethik der Bergpredigt in einem Satz zusammenfassen, der unerreich-

¹⁸ Die alttestamentlich-jüdische Tradition kennt vielfach Hinweise auf die Macht Gottes über seine Schöpfung; vgl. Gen 1,14–19; Hiob 9,7; Ps 19,1–6; äthHen 41,5 f.

¹⁹ Vgl. etwa XENOPHON: *Mem.* IV 3,10; CICERO: *De nat. deor.* 2,31; MARC: *Aur.* 7,70; 8,43; SENECA: *De ben.* IV 26,1; DION CHRYS.: *Or.* 30,28–31.

²⁰ Die Behauptung, dass Jesus als einziger von der Nähe Gottes als Vater sprach, ist vor allem auf die Arbeit von JEREMIAS, JOACHIM: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 59.63 zurückzuführen. Die seitdem geäußerte Kritik hat von der ursprünglichen These nicht viel übrig gelassen: vgl. bes. SCHELBERT, GEORG: *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias*, Göttingen 2011 (NTOA 81).

bar erscheinen mag (Mt 5,48): „Seid τέλειοι (d. h.: vollendet, unparteiisch, ungeteilt, integer, barmherzig) wir Gott τέλειος ist (d. h.: vollendet, unparteiisch, ungeteilt, integer, barmherzig).“

3.2.2 Inklusive Tendenz

Die göttliche Integrität oder Ganzheit wird daran ersichtlich, dass Sonne und Regen nicht als Ausdrucksformen eines trennenden Gerichts dienen. Sie bezeugen die ungeteilte Zugewandtheit Gottes zu seinen Geschöpfen. Es handelt sich hierbei um eine so elementare Form göttlicher Güte, dass die gängigen religiösen Grenzziehungen, die für jede soziale Ordnung unverzichtbar erscheinen, aufgehoben werden: die Unterscheidung zwischen „Bösen und Guten“ (πονηροὶ καὶ ἀγαθοὶ) oder „Gerechten und Ungerechten“ (δίκαιοι καὶ ἀδίκοι). Damit möchte Jesus gewiss nicht in Abrede stellen, dass es in dieser Welt böse oder ungerechte Menschen gibt.²¹ Denn die Feindesliebe ist nur dann sinnvoll, wenn sie der Realität von Feindschaft ins Auge sieht. Aber: das Vorbild Gottes als Schöpfer und Erhalter zeigt, dass Tugenden wie Güte und Barmherzigkeit nicht selektiv zum Ausdruck kommen können. Es ist eben nichts Besonderes daran, wenn wir nur jene grüßen, die uns grüßen (Mt 5,46 f.; vgl. Lk 6,33 f.). Die Basileia-Ethik möchte genau diese Form von sozialem Austausch relativieren (Mt 5,20.47), damit – theologisch gesprochen – die Güte Gottes in der realen Welt erkennbar zum Vorschein kommt.

Dieses theologische Programm spiegelt sich in besonderer Form in der inklusiven Mahlpraxis Jesu wider. Pro-römische Steuereintreiber und konservative Pharisäer teilen sich den Tisch mit Frauen von zweifelhaftem Ruf und Menschen aus ganz unterschiedlichen sozialen und religiösen Milieus. Die Reaktionen darauf zeigen, was es bedeutet, wenn religiöse Grenzen nicht eingehalten werden.²² Am Tisch Jesu spiegelt sich jener Vater im Himmel wider, der die Sonne über Gerechte und Ungerechte aufgehen lässt. Ebenso finden wir später eine ähnliche Praxis unter den Christusgläubigen in Antiochien (Gal 2,12). Hier kommen Juden und Nichtjuden als Glaubende zum Mahl zusammen. Radikal in Worte gefasst wird dieser Angriff auf die religiöse Ordnung in der Taufformel in Gal 3,29: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“

3.2.3 Das Verhältnis zwischen Theologie und Ethik

Die Jünger und Jüngerinnen Jesu sind „Licht der Welt“ (Mt 5,12), weil ihr öffentliches Zeugnis *transparent* ist. Ihr Verhalten in der Welt und für die Welt verweist nicht auf die eigene Tugend, sondern auf Gottes ungeteilte Güte. Feindesliebe, Friedensstiftung, Versöhnung und Vergebung sind Ausdruck einer „genetischen“ Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch. Obwohl die Bergpredigt von der Realität einer Welt ausgeht, die von Feindschaft, Verfolgung, Gewalt, Unrecht und politischer Unterdrückung geprägt ist, ruft sie in Mt 5,38–42 zu einer wahrlich extravaganten Güte auf.

²¹ In Mt 7,11 nennt Jesus die Eltern „böse“, in Mt 7,17 f. spricht er metaphorisch vom „guten/bösen“ Baum (vgl. auch Mt 12,34 f.; 22,10).

²² Im Gleichnis vom König, der die Hochzeit seines Sohnes feiern will, versammeln die Diener am Ende alle, die sie finden, „Böse und Gute, und der Hochzeitssaal füllte sich mit Gästen“ (Mt 22,10).

Die Nachfolge Jesu beinhaltet immer auch eine Nachahmung Gottes. Diese familiäre Nachahmung bezieht sich allerdings nicht auf Gottes Zorn, Gericht oder Rache, sondern auf seine Güte und Barmherzigkeit. Diese wichtige Unterscheidung macht sich in Mt 7,1–5 besonders klar bemerkbar: die Jünger sollen sich davon zurückhalten, ein definitives Urteil über andere auszusprechen, um nicht dem Urteil Gottes zu verfallen. Die Gemeinde nach der Bergpredigt bildet eine moralische Gemeinschaft, die das Ziel verfolgt, der Welt Gottes Güte (und nicht sein Gericht) so kreativ, unparteiisch und umfassend wie möglich mitzuteilen. Deswegen zahlt sie Böses nicht mit Bösem zurück:²³ Die andere Wange, der Mantel und die zweite Meile sind Beispiele – vielleicht etwas übertrieben – für ein symbolisches Handeln in der Welt, das sich der Gesetzmäßigkeit von Gewalt und Gegengewalt verweigert.

3.3 Zusammenfassend

Das Gottesbild der Bergpredigt trifft einen sensiblen Punkt in der Diskussion um Bedeutung und Entstehung von Gewalt. Gewaltakte dienen häufig dazu, Grenzen zwischen Individuen oder Gruppen zu markieren oder zu vertiefen. Das kann aus ganz unterschiedlichen Gründen geschehen: wirtschaftliche, religiöse, moralische, politische, nationale, kulturelle, rassistische, sexistische, etc. Der Glaube an einen Gott-Vater, dessen Barmherzigkeit keine Grenzen kennt, hat ein großes Friedenspotential. Er stellt ganz grundsätzlich Grenzziehungen, die zu Gewalt Anlass geben, radikal in Frage.²⁴

Ein theologisches Problem kann allerdings nicht verschwiegen werden: Die zentrale Vater-Metapher und die Beispiele (Wange, Gerichtssaal, zweite Meile) orientieren sich an der sozialen Realität von Männern und nicht von Frauen. Während wir hier alternative Formen von Männlichkeit sehen können, muss man auch fragen, ob es heute nicht theologisch geboten wäre, die metaphorische Welt des Matthäus um die Metaphern „Vater/Töchter“ oder „Mutter/Töchter“ zu erweitern. Soziologisch betrachtet, spiegelt der Matthäus-Text die Rolle des *pater familias* wider, dessen soziale Sichtbarkeit durch das öffentliche Verhalten der Söhne vermittelt wird. Wir können dem Text nicht vorwerfen, dass er seinen sozialen Kontext widerspiegelt. Es scheint mir aber Teil unserer theologischen Verantwortung zu sein, nach Erweiterungen zu suchen, die der sozialen Realität heutiger Menschen gerecht werden und die ihrerseits jene integrative Ethik, die der Text projiziert, angemessen zur Sprache bringen.

4. Die Johannesoffenbarung: Gott als gerechter Rächer²⁵

4.1 Hinführung und Wahrnehmung

Zum Bereich des Göttlichen gehört Macht und damit auch Gewalt. In Mt 26,52 f. ruft Jesus seine Jünger dazu auf, auf Gewalt zu verzichten, und begründet das mit einer rhetorischen Frage: „Glaubt ihr, dass ich jetzt nicht zu meinem Vater beten kann und er mir nicht mehr als

²³ Das griechische Verb ἀνθίστημι in Mt 5,39 hat die negative Bedeutung von „sich gegen jemanden wenden“. In Anbetracht des Kontextes in Mt 5,38 ist es offensichtlich, dass Jesus sich auf das Problem der Rache bezieht. Wir könnten frei übersetzen: „Setz dem Bösen nicht Böses entgegen.“ Oder: „Bekämpft Böses nicht mit Bösem.“

²⁴ Die symbolische Provokation, von der Jesus spricht, kehrt schließlich das Gesetz von Ehre und Rache, von gesetzlicher Gerechtigkeit und nationaler Ehre um.

²⁵ Vgl. meinen Beitrag: Gewalt in der Johannesoffenbarung als theologisches Problem, in: SCHMELLER, THOMAS u. a. (Hg.): Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt, Freiburg i. Br. 2013 (QD 253), 107–136.

zwölf Legionen von Engeln geben wird?“ Das Wort *λεγιών* erinnert daran, dass die himmlische Welt sich häufig auch mit militärischen Bildern verbindet. Hier setzt die Gottesrede der Johannes-Apokalypse an.

Von den Schriften des Neuen Testaments ist das letzte Buch des christlichen Bibelkanons zweifelsohne das blutigste.²⁶ In der erzählten Traumwelt des Sehers reicht das Blut bis an die Zügel der Pferde über eine Strecke von ca. 300 km (Apk 14,20). Gegen Ende erscheint Christus in einem blutigen Gewand auf einem weißen Pferd und schlägt die Gegner Gottes so vernichtend, dass sich die Aasvögel sättigen können (Apk 19,11–21; vgl. 17,15–17). Töten und Quälen gehören gleichermaßen zu den Aktivitäten Gottes wie seiner Gegner.²⁷ Das Blut der Märtyrer und das Blut der vom Zorn Gottes betroffenen Menschen werden in einer Engelsakklamation direkt zueinander in Beziehung gesetzt:

Apk 16,5–7: „Gerecht bist du, der Seiende und der Gewesene, der Heilige, dass du dieses [ταῦτα bezieht sich auf die bisherigen drei Plagen] als Gericht verfügt hast. Denn sie haben Blut von Heiligen und Propheten vergossen, und du hast ihnen Blut zu trinken gegeben – sie sind das wert / sie haben das verdient (ἄξιοί εἰσιν).“ Daraufhin spricht der himmlische Rauchopferaltar „Ja, Herr, Gott, Allmächtiger, wahrhaftig und gerecht sind deine Gerichte (ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαὶ αἱ κρίσεις σου).“ (eig. Übers., vgl. Apk 16,7; 19,2.)

Dieser himmlische Altar ist für die dramatische Entwicklung der apokalyptischen Visionen von großer Bedeutung. Denn von hier aus rufen die Verstorbenen im fünften Siegel (Apk 6,10): „Bis wann, heiliger und wahrhafter Herr, richtest du nicht und rächst unser Blut (οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν) an den Bewohnern der Welt?“ Dieser Wunsch nach Rache scheint sich in Apk 18,20 zu erfüllen: „Sei fröhlich über sie, du Himmel, und ihr Heiligen und Apostel und Propheten! Denn Gott hat für euch das Urteil an ihr [sc. Babylon] vollzogen!“

4.2 Kontexte

Wenn wir dieser besonderen Gottesrede auf den Grund gehen wollen, müssen wir uns vorab mit zwei Dingen beschäftigen: mit der historischen Situation und der Sprache der Offenbarung.

4.2.1 Historischer Kontext

Die Entstehungsgeschichte der Johannes-Apokalypse ist für die theologische Einschätzung der Gewaltfrage deswegen relevant, weil theologische Bilder, Symbole und Metaphern nicht in Isolation entstehen, sondern in Wechselbeziehung zur Wahrnehmung sozialer Realitäten stehen. Das Konstrukt eines kontextuellen Rahmens dient auch dazu, theologische Wahrnehmungen nicht ausschließlich von unseren modernen Empfindlichkeiten und Vorurteilen aus zu beurteilen, sondern einen Dialog mit den Texten in ihrer Fremdheit einzuführen.

Während der wahrscheinlichen Entstehung zur Zeit der Herrschaft Domitians (81–96 n. Chr.) ist eine systematische Christenverfolgung nicht zu belegen. Lokale Bedrohungen, wie in Pergamon (Apk 2,13) oder Smyrna (Apk 2,10), könnten auf soziale Spannungen oder

²⁶ Vgl. PEZZOLI-OLGIATI, DARIA: Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung, Göttingen 1997 (FRLANT 175), 95–97.

²⁷ Töten (ἀποκτείνω): Gegner (Apk 2,13; 6,8; 9,15.18; 11,7; 13,15), göttliche Seite (Apk 2,23; 19,21); quälen (βασανίζω): Gegner (Apk 9,5), göttliche Seite (Apk 14,10 f.; 20,10; vgl. Apk 16,9–11; 18,7.10.15).

Anzeigen zurückgehen. Domitians Herrschaft wurde jedoch als eine Zeit der Angst in Erinnerung gehalten.²⁸ Dass er in auffälliger Weise den Titel *dominus et deus* für sich reklamierte, ist für die Bewertung des Kaisers durch das frühe Christentum bedeutsam.²⁹ Zudem schaut das frühe Christentum um das Jahr 90 auf zwei traumatische Erfahrungen der Vergangenheit zurück: Die neronische Christenverfolgung im Jahr 64 und die Einnahme Jerusalems durch Vespasian im Jahr 70.

Wesentlich wichtiger als der unmittelbare Einfluss des Kaisers war die Vorherrschaft des Kaiserults in Kleinasiens.³⁰ Der Kaiserult war keine von Rom aufgezwungene Form politischer Loyalität. Vielmehr verfügten die hellenistischen Städte im Osten über eine lange Tradition des Herrscherultes. Dies stellte einen idealen Rahmen dar, um Roms imperiale Macht im Rahmen traditioneller Ausdrucksformen öffentlich anzuerkennen. Für die christlichen Gemeinden bedeutete ihre Ablehnung des Ults vor allem einen Bruch mit lokalen Eliten, nicht direkt mit dem römischen Staat. Die Johannes-Apokalypse reflektiert dies in der Darstellung freiwilliger Anbetung des „Tieres“ durch die Menschen (Apk 13,3–17).

Neben äußerem Druck kritisiert der Seher Johannes in den Sendschreiben (Apk 2–3) auch innere Spannungen: Falschapelstel (Apk 2,2), abweichende Lehren (z. B. Nikolaiten in Apk 2,6.15 oder die Prophetin „Isebel“ in Apk 2,20–23) und der Streit um den Konsum von Götzenopferfleisch (Apk 2,14 f.). Solche Konflikte zeigen grundlegende theologische Differenzen – besonders für Christusglaubende mit ökonomischen Interessen und dem Wunsch nach gesellschaftlicher Integration.

4.2.2 Sprachlicher Kontext

Die Sprache der Johannes-Apokalypse stellt die größte Herausforderung für jede Interpretation des Textes dar. Die Sprache operiert an den Grenzen des Aussagbaren, entspannt ein komplexes intertextuelles Netz und bedient sich vielfältiger metaphorischer und mythologischer Sprachebenen. Ihre Kommunikationsweise oszilliert zwischen Offenbarung und Verhüllung, zwischen Orientierung und Desorientierung, was eine theologisch kohärente Deutung erheblich erschwert. Obwohl die Offenbarung formal als visionsgestützter Bericht in Briefform an sieben Gemeinden in Kleinasiens erscheint, bleibt der Referenzrahmen der Visionen vielfach unklar. Die häufige Verwendung vergleichender Ausdrücke (wie, als ob, ähnlich) zeigt, dass die sprachliche Vermittlung nur Annäherungen an das Gesehene erlaubt. Die Hörenden werden zwar zu Teilhabenden der Vision, das beschriebene Geschehen bleibt jedoch dem eigenen Wahrnehmungshorizont entzogen. Zudem bleibt auch dem Seher selbst vieles unverständlich (vgl. 7,13 f.): Nur selten bringen begleitende Engel das Geschaute in eine eindeutig erkennbare Beziehung zur empirischen Wirklichkeit. Der Text ist durchzogen

²⁸ Die tendenziösen Domitian-Berichte von TACITUS (*Agr.* 39,42 f.), CASSIUS DIO 67, PLINIUS (*Paneg.* 48) (alle drei Senatoren!), PHILOSTRAT (*Vit. Apoll.* 7,4,14) und SUETON (*Dom.*) rekurren alle auf das Motiv der Tyranenfurcht gepaart mit Grausamkeit. Vgl. KNEPPE, ALFRED: Metus temporum. Zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1. und 2. Jhdts. n. Chr., Stuttgart 1994, 182–186.

²⁹ Zu Beginn hat Domitian vielleicht diese Anrede abgelehnt (wenn Stat.: *Silv.* I 83 f. nicht nur dem rhetorischen Topos kaiserlicher Bescheidenheit folgt). Zur späteren Entwicklung MARTIAL 5,8,1; 7,34,8 f.; 8,2,6; 9,66,3; 10,72; CASS. DIO 67,13,3 f.; SUETON: *Dom.* 13,2. Vgl. CLAUSS, MANFRED: Kaiser und Gott. Herrscherult im römischen Reich, Stuttgart; Leipzig 1999, 119–121.

³⁰ Vgl. PRICE, SIMON R. F.: Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984.

von narrativen „Instabilitäten“, symbolische Metamorphosen, widersprüchliche Episodendetails, Leerstellen, extravagante Bildsprache sowie unterbrochene numerische Strukturen.³¹ Diese Elemente sind nicht allein historisch oder quellenkritisch erklärbar, sondern verweisen auf typische Merkmale visionärer Traumwelten, die womöglich eine theologische Kritik an vorherrschenden Wirklichkeitskonstruktionen ausdrücken.

In dieser Weise reflektiert die Sprache der Johannesoffenbarung eine doppelte Bodenhaftung der Realität: Nichts ist, wie es scheint. Die ständige Metamorphose von Bildern und Begriffen – etwa, wenn Löwen zu Lämmern werden oder Drachen Frauen verfolgen – destabilisiert nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch die Bedeutungsebene. Besonders problematisch ist dies für die Frage nach Gewalt: Zwar erscheint sie visuell präsent, doch bleibt unklar, ob die dargestellte Gewalt real oder symbolisch ist – der Text entzieht sich einer eindeutigen Sinnfixierung.

4.3 Theologische Überlegungen: Die historische und sprachliche Verortung erlaubt zwei vorsichtige Thesen

4.3.1 Gerechtigkeit und Rache

Häufig wird betont, in der Johannes-Apokalypse gehe es nicht um persönliche Rachegelüste, sondern um die definitive Durchsetzung göttlicher Gerechtigkeit.³² Aber lässt sich die *Tatsache* der prophetischen Durchsetzung von Gottes Gerechtigkeit trennen von dem *Modus* dieser Durchsetzung? Rücken die Gewaltbilder dadurch in ein besseres Licht oder werfen sie nicht viel eher einen Schatten auf eine Gerechtigkeit, die sich zu ihrer Durchsetzung solcher (sprachlichen) Mittel bedient? Der Ruf nach Rache in Apk 6,9–11 kann m. E. nicht einfach mit Hinweis auf Gottes Gerechtigkeit neutralisiert werden.³³ Auch in der jüdischen Apokalyptik fordern die Unterdrückten Gerechtigkeit von Gott, weil es in der Welt keinen Zugang zu Gerechtigkeit gibt.³⁴ Der Wunsch nach Gerechtigkeit und der persönliche Wunsch nach Rache fallen dort zusammen, wo ungerechtes Leiden und völlige Ohnmacht sich einem absolutistischen Machtapparat gegenübergestellt sehen. Mit dem paulinischen Heilsverständnis der Gerechtigkeit Gottes hat dies zwar wenig gemeinsam, dennoch lässt sich die Johannesoffenbarung als apokalyptische Ausmalung von Röm 12,14–19 lesen: Gewaltverzicht gründet

³¹ Zur Symbolsprache vgl. bes. BIGUZZI, GIANCARLO: A Figurative and Narrative Language Grammar of Revelation, in: NT 45, 2003, 382–402; zur mythologischen Bildwelt meinen Artikel: Die Frau und der Drache. Betrachtungen zur mythologischen Bildwelt von Apk 12, in: ThZ 73, 2017, 40–68.

³² Typisch etwa RITT, HUBERT: Rachephantasie, infantiles Weltbild, psychischer Konflikt? Gewalt in der Offenbarung des Johannes, in: BiKi 51, 1996, 128–132, 128 (zu Apk 6,9–11): „Es handelt sich keinesfalls um Rachegier der Verfolgten noch um eine Angst vor dem möglichen Märtyrtod; vielmehr kommt an dieser Stelle der Hunger nach Gerechtigkeit und nach dem Sieg der Wahrheit zum Ausdruck.“

³³ Gegenüber allen Versuchen, diesen Text von Rachegedanken fernzuhalten, gilt weiterhin das griffige Diktum von BOUSSET, WILHELM: Die Offenbarung Johannes, Göttingen 1906 (KEK 16), 271: „Die starke Rachestimmung, welche dies Gebet atmet [...], abzuschwächen, müht man sich vergebens.“

³⁴ Vgl. äthHen 9,1.3.9 f.; 22,5–7; 47,1–4; 97,2–5; 99,3–16; 104,1–6; 4 Esra 4,33–36; 6,59; 7,71–74; syrBarApk 21,15–23.

letztlich darin, dass Gott Rache nimmt.³⁵ In gewisser Weise übergibt die Johannes-Apokalypse das Gewaltmonopol voll und ganz an Gott.³⁶

4.3.2 Gottes „Allmacht“ und Roms Macht

Der Gott der Johannes-Apokalypse ist in politischer Hinsicht der vollkommene Hobbes'sche Leviathan. Diese Übermacht kommt rein sprachlich darin zum Ausdruck, dass nur hier im Neuen Testament (2 Kor 6,18 ist ein AT-Zitat) und gleich neunmal Gott als *παντοκράτωρ* prädiert wird (Apk 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22).³⁷ Gott als der „Allherrscher“³⁸ wird zudem in der Thronsaalvision (Apk 4 f.) eindrücklich in Szene gesetzt. Der Thronende (Apk 4,1–8) ist derjenige, der alle irdische Macht überbietet. Die ganze Darstellung zielt darauf ab, alles in der Welt Bekannte in den Schatten zu stellen. Im Himmel konzentriert sich Gottes absolute Herrschaft; hier – und nicht in Rom – ist der alles „verwaltende“ Ordnungspunkt des Weltgeschehens.³⁹ Daran wird deutlich, dass der unendlich hohe Anspruch an Gottes Macht und Stärke eine politisch subversive Funktion erfüllt: Es kann neben dem göttlichen Absoluten keine politisch-systemischen Absoluta geben. Diese machtkritische Struktur der Theologie des Apokalyptikers bringt allerdings mit sich, dass Gott in Anknüpfung und Überbietung – natürlich eine sehr phantasievolle Überbietung – römischer Macht vorgestellt wird und dadurch zwangsläufig „Rom-hafte“ Züge von Gewalt und Willkür erhält. Generell kann die Erfahrung von Leid Sehnsucht nach einem allmächtigen Gott freisetzen, aber genauso auch Gottes Allmacht radikal hinterfragen. Der Wunsch nach Befreiung und der Wunsch nach Erklärung gehen theologisch in zwei unterschiedliche Richtungen. Die Johannes-Apokalypse setzt eindeutig auf den Gott, der Roms Macht begrenzen und beenden kann. Das ist nicht politische Vorausschau, sondern Hoffnung in Bedrängnis.

5. Zum Abschluss Pluralität und Konflikt

Die Johannesapokalypse hat das Christentum mit einem Repertoire an gewaltsauslösenden Bildern versehen, die im Notfall dazu geeignet sein können, Strategien des Widerstandes zu entwickeln. In diesem Sinne findet sich auch im Neuen Testament die Rede von Gott als Richter

³⁵ VOLF, MIROSLAV: *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville (TN) 1996, 304: „The practice of nonviolence requires a belief in divine vengeance.“

³⁶ Vgl. allgemein zum Vergeltungsgedanken meinen Beitrag: *Divine Retribution. Some Considerations on the New Testament and its Religious and Philosophical Contexts*, in: HAMIDOVIC, DAVID u. a. (Hg.): „Retribution“ in Jewish and Christian Texts. A Concept in Debate, Tübingen 2019 (WUNT 2.492), 87–107.

³⁷ Vgl. dazu meinen Beitrag: Wie Gott allmächtig wurde. Stationen der Gottesrede bis zum frühen Christentum, in: BREITENSTEIN, URS (Hg.): *Endlichkeit und Unendlichkeit. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silius-Stiftung*, Basel 2023, 49–70.

³⁸ Ich stimme völlig überein mit BACHMANN, MICHAEL: *Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator**, Stuttgart 2002 (SBS 188), 195: „Allherrscher“ ist geeigneter als Wiedergabe von *παντοκράτωρ* als die klassische Bezeichnung des „Allmächtigen“.

³⁹ Die ἐδόθη-Formel in Apk 13,5–8 zeigt, dass das erste Tier, obgleich es seine Macht und Befugnis vom Drachen erhält, letztendlich seine Wirkmacht von Gott erhält. Alle Macht wird auf Gott bezogen. Das ist zwar als Zusicherung von Trost und Zuversicht gedacht, stellt aber theologisch auch ein Problem dar. Die imperiale Rhetorik von Größe und Macht wird als göttliche Anmaßung und Beleidigung, als religiöse Grenzüberschreitung (*βλασφημία*) gedeutet. Sie beleidigt nach Apk 13,6 Gott selbst, seinen Namen (also seine Ehre und Reputation), sein Zelt (also seinen himmlischen Wohnort als Machtzentrum) und die, welche im Himmel wohnen (also seinen Hofstaat aus Engeln).

und Rächer wieder – für Platon wie Markion wäre das unvorstellbar. Für Philo wäre diese Wahrnehmung Gottes Ausdruck eines angstgeleiteten Charakters und daher durchaus sinnvoll und notwendig.

Andererseits zeigt sich in der Lehre und Praxis, in Leben und Sterben Jesu, dass Gott sich in der Weise in der Welt zu erkennen gibt, dass sein Sohn Gewalt leidet und nicht solche ausübt. Das Neue Testament spricht auch nicht von einem Gott, dessen Wohltaten sich von nationalen, geschlechtlichen oder sozialen Grenzziehungen beschränken ließen. Die Anwendung von Gewalt gegen „den Anderen“ ist christlich nicht zu begründen. Die frühen Christen und Christinnen brauchten nicht den Schutz eines kriegerischen Gottes; doch zeigen die Visionen der Johannes-Apokalypse auf ästhetisch eindrückliche Art und Weise, dass zuweilen die *Vision* eines kriegerischen Gottes die Hoffnung und das Durchhaltevermögen am Leben erhalten kann. Anstatt einen Gegensatz zwischen einen gerechten und einen gütigen Gott zu konstruieren, lassen sich beide Dimensionen eher mit Situationen und Konflikten in Verbindung bringen, die zur Glaubensgeschichte des Christentums gehören. Der Pantokrator, der Allherrscher, ist nicht für jene, die an der Macht sind, sondern für jene, denen ein würdevolles Leben von einem totalitären Staat verunmöglich wird. Der Gott der Rache und Vergeltung ist vielleicht die *ultima ratio*, um Gewaltverzicht zu üben. Doch der Gott der Güte und Liebe ist die einzige Vorstellung, die dazu geeignet erscheint, in der Welt etwas erkennbar zu machen, was nicht zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten gehört: die Überwindung von Grenzmarkierungen und Spaltungen.⁴⁰

Literaturverzeichnis

- ALAND, BARBARA: Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin; New York 1992, 89–101.
- BACHMANN, MICHAEL: Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator*, Stuttgart 2002 (SBS 188).
- BIGUZZI, GIANCARLO: A Figurative and Narrative Language Grammar of Revelation, in: NT 45, 2003, 382–402.
- BOUSSET, WILHELM: Die Offenbarung Johannes, Göttingen 1906 (KEK 16).
- CALABI, FRANCESCA: God’s Acting, Man’s Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria, Leiden 2008 (Studies in Philo of Alexandria 4).
- CLAUSS, MANFRED: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart; Leipzig 1999.
- DELLING, GERHARD: Art. τέλειος, in: ThWNT, Bd. 8, Stuttgart 1969, 68–79.
- DIETRICH, WALTER; MAYORDOMO, MOISÉS: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- DORTER, KENNETH: The Transformation of Plato’s Republic, Lanham (MD) 2006.
- HARNACK, ADOLF VON: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1923 (TU 45).
- DERS.: Neuen Studien zu Marcion, Leipzig 1924 (TU 44/4).

⁴⁰ Ich danke Annina Völlmy für die präzise Korrekturarbeit.

- JEREMIAS, JOACHIM: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
- KLASSEN, WILLIAM: *Love of Enemies*, Philadelphia (PA) 1984.
- KNEPPE, ALFRED: *Metus temporum. Zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1. und 2. Jhdts. n. Chr.*, Stuttgart 1994.
- KUNZ-LÜCKE, ANDREAS; MAYORDOMO, MOISÉS: *Frieden und Krieg*, Gütersloh 2022 (Lebenswelten der Bibel).
- MAY, GERHARD; GRESCHAT, KATHARINA (Hg.): *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, Berlin 2002 (TU 150).
- MAYORDOMO, MOISÉS: *Wie Gott allmächtig wurde. Stationen der Gottesrede bis zum frühen Christentum*, in: Breitenstein Urs (Hg.): *Endlichkeit und Unendlichkeit. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung*, Basel 2023, 49–70.
- DERS.: *Gewaltvermeidung in der Bergpredigt*, ZNT 24, 2009, 12–21. DERS: *Gesetz und Ethik im Matthäusevangelium. Ein Versuch zu Mt 5,17–48*, in: JBTh 37, 2022, 181–212.
- DERS.: *Divine Retribution. Some Considerations on the New Testament and its Religious and Philosophical Contexts*, in: Hamidović, David u. a. (Hg.): “Retribution” in Jewish and Christian Texts. A Concept in Debate, Tübingen 2019 (WUNT 2.492), 87–107.
- DERS.: *Die Frau und der Drache. Betrachtungen zur mythologischen Bildwelt von Apk 12*, in: ThZ 73, 2017, 40–68.
- DERS.: *Gewalt in der Johannesoffenbarung als theologisches Problem*, in: Schmeller, Thomas u. a. (Hg.): *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt*, Freiburg i. Br. 2013 (QD 253), 107–136.
- MOLL, SEBASTIAN: *The Arch-Heretic Marcion*, Tübingen 2010 (WUNT 250).
- PEZZOLI-OLGIATI, DARIA: *Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung*, Göttingen 1997 (FRLANT 175).
- PRICE, SIMON R. F.: *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.
- RÄISÄNEN, HEIKKI: *Marcion*, in: Marjanen, Antti; Luomanen, Petri (Hg.): *A Companion to Second-Century Christian Heretics*, Leiden 2005 (SVigChr 76), 100–124.
- RITT, HUBERT: *Rachephantasie, infantiles Weltbild, psychischer Konflikt? Gewalt in der Offenbarung des Johannes*, BiKi 51, 1996, 128–132.
- SCHELBERT, GEORG: *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias*, Göttingen 2011 (NTOA 81).
- SCHIPPERS, REINIER: *Art. Ziel*, in: TBNT, Bd. 2, Wuppertal: Brockhaus 1971, 1491–1497.
- SCHNABEL, ECKHARD: *Art. Anfang/Ziel*, in: TBLNT², Bd. 1, Wuppertal; Neukirchen 1997, 38–47.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF: *Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) im mattäischen Kontext*, BZ 26, 1982, 161–178.

VOLF, MIROSLAV: *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville (TN) 1996.

Verzeichnis antiker Autoren/Werke

CASSIUS DIO: *Römische Geschichte*, 5 Bde, übers. Otto Veh / Gerhard Wirth (Die Bibliothek der Alten Welt Griechische Reihe), Zürich / Stuttgart 1985–1987.

CICERO: *Vom Wesen der Götter*, Lateinisch-deutsch, hg. u. übers. Olof Gigon / Laila Straume-Zimmermann (Sammlung Tusculum), Zürich / Düsseldorf, 1996.

DION CHRYSOSTOMOS: *Sämtliche Reden*, übers. Winfried Elliger (Die Bibliothek der Alten Welt Griechische Reihe), Zürich / Stuttgart 1967.

JUSTIN: *Erste Apologie*, übers. v. Gerhard Rauschen, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, München 1913 (Bibliothek der Kirchenväter 1. Reihe, Band 12), 65–138.

MARK AUREL: *Selbsbetrachtungen*, hg. u. übers. Rainer Nickel (Sammlung Tusculum), Mannheim ²2010.

MARTIAL, MARCUS VALERIUS: *Epigramme*. Lateinisch-deutsch, hg. und übers. von Paul Barié / Winfried Schindler (Sammlung Tusculum), Düsseldorf / Zürich 1999.

PHILO: *Ueber Abraham*, übers. v. Cohn, J. in: *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, hg. v. Cohn, Leopold u.a., Bd. 1, Berlin ²1962, 91–152.

PHILOSTRATOS: *Das Leben des Apollonios von Tyana*, übers. u. hg. Vroni Mumprecht (Sammlung Tusculum), München / Zürich 1983.

PLATON: *Der Staat* (Politeia), griechisch-deutsch, übers. v. Rufener, Rüdiger, eingel. u. erl. v. Szlezák, Thomas Alexander, Düsseldorf; Zürich 2000 (Sammlung Tusculum).

PLINIUS DER JÜNGERE: *Panegyrikus. Lobrede auf den Kaiser Trajan*, hg. u. übers. Werner Kühn (Texte zur Forschung 51), Darmstadt ²2008.

SENECA, L. ANNAEUS: *Philosophische Schriften*, Lateinisch und Deutsch, Bd. 5. *Über die Milde, Über Die Wohltaten*, lat. Text von François Préchac, übers. Manfred Rosenbach, Darmstadt ²1995.

STATIUS: *Silvae*, Lateinisch-deutsch, hg., übers. u. komm. von Gottfried Kreuz (Sammlung Tusculum), Berlin 2025.

SUETONIUS TRANQUILUS: *Die Kaiserviten* (De Vita Caesarum), *Berühmte Männer* (De Viris Illustribus), hg. u. übers. Hans Martinet (Sammlung Tusculum), Düsseldorf / Zürich 1997.

TACITUS, P. CORNELIUS: *Agricola*, Lateinisch und deutsch, übers. u. hg. Robert Feger, Stuttgart 1973.

UHLIG, SIEGBERT: *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ V 6), Gütersloh 1984.

XENOPHON: *Erinnerungen an Sokrates*. Griechisch-deutsch, hg. u. übers. Peter Jaerisch (Sammlung Tusculum), München / Zürich ⁴1987.