

# Ethica Themen

Institut für Religion und Frieden

Nadja Rossmannith,  
Sandra Kaeßmayer  
Christian Wagnsonner (Hg.)

## Sprachen heiliger Schriften und ihre Auslegung

Institut für Religion und Frieden  
<http://www.irf.ac.at>



**IMPRESSUM**

Amtliche Publikation der Republik Österreich/ Bundesminister für Landesverteidigung und Sport

**MEDIENINHABER, HERAUSGEBER UND HERSTELLER:**

Republik Österreich/ Bundesminister für Landesverteidigung und Sport, BMLVS, Roßauer Lände 1, 1090 Wien

**REDAKTION:**

BMLVS, Institut für Religion und Frieden, Fasangartengasse 101, Objekt 7, 1130 Wien, Tel.: +43/1/512 32 57, Email: [irf@mildioz.at](mailto:irf@mildioz.at)

**ERSCHEINUNGSJAHR:** 2015

**DRUCK:**

BMLVS, Heeresdruckerei, Kaserne Arsenal, Objekt 12, Kelsenstraße 4, 1030 Wien

**ISBN:** 978-3-902761-28-6

# Ethica Themen

Institut für Religion und Frieden

Nadja Rossmannith,  
Sandra Kaeßmayer  
Christian Wagnsonner (Hg.)

## Sprachen heiliger Schriften und ihre Auslegung

Beiträge zur Veranstaltung „Sprachen heiliger Schriften und ihre  
Auslegung. Krieg und Gewalt - Recht und Frieden in  
Judentum, Christentum und Islam“ am 30. Mai 2012  
an der Landesverteidigungsakademie in Wien

Institut für Religion und Frieden

<http://www.irf.ac.at>



# Inhalt

<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i> Recht und Gewalt im Alten Testament	7
<i>Marianne Grobmann</i> Ein Gott der Rache? Feindpsalmen in jüdischen und christlichen Auslegungen	35
<i>Cyprien Longayo Pongombo</i> Von der „Gewalttätigkeit“ Gottes in der Bibel. Annährungsversuch an ein Phänomen mit vielen Facetten	49
<i>Semiba Topal</i> Islamic Feminists and the Qur'an: Reading Liberty and Emancipation of Muslim Women in the Sacred Text	73



Ludger Schwienhorst-Schönberger  
**Recht und Gewalt im Alten Testament**

## **I. Das ambivalente Verhältnis von Recht und Gewalt**

### **1. Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt**

Das Verhältnis von Recht und Gewalt ist ambivalent. Einerseits soll die Gewalt durch das Recht überwunden werden, andererseits scheint dies wiederum nur durch Anwendung oder Androhung von Gewalt möglich zu sein. So ist die Gewalt sowohl der zu bekämpfende Feind des Rechts als auch der verbündete Freund des Rechts im Kampf gegen die das Recht bedrohende Gewalt. Cicero hat die Ambivalenz in die rhetorische Frage gefasst: „Quid enim est, quod contra vim sine vi fieri possit? – Denn was könnte gegen Gewalt ohne Gewalt getan werden?“<sup>1</sup> Es hat den Anschein, dass sich das Recht, das den Zustand der Gewalt beenden will, ohne Gewalt nicht behaupten kann.

Im Verhältnis von Recht, Gewalt und Freiheit unterscheidet Immanuel Kant vier Verfassungstypen: Beim ersten Typ treffen wir auf Gesetz und Freiheit ohne Gewalt. Kant bezeichnet diese Gesellschaftsform als Anarchie.<sup>2</sup> Innerhalb des Alten Testaments wird uns

---

<sup>1</sup> Cicero, Epistulae ad familiares XII, 3.

<sup>2</sup> Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsberg 1798 (2. Aufl. 1800), B 329 / A 331 (Ausgabe Weischedel Bd. VI, 686). Der Zusammenhang lautet: „Freiheit und Gesetz (durch welche jene eingeschränkt wird) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. – Aber, damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sei: so muß ein Mittleres hinzu kommen, nämlich *Gewalt*, welche, mit jenen verbunden, diesen Prinzipien Erfolg verschafft. – Nun kann man sich viererlei Kombinationen der letzteren mit den beiden ersteren denken. A. Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie). B. Gesetz und Gewalt, ohne Freiheit (Despotism). C. Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei). D. Gewalt, mit Freiheit und Gesetz (Republik). Man sieht, dass nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene“.

dieser Zustand im letzten Teil des Buches der Richter präsentiert: Das Volk ist in die Freiheit und in das Land geführt worden, ihm wurde das Gesetz, die Tora, gegeben, aber es fehlt eine Gewalt, die dem Gesetz Geltung verschafft: „In jenen Tagen gab es noch keinen König in Israel; jeder tat, was ihm gefiel“ (Ri 21,25 u.ö.). Es herrscht Anarchie. Ri 17-21 erzählt von eklatanten Verstößen gegen das Gesetz und plädiert damit für das Königtum, näherhin für das davidische Königtum, das heißt für eine Instanz, die dem Recht Geltung verschafft; in Anlehnung an Ps 72 gesprochen: für einen König, der das Volk in Gerechtigkeit regiert, der den Gebeugten Recht verschafft und der den Gewalttätigen zermalmt. Das Gesetz war also zur Zeit der Richter noch nicht mit der Gewalt verbunden, es war lediglich, um mit Kant zu sprechen, „leere Anpreisung“.<sup>3</sup>

Das hier skizzierte Modell des Verhältnisses von Recht und Gewalt setzt zwei unterschiedlich zu bewertende Gestalten von Gewalt voraus, die rechtmäßige und die unrechtmäßige Gewalt. In der lateinischen Tradition wird erstere gewöhnlich *potestas* genannt (im Deutschen gewöhnlich mit „Macht“ wiedergegeben), die unrechtmäßige Gewalt wird *violencia* (oder auch *vis*) genannt. Bei diesem Modell wird also das Recht einerseits durch Gewalt gestört („gebrochen“), andererseits wird es durch Gewalt in Kraft gesetzt und aufrechterhalten. Über weite Strecken befasst sich das Alte Testament mit der hier skizzierten Ambivalenz der Gewalt.

Die unrechtmäßige Gewalt wird im Hebräischen u. a. mit חָמָס (*hāmās*) bezeichnet. Wer diese Form der Gewalt liebt, so heißt es in Ps 11,5, „ist JHWH aus ganzer Seele verhasst“. JHWH rettet seinen Gesalbten vor dem „Mann der Gewalt“ (Ps 18,49). Er tut dies in Ps 18 unter Mitwirkung seines Gesalbten auf gewaltsame Weise. Der ideale König von Ps 45 „liebt das Recht und hasst das Unrecht“ (Ps 45,8). Er wird aufgefordert, sein Schwert um die Hüfte zu gürten und für Wahrheit und Gerechtigkeit zu kämpfen (Ps 45,4f). Es ließen sich zahlreiche weitere Belege dafür anführen: Das Alte Testament unterscheidet sachlich und terminologisch zwischen der rechtmäßigen und

---

<sup>3</sup> Ebd.



der unrechtmäßigen Gewalt. Unter anderem mit Gewalt geht Gott gegen die unrechtmäßige Gewalt vor. Dieses gewalttätige Handeln Gottes gilt als Ausweis seiner Gerechtigkeit (Ps 11,7). Bleibt es aus, wird es vom Beter eingeklagt, wie etwa in Hab 1,2-4. Der Prophet beklagt den von Kant später beschriebenen Zustand der Anarchie: Dem Gesetz fehlt die Macht, die ihm Geltung verschafft:

<sup>2</sup> Wie lange, Herr, soll ich noch rufen,  
und du hörst nicht?

Ich rufe zu dir: Gewalt (חַמָּס)!  
Doch du hilfst nicht.

Doch du hilfst nicht.

<sup>3</sup> Warum lässt du mich die Macht des Bösen erblicken  
und siehst der Unterdrückung zu?

Wohin ich blicke, sehe ich Gewalt (חַמָּס) und Misshandlung,  
erhebt sich Zwietracht und Streit.

<sup>4</sup> Darum ist *die Tora ohne Kraft*,  
und das *Recht* (צְדָקָה) *setzt sich nicht mehr durch*.

Denn der Frevler umstellt den Gerechten,  
so wird das Recht (צְדָקָה) verdreht.

Nur einmal im AT wird Gott als Täter von חַמָּס (*hāmās*) genannt, und zwar in Ijob 19,7. Implizit erhebt Ijob Gott gegenüber den Vorwurf, *hāmās* auszuüben und folglich das Recht zu brechen:

<sup>6</sup> Erkennt doch, dass Gott mich niederdrückt,  
da er sein Netz rings um mich warf.

<sup>7</sup> Schrei ich: Gewalt (חַמָּס)!, wird mir keine Antwort,  
rufe ich um Hilfe, gibt es kein Recht (צְדָקָה).

Bei dieser gegen Gott gerichteten Anklage (genau genommen ist es eine Klage über Gott) handelt es sich um eine subjektive Deutung Ijobs, die im weiteren Verlauf der Erzählung zurückgenommen wird. Das Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt“ weist eine paradoxe Struktur auf. Mit Hilfe der Gewalt wird die Gewalt bekämpft. Gesellschaften tendieren dazu, diese Widersprüchlichkeit zu verschleiern. Sie heben hervor, dass sie der Gewalt widerstehen, dass sie Menschen vor Gewalteinwirkungen schützen, aber sie verschweigen gern, dass sie dabei auch Gewalt anwenden. Zu Recht weist der Rechtsphi-

losoph Christoph Menke darauf hin: „Jeder Versuch, das Verhältnis von Recht und Gewalt zu bestimmen, muss von zwei Fragestellungen ausgehen, die zueinander in Spannung stehen: Das Recht ist das Gegenteil der Gewalt; rechtliche Formen des Entscheidens werden eingeführt, um die endlose Abfolge von Gewalt und Gegengewalt und Gegengegewalt zu unterbrechen, damit [sic] den Bann des Antwortmüssens auf Gewalt mit neuer Gewalt zu lösen. Die zweite Feststellung besagt: Das Recht ist selbst Gewalt; auch rechtliche Formen des Entscheidens üben Gewalt aus – äußere Gewalt, die am Körper angreift, ebenso wie innere Gewalt, die die Seele, das Sein des Verurteilten versehrt ... In den beiden Feststellungen stehen sich die Gewaltfeindlichkeit und die Gewalttätigkeit des Rechts gegenüber – der Anspruch des Rechts, die ‚wilde Gewalt‘ des Naturzustands ‚äußerlich gesetzloser Freiheit‘ zu beenden, und die Gewaltsamkeit, mit der das Recht diesen Anspruch verwirklicht... Das Recht... führt aus der Gewalt nicht hinaus, es setzt sie nur in anderer Weise fort.“<sup>4</sup>

## 2. Aufdeckung und Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit

An diesem Punkt scheint nun innerhalb des Alten wie des Neuen Testaments ein zweites Modell anzusetzen. Dieses verzichtet beim Ausbruch von Gewalt auf die Anwendung von Gegengewalt. Es verfolgt aber das gleiche Ziel wie das erste Modell: die Aufrichtung des Rechts. Geht es dem ersten Modell um die Eingrenzung der Gewalt, so geht es diesem Modell um die Überwindung der Gewalt. Das Modell sieht folgendermaßen aus: Ein Gerechter wird von unrechtmäßiger Gewalt getroffen, er schlägt aber nicht zurück. Es hat den Anschein, als ginge er zugrunde, in Wahrheit aber wird er von Gott gerettet. Außenstehende sehen das und gelangen dabei zu einer Erkenntnis. Ihre Erkenntnis ist eine doppelte, sie ist Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. Selbsterkenntnis ist sie insofern, als sie jetzt erkennen, dass sie selbst in Gewalt verstrickt sind, und zwar sowohl als Täter (vgl. Jes 53,5-6) wie auch als Opfer (vgl. Jes 53,4a). Gotteserkenntnis ist sie insofern, als in dem hier beschriebenen Vorgang ein

---

<sup>4</sup> *Menke*, *Recht und Gewalt* (2009), 83f.

göttliches Handeln erkannt wird, mit dem sie nicht gerechnet haben. Im Hinblick auf unser Thema „Recht und Gewalt“ ist nun die Beobachtung entscheidend, dass auch durch dieses Geschehen das Recht aufgerichtet und die Gewalt endgültig überwunden werden soll.

Es ist ein Gebot der Redlichkeit, den Preis zu benennen, den dieses Modell erfordert. Wer der Gewalt nicht mit Gewalt widersteht, gibt damit seine Bereitschaft zu erkennen, Opfer der Gewalt zu werden. In der Schrift lebt dieses Modell von der Hoffnung, dass der Sieg unrechtmäßiger Gewalt über unschuldige Opfer kein endgültiger Sieg ist. Die Schrift bezeugt und behauptet, dass diese Hoffnung nicht enttäuscht worden ist und nicht enttäuscht werden wird. Auch dieses Modell weist also eine paradoxe Struktur auf. Die Bereitschaft, Opfer der Gewalt zu werden, impliziert nicht das resignative Einverständnis, dass die Täter auf Dauer über die Opfer triumphieren werden; sie rechnet nicht mit einer endgültigen Herrschaft der Gewalt. Die Bereitschaft, der Gewalt nicht mit Gewalt zu widerstehen, ist also, sofern sie innerhalb der Schrift bezeugt und theologisch reflektiert wird, nicht Ausdruck eines resignativen Verhaltens, sondern Ausdruck eines auf Gott gerichteten Vertrauens. Das Modell rechnet mit einem göttlichen Handeln. Ja, es rechnet damit, dass erst auf dieser Ebene die Gewalt überwunden wird.

### 3. Der endgültige Sieg der Gerechtigkeit

Diese gleichsam endgültige Überwindung der Gewalt wird nun selbst wiederum häufig mit Metaphern der Gewalt zur Sprache gebracht. Auf dieser Ebene handelt es sich aber nicht mehr um Gewalt im eigentlichen Sinn. Die eschatologischen oder zumindest eschatologisch geöffneten Gewalttexte dürfen nicht mit jenen Gewalttexten verwechselt werden, denen es um eine Eingrenzung der Gewalt geht. Es handelt sich um Texte in einem streng theologischen Sinn; es geht in ihnen um ein Handeln Gottes, und zwar um ein rettendes Handeln Gottes, um die endgültige Überwindung der Gewalt durch die Gerechtigkeit. Sie setzen das Modell „Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit“ voraus.

#### 4. Das Verhältnis der drei Modelle

Die drei hier skizzierten Modelle dürfen nicht gegeneinander ausgespielt und auch nicht miteinander vermischt werden. Alle drei Modelle sind biblisch legitimiert. Sie bauen aufeinander auf. Letztlich geht es der Bibel um die Überwindung der Gewalt. Ein erster, offensichtlich notwendiger Schritt auf diesem Weg ist jedoch die Eingrenzung der Gewalt. Die Eingrenzung der Gewalt löst das Problem aber nur vorläufig. Sie ist eine Art Stabilisierung auf niedrigem Niveau. Das Alte Testament führt uns anschaulich die Konsequenzen, Gefahren und Grenzen vor allem der ersten beiden Modelle vor Augen. Wer das erste Modell durch das zweite Modell ersetzen wollte, wer also das zweite Modell gleichsam generalisieren wollte, würde den nicht unbegründeten Verdacht aufkommen lassen, ethische Maßstäbe außer Kraft zu setzen und der Gewalt freien Lauf zu lassen, eben weil er ihr keinen Widerstand entgegen setzt. Die Angst, die gesamte Rechtsordnung könnte kollabieren und das Chaos die Herrschaft übernehmen, wenn der ausbrechenden Gewalt keine Gewalt entgegentritt, scheint nicht unbegründet zu sein. Vor allem Theologen neigen dazu, diese Konsequenzen zu verschleiern. Auch das Neue Testament setzt das erste Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt“ nicht außer Kraft. In Röm 13,1-7 fordert Paulus die Christen auf, die das Böse einschränkende staatliche Gewalt (*potestas*) anzuerkennen. Sie steht im Dienste Gottes. Wer sich ihr widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes. „Nicht ohne Grund trägt sie das Schwert“ (Röm 13,4). Damit setzt Paulus eindeutig das erste Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt“ als weiterhin gültig voraus. Von daher ist es für mich völlig unverständlich, wenn etwa die Theologin Saskia Wendel sagt: „Aus christlicher Perspektive ist Gewalt nie gerechtfertigt.“<sup>5</sup> Biblisch

---

<sup>5</sup> So in einem Interview in DIE ZEIT vom 04.08.2011, S. 60. Diese Meinung ist vor allem unter Theologen verbreitet. Vgl. nur – trotz vieler richtiger Einzeleinsichten – die problematische These von *Spiegel*, Gewaltverzicht (1987), der „jede Zuflucht zu (personaler wie struktureller) Gewalt als eine atheistische, d.h. nicht mit Gott rechnende Praxis“ ansieht (11). Seine These lautet: „Gewaltanwendung ist atheistisch“ (169). In meinem Beitrag möchte ich zeigen, dass die biblische Sicht differenzierter ist. Eine klare und der Bibel angemessene Sicht vertritt das vom

gesehen, stimmt das nicht. Auch die christliche Tradition sagt etwas anderes.<sup>6</sup> Richtig ist allerdings, dass mit Hilfe des ersten Modells die Gewalt nicht endgültig überwunden werden kann. Hier setzt nun das zweite Modell an.

Im Laufe der alttestamentlichen Literaturwerdung scheint das zweite Modell mehr und mehr die Oberhand gewonnen zu haben. Im Hintergrund dürften zum einen reale Gewalterfahrungen stehen, die Israel vor allem im Umkreis der beiden großen Katastrophen zuteil wur-

---

Sekretariat der Deutschen Bischöfe herausgegebene Schreiben „Gerechter Friede“. Ich verweise im Hinblick auf unsere Fragestellung vor allem auf den ersten, bibel-theologischen Teil (Abschnitte 11-39). Vgl. dazu auch den Kommentar von *Lob-fink*, Gewalt und Friede (2001). Einen Überblick über die gegenwärtige Diskussion zum Thema „Gewalt(tätige) Bibel“ gibt „Bibel und Kirche“ 66 (3/2011). Auch *Fischer*, Exodus (2011), 142 arbeitet die Alternative im Hinblick auf die Frage: „Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppen ersaufen?“ klar heraus: „Erst als ultima ratio nimmt Gott die Gewalt gegen den, der sein Volk ausrotten wollte, in Kauf. Nicht zu handeln würde in dieser Situation heißen, dem Gewalttäter Recht zu geben und das Unrecht siegen zu lassen. Eine Alternative dazu gibt es in der vorgestellten Szene nicht.“

<sup>6</sup> Vgl. mit umfassender Aufarbeitung des historischen Materials *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (2009). Im Unterschied zu vielen gut gemeinten, aber in der Sache inkonsistenten theologischen Positionen hat Angenendt den inneren Zusammenhang von Recht und Gewalt in unterschiedlichen historischen Konstellationen und die Rolle, die Bibel und Christentum dabei gespielt haben, klar herausgearbeitet: „Bei drohender Willkürgewalt braucht es zur Abwehr Gegengewalt, die den Regellosen in die Schranken weist. Toleranz und Gewalt stehen folglich nicht einfach nebeneinander oder gar gegeneinander, sondern bewegen sich zirkular ineinander“ (ebd. 23). Die Entstehung des modernen Rechtsstaates geht nicht mit der Abschaffung, sondern der Monopolisierung der Gewalt und ihrer Bindung an das Recht einher: „Die Staatsangehörigen haben dem Gesetz und dem Gerichtsurteil Folge zu leisten, was bei Verweigerung die Obrigkeit als Inhaberin des Gewaltmonopols zu erzwingen vermag. Dieser Rechtsstaat zählt ohne Zweifel zu den großen humanen Leistungen“ (ebd. 40). In meinem Beitrag möchte ich zeigen, dass dieses Modell der Eingrenzung der Gewalt durch (rechtmäßige) Gewalt in der Bibel grundgelegt und insofern biblisch legitim ist. Allerdings geben sich Altes wie Neues Testament nicht damit zufrieden. Letztlich zielen sie über die notwendige Eingrenzung der Gewalt hinaus auf eine Überwindung der Gewalt im Sinn einer Heilung jener im Menschen angelegten Störung, die ihn zu einem Gewalttäter werden lässt.

den, zum anderen aber wohl auch die Einsicht, dass mit dem ersten Modell die Gewalt nicht wirklich überwunden werden kann.

Im Idealfall kann unrechtmäßige Gewalt durch rechtmäßige Gewalt in Grenzen gehalten werden. Aber die Gewalt bleibt eine Realität. Sie schlummert mitten in der Gesellschaft und kann jederzeit ausbrechen. Im Allgemeinen tendieren Gesellschaften dazu, die Realität der permanent anwesenden Gewalt zu verschleiern. Bisweilen erheben sie sogar den Anspruch, sie könnten diese Gewalt ein für allemal besiegen. Wenn der Papst oder der Dalai Lama durch die Straßen ziehen und mit freundlicher und sanfter Stimme eine Botschaft des Friedens verkünden, dann wird dieser Sprechakt durch (implizite) Androhung von Gewalt ermöglicht. Sobald in deren Umkreis Gewalt ausbricht, werden sich so genannte Personenschützer auf die Gewalt ausübende Person stürzen und versuchen, sie durch Einwirkung von Gewalt an ihrer Gewaltausübung zu hindern, damit der Papst oder der Dalai Lama ihre Botschaft des Friedens weiterhin verkünden können. Unsere Gesellschaft funktioniert nach diesem System. Wir alle leben und profitieren davon. Das Modell ist biblisch begründet.

## II. Texte

Ich möchte nun anhand ausgewählter Texte die hier skizzierten Modelle des Verhältnisses von Recht und Gewalt näher vorstellen. Einem verbreiteten Urteil zufolge ist die Darstellung von Gewalt in der Bibel „keineswegs einheitlich. Ansätze einer Gewalt-Verherrlichung (Jos 6,21; 1 Kön 18,40; 2 Kön 2,24; Est 9,1-16) finden sich ebenso wie eine Ächtung der Gewalt und das Programm einer Gewaltlosigkeit (Jes 7,4-9; 42,1-4; 50,4-9; 52,13-53,12; Jer 6,1-30; Ez 22; Hab 2,4), die Jesus gelebt hat und die ihn zum Opfer staatlicher Gewalt werden ließ.“<sup>7</sup> In der auf den ersten Blick offenkundigen Vielfalt und scheinbaren Widersprüchlichkeit lässt sich jedoch bei genauerem Hinsehen eine gewisse Kohärenz erkennen, wie im Folgenden in drei Schritten gezeigt werden soll.

---

<sup>7</sup> Kampling, Gewalt (2006), 220.

# 1. Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt: Herstellung und Aufrechterhaltung einer Rechtsordnung

## 1.1. Die Urgeschichte

Das Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt“ wird in der Urgeschichte grundgelegt. Es begegnet uns in Folge des ersten Ausbruchs der Gewalt, von dem die Bibel erzählt: dem Brudermord. Plötzlich bricht die Gewalt aus. Der sprachlich schwierige und viel diskutierte Text erweckt den Eindruck, als sei Kain von einer Macht überwältigt worden, die ihn bedroht. Gott warnt ihn und fordert ihn auf, dieser Macht zu widerstehen. Kain tut das nicht. Er tötet seinen Bruder Abel. Der Text legt hinsichtlich der handelnden Kräfte folgende Konstellation nahe: Die Gewalt wird hier nicht vom Menschen (hier: von Kain) in einem strengen Sinn hervorgebracht, sie entsteht – modern gesprochen – nicht aus der freien Entscheidung des Subjekts, sondern sie ist in gewisser Weise da;<sup>8</sup> sie belagert den Menschen, in unserem Fall Kain. Dessen Aufgabe wäre es gewesen, über diese Macht „zu herrschen“ (Gen 4,7: מִשָּׁל). Gott weist ihn ausdrücklich darauf hin. Kain scheint genau das nicht zu tun. Unser Text weist hier eine Leerstelle auf. Die Handlung schreitet einfach voran und es kommt zum Brudermord. Vor dem Hintergrund dieser Konstellation deutet sich an, dass Kain nicht nur Täter, sondern in gewisser Weise auch Opfer ist. Er ist dem *rōbēš*, dem „Lagerer“ (רֹבֵץ), der „Sünde“ (חַטָּאת) zum Opfer gefallen und wird damit selbst zum Täter. Das mindert nicht seine Schuld, macht uns jedoch darauf aufmerksam, was genau seine Aufgabe gewesen wäre: die Gewalt, die es in der Gestalt des Dämons auf ihn abgesehen hat, in Schach zu halten, sie zu „beherrschen“. Das Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Herrschaft (Gewalt)“ wird hier in gewisser Weise in das handelnde Subjekt verlegt. Kain hätte also nach dem Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Herrschaft (Gewalt)“ handeln müssen. Andreas Schüle vermu-

---

<sup>8</sup> Vgl. *Schüle*, Prolog (2006), 187: „Der Brudermord ist damit nicht das Ergebnis einer bösen, aber doch freien Willensentscheidung, sondern des Beherrschtseins durch die fremde Macht der Sünde, an die sich der Mensch verliert.“

tet in Gen 4,7 einen Einfluss der stoischen Affektenlehre. Was er dazu schreibt, ist aber auch unabhängig vom vermuteten Einfluss gültig: „Der Neid auf Abel macht ihn [Kain] zum Menschen, der die Kontrolle über sich verliert und der eben deshalb gefährlich und gewaltbereit wird – ein Mensch, der in stoischer Sicht seinen Affekten zum Opfer fällt. Als Eigenheit des biblischen Textes tritt dann hervor, dass der Kontrollverlust des Menschen ihn zugleich anfällig macht für das Begehren der Sünde. Wenn der Mensch sich verliert, gerät er zugleich unter den Einfluss einer fremden Macht über ihn. Tugendhaftes Leben impliziert darum nicht nur Selbstkontrolle, sondern auch *die Herrschaft über eben diese fremde Macht*“.<sup>9</sup>

Das Ineinander von Täter und Opfer wird an der weiteren Existenz Kains sichtbar. Kain ist Täter und muss die Folgen seiner Tat tragen. Er wird verflucht und vom Ackerboden verbannt (Gen 4,11). Er ist aber zugleich potenzielles Opfer. Die in seiner Person ausgebrochene Gewalt schreit nach Gegengewalt. Hier setzt nun Gottes Handeln an. Gott schützt Kain vor der zu erwartenden Gegengewalt durch Androhung von Gewalt. Durch Androhung von Gewalt soll ein weiterer Ausbruch der Gewalt verhindert werden: „JHWH sprach zu ihm: Daher soll jeder, der Kain tötet, siebenfacher Rache verfallen“ (Gen 4,15). Gott bedient sich der Institution der Blutrache. Die Blutrache hat die Funktion, durch Androhung von Gewalt potenzielle Opfer vor Gewalteinwirkung zu schützen.<sup>10</sup>

Gen 4,7 spricht von der Sünde, die am Eingang lauert (רִצֵּחַ): „Und JHWH sprach zu Kain: Warum kommt Zorn über dich und warum senkt sich dein Blick (Angesicht)? Ist es nicht so: Wenn du gut tust –

---

<sup>9</sup> Schüle, Prolog (2006), 190f (Hervorhebung von L. S.-S.). *Lohfink*, Das vorpersonale Böse (1981/1987), 196 spricht von der Kain zugesprochenen Freiheit, „über die Gewalttätigkeit aus innerer Selbstbeherrschung Herr zu werden.“

<sup>10</sup> Vgl. *Lohfink*, Gewalt und Friede (2001), 79: „Gott führt eine erste gewaltbändigende Institution ein: die Blutrache. Sie ist vor allem eine präventive Institution. Wo es Blutrache gibt, weiß man, dass man nicht ohne Folgen mit dem Leben anderer spielen kann. Und deshalb überlegt man es sich noch einmal. Die Ahndung der Gewalt durch Androhung von rächender Gegengewalt ist das Mittel zur Eindämmung der Gewalt. Aus dieser ersten menschlichen Institution lässt die Kainsgeschichte in knappen Sätzen die gesamte menschliche Kultur und Zivilisation entstehen.“



aufrichten (bist du aufgerichtet). Wenn du aber nicht gut tust, lauert (רָבַץ – Part. m.) am Eingang die Sünde (הַטָּאָה – F.) (als Dämon). Auf dich ist sein (ihr) Verlangen (תְּשׁוּקָתוֹ) – du aber herrsche über ihn (sie) (וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ)!<sup>11</sup> Das setzt die Frage frei, woher die am Eingang lauende Sünde kommt. Der Text gibt darüber keine Auskunft. Allerdings ist der Leser, der die Bibel kennt, mit einer ähnlichen Konstellation aus Gen 3 vertraut. Unter den von Gott geschaffenen Tieren verwickelt die Schlange die Frau in einen Dialog, der zum Ungehorsam gegenüber Gott führt. Ich will und kann an dieser Stelle auf diese abgründige Erzählung nicht näher eingehen, möchte jedoch im Hinblick auf mein Thema die These formulieren, dass die Antwort auf die Frage nach einer möglichen Überwindung der Gewalt in Gen 2-3 zu suchen ist. Kurz gesagt: Mit Gen 3 ist die Sünde (u. a. in der Gestalt der Gewalt) in der Welt. Sie bricht, wie der weitere Textverlauf zeigt, in unterschiedlichen Formen und Konstellationen immer wieder durch: bei Kain, in der Sintflut erzählung, im Turmbau zu Babel. Hinsichtlich dieser Problematik entwickelt Gott eine Doppelstrategie: Als eine Art „Erste Hilfe“ geht es ihm um die *Eingrenzung der Gewalt*. Um das Schlimmste zu verhindern, versucht Gott durch Androhung von Gewalt den weiteren Ausbruch der Gewalt zu verhindern bzw. in Grenzen zu halten. Damit ist das Problem aber noch nicht wirklich gelöst. Die Gewalt bleibt eine Realität in der Schöpfung Gottes; sie kann jederzeit ausbrechen und die Schöpfung ins Chaos zurückwerfen. So deutet sich im Hintergrund eine zweite Strategie Gottes an, nämlich: die Gewalt zu überwinden. Um im soeben genannten Bild zu bleiben: Ist die Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt eine Art Notversorgung

---

<sup>11</sup> Auffallend ist die Genus-Inkongruenz zwischen dem femininen Nomen הַטָּאָה („Sünde“) und dem maskulinen Partizip רָבַץ („lagernd“; „Lagerer“). תְּשׁוּקָתוֹ („sein Verlangen“) führt ein maskulines Suffix mit sich, das sich auf רָבַץ rückbezieht. Ebenso verweist das Suffix der 3. Ps. M. in „du aber herrsche über ihn“ (וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ) auf רָבַץ. Von daher kann vermutet werden, dass das Partizip רָבַץ hier nicht attributiv, sondern absolut gebraucht wird. Die Sünde wäre demnach als eine personifizierte Größe vorgestellt. Vgl. *Schüle*, Prolog (2006), 198: „Die Sünde ist jemand, der an der Tür lagert und dessen Verlangen auf dich gerichtet ist.“ *Seebass*, Urgeschichte (1996), 143 übersetzt: „... ist an der Öffnung die Sünde ein Dämon.“

(oder auch „Erstversorgung“), so beginnt mit dem Modell „*Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit*“ der eigentliche Prozess der Heilung. Man könnte von einer Heilung in der Wurzel sprechen. Von Gen 2 und 3 her gelesen, liegt der Kern der Störung in einem gestörten Gottesverhältnis.

Das Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Androhung von Gewalt“ wird im AT also zunächst von Gott selbst praktiziert: in der Urgeschichte erstmals bei Kain, dann aber auch am Ende der *Sintfluterzählung*. Mit der Sintflut bricht erneut die Gewalt in der Schöpfung aus. „Die Erde war voller Gewalttat (חַוְלָה)“, heißt es in Gen 6,13. Die Schöpfung droht ins Chaos zurückzufallen. Man gewinnt den Eindruck, Gott wolle mit der Sintflut die Gewalt auf der Erde endgültig und vollständig ausrotten. Es scheint das Experiment vorzuliegen: „Vollständige Beseitigung der Gewalt auf gewaltsame Weise“. Doch sie mit letzter Konsequenz durchzuführen, würde bedeuten, „alles Lebendige zu vernichten“ (Gen 8,21), wie Gott es mit der Sintflut fast getan hätte. Gott erkennt, dass das „Trachten des Menschen böse ist von Jugend an“ (Gen 8,21), und er gelangt zu einem Kompromiss: Im Hinblick auf die Tiere wird ein begrenztes Maß an Gewalt zugelassen (Gen 9,2-3). Das Leben des Menschen wird durch Androhung von Gewalt unter den Schutz Gottes gestellt: „Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen werden“ (Gen 9,6). Hier zeigt sich sehr schön, dass das von Gott gestiftete Rechtsinstitut der Blutrache die Funktion hat, durch Androhung von Gewalt potenzielle Opfer vor Gewalteinwirkung zu schützen. Damit wird das System der Schöpfung erst einmal stabilisiert. Bosheit, unter anderem in der Gestalt der Gewalt, ist eine Realität in der Schöpfung. Sie soll durch Androhung und gegebenenfalls Anwendung von Gewalt in Grenzen gehalten werden.

## **1.2. Das alttestamentliche Recht**

Dies ist auch die Funktion des alttestamentlichen Rechts. Durch Androhung von Sanktionen soll die Gewalt in Grenzen gehalten werden.

Nach dem vorangestellten Altargesetz und dem Sklavenfreilassungsgesetz wird das *Bundesbuch* (Ex 20,22-23,33) mit dem wohl schwerwiegendsten Fall von Gewaltanwendung eingeleitet: der Körperverletzung mit Todesfolge (Ex 21,12): „Wer einen Menschen (Mann) schlägt, so dass er stirbt, muss sterben.“ Mit der Rechtsfolgebestimmung *môt jûmat* ist sehr wahrscheinlich die Blutrache gemeint.<sup>12</sup> Das Recht droht also die Anwendung von Gewalt im Falle der Gewaltanwendung an. In analoger Weise gilt dies auch für jene Sanktionen, die nicht todesrechtlich, sondern auf Schadensersatzleistung hin ausgerichtet sind, wenn sie nicht „leere Anpreisung“ (Kant)<sup>13</sup> bleiben wollen. In welcher Form sie in einem nicht staatlich organisierten Rechtssystem durchgesetzt wurden, soll hier nicht weiter verfolgt werden.<sup>14</sup> Generell lässt sich im alttestamentlichen Recht etwa im Vergleich mit dem Codex Hammurapi eine große Zurückhaltung hinsichtlich todesrechtlicher und auf Körperverletzung hin ausgerichteter Sanktionen beobachten. Nach Adrian Schenker ist die im alttestamentlichen Recht vorgesehene Sühnung „eine Form der Mässigung im Gebrauch von Gewalt“.<sup>15</sup> Es geht dabei um einen „Vergleich im Guten“, der auf eine Versöhnung hinausläuft.<sup>16</sup> Sühnung ist für die Gesellschaft „eines der hauptsächlichsten Mittel zur Gewaltvermeidung.“<sup>17</sup> Im Unterschied zum Codex Hammurapi kennt das alttestamentliche Recht, abgesehen von Dtn 25,12, keine Verstümmelungsstrafe (vgl. CH §192-197). Diebstahl wird im alttestamentlichen Recht nicht mit

---

<sup>12</sup> Siehe *Schwieborst-Schönberger*, Bundesbuch (1989), 230.

<sup>13</sup> Siehe Anm. 2.

<sup>14</sup> Vgl. *Schwieborst-Schönberger*, Bundesbuch (1989), 276-283. *Crüsemann*, Tora (1992), 195-199. *Rothenbusch*, Bundesbuch (2000).

<sup>15</sup> *Schenker*, Versöhnung und Sühne (1981), 77. Im Anschluss daran auch *Crüsemann*, Tora (1992), 198: „Die bleibende Bedeutung der Mischpatim liegt vor allem in ihrem Modell eines Täter-Opfer-Ausgleichs ... Dieser Grundzug, der auf Versöhnung zielt, steht jenseits aller wissenschaftlichen Konflikte um die Deutung der Einzelfragen fest. An keiner Stelle geht es um strafrechtliche Vergeltung an sich, Freiheitsstrafen etwa oder Zahlungen an den Staat – statt an die Opfer – sind unbekannt und undenkbar.“

<sup>16</sup> *Schenker*, Versöhnung und Sühne (1981), 68.

<sup>17</sup> *Schenker*, Versöhnung und Sühne (1981), 78.

dem Tode bestraft, wie im Codex Hammurapi (CH § 6-8). Aus modernerer Sicht können wir von einer Humanisierung des „Strafrechts“ sprechen. Dies gilt auch – einem verbreiteten Vorurteil zum Trotz – für die so genannte Talionsformel (Ex 21,23-25; Dtn 19,21; Lev 24,19f). Im Kontext des Bundesbuches geht es bei der Rechtsfolgebestimmung „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ nicht um eine spiegelbildliche Verstümmelungsstrafe, sondern um die Angemessenheit der Schadensersatzleistung im Falle fahrlässig verursachter Körperverletzung mit und ohne Todesfolge.<sup>18</sup> „Wenn weiterer Schaden entsteht, sollst du *geben* (נתן) Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme“, heißt also: sollst du eine Zahlung leisten, die dem Wert eines Lebens, eines Auges, eines Zahnes usw. entspricht“. Das ist übrigens auch das Verständnis der Formel in der jüdischen Tradition.<sup>19</sup> Selbst wenn es, wie von einigen Exegeten angenommen, bei der – aus ihrem Kontext isolierten – Talionsformel um Talio im eigentlichen Sinne ginge,<sup>20</sup> so zielte die Formel in deutlicher Absetzung von Gen 4,23f doch zumindest auf die strikte Begrenzung der Gewalt: für ein Auge nicht mehr als ein Auge usw.<sup>21</sup>

Wenn die für das Recht verantwortliche Instanz nicht bereit oder in der Lage ist, dem Recht Geltung zu verschaffen, rekuriert die biblische Tradition auf ein gewaltsames Eingreifen Gottes. Dabei geht es zum einen um den Schutz, die Rettung oder die Restitution der Op-

---

<sup>18</sup> Ausführliche Begründung: *Schwienhorst-Schönberger*, Bundesbuch (1989), 79-128. Vgl. auch *Jüngling*, Auge für Auge (1984).

<sup>19</sup> bT Baba Qamma Fol. 83b/84a. Vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, Auge um Auge (1990).

<sup>20</sup> *Crüsemann*, Auge um Auge (1987), 419 vermutet, es ginge in Ex 21,23-25 um die Wiedereinführung der Blutrache gegenüber einer im Laufe der Zeit aufgekommenen Praxis der Ausgleichszahlung. Mit ihr werde „gegen die finanzielle Regelung der körperlichen Schäden ... protestiert“ (*Crüsemann*, Tora (1992), 191).

<sup>21</sup> Vgl. *Heinisch*, Exodus (1934), 171: „zähmt die Rachsucht des Naturmenschen, welcher dem Angreifer ein größeres Übel zufügen will, als er selbst erlitten hat, vgl. Gn 4,23.“ *Boecker*, Recht und Gesetz (1984), 152f: „Die Intention der Talionsformel ... zielt auf die Begrenzung der Schädigung. Es geht darum, den durch die Schädigung ausgelösten Blutrachemechanismus auf ein Maß zu begrenzen, das das Überleben der betroffenen Gruppe ermöglicht.“

fer, zum anderen um ein wie auch immer näher zu verstehendes Vorgehen gegen die Täter. Auf diese Weise wird dem Recht erneut Geltung verschafft. Dazu ein Beispiel aus dem paränetischen Teil des Bundesbuches (Ex 22,21-23): „Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausbeuten. Wenn du sie ausbeutest und sie zu mir schreit, werde ich auf ihren Klageschrei hören. Mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch mit dem Schwert umbringen, so dass eure Frauen zu Witwen und eure Söhne zu Waisen werden.“

Bei der prophetischen Kritik an unrechtmäßiger Gewalt und Rechtsverletzung sind zwei Ebenen zu unterscheiden, die allerdings häufig ineinander übergehen: zum einen Kritik an einem Überhandnehmen unrechtmäßiger Gewalt im Rahmen einer mehr oder weniger intakten Rechtsordnung und zum anderen Kritik an der Korruption, der Verkehrung des Rechts selbst.

Verstöße gegen das Recht beklagt Hos 4,1-2:

Ja, es gibt keine Treue und keine Liebe  
und keine Gotteserkenntnis im Land.  
Fluch und Betrug,  
Mord, Diebstahl und Ehebruch sind ausgebrochen,  
Bluttat reiht sich an Bluttat.

Die Anklage macht deutlich, dass das gestörte Verhältnis zu Gott („keine Gotteserkenntnis“) zu einem gestörten Verhältnis der Menschen untereinander führt. Der Prophet beklagt „die grundlegende Zerrüttung des Gottesverhältnisses und aller zwischenmenschlichen Beziehungen.“<sup>22</sup> Der Text lässt sich als Echo der in Gen 2-9 erzählten Geschichte verstehen, oder anders gesagt: Gen 2-9 kann als narrative Explikation des in Hos 4,1-2 angesprochenen Zusammenhangs von „Gotteserkenntnis“ und einer elementaren Form von Mitmenschlichkeit verstanden werden. In Hos 4,3 wird dieser Zusammenhang auf die gesamte Schöpfung hin ausgedehnt (vgl. Gen 6-9):

Daher verdorrt die Erde,  
verschmachtet alles, was auf ihr wohnt,  
samt den Tieren des Feldes

---

<sup>22</sup> *Jeremias*, Hosea (1983), 62.

und den Vögeln des Himmels;  
sogar die Fische des Meeres gehen zugrunde.

Eine Verkehrung des Rechts beklagt Am 5,7.10. Hier werden nicht Vergehen innerhalb einer intakten Rechtsordnung angeklagt, sondern die Verletzung der Ordnung durch diejenigen, die für deren Aufrechterhaltung Verantwortung tragen:

Ihr, die ihr Recht in bitteren Wermut verwandelt  
und Gerechtigkeit zu Boden stoßt!  
Sie hassen den, der im Tor rechtes Urteil spricht,  
und wer Wahres redet, den verabscheuen sie.

In die gleiche Richtung zielt Mi 3,1-3:

Hört doch, ihr Häupter Jakobs  
und ihr Führer des Hauses Israel!  
Ist es nicht eure Pflicht, das Recht zu kennen?  
Die das Gute hassen  
und das Böse lieben,  
die ihre Haut von ihnen reißen  
und ihr Fleisch von ihren Knochen ...

Es dürfte bei der Anklage „daran gedacht sein, dass die Häupter und Führer für die gerechte Ordnung im Volk insgesamt Verantwortung tragen. Dabei liegt es in der monarchischen Gesellschaft des 8. Jh. aber nahe, bei den ‚Häuptern Jakobs und Führern des Hauses Israel‘ an den König und seinen Beamtenapparat zu denken“.<sup>23</sup>

Im Rückblick auf die Geschichte des Staates wird mehrfach konstatiert, dass dieser, aufs Ganze gesehen, seiner Aufgabe, für das Recht zu sorgen, nicht nachgekommen ist.<sup>24</sup> Der Staat (in der Gestalt des Königs), dessen Aufgabe die Eindämmung der Gewalt gewesen wäre, wird selbst in einem primären Sinn gewalttätig. Sein gewaltsamer Untergang ist die logische Konsequenz der von ihm selbst ausgeübten

---

<sup>23</sup> Kessler, Micha (1999), 148.

<sup>24</sup> Vgl. Lohfink, Rückblick (1984), 68 in Bezug auf 1 Sam 8: Hier „wird von des Königs Rolle, Recht zu schaffen, ausgegangen. These: Er schafft nicht Recht, er nimmt sich Rechte.“

unrechtmäßigen Gewalt. In 2 Kön 24,3-4 heißt es: „Nur weil der Herr zürnte, kam dieses Unglück über Juda, so dass er es von seinem Angesicht verstieß. Es geschah wegen der Sünde Manasses, für alles, was dieser getan hatte, *auch wegen des unschuldigen Blutes, das Manasse vergossen und mit dem er Jerusalem angefüllt hatte*. Das wollte der Herr nicht mehr verzeihen.“

Unter anderem aus diesen Erfahrungen heraus dürfte das zweite, nun näher vorzustellende Modell „Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit“ entstanden sein. Dieses Modell wird u. a. anhand einer Gestalt entfaltet, die einerseits als Kontrastfigur zum bisherigen Königtum entworfen wird, andererseits aber als radikale Verwirklichung des Königtums: Es handelt sich um eine königliche Gestalt, die die Tora, das göttliche Recht, beachtet, die erlittenes Unrecht annimmt und dabei ganz auf ein rettendes Handeln Gottes vertraut und von der bezeugt wird, dass Gott sie der Gewalt der Gottlosen entreißt.

## 2. Aufdeckung und Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit

Mehrfach wird im Alten Testament die auch unserer Zeit nicht unbekanntere Versuchung thematisiert, der Gewalt durch Gewalt ein für alle Mal ein Ende zu bereiten. Ich nannte bereits die Sintfluterzählung, in der Gott selbst ein solches Gedankenexperiment anstellt, letztlich aber verwirft. In Ps 37 wird beruhigend auf einen Menschen eingeredet, „der angesichts des Unrechts, das den Armen zugefügt wird, selbst kurz davor steht, zornig dreinzuschlagen.“<sup>25</sup> Der Angeredete weist Züge einer königlichen Gestalt auf. Norbert Lohfink spricht von der *Besänftigung des Messias*.<sup>26</sup> Angesichts der sich im Land ausbreitenden Bosheit steht dieser „in der Gefahr, selbst zornig dreinzuschlagen, um mit Gewalt die Gerechtigkeit wiederherzustellen.“<sup>27</sup> Ihm wird eindringlich davon abgeraten: „Erhitze dich nicht über die Böartigen, eifere dich nicht über die, die nie-

---

<sup>25</sup> *Sticher*, Rettung (2002), 41.

<sup>26</sup> *Lohfink*, Besänftigung (1997).

<sup>27</sup> *Sticher*, Rettung (2002), 43.

derträchtig handeln“ (Ps 37,1). Die Begründung lautet: Der Mann der Gewalt hat keine Zukunft, genauer: Seine Zukunft ist der Untergang (Ps 37,35f). Würde er, der sich zu Recht über die Gewalttäter ereifert, selbst zur Gewalt greifen, er würde denen gleich, die keine Zukunft haben. (Ps 37,8). Statt seinem Zorn freien Lauf zu lassen und dreinzuschlagen, soll er auf JHWH vertrauen und Gutes tun (Ps 37,3). Die Rettung der Gerechten wird kommen – von JHWH (Ps 37,39). Allein dem „Mann des Friedens“ gehört die Zukunft (Ps 37,37). Hier kommt in beeindruckender Weise der Übergang vom ersten zum zweiten Modell zur Sprache: Durch menschliche Gewalt kann das Böse in der Welt auf Dauer nicht überwunden werden. Es kann in Grenzen gehalten werden, mehr nicht. Das ist wichtig. Doch in der Bibel geht es um mehr. Es geht um die Erlösung des Menschen aus dem Bann der Gewalt. Innerhalb des Alten Testaments kommt vor allem bei den Propheten in den Blick, wie das geschehen kann.

## 2.1. Jesaja 11,1-9: Der Stock seines Mundes

In Jes 11,1-9 kommt im Hinblick auf unser Thema der *Übergang von der Eingrenzung der Gewalt zur Überwindung der Gewalt* und der damit einhergehenden Verwirklichung des Rechts zur Sprache. Von dem aus dem „Baumstumpf Isais“ emporwachsenden Reis heißt es in Jes 11,3-4:<sup>28</sup>

Er wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen,  
und nicht Recht sprechen nach dem, was seine Ohren hören,  
sondern er wird die Geringen richten in Gerechtigkeit,  
und für die Elenden des Landes Recht sprechen in Geradheit.  
Er wird das Land schlagen mit dem Stock seines Mundes,  
und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler töten.

In Jes 11,4 geht es um das Ende der Gewalt. Das gilt zunächst für den Zion, für Gottes „heiligen Berg“ (Jes 11,9). Von dort erreicht dieser Zustand die Welt der Völker (Jes 11,10) und die Zerstreuten Israels

---

<sup>28</sup> Übersetzung im Anschluss an *Beuken*, Jesaja 1-12 (2003), 300f.



und Judas (Jes 11,12). Umschrieben wird dieser Zustand in Jes 11,9 folgendermaßen:

Man wird nichts Böses tun und nicht verderblich handeln  
auf meinem ganzen heiligen Berg.

Wenn das Böse überwunden ist, bedarf es keiner Gewalt mehr, um es in Grenzen zu halten. Allerdings scheint dieser Zustand zunächst auf einen Ort begrenzt zu sein: auf den Zion. Theologisch gesprochen: auf das von JHWH erneuerte Gottesvolk. Als Grund dafür wird die „Erkenntnis JHWHs“ angegeben: „denn das Land ist voll von der Erkenntnis JHWHs.“

Damit hat eine Verwandlung stattgefunden. In Jes 1,3 beklagt der Prophet in Form eines Gotteswortes, dass Israel keine Erkenntnis und das Volk keine Einsicht habe, dass sie den Herrn verlassen und dem „Heiligen Israels“ den Rücken zugekehrt haben. Die Folge davon ist ein Zustand des Unrechts und der Gewalt. Gleich im 1. Kapitel des Jesajabuches wird die Überlegung angestellt, ob dieser Zustand der Sünde und des Verbrechens durch Gewalt beseitigt werden kann, ob Gott also gleichsam dreinschlagen soll. Der Gedanke wird verworfen. Das Vorhaben wäre sinnlos, es würde zur Vernichtung des Gottesvolkes führen: „Wohin soll man euch noch schlagen? ... Vom Kopf bis zum Fuß kein heiler Fleck“ (Jes 1,5-6). Im Gottesvolk herrscht die Gewalt, und das Gottesvolk ist selbst ein Opfer der Gewalt geworden: „Euer Land ist verödet, eure Städte sind niedergebrannt“ (Jes 1,7). Sein Geschick hat das Volk nach Auskunft des Propheten durch eigene Gewalt verursacht. Diesen Zustand durch Anwendung von Gewalt von Seiten Gottes umzukehren, erscheint sinnlos: „Wohin soll man euch noch schlagen? Ihr bleibt ja doch abtrünnig“ (Jes 1,5).

Jes 11 entwirft nun eine Alternative. Jetzt wird der Weg gezeigt, der zur Umkehrung des Zustandes der Gottvergessenheit und der Gewalt führt. Dabei spielt das Recht eine Schlüsselrolle. Es wird eine Gestalt aus königlichem Geschlecht („ein Reis aus dem Baumstumpf Isais“) angekündigt, die mit dem Geist des Herrn begabt ist. Als erste ihrer Taten wird die Durchsetzung des Rechts angekündigt (Jes 11,3-4):

Er wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen,

und nicht Recht sprechen nach dem, was seine Ohren hören,  
sondern er wird die Geringen richten in Gerechtigkeit,  
und für die Elenden des Landes Recht sprechen in Geradheit.  
Zweimal begegnet hier das Verb „richten“ (שפט), zweimal der Ausdruck „Recht sprechen“ (יכה). Im Anschluss daran heißt es in Jes 11,4b:

Er wird das Land schlagen mit dem Stock seines Mundes,  
und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler töten.

Die geistbegabte königliche Gestalt wendet Gewalt an: Sie schlägt und sie tötet. Sie schlägt sogar mit dem Stock. Das Schlagen mit dem Stock ist Ausübung von Gewalt. Dann aber wird das Bild der Gewalt in eigenartiger Weise gebrochen: Es ist die Rede vom „Stock seines Mundes“ und vom „Hauch seiner Lippen“. Die gewaltbesetzten Lexeme „schlagen“, „Stock“ und „töten“ werden durch die Verbindung mit den Termini „Mund“ und „Lippen“ ihres primär violenten Bedeutungsgehaltes beraubt. Hier deutet sich ein Übergang von der Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt zu einer Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit an. Die „Rechtsprechung des Schösslings ist effektiv und kommt ohne gewaltsame Machtausübung aus.“<sup>29</sup> Die geistbegabte königliche Gestalt ist zugleich ein Antitypos des Königs von Assur. Ursprünglich sollte Assur als Stock des göttlichen Zornes das Strafgericht Gottes an Israel vollziehen (Jes 10,5-6). Doch dann hat es seine eigenen Pläne verfolgt und nichts anderes im Sinn gehabt als Vernichtung (vgl. Jes 10,7). Das „Reis aus dem Baumstumpf Isais“ dagegen handelt ganz aus dem Geist JHWHs.

In der Szene von der Gefangennahme Jesu in Joh 18,1-11 scheint sich ein Widerhall dieses Wortes zu finden. Petrus schlägt mit dem Schwert drein, um die in der Finsternis anrückenden Gestalten, die den Gerechten zu töten beabsichtigen, zurückzuschlagen (vgl. Lk 22,49). Jesus schlägt nicht mit dem Schwert, sondern „mit dem Stock seines Mundes“. Er spricht. Auf sein Wort hin stürzen die Soldaten zu Boden.

---

<sup>29</sup> *Beuken*, Jesaja 1-12 (2003), 312.

### 3. Der endgültige Sieg des Rechts über das Unrecht

Irritierend wirkt auf viele die Tatsache, dass der endgültige Sieg Gottes über alle widergöttlichen Mächte vor allem mit Metaphern der Gewalt zur Sprache gebracht wird. Widerspricht das nicht dem zweiten Modell „Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit“, wie es soeben vorgestellt wurde? Es wird häufig gesagt, diese gewaltdurchtränkten Texte seien Restbestände einer noch nicht wirklich durch die biblische, vor allem die christliche Botschaft der Gewaltlosigkeit durchdrungenen Kultur der Gewalt. Es mag jedoch verwundern, dass ausgerechnet das letzte Buch des christlichen Kanons, die *Offenbarung des Johannes*, durch und durch von einer Metaphorik der Gewalt geprägt ist. Dabei greift es durchgehend auf zentrale alttestamentliche, vor allem prophetisch-eschatologische Texte zurück. Das zentrale Motiv „Der Sturz der Hure Babylon“ entstammt dem Jesajabuch (Jes 13-14; 21, vgl. Ez 26-28). So möchte ich die These zur Diskussion stellen, dass die Metaphorik der Gewalt in diesem Kontext nicht in Spannung zur Gewaltlosigkeit des zweiten Modells steht, sondern dessen logische Konsequenz darstellt.

Zunächst sei noch einmal darauf hingewiesen, dass die eschatologisch geöffneten Gewalttexte nicht mit den Gewalttexten des ersten Modells verwechselt werden dürfen. Die eschatologischen Gewalttexte setzen das Modell praktizierter Gewaltlosigkeit voraus (das zweite Modell, wie es in diesem Beitrag vorgestellt wurde). Dieses (zweite) Modell allerdings erweckt den Eindruck, die Gewalt trage den endgültigen Sieg davon. Diesem nahe liegenden Eindruck steuert nun das dritte Modell entgegen. Es setzt, wie gesagt, die praktizierte Gewaltlosigkeit voraus. Um beim Beispiel der Offenbarung des Johannes zu bleiben: Das Schreiben setzt das verfolgte und bedrohte und in gewisser Weise der Vernichtung preisgegebene Volk Gottes voraus (vgl. Offb 1,9).<sup>30</sup> Der Seher Johannes versteht seine Botschaft als Prophe-

---

<sup>30</sup> Zur Situation der Empfänger der Johannesoffenbarung schreibt *Schnelle*, Einleitung (2007), 551-555: „Die Intensivierung des Kaiserkultes und die damit verbundenen Konflikte am Ende der Regierungszeit Domitians bilden den historischen Kontext der Offb, sie dürfte zwischen 90-95 n. Chr. entstanden sein ... Die Christen sehen sich

tie (Offb 1,3; 22,7.10.18f). Nirgends ruft er die bedrängten Gemeinden zur Gewalt auf.<sup>31</sup> Es hat den Anschein, Gottes Plan, seine Gerechtigkeit sei endgültig gescheitert. Diesem Eindruck steuern die genannten Texte entgegen. Als Pantokrator wird „Gott durch seine ‚gerechten Gerichte‘ (Offb 15,3f; 16,5-7) die Satansgestalt des Römischen Reiches und alle Gottlosen vernichten. Der theozentrische Grundzug der Offb ergibt sich folgerichtig aus dem Gottesbegriff, der durch den Macht-, Herrschafts- und Gerichtsaspekt geprägt ist.“<sup>32</sup>

Im Hinblick auf unsere Thematik ist nun entscheidend, dass auf diese Weise das Recht endgültig aufgerichtet wird. Gottes Gerechtigkeit wird sich durchsetzen: „Halleluja! Das Heil und die Herrlichkeit und die Macht sind bei unserem Gott“ (Offb 19,1-2). Es folgt die Zitation von Ps 19,10: „Seine Urteile sind wahr und gerecht.“

Dass die Rettung der Gerechten und der Untergang der Frevler auch in einer weniger gewaltbesetzten Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann, zeigt das *Buch der Weisheit*. Vor allem in seinem dritten Teil (Weish 11-19), der sich mit der Geschichte Israels befasst, ist die Tendenz erkennbar, irrationale und gewalttätige Züge aus dem Got-

---

vielfachen Bedrängnissen ausgesetzt. Von innen bedrohen Irrlehrer ... die Identität der Gemeinden (vgl. Offb 2,2; 2,6.15; 2,14; 2,20ff) ... Von außen lasten nicht nur Kriegsgefahr (Offb 6,2-4), Teuerung (Offb 6,5f) und Pressionen von Seiten der Juden (Offb 2,9f; 3,9) auf den Gemeinden, sondern in Kleinasien herrscht das scheußliche Tier (Offb 12,18-13,10), der römische Imperator, und mit ihm das zweite Tier, die kaiserliche Priesterschaft (Offb 13,11-17; 16,13f; 19,20) ... Domitian galt als willkürlich und unberechenbar und förderte aus persönlichen und politischen Gründen vor allem in Kleinasien den Kaiserkult ... Wahrscheinlich führte die Intensivierung des Kaiserkultes in den Gemeinden der Sendschreiben zu lokalen Repressionen.“

<sup>31</sup> Vgl. *Huber*, Vergeltung (2011), 168: „Nicht um einen Aufruf zu gewalttätiger Aktion geht es also, sondern um ein Überwinden durch Ausdauer und Standfestigkeit nach dem Vorbild des Weges Jesu.“ „Umso bedeutsamer ist, dass die in Offb 6,10 in Aussicht gestellte Rache nicht etwa selbst in die Hand genommen, sondern ganz und allein Gott anheimgestellt wird“ (165). *Huber* befürchtet zwar, dass die Gesamtausrichtung der Schrift „geradezu zu nachahmend gewalttätigem Verhalten einzuladen“ scheint, konstatiert dann aber doch, dass „ein Blick auf die Wirkungsgeschichte der Apokalypse“ zeigt, „dass diese weit seltener Anstoß zu gewaltsamem Handeln gegeben hat als vielmehr von Anfang an Bestärkung für Christinnen und Christen in Situationen drohender oder realer Gewalt war“ (164).

<sup>32</sup> *Schnelle*, Einleitung (2007), 562.

tesbild fernzuhalten. Bei der deutenden Nacherzählung von Israels Exodus und Wüstenwanderung und Gottes Umgang mit den Bewohnern des „heiligen Landes“ (Weish 12,3) wird das Bemühen erkennbar, Gottes Handeln einsichtig zu machen und vom Vorwurf der Willkür und Irrationalität zu befreien. Als Grundsatz wird aufgestellt: „Man wird mit dem bestraft, womit man sündigt“ (Weish 11,16). Gott, der „Freund des Lebens“ (Weish 11,26), liebt alles, was ist, und verabscheut nichts von dem, was er geschaffen hat (Weish 11,24). Er bestraft die Sünder nur ein wenig, er weist sie zurecht und erinnert sie an ihre Sünden, damit sie sich von ihrer Bosheit abwenden (Weish 12,2; vgl. 12,10.20). Auch im Strafen hält Gott immer das rechte Maß ein (Weish 11,15-12,27). Maßstab seines Handelns ist die Gerechtigkeit (Weish 12,16).

Im ersten Teil (Weish 11,1-6,21) geht das Buch auf die vielfach in der Schrift thematisierte Erfahrung ein, dass Frevler den Gerechten zugrunde richten. Das *scheint* ihnen auch zu gelingen (Weish 2,17-20), doch in Wahrheit täuschen sie sich. Die Gerechten sind lediglich „*in den Augen der Toren gestorben*“ (Weish 3,4). In Wahrheit jedoch sind ihre „Seelen in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren“ (Weish 3,1). Die Frevler hingegen werden von ihrer eigenen Bosheit verschlungen (Weish 5,13).<sup>33</sup> So kann unter pragmatischem Gesichtspunkt das dritte Modell, der endgültige Sieg der Gerechtigkeit über das Unrecht, in den Dienst des ersten Modells gestellt werden. Folglich wird das Buch der Weisheit mit dem programmatischen Satz eröffnet: „Liebt Gerechtigkeit, ihr Herrscher (Richter) der Erde, denkt in Frömmigkeit (Gutheit) an den Herrn, sucht ihn mit reinem Herzen (in der Einfachheit des Herzens)!“ (Weish 1,1). Gesetzlosigkeit wird die Erde verwüsten und böses Tun wird eine Herrschaft zugrunde richten (Weish 5,23).

#### IV. Ausblick

Der moderne Rechtsstaat, wie er in Europa entstanden ist, ist Ergebnis eines sich über Jahrhunderte hin erstreckenden Prozesses

---

<sup>33</sup> Zur „Selbsterstörung der Bösen“ vgl. *Sticher*, Rettung (2002).

der Monopolisierung der Gewalt. Die vom Kloster Cluny geprägte Bewegung des Gottesfriedens sowie die unterschiedlichen Landfriedensordnungen waren darauf ausgerichtet, Gewalttätigkeiten einzuschränken. Sie konnten das freilich nur in dem Maße erreichen, als ihnen die Mittel zur Verfügung standen, ihr Anliegen auch durchzusetzen. Dies war zunächst nur auf der Ebene der Territorien, der Länder, nicht jedoch des Reiches möglich. Im Reichsgesetz des „Ewigen Landfriedens“ von 1495 wurde alle „private Gewalt“ verboten. Damit war jede eigenmächtige, gewalttätige Rechtsverwirklichung in Form der Fehde untersagt. Möglich war dies nur, weil sich innerhalb eines begrenzten Gebietes eine Gewalt herauskristallisierte, die mächtiger war als alle anderen in ihm vorhandenen Gewalten. Dieser Prozess war mit dem Ende des Mittelalters noch keineswegs abgeschlossen. „Um den ‚Krieg aller gegen alle‘ zu beenden, hat der neuzeitliche Staat als erstes jedem Einzelnen die Waffen genommen, alle Gewalt rechtlich lizenziert und obrigkeitlich konzentriert. Erst nach Beseitigung des ‚natürlichen Krieges‘ und bei Befestigung des Rechtes als verbindlicher Norm wächst die Chance für Gerechtigkeit und Gleichbehandlung, dergestalt nämlich, dass die physisch Schwächeren, so gerade auch Frauen und Kinder, nicht einfach vergewaltigt und ausgebeutet werden, die Armen nicht weiter erniedrigt, die Mächtigen nicht länger ihrer Willkür folgen und die religiösen Abweichler nicht mehr vernichtet werden.“<sup>34</sup>

Thomas Hobbes (1588-1679 n. Chr.) hat unter dem Eindruck des englischen Bürgerkriegs sein staatsphilosophisches Werk nach einer Figur des Alten Testaments benannt: Leviathan. Der Leviathan repräsentiert im Buch Ijob (40,25-41,26) eine chaotische Macht, die nur von Gott in Schach gehalten werden kann. In eigenartiger Umkehrung der alttestamentlichen Tradition wird der Leviathan für Hobbes zu einer Art Gott auf Erden. Keiner ist „unter der Sonne“ mächtiger als er: „Aus seinem Maul fahren brennende Fackeln, feurige Funken schießen heraus... Erhebt er sich, erschrecken selbst

---

<sup>34</sup> *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (2009), 38.

die Starken, vor Schrecken wissen sie nicht aus noch ein... Auf Erden gibt es seinesgleichen nicht“ (Ijob 41,11.17.25). Ihm verdanken wir, so Hobbes, unseren Frieden und unseren Schutz. Konkret heißt das, sich im Konfliktfall auf die Seite jener Macht zu stellen, die allen anderen Gewalten überlegen ist und die somit den Bürgerkrieg, den „Krieg aller gegen alle“, beenden kann. Der Leviathan entscheidet souverän, was Recht und Unrecht ist. Er muss sich vor niemandem rechtfertigen. Kein Gesetz schränkt sein Handeln ein. Es gibt nur *eine* Gewalt auf Erden. Der Ruf nach einem solchen „Gott auf Erden“, der mit Hilfe der Gewalt den „Krieg aller gegen alle“ beendet, ist aufgrund der Erfahrungen der „religiöse[n] Selbsterfleischung Europas im 16. und 17. Jahrhundert“ (H. A. Winkler)<sup>35</sup> verständlich. Nach Kant ist diese Staatsverfassung jedoch nichts anderes als Barbarei: Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz.<sup>36</sup> Der biblische Monotheismus widersetzt sich einer derartigen Verabsolutierung der Gewalt. Er relativiert die auf Erden auszuübende Gewalt, indem er sie an das Recht bindet, das letztlich auf Gott verweist. Der an das Recht gebundenen Gewalt kommt es zu, der unrechtmäßigen Gewalt Einhalt zu gebieten. Salomo bittet Gott im nächtlichen Traum: „Verleih deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht“ (1 Kön 3,9; vgl. Ps 72). Das „normative Projekt des Westens“ mit der Anerkennung von Menschenrechten, Gewaltenteilung und Herrschaft des Rechts ist nach Heinrich August Winkler ohne den biblischen Monotheismus nicht zu erklären.<sup>37</sup> Wahr ist allerdings auch, dass sich die biblische Tradition mit der Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt nicht zufrieden gibt. Ihr geht es um mehr: um die Überwindung der Gewalt und um ein Reich ewigen Friedens (vgl. Ps 72,17).

---

<sup>35</sup> Winkler, *Geschichte des Westens* (2009), 126.

<sup>36</sup> Siehe Anm. 2.

<sup>37</sup> Winkler, *Geschichte des Westens* (2009), 25. Unter der Überschrift: „Monotheismus als Kulturrevolution“ schreibt Winkler: „Am Anfang war ein Glaube: der Glaube an *einen* Gott. Zur Entstehung des Westens war mehr erforderlich als der Monotheismus, aber ohne ihn ist der Westen nicht zu erklären.“

## Literatur

- Angenendt, Arnold*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster (5. Aufl.) 2009.
- Berges, Ulrich*, Jesaja 40-48 (HThK AT), Freiburg 2008.
- , Das vierte Lied vom Gottesknecht (Jesaja 52,13–53,12). Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Symbolik des Kreuzes aus alttestamentlicher Perspektive, in: ZKTh 133 (2011) 159-174.
- Benken, Willem A. M.*, Jesaja 1-12 (HThK AT), Freiburg 2003.
- Boecker, Hans Jochen*, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn (2. Aufl.) 1984.
- Crüsemann, Frank*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- , „Auge um Auge ...“ (Ex 21,24f). Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch, in: EvTh 47 (1987) 411-426.
- Fischer, Irmtraud*, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppen ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung, in: BiKi 66 (3/2011) 138-143.
- Haag, Herbert*, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (EdF 233), Darmstadt 1985.
- Heinisch, Paul*, Das Buch Exodus (HS/AT, I,2), Bonn 1934.
- Huber, Konrad*, Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes. Gewalt in der Johannesoffenbarung, in: BiKi 66 (3/2011) 164-168.
- Janowski, Bernd*, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997.
- Jay, Pierre*, Art. Jesaja, in: RAC 17 (1995) 764-821.
- Jeremias, Jörg*, Der Prophet Hosea (ATD 24/1), Göttingen 1983.
- Jüngling, Hans-Winfried*, „Auge für Auge, Zahn für Zahn“. Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformel, in: ThPh 59 (1984) 1-38.
- Kampling, Rainer*, Art. Gewalt, in: Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 220-221.
- Kessler, Rainer*, Micha (HThK AT), Freiburg 1999.
- Lohfink, Norbert*, Rückblick im Zorn auf den Staat. Vorlesungen zu ausgewählten Schlüsseltexten der Bücher Samuel und Könige, Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. MS masch. SoSe 1984.
- , Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft, in: JBTh 2 (1987) 106-136 (vgl. die gekürzte und auf die Probleme christlicher Friedensbewegung zugeschnittene Fassung: Der Gott der Bibel und der Friede auf Erden. Oder: Von wann ab ist eine Friedensbewegung christlich?, in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg 1987, 200- 234).



- , Die Besänftigung des Messias: Gedanken zu Psalm 37, in: Josef Hainz / Hans-Winfried Jüngling / Reinhold Sebott (Hg.), „Den Armen eine frohe Botschaft“. FS Bischof Franz Kamphaus, Frabkfurt a. M. 1997, 75-87.
- , Gewalt und Friede in der Bibel. Hinführung zum Schreiben der deutschen Bischöfe „Gerechter Frieden“, in: Johannes Frühwald-König / Ferdinand R. Prostmeier / Reinhold Zwick (Hg.), Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte. FS Georg Schmuttermayr, Regensburg 2001, 75-87.
- Menke, Christoph*, Recht und Gewalt, in: Graf-Peter Callies / Andreas Fischer-Lescano / Dan Wielsch / Peer Zumbansen (Hg.), Soziologische Jurisprudenz. FS Gunther Teubner, Berlin 2009, 83-96.
- Rothenbusch, Ralf*, Die kasuistische Rechtssammlung im ‚Bundesbuch‘ (Ex 21,2-11.18-22,16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen“ (AOAT), Münster 2000.
- Schenker, Adrian*, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (BiBe 15), Freiburg (Schweiz) 1981.
- Schnelle, Udo*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen (6. Aufl.) 2007.
- Schüle, Andreas*, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11) (AThANT 86), Zürich 2006.
- Schwiehorst-Schönberger, Ludger*, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin 1990.
- , „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Zu einem antijüdischen Klischee, in: BiLi 63 (3/1990) 163-175.
- Seebass, Horst*, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Gerechter Friede, Bonn 27.09.2000.
- Spiegel, Egon*, Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedensethik, Kassel 1987.
- Stücher, Claudia*, Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen. Ein Denkmuster im Psalter (BBB 137), Berlin 2002.
- Winkler, Heinrich August*, Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München 2009.



Marianne Grohmann

## Ein Gott der Rache? Feindpsalmen in jüdischen und christlichen Auslegungen

### Ein Gott der Rache?

Die Psalmen, das Gebetbuch von Judentum und Christentum, sind voll von Feind-Bildern. Feinde sind in den Psalmen allgegenwärtig. Die Bedrohung, die von ihnen ausgeht, wird in vielfältigen Sprachbildern aus unterschiedlichen Bereichen drastisch geschildert: Vergleiche aus der Pflanzen- und Tierwelt stehen neben Kampf- und Kriegsrhetorik. Die Sprache wird körperlich konkret, indem menschliche Körperteile genannt werden. Die Psalmen enthalten auch viele Appelle an Gott, den Beter oder die Beterin im Kampf gegen die Feinde zu unterstützen.

Christliche Theologie und jüdische Bibelauslegung haben durch die Jahrhunderte immer wieder Schwierigkeiten mit der Feindpolemik der Psalmen, weil sie im Widerspruch zum Bild des liebevollen, barmherzigen Gottes stehen. So werden diese schwierigen Texte im liturgischen Gebrauch gerne weggelassen: Evangelische Gesangbücher enthalten gekürzte Psalmenversionen, und auch im römisch-katholischen Stundengebet wurden 1971 die Psalmen 58, 83 und 109 – und zusätzlich einzelne Psalmverse – gestrichen (vgl. Zenger 2003, 52–53).

Die „dunklen Seiten Gottes“ (Dietrich/Link 1995) machen ratlos: Welchen Ort haben Rache-Phantasien in der Bibel? Ist die Vorstellung von einem kriegerischen, kämpfenden Gott heute noch zeitgemäß? Besteht nicht die Gefahr, dass sprachliche Gewalt zur Rechtfertigung realer Gewalt missbraucht wird?

Trotz dieser Bedenken ist es notwendig, sich der Herausforderung schwieriger Texte der hebräischen Bibel, des jüdischen Tanach bzw.

des christlichen Alten Testaments, immer wieder neu zu stellen. Dies soll nun exemplarisch in der Lektüre von zwei „Feindpsalmen“, Psalm 58 und Psalm 144, geschehen.

## Rachephantasien in Psalm 58

Psalm 58 gehört zu einer Gruppe von Feindpsalmen, Ps 56–60. Der hebräische Text ist sprachlich sehr schwierig und wurde in mehreren, teilweise stark voneinander abweichenden Lesarten überliefert und seit der Antike ganz unterschiedlich übersetzt. Datierungen schwanken zwischen exilischer und nachexilischer Zeit (vgl. Krawczack 2001, 419).

<sup>1</sup> Für die musikalische Aufführung: Nach der Melodie: „Zer-  
störe nicht!“

Von David. Eine Aufschrift.

<sup>2</sup> Redet Ihr wirklich so, dass Gerechtigkeit verstummt?

Sprecht ihr in Aufrichtigkeit Recht unter den Menschenkin-  
dern?<sup>1</sup>

Am Anfang des Psalms werden Missstände aufgezeigt: Die Gerechtigkeit verstummt. Es wird in Frage gestellt, ob es bei der menschlichen Rechtsprechung „in Aufrichtigkeit/mit rechten Dingen/geradlinig“ zugeht.

Der hebräische Text ist an dieser Stelle sehr schwer zu verstehen. Es ist ganz unklar, wer dieses „ihr“ ist, das hier angesprochen wird. *'elæm* kommt nur hier in dieser Form vor. Die Wurzel *'lm* heißt stumm sein, so ist die vorgeschlagene Übersetzung entstanden. Da im Hebräischen der Konsonantentext älter und „stabiler“ ist, die Vokale immer wieder geändert wurden, entsteht durch eine kleine Veränderung der Vokalisation eine ganz andere Bedeutung, nämlich *'elim* („Götter“). So übersetzt z.B. die Elberfelder Bibel: „Redet ihr wirklich Gerechtigkeit, Götter?“ Die in V. 2 Angesprochenen wären dann untergeordnete Gottheiten, falsche Götter, die eine Gegenwelt zu JHWH, dem

---

<sup>1</sup> Übersetzung, auch der folgenden Bibelverse, MG, nach dem hebräischen Text: *Karl Elliger/Wilhelm Rudolph* (Hg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart <sup>4</sup>1990.

einen Gott Israels, verkörpern, und für die geschilderte Ungerechtigkeit verantwortlich sind. Dieselbe Form lässt sich aber auch als „Mächtige“ übersetzen, weil die Grundbedeutung von *'el* „Macht/Kraft/Stärke“ ist.<sup>2</sup> Dann wären es menschliche Herrscher, die für Gewalt und Unrecht verantwortlich sind und deren Verhalten hier angeprangert wird. Es bleibt eine gewisse Offenheit, die sich immer wieder neu lesen lässt.

Die Schilderung der Missstände geht weiter:

<sup>3</sup> Sogar im Herzen begeht ihr auf der Erde Unrecht.

Die Gewalttat eurer Hände setzt ihr durch.

Unrecht und Gewalt sind allgegenwärtig: *bā- 'āræš* bedeutet im Hebräischen sowohl „im Land“ als auch „auf der Erde“. Die räumlichen Dimensionen von Unrecht und Gewalt reichen also vom Land Israel bis zur ganzen Erde.

Es ist typisch für die Psalmensprache, dass Körperteile – meist menschliche, manchmal aber auch göttliche – ganz konkret genannt sind. Mit den Körperteilen sind immer auch ihre Funktionen mitgemeint: Das Herz ist im hebräischen Menschenbild „das Zentrum, das Innere des menschlichen Körpers“ (Schroer/Staubli 2005, 14). Es ist nicht – wie in unserem Kulturkreis – in erster Linie Sitz von Gefühlen, sondern Ort des Verstandes (1 Kön 4,9). Die Hände führen Handlungen durch, packen an, greifen zu. In den Händen konzentriert sich, was Menschen tun. „Die Hände bringen Beziehungen, Stimmungen, Botschaften zum Ausdruck“ (Schroer/Staubli 2005, 123). Die Kraft und Macht, die von menschlichen Händen ausgeht, kann sich in Gewalt und Willkür verkehren.

Die Schilderung der ungerechten Zustände konkretisiert sich in V. 4 auf Personengruppen hin, die „Frevler/Abtrünnigen“:

<sup>4</sup> Abgewendet haben sich die Frevler vom Mutterleib an,  
geirrt haben seit dem Bauch die Lügenredner.

<sup>5</sup> Ihr Zorn gleicht dem Gift einer Schlange,

---

<sup>2</sup> Z.B. Berlin/Brettler, Psalms, 2004, 1345, übersetzen: „O mighty ones“.

einer tauben Kobra, die ihr Ohr verschließt,  
<sup>6</sup> so dass sie nicht auf die Stimme der Zuflüsterer,  
auf den kundigen Schlangenbeschwörer hört.

Der Vers ist ein typisches Beispiel für einen chiasmatischen Parallelismus: „Frevler“ und „Lügenredner“ werden als Synonyme parallel gesetzt, ebenso „vom Mutterleib an“ und „seit dem Bauch“. „Vom Mutterleib an“ ist eine Ausdrucksweise für von Anfang an, ihr ganzes Leben lang. Frevler und Lügner werden als solche geboren. Ihr „Abwenden“ und „Irren“ wird als ein schicksalhaftes Fehlverhalten beschrieben. Dieser Vers lebt von der Spannung zwischen dem konstruktiven Bild von Geborgenheit im Mutterleib und dem destruktiven der Frevler.

<sup>7</sup> Gott, zerbrich die Zähne in ihrem Mund!  
Zerschlage, JHWH, das Gebiss der jungen Löwen!  
<sup>8</sup> Sie sollen zerfließen wie Wasser, das sich verläuft,  
wie man Pfeile schießt, die abknicken.  
<sup>9</sup> Wie eine Schnecke zerfließend dahin zieht,  
so ist die Fehlgeburt einer Frau,  
die die Sonne nicht sieht.  
<sup>10</sup> Bevor eure Töpfe brennende Dornen spüren –  
ob lebendig, ob Glut – er fegt über sie hinweg.

In ihrer Vorstellungswelt geht die betende Person nicht zimperlich mit den Feinden um. Und auch Gott wird zu brutalem Eingreifen aufgefordert. Dies geschieht in der Entstehungssituation dieser Texte nicht aus einer Machtposition heraus, sondern in einer Situation von Hilflosigkeit. Gebete wie Ps 58 sind Hilfeschreie von real Bedrängten. Es sind Appelle an Gott, die von machtlosen Menschen geäußert werden. Die Aggression richtet sich gegen konkrete Missstände, gegen Menschen, die ihre Macht missbrauchen, Gewalt ausüben oder dafür verantwortlich sind.

Der hebräische Text ist mehrdeutig, und deshalb weichen Übersetzungen an dieser Stelle sehr voneinander ab. Z.B. *šabblûl* in V. 9 kommt in dieser Form in der ganzen Hebräischen Bibel nur hier vor, die Deu-

tung dieses Wortes ist daher unsicher: Eine Möglichkeit ist die Herleitung von der Wurzel *bll* (*anfeuchten*) und die Übersetzung mit *Schnecke*. Diese Erklärung passt durchaus zur Tiermetaphorik dieses Psalms: Andere erwähnte Tiere sind *Schlange* (V. 5a), *Kobra* (V. 5b) und *junge Löwen* (V. 7). „Zerfließend“ (*tēmæs* im Hebräischen), abgeleitet von der Wurzel *mss* (*zerfließen*), ist ebenso eine schwer zu identifizierende Form: Zerfließen können im Alten Testament nicht nur Dinge, von denen es zu erwarten ist, wie Manna (Ex 16,21) oder Wachs (Ps 68,3), sondern auch sonst als fest und beständig geltende Dinge wie die Berge (Jes 34,3; Mi 1,4; Ps 97,4). Für „Fehlgeburt einer Frau (*nepæl 'ešæt*)“ gibt es andere Übersetzungs- und Interpretationsmöglichkeiten: Der mittelalterliche jüdische Exeget Raschi verändert die Vokalisation leicht und liest *'āšūt* („Maulwurf“). Der Vergleichspunkt zu einer Fehlgeburt wäre dann das Leben im Dunkeln. Die Septuaginta, die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel, geht von einer anderen hebräischen Vorlage aus und übersetzt den ganzen Vers anders: *Wie schmelzendes Wachs werden sie weggenommen. Feuer fällt auf sie, und sie sehen die Sonne nicht*. Mit diesen Sprachbildern und Phantasien wird der Wunsch nach ausgleichender Strafe an Gott delegiert, aber die Rache geht nicht von Gott aus. Gott soll die Betenden im Kampf gegen die Feinde unterstützen. Es wird nicht ausgemalt, wie und ob Rache tatsächlich stattfindet und ausgelebt wird. „Die Feindpsalmen [...] setzen den Beter in ihrer schroffen und direkten Bildsprache instand, das Feindproblem zu bearbeiten, d.h. das Unbegreifliche der Feindschaft in seiner Abgründigkeit begreifbar und bearbeitbar zu machen. Zugleich setzen sie voraus, dass Gott sich mit der SACHE DES LEIDENDEN, der sein Geschöpf ist, identifiziert und gegen alle Infragestellung durch die Feinde sein Anwalt wird“ (Janowski 2006, 132).

Am Ende der dramatischen Schilderungen in Ps 58 steht die Hoffnung, dass sich die Gerechtigkeit, die von Gott herkommt, durchsetzt:

<sup>11</sup> Es wird sich freuen der Gerechte, denn er sieht Rache.<sup>3</sup>  
 Er wird seine Fußsohlen im Blut des Gottlosen baden.

---

<sup>3</sup> *Martin Buber*, Die Schriftwerke, Stuttgart 1992 (6. Auflage der neubearbeiteten Ausgabe Gerlingen 1962), 89, übersetzt *nāqam* mit „Ahndung“.

<sup>12</sup> Dann wird der Mensch sagen: Es gibt doch Frucht für den Gerechten.

Es gibt doch einen Gott, der auf der Erde richtet.

V. 12 stellt einen Gegensatz zu V. 4 her: Während die Frevler und Lügenredner vom Mutterleib an irren, ihre Nachkommenschaft also vom Lebensbeginn an als böse beschrieben wird, hat der Gerechte Nachkommenschaft. „Frucht“ (*p<sup>o</sup>rî*) ist ein sehr umfassender Begriff, der von menschlicher Nachkommenschaft (Gen 1,28) über Fruchtertrag im landwirtschaftlichen Sinne – Frucht eines Baumes (Ps 1,3) oder die Früchte der Erde (Ps 105,35) – bis zu einem Verständnis im übertragenen Sinn als „Erfolg/Wohlergehen“ reicht.

Zielpunkt des Psalms ist jedenfalls die Gerechtigkeit, die nur Gott herstellen kann. Die Betonung liegt nicht auf der Rache, sondern auf der Gerechtigkeit des Gottes Israels, die Menschen ermutigen soll, gerecht zu handeln (vgl. Berlin/Brettler 2004, 1346). Ps 58 ist ein „*Schrei nach Recht und Gerechtigkeit*“ (Zenger 2003, 88) in einer Welt voller Ungerechtigkeiten. Bei den Rachephantasien geht es nicht um Vergeltung, sondern Opfer von Unrecht bitten Gott um Unterstützung. Auch wenn eine genaue historische Einordnung in eine konkrete Situation nicht möglich ist, lässt sich die Polemik in der literarischen Welt dieses Psalms bestimmen: Es geht nicht um grenzenlose Rache, sondern um die Beendigung von Machtmissbrauch und Unrecht, das die herrschenden Gesetze missachtet.

## Ein Beispiel jüdischer Auslegung von Ps 58

Ein Blick auf eine jüdische Auslegung, die sich auf Ps 58 bezieht, zeigt, dass die Polemik dieses Textes in ganz unterschiedliche Kontexte gestellt werden kann. Der Midrasch GenR 63 zu Gen 25,22 verbindet alle drei Teile der jüdischen Bibel – Tora, Propheten und Schriften – miteinander, indem er in der Auslegung Gen 25,22 mit Jer 1,5 und Ps 58,4 zusammen liest. In Gen 25,22-23 heißt es über Rebekka:

<sup>22</sup> Und die Kinder stießen sich in ihrem Leib. Da sagte sie: Wenn das so ist, warum geschieht mir das? Und sie ging hin, JHWH zu befragen.



<sup>23</sup> JHWH aber sprach zu ihr: Zwei Nationen sind in deinem Bauch, und zwei Stämme trennen sich aus deinem Inneren; und ein Stamm wird stärker sein als der andere, und der Ältere wird dem Jüngeren dienen.

Der Midrasch GenR 63 zu Gen 25,22 verknüpft den pränatalen Konflikt zwischen Jakob und Esau mit Jer 1,5 und Ps 58,4. Ps 58,4 ist hier Beispiel für das frevelhafte Wesen Esaus von Mutterleib an: „Immer wenn sie (Rebekka) bei Versammlungshäusern (Synagogen) und Lehrhäusern stand, wollte Jakob herauskommen, wie geschrieben steht: *Bevor ich dich im Mutterleib gebildet habe, habe ich dich erkannt* (Jer 1,5). Immer wenn sie an Häusern für den Götzendienst vorbeiging, wollte Esau herauskommen, wie geschrieben steht: *Abgewendet haben sich die Frevler vom Mutterleib an* (Ps 58,4).“

Hier wird die Abgrenzung von den Frevlern zur eigenen Identitätsbildung verwendet und auf eine Typologie Jakob – Esau angewendet. Nach biblischer Tradition gilt Esau als Stammvater der Edomiter. Die rabbinische Tradition sieht – vielleicht aufgrund der Parallele der Zwillingsgeschichten von Jakob und Esau mit Romulus und Remus – in den Edomitern die Vorfahren der Römer.

Wir sehen an diesem Beispiel, dass jeder Bibeltext ganz unterschiedliche Auslegungen hervorbringt. Biblische Texte werden immer wieder in unterschiedliche Kontexte gestellt und ergeben damit ganz andere Sinnmöglichkeiten. Auch jede Polemik ist relativierbar. Die metaphorische Rede von Schlangen und Löwen sperrt sich gegen eindeutige Festlegungen, wer die Feinde sind.

## **Ein kämpferischer Gott in Psalm 144**

Ein Beispiel für ein kämpferisch-kriegerisches Gottesbild finden wir in Psalm 144. Psalm 144 ist ein königliches Klage- und Danklied, er gehört zu den Königpsalmen (vgl. Saur 2004). Die Überschrift ordnet ihn den Davidpsalmen zu. Die beiden Teile, V. 1–11 und V. 12–15 unterscheiden sich in Stil und Sprechersituation – Wechsel vom Singular zum Plural in V. 12 – stark voneinander. Ps 144 ist eine

Anthologie, eine Sammlung, ein „Patchwork“ (Gerstenberger 2001, 427) aus ganz unterschiedlichen Formelementen von der Anrufung Gottes bis zur Seligpreisung. Er nimmt Material aus anderen Psalmen, v.a. aus Ps 18, auf und interpretiert es neu. In seiner heutigen Form ist Psalm 144 eine Komposition aus nachexilischer Zeit (vgl. Kraus 1989, 1120. 1122).<sup>4</sup> Psalm 144 beschreitet einen langen Weg mit ganz unterschiedlichen Stationen. Er enthält – wie jeder Psalm – eine reiche Bildersprache aus ganz unterschiedlichen Bereichen: Neben Naturmetaphorik im weitesten Sinn sowie der weisheitlichen Reflexion über die Vergänglichkeit des Menschen spielen die Themen Kampf und Feindpolemik eine wichtige Rolle. Am Beginn dieses Königpsalms steht der Kampf:

<sup>1</sup> Von David.

Gesegnet sei JHWH, mein Fels, der meine Hände den Kampf lehrt, meine Finger den Krieg!

<sup>2</sup> Meine Gnade, meine Burg und meine Zuflucht, mein Erretter, mein Schild und der, bei dem ich mich berge, der mir mein Volk unterwirft!

Der Psalm wird einem König, vielleicht David, in den Mund gelegt. Zum Ende von V. 2 werden zwei Lesarten überliefert: Der Masoretische Text liest *'ammî* („mein Volk“), viele alte hebräische Handschriften und einige Übersetzungen aber *'ammîm* („Völker“), in Angleichung an Ps 18,48. Es macht einen Unterschied, ob es hier um Herrschaft über das eigene Volk geht oder um Unterwerfung fremder Völker. Auf jeden Fall wird die Verbindung zwischen Gott und König sehr eng gesehen.

Ein kriegerischer Gott begegnet uns in diesen Versen. Gott lehrt zu kämpfen. JHWH, der Gott Israels, zieht mit seinem Volk mit und steht für es ein. Selbstverteidigung ist ein wichtiges Element in der Geschichte Israels. Das Bild von Gott als Kriegsherrn lässt sich missbrauchen, um eigene Kriege zu rechtfertigen. Aber schon V. 2 macht deutlich, dass Texte wie dieser Phantasien von machtlosen

---

<sup>4</sup> Anders *Weiser*, *Die Psalmen 2* (1987), 569, der Ps 144 als „Kultliturgie des Königsfestes“ versteht und seine Wurzeln in die jüdische Königszeit zurückführt.

Menschen sind, die sich in einer realen Situation der Bedrängnis befinden und Zuflucht bei Gott suchen. Die real existierende Gewalt wird ernst genommen: Israel befindet sich – damals wie heute – im Krieg.

Das Bild vom kriegerischen Gott ist eine von vielen Facetten des biblischen Gottesbildes. Gleich in den nächsten Versen werden alle menschlichen Machtphantasien zurückgewiesen:

<sup>3</sup> JHWH, was ist der Mensch, dass du ihn erkennst,  
ein Menschenkind, dass du an es denkst?

<sup>4</sup> Der Mensch gleicht dem Hauch.

Seine Tage sind wie ein vorübergehender Schatten.

Die Verse 3-4 relativieren alle menschlichen Machtphantasien. In Aufnahme von Motiven aus Ps 8 und Ps 90 erinnert Gott den Menschen an seine Vergänglichkeit und zeigt ihm seine Grenzen.

Raschi bringt in seinem Kommentar zu Ps 144,3 eine weitere Facette der Esau-Typologie ein, indem er die Frage „Was ist der Mensch (*'ādām*)?“ paraphrasierend so erklärt: „Wer sind Esau und Ismael vor dir, dass du sie erkennst, um ihre Größe zu vermehren?“<sup>5</sup> Esau steht hier – sozusagen in Fortsetzung von Rom – für die christliche Welt, Ismael für den Islam. Rashi erinnert mit diesem Kommentar seine Zeitgenossen im 11. Jahrhundert an den Universalismus des jüdischen Verständnisses von *'ādām* und *bæn-'ænoš*, den beiden hebräischen Begriffen für „Mensch“ (vgl. Gruber 2004, 749.751).

<sup>5</sup> JHWH, neige deine Himmel und steige herab!

Rühre die Berge an, dass sie rauchen!

<sup>6</sup> Blitze mit Blitzen und zerstreue sie! Schieße deine Pfeile ab und verwirre sie!

<sup>7</sup> Strecke deine Hände aus von der Höhe! Reiß mich heraus und errette mich aus viel Wasser, aus der Hand fremder Menschen,

<sup>8</sup> deren Mund Falsches redet, deren rechte Hand eine Rechte der Lüge ist!

---

<sup>5</sup> Übersetzung MG; hebräischer Text: *Gruber, Rashi's Commentary* (2004), 859.

Die Verse 5-8 enthalten Hilferufe eines bedrängten Menschen, der darauf hofft, dass Gott sich für ihn einsetzt. JHWH wird hier als Wettergott angerufen. Naturgewalten, die in der altorientalischen Götterwelt unterschiedlichen Göttinnen und Göttern zugeordnet werden, sind in JHWH, dem einen Gott Israels, vereint. In den Versen 5-8 erinnert der Beter oder die Beterin Gott sowohl an sein urzeitliches Schaffen als auch an sein aktuelles Wirken in der Natur.

Wer die „fremden Menschen“ (*b<sup>e</sup>nē-nekār*) sind, hängt von der historischen Einordnung von Psalm 144 ab: Datiert man den Psalm exilisch, könnten es die Babylonier sein. Im nachexilischen Kontext meint der Begriff vielleicht Nicht-Judäer, die zur Zeit der Rückkehr des Volkes Israel aus dem babylonischen Exil in Juda gelebt haben (vgl. Berlin/Brettler 2004, 1441).

<sup>9</sup> Gott, ein neues Lied will ich dir singen,  
auf der Harfe von zehn Saiten will ich dir spielen!

<sup>10</sup> Dir, der den Königen Rettung gibst,  
der seinen Knecht David dem bösen Schwert entreißt.

<sup>11</sup> Reiß mich heraus und rette mich aus der Hand der Söhne  
der Fremde,  
deren Mund Falsches redet und deren rechte Hand eine  
Rechte der Lüge ist.

Vers 9 zeigt einen Stimmungsumschwung bei der betenden Person, wie er für viele Psalmen typisch ist. Wir können nicht beurteilen, was passiert ist, in welcher Form der betende Mensch plötzlich ein Stück von göttlichem Eingreifen in seinem Leben erfahren hat. Plötzlich fasst er in der Situation der Bedrängnis Zuversicht, dass Gott, der schon David geholfen hat, auch ihm helfen wird. Vers 11 schildert noch einmal polemisch wie die Verse 7-8 die existenzielle Bedrohung durch die Feinde.

Eine ganz andere Sprache wird unvermittelt ab Vers 12 gesprochen:

<sup>12</sup> Unsere Söhne seien wie Pflanzen, die großgezogen wurden  
in ihrer Jugend, unsere Töchter wie Ecksäulen, geschnitzt  
nach der Bauart eines Palastes.

<sup>13</sup> Unsere Speicher seien voll, sie mögen Nahrung spenden  
von jeder Art!

Unser Kleinvieh mehre sich tausendfach, zehntausendfach in  
unseren Gassen!

<sup>14</sup> Unsere Rinder seien trüchtig, kein Riss, keine Fehlgeburt  
und kein Klagegeschrei seien in unseren Straßen!

<sup>15</sup> Glücklich das Volk, dem es so ergeht! Glücklich das Volk,  
dessen Gott JHWH ist!

Wie viele Psalmen geht auch Ps 144 einen langen Weg vom Krieg zum Frieden. Zielpunkt des gesamten Psalms ist nicht Krieg und Kampf, sondern Segen. Wünsche und Bitten um Fruchtbarkeit in der Landwirtschaft – auf den Feldern, bei den Tieren und bei den Menschen – schließen den Psalm ab. Inbegriff dieses Segens ist das Nicht-Vorkommen von Fehlgeburten. Der hier verwendete Begriff für Fehlgeburt ist *yōše't*: das (aus dem Mutterleib) *Heraus-/Hervorkommende*. *Riss* (*pæræs*) kann den *Dammriss* bezeichnen, den Riss, der bei einer Geburt entstehen kann und der dem Perez seinen Namen gibt (Gen 38,29). Der Psalm endet mit einer Seligpreisung. Ein Bereich des segensreichen Wirkens Gottes ist die Fruchtbarkeit von Pflanzen, Tieren und Menschen. Ps 144 zeigt, dass in der Hebräischen Bibel Beispiele von göttlicher Liebe, Fürsorge und Gnade neben Bildern von einem zornigen, kämpferischen Gott stehen.

## Feindpsalmen verstehen

Abschließend möchte ich drei Lesestrategien anregen, wie wir „Feindpsalmen“ trotz ihrer Schwierigkeiten verstehen können:

1. Lektüre ganzer Psalmen: Zum Beginn des jüdischen Gottesdienstes zum Sabbatausklang und Wochenbeginn am Samstagabend wird der ganze Psalm 144 gebetet (vgl. Reif 2004, 1948): der gesamte Weg vom kämpferischen Gott bis zu den Segenswünschen. Diese Leseweise kann dazu anregen, Psalmen, auch ihre schwierigen Passagen, als Gesamtkunstwerke zu lesen und sich ihren Herausforderungen zu stellen.

2. Historische Einordnung: Diese beiden Psalmen – und Psalmen insgesamt – sind in ihrem Kernbestand vor über 2500 Jahren im alten Vorderen Orient entstanden. Meistens haben sie einen langen Weg von Überarbeitungen hinter sich, der sich in unterschiedlichen Übersetzungen und Auslegungen fortsetzt. Die Psalmen nehmen die Bildsprache ihrer altorientalischen Umwelt auf. So werden Aspekte des Kriegsgottes Baal in JHWH, den einen Gott Israels, verlagert. Es ist schwer, Psalmen historisch genau einzuordnen. Auf jeden Fall war das Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. eine wichtige Phase für die Entstehungsgeschichte der biblischen Texte. In dieser Zeit war das Volk Israel eine kleine, machtlose Gruppe. Die Feindpolemik wird von Beterinnen und Betern formuliert, die sich in einer Situation realer und konkreter Bedrängnis befinden. Es sind Hilfeschreie von Machtlosen. Sie lassen in diesen Texten ihren Ängsten, ihrer Klage und ihren Phantasien freien Lauf. Die dramatischen Feindschilderungen machen die Bearbeitung von Ängsten in einer Bedrohungssituation überhaupt erst möglich, indem sie verbalisiert werden. „Die ‚Feindpsalmen‘ sind ein Weg, den aggressiven Feindbildern ihre Destruktivität zu nehmen und sie in konstruktive Kraft umzuwandeln“ (Zenger 2003, 7). Es ist wichtig, sich den historischen Abstand immer wieder vor Augen zu führen. Nicht alles, was im alten Israel passend war, lässt sich 1:1 auf Europa am Beginn des 21. Jahrhunderts übertragen.

3. Verbalisierung von Gewalterfahrungen: Trotz der historischen Distanz lädt die Offenheit der Bildsprache der Psalmen, die schon im Laufe der jüdischen und christlichen Auslegungsgeschichte immer wieder neu gedeutet wurde, dazu ein, Erfahrungen von Krieg und Gewalt zur Sprache zu bringen, diese Texte sozusagen als sprachliche Ventile zu nutzen. Psalmen sind Gebete. Werden Krieg und Rachevorstellungen in Gott verlegt, so wird damit der Mensch entlastet, reale Kriege zu führen. Idealvorstellung von menschlichem Zusammenleben ist im alten Israel genauso wie heute der *Schalom*, der umfassende Friede und das Wohlergehen für alle. Aber ein friedliches Zusammenleben ist sowohl in biblischen Zeiten als auch heute ein Idealzustand, von dem die Realität oft weit entfernt ist. Krieg, die

Bedrohung durch Feinde und Erfahrungen von Gewalt sind damals wie heute alltägliche Erfahrungen.

Die elementare Sprache der Psalmen ermöglicht es, Rachephantasien wahrzunehmen und in Form von Hilfeschreien auszusprechen. „Die Feindpsalmen leben vor allem von der Spannung der in ihnen gestalteten destruktiven und konstruktiven Bilder. In ihnen sind Bilder der Angst und Bilder der Hoffnung so intensiv miteinander verwoben, dass das Hineintauchen in diese Bildwelt geradezu therapeutische Kräfte in uns freisetzen kann“ (Zenger 2003, 149). Die Schwarz-Weiß-Malerei der Feindpsalmen ist literarisch so stark überzeichnet, dass Gut und Böse zwar klar voneinander abgegrenzt sind, in ihrem raschen, oft unvermittelten Wechsel aber nicht immer eindeutig zuordenbar sind, sondern auch als zwei Seiten derselben Medaille sichtbar werden. Die Psalmen halten uns einen Spiegel vor und machen auf Missstände aufmerksam. Es geht darum, menschliche Rachefühle zuzulassen, zu formulieren, zu bearbeiten und sich schließlich von ihnen zu verabschieden.

Auch wenn die Rachephantasien in Ps 58 in reichhaltiger Bildersprache, vor allem aus der Tierwelt, ausgemalt werden, ist die Vorstellung von einem „Gott der Rache“ auf jeden Fall ein unpassendes Klischee: Rache geht nicht von Gott aus, sondern wird als menschliche Phantasie in Gebetssprache gebracht.

Ein kämpferischer Gott, wie er uns in Ps 144 begegnet, heißt gerade nicht: ein Gott der Mächtigen, sondern: Gott auf der Seite der Bedrängten, Benachteiligten und Verfolgten. Der Gott Israels ist ein leidenschaftlicher Gott: Er leidet mit, wo Menschen Feindschaft, Bedrohung und Gewalt erleben und setzt sich leidenschaftlich, vehement und mit ganzer Kraft für sie ein. Die Orientierung an diesem Gott, der Gewalt als Realität ernst nimmt und gleichzeitig für einen umfassenden Frieden, *Schalom*, steht, verbindet Judentum, Christentum und Islam.

## Literatur

Berlin, Adele / Brettler, Marc Zvi, Psalms, in: dies. (Hg.), The Jewish Study Bible,

- Oxford (NY) 2004, 1280–1446.
- Dietrich, Walter / Link, Christian*, Die dunklen Seiten Gottes, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Gerstenberger, Erhard*, Psalms, Part 2, and Lamentations (FOTL 15), Grand Rapids (MI) 2001.
- Gruber, Mayer I.*, Rashi's Commentary on Psalms (The Brill Reference Library of Judaism 18), Leiden/Boston 2004.
- Janowski, Bernd*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Kraus, Hans-Joachim*, Psalmen 60–150 (BKAT 15/2), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Krawczak, Peter*, „Es gibt einen Gott, der Richter ist auf Erden!“ (Ps 58,12b). Ein exegetischer Beitrag zum Verständnis von Psalm 58 (BBB 132), Berlin 2001.
- Saur, Markus*, Die Königpsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie (BZAW 340), Berlin/New York 2004.
- Reif, Stefan C.*, The Bible in the Liturgy, in: Adele Berlin/Marc Zvi Brettler (Hg.), The Jewish Study Bible, Oxford (NY) 2004, 1937–1948.
- Schroer, Silvia / Staubli, Thomas*, Die Körpersymbolik der Bibel, Gütersloh 2005.
- Weiser, Artur*, Die Psalmen 2. Psalm 61–150 (ATD 15), Göttingen/Zürich 1987.
- Zenger, Erich*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, in: ders., Psalmenauslegungen 4, Freiburg/Basel/Wien 2003.



Cyprien Longayo Pongombo

## Von der „Gewalttätigkeit“ Gottes in der Bibel.

### Annäherungsversuch an ein Phänomen mit vielen Facetten

#### 1. Thematische Einleitung

„Gott ist gewaltig tätig“<sup>1</sup>. Dies ist eine gewaltige Aussage und ein oft wiederkehrendes Motiv, mit dem die LeserInnen der Bibel an vielen Stellen konfrontiert werden. Das geschichtliche Wirken Gottes wird in der Bibel mit unterschiedlichsten Prädikaten beschrieben, darunter auch Begriffe, die implizit auf die „Gewalt“ Gottes verweisen oder diese explizit thematisieren. Aber wie diese Thematik verstanden werden will, hat oft viele Schwierigkeiten bereitet. Den meistens negativ konnotierten Begriff von Gewalt in Bezug auf das Handeln Gottes zu verwenden, kann fremd klingen. Wenn die Rede von der zwischenmenschlichen Gewalt leichter verständlich ist, so braucht jene von der Gewalttätigkeit Gottes eine Bedeutungsdehnung des Wortes *Gewalt* selbst, damit die Darstellung der Gewalt Gottes nachvollziehbar wird. Diese Bedeutungsausweitung und eine positive Konnotation erfuhr der Begriff *Gewalt* in der *Gewaltdekonstruktion* des französischen Philosophen Jacques Derrida<sup>2</sup>. Dabei geht es vor allem um die Frage, ob man eigentlich von erschreckenden Begriffen wie „Gewalt“, „gewaltsam“, und „gewalttätig“ in Bezug auf Gotteshandeln und Gottesbilder in der christlichen Bibel Gebrauch machen kann. Es ist die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen einer Rede von der „Gewalt“

---

<sup>1</sup> Vgl. *Niedermayer*, *Gewalt-tätiger Gott?* (2010), 47.

<sup>2</sup> Vgl. *Derrida*, *Gesetzeskraft* (1998). In diesem Essay verleiht Derrida dem Begriff Gewalt einen bisher unbeachteten positiven semantischen Inhalt, der es möglich macht, einige Auftritte Gottes in der Bibel als gewalttätig – also als Ausdruck seiner Vollmacht – zu bezeichnen.

Gottes. Ist der Gott des christlichen Glaubens nicht reine Liebe, unergündliche Barmherzigkeit und unendliche Güte? Wie kann man dann ohne Widerspruch von einem Gott der Bibel reden, der Gewalt anwendet oder duldet? Mit solchen und ähnlichen Fragen beschäftigen wir uns oft, wenn wir einen biblischen Text lesen oder hören, der uns diese „dunkle Seite Gottes“<sup>3</sup> vor Augen führt.

In der knapp 2000-jährigen Geschichte des Christentums war immer die Tendenz vorhanden, die als grausam betrachteten Bilder eines gewalttätigen Gottes ausschließlich in den ersten Teil der christlichen Bibel, das Alte Testament, zu verschieben. Nach dieser Tendenz wäre der zweite Teil, das Neue Testament, frei von Gewalttexten. Das Neue Testament wäre unter diesem Blickwinkel der Bibelteil der reinen Gewaltfreiheit. Die Zuspitzung solcher Denkweisen war die Ablehnung des Alten Testaments schon im 2. Jahrhundert durch Markion, der den Gott dieses Teiles der Überlieferung als bösen Gott und Demiurgen (im Gegensatz zum guten Gott und Vater Jesu des Neuen Testaments) bezeichnete<sup>4</sup>. Das Neue Testament so schnell frei von Gewalttexten zu sehen oder „heilig“ zu sprechen ist aus heutiger bibelwissenschaftlicher Sicht kaum mehr vertretbar. Das Alte und das Neue Testament bilden als eine und einzige Erzählung die Heilige Schrift der ChristInnen. Die Bibel erzählt Geschichten von Menschen mit ihrem Gott in menschlicher Sprache und mit menschlichen Lebenswirklichkeiten wie Freude, Trauer, Gewalt usw. Erzählungen von der Gewalt Gottes sind sowohl im ersten als auch im zweiten Teil dieser Geschichte Gottes mit seinem Volk unver Schleiert überliefert.

In diesem Beitrag wird versucht, anhand einiger Textbeispiele – überwiegend Textstellen aus dem Neuen Testament – das Auftreten des Phänomens „Gewalt“ Gottes in der christlichen Heiligen Schrift bibeltheologisch anzusprechen und primär textpragmatisch zu interpretieren. Auf eine eigene detaillierte Begriffsklärung wird

---

<sup>3</sup> Zur dunklen Seite Gottes vgl. bei Gebara, *Die dunkle Seite Gottes* (2000); Düringer (Hg.), *Monotheismus* (2004).

<sup>4</sup> Zu Markion und Markionismus vgl. *Von Harnack, Neue Studien* (1923); *Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum*.

wegen der mehr als ausreichenden Literatur zur Thematik bewusst verzichtet<sup>5</sup>. Dennoch muss hier gesagt werden, dass die griechischen Bibeltexte – die sogenannte Septuaginta für das Alte Testament und die Urtexte für das Neue Testament – bevorzugte Begriffe haben, wenn sie von der „Gewalt“ Gottes reden. In diesem Sinne begegnet man öfter Wörtern wie *exousia* (Handlungsvollmacht, Befugnis), *kratos* (Herrschaft, Macht) oder *ischys* (Stärke, Kraft). Dagegen wird die menschliche Gewalt oft durch *bia* (Gewalt) oder *dynamis* (Vermögen, Kraft), die tierische hingegen durch *keras* (Horn) ausgedrückt<sup>6</sup>. Die Wahl des griechischen Vokabulars als sprachliche Basis – es könnten auch hebräische Gewaltbegriffe wie *hāmas* (Gewalt), *yād* (Hand), *hāzqāh* (Heftigkeit, Kraft), *ko<sup>ah</sup>* (Vermögen, Macht) oder auch die Gottesbezeichnung *‘el*, u.a. einbezogen werden – hat einen rein pragmatischen Grund. Das Griechische liegt – im Vergleich mit dem Hebräischen – vielen europäischen modernen Sprachen näher.

Gewalt selbst als *potestas* – in Bezug auf die Gewalttätigkeit Gottes in der Bibel und in Anbetracht des positiven Gewaltverständnisses von Jacques Derrida – wird in dieser Arbeit verstanden als die Vollmacht Gottes, zu schaffen, die Schöpfung und deren Ordnung wiederherzustellen, die gottfeindlichen Mächte zu richten und schließlich die Menschheit erziehend zum Heil zu führen. Sie ist das Waltensvermögen und -potential, das die (Heils-) Geschichte unbeirrbar leitet und verwaltet. Diese Vollmacht JHWHs wird in der Bibel an vielen Stellen und in verschiedenen Hinsichten angesprochen. Sie kann sogar als *das* Thema der Bibel bezeichnet werden. Daher können hier weder alle Texte noch Bedeutungsdimensionen behandelt werden.

## 2. Die schöpferische Gewalt Gottes

Wenn wir dem Begriff Gewalt nicht nur eine rein moralische Konnotation – im Sinn der ethischen Beurteilung der Handlungsinten-

---

<sup>5</sup> Zu näheren definitorischen Bestimmungen von Gewalt in der Bibel vgl. *Dietrich/Mayordomo*, Gewalt (2005), 9-27.

<sup>6</sup> Vgl. *Baumann*, Kraft/Macht (2000), 1179-1193.

tion eines Subjektes – verleihen, dann bedeutet er stammetymologisch „Walten“ als „die Fähigkeit, Wirklichkeit zu schaffen, zu wirken“<sup>7</sup>. Diese Definition nimmt Bezug auf die oben genannte Gewaltdekonstruktion von J. Derrida, der ein neues Verständnis von Gewalt als Potestas/Power/Pouvoir im Sinne von (legitimer) positiver Macht möglich machte. Nur ein solches Verständnis erlaubt es, das Handeln Gottes in seiner Vielfalt als Ausdruck seiner *potestas* zu interpretieren. Das erste Stadium dieser Leben schaffenden Machtausübung bildet in der Heiligen Schrift der ChristInnen die Schöpfung von Himmel und Erde mit allem, was diese innehaben.

## 2.1. Creatio ex Nihilo

Die gesamte Bibel ist eine Darstellung der Macht Gottes und deren Entfaltung in der Schöpfung sowie in der Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk Israel und der ganzen Menschheit in Jesus Christus. Der Anfangsabschnitt dieser gewaltigen Geschichte wird in Gen 1–2,4a überliefert. Es ist der erste Schöpfungsbericht über die Entstehung von Himmel und Erde mit allem, was darin ist. Durch sein mächtig wirkendes Wort ruft Gott alles ins Dasein. Er kriert alles aus dem Nichts (vgl. 2 Makk 7,28). Der „Urgewaltakt“ Gottes ist also ein Akt der Schöpfung. Er schafft Leben. Nach diesem schöpfungstheologischen Begriffsinhalt ist Gott der Pantokrator (Offb 1,8), das heißt der Allmächtige unter dessen Gewalt alles steht. Diese „Gewalt-Power“, zu walten und zu schaffen, besitzt Gott. Er übt sie in seinem schöpferischen Werk aus und kann sie auch an Geschöpfe sowie an seinen eigenen Sohn delegieren. Die wichtigste und spektakulärste Gewaltdelegation Gottes geschah in Jesus Christus, dem alle Macht im Himmel und auf Erde gegeben wurde, um dem Leben zu dienen, das bei der Schöpfung begonnene heilsgeschichtliche Werk Gottes zu vollenden und die Bösen zu richten (vgl. Mt 28,18; Offb 14,6–20,15).

---

<sup>7</sup> Niedermayer, Gewalt-tätiger Gott? (2010), 37.

## 2.2. Creationis Administratio

Die Schöpfung, Resultat einer gewaltigen Handlung Gottes durch das Wort, wurde nach Gen 1,28f dem Menschen *gegeben* (*didomi*). Sie wurde ihm nicht *übergeben* (*paradidomi*). Durch diese biblische Sprachregelung wird der Verwaltungscharakter dieser Gabe hervorgehoben. Die Schöpfung wird nicht der Gewalt des Menschen ausgeliefert, sondern seiner Verantwortung anvertraut. Im verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung wird der Mensch zum Administrator und Kurator des Werkes Gottes. Durch eine Machtdelegation Gottes bekommt der Mensch die Schöpfung zu verwalten (lateinisch: *curare/administrare*). Als Ebenbild Gottes bekommt der Mensch einen Zündfunken der Vollmacht des Schöpfers. Er darf das Werk Gottes fortsetzen, indem er es dauerhaft sichert und erhält. Daher wird die Natur nicht als Eigentum des Menschen, sondern als Eigentum des Schöpfers betrachtet, das der Mensch sorgfältig und nachhaltig verwalten darf. Wenn und weil der Mensch sich immer wieder zum Schöpfer machen will, die Schöpfung vergewaltigt<sup>8</sup> und sich dadurch in der Sünde verstrickt, entschied der Schöpfer – zur Wiederherstellung seiner Schöpfung und zur Überwindung der menschlichen Gewalt – in eine ereignisreiche Heilsgeschichte mit der Menschheit bis zur Hingabe seines einzigen Sohnes Jesus Christus einzutreten (Joh 3,16; Röm 8,32; Eph 5,2.25; Gal 1,3.4). Diese pädagogische Logik Gottes ist auch durch Gewaltbeispiele gekennzeichnet. Aber braucht Gott Gewalt, um die Menschheit zu erziehen und aus dem Gewaltzirkel zu befreien, wenn es doch heißt: „Gewalt bringt Gewalt“?

## 3. Die pädagogische Gewalt Gottes

Gott ist Liebe. Diese Behauptung gilt als die Aussage des Christentums schlechthin. Im „Schaffen“ sowie im „Wiederherstellen des

---

<sup>8</sup> Von der Ursünde des ersten Menschen (Gen 3,1-24) über den gewaltsamen Mord Kains an Abel (Gen 4,1-16) und die Verderbtheit der Erde durch die menschlichen Gewalttaten (Gen 6,11-13) bis zum modernen kapitalistischen Konsum-Menschen wird menschliche Gewalt an der Schöpfung ausgeübt.

Geschaffenen“, im „Strafen“ sowie im „Belohnen“, in allem liebt Gott. Das ist die Bedeutung der (Selbst-)Offenbarung Gottes in der gesamten Heilsgeschichte, die im „Ereignis Jesus Christus“ ihren Gipfelpunkt hat. Die sogenannte Pädagogik Gottes – die Erziehungslogik Gottes –, durch die er das Menschengeschlecht erziehend zum vollen Heil führt, muss im Horizont der Bibel als Ausdruck dieser Liebe wahrgenommen werden. Christoph Keller beschreibt dieses pädagogische Handeln Gottes folgendermaßen: „Es ist die Liebe. Sie ist, wie man auch sagen könnte, das Prinzip seiner Pädagogik. Sie ist in allem drin, was im Einzelnen seine Pädagogik ausmacht; sie steckt im Wagen und im Warnen, im Herausfordern und im Vertrauen. Und weil sie es ist, die alle Maßnahmen und alle Empfehlungen Gottes generiert, ist sie es auch, die alles begründet, die selbst das uns Menschen Unverständliche logisch macht und die Art der Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott weiterer Rechtfertigung enthebt.“<sup>9</sup>

Diese Pädagogik Gottes und deren tiefe Bedeutung wurden uns in Jesus von Nazaret empirisch erfahrbar. In ihm, durch ihn und an ihm handelt Gott an uns und für unser Heil weiter pädagogisch. Als Selbstoffenbarung des Schöpfers ist Christus in dieser Hinsicht die Liebe Gottes selbst, die uns die wahre Bedeutung des Handelns seines Vaters – auch in Form der Gewalt – zeigt und beibringt. So betrachtet ist die Pädagogik Gottes in Bezug auf deren Verkörperung in Jesus Christus, um es wieder mit Worten von C. Keller auszudrücken, „formal Offenbarung, inhaltlich Liebe. Jesus Christus ist sowohl Subjekt als auch Objekt des pädagogischen Handelns Gottes.“<sup>10</sup> Das „gewalttätige“ Handeln Gottes ist – so überraschend das beim ersten Blick scheinen mag – im Rahmen dieser Pädagogik zu verstehen.

Von einer Erziehung durch Gewalt zu sprechen scheint – vor allem für das heutige moderne Erziehungskonzept der westlichen Gesellschaft – absurd zu sein. Nach den Ergebnissen der Psychoanalyse ist erfahrene Gewalt (in der Familie, in den Medien und in anderen gesellschaftlichen Lebenskreisen) oft der Hauptgrund für die spätere Gewaltbereitschaft bei Menschen allgemein und bei Kindern und

---

<sup>9</sup> Keller, Gott (2008), 4.

<sup>10</sup> Keller, Gott (2008), 4f.

Jugendlichen im Besonderen. Mag sie seelisch oder physisch sein, Gewalt im Sinne von *violencia* ist keine Erziehungsmethode, die heute noch Anwendung finden sollte. Die Bibel aber überliefert uns viele Beispiele für eine von Gott angewendete „Gewalt“, die die Menschen im Lauf der Heilsgeschichte erziehen und weitere Gewalt verhindern sollte. Mit dieser pädagogischen Logik wird oft eine göttliche Gesetzgebung verbunden, um das zwischenmenschliche Zusammenleben zu regeln. Die Intervention Gottes findet dann statt, wenn er sein übertrretenes Recht wiederherstellen muss. Wenn von der pädagogischen Gewalt Gottes die Rede ist, so ist das Durchsetzungsvermögen (*potestas*) Gottes zur (Wieder-)Herstellung seiner Ordnung in der Schöpfung oder im Zusammenleben der Menschen gemeint. Anders als jene Gewalt, die das schon Existierende zerstört und vernichtet, ist diese „Gewalt“ der Liebe Wegweisung und Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes.

### 3.1. Gewalt Gottes als Gewaltprävention und Gewaltvermeidung

In der Genesis wird die Mordtat Kains an seinem Bruder Abel erzählt (Gen 4,1-16). Das erste menschliche Geschwisterpaar der Schöpfung wird durch grausame Gewalt gekennzeichnet. Auch die erste allgemeine „Strafe“ Gottes an die Menschheit durch die Sintflut (Gen 6–9) wird mit Gewalttaten der Menschen, der Nachkommen Kains, begründet: „Denn die Erde ist durch sie erfüllt von Gewalttat; und siehe, ich will sie verderben mit der Erde.“ (Gen 6,13). Dieser vernichtenden menschlichen Gewalt steht die Leben schaffende „Gewalt“ Gottes gegenüber (Gen 1–2). Schon von Anfang an muss Gott den Polizisten spielen und so versuchen, weitere Gewalttaten zu vermeiden. Nach dem Mord Kains an Abel spricht Gott keine Todesstrafe als Urteil aus<sup>11</sup>. Er hört auf das Schreien des Opfers bzw. dessen Blu-

---

<sup>11</sup> Nur die exzessive Bosheit der Menschen und deren Gewaltentwicklung wird Gott zu noch härteren Maßnahmen – wie der Sintflut – zwingen. Auch hier wird alles gemacht, um die Menschheit und die Schöpfung vor einer definitiven Vernichtung zu retten. Diese (Mythos-)Geschichte, die – wie alle biblischen Erzählungen – mehr theologisch (und nicht historisch) verstanden werden muss, überliefert zwei wichtige Bilder Gottes: Gott als gerechter Richter und Gott als geduldiger Schöpfer,

tes, aber er interveniert wie ein liebender Vater. Immerhin ist die Härte der Strafe Gottes gleich so betont: ein Bauer wird zur Nichtsesshaftigkeit verurteilt (Gen 4,11f.). Eine nomadenhafte Existenzweise auf fremdem und unfruchtbarem Boden zu führen, ist das Schlimmste, das einem Ackerbauern passieren kann.

Aber trotz des „Zornes“ hat Gott auch ein Ohr für das Schreien des Täters, der in den Genuss einer Schadensbegrenzung und einer Strafverminderung kommt. Gott schützt ihn vor potentiell Mord und vermeidet dadurch mögliche neue Gewalt. Ein Mörder Kains würde eine siebenfache, also eine unendliche und unerträgliche Rache erfahren (Gen 4,15). Mit dieser Art von Gewaltprävention „gewährt Gott dem Mörder Schutz gegen erneutes Morden durch schwerste Strafan drohung und durch ein (auf die Stirn geprägtes?) Zeichen.“<sup>12</sup> Kain darf weder wieder morden, noch selbst ermordet werden. Er ist zwar der Täter, aber bleibt auch potentielles Opfer der Gewalt, die das menschliche Leben seit der Ursünde prägt. Kain ist ja selbst schon Opfer der Gewalt der Sünde. Sein neues, nomadisches Leben in der Einsamkeit soll ihn erziehen und – seelisch wie physisch – schmerzen bis zur Reue, bevor er wieder Gesellschaft finden darf (Gen 4,17).

### 3.2. Gewalt Gottes zur Bewahrung der Reinheit seiner Gemeinde

Der Gott des Alten Testaments ist auch der Gott des Neuen Testaments. Das ist eine Grundüberzeugung der ChristInnen. Wenn dieser Gott sein Volk im Alten Testament ab und zu „bestrafen“ musste, um seine Schöpfung, seine Ansprüche, seine Gesetze und die Treue seines Volkes zu sichern oder wiederherzustellen, so handelt er in der

---

der „umkehren“ kann, bis zum totalen Verzicht auf gewaltsame Strafe gegen die Menschheit. Wegen der Bosheit des Menschen muss er strafend (weil die Sünde des Menschen zur Vernichtung führen kann) die Ordnung seiner Schöpfung wiederherstellen und den Lauf der Dinge bestimmen. Die von den Menschen und ihrer Gewalttätigkeit verdorbene Erde muss durch das Wasser der Flut gereinigt werden, sodass ein neues Leben auf ihr ermöglicht wird (vgl. *Scharbert*, Genesis 1-11 (1983), 83). Zur Sintflut im Rahmen der Urgeschichte vgl. *Schüle*, Urgeschichte (2009); *Seebass*, Genesis I (1996).

<sup>12</sup> *Dietrich/Mayordomo*, Gewalt (2005), 29.



nachösterlichen Gemeinde der Jesusgläubigen weiter. Die Erzählung über den Fall von Hananias und Safira (Apg 5,1-11) ist eine der spektakulärsten im Neuen Testament. Dieses Normen- bzw. Strafwunder erzählt von einem Ehepaar in der christlichen Jerusalemer Urgemeinde, das – wegen einer Lüge gegen den Heiligen Geist (VV 3.4.9) – die „Mordstrafe“ Gottes erfahren muss.<sup>13</sup>

Der Verfasser der Apostelgeschichte zeigt durch diese traditionelle Schreckgeschichte eines „gewaltsam strafenden“ Gottes die unendliche Sorge Gottes um die „Reinheit“ seiner Gemeinde. Der Vers 11, der die ganze Geschichte schließt und die Gruppe der Gläubigen zum ersten Mal als *Ekklesia* bezeichnet, betont die Furcht der ganzen Gemeinde und aller, die vom Vorfall hören. Die „pädagogische“ und „vorbildhafte“ Wirkung der Erzählung wird hier angedeutet. Die vor Gott und dem Heiligen Geist freiwillig gewählte Lebensform in einer Gütergemeinschaft ist Ausdruck der Reinheit der Gemeinde Gottes und muss als solche streng eingehalten werden. Die „Strafe Gottes“ zielt drauf, das Böse aus der Mitte seiner Gemeinde zu schaffen und die Offenherzigkeit ihrer ungeheuchelten Hingabe zu sichern (vgl. Dtn 13,6; 17,7; 1 Kön 14,1-18 u.a.). Wie andere Erzählungen über das „gewaltsame“ Eingreifen Gottes, so will auch die Geschichte von Hananias und Safira weder die Todesstrafe zwischen Menschen noch irgendein Strafrecht der Kirche begründen, „sondern sie unterstreicht, daß Gott selbst über die Reinheit seiner Gemeinde wacht.“<sup>14</sup> Um diese Heiligkeit der *Ekklesia* und die ungeteilte zwanglose Hingabe an Gott zu bewahren, ist jede Sünde und Lüge zu beseitigen, denn diese teuflischen Verhaltensweisen spalten die Gemeinde als Tempel des Heiligen Geistes und führen zum Tod (vgl. Joh 8,44; Apg 1,16-20; 1 Kor 3,16).<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Das hier gebrauchte griechische Verbum *ekpsycho* (= versterben) kommt im gesamten Neuen Testament nur in der Apostelgeschichte vor: in der Hananias-Safira-Erzählung (Apg 5,5.10) und in der Geschichte des Todes des Königs Herodes Agrippa (Apg 12,18-25). Beide legendenhaft geprägten Erzählungen ähneln einander und thematisieren die (Todes-)Strafe Gottes an Menschen, die durch ihr Verhalten Gott bzw. den Geist Gottes auf die eine oder die andere Weise beleidigen.

<sup>14</sup> Schneider, Apostelgeschichte I (1980), 372.

<sup>15</sup> Vgl. Pesch, Apostelgeschichte (1986), 202.

## 4. Die befreiende eschatologische Gewalt Gottes

Das von Jesus verkündete Königtum Gottes (*basileia tou theou*) ist mit dem Jesus-Ereignis angebrochen. In Jesus ist die Welt durch die Entscheidung für oder gegen ihn schon gerichtet (vgl. Joh 3,18). Mit ihm beginnt das Reich seines Vaters, und die Menschen sowie die gegnerischen Mächte bekommen es zu erfahren. Gleichzeitig kündigt Jesus die Vollendung dieser göttlichen Herrschaft und das Gericht am Ende der Zeiten an, wenn Gott alles in allem sein wird (vgl. 1 Kor 15,28). Das Gericht Gottes über die Frevler und alle seine Feinde ist seine Vergeltung und die Befreiung aller, denen Unrecht getan wird. Diese eschatologische Perspektive der Heilsgeschichte reicht über das Wirken Gottes in Jesus Christus bis hin zum endzeitlichen Sieg über die bösen Mächte und zum Gericht am Jüngsten Tag. Gottes Herrschaft (*kratos*) vollzieht sich auch durch die Unterwerfung und Beseitigung jener Mächte, die seine Schöpfung ständig „vergewaltigen“ und unterjochen. Sie muss die Schöpfung aus der Gewalt des Bösen befreien und sie erneuern, sodass eine neue Erde und ein neuer Himmel entstehen können, wo es weder Tod noch Klage, weder Trauer noch Mühsal geben wird (vgl. Offb 21,1-8).

### 4.1. Die „Rache“ Gottes ist seine Gerechtigkeit

Wer die Psalmen liest, sieht sich manchmal mit Versen wie „Gott der Vergeltung (Rache), JHWH, Gott der Vergeltung, erscheine! Erhebe dich, Richter der Erde, vergilt den Stolzen ihr Tun!“ (Ps 94,1f.) konfrontiert. Wenn die betende Person in den so genannten „Feind- und Rachepsalmen“<sup>16</sup> Gott um sein rettendes Eingreifen in einer ungerechten Situation bittet, dann ist in der biblischen Sprache nicht eine willkürliche und emotionale Rache eines beleidigten Gottes gemeint. Das Wort „Rache“ muss in diesem Fall „besser als Vergeltung

---

<sup>16</sup> Das Psalmenbuch kennt eine große Zahl von „Feind- und Rachepsalmen“. Zu diesen zählen Ps 7; 18; 44; 94; 79; 149 u.a.

oder Ahndung<sup>17</sup> verstanden werden. Gott, der nicht zulassen kann, dass die Ordnung seiner Schöpfung ständig gestört wird und die Unschuldigen seines Volkes auf Dauer unterdrückt werden, muss durch sein richterliches Eingreifen alles wiederherstellen. Seine „Rache“ ist hier die Gerechtigkeit, die den Gerechten aus der Hand (Gewalt) der Frevler entreißt. Der Ruf zu Gott ist ein hoffnungsvoller Schrei „der Betenden nach Gerechtigkeit und Recht“<sup>18</sup>. JHWH gilt schließlich als Schutzbürg für die Seinen (Ps 94,22). Er übernimmt die Verantwortung, die Gerechten zu schützen und sie aus der Macht der Stolzen zu befreien. Die klassische Logik, die den gesamten Rahmen bestimmt, ist die des sogenannten „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“<sup>19</sup>: Wer gut handelt, der soll belohnt werden, dem soll es gut gehen. Wer sich frevelhaft verhält, der muss den „Zorn“ Gottes erfahren.

Diese Logik ist streng mit der Vorstellung eines gerechten Gottes verbunden, der jedem/jeder nach seinem/i ihrem Tun vergilt. Dieser alttestamentliche Glaube spiegelt sich auch im Neuen Testament wieder. In Anlehnung an Dtn 32,35.41 ermahnt Paulus in Röm 12,19f seine AdressatInnen, auf Rache sowie Zorn zu verzichten und die Feinde liebevoll aufzunehmen. Denn Rache als Vergeltung ist Vorrecht Gottes. Das ist die Hoffnung des Gerechten, der aus dem Geist lebt (vgl. Röm 12,9-21). Auch hier sind das Eingreifen Gottes und sein Gericht über die Feinde als Ausdruck seines Rettungswillens zu verstehen. Gott, dessen Wesen aus Gerechtigkeit und Liebe besteht, kann nichts anderes tun als retten und befreien. Seine in Jesus Christus offenbarte universale Liebe rückt die biblische Rede von der „Rache“ Gottes in ein neues Licht. An jenen, die ihn (Jesus) verspotteten und töteten, rächt sich weder der Gekreuzigte noch sein allmächtiger Vater. Auch diese „Opfer der Gewalt der Sünde“ mussten von der Macht des Bösen und des Todes freigekauft werden, damit die Herrschaft Gottes, seine „Gewalt“, schon heute Wirklichkeit wird.

---

<sup>17</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51-100 (2000), 653.

<sup>18</sup> Backhaus, „JHWH“ (2011), 151.

<sup>19</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51-100 (2000), 653.

## 4.2. Gewalt Gottes gegen das Leid und den Tod

Die christliche Bibel überliefert eine große Zahl von Heilungs- und Auferweckungswundern, die direkt oder indirekt der Leben schaffenden Macht (*exousia*) Gottes zugeschrieben werden.<sup>20</sup> Diese Wunder werden in der jüdisch-christlichen Tradition entweder durch die sogenannten „Männer Gottes“ (Propheten, Jesus oder seine Apostel) oder durch das persönliche Walten Gottes vollzogen. Biblische Wundergeschichten (Heilungswunder, Exorzismen, Totenerweckungen, Geschenkwunder, Rettungswunder, Normenwunder usw.) wollen nicht als geschichtliche Tatsachenberichte verstanden werden.<sup>21</sup> Sie wollen als Glaubenserzählungen der christlichen Gemeinden gelesen werden. Daher wird die Aufmerksamkeit in diesen Wundergeschichten nicht vorrangig auf die Person des Wundertäters gelenkt, sondern viel mehr auf die Vollmacht Gottes, die im Hintergrund steht und in der Welt waltet.

Das Wunder-Phänomen ist kein Proprium des Christentums oder des Judentums. Im religionsgeschichtlichen Umfeld der griechisch-römischen Welt des Vorderen und Mittleren Orients sind WundertäterInnen die Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen. In den paganen Heiligtümern und Kultstätten der um Israel lebenden Völker waren WundertäterInnen und magische Wunderhandlungen sehr verbreitet. Auch das Judentum kannte Magier und Wundercharismatiker<sup>22</sup>. Diese göttlichen Menschen (*theioi andres*), die Wunder vollbrachten, wurden daher als Götter in Menschengestalt oder Boten der Götter in der Welt betrachtet und oft entsprechend verehrt.

Wunder als Erstaunliches, Spektakuläres oder Mirakelhaftes (*thaumasion*) gibt es also allenthalben. Aber das Spezifikum in den Wundern

---

<sup>20</sup> Das Alte sowieso das Neue Testament erzählen viele Wunder Gottes durch Menschen und an Menschen (z.B. Exoduswunder im Buch Exodus, Totenerweckungen in 1 Kön 17,17-24 und 2 Kön 4,8-37 u.a., Heilungs- und Speisungswunder Jesu in den Evangelien bis hin zur Auferweckung des Lazarus, Krankenheilungen und Totenerweckungen durch die Apostel etc.).

<sup>21</sup> Vgl. *Kollmann*, Wundergeschichten 8 (2002), 7.

<sup>22</sup> Zu Wundern und Magie im Umfeld der christlichen Heiligen Schrift vgl. *Klauck*, *Umwelt* (1995), 130-139.

der jüdisch-christlichen Heiligen Schriften ist die Betonung der Macht Gottes selbst. Sie sind Zeichen (*semeia* oder *terata*) für das angebrochene Reich Gottes und verweisen auf seine Vollmacht. In Bezug auf die Wunder Jesu z.B. „dominiert das Moment des personalen Machterweises Jesu und der darin sichtbaren Kraft Gottes“<sup>23</sup>. In ihnen wird der Anbruch des Reiches Gottes an Leib und Seele erfahrbar. Durch diese „Gewalt“ Gottes gegen Krankheiten, Dämonen oder vernichtende Mächte der Natur wird die Freudenbotschaft Jesu und seiner Jünger ein befreiendes tatkräftiges Wort auch für heute (vgl. Lk 4,18f.21). Der Gipfelpunkt dieses mächtigen Handelns Gottes ist die dramatische Passion und die Auferweckung Jesu. Die in den Auferstehungserzählungen vorkommende verbale Form (Jesus ist auferweckt worden bzw. Jesus ist auferstanden: *Passivum divinum*?) unterstreicht das gewaltige Handeln Gottes gegen den Tod, um die Menschen von der Sünde und der Macht des Todes zu befreien. Als Lösegeld gab Jesus sich hin, um die Menschheit durch seinen Sieg über den Tod frei zu machen (vgl. Mk 10,45; Lk 22,19-20; Joh 8,34.36; Röm 5,18; 1 Tim 4,10; Ps 49,16).

#### 4.3. Gewalt Gottes gegen den Satan und das Böse

Der österliche Sieg Christi über das Leid und den Tod steht als Sinnbild für die eschatologische Niederlage der Mächte dieser Welt gegenüber der Vollmacht Gottes. Die Offenbarung des Johannes (Apokalypse) schildert in gewaltigen Bildern den Endkampf mit dem Gericht Gottes gegen das unterdrückerische, gottfeindliche Reich des Satans und die definitive Durchsetzung des Königtums Gottes. In diesem letzten Buch der Bibel werden mehrmals Gewalt-Begriffe wie Stärke (*ischys*), Vollmacht (*exousia*) oder auch Kraft (*kratos*) in Bezug auf das göttliche Handeln verwendet. Die Heiligkeit, die Größe und die Herrlichkeit des auf dem Thron sitzenden Gottes werden betont (Offb 4–5). Die antithetische Gegenüberstellung der Tiere und des Lammes bzw. der zugehörigen Städte Babylon und Jerusalem stellt die beiden Machtbereiche des endzeitlichen Kampfes eindrucklich vor Augen

---

<sup>23</sup> Kollmann, Wundergeschichten (2002), 11.

(Offb 12–20). In diesem von Gewaltbildern geprägten Buchteil ist die Allherrschaft Gottes bzw. seines Christus (Lamm Gottes) ein entscheidendes Motiv. Er ist „the central and utterly decisive reality“<sup>24</sup>. Gott, der sich am Anfang und am Ende des Buches als „der ist und der war und der kommt“ (1,4 par. Ex 3,14), „das Alpha und das Omega“ (1,8), „der Anfang und das Ende“ (21,1) offenbart, ist der Führer der Weltgeschichte und der Pantokrator (1,8).

Das Prädikat *Pantokrator* (All-Herrscher), das in der Apokalypse des Johannes mehrmals vorkommt<sup>25</sup> und nur Gott zugeschrieben wird, erinnert an das Walten der Macht Gottes bei der Schöpfung. Seine Erscheinungsweisen (Stimme, Blitze, Donner) und seine souveräne (irdische und himmlische) Herrschaft über Natur und Mächte lehnen sich an alttestamentliche Motive aus den Exodus-Erzählungen an. Gott kann aber auch diese seine Macht (*exousia*) an das Lamm delegieren, damit das Gericht über seine Feinde und deren Anhänger sowie über alle Toten vollzogen wird (14,6–20,15). Diese Vollmacht, die vom Thron JHWHs ausgeht (4,2.9.10; 19,4; 20,11; 21,5 u.a.), ist die das Böse vernichtende und Leben schaffende Gewalt. Diese *potestas* Gottes als Verfügungsgewalt ist gleichzeitig sein Durchsetzungsvermögen (*potentia*)<sup>26</sup>, sodass sein Plan sich ungehindert verwirklichen kann. Es ist diese Vollmacht, die es möglich macht, dass der Teufel und dessen Gehilfen in den Feuersee geworfen werden (20,7-10) und die neue Welt Gottes entstehen kann (21,1–22,5).

Die Rede von Kampf<sup>27</sup>, Zorn<sup>28</sup>, Gericht<sup>29</sup>, kurz von der „Gewalt“ Gottes, ist auch hier ein Ausdruck für Gottes Sorge um seine Schöpfung und die Rettung seines Volkes. Das Schöpfungswerk Gottes durchschreitet die Heilsgeschichte und wird im endzeitlichen göttlichen Handeln vollendet. Dies meint etwa K. Peter, wenn sie in Anlehnung an H. Giesen und U.B. Müller schreibt: „Die Plagenreihen

---

<sup>24</sup> Peter, *Schrifttexte* (2011), 416.

<sup>25</sup> Neben 1,8 auch in 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22.

<sup>26</sup> Vgl. Huber, *Schrei* (2011), 165f.

<sup>27</sup> Siehe vor allem Offb 12 u.a.

<sup>28</sup> Vgl. Offb 11,18; 14,10.19; 15,1.7; 16,1.19.

<sup>29</sup> Vgl. Offb 20,7-15.

bezeugen in diesem Kontext, dass Gott Gericht über die gottferne Welt hält und so den ChristInnen das Heil sichert. Das Herrschen Gottes ist nicht nur „auf sein Gerichtshandeln einzuschränken, sondern vor allem auf sein Handeln an den Seinen zu beziehen ... schöpferisches und eschatologisches Tun Gottes entsprechen sich demnach.“<sup>30</sup> Gott, der alles *ex nihilo* schuf und den Ablauf der Geschichte ereignisse nach seinem Heilsplan mächtig lenkt, besitzt alle Macht und Gewalt, die dem Teufel nur im übertragenen Sinn zuerkannt werden können<sup>31</sup>. Er gibt den Ton an, bestimmt die Geschwindigkeit und entscheidet über das Ende. Die Ausübung seiner Gewalt ist der konkreteste Ausdruck seiner rettenden Liebe zu seiner verfolgten Gemeinde, die trotz aller Qualen an der Glaubenstreue bis zum Ende festhalten muss.

## 5. Gott und Gewalt: Die Feindesliebe als „goldene Regel“

Mit meinen bisherigen Ausführungen habe ich versucht zu zeigen, dass der Gott der christlichen Heiligen Schrift kein Gott der Rache und Vernichtung ist. Dies wird im Wirken Jesu noch deutlicher offenbar. Die Verkündigung und das Verhalten Jesu sind durch einen unwiderruflichen Appell zur Gewaltlosigkeit gekennzeichnet. Christus, der Interpret des Willens Gottes (vgl. Joh 1,18), erniedrigte sich – die Gestalt eines Sklaven annehmend – und wurde den Menschen gleich (vgl. Phil 2,5-11). Entschieden radikalisierte er im Rahmen der Bergpredigt das alttestamentliche Nächstenliebe-Gebot bis hin zur selbstlosen und opferbereiten Feindesliebe (Mt 5,43f; vgl. Lev 19,18). Dieses soziale Verhalten schließt jeden Vergeltungsgedanken aus und fordert hyperbolisch, sogar die rechte Wange anzubieten, wenn man auf die linke geschlagen wird (vgl. Mt 5,38-42).

Diese neue „goldene Regel“ des Verhaltens in einer von Gewalt geprägten, menschlichen Gesellschaft ist kein unrealistisches Prinzip eines utopischen Moraltheoretikers (vgl. Mt 7,12). Jesus ist der realen

---

<sup>30</sup> Peter, Schrifttexte (2011), 417.

<sup>31</sup> Vgl. Huber, Schrei (2011), 166.

Wirklichkeit seiner römisch-jüdischen Gesellschaft nicht fern. Er kennt das gewalttätige römische Reich, das seine palästinische Heimat unterdrückt und ihn selbst zum Tod verurteilen wird. Er lebt in dieser Gesellschaft als wahrer Mensch und Vollmitglied. Ihm geht es aber um die Offenbarung des Willens seines liebenden und barmherzigen Vaters, der die Menschheit seit jeher aus dem Gewaltzirkel führen will. Die Botschaft Jesu, so G. Lüdemann, „ist am Gewaltverzicht orientiert und der Feindesliebe, die ohne Rücksicht auf ihre Wirkung die bestehende Ordnung durcheinanderwirbelt und das Vergeltungsprinzip durchbricht. Jesus versteht, mißt und lebt die Tradition von der Liebe her, die uns erst erlaubt, menschlich, weltoffen, ja vernünftig in der Freiheit der Kinder Gottes zu leben und seiner Schöpfung treu zu bleiben.“<sup>32</sup>

### 5.1. Jesu Gewaltlosigkeit und Gehorsam bis zum Tod am Kreuz

Trotz seiner Verkündigung und seines Aufrufes zum Gewaltverzicht, trotz seiner Wunder im Volk und seines Einsatzes für Gerechtigkeit, trotz seiner selbstlosen Existenzweise als Dasein-für-die-Anderen (Pro-Existenz), musste Jesus die Gewalt und den Hass der Menschen hautnah erfahren. Ihn machten die sündigen, gewalttätigen Menschen zum Sündenbock für alle ihre Sünden.<sup>33</sup> Von diesen Menschen, die er zu heilen und zu speisen pflegte, wurde er verurteilt und hingerichtet. Er fiel nicht dem Zorn Gottes zum Opfer. Sein Schrei am Kreuz zum Vater<sup>34</sup> ist kein hoffnungsloser Ruf eines verlassenem einsamen Sohnes. Um die Menschen aus dem Abgrund der Gewalt zu holen und Gott ein neues Volk zu sammeln, wurde der Prophet von Nazaret zum „notwendigen Sündenbock“<sup>35</sup> der gesamten Menschheit. Die SünderInnen dieser Welt haben die „heilige Allianz“ gegen ihn gebildet und sind in der verstockten schrei-

---

<sup>32</sup> Lüdemann, *Das Unheilige* (1996), 121.

<sup>33</sup> Mehr zum Sündenbockmechanismus um die Person von Jesus von Nazaret bei Schwager, *Sündenbock* (1994).

<sup>34</sup> „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mt 27,46; Mk 15, 34).

<sup>35</sup> Vgl. Schwager, *Sündenbock* (1994), 196ff.



enden Menge repräsentiert, die seinen Tod fordert (vgl. Mk 3,6; 15,14).

Vertrauend auf seinen Vater nahm das Lamm Gottes die Sünden der Welt auf sich und ließ sich ans Kreuz schlagen. Das Kreuz Jesu wird damit zum Sinnbild der singulären und universalen Gerechtigkeit Gottes gegenüber dem Gekreuzigten – den er auferstehen ließ – und gegenüber der Menschheit, die dadurch befreit und gerettet wird. Im Matthäusevangelium wird dieser leidende Sohn Gottes mit der im Jesajabuch unbestimmten Figur vom Gottesknecht (vgl. Jes 42,1-4; 50,4-9; Mt 3,17; 12,15-21) identifiziert.<sup>36</sup> Auf die ihn vernichtende Gewalt reagiert er nicht mit Gewalt, sondern mit Sanftmut. Er selbst vernichtet nichts, um die Gewaltspirale zu stoppen und die Ära der Gewaltlosigkeit zu inaugurieren. Seine künftigen Henker spricht der matthäische Gottesknecht als Brüder an (vgl 5,21-24). Durch dieses Erlösungswerk, in dem die Menschheit wieder mit Gott versöhnt wird, antwortete der Sohn Gottes mit endloser Liebe auf den Hass und die Gewalt der Menschen. Diese dramatische Logik des Opfers Christi, der das ihm zugefügte Böse ins Gute wendete, entspricht dem Willen und dem Heilsplan seines Vaters. Wie R. Schwager es aus der synoptischen Tradition hervorhebt, besteht der Willen Gottes darin, „das Böse nicht mit Bösem zu vergelten. Auf das erlittene Unrecht und auf die geballte Macht der Sünde hat er (Jesus) deshalb nicht wie viele alttestamentliche Beter mit Rachewünschen geantwortet. Er betete vielmehr für seine Verfolger ... Obwohl Jesus das Verhalten seiner Gegner scharf kritisiert hatte, antwortete er auf ihr gewalttätiges Tun nicht mit Zorn, sondern entschuldigte sie vor seinem Vater wegen ihrer Unwissenheit“<sup>37</sup> (vgl. Lk 23,34).

Jesu skandalöses Sterben am schändlichen Verbrecherkreuz von Golgota und die unerhörte Antwort des Lammes auf das zugefügte Unrecht sind in Jesu Verkündigung des Reiches Gottes einzubetten. Im Rahmen seiner Verkündigung und seines Aufrufes zum Gewaltverzicht gibt Jesus selbst das Beispiel dafür: Er liebt seine Feinde bis zum Tod. Der Anbruch dieser göttlichen Herrschaft – in Tod und Aufer-

---

<sup>36</sup> Vgl. Apg 8,32-35.

<sup>37</sup> *Schwager*, Sündenbock (1994), 215.

stehung des unschuldigen Sohnes Gottes greifbar geworden – ist das vorläufige Ende der menschlichen Gewalt<sup>38</sup>. Dieses Königtum Gottes, das ständig (von widergöttlichen Mächten?) vergewaltigt wird (Gewaltausübung im Sinne von *βίαζο*, vgl. Mt 11,12; Lk 16,16), wirkt der zwischenmenschlichen Gewalt entgegen. Es ist eine Herrschaft des Friedens, den der auferstandene Christus – in kompletter Identität mit dem irdischen Jesus – immer wieder verkündet. Er lässt sich mit dem Friedenskönig aus Sam 9,9f (vgl. Mt 21,5) parallelisieren. Dieser Grenzen überschreitende Friede, Frucht der unendlichen Liebe Gottes, unterscheidet sich vom Frieden, wie die Welt ihn kennt (vgl. Joh 14,27). Diesen Frieden gib der Mann von Galiläa seiner österlichen Gemeinde weiter, indem er seinen versammelten JüngerInnen zusagt: „Friede sei mit euch“ (Lk 24,36; Joh 20,19.21).

## **6. Conclusio: Die christliche Gemeinde als Ort der Gewaltlosigkeit**

Die aus dem Jesusergebnis entstandene Gemeinde der ChristInnen ist von ihrem Ursprung her und in Bezug auf ihren Auftrag eine *Ekklesia* der Liebe und der Gewaltlosigkeit. Aber die Geschichte des Christentums ist leider nicht immer eine heilige, gewaltlose Geschichte gewesen. Der Umgang der Kirche mit Andersdenkenden und Andersgläubenden war nicht immer ein Beispiel für Toleranz und Gewaltverzicht. Die Exkommunikationen, die Inquisition, die Kreuzzüge, die Konfessionskriege usw. beflecken die Vergangenheit und die Ausbreitungsgeschichte der christlichen Religion. Diese Äußerungen der strukturellen, physischen sowie psychischen Gewalt der Gemeinde Christi erinnern an die gesamte Geschichte des Volkes Gottes (vom Exodus über die Exils- und Prophetenzeiten bis zur endgültigen Zerstörung des Tempels). Das sündige Volk Gottes bedurfte ständig der Umkehr und der Vergebung Gottes, um trotz seiner Gewaltbereitschaft weiterbestehen zu können. Von Bund zu Bund (Abrahambund, Noachbund, Sinaibund und Jesusbund), von einem Versöh-

---

<sup>38</sup> Vgl. *Dietrich/Lienemann* (Hgg.), *Gewalt* (2004), 201ff.

nungsbeispiel zum anderen (Jakob und Esau, Josef und seine Brüder, Jesus und seine Verfolger u.a.), von „Strafe zu Strafe“ geht Gott den Heilsweg mit seinem Volk, um es aus dem Bann der Gewalt zu befreien. Die Gabe des Gesetzes, um die gesellschaftliche Ordnung und das Zusammenleben zu regeln, gehört in diese Erziehungsgeschichte Gottes hinein.

Wie das alte Israel so ist auch das neue Israel aus allen Völkern (vgl. Mt 28,18-20) ein Volk der SünderInnen, das ständig der Erneuerung und der Umkehr bedarf (Eph 4,23).<sup>39</sup> Der Wille Gottes, den Jesus offenbart hat, ist, dass sein Volk ein gewaltloses Volk ist. Es ist daher gleichzeitig das Wesen und das Ideal der Gemeinde Gottes, ein Ort des Friedens und der Toleranz zu sein. Die Kirche Christi als Sinnbild des neuen Volkes Gottes ist „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“<sup>40</sup> Dies zeigt an, dass die Kirche nicht nur ein simples Symbol der Einheit aller Menschen sein soll, sondern auch für die Verwirklichung dieser Einheit wirken muss, indem sie sich für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt einsetzt. Wenn Bezeugen heute Arbeiten bedeutet<sup>41</sup>, so besteht der Arbeitsauftrag der christlichen Kirche darin, einen sichtbaren Beitrag für eine gewaltfreie und friedliche Welt zu leisten. Diese Arbeit muss innerhalb der eigenen Strukturen beginnen. Denn Zeugnis ablegen heißt, den gewaltlosen Christus im alltäglichen konkreten Leben der Menschen erfahrbar, ja berührbar machen.

In seinem Beitrag zum Thema „Gewaltfreiheit“ von 1982 beschrieb der deutsche Bibelwissenschaftler Nobert Lohfink das zentrale Motiv in der Bibel als „Der Weg aus der Gewalt“<sup>42</sup>. Damit wollte er für ein positiveres Verständnis von biblischen Erzählungen über Gewalt plädieren und die biblische Absage an jede Art von Gewalt erneut bekräftigen. Die Bibel erzählt über Gewalt, um die Gewaltüberwindungsstrategien und deren Wirksamkeit zum Vorschein zu bringen. Die Bibel stellt uns die Gewaltwirklichkeit vor Augen, aber sie will

---

<sup>39</sup> Vgl. *II. Vatikanisches Konzil*, LG 8.

<sup>40</sup> *II. Vatikanisches Konzil*, LG 1.

<sup>41</sup> Vgl. *Dietrich/Lienemann* (Hgg.), *Gewalt* (2004), 119.

<sup>42</sup> Vgl. *Lohfink*, *Kirchenträume* (1982), 112-135.

nicht zur Gewalt aufrufen. Der Mensch leidet täglich unter Gewalt und übt sie selbst aus – mag diese physisch, psychisch, strukturell oder verbal sein. Diese Tatsache ist so alt wie die Menschheit selbst. Das biblische Reden über Gewalt und vor allem über die „Gewalttaten“ Gottes ist *theologisches Reden*. Begriffe wie Rache, Zorn, Macht oder Gewalt Gottes sind nur in der gesamten Bildsprache sowie in der Ganzheit der jüdischen und christlichen Heiligen Schriften zu verstehen. Im großen Rahmen der biblischen Redeweisen wird Gott unter anderem als König vorgestellt. Im Unterscheid zu irdischen KönigInnen und MachthaberInnen ist JHWH der liebende König, der über alles herrscht ohne negative vernichtende Gewalt anzuwenden. Seine Vollmacht (*Exousia*) ist die Gewalt, die der menschlichen und teuflischen Gewalt (*bia*) entgegenwirkt. Diese Gewalt ist der einzige sichere Schutz für sein Volk, besonders für die Armen und die Unterdrückten. Um seine Schöpfung wiederherzustellen und die Menschen aus der Herrschaft der Gewalt und der Sünde freizukaufen, initiierte er einen Erlösungsprozess, der bis zum endzeitlichen Sieg über Satan und seine Handlanger laufen soll.

Diese Art, die Gewalttätigkeit zu verstehen, impliziert eine nähere und sorgfältige Auseinandersetzung mit der Bibel. Meine Ausführungen, die primär bibeltheologisch und textpragmatisch orientiert waren, stellen einen Deutungsversuch für ein Phänomen mit vielen Facetten dar. Die erreichten Ergebnisse meiner Untersuchung sind daher nicht erschöpfend, wollen aber doch eine hilfreiche Annäherung an ein Vollverständnis der sogenannten „dunklen Seite(n) Gottes“ bieten. Das Endresultat dieses Beitrags kann in fünf Thesen zusammengefasst werden:

1. Die Bibel erzählt von Menschen und deren gesellschaftlichen Wirklichkeiten in Bezug auf ihr Verhältnis zum schöpferischen Gott im Lauf der Heilsgeschichte: von der Schöpfung über die Auserwählung Israels bis zu dem durch Jesus Christus versammelten neuen Volk Gottes aus allen Nationen. Es ist die eine, einzige und ununterbrochene Geschichte Gottes mit seinem Volk.
2. Diese Geschichte von Menschen mit Gott kennt auch das Phänomen Gewalt, beschreibt unverhüllt seine typischen Erscheinungswei-

sen und stigmatisiert es wie kaum ein anderes Buch der Weltliteratur. Dabei muss immer unterschieden werden zwischen der zwischenmenschlichen Gewalt, die das Leben oft zerstört und vernichtet, und der das Leben mehrenden Gewalt Gottes.

3. Die biblische Rede von der „Gewalt“ Gottes ist eine allegorische Rede, die die Liebe, die Gerechtigkeit und die Leben schaffende (Voll-)Macht Gottes zum Vorschein bringen will. In seiner „Pädagogik“, das Menschengeschlecht aus dem Bannkreis der Gewalt herauszuholen, bedient sich Gott verschiedener Mittel, um seinen Heilsplan zu verwirklichen. Er wirkt der negativen menschlichen Gewalt durch seine positive Gewalt entgegen, er gibt seinem Volk Gesetze und beauftragt schließlich seinen eigenen Sohn, durch Gewaltlosigkeit die irdische Gewaltspirale zu durchbrechen.

4. Im Wirken, Sterben und Auferstehen Jesu Christi wird das wahre Gesicht des biblischen Gottes offenbar. Gott ist kein Gott der Rache und des Zornes, sondern Liebe und Barmherzigkeit machen sein Wesen aus. In seiner Gerechtigkeit will er, dass alle von der Sünde und der Gewalt gerettet werden. In seinem Wirken durch und an seinem Sohn Jesus Christus wird die sündig gewalttätige Welt besiegt und entsteht die eschatologische Gemeinschaft der Auserwählten.

5. Die Gemeinschaft der JesusbekennendenInnen hat den Auftrag, die im dramatischen Christusereignis erfahrene grenzenlose Liebe Gottes sowie Jesu Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen erfahrbar zu machen, beginnend in ihren eigenen Lebensräumen. Das über Jesus Christus abzulegende Zeugnis ist die Freudenbotschaft des Sieges der Liebe über den Hass, des Friedens über die Gewalt, des Lebens über den Tod.

## Literatur

*Backhaus, Franz Josef*, „JHWH, mein Gott, rette mich!“ Menschliche Gewalt und göttliche Gerechtigkeit in Psalm 7, in: BiKi 66 (2011), 150-158.

*Baumann, Gerlinde*, Kraft/Macht (TBLNT II), Wuppertal 2000.

*Baumann, Gerlinde*, Gottes Gewalt im Wandel. Traditionsgeschichtliche Studien zu Nahum 1,2-3 (WMANT 108), Neukirchen-Vluyn 2005.

- Bee-Schroedter, Heike*, Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien (SBB 39), Stuttgart 1998.
- Betz, Otto / Ego, Beate / Grimm, Werner* (Hgg.), Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003.
- Derrida, Jacques*, Gesetzeskraft: Der „mystische Grund der Autorität“ (Aus dem Franz. von Alexander García Düttmann), Frankfurt am Main 1998.
- Desjardins, Michel*, Peace, violence and the New Testament, Sheffield 1997.
- Dietrich, Walter / Mayordomo, Moisés*, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- Dietrich, Walter / Lienemann, Wolfgang* (Hgg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004.
- Düringer, Hermann* (Hg.), Monotheismus: eine Quelle der Gewalt, Frankfurt am Main 2004.
- Frankemölle, Hubert*, Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte, Verlauf, Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr) (KSfTh 5), Stuttgart 2006.
- Gebara, Ivone*, Die dunkle Seite Gottes: Wie Frauen das Böse erfahren, in: TDW 27 (2000).
- Hossfeld, Frank-Lotbar / Zenger, Erich*, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg im Breisgau-Wien u.a. 2000.
- Huber, Konrad*, Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes. Gewalt in der Johannesoffenbarung, in: BiKi 66 (2011), 164-168.
- Keller, Christoph*, Gott – der Pädagoge (Bibel konkret 4), Berlin 2008.
- Klauck, Hans-Josef*, Die religiöse Umwelt des Urchristentums (KSfTh 9/1), Stuttgart 1995.
- Kollmann, Bernd*, Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis, Stuttgart 2002.
- Lang, Martin*, Gott und Gewalt in der Amosschrift (FzB 102), Würzburg 2004.
- Lohfink, Norbert*, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg im Breisgau 1982.
- Lüdemann, Gerd*, Das Unheilige in der Heiligen Schrift. Die andere Seite der Bibel, Stuttgart 1996.
- Matthews, Shelby / Gibson, E. Leigh* (Ed.), Violence in the New Testament, New York-London 2005.
- Niedermayer, Hannelore*, Gewalt-tätiger Gott? Phänomenologische Spurensuche zur Gewalt Gottes im Neuen Testament, in: PzB 19 (2010), 35-47.
- Pesch, Rudolf*, Die Apostelgeschichte (EKK V/I), Zürich-Köln 1986.
- Peter, Karin*, Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes, Wien 2011.
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert*, Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg im Br. 1966.

- Scharbert, Josef*, Genesis 1-11 (NEB 5), Würzburg 1983.
- Schneider, Gerhard*, Die Apostelgeschichte I (HTK V/I), Freiburg-Wien 1980.
- Schüle, Andreas*, Die Urgeschichte (Gen 1-11) (ZBK 1/1), Zürich 2009.
- Schwager, Raymund*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Wien-München 1994.
- Seebass, Horst*, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Stiwe, Martin / Vouga, Francois*, Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Ein theologischer Essay (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 19), Tübingen 2011.
- Von Harnack, Adolf*, Neue Studien zu Marcion (TU 14), Leipzig 1923.
- Wénin, André*, Pas seulement de pain...Violence et alliance dans la Bible. Essai (LeDiv 171), Paris 1998.





Semiha Topal

## **Islamic Feminists and the Qur'an: Reading Liberty and Emancipation of Muslim Women in the Sacred Text**

### **Introduction**

Islamic feminists and 'revisiting' the sacred text

Given the popular image of Muslim women in the Western media, as victims of Islamic law who are forced to veil themselves and serve to their husbands and fathers without being able to express freely their sexuality and womanhood, 'it comes as a great surprise to many Western women and Western feminists to learn that there is, and has been' a strong feminist movement in the Middle East 'at least since the beginning of the twentieth century' (Darraj, 2003: 190), which has picked up speed especially in the last decades.

Although they 'have always been aware of gender inequality,' Muslim women could not 'be critical of androcentric elements in their culture and religion' contrary to feminists in the West throughout the first half of the twentieth century; since they 'have been under pressure to conform' to the nationalist discourse. During this time, 'any dissent could be construed as a kind of betrayal, which made it difficult for them to use the existing political vocabulary to express feminist demands' (Mir-Hosseini, 1999: 9).

However, when independence was won, and Islamist regimes started to rise, women found themselves excluded from politics and gradually from public life; they were indeed betrayed by their brothers. Therefore, they were no longer forced to be either a Muslim or a feminist, since they believed that a woman could only become a true Muslim when she gained her freedom (Cooke, 2000: 91). Their feminism was

based on Islam, rather than Western civilization; thus, they were named as “Islamic feminists” by Western academia, and gradually in the Muslim circles, as well.

Being aware that the usage of the term “feminist” in an Islamic attempt seems to be problematic, they feel the need to emphasize that ‘feminism is much more than an ideology driving organized political movements.’ For them, feminism is an ‘analytical tool’ to assess ‘how expectations for men’s and women’s behaviour have led to unjust situations, particularly but not necessarily for women’ (Cooke, 2001: x). It ‘offers or at least dreams of challenging alternatives which seem less divisive, more integral and wholesome (King, 1989: 16). Underlining the pluralist aspect of third-wave feminism, they respond to the assumptions about incompatibility of feminism and Islam by arguing that feminism is not the possession of the West anymore, although it has started in the West.

Islamic feminists attract attention with their deliberate choice ‘to work within the systems that are trying to marginalize them’ (Cooke, 2000: 93), which is identified by Saadallah (2004) as a ‘*tactical change* in the feminist movement’ (217).

During the past decade, some women in Muslim communities have been asserting their identities as feminists concerned with Islamic epistemology. Saying no to those who claim to speak for them, these Islamic feminists are engaging in public debate about the proper roles and duties of Muslim men and women. Who are these Islamic feminists?... (Cooke, 2000: 93)

Islamic feminists came into being as one of the outcomes of ‘the rise of political Islam in the 1970s,’ in which Muslim women could find ‘an arena within which [they] could reconcile their faith with their new gender awareness,’ –an awareness which

has happened at all three levels: textual interpretation, political ideology, and personal experience. Thus we have the emergence, now widely debated, of an Islamic feminism in the

form of feminist readings of the Shari'a, with repercussions at the other levels. (Mir- Hosseini, 1999: 6)

Rereading the Shari'a from a feminist perspective has formed the essence of Islamic feminism. In their 'quest for equality, equity and empowerment within an Islamic context,' they 'are dismantling the status quo of male-dominated Islamic interpretation and acculturation which serves to reinforce women's subjugation' (Saadallah, 2004: 219). Because they believe that the existing Shari'a, which 'is unfair to women in their rights of divorce, legal testimony, political participation and access to employment,' is not based on 'an authentic reading of [Islam's] foundational texts.' Hence, what these Islamic feminist thinkers have been trying to do is to 'revisit' the so-called misogynist Qur'anic verses and *abadith* (narratives about the life and words of the Prophet) 'to deconstruct patriarchal interpretations and to construct feminist alternatives.' Contrary to the patriarchal interpretations 'that serve male interests,' Muslim feminists are aiming to 'render the tradition fair to both genders' (Bennet, 2005: 136).

Aiming to find evidence for their firm belief that 'the image of women has been shaped by patriarchy as much as by revelation' (Esposito, 2001: 3), Islamic feminists focus their attention on the historical and cultural context of the Qur'anic verses and their interpretations. One of the broadest study on the position of women in the Qur'an has been done by Asma Barlas (2002) with her book called *Believing Women in Islam*, in which she defends the idea that misogyny was 'assimilated into Islam' during the first few centuries of Muslim history, 'by way of the commentaries and super-commentaries on the Qur'an (*tafsir*) and the narratives telling the life and praxis of the Prophet (*abadith*)' (9). Unlike the traditionalists and the Western oriented modernists, she emphasizes the importance of distinguishing between Islam and the Shari'a, which is the interpretation of Islam by certain people in certain cultural and historical contexts:

Since we often do not distinguish between texts, cultures, and histories when studying Islam, we tend to ignore this inver-

sion. As a result, we end up confusing the Qur'an with its Tafsir, and confusing Islam with patriarchy and the practises of repressive Muslim states that have a history of using Islam for their own political ends. (Barlas, 2002, 9)

Similarly, Amina Wadud (1999) draws attention to the domination of male interpretation in traditional Qur'anic interpretation, which excluded 'women and women's experiences' or 'interpreted [it] through male vision.' In her book *Qur'an and the Women* she points at the lack of female participation in the 'creation of basic paradigms through which we examine and discuss the Qur'an and Qur'anic interpretation' (2), which resulted in misogynist interpretations of the Qur'anic verses that 'encourage the stereotypes about women and men' (35). While justifying 'the restrictions placed on the women's right to pursue personal happiness within the context of Islam,' these interpretations pose the greatest danger when they are attributed to 'the Qur'an itself rather than to the authors who wrote them' (35).

Riffat Hassan (1999) is another Muslim feminist who complains about the lack of female participation in the interpretation of primary Islamic sources (Qur'an and Ahadith). In her article 'Feminism in Islam' she writes that:

...these sources have been interpreted only by Muslim men who have arrogated themselves the task of defining the ontological, theological, sociological, and eschatological status of Muslim women. While it is encouraging to know that women such as Khadija and A'isha (wives of the Prophet Muhammad) and Rabi'a al-Basri (the outstanding woman Sufi) figure significantly in early Islam, the fact remains that until the present time, the Islamic tradition and Muslim culture remain overwhelmingly patriarchal... (in Sharma & Young, 1999: 250)

Although the situation of women in non-Islamic societies show that 'there is nothing innately Islamic about misogyny, inequality, or

patriarchy' (Barlas, 2002: 2), what drives Muslim women to specialise in Qur'anic interpretation is the fact that these three are justified by means of Islam, claiming that they are derived from the Qur'an. Because of this, although political activism is important in resisting the misogynist laws in the Islamic countries like Afghanistan, Iran, Saudi Arabia and Algeria, Islamic feminists believe that no profound changes can be achieved in these societies unless Muslim women come up with equally legitimate egalitarian readings of the Qur'an (Barlas, 2002: 3). 'In order to become effective voices in the theological deliberations and discussions on women-related issues that are taking place in the contemporary Muslim world,' says Riffat Hassan (1999), 'there is an urgent need for Muslim women to engage in a scholarly study of Islam's primary sources' (253).

So how will this liberatory and egalitarian reading of the Qur'an be done? Both Wadud and Barlas point at the need for using a hermeneutical model in reading the Qur'an, by looking at the context in which the Qur'an was revealed –'how it says what it says,' and the '*Weltanschauung* or world-view' of the Qur'an (Wadud, 1999: 3). Through this hermeneutical method, they aim to reach 'a synthesis that integrates all the causes related to a given verse...with an analysis of its psychological and social impact,' which Mernissi (1991) complains that she can not find anywhere 'despite the proliferation of commentaries and interpretations of the Qur'anic text' (93). As for questioning the legitimacy of the misogynist interpretations, they need, says Barlas (2002), 'to examine who has read the Qur'an historically, how they have read it...and the extratextual contexts in which they have read it' (5). This is necessary because the traditional *tafsir*, which has been done by male Islamic scholars, is claimed to have reached its perfection in the fourth century after the death of the Prophet, thereby, closing the door of *ijtihad* (personal interpretation) and forcing the following generations to imitate their interpretations. However, in various verses 'the Qur'an [itself] condemns blind imitation' and 'the blind following of the tradition of forefathers' (Mermer, 2005):

And when it is said unto them: Follow that which Allah hath revealed, they say: We follow that wherein we found our fathers. What! Even though their fathers were wholly unintelligent and had no guidance? (The Qur'an, 2: 170)

The Qur'an persistently invites its reader to think and use his/her own reason in order to find the best meaning in it, which reveals that there are many other ways of interpreting the verses, though not all of them are desirable. Being the word of God the Infinite, the Qur'an is an infinite text, 'an ocean without shore,' in the great Sufi master Ibn Arabi's words; therefore it can not be limited to only one interpretation, which is also emphasized by Wadud (1999):

...the assertion that there is only one interpretation of the Qur'an limits the extent of the text. The Qur'an must be flexible enough to accommodate innumerable cultural situations, because of its claims to be universally beneficial to those who believe. (6)

However, in their attempt to read the Qur'an in a meaningful way for women living in the modern era, the greatest problem they confront with is the gendered nature of the Arabic language, in which the Qur'an was revealed. Especially the use of the masculine pronoun 'He' for God, reinforces the Western feminists' claim that Islam is also a patriarchal religion like Judaism and Christianity. Wadud tries to overcome this challenge by admitting that 'although each word in Arabic is designated as masculine or feminine,' it does not mean that that word is 'necessarily restricted to the mentioned gender' (1999: 7). Since the Qur'an is a 'divine text,' it 'must overcome the natural restrictions of the language of human communication' (7). According to Barlas, also, the Qur'an is Arabic only because 'the Prophet was an Arab' (2002: 17). Bearing in mind that the Qur'an persistently emphasizes the inimitability of God by saying that 'And there is none comparable unto Him' (The Qur'an, 112: 4) they defend the idea that attributing a specific gender to God is against the teaching of the Qur'an. Barlas criticizes the translation of terms like *Rabb* and Allah

‘that have no human counterpart or equivalent’ into English as “King” or “Lord” ‘which not only are androcentric but which also fail to convey the sense of creatorship and sovereignty implicit in terms like *Rabb* and Allah.’ She argues that,

Even when the Qur’an refers to God as “He,” it does not mean that God is male, or like one...In that God’s representation as “He” or as “King/Lord” is, in fact, premised on our idea of males and what we take to be definitive about their social and sexual roles, it is a similitude, and thus contrary to the Qur’an’s injunctions...However, instead of recognizing the limitations of language, Muslim theology confuses it with Divine Reality, ignoring how this confusion results in humanizing God. (105)

Therefore, in their process of rereading the sacred text of Islam, the first thing they settle in their readers’ minds is the gender-neutral usage of the masculine terms like “man,” “mankind,” and “Adam.” Otherwise, they say, women would be exempted from all Islamic rules if these words were rendered to the specific male sex (Barlas, 2002: 104-105). And only in this way, can the Qur’an claim its universality and eternal guidance to all human beings; and only in this way can an egalitarian and liberatory reading of the Qur’an be done, which we will see in the following pages.

The feminist reading of the Qur’an will be analysed in two parts: the first part will deal with the egalitarian verses of the Qur’an, which forms the basis of the Muslim feminists’ claim that ‘the Qur’an is egalitarian and antipatriarchal’ (Barlas, 2002: 5). In this part, the traditional and modern feminist comments on the verses about creation and the position of man and woman towards God will be explored by giving special attention to the works of Wadud (1999) and Barlas (2002).

Besides Wadud and Barlas, many other Islamic scholars such as Fatima Mernissi (1991), Riffat Hassan (1999) and Barbara F. Stowasser (1994) have also traced for the reasons of the introduction

of misogynist laws to Islam, which establish an unequal relationship between males and females in issues such as marriage, polygyny, divorce, veiling (*hijab*) etc., which have been claimed to be derived from the Qur'an. Believing that the patriarchal interpretations of certain verses in the Qur'an have resulted in the unfair treatment of women throughout the history of Islam, they have looked for ways of rereading those verses in the light of the egalitarian spirit of the Qur'an, which will be analysed in the second part. All the Qur'anic verses will be taken from Mohammed Marmaduke Pickthall's translation of the Qur'an, except for the ones given with reference to a specific author.

Before starting to analyse how feminists interpret the Qur'an, it should be reminded that all the scholars whose views will be examined, are Muslims, which means that they have already accepted that the Qur'an is a divine text, the word of God. Therefore, none of them have any doubt on the divine origin of the verses under question; what they question is the 'legitimacy of [their] patriarchal readings,' which they do 'on the basis of a distinction in Muslim theology between what God says and what we understand God to be saying' (Barlas, 2002, 19).

## **PART I**

### **READING GENDER EQUALITY IN THE QUR'AN**

#### **I. Verses on Creation**

The strongest argument of the patriarchal discourse on the superiority of men is the Biblical creation story, which portrays the man "Adam" as the first human being, and the woman "Eve" as the second(ary) human being that was created from the crooked rib of Adam (Genesis II: 21-27, in Stanton, 1993 [1895]). Although the Qur'an does not include any reference to this order of creation, Muslim women have not been able to be safe from this false etiquette, nor could they exempt themselves from the burden of the Biblical Eve, who caused the fall of Adam from the Heaven by tempting him towards eating the forbidden



fruit (Genesis III: 1-7). While the Qur'an always speaks 'in completely egalitarian terms' 'in the context of human creation,' the Biblical account of human creation has become 'a part of Muslim heritage through its assimilation in the *hadith* literature' (Hassan, 1999: 255).

Nevertheless, Muslim feminists and advocates of gender equality in Islam, pull attention to the Qur'anic verses on creation, especially the following one which declares that all human beings were created from a single source:

O mankind! Be careful of your duty to your Lord Who created you from [min] a single soul [nafs] and from [min] it created its mate [zawj] and from them twain hath spread abroad a multitude of men and women. (The Qur'an, 4: 1)

According to the conservative or traditional exegesis, this single source, which is referred as the *nafs*, is Adam, the first human being; and the mate created from it, is Eve. In a report written for the UN Fourth World Conference on Women in 1990, Shaykh AbdulKhalik from The Islamic Assembly of North America says that:

Allah (Glorified and Exalted be He), the Lord and Creator, calls humanity to fear Him and to know that He has created them from a single soul, *Adam, humanity's father* (may Allah's peace and blessings be upon him). From Adam, Allah created his mate, and she is Eve. (emphasis mine)

Likewise, Abu al-A'la al-Mawdudi (1977), one of the strongest voices in the contemporary Islamist movement, establishes the commonly held belief that the first human being was the man, and 'it was from him that the family of man grew and the human race multiplied' (12).

With the influence of the narrated *ahadith* supporting the Biblical account, traditionalist Islamic scholars like Sheikh AbdulKhalik and Mawdudi –most of whom are male– interpret the *nafs* as Adam and its *zawj* as Eve, although grammatically *nafs* is feminine and *zawj* is masculine, as put forward by Wadud (1999: 18-19).

Wadud (1999) sees this verse as the basis of her argument about gender equality in Islam, since it ‘presents the basic elements in the Qur’anic version of the story of the origins of humankind that...is commonly understood as the creation of Adam and Eve’ (17). In order to clarify the exact meaning of this verse, she handles the three important words which can give way to both liberatory and misogynist readings. The first word, *min* for example, can mean ‘from’ or ‘of the same nature as,’ says Wadud, and states that while the first meaning suggests that woman was created from man, the second one suggests that ‘your mates are the same type or kind as you are,’ establishing ontological equality between sexes (18-19).

The second important word is *nafs*, which is translated as ‘Self,’ ‘Soul’ or ‘Spirit’ and it is usually considered to be referring to Adam in traditional exegesis. According to Wadud, however, *nafs* refers to ‘the common origin of all humankind’, that forms ‘an essential part of each being, male or female’ (19). Interestingly, this single source of human beings is grammatically feminine, which goes parallel with the idea of the feminine originator of life –or the Divine Feminine– in many pagan religions. Asma Barlas, for instance, interprets this Self as the Divine Self ‘which incorporates within itself all attributes’ and evenly distributes these attributes between man and woman ‘who derive their existence from it’ (2002: 135). Taking into consideration that the *nafs* is also translated as the “spirit,” and the word Adam refers to all humankind rather than a single sex in the Qur’an (Hassan, 1999: 255), the verse 15: 29 that says ‘So, when I have made him [Adam] and have breathed into him of My spirit,’ can be considered a supporting statement for Barlas’ claim that humankind did not originate from the man (Adam) but from a single Self/Spirit that belongs to God. Even the use of “man” both in the Qur’an and in the Bible is meant for all humanity rather than the specific sex, which we see in The Book of Genesis, Chapter One: ‘So God created man in his own image, in the image of God created He him: male and female image, created he them’ (Genesis I: 27). As understood from the use of

“man” separately from the “male” and “female,” the first verses of the Bible establishes the equality of sexes in creation, as well as revealing that God has both ‘male and female’ images, which reinforces the claim of Islam that God is transcendent of both genders. The masculine pronouns in the phrase that ‘In the image of God created He him,’ on the other hand, only reflect the ‘paucity’ of human language, which ‘may give rise to many misunderstandings’ (Stanton, 1993: 15).

*Zanj* is the third word Wadud (1999) closely examines, which is grammatically masculine, but commonly accepted as the second human being, Eve. This word, which means mate or spouse, is commonly considered as woman although it is ‘conceptually neutral’ in the Qur’an (20). The use of *zanj* in this particular verse reveals that ‘women and men...constitute a pair’ (Barlas, 2002: 134), –a pair which ‘is made of two coexisting forms of a single reality, with some distinctions in nature, characteristics and functions, but two congruent parts formed to fit together as a whole,’ in Wadud’s words (1999: 21). The patriarchal discourse in Islamic exegesis considers this pair as a binary opposition, placing the man in the advantageous position by claiming that man represents the norm and the viceroy of God on earth, since God taught Adam all the knowledge of the world (2: 31); while the woman lacks the capability of religious perfection since she can not perform her religious duties while she is menstruating, which they base on a weak (non-reliable) *hadith*. However, argues Barlas (2002), the Qur’an ‘only privileges virtue over evil’ and persistently declares that men and women are at a same distance towards committing sin or religious perfection (137). As for the issue of God’s teaching all knowledge to the man, the related verses say that:

And when thy Lord said unto the angels: Lo! I am about to place a viceroy in the earth, they said: wilt Thou place therein one who will do harm therein and will shed blood, while we, we hymn Thy praise and sanctify Thee? He said: Surely I know that which ye know not.

And He taught Adam all the Names, then showed them to the angels, saying: Inform me of the names of these, if ye are truthful. (2: 30-31)

What we see in this passage is that Adam is referred to as the ‘viceroy in the earth’ and the ‘one who will do harm therein and will shed blood,’ which makes it clear that the word Adam –which means “of the soil” in Hebrew (Hassan, 1999: 254) – is used by God to refer to all humankind, rather than the first male human being. Also from the verse 7:11, which says that: ‘O men We have created you, and then formed you, and then we said to the angels, prostrate yourselves before Adam!’

it is obvious that the name Adam symbolizes the whole human race...So, when the Qur’an says that ‘He taught Adam all the Names (al-asma)’...it is actually telling us that all human beings were taught all the Names. (Mermer, 2005)

The theme of being created in pairs also challenges the traditional understanding of the timing of human creation, in other words, the creation of man before the woman, thus rendering the woman to the status of being created for the man. Although the Bible says that man and woman were created in the same day and ‘blessed’ and ‘called... Adam’ by God (Genesis 5:2), it also claims that the woman, Eve, was created from the rib of Adam (Genesis 2:21-25), which makes the woman ‘a mere afterthought,’ as Stanton (1993) points at: ‘The world in good running order without her. The only reason for her advent [becomes] the solitude of man’ (21). This second account has been the dominant one in patriarchal societies, which has established the woman ‘as the Other in Christian thought’ (Barlas, 2002: 138); and Islam could not be an exception from this situation. Although the Qur’an never implies the creation of the woman from the rib of the man, the patriarchal Islamic society managed to impose this misogynist account by way of *ahadith*, the authenticity of which are under suspicion. The 10th century Qur’an commentator al-Tabari (c.839 - 923) quotes the common tradition in the Islamic society concerning

the purpose of women's creation, which is exactly same with the Biblical account:

After Iblis [the Satan] had refused to prostrate himself before Adam, and had been cursed and expelled from the Garden, Adam was made to dwell there. But he felt lonely without a mate...Then God cast a slumber over him, took a rib from his left side, soldered its place with flesh ...and from the rib created his wife Hawwa' in the form of a woman so that Adam would find rest in her. When Adam awoke, he saw her at his side and said –according to what they allege, and God knows best– ‘my flesh, my blood, my wife,’ and he found rest in her. (cited in Stowasser, 1994: 28-29)

The verse 4:1 confirms the first account of creation in the Bible, by showing that ‘God's original creation was undifferentiated humanity and not either man or woman’ (Hassan, 1999: 255). For Wadud (1999), this verse shows that ‘Allah never planned the creation of humankind with a male person,’ since

it does not even state that Allah began the creation of humankind with the nafs of Adam, the man. This omission is noteworthy because the Qur'anic version of the creation of humankind is not expressed in gender terms. (19)

As well as not being created after the man, the woman, according to the Qur'an, is not the only guilty one in committing the first sin of humankind, i.e. eating from the forbidden tree. Contrary to the ‘negative Greco-Roman and Biblical-Judaic implications that woman was the cause of evil and damnation’ (Wadud, 1999: 25) by tempting Adam to eat from the forbidden tree after being deceived by the Satan (Genesis III: 1-7), the Qur'an talks about this event by using ‘the Arabic dual form to tell how Satan tempted both Adam and Eve and how they both disobeyed,’ except for one occasion, when it ‘singles out Adam’ (25) in telling how Satan whispered to *Adam*, not Eve:

And verily We made a covenant of old with Adam, but he forgot, and We found no constancy in him. ...We said: O

Adam! This [Satan] is an enemy unto thee and unto thy wife, so let him not drive you both out of the Garden so that thou come to toil...But the Devil whispered to *him*, saying: O Adam! Shall I show thee the tree of immortality and power that wasteth not away? Then they twain ate thereof, so that their shame became apparent unto them, and they began to hide by heaping on themselves some of the leaves of the Garden. And Adam disobeyed his Lord, so went astray. (The Qur'an, 20: 115-121, emphasis mine)

Although it is unanimously accepted by all Islamic scholars that the concept of original sin does not exist in the Qur'an, and therefore Eve is not the only sinner in their disobedience to God, we still see that in the minds of ordinary Muslims, female sexuality is seen as the root of all evils, which are again imposed into Islamic tradition through various ahadith, such as '...but for Hawwa' no female would be a traitor to her husband' (cited in Hassan, 1999: 258). Despite having no basis in the Qur'an, the male *ulama* (Islamic scholars) of the deeply patriarchal Islamic societies in the mediaeval ages grabbed this account in the Bible as an evidence to their view of 'women's innate nature as weak' but at the same time 'dangerous to the established moral order' (Stowasser, 1994: 21). The lack of details in the Qur'an regarding the events in the Garden, and the allurement of the Biblical story for the male interest, made the Qur'anic story to undergo 'a fundamental reinterpretation' only four centuries after the death of the Prophet. While the woman in the Qur'an was 'a participant in human error, repentance and God's challenge to recover human pristine innate nature (*fitra*) through struggle for righteousness on earth,' she turned into the tool of Satan in tempting the "man of reason" by using her sexuality, and thus 'afflicted with the curse of moral, mental, and physical deficiency.' On the other hand, the man—the accomplice of the woman in eating from the forbidden tree and her 'spokesman' in demanding forgiveness from God—'now alone embodied the human conscience, was aware of his error, and repented; free of God's curse, he was forgiven' (Stowasser, 1994: 30).

Contrary to the Qur'anic account, traditional Muslim scholars interpreted this event to be symbol of the relationship between female sexuality and the Satan, 'branding...women as the devil's gateway' (Hassan, 1999: 261). Mawdudi (1977) –the most influential scholar of fundamentalist Islam– for example, interprets this event in the Garden as Satan's plan to pervert the human race by attacking on their sex instinct, which, he claims, is 'the greatest weakness of the human race.' In order to 'open the door of indecency before them and beguile them into sexuality,' Satan plans to tempt Adam and his wife to eat from the forbidden tree, and thus 'to expose their nakedness to them.' He claims that Satan used the woman in his plan to make the first human pair to disobey their God, and up to today, female body has been one of his most effective tools in destabilizing the moral order in the society. He says:

Even to this day, Satan and his disciples are adopting the same scheme of depriving the woman of the feelings of modesty and shyness and they cannot think of any scheme of "progress" unless they expose and exhibit the woman to all and sundry. (cited in Hassan, 1999: 260)

Mawdudi's assertion that when Adam and Eve saw their naked bodies, they were irresistibly 'beguiled into' sexual intercourse, is rejected by Riffat Hassan (1999) who points out that, 'the human pair's first act on discovering their exposed state was...covering themselves with leaves,' instead of doing an "indecent" act. She also criticizes Mawdudi's shifting his focus from the human pair's nakedness to the female nakedness, which, she says, 'is typical of Muslim culture' (261).

Given the fact that the Biblical story defines Eve as the temptress, who causes the "fall" of mankind from the Heaven and thus creates a rift between the man and his God, we see that 'this connection of women, sex and sin' is not only typical of Muslim culture, but it also 'constitutes the fundamental patterns of Western patriarchal thought' (Millet, 1970: 54). In order to refute this claim, Hassan (1999) argues

that being sent to earth ‘can not be a punishment for humankind,’ since Adam (the human being) ‘was always meant to be God’s viceroy on earth’ (259), as seen clearly from the verse 2:30 in which God says to the angels that He is ‘about to place a viceroy in the earth.’ Therefore, as seen in the Qur’an, the events in the Garden are not about any “fall” or female weakness in resisting to committing sin; it is all about ‘the moral choice that humanity is required to make’ between good and evil (259), in other words, it points at the ‘individual responsibility’ of each human being, as well as the mercy of God and His guardianship over his creatures (Wadud, 1999: 24).

Hence, all the accounts on creation in the Qur’an clearly emphasizes the individual value of all human beings, who are created simultaneously from a single origin to be the vicegerents of God on earth, by following the guidance of God and avoiding of the temptations of the Satan (Wadud, 1999; Barlas, 2002; Hassan, 1999).

## II. Difference vs. Equality

The Qur’an clearly states in the verses on creation that there is no ontological difference between man and woman, since both are created from a single origin (which is most probably the Self of God). Not only are they same in origin, but they are also equal in terms of individual responsibility in performing their duties as the vicegerents of God on earth. Nevertheless, this vision of equality, which is clearly stated by God in the Qur’an, has not been adopted by Islamic societies, in which patriarchal traditions have maintained their hegemony despite the Qur’anic reformations. Islamic feminists emphasize this point, claiming that the ‘numerous Qur’anic references to equality between man and woman are commonly disregarded’ (Sonbol, in Esposito & Haddad, 2001: 124), in favour of the verses addressing to specific social conditions which are more liable to be interpreted in the advantage of men. Given the obvious statements in the Qur’an, nobody can claim that women and men are not equal; however, many commentators of the Qur’an including the most progressive ones



defend the misogynist practices in the Shari'a under the guise of "difference." Their common argument is that:

although woman, as a human being, occupies equal status with man and is treated as equal, and enjoys equal rights, privileges etc., the fact remains that there is a difference between the sexes...As woman, her special function in life is different from that of a man and she is naturally equipped with a different physical, physiological, biological, and even psychological structure. Islam has taken these natural differences between the sexes into account in differentiating roles and allotting functions to each sex. Therefore, to talk of absolute equality between men and women is complete nonsense. (Rahman, 1980: 396-398)

As highlighted by Stowasser (1994), the Qur'an does not make any reference to any kind of innate difference between the male and female human beings. Thus, she says, the conservatives –both mediaeval and contemporary– have to rely on the *hadith* literature as a foundation for their claim that women are created as 'sensitive, emotional, supportive and caring;' while men are created with 'decisive will, power of reason, and physical strength.' According to 'the contemporary conservative voices,' the *hadith* that claims women to have been created from a crooked rib and that she should be 'enjoyed as crooked as she is' is not a negative statement about women; on the contrary, they say, it defines the 'natural disposition' of women 'and the preponderance of emotions over rationality, with which God has distinguished them, unlike the male in whom rationality surpasses the emotions.' Together with this, ironically, they never neglect to make sure that 'neither men nor women are inferior to one another' (37).

What Muslim feminists protest about this argument of difference is the situation that the biological differences between man and woman have been turned into functional differences of the sexes in social and spiritual life, imprisoning the woman at home with the "sacred" and "natural" duty of childbearing and childrearing, while allocating the

man all the tasks in the social, religious and political realm. Since women are innately loving, merciful, emotional and physically weak, claim even some women scholars, ‘their first...holy and most important mission’ is being ‘a mother and a wife’ (Zaynab al-Ghazali, cited in Shehadeh, 2003: 131). This idea results from the misreading of the creation of the woman *after* the man *to be* a wife to him and a mother to his children. However, the Islamic feminists have already refuted this belief with their reinterpretation of the verses on creation; therefore, they believe that the prolificacy of the woman does not necessitate that she was *only* created to be a mother and a wife –an idea which hampers her moral perfection and individual value. As Wadud (1999) suggests,

Although the male and female are essential contingent characters in the creation of humankind, no specific cultural functions or roles are defined at the moment of creation. At that moment, Allah defines certain traits universal to all humans and not specific to one particular gender nor to any particular people from any particular place or time. (26)

The lack of any reference to sexual difference in defining individual responsibilities in the Qur’an is underlined by Barlas (2002) as well, who defends that God ‘does not link moral agency or individuality...to sexual differences;’ and adds that the Qur’an certainly ‘does not teach that because women are biologically different from men they also are morally or socially unequal, deficient, weak, inferior to, or less than, men (144). The only difference that the Qur’an takes into account in classifying human beings is, ‘belief and unbelief’ (146), which is clearly stated in the following verses:

O mankind! We have created you male and female, and have made `you nations and tribes that ye may know one another. Lo! *the noblest of you, in the sight of Allah, is the best in conduct.* Lo! Allah is Knower, Aware. (The Qur’an, 49:13, emphasis mine)  
And whoso doeth good works, whether of male or female, and he (or she) is a believer, such will enter paradise and they

will not be wronged the dint in a date stone. (The Qur'an, 4:124)

According to Barlas and Wadud, these verses in the Qur'an shows that the sexual and racial differences between human beings serve only to develop mutual understanding and dialogue between each other and thus encourage each other to be 'better in conduct,' which is commonly considered to be 'piety' (Wadud, 1999: 37). Although the verse 49:13 abolishes all kinds of discrimination, gender is not included in the patriarchal exegesis within this list of discriminations, complains Wadud, and she quotes Mawdudi's interpretation of this verse as an example:

...in these verses 'The whole of mankind is addressed' in order to prevent a great evil which is universally disruptive, and that is prejudice due to 'race, colour, language, country and nationality.' (cited in Wadud, 1999: 38)

However, the Qur'an is clear in its rejection of any discrimination between men and women in many other verses, both undermining the 'claims about male privilege' and 'the tendency to associate' maleness with moral praxis and femaleness with potential corruptedness. As given in the verse 9:71 that says:

And the believers, men and women, are protecting friends [awliya'] one of another; they enjoin the right and forbid the wrong, and they establish worship and they pay the poordue, and they obey Allah and His messenger. As for these, Allah will have mercy on them... (The Qur'an, 9:71),

the Qur'an does not view women as inferior to men in terms of reaching moral perfection, contrary to various narrated *ahadith* which claim that women are less than men in terms of performing religious duties and using their reason. By ordaining men and women as protectors of one another, states Barlas, 'the Qur'an assumes both that women and men have the same *ability* to reason and also similar *patterns* of reasoning' (2002: 147, author's emphasis). She strongly objects to the traditional assumption that 'men are better able than women' to

acquire piety or to practice their religion 'either in their biological capacity as males, or in their social capacity as fathers, husbands or interpreters of the sacred knowledge' (143). To support her argument that God 'judges between [men and women] on the basis of the same criteria' (143), she makes reference to the verse 33: 35:

Men who surrender unto Allah, and women who surrender, and men who believe and women who believe, and men who obey and women who obey, and men who speak the truth and women who speak the truth, and men who persevere (in righteousness) and women who persevere, and men who are humble and women who are humble, and men who give alms and women who give alms, and men who fast and women who fast, and men who guard their modesty and women who guard (their modesty), and men who remember Allah much and women who remember Allah hath prepared for them forgiveness and a vast reward. (The Qur'an, 33:35)

Mernissi writes that this verse was revealed upon the question of one of the Prophet's wives (Umm Salama) about the lack of direct reference to women in the Qur'an (1991: 118). It establishes the fact that regardless of their sex, all believers who obey the rules of God will be rewarded equally, since –as already mentioned– the only difference God makes between human beings is belief and unbelief. Together with this verse, the verses that say

That He may bring the believing men and the believing women into Gardens underneath which rivers flow, wherein they will abide, and may remit from them their evil deeds.

That, in the sight of Allah, is the supreme triumph

And may punish the hypocritical men and the hypocritical women, and the idolatrous men and the idolatrous women, who think an evil thought concerning Allah. For them is the evil turn of fortune, and Allah is wroth against them and hath cursed them, and hath made ready for them hell, a hapless journey's end (The Qur'an, 48:5-6)

become the standing points for Barlas' argument that God has not 'endowed men with capabilities or potential that [He] did not confer upon women.' According to the Qur'an, she suggests, God 'expects both sexes to live by the same principles and views them both as being equally capable of doing so, or not' (2002: 144).

If the Qur'an establishes the equality between men and women in individual responsibility, value, reward and punishment, by declaring that both are at the same distance towards sins and good deeds, then how come today, why has 'the burden of sin and shame' been 'put on the shoulders of women, who therefore must be secluded lest they cause evil' throughout the history of Islam? Why have women been subjected to physical violence from their husbands, while the Qur'an explicitly says that men and women are protecting friends of one another in verse 9: 71? Why the man has been given the right to divorce his wife whenever he wants and marry up to four wives, while the woman has been deprived of these rights? And finally, if the Qur'an establishes that men and women are created from a single origin, then why do Muslim men force women to cover all their bodies while men are only required to cover their body from the knee to the navels? These questions are the greatest challenge for Muslim feminists, who sincerely believe that it is possible to read gender equality in the Qur'an, while the above practices are also based on various Qur'anic verses by the male exegetes.

## **Part II:**

### **Women's Response To Some Controversial Matters In Male-Female Relationships**

#### **I. Women's Position in Marriage**

The Qur'an declares that God created men and women with the same nature to make them 'find *sukun* [rest or comfort]' in each other and 'ordained between them love and mercy' (The Qur'an, 30:21). There-

fore, marriage is described as the ideal relationship between male and female human beings in the Qur'an, giving equal value to wives and husbands. Nevertheless, despite the egalitarian teachings of Islam on marriage, 'there is a tendency among Muslims to define husbands as guardians over their wives and as wife beaters,' which pushes Muslim women to revisit the Qur'anic verses that constitute 'the origin and validity of their claims' (Barlas, 2002: 184).

One of the most important verses that give men the chance to claim male superiority over females is 4:34, which puts men to be "in charge of women" and give them "authority" to "beat" their wives, as commonly interpreted:

"Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means. Therefore the righteous women are devoutly obedient, and guard in (the husband's) absence what Allah would have them guard. As to those women on whose part ye fear disloyalty and ill conduct, admonish them (first), (next), refuse to share their beds, (and last) beat them (lightly); but if they return to obedience, seek not against them means (of annoyance): for Allah is most high, great (above you all). (The Qur'an, 4:34 in Ali)

In order to find a more egalitarian meaning for this verse, Wadud (1999) rephrases it by giving the problematic words in their original form. Her version goes as follows:

Men are [qawwamuna 'ala] women, [on the basis] of what Allah has [preferred] (faddala) some of them over others, and [on the basis] of what they spend of their property (for the support of women). So good women are [qanitat], guarding in secret that which Allah has guarded. As for those from whom you fear [nushuz], admonish them, banish them to beds apart, and scourge them. Then, if they obey you, seek not a way against them. (4:34, in Wadud, 70)

She starts her analysis by establishing the use of “on the basis of” for the Arabic word *bi*, which, she says, ‘in a sentence...implies that the characteristics or contents before *bi* are determined ‘on the basis of’ what comes after *bi*.’ Therefore, she makes it sure that ‘in this verse...men are *qanwamuna ‘ala* women only if two conditions exist: the first condition is preference (*faddala*), and the other is that they support the women from their own means’ (70). Then she goes on her interpretation by focusing on these terms, to clarify the first part of the problematic verse. As for the word *faddala*, which points at a preference made by God, commentators have not been able to reach a consensus over the nature of this preference. While Yusuf Ali translated it as ‘because Allah has given the one more (strength) than the other’ (The Qur’an, 4:34 in Ali), by ‘transforming an injunction about social duties into a claim about male biology and ontology’ (Barlas, 2002: 185), Pickthall makes a more general statement by translating this phrase as ‘because Allah hath made one of them to excel the other’ (The Qur’an, 4:34 in Pickthall). However, both Wadud (1999) and Barlas (2002) draw attention to the point that it is impossible to make a general statement out of this word, since this preference is restricted to the material preference (and specifically inheritance) and also restricted to ‘*some* of the men, not all of them’ (Wadud, 1999: 71, author’s emphasis). It is restricted to material preference, as the verse continues with the statement that ‘they [men] support them [women] from their means’ (The Qur’an, 4:34 in Ali). Thinking that

men can only maintain women by means of [financial] resources, rather than by means of brute strength, or virtue, or intelligence and so on, attributes which Muslim exegetes say God has bestowed in greater measure on men than on women, (Barlas, 2002: 186)

it is clearly understood from this verse that men are not preferred by God to women as a class, and it can not be generalized to say that God prefers men over women. The same principle is valid for the phrase ‘men are *qanwamun ‘ala* women,’ which has been generally interpreted as ‘men are in charge of women’ (in Pickthall), ‘men are

protectors and maintainers of women' (in Ali) and more sharply as 'men are the managers of the affairs of women' (Mawdudi in Wadud, 1999: 71). Hassan (1999) says that it cannot be translated as manager, since *qanwamun* linguistically means "breadwinners" or "those who provide a means of support or livelihood" (264).

For Wadud (1999), *qiwamah* (the state of being *qanwamun*) is given to men as a responsibility rather than an award, in a way to balance the childbearing responsibility of the mother, which is of great importance in the continuation of the human race. Therefore, she says, the Qur'an 'establishes [men's] responsibility as *qiwamah*: seeing to it that the woman is not burdened with additional responsibilities which jeopardize that primary demanding responsibility that only she can fulfil.' Nevertheless, this division of labour is not obligatory for all men and women, since there are men who cannot earn enough to maintain their family and there are women who do not have children. So, Wadud says that '...This verse establishes an ideal obligation for men with regard to women to create a balanced and shared society. This responsibility is neither biological nor inherent, but it is valuable.' She adds that this verse basically aims to cultivate an attitude inclined towards responsibility (73-74).

However, in the hands of the conservatives, this responsibility to be the breadwinner turns into a position of leadership in the family granted to men by God, because of their physical strength and rational skills. Since 'there must be someone as the head of the family' in order to 'maintain the discipline,' says Mawdudi (1977), 'Islam gives this position to the husband,' who has 'the duty to work, and do all those tasks which are performed outside the household,' while the woman is 'freed from all activities outside the household so that she may devote herself fully to duties in the home and in the rearing of her children –the future guardians of the nation' (44). Being "freed from" all outside activities, he claims that 'women have been ordered to remain in their houses and discharge the responsibilities assigned to them,' which are childbearing and raising them, as well as assuring the



comfort of their husbands who maintain the family. For Mawdudi and all other conservative male scholars, who interpret verses on women from their own perspectives, this division of labour, which imprisons women within their houses, is perfectly fair. They believe that

Islam does not want to tax them [women] doubly: to bring up their children and maintain the household, as well as to earn a living and do outdoor jobs would be a clear injustice. Islam, therefore effects a functional division of labour between the sexes. (Mawdudi, 1977: 44)

Hassan (1999) protest at this inversion of the exemption from earning their lives into a prohibition from working outside of their homes. She underlines that, men's being breadwinners

...does not mean that women cannot or should not provide for themselves, but simply that in view of the heavy burden that most women shoulder in childbearing and rearing, they should not have the additional obligation of providing the means of living at the same time. (264)

Barlas also opposes this assumption of man-as head of family, which is upheld by a great majority of Muslim people. According to her, 'even though the Qur'an charges the husband with being the breadwinner, it does not designate him head of the household, especially as the term has been understood in Western feudal cultures.' The designation of fathers or husbands as the head of family is part of patriarchies, which existed long before Islam, and as Barlas argues, the Qur'an 'does not adhere to' the patriarchal system, as seen in many verses that open war against the fathers who does not let their households or tribes abandon their traditional beliefs and become Muslims. Therefore, designating the husband as the head of the household is something the Qur'an does not favour, suggests Barlas (2002: 187). This verse, then only suggests that God preferred men to be the breadwinners in the society, since women are already responsible for the most important task of providing the continuance of the human race.

The second part of the verse 4:34 is more problematic for women than the first part of it, since it allegedly gives the husband to beat his wife when she disobeys him.

So good women are [qanitat], guarding in secret that which Allah has guarded. As for those from whom you fear [nushuz], admonish them, banish them to beds apart, and scourge them. Then, if they obey you, seek not a way against them. (4:34, in Wadud, 70)

Thus the problematic words that need to be solved here are *qanitat*, *nushuz*, and *daraba*, which is the original word for scourge. Wadud says that ‘the word *qanitat* used here to describe “good” women,’ is ‘falsely translated’ as “obedient,” and then “obedient to the husband,” since ‘in the context of the whole Quran’ *qanitat* ‘is used with regard to both males and females’ (1999: 74). Thus, as Barlas also points at, this word refers to an act towards God, not another human being (2002: 187), which makes the assumption of obedience to the husband redundant. Besides, the word which refers to the act of obeying to another human being is expressed with *ta’u* in the last sentence of the above passage. In this respect, argues Wadud, the Qur’an does not reduce being a good woman to obedience to the husband (1999: 77), contrary to numerous *abadith* which claims obedience to the husband to be analogous to obedience to the God, saying that for example, ‘...the woman who does not discharge her duties to her husband is disobedient to Allah, and the discharge of duties toward Allah depends on the discharge of duties towards the husband’ (in Hassan, 1999: 268).

Having falsely interpreted the word *qanitat* as “obedient to the husband,” traditional exegetes insist on their mistake by also assuming the word *nushuz* to mean “disobedience to the husband.” From their point of view, a good woman should be obedient to her husband, who is the maintainer therefore head of the family; and when she rejects or fails to obey her husband, he has the right to beat her. Whereas, Wadud again reveals that *nushuz* cannot mean “disobedience to the husband,” as it used ‘for both the male and the female’ in the

Qur'an (1999: 75). When it is used for males in the Qur'an in the verse 4:128 ('If a woman feareth ill treatment from her husband...'), it is translated as "ill treatment," not "disobedience," which discloses the male assumption that there is nothing like a man's disobedience towards his wife, as a man's obedience to his wife cannot be a matter of thought, either.

Thus, as Wadud (1999) and Barlas (2002) agree, the word *nusbuḥ* does not refer to the disobedience of the wife towards her husband, but, they say, 'it is a state of disorder between the married couple,' in case of which the Qur'an gives these suggestions as possible solutions: The first step is dialogue and mutual agreement; if it doesn't work, the second step is separation of the beds; and as a last resort, "scourge" is permitted (1999: 75), the nature of which has been interpreted by male scholars in so many different levels from 'hitting with a toothbrush' (Yamani, 2005: 51-55) to 'beating' (Mawdudi, in Hassan, 1999: 263). Therefore, Islamic feminists have paid great attention to the true meaning of this problematic verb, which is originally *daraba* in the Qur'an.

Hassan (1999) rejects its alleged meaning as beating or any physical damage, claiming that 'when used in a legal context as it is here, it means "holding in confinement," ...[and] in Surah 4: An-Nisa': 15, women who are proven to be guilty of immorality are also given the punishment of being confined to their homes' (265). For Wadud (1999), it can mean "to strike" but at the same time "to set an example." This verb has also a second form as *darraba*, which means "to strike repeatedly or intensely." However, she says

in the light of the excessive violence towards women indicated in the biographies of the Companions [of the Prophet] and by practices condemned in the Qur'an (like female infanticide), this verse should be taken as prohibiting unchecked violence against females. (76)

Therefore, taking the mentioned verb in its second form is contrary to the general view of the Qur'an. Barlas (2002) draws attention to

this point as well, by pointing out the historical condition at the time of revelation, in which ‘men did not need any permission to abuse women.’ At such a time, she says, this verse ‘simply could not have functioned as a license’ but only ‘a restriction insofar as the Qur’an made *daraba* the measure of last, not the first, or even the second resort.’ Therefore, while this verse was restrictive ‘even during those most abusive of times,’ it cannot be considered today ‘as an authorization at a time when we claim to have become more, not less, civilized’ (188).

## II. Divorce and Polygyny

Another problematic issue deriving from the patriarchal interpretation of specific Qur’anic verses is the position of women in divorce and the relevant verse, which is used by male Muslims to prove their claim that men are superior to women.

Women who are divorced shall wait, keeping themselves apart, three (monthly) courses. And it is not lawful for them that they should conceal that which Allah hath created in their wombs if they are believers in Allah and the Last Day. And their husbands would do better to take them back in that case if they desire a reconciliation. And they (women) have rights similar to those (of men) over them in kindness, and *men are a degree above them*. Allah is Mighty, Wise. (The Qur’an, 2:228, emphasis mine)

The “advantage” or “degree” men have over women mentioned in this verse is peculiar to one specific context, rather than a universal statement claimed by male exegetes that all men are a degree above all women. For Hassan, this advantage is the fact that ‘women must observe a three-month period called *iddat* before remarriage [to be sure that they are not pregnant], but men are exempted from this requirement’ (266-267). According to Wadud (1999), it refers to the license of men ‘to pronounce divorce against their wives without arbitration or assistance, [since] divorce is granted to a woman...only after intervention of an authority’ (68). Barlas finds the interpretation

of Muhammad Asad (1980), who reads this degree as the advantage of annulling the divorce more appropriate than Wadud's in this context. Asad thinks that, 'Since it is the husband who is responsible for the maintenance of the family, the first option to rescind a provisional divorce rests with him' (cited in Barlas, 2002: 196). Although there are many different ways to interpret this verse, and specifically the last sentence of the verse, it requires great effort to read it as a universal statement that places men (as a class) over women (as a class), as it is manifest that

...the "degree" does not refer to the ontological status of men as males, or even to their rights over women; rather, it is a specific reference to a husband's rights in a divorce and, from all indications, is meant to encourage more, not less, kindness towards women. (Barlas, 2002: 196)

Just as the 'degree' or 'advantage' in this verse on divorce do not privilege males or put them at a higher position than women, a feminist analysis of the verses on polygyny also shows that men are not privileged in Qur'an's treatment of polygyny. Admitting that it may sound odd to us today, 'given its abuses by Muslims historically,' Barlas (2002) asserts that 'polygyny serves a very specific purpose' in the Qur'an, which is 'securing *justice for female orphans*' (190, author's emphasis). The fundamental justification for Muslim men's claim to marry up to four wives stems from their selection of the phrase that says '...marry of the women, who seem good to you, two or three or four...' (The Qur'an, 4:3). However, when the whole verse is analysed in connection with the verse before it, Barlas' suggestion about the female orphans completely makes sense:

Give unto orphans their wealth. Exchange not the good for the bad (in your management thereof) nor absorb their wealth into your own wealth. Lo! that would be a great sin.

And if ye fear that ye will not deal fairly by the orphans, marry of the women, who seem good to you, two or three or four; and if ye fear that ye cannot do justice (to so many) then one (only) or (the captives) that your right hands possess.

Thus it is more likely that ye will not do injustice. (The Qur'an, 4: 2-3)

It is clear from the context of the verse that polygyny here is mentioned 'only in reference to *orphans*,' which subjects polygyny to two conditions: first of all the man should be guarding a female orphan and he should have a fear of being 'unable to do full justice to his charge outside of marriage' (2002: 191) and secondly he should behave in complete justice towards his wives, something the Qur'an elsewhere says to be impossible:

Ye will not be able to deal equally between (your) wives, however much ye wish (to do so)... (The Qur'an, 4: 129)

Allah hath not assigned unto any man two hearts within his body... (The Qur'an, 33: 4)

Reconsidered in relation to these verses, the verse 4: 3 can no longer be read as a general and unconditional license for man to marry more than one wife, 'which Muslims derive from reading half a line of this verse (2002: 191).

What's significant here is that this verse does not refer to any of the justifications given by male Muslim scholars. They claim that 'a financially capable man should care for more than one wife' (Wadud, 1999: 84), which Wadud rejects by underlining that women are not 'financial burdens.' Their second justification is about barren women, who are unable to produce offspring for the continuation of the father's lineage. Wadud argues that the solution for this problem should not be polygyny, since those couples can adopt orphans to fulfil their desires for having children. And lastly, they assert that men's sexual needs are more powerful than women's, so if a man cannot satisfy his sexual desires with only one woman, it is better for him to marry a second, third or fourth wife rather than having illegitimate affairs (84).

This verse clearly shows that men are only allowed to marry orphans in addition to their first wives; whereas, this "small detail" has always

been ignored by Muslim men, who wanted to continue their pre-Islamic practice, although limited to the number four. Even by the most progressive Islamic scholars who still belong to the conservative wing, polygyny is tolerated for a man who wants to have children but his wife is barren; or for a man 'whose wife has a chronic disease making her unable to fulfil her marital duty' or 'is frigid and sexually unresponsive' (Yamani, 2005: 83). Barlas (2002) argues, on the other hand, that 'polygyny does not...serve a sexual function in the Qur'an' (191), and Wadud (1999) agrees with her emphasizing that 'the Qur'anic principles of self-constraint, modesty, and fidelity' are equally expected from both the wife and the husband' (84).

It is clear that the Qur'an does not stress a high, civilized level for women while leaving men to interact with others at the basest level. Otherwise, the mutual responsibility of khilafah (trusteeship) would be left to one half of humanity while the other half remains near the animal state. (85)

### III. Veiling and the Male Hegemony on Female Body

Mawdudi (1977) says that in Islam, 'free mingling of the sexes has been prohibited' in order to 'preserve the moral life of the nation.' According to him, 'different spheres of activity' are provided for men and women; and 'outside the limits of the nearest relatives between whom marriage is forbidden, [they] have been asked not to mix freely with each other.' When they have to 'come into contact with each other,' they should abide by the prescribed dress code, which he describes as follows:

No man should expose his body from the knees to the navel. Nor should a woman expose any part of her body except her face and hands to anyone other than her husband. To keep these parts covered is the religious duty of every man and woman. (45-46)

The practice of secluding women from men and ordering them to cover all parts of their body except for their faces (sometimes even do not include it) and hands, while forcing men to cover only their

body from the knees to the navel (which is not even a forced act but rather a natural act), has been assumed to be order in the Qur'an with the intention of 'suppressing all forms of immodesty, lewdness and moral deviation' (Mawdudi, 1977: 46). Indeed, the arbitrary practice of this dress code and segregation has rather worked for the suppression of women in public life, denying them of their rights to have control on their bodies and achieving their full potential as members of their societies. Given this situation, the issue of *pardah* (seclusion) and *hijab* (veiling) has been of great importance for Muslim feminists –especially Mernissi (1991), who emphasize the need for revisiting the relevant verses in the Qur'an, in order to understand the exact nature of this practice. They draw attention to the fact that the practice of segregation between sexes has allegedly started with the following verses revealed in the fifth year of the *Hejira* (AD 627) after an event when the Prophet invited many guests for his wedding with one of his wives but felt extremely disturbed when three of the male guests stayed too much in the chamber of his wife:

O ye who believe! Enter not the dwellings of the Prophet for a meal without waiting for the proper time, unless permission be granted you. But if ye are invited, enter, and, when, your meal is ended, then disperse. Linger not for conversation. Lo! that would cause annoyance to the Prophet, and he would be shy of (asking) you (to go); but Allah is not shy of the truth. And when ye ask of them (the wives of the Prophet) anything, ask it of them from behind a curtain. That is purer for your hearts and for their hearts. And it is not for you to cause annoyance to the messenger of Allah, nor that ye should ever marry his wives after him. Lo! that in Allah's sight would be an enormity.

It is no sin for them (thy wives) (to converse freely) with their fathers, or their sons: or their brothers, or their brothers sons, or the sons of their sisters or of their own women, or their slaves. (The Qur'an, 33: 53, 55)



Mernissi (1991) starts her analysis of this verse by claiming that ‘the *hijab* – literally “curtain” – “descended,” not to put a barrier between a man and a woman, but between two men’ (85), referring to the occasion of the verse when Prophet Muhammad drew a curtain between himself and one of his male companions in order to stay alone with his new wife. She draws attention to the oversensitive conditions at the time of this legislation, a time when the Muslim community suffers from a lack of confidence towards their Prophet after the loss of the War of Uhud in AD 627, and the rise of the hypocrite’s attacks toward the household of the Prophet in order to instigate chaos in the Muslim community (90-91). In the light of these historical facts and the context of the revelation of this verse,

the hijab revelation...is seen mainly as the legislation of a means to provide domestic comfort and privacy for the female elite of Islam...In addition, the hijab is also seen as a protective device, especially during periods of civic tension when the hypocrites were instigating disorder and stirring up intercommunal fears. (Stowasser, 1994: 91)

Despite being devised as a means to ensure the privacy of the Prophet’s life with his wives and protect his household from all kinds of false accusations of the hypocrites, by restricting their free contact with males outside their household; the legislation of *hijab* had nothing to do with any inherent evil in women’s sexuality. The Qur’an’s intention to protect women from the hypocrites is made clearer with the subsequent verses, on the basis of which the conservatives ‘legitimize a generalized model of veiling for all Muslim women (Barlas, 2002: 53):

O Prophet! Tell thy wives and thy daughters and the women of the believers to draw their cloaks [jilbab] close round them (when they go abroad). That will be better, that so they may be recognized and not annoyed. Allah is ever Forgiving, Merciful. If the hypocrites, and those in whose hearts is a disease, and the alarmists in the city do not cease, We verify shall urge thee on against them, then they will be your neighbours in it but a little while. (The Qur’an, 33: 59-60)

While the verse 33:53 secured the privacy of the Prophet's wives within their homes, these verses 'concerned individual female appearance when outside of the home' and 'applied to all Muslim women, not just the Prophet's wives' (Stowasser, 1994: 91). In verses 27-31 in Surah 2, the Qur'an summarizes its legislation on the protection of all Muslim's privacy, both inside and outside the house, by ordering the believers not to enter any house without asking for permission and to 'lower their gaze' in order not to disturb other believers with their eyes. However, the latter order was interpreted by traditional exegetes as a prohibition for both men and women to look at the other sex, then specifically banning men from looking at any women other than their wives and forcing women to cover themselves completely so as to prevent men from looking at them. The second part of this legislation orders the Prophet to

Tell the believing men to lower their gaze and be modest.  
That is purer for them. Lo!

Allah is Aware of what they do.

And tell the believing women to lower their gaze and be modest, and to display of their adornment [beauty and ornaments in Ali's translation] only that which is apparent, and to draw their veils [khumur] over their bosoms, and not to reveal their adornment save to their own husbands or fathers or husbands fathers, or their sons or their husbands' sons, or their brothers or their brothers' sons or sisters sons, or their women, or their slaves, or male attendants who lack vigour, or children who know naught of women's nakedness. And let them not stamp their feet so as to reveal what they hide of their adornment. And turn unto Allah together, O believers, in order that ye may succeed. (The Qur'an, 24: 30-31)

These verses give the conservative Muslim males the chance to justify their belief that female body is seducing, therefore should be covered—an idea which is also shared by Jews and Christians who see Eve's sexuality as the cause of men's Fall from the Heaven. In traditional exegesis, these verses have been read

...as giving Muslim males the right to force women to don everything from the hijab (a head veil that leaves the face uncovered) to the burqa (a head-to-toe shroud that hides even the feet; some models even mandate wearing gloves so as to hide the hands). They justify such forms of veiling on the grounds that women's bodies are pudendal, hence sexually corrupting to those who see them; it thus is necessary to shield Muslim men from viewing women's bodies by concealing them. (Barlas, 2002: 54)

Barlas (2002) insists that the usage of both words (*jilbab* and *khumur*) that are described as *hijab* by the conservative males, are actually ordering women to cover their 'bosom (*junub*) and neck, *not* the face, head, hands or feet.' And also, she adds, they are 'meant not to *hide* free Muslim women from Muslim men but to render them *visible*, hence recognizable, by *Jahili* (non-Muslim) men, as a way to protect the women.' She concludes that none of these verses on *hijab*

...frames the issue of veiling in terms of women's sexually corrupt/ing bodies or nature. Thus, the Qur'an's treatment of the public and private display of the human body, male and female, is not premised on a view (shared also by Jews and Christians) of the body itself as corrupt and corrupting. (56)

Indeed, a closer look at the logic of this legislation, which orders men to lower their gaze and women to cover their bosoms and neck (at least) brings us not to the corrupting nature of the female body, but the disturbing and harassing nature of the male gaze, which takes us further to think of their higher potential for sinning. That's why the Qur'an orders them to lower their gaze in order to be pure, as God knows what they hide in their hearts (The Qur'an, 24: 30). Instead of taking this verse as a warning to control their excessive sexual desires and therefore be close to purity, Muslim males have handled it as a means to suppress female sexuality and thus female appearance in the public space. Once more, the Qur'anic verses have been the tool of

patriarchy in maintaining their status quo, which has been indeed threatened by the Qur'an itself.

## **Conclusion**

### **Can the Qur'an emancipate women?**

Considering the deep conservatism in Muslim people regarding the rules of Islam, a great majority of which are taken from the Qur'an, Islamic feminist intellectuals' attempt to reread the Qur'an in a way to ensure the liberation of women is a real act of courage and also a big challenge to the male patriarchs of Islamic exegesis.

Ursula King (1989) observes in the West that 'many people do not even have the patience to listen [to the feminists] for they find feminist voices too disruptive, unreasonable and shrill' (13), which is the same situation in Muslim world with an addition that feminists are mostly blamed for heresy when they direct any criticism towards the Islamic code (*Shari'a*). Therefore, Muslim feminists have felt the need to go back to the primary source of Islam, which has been used as the main justification for the misogynist rules in Islam and at the same time the accusations of heresy made the conservatives towards modernists and feminists. Seeing that 'there is a fundamental contradiction between Islam as interpreted in official policy and equality between the sexes' (Mernissi, 1985: 19), Muslim feminist intellectuals have highlighted the numerous verses in the Qur'an that establish a radical equality between men and women. Although each of these thinkers carried out separate research and analysis in their feminist exegesis of the Qur'an, they all reached common conclusions; namely, equal creation of men and women, the lack of any reference to any inherent inferiority or evil in women, and the equal potential of men and women in committing sin and/or attaining religious perfection. This constitutes the first phase of women's emancipation, which is a spiritual emancipation by reclaiming their mostly denied status as full agencies as perfect, equal human beings. As King (1989) says, 'the liberation of women' has two faces: one is 'economic and social,' and

the other and more important one is ‘fully personal independence and discovery of the true self –a discovery of great spiritual importance’ (18). Muslim women attain the ‘fully personal independence’ in the egalitarian verses of the Qur’an; as for the ‘economic and social’ liberation, the feminist reading of the Qur’an reveals that women are given special care in Islam, giving them the right to hold a property of their own, at the same time holding men responsible for maintaining women’s living expenses. Islam also emancipates women from the oppression of patriarchy, since its teachings are anti-patriarchal, as Asma Barlas (2002) puts it clearly:

If...patriarchy is a continuum at one end of which are misrepresentations of God as Father, and of fathers as rulers over wives and children, and at the other end, the notion of sexual differentiation that is used to privilege males while Otherizing women, then the Qur’an’s teachings are antipatriarchal. (204)

While the primary source of Islam presents absolutely emancipatory principles for women, the secondary sources, mainly the *abadith* literature and the personal exegesis of highly respected mediaeval male scholars, do not let women to experience their freedom and equality provided by the Qur’an. The misogynist and patriarchal traditions of the pre-Islamic societies were infiltrated into Islamic teachings through these secondary sources which were predominantly in the hands of Muslim men. Yes, the Qur’an emancipates women as long as ‘the Qur’anic interpretation continues to be rendered by each generation in a manner which reflects its whole intent’ (Wadud, 1999: 104). However, this Qur’anic interpretation should be accompanied by a seriously critical look towards the sources of the numerous misogynist *abadith* which are equally effective in Muslims’ lives.

## Bibliography

*Ali, Abdullah Yusuf*, The Holy Qur’an: Text, Translation and Commentary. 2nd U.S. ed., New York 1988.

- Al-Mandudi, Abu al-A'la*, Towards Understanding Islam. Translated and edited by *Khursid Ahmed*, Indianapolis 1977.
- Barlas, Asma*, Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, Austin 2002.
- Bennet, Clinton*, Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates, London & New York 2005.
- Cooke, Miriam*, 'Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies', *Nepantla* 2000, 1:1, 91-110.
- , Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature, New York & London 2001.
- Darraj, Susan Muaddi*, 'Third World, Third Wave Feminism(s): the Evolution of Arab American Feminism.' *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*. Ed. Rory Dicker & Alison Piepmaier, Boston 2003, 188-205.
- Esposito, John L.*, 'Introduction: Women, Religion and Empowerment,' *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad & John Esposito, Gainesville 2001, 3-11.
- Hassan, Riffat*, 'Feminism in Islam.' *Feminism and World Religions*. Ed. Arvind Sharma and Katherine K. Young, Albany 1999.
- King, Ursula*, Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise, Basingstoke, Hampshire 1999.
- Mermer, Dr. Yamine*, 'Principles of Qur'anic Hermeneutics.' *The Journal of Scriptural Reasoning*, 5:1., 2005, Retrieved on 10 April 2006. <http://etext.lib.virginia.edu/journals/ssr/issues/volume5/number1/>.
- Mernissi, Fatima*, Beyond the Veil: Male-female Dynamics in Modern Muslim Society, London 1985.
- , Women & Islam: An Historical and Theological Enquiry, translated by Mary Jo Lakeland, Oxford 1991 [1987].
- Millett, Kate*, Sexual Politics, New York 1970.
- Mir-Hosseini, Ziba*, Islam and Gender: the Religious Debate in Contemporary Iran, London 1999.
- Pickthall, Mohammed Marmaduke*, The Meaning of the Glorious Koran: an Explanatory Translation, New York c 1953.
- Rahman, Fazlur*, Islam: Ideology and the Way of Life, London 1980.
- Saadallah, Sherin*, 'Muslim Feminism in the Third Wave: a Reflective Inquiry.' *Third Wave Feminism*. Ed. Stacy Gillis, Gillian Howie & Rebecca Munford, New York 2004, 216-226.
- Shaykh 'AbdulKhalig, 'Abdur-Rahman*, 'The Wisdom behind the Islamic Laws Regarding Women.' Translated by Ali Al-Timimi. Prepared for the UN Fourth World Conference on Women, Beijing, China, 1990, [http://www.salafi.net/books/book-2\\_e.html](http://www.salafi.net/books/book-2_e.html).
- Shebadeh, Lamia Rustum*, The Idea of Women in Fundamentalist Islam, Gainesville 2003.

*Sonbol, Amira El-Azhary*, 'Rethinking Women and Islam,' *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad & John Esposito, Gainesville 2001, 108-146.

*Stanton, Elizabeth Cady*, *The Woman's Bible*, foreword by Maureen Fitzgerald, Boston, Mass. 1993.

*Stowasser, Barbara Freyer*, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York 1994.

*Yamani, Ahmad Zaki*, *Woman in Islam*, [London] 2005.

*Wadud, Amina*, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York & Oxford 1999.

## Publikationen des Instituts für Religion und Frieden

### Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden

- 2014: *Militär.Kultur.Wissenschaft. Dialoge im Jahr des Glaubens*
- 2013: *Sind wir verpflichtet, andere zu schützen? Rechtliche und ethische Fragen der „Responsibility to protect“*
- 2012: *Militärseelsorgliche Optionen in unterschiedlichen Webrsystemen*
- 2011: *Seelsorger im Dienst des Friedens: 50 Jahre Militärseelsorge im Auslandseinsatz*
- 2010: *Nie allein gelassen. Verwundung – Trauma – Tod im Einsatz*
- 2009: *Säkularisierung in Europa – Herausforderungen für die Militärseelsorge*
- 2008: *Der Soldat der Zukunft – Ein Kämpfer ohne Seele?*
- 2007: *Herausforderungen der Militärseelsorge in Europa*
- 2006: *50 Jahre Seelsorge im Österreichischen Bundesbeerb. Rückblick – Standort – Perspektiven*
- 2005: *Familie und Nation – Tradition und Religion. Was bestimmt heute die moralische Identität des Soldaten?*
- 2004: *Sicherheit und Friede als europäische Herausforderung. Der Beitrag christlicher Soldaten im Licht von „Pacem in Terris“*
- 2003: *Das ethische Profil des Soldaten vor der Herausforderung einer Kultur des Friedens. Erfahrungen der Militärordinariate Mittel- und Osteuropas*
- 2002: *Internationale Einsätze*
- 2000: *Solidargemeinschaft Menschheit und humanitäre Intervention – Sicherheits- und Verteidigungspolitik als friedensstiftendes Anliegen*

### Ethica Themen

- Nadja ROSSMANITH/ Sandra KAEBMAYER/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Sprachen heiliger Schriften und ihre Auslegung* (2015)
- Christian WAGNSONNER/ Karl-Reinhart TRAUNER/ Alexander LAPIN (Hg.): *Kirchen und Staat am Scheideveg? 1700 Jahre Mailänder Vereinbarung* (2015)
- Gerhard MARCHL/ Regina KAISER (HG.): *Wasser. Lebensquell, knappes Gut und Kriegsgrund* (2013)
- Christian WAGNSONNER/ Petrus BSTEH (Hg.): *Der gefallene Gott? Religion und Atheismus im Gefolge bewaffneter Konflikte* (2/2014)
- Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Krieg mit der Natur? Militärische Einsätze zwischen Beherrschung des Geländes und Bewahrung der Umwelt* (2013)



- Thomas SCHIRRMACHER/ Edwin R. MICEWSKI (Hg.): *Ethik im Kontext individueller Verantwortung und militärischer Führung* (2012)
- Gerhard MARCHL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Westliche, universelle oder christliche Werte? Menschenrechte, Migration, Friedenspolitik im Europa des 21. Jahrhunderts* (2012)
- Christian WAGNSONNER/ Petrus BSTEH (Hg.): *Vom „christlichen Abendland“ zum „Europa der vielen Religionen“* (2012)
- Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Militärische Kulturen* (2/2014)
- Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Star Trek für Auslandseinsätze? Konfliktstrategien und Lösungsansätze für reale Probleme in Science Fiction* (2011)
- Stefan GUGEREL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Bio-Tötung* (2011)
- Gerhard MARCHL (Hg.): *Der Klimawandel als Gefahr für Frieden und Sicherheit* (2011)
- Petrus BSTEH/ Werner FREISTETTER/ Astrid INGRUBER (Hg.): *Die Vielfalt der Religionen im Nahen und Mittleren Osten. Dialogkultur und Konfliktpotential an den Ursprüngen* (2010)
- Gerhard MARCHL (Hg.): *Die EU auf dem Weg zur Militärmacht?* (2010)
- Gerhard DABRINGER (Hg.): *Ethical and Legal Aspects of Unmanned Systems. Interviews* (2010)
- Werner FREISTETTER/ Christian WAGNSONNER: *Friede und Militär aus christlicher Sicht I* (2010)
- Stefan GUGEREL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Astronomie und Gott?* (2/2014)
- Werner FREISTETTER/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Raketen – Weltraum – Ethik* (2010)
- Werner FREISTETTER/ Bastian Ringo PETROWSKI/ Christian WAGNSONNER: *Religionen und militärische Einsätze I* (2009)

Alle Publikationen sind auch als PDF auf [www.irf.ac.at](http://www.irf.ac.at) verfügbar.





ISBN: 978-3-902761-28-6