

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Heidegger, Simone
Title: "Hermeneutische Strategien intrareligiöser Kritik: Teil 2 – Ein vergleichender Blick auf Christentum und Islam"
Published in: Zeitschrift für Religionswissenschaft
Berlin: de Gruyter
Volume: 22 (2)
Year: 2014
Pages: 290 - 329
ISSN: 2194-508X
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/zfr-2014-0012>

The article is used with permission of [de Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Simone Heidegger

Hermeneutische Strategien intrareligiöser Kritik: Teil 2 – Ein vergleichender Blick auf Christentum und Islam

Zusammenfassung: In den autoritativen Schriften von Religionsgemeinschaften findet man immer wieder Aussagen, die nicht nur von Außenstehenden, sondern auch von einem Teil der jeweiligen AnhängerInnen als schwierig oder problematisch betrachtet werden. Es kann dann eine Spannung entstehen zwischen dem grundsätzlichen positiven und vertrauensvollen Blick auf die „heiligen Schriften“ und die damit verbundenen religiösen Bezugspersonen einerseits und dem Eindruck der Notwendigkeit von Kritik oder Distanzierung andererseits. Dieser Beitrag geht der Frage nach, welche hermeneutischen Strategien in dieser Situation verwendet werden. Teil 1 dieses Artikels behandelt diese Frage anhand von autoritativen Aussagen zum Geschlechterverhältnis im Shin-Buddhismus in Japan. Teil 2 richtet vergleichend den Blick auf das Christentum und den Islam und geht darauf ein, wie weit die in diesen beiden Religionen vorhandenen Strukturen beim Umgang mit problematischen Aussagen in den jeweiligen autoritativen Schriften mit denen im Shin-Buddhismus vergleichbar sind.

Abstract: In various religions, there are passages in the authoritative scriptures that are considered problematic not only by outsiders but also by (some of the) adherents of the religion in question. This can create tension because, on the one hand, adherents tend to have a very positive and trusting view of the „holy scriptures“ and of the founder figures related to them, but, on the other hand, they may feel the need to express criticism of – or distance themselves from – problematic aspects found in these scriptures. This paper addresses the hermeneutical strategies that are used in this situation. Part 1 focuses on this question with regard to traditional statements about women, as found in the authoritative writings of Japanese Shin Buddhism. Part 2 addresses Christianity and Islam and shows parallels and differences in the structures that can be found in the religions discussed.

DOI 10.1515/zfr-2014-0012

Dr. Simone Heidegger: Ludwig-Maximilians-Universität München, Japan-Zentrum, Oettingenstr. 67, 80538 München, Email: simone.heidegger@t-online.de

1 Einleitung

Die in Teil 1 dieses Aufsatzes am Beispiel des japanischen Shin-Buddhismus untersuchte Frage nach den hermeneutischen Ansätzen intrareligiöser Kritik stellt sich auch in Bezug auf andere Religionen, insofern als davon ausgegangen werden kann, dass die in dieser Studie in den Blick genommene Ausgangssituation nicht nur im Shin-Buddhismus vorhanden ist: In den autoritativen Schriften oder bei den zentralen religiösen Bezugspersonen bzw. Gründerfiguren finden sich Aussagen, an die Kritik nicht nur von außen herangetragen wird, sondern die auch von einem Teil der AnhängerInnen als problematisch empfunden werden. Es kann dann eine Spannung entstehen zwischen einer grundlegend positiven und vertrauensvollen Sichtweise auf die autoritativen Schriften und Personen einerseits und dem Bedürfnis nach Distanzierung oder der Wahrnehmung einer Notwendigkeit von Kritik andererseits. Es kann die Besorgnis aufkommen, dass zu viel Kritik die Grundlagen des eigenen vertrauensvollen Glaubensverständnisses zerstören könnte. Somit steht intrareligiöse Kritik, die sich nicht nur auf sekundäre „Fehlentwicklungen“ in der eigenen Tradition, sondern auf die eigenen primären Quellen bezieht, vor der Herausforderung, so zu formulieren und zu argumentieren, dass das jeweilige Glaubensverständnis dabei nicht völlig unterminiert wird, sondern eine Innenperspektive beibehalten werden kann. Während der erste Teil dieses Aufsatzes sich mit dem Shin-Buddhismus in Japan beschäftigt hat, soll hier ein vergleichender Blick auf Christentum und Islam gerichtet und dabei die Frage behandelt werden, wie in diesen Religionen auf diese Herausforderung reagiert wird, wie hier mit der Spannung umgegangen wird, in der intrareligiöse Kritik der eigenen Quellen steht, und wie weit man in der Formulierung der Kritik geht.

Es ist jedoch nicht das Ziel dieses zweiten Teiles, eine zur Darstellung des Shin-Buddhismus völlig analoge Betrachtung von Christentum und Islam zu erarbeiten. Dies hat folgende Gründe: Zum einen handelt es sich bei Islam und Christentum um deutlich größere Einheiten als beim Shin-Buddhismus, der mit einer Zahl von etwa 13 Mio AnhängerInnen (vgl. Bunka-chō 2011, 70–73) und seiner Eigenschaft als nur einer Strömung innerhalb des Buddhismus in Japan relativ überschaubar ist. Dies trifft selbst dann zu, wenn wie hier für den Islam und das Christentum nur Literatur berücksichtigt wird, die auf Englisch oder Deutsch zugänglich ist. Zum anderen beruht meine Darstellung der hermeneutischen Strategien des Shin-Buddhismus in Aufsatzteil 1 zu einem großen Teil auf einer Monographie, die sich speziell und systematisch der Bandbreite der shin-buddhistischen Interpretationen „problematischer“ Aussagen zum Geschlechterverhältnis widmet (Heidegger 2006). Bei Islam und Christentum handelt es sich dagegen nicht um Spezialgebiete meiner Forschung, und mir sind auch keine

Studien bekannt, die diese Thematik parallel und damit direkt vergleichbar mit der von mir durchgeführten Untersuchung des Shin-Buddhismus für Islam und Christentum bearbeitet hätten.

Es kann daher an dieser Stelle keine *umfassende* Erschließung relevanter Materialien aus Christentum und Islam und auch kein *umfassender* Vergleich von Shin-Buddhismus mit Islam und Christentum angestrebt werden. Es sollen jedoch einige Stellungnahmen von MuslimInnen und von ChristInnen zu problematischen Aussagen im Koran bzw. in der Bibel vorgestellt werden, die exemplarisch einen Einblick vermitteln, welche hermeneutischen Strategien bei AnhängerInnen dieser beiden Religionen vorgefunden werden können. Wie im Folgenden zu sehen sein wird, können bereits durch diese exemplarische Quellensichtung interessante Parallelen und Unterschiede zwischen Shin-Buddhismus und Islam bzw. Christentum aufgezeigt werden. Entsprechend der Darstellung des Shin-Buddhismus liegt auch in diesem Aufsatzteil der Fokus auf der Auseinandersetzung mit autoritativen Aussagen zum Geschlechterverhältnis, zum Teil ergänzt durch Textstellen zu anderen Themen. Um eine aussagekräftige Anzahl und eine möglichst große Bandbreite an kritischen Stimmen erschließen zu können, wurde nicht nach verschiedenen Traditionen und Konfessionen innerhalb des Islams bzw. Christentums differenziert – schließlich ist der Anteil an kritischen Stimmen im Sinne der hier bearbeiteten Fragestellung gegenüber apologetischen Stellungnahmen und damit der Anteil der Publikationen, die überhaupt für diese Studie aufschlussreich sind, begrenzt. Eine umfassendere Quellensichtung und -auswertung mit der Differenzierung nach unterschiedlichen Strömungen innerhalb der betrachteten Religionen und der Einbeziehung z. B. arabischer oder türkischer Materialien oder christlicher Stellungnahmen außerhalb Europas und Nordamerikas wäre eine Aufgabe für weitere, spezialisierte Forschung.

Während in der Darstellung des Shin-Buddhismus auch die Diskussion um die konkrete Rolle der Frauen in der Religionsgemeinschaft zur Sprache kam, kann dies für Christentum und Islam an dieser Stelle nicht geleistet werden. Zwar zeigt ein Blick in eine Publikation über den Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche (Herbrecht 2000), dass auch in diesem Bereich ins Auge fallende Parallelen vorhanden sind – ein kurzer Bezug darauf findet sich in Heidegger 2006, 454 f. Ein sicherlich lohnenswerter, umfassenderer Vergleich wäre jedoch wiederum eine Aufgabe für weitere Forschung.

Da im Folgenden immer wieder auf den Shin-Buddhismus Bezug genommen wird, sollen hier kurz die wichtigsten Informationen dazu genannt werden: Der Shin-Buddhismus, jap. „Jōdo-shinshū“ oder die „Wahre Schule vom Reinen Land“, gehört der größeren Tradition des Amida-Buddhismus (bzw. Buddhismus des Reinen Landes) an. Die Jōdo-shinshū führt sich auf Shinran (1173–1262) zurück und betrachtet ihn als ihren Gründer. In Aufsatzteil 1 wurde argumentiert,

dass im Shin-Buddhismus Shinran die zentralste religiöse Bezugsperson ist und dass seine faktische Bedeutung auch die des historischen Buddha übersteigt. Außerdem spielt Rennyo (1415–1499), der auch als der „zweite Gründer“ der Jōdo-shinshū gilt, eine wichtige Rolle. Weitere Informationen zum Shin-Buddhismus können in Aufsatzteil 1 nachgelesen werden.

2 Islam

Der Koran gilt im Islam traditionellerweise als dem Propheten Muhammad durch den Erzengel Gabriel (arab. Ġibrīl) unmittelbar geoffenbartes Wort Gottes, das von Muhammad als solches gehört und weitervermittelt wurde, das sich von einer historisch gewachsenen Schrift unterscheidet und das eine überzeitliche Bedeutung hat und sich Kritik und Infragestellung entzieht. Das transhistorische, teils buchstäbliche Verständnis koranischer Aussagen nimmt daher bis in die Gegenwart einen großen Raum ein. Nichtsdestotrotz gab es auch im Rahmen klassischer Koraninterpretationen eine große Bandbreite möglicher Interpretationen. So gab und gibt es Hermeneutiken, die mehr von einem symbolisierenden bzw. allegorischen als von einem buchstäblichen Verständnis geprägt sind, wie die mystische Koranhermeneutik oder die rationalistische Schule der Mu'taziliten, die von der Geschaffenheit des Koran ausgingen.¹ Insofern als man annimmt, dass die koranischen Verse in einem Zeitraum von 23 Jahren hinweg offenbart wurden, hat man sie stets mit dem Leben Muhammads und bestimmten Ereignissen in seiner Biographie in Verbindung gebracht, sodass eine kontextbezogene, biographisch-historisierende Sichtweise in klassischen Koraninterpretationen bereits angelegt ist (Bobzin 2004, 27). Moderne muslimische Umgehensweisen mit dem Koran beziehen auch literaturwissenschaftliche, historisierende, humanistische und weitere Sichtweisen ein (vgl. z. B. Abu Zaid 2008). Das klassische muslimische Verständnis vom Koran als „Rede Gottes“ lässt erwarten, dass es schwierig sein dürfte, Kritik an koranischen Aussagen zu üben. Ist diese Erwartung gerechtfertigt? Wie gehen Muslime und Musliminnen mit problematischen Teststellen um?

1 Vgl. Kamran 2007; Hildebrandt 2008; Mohagheghi 2010b, 60.

2.1 Dürfen Männer Frauen schlagen? Eine alternative Lesart von Sure 4,34

Für den Koran bietet sich an dieser Stelle die Betrachtung vorhandener Interpretationen von Sure 4, Vers 34 an, die in der Übersetzung von Rudi Paret folgendermaßen lautet:

„Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) acht gibt ([...]). Und wenn ihr fürchtet, dass (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternimmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß“ (Paret 1989, 64).

Anstoß erregend für eine humanistische, egalitäre oder an Menschenrechten orientierte Betrachtungsweise ist hier neben – u. a. – der Formulierung der Auszeichnung der Männer vor den Frauen insbesondere die Erlaubnis bzw. Aufforderung an die Männer, Frauen in bestimmten Situationen zu schlagen.

Bereits klassische Kommentare lassen hier häufig ihr Interesse an einer gewissen Relativierung erkennen, indem sie z. B. betonen, dass das Schlagen nur allerletztes Mittel sein soll und dass es sich nur um ein leichtes Schlagen, das keine Verletzungen nach sich zieht, handeln soll. Manche sprechen von einem nur leichten Klaps oder von einer nur symbolischen Berührung, die keine Schmerzen verursachen soll, oder von etwas, das möglichst zu vermeiden ist.² Sie ziehen dabei u. a. auch die Überlieferung hinzu, dass Muhammad seine Frauen niemals geschlagen hat, und dass von ihm auch folgender Satz überliefert ist: „Schlagt niemals Gottes Dienerinnen!“ (Asad 1980, 109f.). Hier handelt es sich mehr um eine Präzisierung des Textes als um eine Kritik. De facto wird jedoch eine koranische Aussage mittels anderer Aussagen aus anderen Quellen der islamischen Überlieferung relativiert.

Interessant ist die Sichtung eines Büchleins, das vom Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung in Köln speziell zu ebendiesem Vers verfasst wurde.³ Um das Ergebnis dieser Darstellung vorweg zu nehmen: Mit Verweis

² Der Hinweis auf solche Interpretationen ist z. B. zu finden in Asad 1980, 109f.

³ ZIF 2005. Bei der – in der Veröffentlichung nicht namentlich genannten – Autorin handelt es sich um Amina Becker. Vgl. auch ZIF 2007. Bei der Autorin dieses Aufsatzes handelt es sich um Rabeya Müller. Vgl. auch <<http://www.zif-koeln.de>>. Amina Becker hat Islamwissenschaften und Religionspädagogik studiert und ist Gründungsmitglied des ZIF. Sie entwickelt Unterrichtskonzepte für den Unterricht mit muslimischen SchülerInnen. Rabeya Müller studierte Pädagogik,

auf eine Untersuchung von Abdulhamid A. Abusulayman und andere⁴ wird der entsprechende Vers folgendermaßen übersetzt:

„Die Männer stehen ein für die Frauen, wegen dem [sic] womit Allāh die jeweils einen vor den jeweils anderen ausgezeichnet hat, und weil sie (als die wirtschaftlich Unabhängigen) aus ihrem Vermögen (Unterhalt und Versorgung) ausgeben. Darum sind loyale Frauen (Allāh gegenüber) ergeben. (Sie sind) diejenigen, welche die Geheimnisse (der Ehe, was nicht öffentlich gemacht wird und Außenstehenden verborgen bleiben soll), gemäß Allāhs Weisung bewahren. Und wenn ihr annehmt, dass Frauen (einen Vertrauensbruch begehen), bespricht euch mit ihnen und (falls keine Veränderung eintritt) zieht euch (zunächst) aus dem Privatbereich zurück (meidet Intimitäten) und (als letztes) trennt euch von ihnen (aḍribūhunna). Wenn sie zur loyalen Haltung zurückkehren, so sucht gegen sie keine Handhabe (um ihnen zu schaden). Wahrlich Allāh ist erhaben, größer (als alles Vorstellbare)“ (ZIF 2005, 1).

Neben weiteren Unterschieden in der Übersetzung ist hier zentral, dass der arabische Begriff *ḍaraba* nicht im Sinne von „schlagen“ verstanden wird, sondern im Sinne von „sich trennen“: Abusulayman komme in seiner Untersuchung zu dem Schluss, dass die im Koran verwendeten Konnotationen von *ḍaraba* die Bedeutung von „Entfernung“, „Isolierung“, „Trennung“, „Enthebung“, „Fernhaltung“, „Zurückziehung“ und „Abwehr“ aufwiesen.⁵

Bei der Begründung für die Wahl der alternativen Lesarten spielt eine zentrale Rolle, dass dem Koran insgesamt die Befürwortung von Geschlechtergerechtigkeit zugesprochen wird; dabei wird auf weitere Suren Bezug genommen.⁶ Das

Islamwissenschaften, Ethnologie und Islamische Theologie. Sie hatte und hat Funktionen in verschiedenen Gremien und ist zurzeit stellvertretende Vorsitzende des ZIF. Auch sie war u. a. mit der Entwicklung für Unterrichtsmaterialien und Curricula befasst.

⁴ Abusulayman 2003, vgl. 17–22. Abusulayman wird in dieser Veröffentlichung als Präsident des International Institute of Islamic Thought, USA, und als früherer Rektor der International Islamic University, Malaysia, angegeben. Außerdem wird in der ZIF-Veröffentlichung auf Prof. Falaturi, Universität Köln, und auf den „Qur’ankommentator Siddīqī“ („zitiert nach Bavaria SKD, Sure An-Nisā, Teil 4,5,6“) verwiesen (ZIF 2005, 26.28).

⁵ ZIF 2005, 54–58. Zum Vergleich hier die Übersetzung von Sure 4,34 von Hartmut Bobzin, die an einigen Stellen Ähnlichkeit mit der Übersetzung des ZIF aufweist, jedoch bei der Übersetzung von *ḍaraba* mit „schlagen“ bleibt: „Die Männer stehen für die Frauen ein, / deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte / und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben. / Die frommen Frauen sind demütig ergeben, / hüten das Verborgene, weil Gott es auch hütet. / Die aber, deren Widerspenstigkeit ihr befürchtet, die ermahnt, / haltet euch fern von ihnen auf dem Lager, und schlagt sie. / Wenn sie euch gehorchen, dann unternimmt nichts weiter gegen sie. / Gott ist hoch erhaben, groß“ (Bobzin 2010, 76).

⁶ Es wird z. B. Sure 33, Vers 35 zitiert, der in einer Auflistung verschiedener Eigenschaften gläubiger Männer und Frauen eine „Gleichmäßigkeit“, eine Parallelität zwischen Männern und Frauen erkennen lässt: „(...) die gottergebenen Männer und die gottergebenen Frauen, die

in Sure 4,34 zum Ausdruck gebrachte Einstehen der Männer für die Frauen beziehe sich lediglich auf die damals vorhandene wirtschaftliche Überlegenheit der Männer; es könne daraus jedoch nicht auf eine von Gott gewollte ontologische Überlegenheit der Männer geschlossen werden. Das eheliche Konzept des Koran sei geprägt von Gegenseitigkeit, Respekt, Hilfe, Balance und selbstverständlich der Zurückweisung von Gewalt (ZIF 2005, 26–31.41f.). Es wird festgestellt, dass neuere empirische Erhebungen zeigen, dass physische Gewaltanwendung zu keinerlei Verbesserung einer Beziehung führt, sondern das Gegenteil bewirkt, und dass Schlagen zu einer Zerstörung des Selbstwerts und der Menschenwürde führt. Das Konzept des Koran zum Umgang mit Eheproblemen werde die von ihm selbst aufgestellten Prinzipien der Menschenwürde nicht verletzen (ZIF 2005, 36–39). So heißt es: „Es kann doch nicht angehen, dem Schöpfer zu unterstellen, Er sanktioniere das Schlagen von Frauen und für diese Frauen gäbe es kein Recht auf Abwehr oder Vergeltung“ (ZIF 2005, 44f.). In einem anderen Vers (128) derselben Sure werde Versöhnung und ggf. einvernehmliche Trennung bei Eheproblemen als Lösung beschrieben; bei der Übersetzung mit Schlagen entstehe ein Widerspruch zwischen beiden Versen (ZIF 2005, 46–49).

Grundsätzlich wird für einen zeitbewussten Umgang mit dem Koran plädiert: Die Publikation schließt sich dabei zwar durchaus an die Sicht einer transhistorischen Bedeutung des Koran an – vgl. z.B. „Der herabgesandte Text bleibt immer unangefochten, gleich wie wir ihn interpretieren“ (ZIF 2005, 9) – sie spricht sich jedoch dafür aus, auch die Zeitbezogenheit von koranischen Aussagen in den Blick zu nehmen. Es müsse die Frage gestellt werden, was – angesichts der damaligen Verhältnisse – der eigentliche Zweck und das Ziel der Aussage war. Es sei wichtig zu berücksichtigen, dass die Offenbarung in einen historischen Kontext hineingesprochen ist, dass sie die gelebte Realität der ErsthörerInnen aufgreift. Die Regelungen von Koran und Sunna seien zur Zeit der Herabsendung die bestmöglichen gewesen, aber gerade deshalb müssten sie im Kontext früherer Lebensbedingungen angeschaut und adäquat unter anderen Bedingungen zur Erfüllung ihres Ziels genutzt werden (ZIF 2005, 9.16). Bei solchen Überlegungen handle es sich nicht um eine Veränderung des Textes, sondern um seine Erfüllung durch Anwendung im jeweiligen Kontext. Gott selbst habe seine Schöpfung auf Veränderung und Entwicklung angelegt. Ein veränderter Kontext schließe das Nachdenken über eine relevante Textanwendung und Textnutzung in unserer Zeit ein (ZIF 2005, 10.15). Die teilweise im Koran vorhan-

gläubigen Männer und die gläubigen Frauen, die gehorsamen Männer und die gehorsamen Frauen, die wahrhaftigen Männer und die wahrhaftigen Frauen, (...), die Männer, die ihre Keuschheit wahren, und die Frauen, die ihre Keuschheit wahren, (...)" (ZIF 2005, 20). Außerdem werden Sure 33,28–29; 24,10; 33,35; 4,32; 57,12; 81,9 zitiert (ZIF 2005, 19–22).

dene stufenweise Verkündigung – über die Konsens bestehe und die dazu gedient habe, die Angesprochenen nicht zu überfordern – könne im Sinne einer schrittweisen Annäherung an ein Ideal wie z.B. Geschlechtergerechtigkeit unter veränderten Verhältnissen auch heute noch im Positiven fortgedacht werden, um das im Text enthaltene umfassende Potential an Lösungsmöglichkeiten auszuschöpfen. Es müsse gefragt werden, was unter den damaligen Verhältnissen der eigentliche Zweck und das Ziel der Aussage gewesen sei und wie der Geist und die Essenz der Aussage (*ruh at-tašri*) im jeweils vorliegenden Kontext Bedeutung erlangen könne (ZIF 2005, 13.6). Eine wörtliche Anwendung des Textes in einer veränderten Situation könne in bestimmten Fällen zu einer Dysfunktion (vermutlich: des eigentlichen Ziels der Aussage) führen. Das Generelle müsse vom Zeitbedingten unterschieden werden, man müsse den eigentlichen Kern des Absoluten herauskristallisieren, der Textkern erscheine im „Gewand“ seiner Zeit (ZIF 2005, 18f., 66; ZIF 2007, 53).

Die Berücksichtigung des historischen Kontextes mit der Implikation der „Weiterentwicklung“ werde in anderen Zusammenhängen durchaus wie selbstverständlich von MuslimInnen praktiziert. Als Beispiel wird die Sklaverei angeführt, die schließlich ganz abgeschafft wurde, obwohl es im Koran Aussagen über die richtige Behandlung von Sklaven gebe. Bezüglich des Geschlechterverhältnisses sei die Anschauungsweise jedoch oft eine statische mit der Tendenz zur Konservierung, ohne dass etablierte koranwissenschaftliche Analysen durchgeführt würden (ZIF 2005, 14–16).

In dem Moment, wo eine alternative, quasi unproblematische Übersetzung bzw. Lesart gewählt wird wie hier bezüglich des Verbs *ḍaraba*, könnte man sagen, dass die historisierenden Überlegungen eigentlich gar nicht unbedingt notwendig wären. Sie spielen hier jedoch eine wichtige Rolle bei der Entscheidung für die alternative Übersetzung, bei der Übersetzung und Interpretation der weiteren Elemente dieses Verses und weiterer koranischer Aussagen zum Geschlechterverhältnis (z.B. das Erbrecht betreffend, s.u.), und auch im Hinblick auf das Identifizieren des „Geistes“ bzw. der Zielrichtung der koranischen Aussagen zum Geschlechterverhältnis insgesamt.

Im Zuge der Entscheidung für eine alternative Lesart bzw. Übersetzung richtet sich die Kritik hier nicht gegen die autoritative Schrift selbst, sondern lediglich gegen bestimmte Lesarten und Deutungen. Der – richtig verstandene – Text des Koran selbst ist nicht davon betroffen.

2.2 Weitere Stellungnahmen zu Sure 4,34 und anderen koranischen Aussagen

Mouhanad Khorchide, der in einem Aufsatz über humanistische Koranhermeneutik ebenfalls Sure 4,34 betrachtet und hier von der Lesart von *ḍaraba* als „schlagen“ ausgeht,⁷ behandelt daneben auch koranische Aussagen, die das Erbe von Söhnen und Töchtern regeln (Sure 4,11) oder sich zur Zeugenschaft von Frauen äußern (Sure 2,28), sowie koranische Aussagen zum Umgang mit Juden und Christen. Khorchide bezieht sich u. a. auf den der malikitischen Tradition zuzuordnenden andalusischen Gelehrten aš-Šāṭibi (gest. 1388), der basierend auf der Konzeption von „*maqāṣid*“ – Maximen bzw. allgemeine Zwecke der islamischen Lehre – gefordert hatte, dass bei der Auslegung des koranischen Textes von diesen Maximen ausgegangen werden müsse. Dagegen laufe eine wortwörtliche Auslegung Gefahr, die Zwecke des Textes zu verfehlen.⁸ Religiöse Lehren dienten der Erfüllung der Interessen der Menschen im Dies- und im Jenseits.⁹ Khorchide greift diese Aussagen auf. Während im 10. Jh. die *maqāṣid* als Schutz der Religionszugehörigkeit, des Verstandes, des Eigentums und der Familie definiert wurden, gebe es aktuell Diskussionen über die Ausweitung dieser Interessen auf allgemeine Prinzipien, wie z. B. Gerechtigkeit, Wahrung der menschlichen Würde und Freiheit.¹⁰ Das Konzept von der Maxime der „Erfüllung der Interessen des Menschen“ präzisiert Khorchide auf Nachfrage dahingehend, dass diese im Kontext der im Koran beschriebenen ethischen Gebote der Barmherzigkeit und Liebe zu sehen seien (Khorchide 2010, 57).

Khorchide zitiert Tariq Ramadan: In der Theorie der *maqāṣid* sei es unmöglich, die soziale und menschliche Umgebung außer Acht zu lassen. Man könne nur mit deren genauer Kenntnis der Absicht des göttlichen Gesetzgebers treu bleiben.¹¹ Humanistische Koranhermeneutik frage nach dem sozialen Zusammenhang des Offenbarungskontextes und nach dem sozialen Kontext des Lesers, um die Maximen, also die Intention und das Ziel des Verses zu bestimmen (Khorchide 2010, 45).

⁷ Khorchide übersetzt Sure 4,34 wie folgt: „Und wenn ihr annehmt, dass eure Frauen einen Vertrauensbruch begehen, besprecht euch mit ihnen und zieht euch aus dem Intimbereich zurück [...] und schlagt sie.“ (Khorchide 2010, 47). Khorchide ist Professor für Islamische Religionspädagogik an der Universität Münster.

⁸ Khorchide 2010, 38 f. Khorchide zitiert nach aš-Šāṭibi 2005, 6.

⁹ Khorchide 2010, 38 f.; aš-Šāṭibi 2005, 2.

¹⁰ Khorchide 2010, 38, 40–45.

¹¹ Ebd., 39; Ramadan 2009, 103. Tariq Ramadan ist Professor of Contemporary Islamic Studies an der Oxford University.

Zu der angemessenen Interpretation von Sure 4,34 äußert Khorchide sich folgendermaßen: Es sei wichtig, den historischen Kontext zu berücksichtigen, der so ausgesehen habe, dass Frauen damals beim geringsten Verdacht ermordet bzw. verprügelt wurden. Wenn man sich vor dem Hintergrund der Maxime der menschlichen Interessen frage, was Gott den damaligen Menschen sagen wollte, dann laute die Antwort: „Ermordet bzw. verprügelt eure Frauen nicht, sondern redet mit ihnen, meidet Intimitäten zwischen euch und schlägt sie erst, wenn dies alles zu keiner Lösung führe.“ Diese koranische Aussage intendiere also keineswegs die Legitimation des Schlagens von Frauen, sondern beabsichtige, die gegen Frauen praktizierte Gewalt nach hinten zu reißen und Möglichkeiten der Mediation anzubieten. Die Maxime dieses Verses laute: Bei Ehestreitigkeiten den bestmöglichen rationalen Mediationsweg, jenseits von Gewalt und Erniedrigung von Frauen, zu finden. Im heutigen Europa, wo es Ehe- und psychologische Beratungsstellen gebe, komme Gewalt nicht mehr in Frage (Khorchide 2010, 47 f.).

In ähnlicher Weise verfährt Khorchide bzgl. Sure 4, Vers 11, demzufolge Söhne doppelt so viel erben wie Töchter. Entgegen der traditionellen Lesart, nach der diese Regelung eine transhistorische Gültigkeit habe, sei hier nach dem Offenbarungskontext und dem sozialen Kontext des Lesers zu fragen. In der vorislamischen Zeit seien Frauen ganz vom Erbe ausgeschlossen gewesen. In diesem Kontext sei es ein revolutionärer Schritt gewesen, der anfangs auf Widerstand gestoßen sei, der Tochter überhaupt einen Anteil am Erbe zuzuschreiben. Somit sei diese Erbschaftsregelung ein wichtiger Schritt in Richtung Gleichberechtigung der Geschlechter gewesen. Um dieser Intention des Textes gerecht zu werden, sei es heute wichtig, nicht auf dem Wortlaut zu beharren, sondern Gleichberechtigung weiterzuverfolgen und weiterzuentwickeln.¹²

Ähnlich äußert sich Hamideh Mohagheghi:

„Die qur’ānischen Verse, die für uns heute problematisch erscheinen, weil wir unter Freiheit und Gleichheit etwas anderes verstehen als die Menschen im 7. Jh., waren zur Offenbarungszeit innovativ und gewährten Frauen Rechte, die ihnen bis dahin nicht gewährt waren“ (Mohagheghi 2010a, 140).¹³

Das Beharren auf dem äußeren Wortlaut bedeute die Reduzierung des Wortes Gottes auf Buchstaben ohne Beachtung der inhaltlichen Botschaft (2010a, 140). Ein Unbehagen Mohagheghis gegenüber der Sure 4,34 ist wahrnehmbar – sie spricht davon, dass der Wortlaut dieses Verses seine tendenziöse Auslegung im

¹² Khorchide 2010, 45–47. Zu Khorchides Sichtweise der Zeugenschaft von Frauen (Sure 2,28) sowie der koranischen Aussagen zum Umgang mit Juden und Christen siehe 48–51.

¹³ Hamideh Mohagheghi ist wissenschaftliche Mitarbeiterin für islamische Theologie an der Universität Paderborn.

Sinne einer Geschlechterhierarchie begünstige. Sie übersetzt *ḍaraba* zwar mit „weist sie zurecht“, nimmt aber im Folgenden als „bestrafen“ darauf Bezug (2010a, 136f.). Sie problematisiert weitere Begriffe dieses Verses, und sie führt andererseits etliche Textstellen aus dem Koran und aus der Überlieferung von Muhammads Leben an, die ein egalitäres Geschlechterverhältnis nahelegten und die Grundlage für Fragen und Anforderungen von heute sein sollten. Der Koran könne die Gleichberechtigung von Mann und Frau bejahen, auch wenn diese nicht wörtlich in ihm zu finden sei (2010a, 138f., 145).

In ihrem Buch *Quʿran and Woman*, in dem sie ebenfalls für eine egalitäre Anwendung des Koran plädiert, nimmt Amina Wadud – neben vielen weiteren Erörterungen – eine Unterscheidung zwischen dem wahren „Geist“ („true ‚spirit‘“) des Koran, seiner letztendlichen Absicht harmonischer und gleichberechtigter gesellschaftlicher Beziehungen, auf der einen Seite, und der buchstäblichen Anwendung einiger koranischer Aussagen auf der anderen Seite vor.¹⁴ Wie auch die bereits vorgestellten AutorInnen plädiert sie dafür, hier mit Bezugnahme auf Fazlur Rahman, die Aussagen des Koran vor dem Hintergrund ihrer Offenbarung in einer bestimmten Zeit und anlässlich bestimmter Umstände zu sehen. Ihre Botschaft sei keineswegs auf die Zeit ihrer Offenbarung beschränkt, aber ihre ursprüngliche Absicht müsse mittels hermeneutischer Vorgehensweisen in die heutige Zeit übertragen werden (Wadud 1999, 4, vgl. auch 100). Auch Wadud nennt das Beispiel der Sklaverei dafür, dass viele Reformen im Koran schrittweise und noch unvollendet eingeführt worden seien, um die Menschen nicht zu überfordern. Die im Koran vorgegebenen Richtlinien müssten in ihrer intendierten Ausrichtung weiterverfolgt werden; es solle dabei keinen Rückschritt zu den Schwierigkeiten der damaligen Gesellschaft geben (1999, 81f.101). Wadud spricht von Begrenzungen bisheriger Interpretationen und des Korantextes: Wenn auch einige Begrenzungen im Text bestünden – z.B. dann, wenn dieser speziell die gesellschaftliche Situation im damaligen Arabien behandle –, so spiegelten die meisten Begrenzungen diejenigen wider, die den Text interpretierten und dabei die Universalität der göttlichen Botschaft auf ihre persönliche Wahrnehmung eingrenzten (1999, 95).

Auch die Religionspädagogin Lamyā Kaddor spricht einerseits klar von einer überzeitlichen Bedeutung des Koran und der darin vermittelten Gebote Gottes.¹⁵ Andererseits formuliert sie, dass Gott, würde er sich heute noch einmal den

¹⁴ Wadud 1999, 4.81. Amina Wadud ist eine amerikanische Muslimin und war bis 1992 Professorin für Islamstudien an der Virginia Commonwealth University.

¹⁵ Kaddor 2011, 49, vgl. auch 36. Lamyā Kaddor ist islamische Religionspädagogin und Islamwissenschaftlerin; sie unterrichtet Islamische Religionskunde in Dinslaken und ist Doktorandin und Lehrbeauftragte an der Universität Münster. Siehe auch unten S. 304.

Menschen offenbaren, kaum dieselben Worte benützen würde, die im Koran stehen. „Er würde dieselbe Ethik, aber wahrscheinlich unterschiedliche Gebote und Verbote wollen, er würde sich anders ausdrücken, um verstanden zu werden“ (2011, 49). Erst durch die hinterfragende Auseinandersetzung werde ein aufrichtiger und wertschätzender Zugang zum Koran ermöglicht (2011, 50).

Die Überzeitlichkeit des Koran und auch seiner Einzelaussagen wird von den vorgestellten AutorInnen nicht in Frage gestellt, die Überzeitlichkeit wird ihnen zufolge jedoch erst dadurch wirksam, dass gegebenenfalls die zeitlichen Umstände berücksichtigt werden und die Intention einer Einzelaussage hinter ihrem Wortlaut erkannt wird.

Die kanadische Muslimin Irshad Manji geht in einer Publikation, die sich für Veränderungen und Umdenken im Islam ausspricht, noch einen Schritt weiter: Hier wird die Frage gestellt, ob es sein könnte, dass der Koran kein komplett von Gott verfasstes Buch, sondern von menschlichen Voreingenommenheiten durchsetzt ist, und ob es sein könnte, dass im Prozess, den Koran zu verschriftlichen und in eine einheitliche gültige Version zusammenzuführen, einige Suren manipuliert worden sind, um politischen Zeitplänen und Zielen zu entsprechen. Es gebe auch Verse, aus denen Frauenhass spreche.¹⁶ Sie erwähnt die Überlieferung, dass Muhammad einige Verse von Satan eingeflüstert bekam und sie später wieder fallen ließ. Der Umstand, dass diese Geschichte im Islam jahrhundertlang erzählt wurde, zeuge von uralten Zweifeln an der Perfektion des Koran. Manji legt dar, dass der Islam in den ersten Jahrhunderten nach seiner Entstehung offen für kritisches Denken gewesen sei – daran müsse man heute wieder anknüpfen (2005, vgl. z. B. 59–73). Hier richtet sich die Kritik ggf. gegen den Korantext selbst, dennoch schreibt Irshad ausdrücklich aus einer islamischen Innenperspektive.

2.3 Zum Vergleich der hermeneutischen Strategien in Shin-Buddhismus und Islam

Die vorgestellte Auswahl an traditionskritischen Stimmen zu Sure 4,34 und weiteren Textstellen zeigt Strukturen, die an die im Shin-Buddhismus vorgefundenen hermeneutischen Vorgehensweisen erinnern:

Die Untersuchung des Shin-Buddhismus hat gezeigt, dass dort historisierende Deutungen problematischer Textstellen eine große Rolle spielen. Wir haben gesehen, dass auch die hier betrachteten muslimischen AutorInnen mit Historisierung-

¹⁶ Manji, 2005, 148f.52–56. Irshad Manji ist Journalistin und Leiterin des Moral Courage Project an der New York University.

gen arbeiten, um bestimmte Textstellen bzw. den Wortlaut dieser Textstellen, in ihrer bzw. seiner transhistorischen Bedeutung zu relativieren. Zum einen spielt grundsätzlich der Hinweis eine Rolle, dass die koranischen Aussagen in eine bestimmte Situation hinein offenbart wurden. Zum anderen wird auch hier darauf hingewiesen, dass bestimmte, heute negativ klingende Aussagen in der damaligen Zeit einen Fortschritt im Hinblick auf Geschlechteregalität bedeuteten. Dies beinhaltet ein apologetisches Element und ein in seiner Konsequenz kritisches Element: Ähnlich wie bei den historisierenden Überlegungen im Shin-Buddhismus kann die problematische Aussage im Hinblick auf die damalige Zeit positiv gewertet werden, die Bedeutung (des Wortlautes) der Aussage für heute wird jedoch zurückgewiesen. Dabei wurde von den betreffenden AutorInnen sowohl im Shin-Buddhismus als auch im Islam dargestellt, dass das sozialgeschichtliche Umfeld der diskutierten Aussage so unerfreulich und frauenfeindlich war, dass die diskutierte Aussage – trotz ihrer aus heutiger Perspektive vorhandenen Problematik – vor diesem Hintergrund einen bedeutsamen Fortschritt darstellte. Für den Shin-Buddhismus konnte nachgewiesen werden, dass diese Zeichnung eines „negativen Hintergrundes“ nicht in allen Fällen der historischen Realität entspricht, sondern dass der „negative Hintergrund“ manchmal auch – aus apologetischen Gründen – konstruiert wird. Auch für den Islam stellt sich diese Frage – die an dieser Stelle allerdings nicht beantwortet werden kann: Kann die als äußerst negativ dargestellte Situation der Frauen in vorislamischer Zeit und ihre Verbesserung durch den Islam historisch belegt werden, oder spielen auch hier, ähnlich wie im Shin-Buddhismus, konstruierte, überzeichnete Elemente eine Rolle, damit der Korantext im Vergleich zu den zeitgenössischen Gegebenheiten um so positiver erscheint? Interessant ist, dass in den untersuchten Interpretationen im Islam Strukturen vorgefunden wurden, die an das im Shin-Buddhismus vorhandene Element der „Geschicklichkeit in den Mitteln“ (siehe Teil 1 dieses Aufsatzes in dieser Ausgabe, S. 270f., S. 279) erinnern: Im Zusammenhang mit dem Konzept der stufenweisen Offenbarung des Koran war davon die Rede, dass die stufenweise Verkündigung dazu gedient habe, die Angesprochenen nicht zu überfordern, sodass manchmal Verbote und Reformen schrittweise eingeführt wurden (Beispiel Alkoholverbot, Beispiel Abschaffung der Sklaverei). Hier kommt die Vorstellung zum Ausdruck, dass Gott bei seiner Offenbarung die jeweilige aktuelle Situation der HörerInnen berücksichtigt und bei deren Veränderung ggf. einen aktualisierten Offenbarungsinhalt herabgesendet hat, sodass nicht *jeder* von Gott herabgesandte Vers zwangsläufig das letztgültige Wort in der betreffenden Angelegenheit war. Somit ist ein didaktischer oder „pädagogischer“ Aspekt in der Vorgehensweise Gottes bei der Offenbarung angesprochen, der der buddhistischen Vorstellung ähnelt, dass ein Buddha in Anpassung an die jeweiligen Kapazitäten der ZuhörerInnen in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche, auch vorläufige, Inhalte predigen kann.

Bei den islamischen AutorInnen kam hier die Vorstellung von einer kontinuierlichen Weiterentwicklung zum Tragen (die so im Shin-Buddhismus nicht aufgetaucht ist). Eine Ähnlichkeit zwischen Shin-Buddhismus und Islam zeigt wiederum die Zielrichtung, mit denen von reformorientierten BuddhistInnen bzw. MuslimInnen auf diese Konzepte der Geschicklichkeit in den Mitteln bzw. der stufenweisen Offenbarung Bezug genommen wird: die Einordnung und Begrenzung der Bedeutung der problematischen Textstelle bzw. ihres Wortlauts auf eine bestimmte sozialhistorische Situation. Selbstverständlich sind jedoch nicht alle Aspekte dieser zugrundeliegenden Konzepte vergleichbar.

In diesen Kontext fügt sich eine weitere Parallele ein: Die Differenzierung zwischen der „Absicht“, dem „eigentlichen Zweck“, dem „Geist“, der „Essenz“, der intendierten Ausrichtung einer Aussage einerseits und dem formulierten Inhalt bzw. dem Wortlaut andererseits. Charakteristisch ist auch, dass zur Herausarbeitung des „Geistes“ andere Textstellen hinzugezogen werden, sodass eine gewisse „Hierarchisierung“ von Textstellen entsteht.

Die Wahl einer alternativen Übersetzung ist dagegen im Shin-Buddhismus nicht aufgetaucht, was aber nicht heißt, dass sie dort nicht auch denkbar wäre.

Die für den Islam bisher vorgefundenen interpretativen Muster sind meist angemessener damit beschrieben, dass *der Wortlaut* einer Textstelle zurückgewiesen wird, als damit, dass der *Inhalt* einer Textstelle oder die Textstelle als solche zurückgewiesen wird. Im Shin-Buddhismus wurde zum Teil zwar ebenfalls zwischen dem formulierten Inhalt und der dahinterstehenden Absicht unterschieden, doch war bei der Beschreibung der hermeneutischen Strategien eine Differenzierung zwischen der Kritik am Wortlaut einerseits und der Kritik am Inhalt oder der Textstelle als solcher andererseits nicht notwendig. Während im Shin-Buddhismus durchaus Stimmen vorgefunden wurden, die eine Textstelle als bereits zur Zeit ihrer Entstehung problematisch bewerten, tauchen solche Stellungnahmen in den hier zum Islam betrachteten Materialien nicht auf, jedenfalls nicht in ausführlicher Weise. Die Kritik richtet sich eher gegen bestimmte Lesarten oder gegen Auslegungen einer Textstelle, die deren Inhalt oder Wortlaut eins zu eins in die heutige Zeit übertragen wollen. Eine Aussage über „Begrenzungen“ im Koran gab es zwar bei der Autorin Amina Wadud, jedoch erscheinen hier diese Begrenzungen als etwas, das natürlicherweise aus der Offenbarung in einem bestimmten geschichtlichen Kontext hervorgeht und nicht als etwas, das Kritik am Text oder am Verfasser implizieren würde – wie es bei einigen shin-buddhistischen AutorInnen der Fall war. Ein Beispiel dafür, dass es auch MuslimInnen gibt, die Kritik am Korantext selbst und auch an Muhammad (siehe unten in Abschnitt 2.5) nicht ausschließen, ist Irshad Manji. Ihre diesbezüglichen Statements stehen allerdings in einem anderen Kontext und sind daher für eine weitergehende Analyse nicht ausführlich genug.

Im ersten Aufsatzteil wurden für den Shin-Buddhismus Beispiele aufgezeigt, in denen problematische Textstellen weggelassen wurden. Diese standen in einem Kontext der „Auswahl“: Für eine bestimmte, in diesem Fall liturgische, Verwendungsweise war bereits vor der entsprechenden Liturgiereform nicht ein bestimmter Gesamttext in seiner Gänze verwendet worden – in diesem Fall hätte man das Weglassen einzelner Passagen als willkürlich empfunden. Stattdessen gab es bereits eine Auswahl von Textstellen, d. h. es bestand eine Situation, die natürlicherweise das Weglassen eines Teils des Gesamttextes mit sich bringt, und so wurde eine Reform, d. h. eine Neuauswahl, ermöglicht (vgl. oben S. 271 und S. 275 f.). Für den Islam ist in diesem Zusammenhang der von Lamya Kaddor und Rabeya Müller veröffentlichte *Koran für Kinder und Erwachsene* (Kaddor und Müller 2010) interessant, ebenso wie die Reaktionen darauf. Dieses Buch stellt eine Auswahl von thematisch gegliederten Koranversen zusammen. Begründet wird diese Vorgehensweise damit, dass im Koran die Suren nach ihrer Länge und nicht thematisch angeordnet seien und dass bislang adäquate deutschsprachige themenorientierte Darstellungen fehlten. Die hier getroffene Zusammenstellung solle keineswegs den echten Koran ersetzen oder einen koranischen Kanon festlegen, sondern vielmehr zur Lektüre des Originals anregen (Kaddor und Müller 2010, 225).

Zum Geschlechterverhältnis taucht hier kein ausdrücklicher eigenständiger Unterpunkt auf, und keine der oben diskutierten problematischen Aussagen über Frauen erscheint. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, dass bewusst versucht wurde, an geschlechterequalitäre Elemente anzuknüpfen, indem in anderen thematischen Kontexten Verse aufgenommen wurden, die in einer „gleichmäßigen“ Weise von Männern und Frauen sprechen oder formulieren, dass Männer und Frauen einander Freunde und Beschützer seien.¹⁷ Des Weiteren gibt es ein Kapitel über „Vorbildliche Frauen“, in dem koranische Aussagen über Maryam (Maria) und über Balqis, die Königin von Saba, aufgenommen sind; in der darauffolgenden Zusammenfassung der Autorinnen wird unter der Überschrift „Mut zum Widerstand“ außerdem Asya, die Frau des Pharao, genannt, die sich ihrem Ehemann widersetzt habe (2010, 182f.).

In einer anderen Veröffentlichung spricht Lamya Kaddor im Hinblick auf den *Koran für Kinder und Erwachsene* ausdrücklich vom Aspekt der Auswahl: „Darum haben wir eine Auswahl der Verse getroffen, die uns aus theologischer Perspektive am wichtigsten waren“ (Kaddor 2011, 160). Sie beschreibt dabei auch, dass dieses Treffen einer Auswahl unter der Überschrift „Der Koran“ nicht immer auf Zustimmung stößt, sondern dem Verdacht der Willkür ausgesetzt ist, sodass sie mit dem Vorwurf konfrontiert wurde: „Das ist ja gar nicht der ganze Koran. Sie

17 Vgl. z. B. 4,1 (Kaddor und Müller 2010, 29) und 9,71 (ebd., 197).

verzerren die Aussagen, wenn Sie einfach Verse auslassen“ (Kaddor 2011, 161). Dass das Buch 2010 in dritter Auflage erschien (erste Auflage 2008), lässt jedoch auch eine deutliche positive Resonanz vermuten.

2.4 Elemente klassischer Koraninterpretationen

An folgende Elemente klassischer Koraninterpretation kann von modernen InterpretatorInnen angeknüpft werden: Wie wir gesehen haben, spielt die (bereits im Koran formulierte) Perspektive eine Rolle, dass der Koran nicht auf einmal, sondern schrittweise, stufenweise offenbart worden ist, wobei oft bestimmte konkrete Situationen Anlass für eine Offenbarung waren.¹⁸ Dies schafft Raum dafür, bestimmte Entwicklungstendenzen innerhalb des Koran auszumachen, die dann von den reformorientierten MuslimInnen in die Gegenwart bzw. Zukunft weitergedacht werden können.

Mit dem Konzept von der stufenweisen Offenbarung hängt das klassische Element der „Abrogation“ zusammen: Es handelt sich hier um die Vorstellung, dass bestimmte Koranverse durch andere aufgehoben werden. Dieses Konzept hat in der Koranexegese allgemein und besonders im islamischen Recht eine wichtige Rolle gespielt, wobei es keinen Konsens darüber gibt, welche Verse durch welche anderen Verse aufgehoben werden (vgl. Wild 2006, 3–6). Dieses Element bietet jedoch eine Möglichkeit dafür, eine Hierarchisierung von Textstellen vorzunehmen.

Weiterhin ist die Unterscheidung zwischen *muḥkamāt*-Versen und *mutašābihāt*-Versen relevant, wobei diese Begriffe einander gegenübergestellt werden. *Muḥkam* wird häufig mit „deutlich“ und *mutašābih* mit „mehrdeutig“ übersetzt.¹⁹ Nicht zuletzt reformorientierte Stimmen arbeiten mit dieser Unterscheidung: Die *muḥkamāt*-Texte stellten das unverletzliche Fundament dar, die *mutašābihāt*-Texte ließen eine kontextbezogene Vieldeutigkeit zu. Amina Becker weist u. a. mit dieser Begründung darauf hin, dass Sure 4,34 im Licht z. B. von Sure 4,1 zu interpretieren sei (ZIF 2005, 60 f.); auch Mouhanad Khorchide bezieht sich auf diese Unterscheidung (2010, 39–44).

Auch auf die Unterscheidung zwischen Suren bzw. Versen, die in der mekkanischen Zeit Muhammads offenbart wurden, und solchen, die in seiner medi-

¹⁸ Vgl. z. B. Bobzin 2004, 20.27. (Hartmut Bobzin ist Professor für Islamwissenschaft und vertritt hier nicht die Innenperspektive.)

¹⁹ Bobzin 2004, 109f. Vgl. Sure 3,7. Eine ausführliche Darstellung von *muḥkamāt*- und *mutašābihāt* mit der Darstellung verschiedener Übersetzungsmöglichkeiten findet sich in Fatani 2006, vgl. 93–101.

nischen Zeit offenbart wurden, kann mit dem Ziel, die wörtliche Bedeutung von Textstellen zu relativieren, zurückgegriffen werden. In diesem Fall werden die mekkanischen Offenbarungen tendenziell als ursprünglich und universal betrachtet, während die medizinischen als Antworten auf die konkrete Situation der frühen muslimischen Gemeinde in Medina und damit mehr an bestimmte sozio-kulturelle Gegebenheiten gebunden verstanden werden.²⁰

Für Reformbestrebungen und an selbständigem, kritischem Denken orientierte Sichtweise von großer Bedeutung ist weiterhin das Konzept des *īğtihād* (wörtlich: „Anstrengung“): Hierbei handelt es sich zusammengefasst um „eine weitgehend selbständige Auslegung von Koran und Hadithen zum Zweck der Rechtsfindung – im Gegensatz zur Übernahme bereits bestehender Auslegungen aus autoritativen Rechtstexten (arab. *taqīd*).“²¹ Seit dem 10. Jh. plädierten viele muslimische Gelehrte für eine Schließung der „Tore des *īğtihād*“, da die Grundtexte ausgeschöpft seien. Das hinderte aber spätere Reformer nicht daran, weiter *īğtihād* zu betreiben, und in Reformbewegungen ab Mitte des 19. Jh. wurde der *īğtihād* bewusst wieder reaktiviert, und es wurde zu einer „Öffnung des Tore des *īğtihād*“ aufgerufen.²² Während in traditionelleren Kontexten es nur besonders qualifizierte Rechtsgelehrte sind, die das Recht haben, *īğtihād* zu üben, sprechen „very independently-minded“ ReformerInnen auch anderen MuslimInnen die Möglichkeit zu *īğtihād* zu.²³ Ein Beispiel dafür ist die oben erwähnte Irshad Manji.²⁴

2.5 Kritische Stimmen zu Muhammad?

Abschließend soll ein kurzer Blick auf muslimische Sichtweisen der zentralen religiösen Bezugsperson, Muhammad, gerichtet werden.

Muhammad erscheint grundsätzlich als sehr positiver Bezugspunkt: Er ist Vorbild, Lehrer und Erwählter.²⁵ Er verstand es, Liebe auszudrücken und um sich zu verbreiten. Er setzte sich für Gerechtigkeit und Freiheit ein. Er widmete stets

²⁰ Vgl. Wild 2006, 6 (mit Bezug auf Taha 1987); Davary 2006. Vgl. auch Mohagheghi 2010b, 60f. und Khorchide 2010, 44f.

²¹ Elger 2001, 128. Hier (und häufig auch in anderen Publikationen) in der Umschrift *Ijtihād*. Siehe auch Campo 2009, 346f.

²² Elger 2001, 128; Campo 2009, 346f.; vgl. auch Rohe 2009, 191–195; Lohlker 2012, 187, vgl. auch 184–211.

²³ Campo 2009, 346–347. Vgl. auch Mohagheghi 2010b, 62; Mohagheghi 2010a, 141.

²⁴ Manji 2005, 59–78, vgl. bes. 75. Renate Pitzer-Reyl hat dargelegt, dass heutige neomodernistische türkische MuslimInnen die Möglichkeit, *īğtihād* zu üben, durchaus für sich in Anspruch nehmen, vgl. Pitzer-Reyl 1996, 148–157.257f.

²⁵ Ramadan 2009, 273. Vgl. auch ZIF 2005, 23.

den Armen, den Sklaven und den Schutzbedürftigen in der Gesellschaft seine besondere Aufmerksamkeit (Ramadan 2009, 274f.). Seine Botschaft war ein Ruf nach religiöser, sozialer und politischer Befreiung, und er setzte sich gegen Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung ein (ZIF 2005, 19). Er gilt als die „Ver-Körperung der göttlichen Botschaft“ und „materialisiert das Wort Gottes in seiner Lebensweise“ (ebd.). Bzgl. seines Verhältnisses zu Frauen wird z. B. darauf hingewiesen, dass er seinen Ehefrauen Zärtlichkeit und Zuneigung entgegenbrachte, dass er die Präsenz von Frauen im öffentlichen Raum und im sozialen, politischen, ökonomischen und militärischen Handeln unterstützte und sich für die Rechte von Frauen einsetzte.²⁶ Er setzte sich für das Recht der Frauen ein, sich von ihrem Ehemann scheiden zu lassen, ebenso wie für ihr Recht, ihren Ehepartner frei zu wählen.²⁷ Er hat entschieden den Gedanken zurückgewiesen, Frauen zu schlagen und soll auch niemals einen Diener oder ein Tier geschlagen haben (ZIF 2005, 41, 23). Er verhielt sich respektvoll gegenüber seinen Ehefrauen, deren (z. B. berufliche) Selbstständigkeit er respektierte, deren Rat er schätzte, und die er auch auf intellektueller Ebene ernst nahm (Mernissi 1989, 136–141).

Die Möglichkeit von Fehleinschätzungen oder Fehlverhalten Muhammads scheint grundsätzlich anerkannt zu werden, jedoch scheint man davon auszugehen, dass (als Reaktion Gottes) auf Fehlverhalten Muhammads eine korrigierende koranische Offenbarung erfolgte, sodass, wenn dies nicht geschah, sein Handeln von Gott akzeptiert wurde (Ramadan 2009, 142; ZIF 2005, 41).

Zum Teil klingen Töne an, die Muhammad deutlich in seiner Zeit verorten. Mohagheghi schreibt, dass Muhammad wie jedes andere politische Oberhaupt seiner Zeit Kriege geführt hat, insofern als dies in der damaligen Stammesgesellschaft notwendig war, um zu überleben, und auch von ihm erwartet wurde. Sie erwähnt als eine von einem Teil der MuslimInnen vertretene Meinung, dass die Lebensweise Muhammads zwar einen vorbildhaften Charakter habe, aber in einem historischen Kontext stehe und heute nicht in allen Einzelheiten nachzuzahlen sei.²⁸ Die Frage, ob Elemente des Verhaltens Muhammads auch in seiner Zeit z. B. aus ethischer Perspektive kritisch bewertet werden sollten, scheint

²⁶ Vgl. z. B. Mernissi 1989, 136–140.243. Fatema (oder Fatima) Mernissi ist eine bekannte ägyptische Soziologin und muslimische Feministin. Bzgl. der Mehrehe schreibt Amina Becker, dass diese aufgrund des sozialen Kontextes (z. B. „alleinstehende, unversorgte, emotional durch Verlust ihrer Männer und Väter belastete Frauen, Kriegswitwen und Waisen“) (nur) temporär erlaubt wurde (ZIF 2005, 17).

²⁷ Ramadan 2009, 275f.; Mohagheghi 2010a, 138f.

²⁸ Mohagheghi 2010b, 70f. Auch Ramadan (2009, 138) weist darauf hin, dass die Autorität Muhammads zu seiner Zeit in menschlichen Belangen, zu denen er keine Offenbarung empfangen hatte, weder absolut noch unbegrenzt war.

allerdings kaum gestellt zu werden. Gegenbeispiel ist auch hier Irshad Manji, die diese Möglichkeit in Betracht zieht: Sofern MuslimInnen George W. Bush für seinen Präventivschlag gegen den Irak kritisierten, müssten sie auch zugeben, dass „die präventiven Angriffe des Propheten Muhammad auf die Juden moralisch falsch waren“ (Manji 2005, 129).

3 Christentum

In breiten Strömungen des Christentums und der christlichen Theologie geht man heute davon aus, dass die biblischen Texte historisch entstanden sind, in diesem Entstehungsprozess verändert und ergänzt wurden und daher jedenfalls in ihrer Ausformulierung durch die sozialgeschichtlichen Gegebenheiten ihrer Entstehungszeit mitbedingt sind. Damit beschäftigt sich historisch-kritische Forschung. Dennoch wird der Bibel, z. B. als einer Sammlung von Quellen, die am authentischsten Aufschluss über die von den frühen Jesus-AnhängerInnen als solche erfahrene Offenbarung Gottes in Jesus Christus gibt, eine Autorität zugesprochen, die auch heute noch aktuell und insofern transhistorisch ist, die jedoch, wie unten zu sehen sein wird, nicht zwangsläufig für jede einzelne Stelle vorausgesetzt wird. (Dass es auch im Christentum breite Strömungen gibt, die für eine buchstäbliche Deutung der Bibel plädieren, ist bekannt.)

3.1 Begründung von Sachkritik an biblischen Aussagen

Ein Beispiel für die Begründung der Möglichkeit von Sachkritik an biblischen Aussagen findet sich in einer Dogmatik von Wilfried Härle (‘2012 [1995]): Das Identitätsbestimmende für den christlichen Glauben ist Härle zufolge die Gottesoffenbarung in Jesus Christus, die Christusoffenbarung.²⁹ Diese ist zwar aus der Bibel ersichtlich bzw. wird von dieser bezeugt, sie ist jedoch nicht mit der Bibel identisch.³⁰ Härle macht deutlich, dass im Zweifelsfall der Christusoffenbarung Priorität vor bestimmten biblischen Aussagen einzuräumen ist. Er bezieht sich dabei auch auf Luther, der bereits davon ausgegangen sei, dass es in der Bibel Aussagen gibt, die nicht christusgemäß, sondern „gegen Christus“ gerichtet sind oder jedenfalls so verwendet werden können. Das entsprechende Lutherzitat

²⁹ Wilfried Härle war bis zu seiner Emeritierung 2006 Professor für Systematische Theologie (evangelische Theologie) in Marburg und Heidelberg.

³⁰ Härle 2012, vgl. z. B. 119 f. 123. 138 f.

lautet: „Denn wenn die Gegner die Schrift gegen Christus ins Feld führen, führen wir Christus gegen die Schrift ins Feld.“³¹ Die Christusoffenbarung bzw. – nach einer Formulierung Luthers –, „was Christum treibet“ / „was Christus treibt“, bestimmt Härle als die „Mitte“ bzw. als Leitperspektive der Schrift.³² Die Mitte der Schrift habe auch eine *selbstkritische* Funktion:

„Die Schrift, genauer die biblischen Schriften werden von der Mitte der Schrift her zum *Gegenstand und Adressaten* der Kritik. (...) Weil die Schriftautorität aus der Christusoffenbarung *abgeleitet* ist, darum ist das, was Christus treibt, zugleich der *kritische Maßstab*, an dem sich die einzelnen Aussagen der Schrift und die einzelnen biblischen Schriften auf ihre Christusgemäßheit hin messen lassen müssen.“³³

Die Christusoffenbarung müsse ggf. als kritische Instanz gegenüber der Bibel zur Geltung gebracht werden (Härle 2012, 129).

Auch Josef Blank befürwortet die Möglichkeit von Sachkritik an biblischen Texten:

„Das heißt, nicht alle biblischen Textaussagen haben gleichen Aussagewert. Es gibt vom sachlichen Inhalt her gesehen beträchtliche Wertunterschiede im Hinblick auf Glauben und christliches Leben. Man kommt an der Unterscheidung zwischen zeitbedingten Aussagen und bleibend Gültigem nicht vorbei. Man muß auch für die Schrift eine „Hierarchie der Wahrheiten“ postulieren (...). Man bezeichnet das als ‚Sachkritik‘ (...) (Blank 1979, 9).“³⁴

31 Ebd., 139. Härle zitiert nach bzw. übersetzt aus der Weimarer Ausgabe 39 I, 47,19f.

32 Härle 2012, 133–139. „Was Christus treibt“ scheint ein stehender Ausdruck in der protestantischen Theologie zu sein, der als solcher bekannt ist und nicht jedesmal der Übersetzung oder Erläuterung bedarf. Härle übersetzt an einer Stelle mit „was Christus dient“ (2012, 137) und erläutert hier auch die Facetten von Luthers „treiben“. „Was Christum treibet“, bestimme Luther inhaltlich mittels der paulinischen Rechtfertigungslehre (siehe auch Härle 2012, 160–162).

33 Härle 2012, 138f. Härle weist allerdings darauf hin, dass die Schriftmitte nicht von einer Instanz außerhalb der Schrift bestimmt werden könne, sondern nur im Rahmen eines hermeneutisch reflektierten und kontrollierten Auslegungsprozesses der biblischen Schriften.

34 Josef Blank war Professor für Neues Testament in Saarbrücken (katholische Theologie). Eine Gegenposition zu den Auffassungen Härles und Blanks findet sich in Maier 2005 [1990]. Gerhard Maier ist evangelischer Pfarrer und war von 2001–2005 Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Er ist Gastprofessor an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel und an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Heverlee/Leuven (Belgien). Maier bezieht sich allerdings nicht speziell auf Härle, aber auf Blank und auf andere Theologen ähnlicher Auffassung. Er wendet sich gegen die Verwendung des erwähnten Lutherzitats in einem bibelkritischen Sinn, gegen das Üben von Sachkritik an der Bibel und gegen die Suche nach einem „Kanon im Kanon“. Vgl. Maier 2005, z. B. 134–139.161.173f.265–270.

Viele Strömungen feministischer Theologie verfolgen grundsätzlich schon insofern eine kritische Lesart biblischer Schriften, als sie davon ausgehen bzw. nachweisen, dass androzentrische und patriarchalische Perspektiven und Hintergründe in die Abfassung biblischer Texte eingeflossen sind, „dass der frühchristliche Traditions- und Redaktionsprozess gewissen androzentrischen Interessen und Perspektiven folgte“.³⁵

3.2 Frauen sollen schweigen? Die Rezeption problematischer Aussagen bei Paulus

Schauen wir uns Kommentierungen konkreter problematischer Aussagen zum Geschlechterverhältnis im Neuen Testament an, wie sie z. B. von feministischen TheologInnen durchgeführt werden:

Bei Paulus, dem bekannten frühchristlichen Missionar des 1. Jh., finden sich problematische Aussagen im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis im ersten Brief an die Korinther: Es handelt sich hier zum einen um 1. Kor 11,2–16, wo u. a. davon die Rede ist, dass der Mann das Haupt der Frau ist und dass eine Frau, wenn sie (im Gottesdienst) betet oder prophetisch redet, ihr Haupt verhüllen soll.³⁶ Zum anderen ist 1. Kor 14,33b–36 relevant. Hier heißt es:

„Wie es in allen Gemeinden der Heiligen üblich ist, sollen die Frauen in der Versammlung schweigen; es ist ihnen nicht gestattet zu reden. Sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz es fordert. Wenn sie etwas wissen wollen, dann sollen sie zu Hause ihre Männer fragen; denn es gehört sich nicht für eine Frau, vor der Gemeinde zu reden.“³⁷

Diese Aussagen haben deutliche Kritik z. B. seitens feministischer Theologinnen herausgefordert. So stellt z. B. Marlene Crüsemann fest, dass Paulus in 1. Kor 11,3–16 mit seiner „machistischen Bibelinterpretation“ schockiere, „wonach Gottebenbildlichkeit gegen Gen 1,26 f. nur für Männer gilt, eine Hierarchie besteht von Gott

35 Schüssler-Fiorenza 1988, 86. Elisabeth Schüssler-Fiorenza ist katholische feministische Theologin und Professorin an der Harvard University (Krister Stendahl Professor, Harvard Divinity School). Vgl. auch Merz 1991, 301.

36 Es ist dabei umstritten, ob Paulus meint, die Frau solle ein Kopftuch tragen, oder ob er meint, dass sie ihr Haar nicht offen tragen (sondern z. B. hochstecken) soll.

37 Zitiert nach *Die Bibel*, 1980, 1293. Es ist bei dieser Textstelle umstritten, ob sie von Paulus selbst stammt oder eine spätere Einfügung ist, u. a. deswegen, weil sie 1. Kor 11,2–16, wo vom prophetischen Reden der Frauen vor der Gemeindeversammlung die Rede ist, zu widersprechen scheint.

über Christus und ‚den Mann‘ bis zu ‚der Frau‘“ (1991, 444).³⁸ Die Wirkung solcher Bilder sei für die Diskriminierung der Frauen in der Kirche zusammen mit dem (wenn auch wohl später eingefügten) Schweigegebot in 1. Kor 14,34f. verheerend gewesen (1991, 444). Hierbei handelt es sich um eine Kritik am Text auch im Hinblick auf seine Funktion in der damaligen Zeit. Auch Elisabeth Schüssler-Fiorenza und Luise Schottroff äußern Kritik an einigen Äußerungen von Paulus, wenn auch etwas verhaltener. Die lange Geschichte der Frauendiskriminierung und -unterdrückung im Christentum hänge auch mit paulinischen Texten zusammen.³⁹ Gleichzeitig stellen diese Autorinnen die Kritik jedoch in einen größeren Kontext anderer Aussagen und des Umfelds von Paulus, sodass eine Relativierung des durch diese Textstellen vermittelten Eindrucks von Paulus' Geschlechterbild entsteht.⁴⁰ Hier kommt insbesondere folgende bekannte Aussage von Paulus aus dem Brief an die Galater zur Sprache:

„Die ihr auf Christus getauft seid, habt ihr Christus angezogen. Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr männlich und weiblich. Denn ihr alle seid eins in Christus Jesus.“⁴¹

Die Autorinnen arbeiten heraus, inwiefern diese Aussage nicht rein eschatologisch zu verstehen sei, sondern durchaus konkrete emanzipatorische Implikationen habe. Gleichzeitig wird betont, dass Paulus andere Missionarinnen, mit denen er zusammenarbeitete (z. B. Junia, Phoebe), als auf gleicher Stufe stehend oder sogar in einer Leitungsfunktion auch ihm gegenüber akzeptiert habe, ein Umstand, der durch patriarchalisch geprägte Vorannahmen in der herkömmlichen theologischen Forschung – die u. a. zu verfälschenden Übersetzungen führten – lange Zeit nicht erkannt worden sei. In Bezug auf 1. Kor 14,33b–36 wird vorsichtig apologetisch relativierend angeführt, dass das Schweigegebot – so es tatsächlich von Paulus selbst stammt – sich immerhin nur auf verheiratete Frauen beziehe und nicht auf unverheiratete, und dass es in 1. Kor 11,2–16 (und in gewisser Weise auch in 1. Kor 14,33b–36) Paulus eventuell mehr um die Wahrung von Ordnung und Anstand ging („damit Außenstehende die christliche Gemeinde

38 Gegen die These, dass Paulus den Frauen hier die Gottesebenbildlichkeit abspricht, wendet sich Schüssler-Fiorenza (1988, 285). Vgl. auch Crüsemann 1996. Marlene Crüsemann ist evangelische Neutestamentlerin und Mitherausgeberin und -übersetzerin der „Bibel in gerechter Sprache“.

39 Schüssler-Fiorenza 1988, 281.292.294f.; Schottroff 1990, 245f. Luise Schottroff ist seit 1986 Professorin am Institut für Evangelische Theologie der Universität Kassel (inzwischen emeritiert); 2001–2004 lehrte sie an der Pacific School of Religion/Graduate Theological Union in Berkeley.

40 Luise Schottroff: „Gemessen am Selbstverständnis der Männerkirche und Männertheologie heute war Paulus ein feministischer Vorkämpfer“ (1990, 246).

41 Gal 3,26–28, zitiert nach Schottroff 1990, 237.

nicht religiöser Exzesse bezichtigen können“)⁴² als um Einschränkungen speziell gegenüber Frauen.⁴³

Die oben zitierte Aussage von Paulus aus dem Galaterbrief (Gal 3,26–28) taucht auch in einer Einführung von Manfred Oeming über biblische Hermeneutik auf, und zwar in folgendem Kontext: Auch die Bibel selbst sei Teil einer patriarchalisch geprägten Kultur und leide unter einer sexistischen Beschränktheit. Andererseits entspringen viele emanzipatorische Impulse den Texten selbst, „so dass sich diese sexistische Schranke *in der Bibel mit der Bibel* überwinden lässt.“⁴⁴

3.3 Parallelen zum Shin-Buddhismus

Wir sehen also in den bisher betrachteten Stellungnahmen einen Rekurs auf den geschichtlichen Hintergrund allgemein – vgl. die Auffassung von der Bibel als Teil einer patriarchalisch geprägten Kultur oder die Aussage, dass es Paulus in seinem sozialgeschichtlichen Kontext um die Wahrung von Sitte und Anstand ging. Darüber hinaus findet sich eine strukturelle Ähnlichkeit zum Shin-Buddhismus in der Hinzuziehung einer egalitären Textstelle als Korrektiv gegenüber problematischen Aussagen: Sowohl in der u. a. von Oeming zitierten Stelle Galater 3,26–28 als auch in den oben S. 274 zitierten Passagen aus den Schriften Shinrans wird eine religiöse Nicht-Unterscheidung zwischen verschiedenen Kategorien formuliert. Es handelt sich dabei um Kategorien, die üblicherweise unterschieden werden und als eine derer die Unterscheidung zwischen männlich und weiblich bzw. zwischen Männern und Frauen auftaucht. Eine Parallele findet sich außerdem darin, dass die Textstellen als solche noch nichts Eindeutiges darüber aussagen, ob die angesprochene Nicht-Unterscheidung rein spirituell bzw. soteriologisch zu verstehen ist oder ob sie auch konkrete Implikationen haben soll. Die Hinzuziehung dieser Textstellen in diesem Kontext wird jedoch in beiden Religionen mit dem Anspruch konkreter Implikationen verbunden.

Eine weitere Parallele zum Shin-Buddhismus findet sich in den bisher betrachteten christlichen Stimmen darin, dass hier von Beschränktheiten bzw. Schranken in der Bibel die Rede ist – dies erinnert an shin-buddhistische Aussagen über Grenzen auch bei Shinran bzw. Rennyo. Oemings Aussage, dass die

⁴² Schüssler-Fiorenza 1988, 291.

⁴³ Diese und viele weitere Ausführungen finden sich in Schüssler-Fiorenza 1988, 255–295 und in Schottroff 1990, 229–246. Siehe auch Crüsemann 1991.

⁴⁴ Oeming 1998, 137. Im Anschluss folgt das Zitat von Gal 3,28. Manfred Oeming ist evangelischer Theologe und Ordinarius für alttestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg.

„sexistische Schranke“ in der Bibel mit der Bibel überwunden werden kann, lässt sich – ebenso wie Härles Auffassung von der Kritik der biblischen Schriften durch die Mitte der Schrift – z.B. mit der Aussage Hishikis über die „Kritik Rennyos durch Rennyō selbst“ vergleichen (vgl. Teil 1 dieses Aufsatzes in dieser Ausgabe: S. 277). Eine Parallele liegt auch darin, dass dies mit einer Hierarchisierung oder Priorisierung von Textstellen verbunden ist.⁴⁵ Indem Marlene Crüsemann von einer „verheerenden Wirkung“ spricht, findet sich außerdem das Element, den diskutierten Textstellen klar eine negative Wirkungsgeschichte zuzuschreiben und sie für negative Konsequenzen verantwortlich zu machen. Auch dies kennen wir bereits aus dem Shin-Buddhismus (vgl. S. 271 ff.).

3.4 Feministische Sichtweisen zu Jesus – Parallelen zum Shin-Buddhismus?

Insofern als Paulus im Christentum weniger zentrale Bedeutung hat als Jesus und daher Kritik an ihm weniger brisant sein dürfte, stellt sich die Frage, wie feministische Theologie zu Jesus steht.

In den Jesus zugeschriebenen Aussagen oder Verhaltensweisen scheint es zunächst keine zu geben, die als besonders problematisch im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis gesehen werden. In der Regel ist Jesus vielmehr eine sehr positive Figur auch für feministische Theologinnen (und allgemein für TheologInnen bei der Thematisierung von Geschlechterfragen). So wurde Jesus z.B. als ausgesprochen frauenfreundlich, als Befreier der Frauen, als nicht-patriarchaler Mann, als jemand, der eine weibliche Ethik und eine weibliche Gotteslehre vertrat, und als Feminist beschrieben.⁴⁶ Dabei wurde häufig ein deutlicher Gegensatz zwischen Jesus und seiner jüdischen Umwelt aufgezeigt. Dies stieß auf Kritik auf jüdischer Seite, z. B. bei der Theologin und Religionswissenschaftlerin Judith Plaskow (1978 und 1991), und im Zuge der Antijudaismus-Diskussion seit den 1980er Jahren auch bei theologie- und selbstkritischen christlichen TheologInnen, gerade auch in der feministischen Theologie, da man in der Zeichnung dieses Gegensatzes antijudaistische Sichtweisen in verfälschender Weise am Werke sah.⁴⁷ Es wird

⁴⁵ Bei Härle und bei Oeming scheint eine ausdrückliche Hierarchisierung allerdings nicht direkt angesprochen zu werden; Blank dagegen befürwortet eine solche explizit (s. o.).

⁴⁶ Helga Melzer-Keller gibt in der Einleitung ihrer Dissertation einen Überblick über feministische und andere theologische Darstellungen von Jesus in Bezug auf das Geschlechterverhältnis; vgl. Melzer-Keller 1997, 1–8. Ein ähnlicher Überblick ist zu finden in Merz 1991, 308f.

⁴⁷ Valtink 1996; Brooten 1982. Eveline Valtink ist Pfarrerin für Projekt- und Eventmanagement der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und Evangelische Vorsitzende der Gesellschaft

darauf hingewiesen, dass aus der undifferenzierten Betrachtung nur einiger weniger jüdischer Quellen heraus vorschnell verallgemeinert und die Situation der Frauen im damaligen Judentum zu pauschal als rein negativ dargestellt worden war – mit dem Ziel, „frauenfeindliche biblische Aussagen auf die als patriarchal identifizierten jüdischen Wurzeln“ zurückzuführen (Valtink 1996, 1) und eine „eindrückliche Negativ-Folie für einen sich davon positiv abhebenden ‚ganz anderen‘ Jesus“ zu gewinnen (Melzer-Keller 1997, 444). Bernadette Brooten vermutet, dass dies eine Reaktion auf die Frage, „warum Jesus nicht stärker für Frauen eingetreten sei, keine Frauen in den Zwölferteam aufgenommen hat u.ä.“, ist (1982, 141).

„Viele Frauen, die vor dem Problem stehen, ob das Christentum je etwas anderes als eine zutiefst patriarchalische Religion werden könnte, finden Hoffnung in der Idee, daß Jesus, wenn nicht ein ausgesprochener Advokat für Frauen, doch zumindest *vor dem Hintergrund seiner Umwelt* ein Mensch war, der einen natürlichen Umgang mit Frauen hatte und so indirekt liberalisierend wirkte“ (Brooten 1982, 141).

Am Beispiel von einigen Beiträgen in dem von ihr mitherausgegebenen Sammelband zeigt Brooten den unsachgemäßen Umgang mit den Quellen und der damit einhergehenden überzeichneten Kontrastierung auf.

Wir sehen hier Parallelen zu dem in den shin-buddhistischen Materialien vorgefundenen Element des Aufzeigens eines „negativen Hintergrundes“, das manchmal zwar in sachlicher Weise geschah, häufig aber aus einer apologetischen Motivation heraus in einer überzeichnenden und verfälschenden Form vorgenommen wurde (vgl. oben Aufsatzteil 1, S. 268f. u. hier S. 302). Eine Parallele findet sich auch zwischen meiner Beschreibung des „*konstruierten* negativen Hintergrundes, vor dem z.B. Shinran und Rennyo in einem umso positiveren Licht erscheinen“, zu dem hier in der theologischen Reflexion verwendeten Begriff der Negativfolie, vor der Jesus sich positiv abhebt.

Wie auch in den Titeln der zitierten Werke deutlich wird, thematisieren heute gerade feministische Theologinnen das Problem antijudaistischer Exegese (das sich keineswegs nur in bezug auf Geschlechterfragen stellt, sondern auch in anderen Themen der christlichen Theologie). Eine insgesamt positive Wertung Jesu, auch in bezug auf die Frage des Geschlechterverhältnisses, wird jedenfalls in der hier betrachteten Literatur in der Regel beibehalten. Luise Schottroff weist darauf hin, dass Jesus in seinem Verhalten als nicht-patriarchaler Mann aufgetreten sei und dass auch die spätere Jesusdarstellung der Evangelien keine

für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Kassel. Bernadette Brooten ist Theologin und Professorin an der Brandeis University, USA (Kraft-Hiatt Professor of Christian Studies, of Women's and Gender Studies, of Classical Studies, and of Religious Studies).

Spuren nachträglicher patriarchaler Retuschen des Jesusbildes erkennen lasse. Es sei erstaunlich, dass sich keine Jesusgeschichte finden lasse, die Jesus anderen Menschen gegenüber in einer patriarchalen Rolle zeigt. Er habe das damals selbstverständliche Patriarchat, das die ganze alte Welt beherrschte, nicht mitgemacht. Allerdings sei das Gottesbild Jesu und der Jesustradition autoritär und patriarchal gewesen (Schottroff 1990, 270–273.288). Ähnlich über das nicht-patriarchale Verhalten Jesu äußert sich Elisabeth Schüssler-Fiorenza, die darüber hinaus auch nicht-patriarchale Elemente und Konsequenzen des Gottesbildes Jesu sieht. Befreiung aus patriarchalen Strukturen sei das Herzstück der Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus und die Jesusbewegung.⁴⁸ Gerade diese beiden Autorinnen bemühen sich jedoch, nicht in antijudaistische Strukturen zu verfallen; so wird z.B. betont, dass die Jesusbewegung als eine von mehreren jüdischen Befreiungsbewegungen zu verstehen ist.⁴⁹

Helga Melzer-Keller, die an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg promoviert hat, wendet sich von den hier betrachteten Autorinnen am deutlichsten dagegen, Jesus als Feminist zu betrachten oder ihm eine herausragende Rolle als Frauenbefreier zuzuschreiben. Sie sieht zwar positive Aspekte auch für Frauen z.B. darin, dass Jesus Frauen in seinem Auditorium bewusst wahrnahm und direkt ansprach, dass er nicht nur Männer, sondern auch Frauen heilte, dass er nicht nur mit Sündern, sondern auch mit Sünderinnen verkehrte, dass er für arme Frauen Partei ergriff und dass seine Botschaft einen auf der Gleichbedürftigkeit und Gleichwertigkeit aller vor Gott gründenden Egalitarismus impliziere (Melzer-Keller 1997, 418–423). Jesus habe jedoch die Situation der Frauen nicht als eigenes Thema in den Blick genommen, eine Nivellierung *geschlechtlich* bedingter Ungleichheiten sei nicht in seinem Blickfeld gewesen, und auch die Sichtweise, dass die benannten Elemente des Einbezugs von Frauen einzigartige Neuerungen waren, sei nicht haltbar. Jesus habe die herkömmliche Arbeitsteilung und die damit verbundenen gängigen Rollenmuster nicht in Frage gestellt (1997, 422–425). Im Hinblick auf die Ehe habe er patriarchale Strukturen unterstützt:

⁴⁸ Schüssler-Fiorenza 1988, s. bes. 87.177–189 u. 189–204. Auch Mary Daly, eine bekannte, zunächst katholische, feministische Theologin aus den USA, die zu dem Ergebnis kommt, dass die patriarchalische und androzentrische Symbolik und die entsprechenden Strukturen im Christentum so umfassend sind, dass eine feministisch akzeptable Lösung innerhalb dieser Tradition nicht möglich ist, sieht Jesus selbst positiv – sie erwähnt zustimmend einen Aufsatz, der belegt habe, dass Jesus Feminist war. Vgl. Daly 1980, 92.

⁴⁹ Vgl. z.B. Schüssler-Fiorenza 1988, 143–151.190f., Crüsemann 1996, 214f., siehe dort Fußnote 80.

„Insbesondere ging es Jesus um die *Aufrechterhaltung* der patriarchalen Ehe. Seine Ablehnung der Ehescheidung (Mk 10,9; Mk 10,11f vgl. QMt 5,32) lässt erkennen, daß er an ihrem dauerhaften Bestehen interessiert war. Und indem er schon allein das Begehren einer fremden Frau zum Eingriff in die alleinige Verfügungsgewalt des Ehemannes über seine Gattin qualifizierte (Mt 5,28), festigte und schützte er dessen Position. Eine Kritik an den bestehenden eherechtlichen Strukturen ist Jesu Worten nicht zu entnehmen. In keiner Weise trat er für eine Erweiterung der Möglichkeiten und Handlungsspielräume der Frau und für eine Hebung ihrer Stellung in der Ehe ein“ (Melzer-Keller 1997, 430).⁵⁰

Hier klingt Kritik an Jesus selbst an, sie wird allerdings nicht ausdrücklich als solche formuliert. D.h. es geht im Kontext dieses Buches Melzer-Keller mehr darum, ihrer Einschätzung nach historisch unhaltbare Projektionen auf Jesus zu dekonstruieren,⁵¹ und weniger um die Frage, ob Jesus sich hätte anders verhalten können oder sollen. Auch die Frage, auf welcher theologischen Grundlage auch an Jesus selbst Kritik geübt werden kann, oder wie diese kritisch-distanziert betrachteten Aspekte Jesu für ChristInnen zu verarbeiten wären, wird hier nicht ausführlich thematisiert. Dies kann auch damit zusammenhängen, dass Melzer-Kellers Buch sich als neutestamentliche und mehr religionsgeschichtliche Arbeit versteht (1997, V, 7) und nicht als Teil etwa der systematischen oder praktischen Theologie. Im Schlusswort ihres Buches spricht sie allerdings kurz die Frage der Konsequenzen aus ihren Ergebnissen für heutige ChristInnen an: Sie stellt die Frage, „ob sich Frauen in ihren Freiheitskämpfen heute überhaupt auf einen ‚frauenbefreienden‘ Jesus und einen idealen Anfang berufen können *müssen*“, und legt außerdem dar, dass die allgemeinen Impulse, die Jesus gesetzt habe – z. B. in seiner Parteinahme für Arme, Kranke, Marginalisierte und Entrechtete und in dem Element der Gleichbedürftigkeit und Gleichheit aller vor Gott – durchaus eine hinreichende Grundlage für die Verfechtung feministischer Anliegen bieten.⁵² Zudem weist sie darauf hin, dass die frühen Gemeinden und Evangelisten eine gewisse Vorbildfunktion im Hinblick auf ihren freien und kreativen Umgang mit den überkommenen Jesustraditionen haben könnten (Melzer-Keller 1997, 449). Auch in der Formulierung „können ... *uns* in gewisser Weise ein Vorbild sein“ ebenso wie in einer Formulierung über die Kraft neutestamentlicher Frauen-traditionen als Kraft des „immer aktuellen Wortes Gottes“ (1997, 449) kommt zum Ausdruck, dass Melzer-Keller sich einer christlichen Innenperspektive zuordnet. Melzer-Kellers Darstellung ist insofern ein Beispiel für eine vorsichtige Distanzie-

⁵⁰ Zu anderen Ergebnissen hinsichtlich Jesu Sichtweise von Ehe und patriarchaler Großfamilie kommen Schottroff (vgl. z. B. Schottroff 1990, 107–120) und Schüssler-Fiorenza (1988, 195–198).

⁵¹ Melzer-Keller 1997, vgl. z. B. 425.436 u. 446–448.

⁵² Melzer-Keller 1997, 448. Diese Argumentation läuft darauf hinaus, das „Wesentliche“ in anderen als den kritisierten Textstellen zu sehen.

rung von bestimmten Aspekten des Handelns Jesu unter Beibehaltung einer sehr positiven Sichtweise insgesamt.

Leichte Ansätze von historisierender Distanzierung bzw. Andeutungen von „Begrenzungen bei Jesus“ (aber nicht als solche benannt) finden sich bei Luise Schottroff (innerhalb eines auch im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis sehr positiven Jesusbildes, s. o.) in ihrer Aussage, dass das Gottesbild Jesu patriarchal war – wenn auch hier keine ausdrückliche Negativbewertung erfolgt; es handelt sich einfach um eine Feststellung. Eine distanzierende Historisierung, wobei die Historisierung gleichzeitig in apologetischer Absicht verwendet wird, zeigt sich in folgender Äußerung über die Maria und Martha-Geschichte (Lk 10, 38–42):

„Die Antwort Jesu wäre für unser heutiges Empfinden noch überzeugender ausgefallen, wenn er schon gleich, nicht erst nach Marthas Beschwerde, mit Maria in die Küche gegangen wäre, und alle drei hätten das Essen zubereitet ... – Aber das ist nicht der Erfahrungshorizont des frühen Christentums. Das gute Teil, das Maria erwählt hat, soll auch Martha erwählen, dies ist die implizite Mahnung Jesu. Jesus verteidigt hier Frauen in der Nachfolge Jesu gegen Zwänge, die sie auf die Hausfrauen- und Mutterrolle reduzieren wollen. Faktisch rechnet er nun unbefangen mit der ‚Doppelbelastung‘“ (Schottroff 1990, 131f.).

3.5 Stellungnahmen zu weiteren Jesus zugeschriebenen Aussagen

Weitere Themen in den Jesus zugesprochenen Aussagen und Handlungen, die womöglich mehr als die das Geschlechterverhältnis betreffenden Bibelstellen geeignet sind, Anstoß zu erregen, sind Aussagen über eine ewige Verdammnis oder über Gott als strengen und strafenden Herrn. Mit einem solchen Gleichnis – „Das Gleichnis von den Talenten“, bzw. „Das Gleichnis vom anvertrauten Geld“, Mt 25,14–30 – beschäftigt sich unter der Überschrift „Den Texten widersprechen“ Eckart Reinmuth in einer Einleitung in die Hermeneutik des Neuen Testaments.⁵³ In diesem Gleichnis wird ein Diener, der gerade aus Angst vor dem Zorn des Herrn dessen Erwartungen bzgl. der Vermehrung des ihm anvertrauten Geldes nicht gerecht wurde, vom Zorn des Herrn in vollem Maße getroffen. Während zwei andere Diener, die in der Abwesenheit des Herrn dessen Geld vermehrt haben, daraufhin vom Herrn reich belohnt werden, wird der dritte

⁵³ Reinmuth 2002, 35–38. Eckart Reinmuth ist evangelischer Theologe und Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock.

Diener, der das Geld aus Angst, etwas falsch zu machen, nur vergraben hat und es dem Herrn unvermehrt zurückgibt, streng gerügt und bestraft. Der Herr lässt ihm das Geld wegnehmen, mit den Worten „Denn wer hat, dem wird gegeben, und er wird im Überfluß haben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat“ (V. 29), und lässt ihn in die äußerste Finsternis werfen, wo er „heulen und mit den Zähnen knirschen“ wird. Reinmuth bescheinigt diesem Gleichnis „ein abstoßendes Ende“; es stelle einen Herrn dar, der skrupellos erntet, wo er nicht gesät hat und kaltblütig nach den Regeln der Ökonomie handelt (2002, 35f.). Ein solches Gottesbild könne „angesichts dessen, wie Jesus von Gott gesprochen hat“, jedoch nicht gemeint sein. Reinmuth versucht, einen inhaltlich anders gelagerten „Kern“ des Gleichnisses herauszuarbeiten, stellt aber fest, dass eine gewisse Ambivalenz bleibt. Die Parabel für sich genommen bleibe gefährlich und missverständlich. Sie arbeite mit der Angst, die sie überwinden helfen wolle. Der Bezug auf die Jesus-Christus-Geschichte und ihre Logik enthalte das Grundkriterium, an dem die Texte des Neuen Testaments selbst zu messen seien – Reinmuths Vorgehensweise scheint hier analog zu der Härles zu sein.

Reinmuth versucht allerdings doch, auch positive Aspekte des Gleichnisses in irgendeiner Weise herauszuarbeiten, und betont anhand dieses Beispiels, dass man sich nicht allein auf den *Wortlaut* des Neuen Testaments oder auf Texte „für sich genommen“, *ohne ihren Kontext*, beziehen dürfe (2002, 36f.). Dagegen müsse bei der Interpretation von Texten der Bezug zur Jesus-Christus-Geschichte unbedingt berücksichtigt werden. Reinmuth schließt also die Möglichkeit einer sinnvollen Interpretation nicht vollständig aus und geht demnach nicht (ganz) so weit, das Gleichnis insgesamt als verfehlt zu bezeichnen. Die Frage, ob das zur Diskussion stehende Gleichnis auf den historischen Jesus zurückgehen könnte, wird nicht behandelt.

Wenngleich Reinmuth ähnlich wie Härle betont, dass man nicht einfach bestimmte einzelne Sätze der Bibel gegen andere einzelne Sätze der Bibel ausspielen könne (2002, 34), so ist doch deutlich, dass er Aussagen wie die, dass Jesus freundlich, sein Joch mild ist, bevorzugt und höher gewichtet als Aussagen über einen unbarmherzigen Herrn.⁵⁴ Dies erinnert an die Hierarchisierung von Textstellen, wie sie im Shin-Buddhismus vorzufinden war, auch wenn sie nicht explizit als solche formuliert wird.

Eine Sichtung weiterer theologischer Stellungnahmen zu diesem Gleichnis fördert allerdings häufig apologetische Schlussfolgerungen zutage. Als ein Beispiel sei eine Darstellung von Friedrich Avemarie genannt. Dieser schreibt über

⁵⁴ Reinmuth 2002, 36f. mit Bezug auf Mt 11,29f.

das Gleichnis zwar in einem problemorientierten Kontext, wie der Titel des Buches zeigt, in dem sein Kommentar erschienen ist.⁵⁵ Er geht darauf ein, dass das Gleichnis bei der Hörschaft leicht Anstoß erregen kann, und stellt fest, dass das Verhalten des Herrn, aus dem „kein Sympathieträger werden kann“, die Frage nach Zynismus provoziert. Er sieht jedoch in dem Herrn des Gleichnisses „trotz allem“ einen Repräsentanten göttlicher Autorität, des wiederkommenden Christus als Richter. Dem Ruf Jesu, der die gewohnten Maßstäbe sprengt und aufrütteln wolle, zu folgen, bedeute „Schluss mit Biederkeit, Mut zum Risiko, vollen Einsatz und bitte keinen Gedanken an mögliches Scheitern“ (Avemarie 2010, 111). Man solle sich vor Gott dem Richter gerade nicht bange machen lassen.

Eine bedeutende Umwertung erfahren dieses und andere Gleichnisse bei Luise Schottroff und anderen, die einen sozialgeschichtlichen Ansatz wählen. Aus einer sozialgeschichtlichen Perspektive heraus widerspricht Schottroff der gängigen Deutung, dass der Herr in diesem Gleichnis (und auch die Könige und Herren in anderen Gleichnissen) mit Gott gleichzusetzen seien. Der dritte Diener (bzw. Schottroff zufolge: der dritte Sklave) habe sich so verhalten, wie Jesus es in der Bergpredigt gelehrt habe. Er habe nicht dem Mammon gedient, sondern er habe sich geweigert, bei der ungerechten Enteignung des Landes der kleinen Bauern mitzumachen.⁵⁶ Durch die Verneinung der Identifizierung des Gleichnisherrn mit Gott löst sich an dieser Stelle die Brisanz auf. Mit Bezugnahme auf Luise Schottroff schreibt auch Manfred Köhnlein aus dieser Perspektive:⁵⁷ Dieses Gleichnis und auch einige andere Gleichnisse zeigten die Ungerechtigkeit, die die „kleinen Leute“ damals erfuhren, aber nicht die Gottesherrschaft Jesu.

„Jesus wollte die ‚Bilder‘ seiner Gleichnisse eben nicht in allen Fällen mit dem ‚Reich Gottes‘ *gleichgesetzt*, sondern meist nur mit ihm kritisch *verglichen* sehen, im Sinne von: So geht es bei der ‚Herrschaft Gottes‘ nicht zu! (...) Gott ist kein Schlächter, sondern das Gegenbild zu den selbstherrlichen Machthabern, die Jesus schildert“ (Köhnlein 2009, 10).

Die Parabel von den „Anvertrauten Talenten“ sei „Theologie von unten“, weil sie aus der Perspektive der notleidenden Bevölkerung erzählt sei. Es sei nicht die Absicht der Gleichnisse, vorhandene Zustände zu heiligen, sondern sie wollten provozieren oder zumindest Diskussionen hervorrufen (2009, 116.). In diesen Kontexten wird auch die Irritation zur Sprache gebracht, die angesichts der „pro-

⁵⁵ Avemarie 2010. Friedrich Avemarie, gest. 2012, war Professor für Neues Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg.

⁵⁶ Vgl. Schottroff 2005, 290–294, siehe auch 225–246.

⁵⁷ Köhnlein 2009, vgl. bes. 11–16 und 108–120. Manfred Köhnlein lehrte bis 2001 als Professor an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd Evangelische Theologie/Religionspädagogik.

blematischen Textstellen“ entstehen kann, und die Erleichterung, die durch die Möglichkeit alternativer Deutungen oder durch die Sichtweise, dass bestimmte Aussagen vermutlich nicht auf den historischen Jesus zurückgehen, entsteht. So schreibt Manfred Köhnlein:

„Die Folter- und Höllenstrafen, die besonders der Evangelist Matthäus in die Gleichnisse Jesu einbrachte, erwiesen sich mir als spätere Theologie der Urgemeinde und bereiteten mir nicht mehr so große Anfechtung“ (2009, 10).

Luise Schottroff schreibt:

„Der Anstoß, dieses Buch zu schreiben, kam von Studierenden der Pacific School of Religion/Graduate Theological Union in Berkeley. (...) Sie hatten die Erfahrung, wie schwierig es ist, über Gleichnisse zu predigen, in denen von raffgierigen, reichen Grundbesitzern, Sklavenhaltern und brutalen Königen erzählt wird, die dann als Repräsentanten Gottes verstanden werden sollen. So wurde mir klar: Nein, der König in Mt. 22,2 ‚ist‘ nicht Gott, repräsentiert auch nicht Gott im Gleichnis, auch wenn eine lange und starke Auslegungstradition die Gleichnisse so verstanden hat“ (2005, 13).

„Diesen dritten Sklaven als Verkörperung von Menschen anzusehen, die Gottes Gerechtigkeit und Gottes Tora ablehnen, ist mir unerträglich. Diese Deutung ist nur dann möglich, wenn die Gleichnisbilder ohne Bezug zum Leben der Menschen gelesen werden, als fast abstrakte Chiffren für etwas anderes, also allegorisch“ (ebd., 292).

Die hier von Schottroff und Köhnlein vorgenommene Zurückweisung der bisherigen Deutungstradition erinnert strukturell an die im Islam vorgefundene Zurückweisung der traditionellen Übersetzung des Wortes *ḍaraba* mit „schlagen“ und die Befürwortung der Übersetzung mit „sich trennen“ (vgl. oben S. 295 ff.): In beiden Fällen wurden alternative Lesarten entwickelt, und in beiden Fällen enthält die Argumentation das Element: (Vor dem Gesamthintergrund der Botschaft des Koran bzw. der Botschaft des Evangeliums) *kann* es nicht sein, dass die bisherige Lesart zutreffend ist.⁵⁸ In beiden Fällen richtet die Kritik sich sehr deutlich gegen die traditionellen Lesarten, jedoch nicht gegen den Text selbst. Die alternativen Deutungsmöglichkeiten eröffnen im Gegenteil eine positive Sichtweise auf die betreffenden Textstellen.

Im Shin-Buddhismus wurde dagegen diese Vorgehensweise in dieser Form nicht vorgefunden. Hier gab es zwar auch Kritik an bestehenden Deutungen, z. B. daran, dass in traditionellen Sichtweisen geschlechterhierarchische Aussagen

⁵⁸ Vgl. z. B. folgende Formulierung von Köhnlein: „Eine solche deprimierende Lebenserfahrung kann nicht die Frohbotschaft Jesu, sondern nur seine Kritik an den Spielregeln der ‚Welt‘ gewesen sein“ (2009, 116). Die Argumentation im einzelnen ist bei beiden AutorInnen natürlich detaillierter und differenzierter, kann hier jedoch nicht weiter vorgestellt werden.

mehr als die geschlechteregalitären zum Zuge kamen oder geschlechterhierarchische Elemente gegenüber den Originaltexten noch verstärkt wurden. Symbolisierende Deutungen ließen zum Teil eine Kritik an buchstäblichen Deutungen erkennen, sie blieben aber insgesamt im gleichen Paradigma. Stellungnahmen, die ausgeführt hätten, dass die diskutierte Textstelle etwas grundsätzlich völlig anderes bedeutet, als bisher angenommen wurde, sind im für den Shin-Buddhismus betrachteten Material nicht aufgetaucht.⁵⁹

In einer Veröffentlichung, die sich an eine allgemeine Leserschaft richtet und „schwierige Bibelstellen“ behandelt, wird dieses Gleichnis nicht thematisiert, jedoch andere Jesus zugesprochene Aussagen.⁶⁰ In Bezug auf Jesu Aussagen über seine nahe Wiederkunft (vgl. Mt 16,28) wird klar formuliert, dass Jesus sich diesbezüglich getäuscht habe. Dies sei jedoch nicht verwunderlich:

„Schließlich war er Mensch, ganz Mensch, und zum Menschsein gehört unter anderem, dass sich Menschen in ihren Hoffnungen täuschen können. Zum Menschsein gehört auch, dass Menschen befangen sind in ihrer Gegenwart, dass sie eingebunden sind in die Bedingungen ihrer Zeit, dass sie den Zeitströmungen ausgesetzt sind. Zur Zeit des Juden Jesus aus Nazareth herrschte in der jüdischen Welt eine hochgespannte Erwartung des Weltendes. (...)“ (Frank 2002, 97).

Indem hier von Fehlbarkeit und Befangenheit die Rede ist, zeigt sich eine historisierende Argumentation, die an die im Shin-Buddhismus vorgefundenen Äußerungen über „(zeitbedingte) Grenzen auch bei Shinran“ (vgl. oben S. 272f.) erinnert. An anderen Stellen dieser Veröffentlichung heißt es, dass Jesus bisweilen sehr schroff und provokant, sehr überspitzt oder radikal und grotesk formuliere.⁶¹ Dies wird Jesus allerdings nicht zum Vorwurf gemacht, und es wird auch nicht die Frage gestellt, ob Jesus sich auch in weiteren Aussagen geirrt haben könnte. Es wird versucht, herauszuarbeiten, was Jesus mit der jeweiligen Formulierung im positiven Sinn zum Ausdruck bringen wollte.

59 Für eine abschließende Beurteilung müsste hier selbstverständlich weiteres Material zu weiteren (d. h. nicht das Geschlechterverhältnis betreffenden), möglicherweise als problematisch betrachteten Textstellen in den shin-buddhistischen Quellen untersucht werden.

60 Frank 2002. Helmut Frank ist Theologe und Chefredakteur des „Sonntagsblatt – Evangelische Wochenzeitung für Bayern“. Die AutorInnen Ulrike Aldebert, Andreas Ebert und Rainer Gollwitzer sind evangelische PfarrerInnen.

61 Frank 2002, 73 (mit Bezug auf Lk 14,26), vgl. auch 64.79.90.

3.6 Kritik an Jesus analog zur Kritik an Shinran?

Wie sieht es also aus mit der Möglichkeit von Kritik an Jesus im Vergleich zur Möglichkeit der Kritik an Shinran im Shin-Buddhismus? Bei den oben behandelten Darstellungen Jesu im Rahmen der feministischen Theologie kam es vor, dass benannt wurde, was bei Jesus – an frauenbefreienden Handlungen – *nicht* auffindbar sei. Allerdings hat man, anders als manche AutorInnen bei Shinran, dabei Jesus nicht ausdrücklich dafür kritisiert oder von seinen Grenzen gesprochen. Es wurde im Rahmen dieser Untersuchung auch bei den kritischen AutorInnen kein Beispiel gefunden, in dem – analog zu der Kritik an Shinran – Jesus etwas zum Vorwurf gemacht worden wäre, von einem diskriminierenden oder anderweitig problematischen Bewusstsein Jesu gesprochen worden wäre oder davon, dass Jesus selbst Ziel der Anklage sein müsse (bzgl. Shinran vgl. oben S. 273). Auch die Frage, ob Kritik an Jesus möglich oder nötig sein könnte oder wie er gegenüber Kritik zu verteidigen wäre, wurde nicht thematisiert (am ehesten noch in der eben zitierten Passage aus Frank 2002).

Woran liegt das? Liegt es schlicht daran, dass man in den Jesus zugeschriebenen Aussagen nichts findet, was derart anstößig wäre, das man es ihm vorwerfen müsste? Ist Jesus Christus als derjenige, in dem Gott sich offenbart hat und aus dessen Autorität sich die Autorität der Schrift ableitet, der als sündlos gilt, oder auch vor dem Hintergrund, dass er nicht nur zentrale religiöse Bezugsperson, sondern darüber hinaus auch Gott und Erlöser ist, tabu? Liegt es daran, dass man sowieso nicht mehr mit Sicherheit feststellen kann, welche biblischen Aussagen tatsächlich auf Jesus zurückgehen? Handelt es sich um eine Kombination dieser drei Faktoren? Würde eine weitere Quellensichtung das vorgefundene Bild relativieren? Oder sind die vorgefundenen kritischen Bemerkungen doch als analog zu der (wohlgemerkt ebenfalls nur zu einem sehr geringen Anteil vorhandenen) Kritik an Shinran zu werten? Ist eine Formulierung wie „Kritik Jesu aufgrund Jesus selbst“ – analog zu einigen im Shin-Buddhismus vorgefundenen Stellungnahmen – aus einer christlichen Innenperspektive heraus denkbar?

Ein Beispiel für Kritik an Jesus selbst, die allerdings mit einer klaren Abwendung von der „Verkündigung Jesu als Begründung des christlichen Glaubens“ verbunden⁶² und damit nicht mehr der hier untersuchten Innenperspektive zuzurechnen ist, sind einige Publikationen von Gerd Lüdemann. Seine Abkehr hängt allerdings nicht nur mit Kritik an der Person Jesu zusammen, sondern auch damit, dass Lüdemann viele zentrale Inhalte des christlichen Glaubens als zu sehr in die Texte hineininterpretiert und ohne historische Grundlage beurteilt und

⁶² Lüdemann 1998, 7f.; vgl. auch 9–11.

dass er die Distanz zwischen dem Weltbild Jesu im 1. Jh. und heutigen Erkenntnissen als zu groß empfindet.

Im Anschluss an eine Darstellung von aus seiner Sicht sympathischen Elementen bei Jesus äußert sich Lüdemann kritisch zu verschiedenen Aspekten:

„Aber bei seiner Gesetzesauslegung, welche die Thora gleichzeitig verschärft und aushebelt, wird er mir zuweilen zu ernsthaft, und in seinem Schwärmertum, das die Vernunft mit Füßen tritt, kann ich ihn nicht mehr ernst nehmen, denn das von ihm angekündigte Reich Gottes ist ausgeblieben. Schließlich: In seinem vertrauten Umgang mit Gott wirkt Jesus auf mich geradezu lächerlich, denn damit teilt er einen Fehler vieler religiöser Menschen: sich selbst im Mittelpunkt der Welt zu sehen“ (Lüdemann 2000, 886).

Insofern als die kritische Distanzierung hier abschließend zu sein scheint und keine Herausarbeitung von positiven Elementen mehr erfolgt, die eine Zugehörigkeit zur „Verkündigung Jesu als Begründung des christlichen Glaubens“ in welchem Sinn auch immer unterstützen würden, sind die Ausführungen von Lüdemann ein Beispiel dafür, dass bei weitgehender und umfassender Kritik irgendwann der Punkt erreicht sein kann, wo die Innenperspektive aufgegeben und eine Außenperspektive eingenommen wird.

4 Schlussbetrachtung

Das vorgelegte Material dürfte hinreichend gezeigt haben, dass es Analogien und Parallelen in den vorgefundenen Umgangsweisen der betrachteten Religionen mit problematischen Aussagen in den jeweiligen autoritativen Texten gibt. Da für den Shin-Buddhismus eine größere Zahl von Stellungnahmen untersucht wurde als für den Islam oder das Christentum, müssen die aufgefundenen Unterschiede bzw. das – möglicherweise scheinbare – Nichtvorhandensein bestimmter Strategien mit Vorsicht betrachtet werden. Eine noch ausgedehntere Sichtung von Quellen könnte eventuell weitere Strategien sichtbar werden lassen. Gerade die besonders kritischen Stimmen im Shin-Buddhismus machen dort nur einen kleinen Anteil aus, sodass sie bei einer eingeschränkteren Quellensichtung leicht hätten unter den Tisch fallen können. Wie oben bereits ausgeführt, stehen auch die unterschiedlichen „Größenverhältnisse“ der hier berücksichtigten Einheiten (weitgehend auf Japan begrenzter Shin-Buddhismus einerseits, Christentum und Islam mit weltweiter Verbreitung andererseits – selbst wenn hier überwiegend europäische und amerikanische AutorInnen betrachtet wurden) einem abschließenden Vergleich entgegen.

Ein Aspekt, der in diesem Aufsatz nicht eingehend behandelt werden konnte, der jedoch spätestens an dieser Stelle genannt werden muss, ist das Verhältnis von

intrareligiöser Kritik und Macht. So können machtpolitische Strukturen dazu geeignet sein, interne Kritik an den eigenen Traditionen und Texten zu begrenzen oder zu unterbinden. Es ist kein Geheimnis, dass in Teilen der islamischen Welt Apostasie und auch Apostasieverdacht mit der Todesstrafe geahndet werden können. Von den oben (z. T. in Fußnoten) genannten reformorientierten MuslimInnen war der sudanesischer Theologe Mahmud Muhammad Taha betroffen, der 1985 aufgrund des Vorwurfs der Apostasie hingerichtet wurde.⁶³ Einer Gruppe islamistischer Anwälte gelang es 1995 in Ägypten, die Zwangsscheidung Nasr Hamid Abu Zaid, eines bekannten liberalen Theologen, von seiner Frau zu erwirken, mit der Begründung, er sei vom Islam abgefallen. Das mit Drohungen und Belästigungen konfrontierte Paar lebte danach im Exil in den Niederlanden.⁶⁴ Die kanadische muslimische Journalistin Irshad Manji bekommt zwar viel positives Feedback, wird jedoch auch immer wieder mit Drohungen konfrontiert.⁶⁵

Auf ganz anderer Ebene kann bei der Formulierung von interner Kritik im Christentum in Deutschland z. B. eine Rolle spielen, dass die Kirchen Lehrbefugnisse an theologischen Fakultäten entziehen können, wenn die Übereinstimmung mit kirchlichen Lehren als zu gering beurteilt wird. Bekannte Fälle sind die katholischen TheologInnen Hans Küng und Uta Ranke-Heinemann und der (oben genannte) evangelische Theologe Gerd Lüdemann.

Auch im Shin-Buddhismus gibt es Institutionen, die die Übereinstimmung mit der orthodoxen Lehre überprüfen können, wenn auch die entsprechenden Prozesse seit der Nachkriegszeit nicht mehr durchgeführt worden zu sein scheinen (vgl. Ikeda 1997, 188–198). Im Verlauf der *gender*-Diskussionen haben einige shin-buddhistische Frauen, die Kritik am etablierten Geschlechterverhältnis üben, männlichen Glaubensgenossen vorgeworfen, von Frauen geäußerte Kritik unterdrücken zu wollen oder sie nicht ernst zu nehmen (z. B. indem der Hinweis auf Probleme als „Jammerei“ abgetan wird) (vgl. Heidegger 2006, 208–213). Von Bedeutung war auch, dass kritische Frauen – wenn sie z. B. die Öffnung des Tempelleiteramtes für Frauen forderten – mit dem Vorwurf konfrontiert wurden, dass es ihnen nur um die Gewinnung von (weltlichen) Rechtsansprüchen gehe und nicht um buddhistische Inhalte (Heidegger 2006, 336f.340f.).

So muss es bei einer weiterführenden Betrachtung von intrareligiöser Kritik auch darum gehen, wer die AkteurInnen und wer die AdressatInnen sind und in welchen machtpolitischen Strukturen sie agieren. Die Frage nach der Grenze zwischen Innenperspektive und Außenperspektive stellt sich daher nicht nur aus

⁶³ Wild 2006, 6 (siehe oben S. 306).

⁶⁴ Hildebrandt 2008, 11f. (siehe oben S. 293).

⁶⁵ Manji 2005, 223f. (siehe oben S. 301, S. 308).

der Perspektive der jeweiligen KritikerInnen, sondern auch im Hinblick auf die Reaktionen der anderen AnhängerInnen der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Eine Person kann sich durchaus selbst als der Innenperspektive zugehörig verstehen, die von ihr formulierte Kritik aber von anderen als kennzeichnend für eine Außenperspektive bzw. für den „Abfall vom Glauben“ wahrgenommen werden.

Bei der Frage nach den hermeneutischen Strategien geht es also schließlich auch darum, was für Ziele die jeweilige Interpretation bzw. Strategie verfolgt, in welchen Publikationen oder bei welchen öffentlichen Anlässen sie geäußert wird und wer damit oder davon überzeugt werden soll. Können damit Mehrheiten gefunden werden, gewinnt die Interpretation Einfluss oder wird sie ignoriert, wird sie toleriert oder unterdrückt? Mit anderen Worten, welche Rolle spielt sie in den Aushandlungsprozessen der unterschiedlichen Perspektiven, wo findet sie sich in den herrschenden machtpolitischen Strukturen – fügt sie sich in diese ein oder stellt sie sie in Frage?

Die Frage nach den Möglichkeiten und Strategien intrareligiöser Kritik ist also nicht zuletzt insofern von Bedeutung, als damit auch das Reformpotential der jeweiligen Religion zusammenhängt. Die Gliederung der dargestellten hermeneutischen Strategien von apologetisch über leicht distanziert und leicht kritisch bis sehr kritisch, wie sie in Abschnitt 2.2 im ersten Teil dieses Aufsatzes vorgenommen wurde und auch hier in den Abschnitten über das Christentum und den Islam anklingt, soll jedoch nicht suggerieren, dass eine möglichst umfassende, möglichst scharfe Kritik ohne jegliche apologetischen Elemente unabdingbar für Reformen und für eine Minderung des heutigen Einflusses problematischer Textstellen bzw. deren Wortlautes wäre. Vielmehr ergab sich diese Strukturierung aus der Frage, bis zu welcher Intensität die Kritik an den eigenen religiösen Quellen durchgeführt werden kann, ohne dass dabei die Innenperspektive verlassen und eine grundsätzliche Distanzierung von den betreffenden religiösen Inhalten vorgenommen wird. Das Beispiel des Shin-Buddhismus hat gezeigt, dass eine historisierende Distanzierung einschließlich apologetischer Elemente bereits dazu ausgereicht hat, Änderungen in der Liturgie zu begründen und dabei problematische Passagen durch andere zu ersetzen. Dabei wurde die Wertschätzung der betreffenden Aussagen im Hinblick auf ihre Aussageintention im Kontext der damaligen Zeit und ihre damalige positive Auswirkung beibehalten. Dennoch wurde die Schlussfolgerung gezogen, dass heute ein aktives Anwenden oder Predigen der betreffenden Inhalte nicht mehr angemessen ist, sondern irreführend wäre. Dabei spielte auch das buddhistische Konzept der „Geschicklichkeit in den Mitteln“ eine Rolle. Ähnliche Überlegungen führten dazu, die betreffenden Aussagen kritisch-zeitbewusst zu kommentieren oder zu erläutern.

Das Ignorieren bzw. „Weglassen“ von Textstellen ist eine Möglichkeit, den Einfluss bestimmter Aussagen zu mindern, ohne zwangsläufig explizit Kritik

üben zu müssen. Wenn bestimmte Passagen in bestimmten Kontexten *nicht* auftauchen, sagt das noch nicht unbedingt etwas darüber aus, welche Einstellung dahintersteht; es ist häufig nicht ersichtlich, ob es sich um eine bewusste Entscheidung handelt oder ob das Weglassen sich mehr zufällig, aus Desinteresse, Unsicherheit oder Unwissenheit ergab. Deutlich ist jedoch, daß die Textstelle nicht so aktiv bejaht, nicht als so zentral erachtet wurde, dass sie aufgegriffen worden wäre.

Selbstverständlich hängt dabei vieles von den Kontexten ab. In solchen Fällen, wo die jeweilige problematische Textstelle quasi automatisch auftaucht, weil sie Teil eines Textes oder eines Sets von Texten ist, die von vorne bis hinten in ihrer Gänze vorgesehen sind, ist es schwierig, einzelne Stellen einfach wegzulassen; dies würde als willkürlicher und unzulässiger Eingriff in den Text empfunden. Entsprechend sind mir auch keine Stimmen bekannt, die gefordert hätten, aus den Textausgaben der „Heiligen Schriften der Jōdo-shinshū“ die problematischen Aussagen herauszunehmen. Hier beschränkt man sich auf die problemorientierte Kommentierung oder, bei Übersetzungen ins Gegenwartsjapanische, auf neu akzentuierte Paraphrasierung problematischer Formulierungen.⁶⁶ In vielen Fällen kann jedoch sowieso nicht das gesamte Textkorpus berücksichtigt werden – z. B. in der Liturgie, in thematischen Darstellungen, in Anthologien, in Zusammenstellungen besonders zentraler Texte. Dann handelt es sich um eine Auswahl, die ohnehin getroffen wird und die nicht unter dem Zeichen der Kritik stehen muss. Im Zuge des Auswahlprozesses wird jedoch einigen Texten oder Textauszügen der Vorrang eingeräumt, während andere nicht berücksichtigt werden; es findet de facto also eine Priorisierung und damit eine gewisse Hierarchisierung der zur Auswahl stehenden Textstellen statt. Für den Shin-Buddhismus habe ich Beispiele von Änderungen oder Modifikationen in der Liturgie erfasst (vgl. oben S. 271 und 275f.), und für den Islam habe ich ein Beispiel vorgestellt, wo unter dem Titel „Der Koran ...“ eine *Auswahl* von Koranversen vorgenommen wurde. Interessant wäre es, weitere Beispiele zu finden, die Auskunft darüber geben, wie in den verschiedenen Religionen mit problematischen Textstellen in liturgischen und anderen Auswahlprozessen umgegangen wird. Dabei ist auch die Frage relevant, wie weit z. B. Liturgien vorgegeben sind und wie weit individuelle Spielräume reichen.

Eine Aufgabe für weitere vergleichende Forschung wäre die Auseinandersetzung mit der Frage, in welcher Weise in neuen Religionen an den autoritativen Schriften bzw. an der Person des Gründers oder der Gründerin Kritik geübt, eine Distanzierung oder eine Hierarchisierung von Aussagen vorgenommen wird. Wie

66 Takamatsu 1997 (siehe Heidegger 2006, 180–184).

wir gesehen haben, spielt in den hier betrachteten Religionsgemeinschaften die zeitliche Distanz eine große Rolle; sie bietet oft die Möglichkeit einer inhaltlichen Distanzierung aus heutiger Perspektive, die mit der Möglichkeit der Rechtfertigung aus der damaligen Zeit heraus verbunden sein kann. Bei Religionsgemeinschaften, deren Gründung noch nicht sehr lange zurückliegt, sind die mit der zeitlichen Distanz gegebenen Möglichkeiten für eine kritische Perspektive nicht oder nur begrenzt vorhanden. Hier würde sich z. B. die Frage stellen, auf welche anderen Strategien in dieser Situation zurückgegriffen wird und wie sich diese mit dem Tod der Gründerin/des Gründers und mit zunehmender zeitlicher Distanzierung verändern.

Literaturverzeichnis

- Abusulayman, Abdulhamid A. 2003. *Marital Discord: Recapturing the Full Islamic Spirit of Human Dignity*. London, Washington: The International Institute of Islamic Thought.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. 2008. *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Asad, Muhammad, Übers./Hg. 1980. *The Message of the Qurʾān*. Gibraltar: Dar-Al-Andalus.
- aš-Šāṭibī, Abū Ishāq. 2005. *Al-muwāfaqātu fi uṣūli š-šarīʿa*. Bd. 2, Beirut.
- Avemarie, Friedrich. 2010. „Die anvertrauten Talente – Matthäus 25,14–30.“ In *Der rätselhafte Gott: Gottesdienste zu unbequemen Bibeltexten*, hg. v. Hans-Helmar Auel, 103–112. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blank, Josef. 1979. „Exegese als theologische Basiswissenschaft.“ *Theologische Quartalschrift* 159: 2–23.
- Bobzin, Hartmut. 2004. *Der Koran: Eine Einführung*. München: C.H. Beck.
- Bobzin, Hartmut. 2010. *Der Koran: Neu übertragen von Hartmut Bobzin*. München: C.H. Beck.
- Brooten, Bernadette J. 1982. „Jüdinnen zur Zeit Jesu: Ein Plädoyer für Differenzierung.“ In *Frauen in der Männerkirche*, hg. v. Bernadette Brooten und Norbert Greinacher, 141–158. München: Kaiser Verlag.
- Bunka-chō, Hg. 2011. *Shūkyō nenkan: heisei 22-nen-han* [Religiöses Jahrbuch: Ausgabe 2010]. Tōkyō: Gyōsei.
- Campo, Juan E. 2009. *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts on File.
- Crüsemann, Marlene. 1991. „Paulus.“ In *Wörterbuch der feministischen Theologie*, hg. v. Elisabeth Gössman et al., 444–448. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Crüsemann, Marlene. 1996. „Unrettbar frauenfeindlich: Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14, (33b) 34–35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung.“ In *Von der Wurzel getragen: Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus*, hg. v. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker, 199–223. Leiden et al.: Brill.
- Daly, Mary. 1980. *Jenseits von Gottvater Sohn & Co: Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*. O.O.: Frauenoffensive (ursprünglich veröffentlicht als *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston, 1973).
- Davary, Bahar. 2006. „Women.“ In *The Qurʾān: An Encyclopedia*, hg. v. Oliver Leaman, 695–698. Oxon und New York: Routledge.

- Die Bibel: Altes und Neues Testament: Einheitsübersetzung.* Freiburg et al.: Herder, 1980.
- Elger, Ralf, Hg. 2001. *Kleines Islam-Lexikon: Geschichte, Alltag, Kultur.* München: Beck.
- Fatani, Afnan H. 2006. „Aya.“ In *The Qur'an: An Encyclopedia*, hg. v. Oliver Leaman, 85–103. Oxon und New York: Routledge.
- Frank, Helmut, Hg. 2002. *Die dunklen Kapitel der Bibel: Schwierige Stellen in neuem Licht.* München: Claudius Verlag.
- Härle, Wilfried. 2012 [1995]. *Dogmatik.* Berlin: De Gruyter.
- Heidegger, Simone. 2006. *Buddhismus, Geschlechterverhältnis und Diskriminierung: Die gegenwärtige Diskussion im Shin-Buddhismus Japans.* Berlin et al.: LIT-Verlag.
- Herbrecht, Dagmar. 2000. *Emanzipation oder Anpassung: Argumentationswege der Theologinnen im Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hildebrandt, Thomas. 2008. „Einleitung.“ In *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, v. Abu Zaid, Nasr Hamid, 11–37. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Ikeda, Gyōshin. 1997. *Shinshū kyōdan no shisō to kōdō* [Die Shinshū-Gemeinschaft: Konzeptionen und Handeln]. Kyōto: Hōzōkan.
- Kaddor, Lamya. 2011. *Muslimisch, weiblich, deutsch: Mein Weg zu einem zeitgemäßen Islam.* München: dtv.
- Kaddor, Lamya und Rabeya Müller. 2010 [2008]. *Der Koran für Kinder und Erwachsene: Übersetzt und erläutert von Lamya Kaddor und Rabeya Müller.* München: C.H. Beck.
- Kamran, Talat. 2007. „Das mystische Verstehen des Koran.“ In *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften: Juden, Christen und Muslime*, hg. v. Stefan Meißner und Georg Wenz, 67–77. Berlin: LIT Verlag.
- Khorchide, Mouhanad. 2010. „Auf dem Weg zu einer humanistischen Qu'rānhermeneutik.“ In *Moderne Zugänge zum Islam: Plädoyer für eine dialogische Theologie*, hg. v. Hamideh Mohagheghi und Klaus Stosch, 31–58. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Köhnlein, Manfred. 2009. *Gleichnisse Jesu: Visionen einer besseren Welt.* Stuttgart: Kohlhammer.
- Lohlker, Rüdiger. 2012. *Islamisches Recht.* Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.
- Lüdemann, Gerd. 1998. *Der große Betrug: Und was Jesus wirklich sagte und tat.* Lüneburg: zu Klampen.
- Lüdemann, Gerd. 2000. *Jesus nach 2000 Jahren: Was er wirklich sagte und tat.* Lüneburg: zu Klampen.
- Maier, Gerhard. 2005 [1990]. *Biblische Hermeneutik.* Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Manji, Irshad. 2005. *Der Aufbruch: Plädoyer für einen aufgeklärten Islam.* München: DTV (kanadische Originalausgabe: *The Trouble with Islam: A Wake-up Call for Honesty and Change.* Random House 2003).
- Melzer-Keller, Helga. 1997. *Jesus und die Frauen: Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen.* Freiburg et al.: Herder.
- Mernissi, Fatema. 1989. *Der politische Harem: Mohammed und die Frauen.* Frankfurt: Dağyeli Verlag (ursprünglich veröffentlicht als *Le harem politique: Le Prophète et les femmes.* Paris, 1987).
- Merz, Annette. 1991. „Jesus Christus.“ In *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, hg. v. Elisabeth Gössmann et al., 300–304. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Mohagheghi, Hamideh. 2010a. „Der Mensch und seine Verantwortung: Überlegungen aus der Perspektive muslimischer Frauen.“ In *Moderne Zugänge zum Islam: Plädoyer für eine dialogische Theologie*, hg. v. Hamideh Mohagheghi und Klaus Stosch, 129–147. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Mohagheghi, Hamideh. 2010b. „Gewalt und Islam.“ In *Moderne Zugänge zum Islam: Plädoyer für eine dialogische Theologie*, hg. v. Hamideh Mohagheghi und Klaus Stosch, 59–82. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Oeming, Manfred. 1998. *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Paret, Rudi. 1989. *Der Koran*. Stuttgart et al.: Kohlhammer.
- Pitzer-Reyl, Renate. 1996. *Gemäß den Bedingungen der Zeit: Religiöser Wandel bei Muslimen in der heutigen Türkei*. Berlin: Reimer.
- Plaskow, Judith. 1978. „Christian Feminism and Antijudaism.“ *Cross Currents* 28: 306–309.
- Plaskow, Judith. 1991. „Feminist Anti-Judaism and the Christian God.“ *Journal of Feminist Studies in Religion* 7/2: 99–108.
- Ramadan, Tariq. 2009. *Muhammad*. München: Diederichs (*In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*, 2007).
- Reinmuth, Eckart. 2002. *Hermeneutik des Neuen Testaments: Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rohe, Mathias. 2009. *Das islamische Recht*. München: C.H. Beck.
- Schottroff, Luise. 1990. *Befreiungserfahrungen: Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*. München: Kaiser.
- Schottroff, Luise. 2005. *Die Gleichnisse Jesu*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. 1988. *Zu ihrem Gedächtnis*. München et al.: Kaiser. (ursprünglich veröffentlicht als *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. London, 1983).
- Taha, Mahmud Muhammad. 1987. *The Second Message of Islam*, übers. und hg. v. 'Abd Allah Ahmad Na'im. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Takamatsu, Shin'ei. 1997. *O-fumi-sama: Shinshū no katei gakushū* [Die Briefe Rennyos zum Studium in der Familie]. Kyōto: Shinshū Ōtani-ha shūmusho shuppanbu.
- Valtink, Eveline. 1996. „Feministisch-christliche Identität und Antijudaismus.“ In *Von der Wurzel getragen: Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, hg. v. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker, 1–26. Leiden et al.: Brill.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Wild, Stefan. 2006. „Abrogation.“ In *The Qur'an: An Encyclopedia*, hg. v. Oliver Leaman, 3–6. Oxon und New York: Routledge.
- ZIF – Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung, Hg. 2005. *Ein einziges Wort und seine grosse Wirkung: Eine hermeneutische Betrachtungsweise zum Qur'an, Sure 4 Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam*. Köln: Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung.
- ZIF – Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung. 2007. „Die Auslegung des Qur'an: Die Geschichte des Buches und seine formale Gliederung.“ In *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften: Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft*, hg. v. Stefan Meißner und Georg Wenz, 49–58. Berlin/Münster: LIT.