

Dina El Omari, Marie-Theres Wacker

## Das Eigene im Fremden – das Fremde im Eigenen: Koran und Bibel feministisch-intersektional gelesen



Dr. Dina El Omari (links) und Prof. Dr. Marie-Theres Wacker (Foto: Bettina Steinacker).

### I. Auftakt

(Marie-Theres Wacker)

„Der‘ Islam ist in den letzten Jahrzehnten zum Prototyp des Fremden in der westlichen Welt geworden.“ Mit diesem Satz leitet Birgit Rommelspacher ihre religionssoziologischen Analysen zum Umgang mit dem Islam in der christlich-säkularen Gesellschaft der Bundesrepublik ein.<sup>1</sup> Der Satz hat mehr als eine Einleitungsfunktion; er enthält in nuce bereits einen Gutteil der entfalteten Analyse selbst: ‚Der‘ Islam im Singular ist ein Konstrukt; mit diesem Konstrukt werden in der Bundesrepublik Deutschland Menschen mit Migrationshintergrund aus dem Nahen Osten, Nordafrika und Südosteuropa homogenisiert und zwar dergestalt, dass man sie auf ihre gemeinsame Religion festlegt. Deren Konturen werden fast schon reflexhaft mit den Terroranschlägen seit dem 9. September 2011 und dem Aufkommen des IS verbunden, sodass das Konstrukt des Islam näherhin das einer Religion mit hohem und nicht nur latentem Gewaltpotenzial ist. Diese Religion gilt zudem als eine, die hierzulande keine tiefgehenden und damit kulturprägenden Wurzeln hat, sondern erst über die sogenannten Gastarbeiter seit den 1960er-Jahren in die Bundesrepublik kam. Dazu tritt die Signifizierung eines geschlechtsspezifischen Bekleidungs-codes, bei Frauen eine Umhüllung des Kopfes oder auch des ganzen Körpers, die in der bundesrepublikanischen Mehrheitsgesellschaft auf Befremdung

stößt und häufig als Ausdruck einer mangelnden Selbstbestimmung oder fehlenden Emanzipation muslimischer Frauen gedeutet wird. Rommelspachers Analyse zeigt, wie festgefahren und festgezurr das Profil des Islam als etwas Fremdes hierzulande ist.

### II. „Der Islam gehört zu Deutschland“ ...? Befremdungen über ein Diktum

(Dina El Omari)

Innerhalb der vergangenen Jahre hat sich der Diskurs in der BRD bezüglich des Islam sehr stark auf die Frage konzentriert: „Gehört der Islam zu Deutschland?“ Ausgelöst wurde die Debatte durch das Statement des ehemaligen Bundespräsidenten Wulff, der genau diese Frage bekanntlich bejahte. Bei vielen Muslimen mit Migrationshintergrund, gerade der jungen Generation, sorgte diese Debatte für viel Irritation, da Deutschland ihre Heimat ist, denn der direkte Bezug zu den Heimatländern der Eltern beschränkt sich auf Besuche dieser Länder in den Ferien, zurück aber kehrt man, nach Hause, nach Deutschland. Nun wird aber genau darüber debattiert: Gehöre ich als Muslim dazu? Bin ich fremd in meinem eigenen Land? Und so entwickelte sich gerade in den letzten Jahren eine zunehmende Abschottungskultur unter Muslimen mit Migrationshintergrund: Man suchte sich eine Schalenidentität, das Muslimsein, um eine Identität in der Gesellschaft zu finden, die keiner infrage stellen konnte. Folge dieser Schalenidentität ist, dass religiöse Rituale ausgehöhlt werden und ihren spirituellen Kern zu verlieren drohen, eben weil sie als Symbole der Abschottung eingesetzt werden. Und so wird das Eigene zu etwas Befremdlichen für den Anderen, denn es kann als ein Zeichen der Ausgrenzung dienen, da man sich nicht mehr vorrangig über eine deutsche Identität, sondern über das Muslimsein definiert. Gleichzeitig werden die Anderen zu Fremden, denn man schafft eine Barriere zwischen dem eigenen Islamverständnis und der gelebten Wirklichkeit, in unserem Fall in Deutschland.

Für mich als deutsche Muslima sind diese Reaktionen und Gegenreaktionen durchaus nachvollziehbar, ich selbst habe mich aber nie von der Frage, ob der Islam zu Deutschland gehört, angesprochen gefühlt oder irritieren lassen. Das liegt

<sup>1</sup> Birgit Rommelspacher, *Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität*, Bielefeld 2017.

vor allem daran, dass ich ganz selbstverständlich als deutsche Staatsbürgerin aufgewachsen bin, deren Religion eben der Islam ist, so wie die meiner Freundinnen das Christentum. Ich habe dabei nie eine Unvereinbarkeit zwischen meinem Deutschsein und meinem Muslimsein verspürt, vielmehr gab es eine Fusion zwischen beiden. Daher ist gerade der neuerliche Trend, seine Identität vorrangig durch das Muslimsein im Sinne einer Abschottungskultur zu bestimmen, für mich ebenfalls befremdlich. Auch viele andere Fragen wie: Dürfen Mädchen am Schwimmunterricht oder Sportunterricht mit Jungen teilnehmen? Dürfen Muslime an Schulen, auf den Fluren der Uni, in der Bibliothek etc. beten?, habe ich mir nie gestellt, noch wurden diese in meinem Umfeld gestellt. Es war selbstverständlich, dass Mädchen an allem partizipieren und dass man seine rituellen Pflichten dann erfüllt, wenn es einen geeigneten Ort und eine geeignete Zeit dafür gibt. Vor allem war ein Leitspruch, mit dem ich aufgewachsen bin: Tue nichts in der Gesellschaft, in der du lebst, was auf diese in außergewöhnlichem Maße befremdlich wirkt.

Ich setze große Hoffnungen auf die Zentren für Islamische Theologie, die an bisher fünf Standorten in Deutschland geschaffen wurden (Münster, Osnabrück, Frankfurt, Tübingen und Erlangen-Nürnberg). Diese Zentren bieten die Chance, Muslimen und Musliminnen einen reflektierten Zugang zu ihrer Religion zu eröffnen und die eigene Tradition kritisch zu hinterfragen. Dabei kommt es oftmals dazu, dass das Eigene zum Fremden wird, denn fest angenommene Tatsachen geraten in Bewegung und erscheinen nun doch nicht mehr ganz so eindeutig. Diese Räume der Reflexion sind bisher nicht in dem gebotenen Maße vorhanden, denn oftmals dürfen Jugendliche weder in der Moschee noch in der Familie kritische Fragen stellen. Die an den neuen Zentren ausgebildeten Studierenden, von denen im Übrigen 65 Prozent Frauen sind, streben eine Zukunft als islamische ReligionslehrerInnen oder islamische TheologInnen an. Sie sind somit MultiplikatorInnen und können aktiv dazu beitragen, dass ein aufgeklärter und offener Islam in Deutschland entsteht, vielleicht mehr noch: ein Islam, der sich ganz selbstverständlich als deutscher Islam emanzipiert.

### III. Verfremdungen und Befremdungen christlich-feministischer Theologie (Marie-Theres Wacker)

Ich bin als Theologin und Bibelwissenschaftlerin mit dem spezifischen Auftrag, Frauen- und Genderforschung zu betreiben, an der katholisch-theologischen Fakultät in Münster tätig

und habe mit großem Interesse die Einrichtung eines Zentrums für islamische Theologie an der WWU Münster verfolgt. Dass mit Dina El Omari eine Kollegin für Koranstudien zuständig ist, die sich ebenfalls für die Frauenperspektive in ihrem Fach interessiert, betrachte ich als Glücksfall. Unsere Zusammenarbeit begann, wie vieles in meinem Leben, mit einem Zufall: Bei uns im Fakultätsgebäude hing im Sommersemester 2014 ein Plakat aus, das zu einem Vortrag von Dr. Dina El Omari zum Thema „Frauenspezifische Koranexegese“ einlud. Ich ging spontan hin, kam nach der Veranstaltung mit ihr ins Gespräch, und das Gespräch endete mit der Vereinbarung, im darauffolgenden Sommersemester eine gemeinsame Vorlesung über Bibel und Koran aus Frauensicht anzubieten, die für Studierende der islamischen wie der katholischen Theologie studienrelevant sein sollte. Die Rückmeldung aus dieser ersten Vorlesung machte uns bewusst, dass die Studierenden gern auch untereinander ins Gespräch gekommen wären, und deshalb haben wir das Thema im Sommer 2016 und noch einmal im Sommer 2017 in Seminarform aufgenommen und werden auch im Sommer 2018 ein solches Seminar anbieten.

Ich bin in den frühen 1980er Jahren zur feministischen Theologie gekommen, die, was die Bibel betrifft, mit ihrer Hermeneutik des Verdachts einen fremden, patriarchatskritischen Blick einübt und gegenüber traditionellen oder lehramtlich vorgegebenen Deutungen biblischer Texte ein immer deutlicheres Befremden wachsen lässt.<sup>2</sup> Eine solche kritische Zugangsweise aber bleibt von dem Wissen begleitet, dass die biblischen Texte nie nur herrschaftsstabilisierend gewirkt haben bzw. genutzt wurden, sondern in der gesamten Kirchengeschichte immer auch Ressource für Widerstandsbewegungen waren. Diese doppelte Dimension arbeitet im Übrigen auch Birgit Rommelspacher überzeugend für das Christentum insgesamt heraus. Die feministische oder auch gendersensible Bibelkritik kann deshalb als Rebellion auf der Grenze bezeichnet werden, wie es schon 1990 Hedwig Meyer Wilmes in Nijmegen programmatisch für die feministische Theologie als Ganzes formuliert hat<sup>3</sup>: Sie sucht die in der westlichen Moderne erkämpfte Gleichstellung der Geschlechter mit Auslegungen der Bibel zu vermitteln, die diesem Programm der Moderne nicht widersprechen, ja mehr noch, sie sucht die Gleichstellung der Geschlechter in diesem Grunddokument des christlichen Glaubens selbst zu verankern.

<sup>2</sup> Vgl. zu Grundlagen feministischer Bibelkritik und ihrer Weiterentwicklung bis 2005: Marie-Theres Wacker, *Feminist Criticism and Related Aspects*, in: John W. Rogerson, Judith Lieu (Hg.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford 2006, 634–654. Zum aktuellen Stand vgl. Marie-Theres Wacker, *Frauen ins Zentrum stellen. Zum Stand der christlich-feministischen Exegese*, in: Herder Korrespondenz spezial, *Marias Töchter. Die Kirche und die Frauen*, 01/2016, 22–25.

<sup>3</sup> Vgl. Hedwig Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg 1990.

#### IV. Befremdungen und Verfremdungen islamisch(-feministisch)er Theologie (Dina El Omari)

Mein eigener Weg hat mich an das Zentrum für Islamische Theologie in Münster geführt, konkret in den Bereich Koran und Koranexegese<sup>4</sup> mit dem Schwerpunkt feministische Koranexegese. Als Theologielehrende verfolge ich das Ziel, die Studierenden zu einem kritischen Denken und Hinterfragen der eigenen Tradition anzuregen, um gleichzeitig zu analysieren, was aus dieser Tradition für unseren heutigen Kontext fruchtbar gemacht werden kann. Diese Prozesse führen immer wieder dazu, dass das Eigene zu etwas Fremden wird. Das zeigt sich gerade an klassischen Debatten und Fragen, die viele Muslime aus ihrem Umfeld mitbringen. Eine dieser Fragen ist der Absolutheitsanspruch der eigenen Religion gegenüber den anderen Religionen, welcher u. a. dazu führt, dass man Nicht-Muslimen die Möglichkeit auf Heil nach dem Tod abspricht. Das mag in einer säkularen Perspektive zunächst einmal nicht großartig relevant sein, für gläubige Menschen jedoch kann ein Absolutheitsanspruch dieser Art bedeuten, dass man sich selbst den anderen gegenüber überlegen fühlt und sich als auserwählt erachtet. Dadurch wird jede Begegnung asymmetrisch, denn man wertet den anderen automatisch ab. Die Studierenden werden nun damit konfrontiert, dass es Lesarten des Islam gibt, die durchaus mehrere Heilswege für möglich erachten und sich ganz klar dafür aussprechen, dass die Grundfragen und Hoffnungen der Religionen untereinander sehr ähnlich sind, wenn auch ihre Ausdrucksformen voneinander abweichen. Dadurch verändert sich der Blick auf die eigene Religion und auf die der anderen. Nun stellt der Koran in der islamischen Theologie die Grundlage vieler Überlegungen dar. Auch im Alltag argumentieren Muslime häufig damit, dass dies oder das im Koran stehe oder auch nicht stehe, ohne wirklich Kenntnis darüber zu haben. Daher liegt mein Schwerpunkt in der Forschung und Lehre auf dem Koran und seiner Auslegung. Gerade in der Auslegung des Textes lässt sich wunderbar aufzeigen, dass die Äußerung: „Der Koran sagt“, naiv ist, denn schon die lange Exegesetradition mit ihrer Pluralität der Auslegungen spricht eine andere Sprache. Dazu kommt der Versuch, den Weg für einen historisch-kritischen Zugang zur Heiligen Schrift zu ebnet. Dieser Zugang ist vielen Studierenden zunächst völlig fremd. Die Begegnung mit dem Text in seinem historischen Umfeld aber öffnet den Blick für etwas Neues, sodass die anfängliche Fremdheit sich verliert und der Blick auf den Text ein anderer wird. Dieser Perspektiv-

wechsel bewirkt im Verständnis des Textes einen überaus spannend zu beobachtenden Wandel, denn er lockert viele versteifte Vorstellungen und öffnet den Blick für neue Möglichkeiten des Textverständnisses, die auch für das heutige Zusammenleben eine hohe Bedeutung haben. Dabei spielt mein Schwerpunkt, das Thema Frauen im Islam und Koran, eine große und wichtige Rolle. Mein Anliegen ist es, den Text von seinen patriarchalen Strukturen zu befreien. Und dies gilt nicht nur für den Text, sondern auch für den Islam bzw. die islamische Gemeinschaft. Deshalb stelle ich eine ganze Reihe von kritischen Fragen an den Text, aber auch an die Gemeinschaft: Ist der Text wirklich geschlechtergerecht und wenn nicht, wie gehen wir damit um?<sup>5</sup> Warum werden Frauen im öffentlichen Leben der islamischen Gemeinschaft oft so wenig wahrgenommen? Wie gehen wir mit den ungleichen Ehrvorstellungen in unserer Gemeinschaft um? ... usw. Natürlich führen diese Fragen dazu, dass auch die Heilige Schrift für mich ein Stückweit fremd wird, gerade wenn es um Passagen geht, in denen ich eine Geschlechterungerechtigkeit klar herauslese. Doch ich näherte mich ihm wieder an, indem ich ihn auslege und in dem dadurch gewonnenen Verständnis des Textes wieder etwas Eigenes finden kann.

#### V. Das Eigene im Fremden; die Verfremdung des Eigenen: Koranlesen mit christlichen Augen am Beispiel Menschenschöpfung (Marie-Theres Wacker)

Die Hebräische Bibel zu lesen, gehört zum Ausbildungsprogramm christlicher Theologen und Theologinnen; dagegen ist der Koran kein Buch, mit dem ein Theologe, eine Theologin im Verlauf des Studiums in Berührung gekommen sein muss. Dazu kommt, dass der Koran als Text mit seinen literarischen Gattungen auf den ersten Blick für christliche Lesegewohnheiten fremd erscheint. Man vermeint Motive und Themen der christlichen Lehre darin wiederzuerkennen, aber in befremdlichen Akzentuierungen; man entdeckt biblische Traditionen und Erzählsequenzen, aber nie in der zusammenhängenden Form, wie man sie in der Bibel selbst findet, und auch hier in teilweise fremder Gestalt. In unseren Veranstaltungen haben wir uns dafür entschieden, mit dem Thema der Menschenschöpfung zu beginnen, weil wir voraussetzen konnten, dass den Studierenden diese Überlieferungen wenigstens in ihrer eigenen Tradition einigermaßen vertraut sind. Wir haben unsere Studierenden dann aber gebeten, die Abschnitte über Menschenschöpfung in der Heiligen Schrift jeweils der anderen Religion zu lesen, also die

<sup>4</sup> Für diesen Bereich habe ich eine Einführung verfasst: Dina El Omari, Einführung in die Koranwissenschaften, Freiburg 2016.

<sup>5</sup> Bezüglich der diese Fragen betreffenden Gesamtthematik wird im Sommer 2018 ein Sammelband erscheinen: Dina El Omari, Juliane Hammer, Mouhanad Khorchide, (Hg.), *Muslima Theology: Women, Equality and the Qur'an*, London 2018.

Muslime in der Bibel und die Christen im Koran, und spontan darauf zu reagieren. Den christlichen Studierenden sind im Koran vor allem folgende recht markante inhaltliche Unterschiede aufgefallen: Es gibt keine Erzählung über die Erschaffung der Frau, die in der Bibel eine so prominente Rolle einnimmt; es wird auch nicht, wie in der Bibel, die Frau angesprochen, von der verbotenen Frucht zu nehmen, sondern angesprochen werden beide; und schließlich: Die Figur des Versuchers hat ein hohes Eigengewicht; er wird vorgestellt als ein Engel, der Gott die Gefolgschaft verweigert und die Erlaubnis bekommt, die Menschen, die vom Paradies auf die Erde versetzt wurden, weiterhin zu bedrängen.

Die Entdeckung des Eigenen im Fremden funktioniert hier gut: Auf der einen Seite erinnern die koranischen Abschnitte über die Menschenschöpfung an die biblischen Erzählungen; aus einer historisch-kritischen Perspektive beschrieben hätte der Koran die Bibel rezipiert. Andererseits wird das Eigene im Spiegel des Anderen fremd; es wird in Erzählfragmente zerlegt und mit Motiven durchsetzt, die im christlichen Alten und Neuen Testament keine Rolle spielen, dafür aber aus der traditionellen katholischen Lehre bekannt sind, insbesondere der Tradition vom Engelsturz oder Engelfall.

Für christliche Leserinnen und Leser positiv überraschend ist sicherlich, dass der Koran den Griff nach der verbotenen Frucht nicht der Frau anlastet, sondern den beiden ersten Menschen gemeinsam, und dass der Ausschluss aus dem Paradies nicht als Strafe durch Vertreibung erzählt wird, sondern als von Gott geplanter Schritt, der die Menschen nun, nach der Lernsituation des Paradieses, in ihre eigentliche Welt entlässt, in der sie sich unter der Rechtsleitung Gottes zu bewähren haben. Wie in einem Spiegel können christliche Leserinnen und Leser gewahr werden, dass der Islam keine Theologie des Sündenfalles auszubilden brauchte und zumindest auf der Basis der Schöpfungsabschnitte in den fünf Suren, die wir gelesen haben, das Potenzial hat, eine egalitäre Beziehung von Männern und Frauen voneinander und vor Gott grundzulegen. Und das wollten wir in unseren Veranstaltungen nun auch wissen: Wird das so auch von Musliminnen gesehen, die den Koran lesen, hätten wir hier einen Ansatzpunkt für feministische islamische Theologie entdeckt?

## **VI. Das Fremde im Eigenen; das Eigene profilieren am Fremden: Bibellesen mit muslimischen Augen und die Bedeutung der Menschenschöpfungstexte für eine feministische Koranexegese**

(Dina El Omari)

Die Begegnung mit der Schöpfungsgeschichte in der Bibel war für die muslimischen Studierenden zunächst deshalb befremdlich, weil es zwei verschiedene Versionen davon gibt, die sich in ihrem Aufbau und ihrer Struktur voneinander deutlich unterscheiden, wobei es zu beiden Geschichten deutliche Parallelen zum Koran gibt, sodass man durchaus das Eigene im Fremden erkennen kann. So ist im ersten Schöpfungsbericht die Rede davon, dass Gott die menschliche Schöpfung weiblich und männlich erschaffen hat. Dieses Motiv lässt sich im Koran an vielen Stellen finden. Auch die Erschaffung Adams aus Erde, das Einhauchen des Gottesatem in Adam, der Aufenthalt im Paradies, das Kosten der Frucht und das Sichtbarwerden der Geschlechtsteile durch den Sündenfall gehören zu diesen Parallelen. Im Gegensatz zur Bibel erwähnt der Koran aber keine Schlange als Verführerin, sondern den Teufel selbst, der sowohl Adam als auch seine Frau gleichzeitig verführt hat. Die Frau Adams wird dabei im Koran nicht namentlich benannt. Überhaupt enthält der Koran keine zusammenhängende Menschenschöpfungserzählung, wie man sie in Genesis 2 und 3 vorfindet. Stattdessen wird sie an fünf verschiedenen Stellen recht nüchtern und in eher abgekürzter Weise aufgenommen.<sup>6</sup> Im Spiegel der biblischen Erzählung kann ich muslimischen Studierenden verdeutlichen, dass der Koran in Kommunikation mit einer Gemeinde entstanden sein muss, die ein gewisses Vorwissen besitzt, an das er anknüpft. Der Blick durch den Bibeltext auf den Koran eröffnet mir die Möglichkeit, den koranischen Text zu hinterfragen und ihn neu zu verstehen, nämlich als einen Text, der nicht in einem luftleeren Raum entstanden ist, sondern gewisse Narrative aufgreift und in seinem Sinn verändert, um sie so in einen neuen historischen Kontext einzubetten.

Für die feministische Koranexegese stellt die Schöpfungsgeschichte bzw. die Schöpfung des Menschenpaares ein wesentliches Element dar; da haben die christlichen Studierenden etwas Richtiges geahnt. Denn zunächst einmal spricht die koranische Schöpfungsgeschichte nicht von einer hierarchischen Erschaffung der Frau, sondern von Adam im Sinne der gesamten menschlichen Schöpfung und später dann von Adam und seinem Partnerwesen. Eva wird nicht namentlich genannt und die Herkunft des Partnerwesens wird nicht beschrieben. Es fehlt also die Erschaffung

<sup>6</sup> Koran 2:30ff.; 7:11ff.; 38:71ff.; 15:26ff.; 20:115ff.

Evas aus Adams Rippe, womit der Ausgangspunkt für die Exegese deutlich günstiger ist. Außerdem wird im Koran der Sündenfall auch nicht Eva angelastet, sondern entweder Adam alleine oder Adam und seinem Partnerwesen gemeinsam. Der Koran bietet aber noch eine ganze Reihe weiterer Verse, die auf die Erschaffung beider Geschlechter eingehen und dabei betonen, dass diese aus ein und demselben Menschenwesen abstammen. Ein Beispiel dafür ist Vers 4:1:

*„Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen (arab. nafs) geschaffen hat, und von der gleichen Art das ihm entsprechende andere Wesen/seinen Partner (arab. zawdj), und der aus ihnen beiden viele Männer und Frauen hat (hervorgehen und) sich (über die Erde) ausbreiten lassen.“*

Die feministische Koranexegese deutet dies im Sinne der Erschaffung eines geschlechtlich undifferenzierten Menschenwesens, aus dem Mann und Frau hervorgegangen sind und zwar beide auf die gleiche Art, aus der gleichen Substanz und zur gleichen Zeit. Sie teilen somit den gleichen Ursprung und sind gleichberechtigte Partner in der Schöpfung. Begünstigend für diese Auslegung ist zudem, dass der Koran geschlechtsneutrale Formulierungen verwendet. So bedeutet Adam nichts anderes als Mensch und der arabische Begriff *zawdj*, der im Zusammenhang mit Adam Erwähnung findet, Partner oder Partnerwesen. Ebenso finden wir *zawdj* im Zusammenhang mit der *nafs* und hier ist sind beide Begriffe konzeptuell Neutrum.<sup>7</sup> Ein weiteres interessantes Kriterium bei der Auslegung der Texte ist, dass der Koran ganz offensichtlich die spätantike Vorstellung einer androgynen Menschenschöpfung aufgreift, die in männlich und weiblich gespalten wird und somit die Vorstellung einer hierarchielosen Schöpfung unterstützt. Dies zeigt sich im gesamten Koran, wodurch die menschliche Schöpfung ein idealer Ausgangspunkt ist, um das Geschlechterverhältnis neu und zeitgemäß zu bestimmen.<sup>8</sup>

## VII. Feministische Positionen im Christentum: die Bibel verfremden und sich zu eigen machen (Marie-Theres Wacker)

Wie gehe ich aber nun als christliche feministische Theologin mit den Menschenschöpfungsgeschichten meiner eigenen Tradition, nämlich mit der Bibel um? Ich stehe zunächst vor der grundlegenden Beobachtung, dass die Erzählungen am Anfang der Bibel, also im Alten Testament, schon in der Bibel selbst Auslegungen erfahren, die für das Geschlechterverhältnis im Christentum fatale Auswirkungen hatten. So betont im Neuen Testament der erste Brief des Paulus an

die Gemeinde von Korinth, dass Adam, der Mann und Ersterschaffene, das Haupt, d. h. der Gebieter der Frau sei (1 Kor 11,2ff), und im zweiten Brief des Paulus nach Korinth wird festgehalten, dass Eva einfältig genug war, der Schlange und ihren schmeichelhaften Worten nachzugeben (2 Kor 11,2). Ein weiterer Brief in der Tradition des Paulus betont, dass Frauen als Nachkommen der Zweitergeschaffenen, die sich im Paradies verführen ließ, in der Gemeinde zu schweigen hätten (1 Tim 2,9-15).

Feministische Theologinnen haben im Einzelnen unterschiedliche Strategien entwickelt, mit dieser Auslegungstradition umzugehen. So hat die schweizerische katholische Alttestamentlerin Helen Schüngel-Straumann die problematische Rezeptionsgeschichte der biblischen Eva-Tradition nachgezeichnet und den sog. ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4a) mit seiner Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als innerbiblisches Korrektiv stark gemacht.<sup>9</sup> Theologisch gesprochen hat sie damit die herrschende Vorstellung verfremdet, dass das Neue Testament das gewichtigere Wort zu sprechen habe; sie sieht stattdessen in dem alttestamentlichen Schöpfungstext am Anfang der Bibel, die Juden und Christen gemeinsam haben, die entscheidende Stimme.

Die US-amerikanische methodistische Exegetin Phyllis Trible hat über ein genaues Achten auf den Wortlaut der Paradiesgeschichte (Gen 2, 4b-3,24) die traditionellen Bilder der Frau als „Helferin“ des Mannes, der Frau als der Zweitergeschaffenen und der Leichtgläubigkeit der Frau infrage gestellt.<sup>10</sup> Sie betont die Erschaffung von Mann und Frau aus dem ersten Menschenwesen, das nicht Adam der Mann ist, sondern adam, das Geschöpf der adamah, auf deutsch „der Erdling“, geschaffen aus Erde. Einer strikter narratologisch vorgehenden Relektüre, verbunden mit Perspektiven der Masculinity Studies bzw. des Körperdiskurses gelingt es, die Figur des Adam als Figur des ersten Mannes gehörig zu destabilisieren.<sup>11</sup> Inzwischen wird angesichts der Herausforderungen der Genderdebatte, die die katholische Kirche erreicht hat, auch die Frage aufgegriffen, inwieweit Christen und Christinnen durch die biblischen Schöpfungstraditionen unaufgebar auf zwei und nur zwei Geschlechter als gottgewollter Norm festgelegt sind.<sup>12</sup> Diese Frage kann kirchlicherseits sogar als Testfall für ein angemessenes Verhältnis zur Moderne apostrophiert werden.

Mit Blick auf einen Vergleich christlich-feministischer Bibelauslegung mit frauenspezifischen Lesarten des Koran möchte ich drei Aspekte dieser Strategien herausheben: Ein erster Aspekt ist das Achten auf Widersprüche zwischen den

<sup>7</sup> Vgl. Riffat Hassan, *The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, in: Riffat Hassan (u. a.), *Women's and Men's Liberation: Testimonies of Spirit*, New York 1991, 72ff.

<sup>8</sup> Vgl. Dina El Omari, *Den Koran diachron lesen – die Entwicklung des Geschlechterverhältnisses im Koran am Beispiel der frühmekkanischen Suren*, in: Ute E. Eisen, Dina El Omari, u. a. (Hg.), *Schrift im Streit – Jüdische, christliche und muslimische Perspektiven. Auf dem Weg zu einer interreligiösen Hermeneutik*, Münster 2018.

<sup>9</sup> Vgl. Helen Schüngel Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg 1989; erweiterte Neuauflage unter dem Titel: *Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels?* Paderborn 2014.

<sup>10</sup> Phyllis Trible, *Eine Liebesgeschichte, die ein unglückliches Ende genommen hat*, in: dies., *Gott und Sexualität im Alten Testament*, Gütersloh 1993, 89-168+Anmerkungen 246–250.

<sup>11</sup> Vgl. Marie-Theres Wacker, *Wann ist der Mann ein Mann? Oder: Geschlechterdisput vom Paradies her*, in: dies./Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch*, Münster 2006, 93–114.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Marie-Theres Wacker, *Genderforschung und Schöpfungsgeschichten*, in: Thomas Laubach (Hg.), *Gender – Theorie oder Ideologie?* Freiburg 2017, 161–174.

verschiedenen Schriften der Bibel, zu denen man sich verhalten muss; ein zweiter Aspekt ist die Arbeit am Wortlaut des Textes, der überraschende Bedeutungen freisetzen kann; ein dritter Akzent ist das Wahrnehmen des historischen Abstandes zwischen der Bibel und heutiger Auslegung. Hinter allen drei Akzenten steht für eine kritische feministische bzw. gendersensible Theologie das Axiom von „Gotteswort in Menschenwort“, d. h. die unhintergehbare Brechung einer – theologisch durchaus vorauszusetzenden – besonderen Dignität des biblischen Textes durch die Kontingenz seiner Gebundenheit an Zeit und Raum. Ich gestehe, dass ich an diesem Punkt großen innertheologischen Diskussionsbedarf mit muslimischen Theologinnen sehe, die in der Frage des Korans als Menschenwort noch eher zurückhaltend reagieren. Gleichzeitig wird an einer solchen Frage die prekäre machtpolitische Situation von islamischer Theologie in der Bundesrepublik deutlich, die abhängt von muslimischen Verbänden und Gemeinden, in denen Fragen dieser Art nicht selten als Angriff auf den Islam wahrgenommen werden. Für Frauen in der islamischen Theologie erscheint mir die Situation besonders schwierig, weil sie vor dem Faktum stehen, dass konservative muslimische Gelehrte mit Blick auf die Entwicklungen der feministischen und gendersensiblen Theologie davor warnen, diese Perspektiven im Islam zu rezipieren, da sie die Auslieferung an den Westen und die Zerstörung des genuinen Islam bedeuten. Aber auch hier wieder wird diese Situation ein Stück weit zum Spiegel des Eigenen: Gibt es nicht auch ein hochrangiges Dokument aus dem Vatikan von 2004<sup>13</sup>, ein Schreiben, das vor den Gefahren eines radikalen Feminismus warnt, weil dieser radikale Feminismus die Frau gegen den Mann aufbringt und zum Geschlechterkampf aufrufe, oder, was die Verfasser des Dokuments noch mehr aufbringt, dass es eine weitere Spielart des Aufruhrs im Geschlechterverhältnis gibt, die die Unterscheidung von zwei und nur zwei Geschlechtern infrage stelle, damit die gottgewollte Komplementarität der zwei Geschlechter auflöse und allen Formen pervertierter Sexualität Vorschub leiste?<sup>14</sup> Katholische Theologinnen, die sich mit Genderfragen beschäftigen, haben nach wie vor keinen einfachen Stand. Ich bin aber davon überzeugt, dass wir weiter innerhalb unserer Glaubensgemeinschaft an diesen Fragen dranbleiben und für Gendergerechtigkeit streiten müssen.

### VIII. Feministische Theologie im Islam: den Koran verfremden und sich zu eigen machen (Dina El Omari)

In der feministischen Koranexegese, die es in Ansätzen immerhin auch schon seit den 1980er-Jahren gibt, gibt es inzwischen verschiedene Methoden. Die von mir selbst eben angewandte Methode, Verse in Relation zu anderen zu setzen und diese entsprechend auszulegen, wird als Methode der Intratextualität bezeichnet. Die Methode beruht auf der Idee, den Koran holistisch zu lesen, d. h., die Verse im Zusammenhang mit anderen Versen der gleichen Thematik und nicht isoliert zu lesen und zwar im Lichte dessen, was die Exegeten als den koranischen Kern bzw. die konkrete Weltanschauung des Korans ausgemacht haben: Gerechtigkeit und Gleichheit für alle Menschen. Bei dieser Methode muss allerdings die Chronologie des Textes beachtet werden, denn dieser wurde in einem Zeitraum von 23 Jahren unter unterschiedlichen historischen Umständen offenbart und entsprechende Entwicklungen müssen bei der Exegese berücksichtigt werden.<sup>15</sup>

Eine weitere Methode ist die historische Kontextualisierung, d. h. die Verortung des Korans in seinen spätantiken Kontext. Hierbei wird der Koran als ein Produkt seiner Zeit verstanden, d. h., ihm wird sein göttlicher Ursprung nicht aberkannt, aber die Sprache, sowohl die linguistische als auch die kulturelle, entspricht der des 7. Jahrhunderts und muss entsprechend in den jeweiligen historischen Kontext übersetzt werden. Der Literaturwissenschaftler und Korangelehrte Abu Zaid drückt dies mithilfe von Begriffen aus der Kommunikationstheorie aus, und zwar indem er die Begriffe des „Senders“ und „Empfängers“ sowie eines zwischen ihnen zur Übermittlung einer „Botschaft“ erforderlichen „Codes“ auf den Koran überträgt und somit seiner These, Gott habe sich unter Verwendung einer menschlichen Sprache sowie unter Rückgriff auf bestimmte menschliche Geschichten an die Araber des 7. Jahrhunderts gewandt, ein Fundament gibt. Abu Zaid will darauf hinaus, dass die Botschaft für den Empfänger entcodierbar sein muss und sich Gott daher des sprachlichen Codes der Erstadressaten bedient. Diese Kommunikationscodes sind aber keine festen Instanzen, sondern verändern sich mit den Menschen, daher sei es die Aufgabe aller Muslime, das von Gott im 7. Jahrhundert Gesprochene aus seinem ursprünglichen Code in die Sprache und den Horizont der jeweiligen Zeit zu übersetzen, um so den Kern der Botschaft zu bewahren. Nur so sieht Abu Zaid garantiert, dass der Koran und seine Bedeutungen in für die heutige Zeit angemessene

<sup>13</sup> Der Wortlaut des Schreibens in deutscher Sprache findet sich unter: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html)

<sup>14</sup> Zur kritischen Analyse vgl. Marie-Theres Wacker, Gender trouble im Vatikan, in: Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen 17/4 (2004) 16–20.

<sup>15</sup> Vgl. Aysha Hidayatullah, Feminist Edges of the Qur'an, Oxford 2014, 66ff.

<sup>16</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Der Koran. Gott und Mensch in Kommunikation.*, in: ders., *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg 2008, 122–159.

<sup>17</sup> Vgl. A.a.O., 87ff.

<sup>18</sup> Vgl. A.a.O., 110ff.

#### **Kontakt und Information**

Dr. Dina El Omari  
dina.elomari@uni-muenster.de

Prof. Dr. Marie-Theres Wacker  
semat@uni-muenster.de

Aussagen überführt werden kann.<sup>16</sup> Ähnliche Überlegungen stellt auch der pakistanische Philosoph Fazlur Rahman an, der die sogenannte Dreischritt-Methode anführt. Diese gestaltet sich so, dass der Exeget – oder eben auch die Exegetin – zunächst in die Zeit der Offenbarung zurückkehrt, da ein Verständnis der entsprechenden Koranpassage eben ein Verständnis des historischen Kontextes, d. h. der sozialen, kulturellen und politischen Umstände, erfordert. Auf diesen ersten Schritt folgt dann der zweite, nämlich die Abstrahierung der konkreten Anweisung, die dann als Grundlage moralischer Rechtsgründe gilt. So erhält man generelle Prinzipien, die in einem dritten Schritt in den heutigen Lebenskontext übertragen und angewendet werden.<sup>17</sup>

Die dritte Methode, die in der feministischen Exegese benutzt wird, allerdings nur eine sehr begrenzte Verbreitung findet, ist die sogenannte Tawhid-Methode. Damit ist gemeint, dass der Eingott-Glaube auf jeder Ebene des menschlichen Handelns wiederzufinden sein soll. Dies wiederum bedeutet ganz konkret, dass jede Form von Sexismus eine Form der Vielgötterei ist, weil er dem Mann eine gottgleiche Rolle gegenüber der Frau zuspricht. Genauer gesagt, die symbolische Übertragung von Gottes Souveränität auf andere ist in der Tawhid-Perspektive eine Form von Vielgötterei, die größte aller Sünden im Islam. Mit diesem Grundprinzip lässt sich jede Koranlegung kritisieren, die gegen die Gleichheit zwischen Frauen und Männern gerichtet ist.<sup>18</sup>