

Gefährdetes Leben

Impulse für neutestamentliche Anknüpfungspunkte im Gespräch mit Judith Butler

Uta Poplutz

1. Problematisierung

Die Schwierigkeit, eine zutiefst zeitgenössische und sich hermeneutisch stets als reflektierendes Subjekt innerhalb ihrer eigenen Philosophie mitverortende Denkerin wie Judith Butler mit antiken christlichen Texten ins Gespräch zu bringen, ist mir bewusst. Wie kaum eine andere Philosophin betont Butler ihren westeuropäisch-nordamerikanischen Kontext ebenso wie den eigenen lebensgeschichtlichen Standort, der die Reichweite ihrer Eingaben nicht nur zeitlich, sondern auch bezüglich ihrer Gültigkeit beschränkt.¹ Butlers Denken ist von einer strikten Gegenwartigkeit geprägt, die sich weigert, eine Analyse in die Zukunft zu verlängern – eben weil sie einen solchen Abschluss gegen die Zukunft als eine der Achsen zementierter Gewalt ausmacht.² Diese fundamentale Ausrichtung Butlers läuft dem Neuen Testament nun aber diametral entgegen. Wie kaum eine andere Textsammlung ist das Neue Testament von einer weitreichenden Zukunftsperspektive geprägt: von der unmittelbaren Naherwartung der ersten Christinnen und Christen über die Gestaltwerdung der Ekklesia bis hin zum Weltgericht am Ende der Tage. Doch vielleicht bietet gerade die von Butler eingeforderte Punktualität einen möglichen Ansatz zur Korrelation. Butler ist nämlich trotz ihrer Selbstbeschränkung

-
- 1 Vgl. Redecker, Eva von: Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (= Aktuelle und klassische Sozial- und KulturwissenschaftlerInnen), Wiesbaden: 2011, S. 15: »Weil Butlers Denken so dezidiert dem jeweils gegebenen historischen Moment verschrieben ist, bedarf es ständiger Reaktualisierung, die nicht mit willkürlicher Positionsveränderung verwechselt werden darf«. Dieser Aufgabe haben sich meiner Auffassung nach auch die neutestamentlichen Schriften verschrieben und sie gilt bis heute uneingeschränkt für die Arbeit der Exegetinnen und Exegeten.
 - 2 Vgl. ebd., S. 16: »Jede Definition beruht auf Ausschlüssen und der Verleugnung einer Grauzone. Wenn Definitionen aber auch noch als universell, im Sinne von allgemein und anhaltend gültig verstanden werden, zementieren sie diese Ausschlüsse, ohne die sich jeweils wandelnde Welt noch zur Kenntnis nehmen zu können«.

weit davon entfernt, jegliche Universalität aufzugeben: Vielmehr möchte sie die Punktualität »umfunktionieren« zu einem andauernden Prozess der Übersetzung, denn so lässt sich diese »als Strategie verstehen, die der Hoffnung Rechnung trägt, in der Gegenwart nicht die Möglichkeit zukünftiger Verbesserung ausschließen zu müssen«³. An diesem Punkt kann man die Hoffnungsperspektive neutestamentlicher Entwürfe mit Butlers Denken gut zusammenführen.

2. Judith Butler in der neutestamentlichen Exegese

Die ursprüngliche Idee für diesen Beitrag bestand darin, eine Literaturschau der Rezeption Butlers in der neutestamentlichen Exegese zu bieten. Zu meiner großen Überraschung ist Butler aber nur sehr vereinzelt rezipiert worden. Soweit ich es sehe, gibt es keine monographische Auseinandersetzung, in der Grundthesen Butlers als theoretischer Ausgangspunkt für neutestamentliche Abhandlungen dienen. Während ich im Bereich des Alten Testaments auf zwei Zeitschriftenaufsätze gestoßen bin, die ich mittels Indizierung über die Literaturrechercheportale ausfindig machen konnte,⁴ ergab die Suche nach »Butler AND NT« (und ähnliche Kombinationen) ebenfalls lediglich zwei Treffer.⁵

Peter-Ben Smit⁶ befasst sich in einem Beitrag aus dem Jahre 2019 mit den Zusammenkünften der Gemeinde von Korinth (1 Kor 11,17-34) in Auseinandersetzung mit Judith Butlers Gedanken über Protestversammlungen und deren performative und körperliche Dimensionen. Mit Recht stellt er fest, dass die Dimension der Körperlichkeit in der neutestamentlichen Exegese eine marginale Rolle spielt.⁷ Seine Untersuchung setzt dazu einen erfreulichen Kontrapunkt und sollte Anstoß sein, zukünftig in dieser Richtung weiterzuarbeiten. Denn Smit konstatiert: »Bodies and their performances matter deeply, not just to Judith Butler, but also to Paul of Tar-

3 Ebd.

4 Pohl, Michael: »Feministische Interpretationen des zweiten Schöpfungsberichts im Lichte der allgemeinen Feminismuskritik Judith Butlers«, in: *lectio difficilior* (2007), S. 1-30; Rüdele, Viola-Kristin: »Die Verwundbarkeit des Körpers als Perspektive, Ezechiel 16 und 23 zu verstehen«, in: *lectio difficilior* (2018), S. 1-31.

5 Es ist bemerkenswert, dass drei dieser vier indizierten Beiträge in der Zeitschrift *lectio difficilior* erschienen sind. Im bibelwissenschaftlichen *mainstream* ist Butler somit nicht angekommen.

6 Smit, Peter-Ben: »The Resurrection of the Body of Christ in 1 Corinthians 11. Paul as a Theologian of the Body in Conversation with Judith Butler«, in: *lectio difficilior* (2019), S. 1-24.

7 Ebd., S. 2: »Bodiliness as such hardly ever plays a leading role in the (modern) interpretation of the New Testament, even if bodies frequently occur on its pages. [...] Additionally, the role of bodies in rituals, such as the Lord's Supper, has not been the focus of too much attention [...]«.

sus. It is to be hoped that the latter's interpreters will follow suit in their readings of Paul⁸.

Anne Daniell⁹ beschäftigt sich ebenfalls mit »Pauline and Butlerian Embodiment Themes«. Sie stellt in ihrem Beitrag die Theorien zum Thema »Verkörperung« (*embodiment*) zweier Personen vor, die aus vollkommen unterschiedlichen kulturellen und zeitlichen Kontexten (Paulus und Butler) stammen, und kommt zu der These, dass man beide jeweils im Licht des anderen betrachten kann und so neue Einblicke in das Konzept des »Körpers« und dessen Beziehung zu Subjektivität, Materialität und Göttlichkeit gewinnt. Dies exemplifiziert sie anhand der Parusie: »If the Parousia can be defined as the presence and coming of Christ as *communal* spiritual body – the social body of Christ – we might interpret a Butlerian-inspired emancipatory vision of ›which bodies matter‹ to be an evocation of an earthly Parousia«¹⁰.

Bei einem etwas genaueren Blick in die feministische Exegese sowie die Gender- und Queer-Studies der Bibelwissenschaften (wobei letztere zumindest in der deutschsprachigen Exegese noch nicht besonders ausgeprägt sind) lassen sich einige Erwähnungen Butlers in Teilabschnitten von Publikationen finden.¹¹ Da Butlers Hauptthese, die sie in »Das Unbehagen der Geschlechter« und »Körper von Gewicht« vorgelegt hat, darin besteht, dass *sowohl* Gender *als auch* Sex vom gesellschaftlichen Diskurs geformt werden, unser Diskurs aber landläufig über Geschlechteridentitäten und binäre Überzeugungen läuft, stand und steht natürlich die Frage im Raum, ob die Kategorien »männlich« und »weiblich« keine natürlichen Tatsachen sind, sondern vielmehr Akte der Performanz. Somit ist es naheliegend, dass eine Spitzenaussage, wie sie Paulus in Gal 3,27f. formuliert¹²

8 Ebd., S. 17.

9 Daniell, Anne: »The Spiritual Body. Incarnations of Pauline and Butlerian Embodiment Themes for Constructive Theologizing toward the Parousia«, in: JFSR 16 (2000), S. 5-22.

10 Ebd., S. 22.

11 Da in diesen Fällen Butler nicht im Titel anzutreffen ist und eben auch nicht indiziert wurde, ergeben die folgenden Literaturangaben nicht mehr als ein sporadisches Bild und sind keineswegs vollständig. Ich will vor allen Dingen knapp darlegen, in welchen Themenfeldern Butler bislang eine Rolle spielte und spielt.

12 Gal 3,27f. (Nestle-Aland²⁸): οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλήνι, οὐκ ἐν δοῦλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλυν· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (»Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft wurden, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude oder Grieche, da ist nicht Sklave oder Freier, da ist nicht männlich oder weiblich; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus«) Vgl. dazu exemplarisch Standhartinger, Angela: »Religion, Utopie und Emanzipation. Feministische Auslegungen von Galater 3,28 in Geschichte und Gegenwart«, in: Carmen Birkle et al. (Hg.): Emanzipation und feministische Politiken. Verwicklungen, Verwerfungen, Verwandlungen (= Geschlecht zwischen Vergangenheit und Zukunft, Band 4), Sulzbach: 2012, S. 94-105; Kahl, Brigitte: »Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität«, in: Claudia Janssen/Luise Schottroff/Beate Wehn (Hg.): Paulus. Umstrittene Traditionen, lebendige Theologie: Eine feministische Lektüre, Gütersloh: 2001, S. 129-145.

und in welcher es um die Aufhebung der Geschlechterdifferenz im Raum der christlichen Ekklesia geht, damit häufiger in einen theoretischen Zusammenhang gebracht wird.

So verweist *Silke Petersen* in einem Aufsatz aus dem Jahr 2010, der den Titel »Nicht mehr ›männlich und weiblich‹« (Gen 1,27) trägt,¹³ im Zuge ihrer Ausführungen zur Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum auch auf Judith Butler, allerdings nur, um einen fundamentalen Unterschied im theoretischen Zugriff hervorzuheben:

»Die antiken Texte erscheinen auf den ersten Blick oft fremdartig. Sie diskutieren die Fragen der Geschlechterdifferenz nämlich nicht, wie wir es heute (mit Judith Butler und anderen) gewohnt sind, auf einer theoretischen Ebene, sondern beschäftigen sich mit mythologischen Spekulationen im Hinblick auf gottesebnbildliche Urmenschen und eschatologische Idealmenschen. Wenn wir diese Texte jedoch jenseits ihrer Fremdheit als Beiträge zum ungelösten abendländischen Diskurs über die Geschlechterdifferenz ernst nehmen, so zeigen sie m.E., dass wir nach wie vor über dieselben Alternativen stolpern«¹⁴.

Auch in apokryphen Texten spielen Geschlechterdifferenzen oder das Männlich-Werden eine Rolle, so etwa besonders prominent in EvThom 114 (NHC II p.51,18-26), wo Frauen dazu aufgefordert werden, männlich zu werden, oder im EvÄg, das in Fragmenten bei Clemens von Alexandrien erhalten ist, und in dem der Erlöser dazu aufruft, »die Werke der Weiblichkeit zu zerstören« (Strom III, 63,1f.).¹⁵ Erneut ist es *Silke Petersen*, die in einem im Erscheinen begriffenen Aufsatz in diesem Zusammenhang auch auf Judith Butler hinweist.¹⁶

13 Petersen, Silke: »Nicht mehr ›männlich und weiblich‹ (Gen 1,27). Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum«, in: Irtraud Fischer/Christoph Heil (Hg.): Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums (= Exegese in unserer Zeit, Band 21), Wien/Berlin/Münster: 2010, S. 78-109.

14 Ebd., S. 117.

15 Vgl. dazu Petersen, Silke: »Zerstört die Werke der Weiblichkeit!« Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen in christlich-gnostischen Schriften (= NHMS, Band 48), Leiden: 1999, bes. S. 115-118.

16 Petersen, Silke: »Männlich-Werden und die Aufhebung der Geschlechterdifferenz. Rückkehr ins Paradies?«, in: Outi Lehtipuu/Silke Petersen (Hg.): Antike christliche Apokryphen. Marginalisierte Texte des frühen Christentums (= Die Bibel und die Frauen, Band 3.2), Stuttgart: 2020, S. 64-78. In demselben Band rekurriert auch King, Karen L.: »Nicht länger marginal. Vom Diskurs über Orthodoxie und Häresie zur Kritik der Kategorien und darüber hinaus«, in: Lehtipuu O./Petersen S.: 2020, S. 1-16 auf Butler, in ihrem Falle in Bezug auf das Ordnungssystem frühchristlicher Schriften und des Christentums an sich, das »als Objekt erst hergestellt wird« (ebd., S. 4); vgl. auch Dies.: »Gender Contestation as Political Critique. Four Cases from Ancient Christianity«, in: Ute E. Eisen/Christine Gerber/Angela Standhartinger (Hg.): Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam (= WUNT, Band 302), Tübingen: 2013, S. 75-98.

Ruth Heß¹⁷ legt einen recht umfänglichen Artikel zu neutestamentlichen Aspekten der Geschlechterdifferenz vor, wobei die eschatologische Frage nach dem Geschlecht des Auferweckungsleibes im Zentrum steht. Sie identifiziert diesbezüglich vier Antwortversuche, die sie den Diskursen der christlichen Tradition entnimmt: Der Modus des Auferstehungsleibes wird gedacht a) als Vermännlichung der Frau als Medium der Erlösung, b) als Neutralisierung der Geschlechterdifferenz als Moment der Erlösung, c) als eschatische Beibehaltung des Geschlechterduals, d) als programmatisch unbestimmte Schwebel. Heß favorisiert demgegenüber,

»dass die 1 Kor 15 erwartete Transformation der Auferweckungsleiber auch deren Geschlechtlichkeit involviert. [...] Diese Involvierung könnte sich, anders als die Kirchenväter (und -mütter) sich dies gedacht haben, jenseits der eschatologischen Alternative Monismus vs. Dualismus der Geschlechterdifferenz ereignen[,] und zwar so, dass mit und in der radikalen Transformation ihrer Geschlechtlichkeit die (Geschlechts-)Identität der Auferweckten nicht beeinträchtigt, sondern allererst angemessen entfaltet wird«¹⁸.

Es liegt auf der Hand, dass an diesem Punkt Butlers Konzepte eine theoretische Diskussionsgrundlage für die Argumentation bieten.¹⁹

Als letzte Referenz möchte ich schließlich auf einen Aufsatz von *Joseph A. Marchal*²⁰ hinweisen. Im fast schon radikalen Anschluss an Eve Kosofsky Sedgwick und Judith Butler (und mit Blick auf den Römerbrief) möchte Marchal Gegenstände von Ursprung, Kontinuität und Differenz in biblischen Argumentationen ganz neu denken und damit »Geschichte machen«: »With help from queer thinkers reflecting on other eras, then, this [...] kind of approach can explore the many senses of ›making history‹ by remaining invested in, but not particularly bound to historiography«²¹. Mit diesem Ansatz verbindet er weitreichende Hoffnungen: »In biblical studies, such a practice could make a new history of interpretation, but more importantly it could be history-making for our own ongoing practices of being, doing, and living«²². Ob er damit richtig liegt, wird sich erst noch erweisen müssen.

Dieser recht kompakt gehaltene Überblick zeigt, dass Judith Butler im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaften zwar immer wieder als analytische Referenz

17 Heß, Ruth: »Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden«. Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz«, in: Ruth Heß/Martin Leiner (Hg.): Alles in allem. Eschatologische Anstöße, Neukirchen-Vluyn: 2005, S. 291-323.

18 Ebd., S. 301.

19 Vgl. ebd., bes. S. 303-305, wo auf Butler rekurriert wird.

20 Marchal, Joseph A.: »›Making History‹ Queerly. Touches across Time through a Biblical Behind«, in: *Biblical Interpretation* 19 (2011), S. 273-395.

21 Ebd., S. 273.

22 Ebd., S. 395.

renzgröße eine Rolle spielt, dies jedoch vorrangig – wenn nicht gar ausschließlich – im Kontext der paulinischen Briefe oder apokryphen Schriften geschieht. Und so werde ich im Folgenden gezielt einen anderen Impuls setzen und mich der Jesusunterweisung bzw. -erzählebene zuwenden. Ausgangspunkt ist das politische Essay »Gefährdetes Leben«, ²³ das dazu anregen kann, unterschiedliche Themen und Topoi der Jesusgeschichte vor diesem Hintergrund in den Blick zu nehmen. Exemplarisch wähle ich als neutestamentlichen Text die sog. erste Antithese der Bergpredigt aus, da diese das zentrale Gebot, welches in »Gefährdetes Leben« eine maßgebliche Rolle für die Argumentation einnimmt, enthält: »Du sollst nicht töten«. Im Anschluss daran werde ich assoziativ Themenfelder benennen, für die mir in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung mit Butler lohnens- und bedenkenswert erscheint. Dies ist ein Experiment. Und es wird sich erst im Nachgang und im Zuge der Weiterarbeit von Kolleginnen und Kollegen herausstellen, ob Butlers Analysen einen in einzelnen Punkten frischen Blick auf diese (anderen) neutestamentlichen Themenfelder ermöglichen.

3. Ansprache des Anderen

3.1 Judith Butlers »Gefährdetes Leben«

Dass das Leben erklärtermaßen immer auch »gefährdetes Leben« ist, ist eine Banalität. Da jedoch die vielfältigen Gefährdungen, die sich gemäß Butler vorrangig struktureller Gewalt verdanken, auch in neutestamentlichen Texten – quer durch alle Groß- und Kleingattungen – eine zentrale Rolle spielen, erscheint es lohnenswert, meine Überlegungen mit dem gleichnamigen politischen Essay aus dem Jahr 2004 zu beginnen. Im Kern dreht sich Butlers Analyse darin um den Zusammenhang zwischen Ansprechbarkeit und Ethik, die sie in Anknüpfung an Emmanuel Lévinas' Konzept des *visage* (Gesicht, Antlitz) entwickelt. Die Kategorie des Angesprochenenseins steht für sie im Zentrum der moralischen Verpflichtung, da dieses zwingend eine Reaktion einfordert:

»Dieser Einfluß, den die Ansprache des Anderen auf uns ausübt, konstituiert uns zuallererst gegen unseren Willen, oder vielleicht passender formuliert, noch vor der Ausbildung des Willens. Wenn wir also glauben, bei der moralischen Autorität gehe es darum, seinen eigenen Willen herauszufinden und zu ihm zu stehen, dem Willen seinen Namen aufzuprägen, ist es möglich, daß wir die Art verfehlen, wie

23 Butler, Judith: »Gefährdetes Leben«, in: Judith Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays* (= es, Band 2393), Frankfurt a.M.: ⁵2017, S. 154–178.

moralische Forderungen vermittelt werden. Das heißt, wir verfehlen die Situation des Angesprochenseins, die Forderung, die von anderswo an uns herantritt, manchmal ein namenloses Anderswo, von dem unsere Pflichten ausgesprochen und uns zugemutet werden. In der Tat gebe ich mir die Vorstellung von dem, was moralisch bindend ist, nicht selbst; sie entspringt nicht meiner Autonomie oder meiner Reflexivität. Sie fällt mir von anderswo zu, unerbeten, unerwartet und ungeplant«²⁴.

Um zu erklären, wie es dazu kommt, dass andere moralische Forderungen an uns richten, die wir einerseits nicht gewollt haben, andererseits aber auch nicht ablehnen können, greift Butler – wie bereits erwähnt – auf Lévinas' Konzept des *visage* zurück: Das Gesicht, das nicht ausschließlich ein menschliches Gesicht ist,²⁵ gehört zur Sphäre der Ethik, insofern es die äußerste Gefährdetheit des Anderen versinnbildlicht:²⁶ »Auf das Gesicht zu reagieren, seine Bedeutung zu verstehen heißt, wach zu sein für das, was an einem anderen Leben gefährdet ist, oder vielmehr wach zu sein für die Gefährdetheit des Lebens an sich«²⁷.

Nach der Vorstellung von Lévinas erweckt das Gesicht des anderen in seiner Gefährdetheit und Schutzlosigkeit die Versuchung, ihn zu töten, impliziert aber zugleich den Aufruf zum Frieden gemäß dem Gebot: »Du sollst nicht töten«²⁸. Diesen inneren Kampf verortet Butler als das Zentrum der Ethik unter Rückbezug auf die Gottesstimme vom Sinai (vgl. Ex 20,13; Dtn 5,17):

»Es ist wohl Gottes Stimme, die von der menschlichen Stimme verkörpert wird, da es Gott ist, der durch Moses sagt: ›Du sollst nicht töten.‹ Das Gesicht, das mich einerseits mordlustig macht und mich andererseits daran hindert, zu morden, ist das Gesicht, das mit einer Stimme spricht, die ihm nicht gehört, das mit einer Stimme spricht, die keine menschliche Stimme ist«²⁹.

Sehr richtig konstatiert Butler im Zuge dessen, dass die von Lévinas befürwortete Gewaltlosigkeit damit keinem friedlichen Ort entspringt, sondern sich einer andauernden Spannung verdankt, die zwischen der Angst, Gewalt zu erleiden,

24 Ebd., S. 155f.

25 Vgl. Lévinas, Emmanuel: »Paix et Proximité«, in: Emmanuel Lévinas, *Altérité et Transcendance*, Paris: 1995. S. 138-150.

26 Vgl. ebd., S. 147 (Übers. Wördemann, Karin, s. Anm. 22): »Das Gesicht als die äußerste Gefährdetheit des Anderen. Frieden als Erwachen für die Gefährdetheit des Anderen«. Bei allen direkten Zitaten übernehme ich die Rechtschreibung und Zeichensetzung von Wördemann.

27 J. Butler: ⁵2017, S. 160.

28 Vgl. E. Lévinas: 1995, S. 147.

29 J. Butler: ⁵2017, S. 161. Wie Butler in einer Fußnote deutlich macht (ebd., Anm. 4), ist der theologische Hintergrund im Buch Exodus auszumachen: »Gott verdeutlicht Mose, daß Gottes Gesicht niemandem ansichtig sein kann, das heißt, das göttliche Gesicht ist dem Sehen entzogen und der Darstellung nicht zugänglich« (vgl. Ex 33,20; 33,23; auch 34,30.33-35).

und der Angst, Gewalt zuzufügen, changiert.³⁰ Verfolgt man diesen Gedankengang konsequent weiter, führt er unweigerlich zu der Erkenntnis, dass »Gesicht« und »Gespräch« miteinander verbunden sind und damit den Wurzelgrund des Diskurses markieren, der einen ethischen Anspruch an uns stellt: Noch vor dem eigenen Sprechen wird uns etwas zugesagt. In der Diktion Butlers:

»In einem einfachen Sinne, und vielleicht nicht ganz so wie von Lévinas beabsichtigt, werden wir von einem Anderen angesprochen, der zu uns spricht, bevor wir selbst die Sprache erwerben. Und wir können folgern, daß wir nur unter der Bedingung, daß wir angesprochen werden, fähig sind, von der Sprache Gebrauch zu machen. In diesem Sinne ist der Andere die Voraussetzung des Diskurses. Wenn der Andere ausgelöscht ist, ist es die Sprache ebenfalls, denn außerhalb der Bedingungen der Ansprache kann Sprache nicht überleben«³¹.

Da Butler in ihrem Essay einen dezidiert politischen Ansatz verfolgt, kommt sie nach diesen eher grundsätzlichen Überlegungen zu den Anwendungsfeldern in der Gegenwart, die sie zum einen »auf dem Gebiet der Darstellung, wo Vermenschlichung und Entmenschlichung unaufhörlich vor sich gehen«, und zum anderen im Bereich einer »jüdischen Ethik der Gewaltlosigkeit«³² sieht. Bezüglich des ersten Aspekts greift sie erneut auf Lévinas zurück, für den das Menschliche eben nicht vom Gesicht *dargestellt* wird:

»Das Gesicht stellt also genaugenommen gar nichts dar, in dem Sinne, als es das, worauf es verweist, nicht einzufangen und zu übermitteln vermag. Damit die Darstellung das Menschliche vermitteln kann, muß sie nicht nur scheitern, sondern sie muß ihr Scheitern zudem noch *zeigen*. Es gibt etwas Nichtdarstellbares, das wir dennoch darzustellen versuchen, und dieses Paradox muß in der Darstellung, die wir geben, beibehalten werden«³³.

Um den Zusammenhang von Bild und Vermenschlichung zu verstehen, ist die Bedeutung von Identifikation und Gegenidentifikation wichtig, denn die Identifizierung beruht immer auf einer Differenz, andernfalls würde sie ja mit der Identität zusammenfallen.

30 Vgl. ebd., S. 163.

31 Ebd., S. 165; weiter heißt es dort: »Diese Sprache teilt die Gefährdetheit des Lebens mit, welche die anhaltende Spannung einer gewaltfreien Ethik erzeugt. Die Situation des Diskurses ist nicht dasselbe wie das Gesagte oder sogar das Sagbare. Für Lévinas besteht die Situation des Diskurses in der Tatsache, daß die Sprache bei uns wie eine Ansprache ankommt, die wir nicht wollen und von der wir in einem ursprünglichen Sinne gefangen, wenn nicht gar, mit den Worten von Lévinas, als Geisel genommen werden«.

32 Ebd., S. 167.

33 Ebd., S. 170f.

»Die Forderung nach einem wahrhaftigeren Bild, nach mehr Bildern, nach Bildern, die den ganzen Schrecken und die Wirklichkeit des Leidens übermitteln, ist wichtig und angebracht. Die Tilgung des Leidens durch das Verbot von Bildern und Darstellungen grenzt allgemeiner betrachtet die Sphäre des Erscheinens ein, den Bereich dessen, was wir sehen und was wir wissen können. Es wäre aber ein Fehler, zu glauben, wir müßten lediglich die richtigen und wahren Bilder finden, und dann werde eine bestimmte Wirklichkeit schon übermittelt. Die Wirklichkeit wird nicht von dem vermittelt, was im Bild dargestellt wird, sondern dadurch, daß die Darstellung, welche die Realität übermittelt, in Frage gestellt wird«³⁴.

Butler appliziert ihre Überlegungen auf die Ereignisse in den USA nach dem 11. September 2001, wo Bilder von getöteten oder enthaupteten US-Soldaten im Irak oder auch Bilder von durch amerikanische Bomben verstümmelten und getöteten Kinder nach und nach durch Luftbildansichten ersetzt wurden. Im einem wie im anderen Fall dienten Bilder der strategischen Kriegsführung und wurden Teil einer Gewaltspirale aller beteiligter Kriegsparteien. Dass US-Präsident George W. Bush damals nach gerade einmal zehn Tagen öffentlichen Trauerns nach den Ereignissen von 9/11 ein »Ende der Trauer« forderte, motiviert Butler zu folgender Entgegnung:

»Das Leiden kann zur Erfahrung der Demut, der Verletzbarkeit, der Manipulierbarkeit und Abhängigkeit führen, und diese Erfahrungen können zu Ressourcen werden, wenn wir sie nicht allzu schnell ›auflösen‹; sie können uns über die Berufung zum paranoiden Opfer hinausführen, das die Rechtfertigungen für den Krieg endlos erneuert. Das ist ebenso eine Angelegenheit des ethischen Ringens mit den eigenen mörderischen Impulsen, die eine übermächtige Angst bezwingen wollen, wie eine Angelegenheit, die verlangt, das Leiden anderer zu begreifen und sich darüber klarzuwerden, welches Leiden man selbst zugefügt hat«³⁵.

Gerade dieser letzte Absatz bietet aus neutestamentlicher Sicht zahlreiche Anknüpfungspunkte. Ich möchte in diesem Zusammenhang zunächst den für die Jesusgeschichte so zentralen Aspekt der *Gewaltlosigkeit* herausgreifen, der auf vielfältigen Ebenen eine Rolle spielt.

3.2 Die erste Antithese (Mt 5,21-26): »Du sollst nicht töten«

Denkt man an die alttestamentliche Forderung »Du sollst nicht töten«, um die Butler im Anschluss an Lévinas ihre ethische Konzeption in »Gefährdetes Leben« aufbaut, kommen einem aus Sicht des Neuen Testaments sicherlich als erstes die sogenannten *Antithesen* der Bergpredigt in den Sinn (Mt 5,21-48). In den Antithesen geht es um den »ungespaltenen und heilen Menschen, um die Übereinstimmung

34 Ebd., S. 173.

35 Ebd., S. 176f.

von Innen und Außen, von konkretem Verhalten und innerer Überzeugung, von Reden und Tun (5,19), von vorgegebener Tora bzw. Halacha und konkretem Alltag³⁶. Matthäus überliefert sechs Antithesen. Dabei übernimmt er eine Redefigur der tannaitischen Schriftgelehrten, so dass Jesus hier gezielt als Rabbi, als Lehrer charakterisiert wird.³⁷ In den Thesen werden jeweils alttestamentliche Gebote bzw. entsprechende Lehraussagen zitiert, denen in den korrelierenden Antithesen die Weisungen Jesu gegenübergestellt werden. Diese Weisungen legen die Ursprungsgebote aus, bedeuten mithin keineswegs eine Aufhebung der Tora, sondern in manchen Punkten deren Verschärfung.³⁸ Das Besondere an diesen sechs Mahnungen ist nun, dass Jesus mit selbstbewusster und starker Autorität seine eigene Auffassung von der in der Tora und den Propheten niedergelegten Willenskundgabe Gottes darlegt. Zwar ist es richtig, dass der Form nach der Schulstreit zwischen zwei rabbinischen Auslegern im Hintergrund steht, doch gibt es einen wichtigen Unterschied, der häufig übersehen wird: Der matthäische Jesus knüpft nicht einfach nur an eine bestimmte Lehrmeinung an, sondern bezieht sich unmittelbar auf die Sinaioffenbarung. Den »Alten«, d.h. der Mosegeneration (Mt 5,21), wurde von Gott dieses oder jenes Gebot gesagt, aber nun ist es Jesus, der der jetzigen Generation erschließt, was genau der Wille Gottes ist, der darin für sie heute zum Ausdruck kommt. Es ist sicher nicht falsch, hier das fundamentale Grundmuster zu identifizieren, auf das Butler abhebt: Die *Ansprache* geschieht vorgängig von einem ganz Anderen und führt zu einer ethischen Forderung, die außerhalb und vor der eigenen moralischen Selbstvergewisserung oder Reflexion liegt.

In der ersten Antithese geht es um das Tötungsverbot (Mt 5,21f.):

»Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt wurde:

Morde nicht!

Wer aber mordet,

wird dem Gericht verfallen sein.

Ich nun sage euch:

Jeder, der seinem Bruder zürnt,

wird dem Gericht verfallen sein!

36 Frankemölle, Hubert: Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf: ²1999, S. 232; vgl. zu den Antithesen auch die Ausführungen von Feneberg, Rupert: Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium (= HBS, Band 58), Freiburg: 2009, S. 173-176, der mit vielen anderen die Bezeichnung Antithesen abschaffen möchte (s.u. Anm. 38).

37 Vgl. Strecker, Georg: Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen: ²1985, S. 64-67; instruktiv auch Davies, William D./Allison, Dale C.: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. 1: Matthew 1-7 (= ICC), London/New York: 2004, S. 505-509.

38 Aus diesem Grunde forderte Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (= ThK.NT, Band 4,1), Stuttgart: ²2004, S. 131, die »irreführende Bezeichnung ›Antithesen‹ aufzugeben; ähnlich auch H. Frankemölle: ²1999: S. 226f.

Wer aber zu seinem Bruder spricht:

Hohlkopf! –

wird dem Synhedrion verfallen sein!

Wer aber spricht: Narr! –

wird der Feuerhölle verfallen sein!³⁹

Ein Überschreiten des fünften Dekaloggebots (»*Morde nicht!*«, vgl. Ex 20,13; Dtn 5,17) sanktioniert die jüdische Rechtsordnung eigentlich mit der Todesstrafe (Ex 21,12; Lev 24,17).⁴⁰ Doch der matthäische Jesus verdeutlicht dieses Verbot mit einer dreigliedrigen Ausführung (Mt 5,22) und stellt nicht nur den heimtückischen Mord⁴¹, sondern auch jedes Verhalten, das den Mitmenschen (oder sogar einen selbst?) schädigt, unter das Verdikt. Indirekt ist dies als eine Spitze gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer zu verstehen (5,20), die das Dekaloggebot lediglich als einen Rechtssatz lesen, bei dem es einzig und allein um den Straftatbestand des Mordes geht. Damit würde aber alles, was unterhalb dieser Schwelle liegt, nicht tangiert.⁴² Dem setzt Jesus eine dreigliedrige Reihe von Gerichtsankündigungen entgegen: Bereits der Zorn⁴³, der eine Wurzel des späteren Blutvergießens sein kann,⁴⁴ oder das Belegen des anderen mit Schimpfwörtern wie »Hohlkopf« und »Narr« ziehen das Gericht nach sich. Es spricht einiges dafür, die verschiedenen Gerichtsaussagen dieser Reihe additiv zu verstehen;⁴⁵ »Gericht« wäre dann der Oberbegriff, der in zwei Richtungen entfaltet wird: »Synhedrion« meint das menschlich-irdische Gericht, die »Feuerhölle« das göttlich-endzeitliche Strafgericht. Dabei ist eine formale Differenz zu beachten: Während 5,22b grundsätzlich formuliert (»*Jeder, der xy*

39 Übersetzung Poplutz, Uta: Eine universale Jesusgeschichte. Das Matthäusevangelium, Stuttgart: 2016, S. 43; grafische Darstellung nach Konradt, Matthias: Das Evangelium nach Matthäus (= NTD, Band 1), Göttingen: 2015, S. 82.

40 Für Mt 5,21-26 relevante Texte der rabbinischen Literatur finden sich bei Neudecker, Reinhard: Moses Interpreted by the Pharisees and Jesus. Matthew's Antitheses in the Light of Early Rabbinic Literature (= Subsidia biblica, Band 44), Roma: 2012, S. 49-55.

41 Um nichts anderes geht es im sechsten (bzw. fünften) alttestamentlichen Gebot; das verwendete Verbum (*raʿah*) kommt nur vor, wenn es sich um das Töten oder Ermorden eines persönlichen Gegners handelt; *raʿah* wird also weder für die Tötung im Krieg noch für die Tiertötung und auch nicht im Zusammenhang mit der Todesstrafe verwendet; vgl. etwa Schmidt, Werner H.: Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (= Edf, Band 281), Darmstadt: 1993, S. 107f.

42 Vgl. M. Konradt: 2015, S. 81.

43 Zum antiken Konzept des Zorns, vgl. Weidemann, Hans-Ulrich: »Vergeltet nicht dem bösen Mann! Versuch einer konsequent androzentrischen Lektüre der Bergpredigt«, in: Hans-Ulrich Weidemann (Hg.): Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (= SBS, Band 226), Stuttgart: 2012, S. 25-70, hier S. 45-48.

44 In rabbinischen Texten wird bereits die öffentliche Beschämung des Nächsten scharf verurteilt: »Wer seinen Nächsten hasst, siehe, er gehört zu den Blutvergießern!« (DER 11,15); vgl. aber auch Sir 22,24: »Dem Feuer gehen Rauch und Qualm voraus, ebenso dem Blutvergießen Schmähungen« sowie Did 3,2a: »Werde nicht zornig, denn der Zorn führt zum Mord«.

45 So der Vorschlag von M. Konradt: 2015, S. 82.

tut ...«), folgen in 5,22c.d exemplarische Einzelfälle (»wer xy sagt ...«); dies legt den Schluss nahe, dass 5,22b als Obersatz zu 5,22c.d zu verstehen ist. Das führt dann aber zu der Konsequenz, dass hier Mord und Beschimpfungen als »Artikulationen des Zorns«⁴⁶ verstanden werden:

»Präzise gefasst liegt die Pointe der Gegenthese damit nicht darin, dass das verbotene Tun von der äußeren Handlung des Tötens auf die innere Regung des Zorns hin verschärft wird. Die Gegenthese legt vielmehr zunächst die dem Mord zugrunde liegende Haltung frei und stellt dann heraus, dass der Vollsinn und die Intention des Dekaloggebots erst dann erfasst sind, wenn man auch unterhalb der Schwelle des Mordes liegende Artikulationen ebendieser Haltung mit unter das im Gebot ausgesprochene Verdikt fallen sieht. [...] Für die mt Rede vom Zorn in V. 22 ergibt sich damit, dass hier zwar die dem Töten zugrunde liegende Haltung namhaft gemacht und insofern über die äußere Handlung hinaus der ganze Mensch in den Blick gerät. Wenn V. 22b Obersatz zu V. 21c.22c.d ist, legt Matthäus das Augenmerk hier aber nicht auf den Zorn als einer inneren Regung, ohne dass diese sich im sozialen Verhalten manifestiert. Der Zorn wird vielmehr in seiner sozialen Dimension, im Sinne konkreten Verhaltens, verhandelt. Die in V. 22 artikuliert ethische Forderung ist damit immer noch radikal, aber sie ist doch ein Stück weit realistischer als bei einem Verständnis von V. 22 als klimaktischer Reihe. Eine negative Emotion, die sich gegen einen anderen richtet, kann in einem Menschen hochkommen. Aber im guten Fall kann er damit umgehen; aus einer solchen Emotion muss keine Handlung – und sei dies »nur«, dass ein Schimpfwort herausrutscht – erwachsen«⁴⁷.

Wenn wir auf die von Butler so vehement eingeforderte Punktualität zurückkommen, lässt sich schon feststellen, dass diese in der hier greifbaren Tradition umfunktioniert wird zu einem andauernden Prozess der Übersetzung. In mehrfacher Hinsicht *sprechen* die Antithesen *an*. Das »... dass gesagt wurde...« verweist auf die hinter der Tora stehende Autorität Gottes (vgl. Ex 20), während die Ergänzung »*ihr habt gehört...*« auf den (synagogalen) Vorgang der Vermittlung dieser Gebote verweist. Das Ganze wird weitergeführt in die matthäische Gemeinde. Es ist bemerkenswert, dass Jesus überhaupt nicht danach fragt, ob der Zorn gegen den Bruder (oder die Schwester) gerechtfertigt ist – was vermutlich sogar der Fall ist, wenn man die antiken Konzeptionen von »Zorn« in Betracht zieht. Gemäß Aristoteles etwa hat ein zürnender Mann auch einen Grund zu zürnen, denn Zorn ist so gut wie immer eine *Reaktion* und keineswegs eine grundlose Emotion der Antipathie.⁴⁸ Doch die Weisung Jesu gilt uneingeschränkt, also gerade auch für die, die sich –

46 Ebd.

47 Ebd., S. 83.

48 Vgl. Aristoteles, *EthNic* IV, 11; vgl. H.-U. Weidemann: 2012, S. 46.

menschlich beurteilt – zu Recht provoziert fühlen könnten. Das Gegenteil von Zorn ist Sanftmut, womit die Verurteilung des Zorns Mt 5,22 auf den dritten Makarismus Mt 5,5 zurückweist: Wer auf Provokationen nicht mit verbalen Beleidigungen reagiert, gehört zu den Sanftmütigen und wird das Land erben (vgl. Ps 37,11 LXX).

Mt 5,23f. führt das Gebot weiter, allerdings mit einem Perspektivwechsel: Nun ist der »Täter« angesprochen,⁴⁹ der seinen Bruder in irgendeiner Weise geschädigt hat:

»Wenn du nun bringst deine Gabe zum Altar und dich dort erinnerst, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, lass deine Gabe dort vor dem Altar und geh zuerst weg, versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm und bring deine Gabe«.

Damit wird die Interpretation des Gebotes positiv im Blick auf die gestörte Beziehung gewendet: Mit dem Bruder oder der Schwester, die *»etwas gegen dich haben«*, ist aktiv die Versöhnung zu suchen. Es ist klar, dass die Rede vom »Bruder« (und der Schwester) hier weder auf direkte Familienangehörige noch auf die Gemeinde alleine verengt werden sollte: Grundsätzlich kommt hier jeder Mitmensch in den Blick (vgl. Mt 7,3-5; 25,40). Die Offenheit der Formulierung, die keinerlei Details des zugrundeliegenden Konflikts benennt, lässt dabei die Mahnung als grundsätzlich geltendes Prinzip erscheinen.⁵⁰ Zugleich ist der kultische Kontext wichtig: Wenn sich derjenige, der gerade eine Opfergabe zum Altar bringt, in diesem Moment daran erinnert, dass er jemanden ins Unrecht gesetzt hat, soll er seine Gabe »vor dem Altar liegenlassen« und sich erst mit dem Bruder versöhnen:⁵¹ »Wahre Gottesverehrung manifestiert sich für Matthäus zentral im sozialen Verhalten (vgl. Jak 1,26f): Wer Gott verehrt, sucht die Versöhnung und den Frieden mit seinen Geschöpfen«⁵². Mt 5,25f.⁵³ greift schließlich nochmals den Gerichtsgedanken auf und spricht erneut den »Täter« bzw. »Schädiger« an: Ein drohender Schuldprozess dient als Folie für das drohende Gericht Gottes (5,22). Angesichts der »Schulden« (vgl. 6,12b), die man bei anderen hat, ist auf dem Weg dorthin nicht nur höchster Einsatz, sondern auch höchste Eile geboten: Man sollte alles daransetzen, Versöhnung

49 Vgl. W. D. Davies/D. C. Allison: 2004, S. 517.

50 Vgl. M. Konradt: 2015, S. 85.

51 Betz, Hans Dieter: The Sermon on the Mount. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis: 1995, S. 223: »The moment is crucial. The thought interferes at the precise moment when the gift is to be placed on the altar, when it leaves human hands and becomes the property of God«.

52 M. Konradt: 2015, S. 85.

53 »Sei wohlgesonnen deinem Rechtsgegner – schnell, solange du mit ihm auf dem Weg bist, damit der Rechtsgegner dich nicht dem Richter ausliefert und der Richter dem Gerichtsdienner und du ins Gefängnis geworfen wirst. Amen, ich sage dir: Nicht wirst du von dort herauskommen, bis du zurückgegeben hast den letzten Cent«.

zu erreichen und Feindschaft zu überwinden (vgl. 5,43-48: Feindesliebe), ansonsten wird man jeden einzelnen Cent zurückzahlen müssen.⁵⁴

4. Impulse für weitere Anknüpfungspunkte

Kommen wir damit zu Judith Butler und ihren ethischen Überlegungen zurück. Auch wenn ich in diesem kurzen Beitrag lediglich ein exemplarisches Essay herausgegriffen habe, besteht das *Ceuvre* Butlers ja nicht aus nebeneinanderstehenden Untersuchungen, die nichts miteinander zu tun haben, sondern stellt ein internes (und externes) Referenzwerk dar, in welchem die Gedanken fest miteinander verzahnt sind und mehrdimensional aufeinander verweisen. So fokussiert Butler in ihren Analysen von Gewalt – anders als die klassische pazifistische Ethik, die auslotet, wie man auf Gewalt anders als mit Gewalt reagieren kann – vorrangig darauf, wie man mit Verletzlichkeit umgehen kann, ohne andere zu verletzen.⁵⁵ Dazu entwickelt sie den Begriff der »ethischen Gewalt«⁵⁶, den sie auf der Ebene des persönlichen Austausches verortet und womit sie beispielsweise totalisierende Urteile meint, die dem anderen aufgezwungen werden und die so vernichtend sein können, dass sie bei diesem die Ressourcen der Selbstanerkennung und Entwicklung auslöschen.⁵⁷ Die Aufforderungen Mt 5,21f. und 5,23f. sind in meinen Augen ein Paradebeispiel, wie dies einzulösen ist: Die negative Ansprache des anderen wird unter das Verdikt gestellt, und der »Täter« selbst soll aus sich heraus tätig werden, um Unrecht, das er verursacht hat, aus der Welt zu schaffen. Das vorgängig zugesprochene Gebot dazu lautet: »Du sollst nicht töten«.

Butler insistiert darauf, dass jede moralische Situation auf ihre »rhetorische Voraussetzung«⁵⁸, d.h. auf die Anredeszene, reflektiert, »in der sich die beteiligten Parteien unausweichlich in einer Beziehung befinden«⁵⁹. Die Kommunikation, die sie einfordert, soll die Teilblindheit, die man sich selbst gegenüber hat, mit ins Kalkül ziehen,⁶⁰ weshalb Festlegungen zu vermeiden sind. Aus diesem Grund schlägt Butler vor, die gewöhnliche Qualifizierung »Anerkennung als ...« durch die offene Frage an den anderen zu ersetzen: »Wer bist du?« Damit würden »die Grenzen der Anerkennung selbst anerkannt«⁶¹. Problemlos ließen sich zahlreiche neutes-

54 Vgl. M. Konradt: 2015, S. 85.

55 Vgl. E. von Redecker: 2011, S. 130.

56 Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt (= es, Band 1792), Frankfurt a.M.: 2007.

57 Vgl. ebd., S. 66. Ethische Gewalt kann sich aber auch in moderaten kritischen Urteilen finden.

58 Ebd., S. 69.

59 E. von Redecker: 2011, S. 131.

60 Vgl. Mt 7,3-5 par Lk 6,41f.: »Warum aber siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, den Balken in deinem Auge aber beachtest du nicht? ...«

61 J. Butler: 2007, S. 59.

tamentliche Beispiele finden, in denen diese Haltung eine Rolle spielt und einen spezifisch ethischen Zugriff darstellt.⁶²

Butler definiert Gewaltlosigkeit nicht als friedlichen *Zustand*, sondern versteht sie als *Praxis*.⁶³ Die ethische Forderung besteht darin, die eigene Aggression in den Dienst der Gewaltlosigkeit zu stellen und damit in »aggressive Wachsamkeit«⁶⁴ zu überführen: Aufgrund der Verbindung mit dem anderen schützt ein solches Verhalten nicht nur diesen, sondern auch einen selbst. Immer wieder fordert Butler daher das aktive Betreiben zur eigenen Selbsttransformation und Enteignung: Wenn wir uns »außer Gefecht« setzen lassen, unsere Verletzlichkeit zeigen, eröffnen wir damit vielfältige Möglichkeiten von Identität und Relationalität.⁶⁵ Nicht nur die ethische Unterweisung der Bergpredigt mit der subversiven Aufforderung zu Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48)⁶⁶ ließe sich damit produktiv ins Gespräch bringen, man kann auch viel basaler beim Inkarnationsgeschehen selbst ansetzen: Gott wird Mensch und zeigt darin kein triumphales Gesicht, das über alles und jeden erhaben wäre, sondern das Gesicht des (Mit-)Leidens und des Todes. Dieses Leiden wiederum kann nach Butler »zur Erfahrung der Demut, der Verletzbarkeit, der Manipulierbarkeit und Abhängigkeit führen, und diese Erfahrungen können zu Ressourcen werden, wenn wir sie nicht allzu schnell »auflösen«.⁶⁷ Zugleich geht die Darstellung der Wirklichkeit, wie oben erläutert, über das Bild hinaus: »Die Wirklichkeit wird nicht von dem vermittelt, was im Bild dargestellt wird, sondern dadurch, daß die Darstellung, welche die Realität übermittelt, in Frage gestellt wird«⁶⁸.

In Bezug auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist dem zuzustimmen, insofern die geglaubte Wirklichkeit das Scheitern und den Tod zu überwinden vermag und das »Bild« nicht die letzte übermittelte Realität ist, sondern der »Auferstehungsleib« eine weitere Perspektive (neben anderen) hinzufügt.

62 Man denke nur an die Themen Sündenvergebung und Heilungen, wo es keinerlei Rolle spielt, welche Vorgeschichte oder gesellschaftliche Position ein Sünder/eine Sünderin oder ein Kranker/eine Kranke hat (vgl. exemplarisch Joh 9); Jesus schaut die Menschen an, ohne den Stab über sie zu brechen, und bietet ihnen damit den Ermöglichungsgrund für ein neues Leben (vgl. exemplarisch Joh 7,53-8,11).

63 Vgl. E. von Redecker: 2011, S. 135: »Gewaltlosigkeit entsteht in der Auseinandersetzung oder gar im ›Kampf‹ des Subjekts an der Schaltstelle verschiedener Gewaltpotentiale«.

64 Butler, Judith: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a.M.: 2010, S. 170.

65 Vgl. E. von Redecker: 2011, S. 118.

66 Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von Konradt, Matthias: »... damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet«. Erwägungen zur ›Logik‹ von Gewaltverzicht und Feindesliebe in Mt 5,38-48«, in: ders.: Studien zum Matthäusevangelium (= WUNT, Band 358), Tübingen: 2016, S. 348-380.

67 J. Butler: 2017, S. 176.

68 Ebd., S. 173.

Ich komme zum Schluss. Mein Wunsch ist es, dass diese Gedanken, die im vorgegebenen Rahmen nur angerissen werden konnten, als Ermutigung verstanden werden, Judith Butlers breit gefächertes Werk auch einmal außerhalb der gängigen Zuschreibungen im Kontext paulinischer Theologie weiterzuverfolgen. Die Jesustraditionen bieten dafür etliche Anknüpfungspunkte.

Butler beschließt ihr ausgesprochen impulsreiches Essay »Gefährdetes Leben« mit einer allgemeinen Bemerkung zur Rolle der Geistes- und Kulturwissenschaften, die in meinen Augen auch für unsere Arbeit als Neutestamentlerinnen und Neutestamentler, als Theologinnen und Theologen Gültigkeit besitzt:

»Falls die Geisteswissenschaften eine Zukunft als Kulturkritik haben, und die Kulturkritik zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine Aufgabe hat, dann ist es zweifellos die Aufgabe, uns zum Menschlichen zurückzuführen, wo wir nicht erwarten, es zu finden: in seiner Fragilität und an den Grenzen seiner Fähigkeit, verständlich zu sein«⁶⁹.

69 Ebd., S. 178.