

Berührungspunkte feministischer islamischer und christlicher
Theologie

Essay im Rahmen der Studienwoche: „Christlich-Islamische
Beziehungen im europäischen Kontext“

Autorin: Amrei Sander

Wenn es um politische und soziale Allianzen und die Basis geteilter Wertvorstellungen zwischen Christ_innen und Muslim_innen geht, handelt es sich zumeist um Schulterschlüsse gegen liberale und/oder feministische Anliegen: Homo-Ehe, Gender Mainstreaming, Abtreibung und ähnliche Themen bzw. der Widerstand gegen diese stehen dann auf der gemeinsamen Agenda.¹ Selbstverständlich gibt es auch theologische Gemeinsamkeiten: Der Glaube an den einen Gott, zumindest insofern Muslim_innen den christlichen Gottesglauben trotz der Trinität als monotheistisch anerkennen, den Glauben an eine Offenbarung, die abrahamitischen Wurzeln und noch einiges mehr. Dennoch, oft wird auch von Seiten muslimischer und christlicher Vertreter_innen gerade diese gemeinsame Allianz in Wertvorstellungen und Ethik in einer säkularisierten Welt als Überbrückungsvorschlag theologischer Differenzen angepriesen und hochgehalten.²

Wenig beachtet wird hingegen, dass nicht nur konservative oder traditionelle Vertreter_innen und Theolog_innen, sondern auch Feminist_innen beider Religionen Wertvorstellungen teilen, gemeinsame Anliegen verfolgen und oft gegen ähnliche Widerstände zu kämpfen haben. In meiner jahrelangen Beschäftigung mit feministischer Theologie, vor allem islamischer feministischer bzw. geschlechteremanzipatorischer Theologie,³ und meinen Exkursen in die feministische christliche Theologie sind mir ähnliche Argumentationsmuster, Anliegen und Wünsche der jeweiligen Vertreter_innen begegnet. Diese Gemeinsamkeiten finden wenig Gehör – nicht nur innerhalb der jeweiligen Religionen und ihren Communities,⁴ sondern auch in der Öffentlichkeit, die sich mehr auf die größeren und medial präsenteren konservativen Allianzen fokussiert, und nicht zuletzt in den feministischen Bewegungen selber, die dazu tendieren, Religion und gläubige Menschen insgesamt als rückwärtsgewandt und antiemanzipatorisch einzustufen.

Es würde den Rahmen dieses Essays sprengen, hier einen umfassenden Vergleich christlicher und islamischer geschlechteremanzipatorischer Ansätze vorzunehmen. An diesen Ansätzen sind nicht nur Vertreter_innen vieler verschiedener theologischer und nicht-theologischer Disziplinen beteiligt, sie sind auch selber heterogen: „Die“ feministische Theologie gibt es nicht. Mir geht es hier vielmehr darum, ein paar Gemeinsamkeiten, ähnliche Argumentationsmuster oder innovative Interpretationen herauszufiltern, die mir besonders kreativ, originell oder wegweisend erschienen.

Meiner Erfahrung nach sind die geschlechteremanzipatorischen oder feministischen Theologien meist ebenso umstritten wie die Feminismen (angesichts der Vielzahl feministischer Strömungen verbietet es sich m. E., von „dem“ Feminismus zu sprechen) selber. Wie letztere werden sie oft belächelt, noch öfter gehasst. Ihnen wird Weltfremdheit

unterstellt, aber auch eine Ablehnung von Männern und dem Männlichen an sich, quasi der versteckte Versuch, ein Matriarchat zu etablieren.

Dabei geht es den geschlechteremanzipatorischen Religionsautorinnen, um es mit den Worten der feministischen katholischen Theologin Ruether auszudrücken, mitnichten um einen Geschlechterkampf, sondern um folgendes Anliegen: „[The] critical principle of feminist theology is the affirmation and promotion of the full humanity of women. Whatever denies, diminishes, or distorts the full humanity of women is, therefore, to be appraised as not redemptive“.⁵ Mit einer genuin islamischen Begründung, aber nicht weniger eindringlich und eindrucksvoll, führt Amina Wadud die aus ihrer Sicht zwingende Notwendigkeit geschlechtergerechten Denkens und Handelns im Glauben aus. Bei ihr spielt der Gedanke der absoluten Einheit Gottes (*tawhid*)⁶ eine herausragende Rolle.⁷ Für sie verkörpert die Idee des *tawhid* die Einheit der menschlichen Gesellschaft; Wadud leitet daraus die Forderung ab, dass die Menschheit eins sein sollte – ungeachtet von Rasse, Klasse, Gender und sexueller Orientierung.⁸ Zudem stellt sie das „tawhidische Paradigma“ auf: Wenn Gott über allem steht und beim Zusammensein zweier Menschen stets der Dritte ist, wie es in Sure 58, 7 heißt, dann müssen „Ich“ und „Du“ einander gegenüber stehen, während Gott über beiden steht.⁹ Keiner kann vor Gott eine höhere Position als sein menschliches Gegenüber einnehmen, jeder, der versucht, sich über andere menschliche Wesen zu erheben, ignoriert Gottes Anwesenheit.¹⁰

Es geht den feministischen Religionsexpertinnen um die volle Menschlichkeit der Frau im Angesicht Gottes – ob dies nun erlösungstheologisch oder mit dem islamischen Prinzip des *tawhid* begründet wird. Es geht um Gleichheit, nicht um Herrschaft, auch nicht um die Herrschaft von „Frauen“ über „Männer“. Diese Gleichheit ist jedoch nach Ansicht der feministischen Autor_innen derzeit (noch) nicht erreicht. Hier klingt der zentrale Punkt an, an dem sich feministische und geschlechteremanzipatorische Religionsexpert_innen abarbeiten,¹¹ und zwar die in vielen Religionsinterpretationen festgeschriebene Hierarchie zwischen Mann und Frau. Dabei fokussieren sich muslimische Autor_innen u. a. gerne auf Sure 4,34:

„Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen, weil Gott die einen vor den anderen bevorzugt hat und weil sie von ihrem Vermögen (für die Frauen) ausgeben. Die rechtschaffenen (Frauen) sind demütig ergeben und bewahren das, was geheim gehalten werden soll, da Gott (es) bewahrt. Ermahnt diejenigen, von denen ihr Widerspenstigkeit befürchtet, und entfernt euch von ihnen in den Schlafgemächern und schlägt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann wendet nichts Weiteres gegen sie an. Gott ist erhaben und groß.“¹²

Von Fatima Mernissi, die in dieser und weiteren Koransuren ein historisch bedingtes und dementsprechend abschaffbares Zugeständnis an die damalige patriarchalische Gesellschaft sieht,¹³ bis zu Asma Barlas,¹⁴ Amina Wadud¹⁵ und den Frauen des ZIF, die konkrete Übersetzungsvarianten (z.B. für den Terminus der „Verantwortung“ der Männer gegenüber

den Frauen oder das Wort „schlagen, züchtigen“) vorschlagen – allen Expertinnen ist es wichtig zu zeigen, dass der Koran eigentlich eine egalitäre Geschlechterordnung vorsieht. Sie distanzieren sich hiermit auch von der klassischen islamischen Rhetorik, nach der dem Mann eine religiös legitimierte Autorität über die (Ehe-)Frau zusteht.¹⁶

Hingegen stellt z.B. Genesis 2-3 ein wichtiges Feld feministischer christlicher Exegese dar, heißt es doch: „Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, dass der Mensch alleine bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht.“¹⁷ (Gen 2,18). Und weiter: „Zur Frau sprach er: Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder; du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen.“ (Gen. 3,16).¹⁸ Dieses Prinzip männlicher Vorherrschaft – sei es im Sinne eines autoritären Verhältnisses, einer „Lenkung“ oder geistlichen Leitung – wird von den feministischen Expertinnen radikal infragegestellt. Phyllis Trible dekonstruiert in ihrem berühmt gewordenen Kapitel über Gen. 2-3 („Eine Liebesgeschichte, die ein unglückliches Ende genommen hat“) auf so eindringliche wie kreative Weise herkömmliche Deutungen der Geschichte von Sündenfall, Erschaffung der Frau und Unterordnung.

Besonders prägnant ist dabei ihre Deutung des Wortes „Hilfe“ (*ezer*), welches sie mit „GefährtIn“¹⁹ übersetzt. Nicht nur legt sie überzeugend dar, weswegen das hebräische Wort, welches in der Hebräischen Bibel oft für Gottes Beistand verwendet wird, unmöglich eine hierarchische Implikation zuungunsten der Frau aufweisen kann; sie zeigt auch auf, dass es im Grunde noch nicht einmal eine eindeutige Geschlechtszuschreibung aufweist.²⁰ Zudem postuliert sie, dass *ha-adam*, das „Erdgeschöpf“²¹, eigentlich geschlechterneutral bzw. ungeschlechtlich ist: Erst nach der Schöpfung der „Hilfe“ aus sich selber werden sie zu *isch* und *ischah*, Mann und Frau.²²

Amina Wadud führt ganz Ähnliches zu Sure 4,1 aus: „Und zu seinen Zeichen (ist dieses): dass Er Euch (Menschheit) erschuf aus einer einzelnen Seele, und aus dieser Seele ihr Gegenüber, und von diesen beiden verteilte er (über die Erde) ungezählte Männer und Frauen“²³. Sie zeigt, dass das Wort *zawj* (von ihr als Gegenüber übersetzt), was oft als Gattin übersetzt wird, eigentlich weder männlich noch weiblich ist.²⁴ Auch wenn sie das nicht explizit macht, denke ich doch, dass dies eine Deutung ist, welche sie zur Legitimation gleichgeschlechtlicher Ehen heranzieht, wenn sie schreibt: „Foremost, however, is the Qur’anic affirmation of marriage in general, which should be considered gender-neutral.“²⁵

Ich finde diese Interpretationen ganz besonders bemerkenswert, weil sie an den Grundpfeilern unserer Geschlechter- und Gesellschaftsordnung selber rütteln. Zwar gehen beide Autor_innen nicht so weit, die Existenz der Geschlechter selber zu dekonstruieren, wie es z.B.

Judith Butler versucht hat.²⁶ Dennoch findet sich hier eine radikale und mutige Abkehr von traditionellen Deutungen, welche zumindest das Potential in sich trägt, nicht nur Geschlechterhierarchien, sondern auch eine Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit infragezustellen – also die zwingende Aufeinanderbezogenheit von „sex“, „gender“ und „desire“,²⁷ d.h. die Annahme, dass es genau zwei biologische Geschlechter gibt, die mit genau zwei sozialen Geschlechtern korrespondieren und sich wechselseitig begehren. Denn wo die ursprünglichen Menschenurwesen und ihre Gegenüber geschlechtslos sind, ist Raum für eine Vielzahl von Geschlechtern und eine Vielzahl denkbarer Verbindungen zwischen ihnen.²⁸

Auf einer anderen Ebene versuchen feministische Auslegungen ebenfalls mit Mitteln der Exegese, Strafvorschriften gegen Homosexualität in den jeweiligen Heiligen Schriften zu dekonstruieren, indem die „klassisch“ zitierten Stellen, die gegen Homosexualität zu sprechen scheinen, als Geschichten von Missbrauch und sexualisierter Gewalt gegen Schwächere und nicht als Aussagen über gleichberechtigte liebevolle Beziehungen zwischen mündigen Erwachsenen interpretiert werden.²⁹

Feministische Exeget_innen und Expert_innen versuchen also immer wieder, die Texte „quer“- oder sogar „queer“zulesen. Ob sie es nun tun, indem sie klassische Übersetzungen infragestellen oder liebgewordene Deutungen radikal umgestalten – immer geht es ihnen darum, innerhalb eines religiösen Deutungsrahmen in einem geschlechteremanzipatorischen Kontext tätig zu werden.³⁰ Ein weiteres wichtiges Anliegen neben den oben schon erwähnten stellt hierbei z.B. auch das im Katholizismus, nahezu allen islamischen Strömungen und in vielen evangelikalen Gemeinden übliche Verbot der religiösen Leitungsfunktionen für Frauen dar. Hier versuchen feministische und liberale Katholik_innen wie auch emanzipatorisch tätige muslimische Expert_innen unter Hinweis auf die Kontextgebundenheit oder die volle Gottesebenbildlichkeit der Frau³¹ bzw. unter Hinweis auf die islamische Frühgeschichte³² eine volle Gleichberechtigung von ungefähr der Hälfte der Gläubigen zu erreichen.

Dass sie mit all diesen Anliegen religiöse Konservative und Traditionalisten ebenso verunsichern dürften wie manche säkulare Liberale und Feminist_innen, steht außer Frage. Es wäre jedoch nicht nur wünschenswert, dass auch diese Kräfte sich mehr bündeln würden, sondern geradezu geboten, entwerfen sie doch ein Bild von Religion und Gemeinschaft, welches dem rückwärtsgewandten, antiemanzipatorischen, welches so oft von den Medien reflektiert wird, diametral entgegengesetzt ist. Erste Netzwerke und Bündnisse feministischer und liberaler Theolog_innen und Expert_innen unterschiedlicher Religionen sind bereits entstanden.³³ Es wäre wünschenswert, wenn sich mehr religiöse geschlechteremanzipatorische Kräfte zusammenschließen, gemeinsam für liberalere

Religionsauslegung und -ausübung eintreten und einer neuen Stimme Gehör verschaffen würden – der von den Menschen, die Religion und Geschlechteremanzipation vereinen und damit auch den Brückenschlag zwischen liberalem säkularem Feminismus und Religion bewerkstelligen könnten. Sie könnten damit auch denjenigen Menschen, die derzeit noch das Gefühl haben, zwischen ihrer Religion und ihren emanzipatorischen Werten entscheiden zu müssen,³⁴ eine Alternative bieten. In diesem Sinne erwarte ich die neusten Entwicklungen in dem, was Amina Wadud ebenso kämpferisch wie eindringlich den „*gender jihad*“³⁵ genannt hat, mit Spannung.

Quellenangaben

Buchquellen:

Barlas, Asma (2002): „Believing Women“ in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an, Austin: University of Texas.

Butler, Judith (1990): Gender Trouble. New York: Routledge, 3. Aufl. 2006.

Heine, Peter (2006): Salafiyya. In: Khoury, Adel Theodor/Hagemann, Ludwig/Heine, Peter (Hrsg.): Islam-Lexikon A–Z. Geschichte, Ideen, Gestalten, Freiburg am Breisgau: Herder, S. 521.

Khoury, Adel Theodor (2007): Der Koran, 4. durchgesehene Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Mernissi, Fatima (1989): Der politische Harem. Mohammed und die Frauen, Neuauflage 1992, Freiburg am Breisgau: Herder.

Ruether (1983): Sexism and God talk, S. 115, zit. n. Russel, Letty N. (1985): Introduction. In: Russel, Letty N. (Hrsg.): Feminist Interpretation of the Bible.

Schrottroff, Luise/Schoer, Silvia/Wacker, Marie-Theres (1998): Feminist Interpretation. The Bible in Women’s Perspective.

Trible, Phyllis (1978): Gott und Sexualität im Alten Testament. Gütersloh: Gerd Mohn, Dtsch. Auflage 1993.

Vuola, Elina (1997): Limits of Liberation. Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction. London/New York: Sheffield Academic Press, 2002.

Wadud, Amina (1999): Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective, 2. Aufl., New York: Oxford University.

Wadud, Amina (2006): Inside the Gender Jihad. Women’s Reform in Islam, Korrigierte Aufl. 2008, Oxford: Oneworld.

ZIF, Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (2005): Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zu Qur’an, Sure 4, Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam, Köln: ZIF.

Internetquellen:

Brandt, Harald (2010): Fossiles Denken als Gottesbeweis, unter <http://de.qantara.de/inhalt/allianz-christlicher-und-muslimischer-kreationisten-fossiles-denken-als-gottesbeweis>, letzter Zugriff am 29.07.2015.

Die Bibel in der Einheitsübersetzung. Universität Innsbruck. <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/>, letzter Zugriff am 05.08.2015.

Dom-Radio.de (2009): „Freude am Glauben-Kongress“.
<http://www.domradio.de/nachrichten/2009-09-11/papsttreue-katholiken-sehen-muslimen-natuerliche-verbuedete>, letzter Zugriff am 29.07.2015.

Pohl, Michael (2007): Feministische Interpretationen des zweiten Schöpfungsberichts im Lichte der allgemeinen Feminismuskritik Judith Butlers.
http://www.lectio.unibe.ch/07_2/pohl.htm, letzter Zugriff am 05.08.2015.

Prado, Abdennur (2005): About the Friday Prayer led by Amina Wadud.
<http://abdennurprado.wordpress.com/2005/03/10/about-the-friday-prayer-led-by-amina-wadud/>, letzter Zugriff am 05.08.2015.

Schlangenbrut (2009): Netzwerke, Bildung, Forschung und Frauenrechte.
<http://www.schlangenbrut.de/links/netzwerke-bildung-forschung-und-frauenrechte/netzwerke-bildung-forschung-und-frauenrechte.html>, letzter Zugriff am 02.09.2015.

Simons, Stefan (2013): Demo gegen Homo-Ehe in Frankreich: Kreuzzug unterm Eiffelturm,
<http://www.spiegel.de/politik/ausland/frankreich-massenprotest-gegen-homo-ehe-in-paris-a-877266.html>, letzter Zugriff am 29.07.2015

¹ Da es sehr viele Beispiele dieser Art gibt, möchte ich lediglich schlaglichtartig einige Artikel nennen: Den Vorschlag deutscher Katholiken, in Muslimen Alliierte gegen „internationale Geburtenkontrolle, Abtreibung und Gender-Ideologie“ zu sehen, <http://www.domradio.de/nachrichten/2009-09-11/papsttreue-katholiken-sehen-muslimen-natuerliche-verbuedete>, die gemeinsamen Demos von (unter anderem) christlichen und muslimischen Gegner_innen der Homo-Ehe in Frankreich: Simons, Stefan (2013): Demo gegen Homo-Ehe in Frankreich: Kreuzzug unterm Eiffelturm, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/frankreich-massenprotest-gegen-homo-ehe-in-paris-a-877266.html>, Allianzen muslimischer und christlicher Kreationist_innen: Brandt, Harald (2010): Fossiles Denken als Gottesbeweis, unter <http://de.qantara.de/inhalt/allianz-christlicher-und-muslimischer-kreationisten-fossiles-denken-als-gottesbeweis>.

² Dies begegnete mir auch immer wieder im Gespräch mit christlichen wie muslimischen Akteur_innen.

³ Viele muslimische Autorinnen ziehen es vor, sich nicht als „Feministinnen“ zu bezeichnen, auch wenn sie dezidiert feministische Zielsetzungen verfolgen. Vgl. Mernissi (1997), S. 151, die den Begriff „Nissa’ismus“ vorschlägt, oder vgl. Barlas (2002), S. 19ff. und S. 25, die zwar einräumt, dass feministische Theorien in vielerlei Hinsicht ihren Ausgangspunkt für ihre Korananalyse gebildet hätten, die aber eine Bezeichnung als „Feministin“ für sich selber ablehnt. Nachfolgend werden die Begriffe „geschlechteremanzipatorisch“ und „feministisch“ synonym verwendet, da die meisten feministischen Ansätze, darunter auch die hier vorgestellten, auf eine Gleichheit der Geschlechter und nicht auf die Dominanz eines Geschlechtes, auch nicht des weiblichen, hinarbeiten.

⁴ Man denke z.B. an die Reaktionen auf die „Bibel in gerechter Sprache“ oder an die Drohungen gegen feministische Muslimas wie Amina Wadud.

⁵ Ruether (1983): S. 115, zit. n. Russell (1985), S. 16.

⁶ Vgl. Wadud (2006), S. 14.

⁷ Vgl. ebd. und vgl. ebd., S. 28f. Bei Peter Heine stellt diese Idee der absoluten Einheit Gottes mit allen theoretischen und theologischen Implikationen (Z.B. Abkehr von der Heiligenverehrung und den Rechtsschulen) ein Hauptkennzeichen der *Salafiyya* dar, vgl. Heine (2006), S. 521.

⁸ Vgl. Wadud (2006), S. 28. Bei dieser Zusammenfassung von Waduds Thesen habe ich meine eigene unveröffentlichte Synthese in meiner BA-Thesis in Teilen übernommen.

⁹ Vgl. ebd., S. 24ff.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 31f.

¹¹ Da nicht alle Theologinnen sind, habe ich mich für diesen Begriff entschieden.

¹² Khoury (2007), S. 63.

¹³ Vgl. Mernissi (1989), S. 194 und S. 206. Bei diesen Suren habe es sich um die von Gott offenbarten Antworten auf eheliche Streitigkeiten in Medina gehandelt.

¹⁴ Vgl. Barlas (2002), S. 186f.

¹⁵ Vgl. Wadud (1999), S. 70. Wadud übersetzt die Koranstelle wie folgt: „Männer sind [*qawwamuna'ala*] Frauen, [auf der Basis] von dem was Gott [vorgezogen] (*faddala*) einigen von ihnen über anderen, und [auf der Basis] von dem, was sie von ihrem Vermögen (für den Unterhalt der Frauen) ausgeben.“ (Alle Klammersetzungen von A. Wadud, Übersetzung aus dem Englischen von A. Sander).

¹⁶ Vgl. ZIF (2005), S. 25.

¹⁷ Die Bibel in der Einheitsübersetzung. Universität Innsbruck.

<https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/gen2.html>.

¹⁸ Ebd., <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/gen3.html>.

¹⁹ Tribble (1993), S. 111.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Ebd., S. 119.

²² Vgl. ebd., S. 120.

²³ Aus dem Englischen und Arabischen übersetzt nach Wadud (1999), S. 17.

²⁴ Wadud (1999), S. 21.

²⁵ Wadud (2006), S. 238.

²⁶ Vgl. dazu auch Pohl (2004), unter http://www.lectio.unibe.ch/07_2/pohl.htm.

²⁷ Vgl. Butler (2006), S. 8ff. Kursivschreibung von A. Sander.

²⁸ So ähnlich formuliert das auch Mohr (2010), der in seiner Auslegung von Sure 30,20-21, in welcher der Terminus „*zawj*“, bzw. dessen Plural, ebenfalls vorkommt, sogar noch weiter geht als Wadud.

http://www.ismailmohr.de/islam_homo.html.

²⁹ Dabei wird die „Lot“-Geschichte im Koran als Geschichte der angestrebten Vergewaltigung der Engel in der Gestalt junger Männer umgelesen, vgl.dazu exemplarisch für die mittlerweile unter liberalen muslimischen Expert_innen sehr beliebte Auslegung Mohr (2010), http://www.ismailmohr.de/islam_homo.html, die entsprechenden paulinischen Stellen würden hierbei gegen die hellenistische „Päderastie“, den Missbrauch von Jugendlichen durch erwachsene Männer, sprechen.

³⁰ Schrottroff/Schoer/Wacker (1998): S. 36ff.

³¹ Vgl. Vuola (2002), S. 116.

³² Vgl. Prado, Abdennur (2005), <http://abdennurprado.wordpress.com/2005/03/10/about-the-friday-prayer-led-by-amina-wadud/>.

³³ Eine Übersicht gibt es hier: <http://www.schlangenbrut.de/links/netzwerke-bildung-forschung-und-frauenrechte/netzwerke-bildung-forschung-und-frauenrechte.html>.

³⁴ Z. B. Frauen und Homosexuelle gerade in islamischen und katholischen Kontexten.

³⁵ Vgl. Wadud, Amina (2006): *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*, Korrigierte Aufl. 2008, Oxford: Oneworld.