

# Schöpfung

Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)  
Band 34 (2018)

herausgegeben von  
Stefan Altmeyer, Rudolf Englert, Helga Kohler-Spiegel,  
Elisabeth Naurath, Bernd Schröder, Friedrich Schweitzer

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen  
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: © tiagozr/Adobe Stock

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISBN 978-3-666-70259-4

# Inhalt

## Schlaglichter

Die 4.-Klässlerin Theresa zur Weltentstehung .....	8
Schöpfung aus zehn Kilometern Höhe ( <i>Klaus Froese</i> ) .....	11
Die Natur ist immer ein Ganzes ( <i>Harald Lesch</i> ).....	13
Am Beispiel des Waldes die Welt erklären ( <i>Bodo Marschall</i> ) .....	15
Theologie der Geburtlichkeit ( <i>Hanna Strack</i> ) .....	17
Evolution und Schöpfung in der Schule – Willkommene Herausforderungen durch neue evolutionsbiologische Bildungsoffensiven ( <i>Heinz-Hermann Peitz</i> )	21
Die Bedrohung durch den Klimawandel und Möglichkeiten seiner Eindämmung. Anstöße aus theologisch-ethischer Perspektive ( <i>Andreas Lienkamp</i> ) .....	24

## Interdisziplinäre Perspektiven

Schachmatt für die Schöpfung? Empirische Befunde und religionspädagogische Herausforderungen ( <i>Christian Höger</i> ).....	30
Alles in bester Ordnung. Ein Interpretationsvorschlag zu den Schöpfungstexten am Anfang der Bibel ( <i>Georg Steins</i> ) .....	45
Wie »gendergerecht« ist die Schöpfungstheologie? ( <i>Desmond Bell</i> ) .....	60
Verbindet oder trennt die Schöpfungstheologie? Schöpfungsnarrative muslimischer Denkerinnen und Denker ( <i>Fahimah Ulfat</i> ) .....	71
Mitgeschöpflichkeit – biblische Impulse für eine Tierethik angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts ( <i>Peter Riede</i> ) .....	85
Schöpfungsglaube im Anthropozän? ( <i>Alexander Loichinger</i> ).....	96
Die Verantwortung des Menschen in Zeiten der Künstlichen Intelligenz ( <i>Thomas Christaller</i> ) .....	109
Schöpfung und Evolution – eine Beziehung voller Missverständnisse ( <i>Martin Rothgangel</i> ) .....	123

## Didaktische Konkretionen

Schöpfung aus curricularer Sicht: Was lernen Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht laut Bildungsplan und was sollten sie lernen? (Peter Kliemann und Friedrich Schweitzer) . . . . .	136
Jugendliches Denken über Schöpfung und Evolution. Empirische Forschungen – religionspädagogische Herausforderungen (Veit-Jakobus Dieterich) . . . . .	148
»Ich widerspreche alles, weil eigentlich überall Gott drin steht.« Theologische Herausforderungen und schöpfungsdidaktische Stolpersteine (nicht nur für den Religionsunterricht) (Guido Hunze) . . . . .	161
Grenzgänge zwischen Natur und Schöpfung – Grundlagen und Vorschläge für fächerverbindendes Lernen in Biologie- und Religionsunterricht (Stefan Altmeyer und Daniel Dreesmann) . . . . .	171
»Im Anfang war der Klang ...« Schöpfung fächerverbindend mit Musik unterrichten – didaktische Entfaltungen und Konkretionen (Heike Lindner) . . . . .	184
Die Axt am Baum des Lebens – Überlegungen zu schöpfungstheologischen Aspekten in Spiel-, Dokumentar- und Kurzfilmen (Matthias Wörther) . . . . .	195
Werte-Bildung auf dem Erlebnisort Bauernhof (Elisabeth Naurath) . . . . .	207
Theologisch argumentieren üben am Beispiel Schöpfung (Thomas Weiß) . . . . .	218
»Schöpfung«: trivialisiert, separiert, historisiert und instrumentalisiert – oder eingebunden in den befreienden Horizont biblischer Hoffnung? Kritische Sichtung unterrichtspraktischer Materialien zur Schöpfungsthematik (Andreas Benk) . . . . .	229
<b>Bilanz</b>	
»Schöpfung« im Religionsunterricht – eine etwas ernüchternde Zwischenbilanz (Rudolf Englert) . . . . .	250

# Verbindet oder trennt die Schöpfungstheologie? Schöpfungsnarrative muslimischer Denkerinnen und Denker

Fahimah Ulfat

## 1 Einleitung

Im Koran gibt es keinen chronologischen Schöpfungstext. Zahlreiche Verse beschäftigen sich an unterschiedlichen Stellen, in unterschiedlichen Kontexten und unter unterschiedlichen Gesichtspunkten mit der Schöpfung.

Die Verse des Koran bieten eine Vielzahl von Interpretationsmöglichkeiten an. Die Theologen bedienten sich bei der Interpretation zusätzlich einer Vielzahl von Quellen, wie beispielsweise den »Aussprüchen des Propheten« (*ḥadīṭ*), der »jüdischen und syrisch-christlichen Traditionen« und der spätantiken griechischen Philosophie.<sup>1</sup>

Der folgende Beitrag versucht, das Verständnis der Schöpfung aus der Fülle der Schöpfungsnarrative von muslimischen Theologen nachzuzeichnen. Es stellt sich die Frage, welche Parallelen, Entsprechungen und Unterschiede sich zwischen der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte und den koranischen Aussagen über die Schöpfung und ihre Auslegung zeigen. Daher werden einige Aspekte der Schöpfung aus verschiedenen islamischen Perspektiven vorgestellt. Der Fokus wird zunächst auf die Terminologie gelegt, die auch verdeutlicht, welche Zielsetzung die Schöpfung laut dem Koran hat (Punkt 2). Danach folgt unter Punkt 3 die Thematisierung der herausgehobenen Rolle und Position des Menschen mit Blick auf seine Würde, seine Kreativität und Freiheit sowie seine Statthalterfunktion. Auch die Kontroversen um Adam werden dargestellt. Wird laut Koran Adam als der erste Mensch angesehen oder als der Prototyp eines vorfindlichen Wesens, das zum Menschen wurde? Punkt 4 beschäftigt sich mit der Schöpfung von Frau und Mann, die laut Koran aus einer Seele erschaffen wurden. Es wird aufgezeigt, wie klassische und zeitgenössische Theologinnen und Theologen die Schaffung der beiden Geschlechter interpretieren und wie in diesen Interpretationen die Sicht auf die Gleichheit zwischen den Geschlech-

---

1 Vgl. Michael Chase, *Creation in Islam from the Qur'an to al-Fārābī*, in: Richard C. Taylor/Luis Xavier López-Farjeat (Hg.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, London u. a. 2016, 248–261.

tern von persönlichen Interessen und Überzeugungen der Exegeten und von weit verbreiteten kulturell aufgenommenen Sichtweisen geprägt sind. Punkt 5 schließt mit einem Fazit ab.

Die in Klammern angegebenen Ziffern verweisen auf Textstellen im Koran. Eine Angabe wie (4:1) bezeichnet also den Vers eins in der vierten Sure des Korans. Die Verse werden zitiert nach der Übertragung von Hartmut Bobzin.<sup>2</sup>

## 2 Schöpfer und Schöpfung

Die häufigste relevante koranische Terminologie für die Schöpfung beinhaltet die arabische Wurzel *ḥ-l-q* (Bedeutung nach Hans Wehr: erschaffen, schaffen, formen, bilden).<sup>3</sup> Gott erschafft nicht nur durch die »Kraft seines schöpferischen Wortes«, sondern er ist auch »Bildner« (al-Bāri') und »Gestalter« (al-Muṣawwir) (59:24).<sup>4</sup>

Josef van Ess erläutert, dass Gott im Koran die Schöpfung aus Weisheit, Großzügigkeit und Güte erschafft, um des Menschen Willen. Dennoch besteht für Gott keine Notwendigkeit zu erschaffen, denn er braucht die Schöpfung nicht.<sup>5</sup>

Daniel Peterson führt aus, dass das Ziel der Schöpfung des Universums auf menschliche Wünsche und Bedürfnisse ausgerichtet ist (vgl. 2:22 u. a.). Dieses »menschenzentrierte Design«<sup>6</sup> erstreckt sich bis über den Himmel hinaus, wie in 6:96–97 dargestellt wird.

Darüber hinaus ist das Universum selbst eine Art Offenbarung.<sup>7</sup> »Siehe, in der Erschaffung der Himmel und der Erde [...] Wahrlich, darin sind Zeichen für Menschen, die begreifen« (vgl. 2:164 u. a.). Zeichen ist ein Begriff, der sowohl für die einzelnen Verse des Koran verwendet wird als auch für die Natur, die wie der Koran komponiert ist aus einzelnen Zeichen und Wundern. All diese Zeichen weisen laut Koran auf das Göttliche hin und somit wird die Natur ebenfalls zu einem »offenbarten Buch« (vgl. 3:190–191 u. a.).<sup>8</sup>

2 Hartmut Bobzin, *Der Koran*. Neu übertragen von Hartmut Bobzin, München 2012.

3 Im Zusammenhang mit Gottes kreativer Tätigkeit werden im Koran weitere Begriffe verwendet, die Peterson ausführlich beschreibt, vgl. Peterson, *Creation*.

4 vgl. Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine, *Islam-Lexikon A-Z: Geschichte – Ideen – Gestalten*, Freiburg i.Br. u. a. 2006, 32.

5 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin u. a. 1992, 280.

6 Peterson, *Creation*.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. ebd.

### 3 Adam und die Schöpfung des Menschen

#### 3.1 Die herausgehobene Rolle des Menschen in der Schöpfung

Gott ist Schöpfer aller Dinge und somit auch der Menschheit (4:1, 6:2). Der Mensch hat laut Koran eine herausragende Rolle in der Schöpfung. Er ist mit Würde ausgestattet (17:70). Diese Würde ist eine »Würde ohne Würdigkeit« und nicht durch Leistung zu erlangen, sondern konstitutives Element des Menschseins.<sup>9</sup> Das entspricht in vielen Aspekten dem Begriff der »Gottesebenbildlichkeit« des Menschen (vgl. 1. Mose 1,27), der diese herausgehobene Position des Menschen in der Schöpfung ebenfalls beschreibt.<sup>10</sup>

#### 3.2 Die Frage nach der Kreativität und Freiheit des Menschen

In Sure 2:31 wird deutlich, dass Gott Adam alle Namen lehrte. Im Vergleich zur biblischen Geschichte, in der Adam den Tieren selbständig Namen gibt (vgl. 1. Mose 2,19–20), stellt sich die Frage, wie sich der Mensch aus der islamischen Perspektive darstellt. Hat er eine eigene Kreativität und Freiheit?

Dieser Frage sind die theologischen Denkschulen und muslimischen Denker nachgegangen, indem sie das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht diskutiert haben. Dieses Verhältnis steht im Zusammenhang mit der Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten. Im Folgenden wird diese Verhältnisbestimmung aus der Sicht der drei großen theologischen Denkschulen (Mu‘tazila, Aš‘ariyya und Māturīdiyya) dargestellt:

##### Mu‘tazila

Die mu‘tazilitische Theologie will den Glauben auf rationale Weise begründen. Thomas Hildebrand erläutert die entscheidenden Prinzipien, die diese theologische Denkschule auszeichnen und damit auch das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Handeln ausloten. Als Bindeglied zwischen den

9 Rotraud Wielandt, Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie, in: Andreas Bsteh/Ludwig Hagemann (Hg.), Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie: erste Religionstheologische Akademie St. Gabriel; Referate, Anfragen, Diskussionen, Mödling 1994, 97–143, hier 103.

10 Der islamische Einwand, der Begriff »Gottesebenbildlichkeit« würde die Einzigartigkeit Gottes infrage stellen und die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf überschreiten, fokussiert sich möglicherweise auf eine Überbewertung des Begriffs »Bild«.

Prinzipien wird die Vernunft (‘aql) angesehen, da die Mu‘tazila von der Übereinstimmung von Offenbarung und Vernunft ausgeht.<sup>11</sup>

Das erste Prinzip ist das der Einheit Gottes (*tauḥīd*). Die Mu‘tazila hat ein abstraktes Gottesbild. Gott ist für sie der Einzige und Transzendente, der keine Anthropomorphismen aufweist. Sie definieren Gott vor allem durch das, was er nicht ist, gemäß Sure 42:11. Verse, die dem widersprechen, interpretieren sie allegorisch.<sup>12</sup> Nach der Mu‘tazila ist Gott durch seine Attribute zu erkennen, die mit seinem Wesen identisch sind (in Bezug auf beispielsweise das Wissen Gottes heißt das, dass er nicht wissend durch ein Wissen ist, sondern »er ist wissend durch ein Wissen, das er selbst ist« bzw. »durch sich selbst«). Diese Attribute definiert sie als »Zustände« des göttlichen Wesens, um die Einheit Gottes nicht aufzubrechen.<sup>13</sup>

Das zweite Prinzip ist die Gerechtigkeit Gottes (‘adl). Aus diesem Prinzip leitet die Mu‘tazila ab, dass Gott der Verpflichtung unterliegt, nach bestimmten Grundsätzen von Gut und Böse zu handeln. Gott »habe sich an ein objektiv bestehendes Wertesystem zu halten und in dessen Rahmen zielgerichtet zu handeln« und somit sei der Mensch in der Lage, dieses System durch seine Vernunft zu erkennen.<sup>14</sup> Auch leitet sie aus diesem Prinzip die Theorie des *iḥtiyār* ab, die besagt, dass es keine Prädestination durch Gott gibt, denn wenn Gott der absolut Gerechte ist, dann spricht das gegen eine Vorherbestimmung der Taten der Menschen, für die sie dann zur Verantwortung gezogen werden. »Deshalb ist der Mensch aus mu‘tazilitischer Sicht mit einer Handlungsfähigkeit (*qudra* bzw. *istiṭā‘a qabla l-fi‘l*) ausgestattet, die es ihm erlaubt, sein Schicksal aus eigener Kraft zu bestimmen.«<sup>15</sup> Die Verpflichtung zu moralischer Lebensweise, die dem Menschen auferlegt ist, macht nur Sinn, wenn der Mensch ihr aus eigenem Willen nachkommt.

»Gottes Ratschluß (*qadar*) interpretiert die Schule folgerichtig nicht im Sinne unbedingter Determination, sondern im Sinne eines Vorauswissens.«<sup>16</sup> Das hat auch Konsequenzen für die Theodizeefrage. Die Mu‘tazila vertritt die Ansicht, dass das Böse auf die Entscheidung des Menschen zurückgeht und somit Gott

11 Vgl. Thomas Hildebrandt, *Neo-Mu‘tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden/Boston 2007, 135.

12 Ebd.

13 Ebd., 136.

14 Ebd., 138.

15 Ebd.

16 Ebd.

weder das Böse will, noch befiehlt, denn seine Gerechtigkeit verpflichtet ihn dazu, das Gute und Nützliche für die Schöpfung zu tun.<sup>17</sup>

### Aš‘ariyya

In der aš‘arischen Theologie wird bezüglich der Frage nach der Verantwortung des Menschen für seine eigenen Taten die Theorie des *kasb* entwickelt. Nach Ali Ghandour gehen die Aš‘ariten davon aus, dass alles, was geschieht, von Gott erschaffen und gewollt ist. Somit sind also alle Geschöpfe und ihre Handlungen von Gott erschaffen. Allerdings werden die Taten der Menschen ihnen selbst zugeschrieben, da sie diese »erwerben«.<sup>18</sup>

Ein zentrales Argument dieser theologischen Konstruktion beruht auf der Frage: »Wenn die Taten von Gott erschaffen und gewollt sind, inwieweit ist der Mensch noch in seinen Handlungen frei und für was wird der Mensch später zur Rechenschaft gezogen?«<sup>19</sup> Dafür haben die Aš‘ariten die Theorie des Taterwerbs (*kasb*) entwickelt. Diese ist auf den Koran zurückzuführen, in dem zwischen »schaffen« und »erwerben« differenziert wird, wobei Gott das Schaffen zugeschrieben wird und dem Menschen das Erwerben (vgl. 39:62 u. a.). Der Koran spricht auch davon, dass der Mensch handelt und Taten erwirbt (vgl. 37:39 u. a.).<sup>20</sup>

Um zu zeigen, dass der Mensch sowohl Macht über seine Handlungen hat als auch einen eigenen Willen, gehen die Aš‘ariten davon aus, dass die Macht des Menschen, die sich auf seine Taten bezieht, »zwischen zwei Mächten liegt. Sie wird von der Macht Gottes erschaffen und von der Macht des Menschen erworben.«<sup>21</sup>

### Māturīdīya

In der māturīdischen Theologie werden Freiheit und Determination ebenfalls nicht als Gegensätze angesehen. Angelika Brodersen erläutert, wie im

17 Vgl. ebd., 139.

18 Ali Ghandour, Die Freiheit Gottes und des Menschen. Zur Theorie des *kasb* in der aš‘arischen Theologie, in: Milad Karimi/Mouhanad Khorchide (Hg.), Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik. Gott und Schöpfung – Freiheit und Determination, Freiburg i.Br. 2014, 141–167, hier 146.

19 Ebd., 155.

20 Vgl. ebd., 160.

21 Ebd., 161.

māturīdischen Konzept die »Entscheidungs- und Handlungsfreiheit des Menschen mit dem Einfluss Gottes verbunden werden können.«<sup>22</sup>

In der Perspektive der Māturīdiya wirken die Handlungsfähigkeit des Menschen und die Allmacht Gottes zusammen. Al-Māturīdī, der Gründer der Schule, weitet die Handlungsfähigkeit auf das Konzept einer doppelten Handlungsfähigkeit (*istiṭāʿa*) aus, in dem sowohl Gott als auch Mensch als wirklich Handelnde vorkommen. Brodersen führt aus:

»Die erste Fähigkeit betrifft die Mittel und Werkzeuge, deren Vorhandensein den Handlungen zeitlich vorausgehen muss (*tataqaddamu*). Diese Mittel, die Al-Māturīdī als ›Gnadengaben‹ von Gott (*naʿam*) bezeichnet, sind zwar nicht explizit im Hinblick auf die Handlungen erschaffen, aber ohne sie können die Handlungen nicht ausgeführt werden. Gemeint sind hier einerseits die äußeren Bedingungen, unter denen eine Handlung stattfinden kann, etwa ausreichende finanzielle Mittel, andererseits aber auch die individuelle Disposition des handelnden Menschen, wie seine körperliche und geistige Gesundheit. Die zweite Art von Handlungsfähigkeit lässt sich nur so beschreiben, dass sie bei der jeweiligen Handlung wirkt. Sie tritt im Moment der Handlung ein. Wie Al-Māturīdī anfügt, meint er die Handlung der freien Wahl (*iḥtiyār*) zur Ausführung der Handlung, durch die Lohn und Strafe (beim jüngsten Gericht) eintritt.«<sup>23</sup>

Für Al-Māturīdī gilt wie für die Ašʿariten, dass der Mensch nur zu etwas fähig ist, wenn Gott ihn dazu ermächtigt. Somit ist der Mensch nicht der Schöpfer seiner Handlungen, sondern eignet sie sich an und führt sie aus.<sup>24</sup>

### 3.3 Der Mensch als Stellvertreter/Statthalter Gottes

Eine zentrale Funktion, die dem Menschen zuteil wird, ist seine Statthalterfunktion (*ḥalīfa*) auf Erden. Wadad Kadi erläutert, dass der Begriff *ḥalīfa* verschiedene Bedeutungsperspektiven hat. Einerseits geht es um den »Nachfolger, Ver-

22 Angelika Brodersen, Göttliches und menschliches Handeln im māturīditischen kalām, in: Milad Karimi/Mouhanad Khorchide (Hg.), Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik – Band 2, Freiburg i.Br. 2014, 117–139, hier 139.

23 Ebd., 122.

24 Vgl. ebd., 125.

treter, Stellvertreter, Ersatz«. Diese Bedeutungen beziehen sich auf die Warnung Gottes an ein Volk, wenn es in die Irre geht (vgl. 6:133 u. a.).<sup>25</sup>

Die zweite Bedeutung des Begriffs ist nach Kadi »Bewohner, Siedler auf Erden«. Diese Bedeutung wird in 2:30 deutlich, indem Gott den Engeln sagt: »Siehe, einen Nachfolger (*ḥalīfa*) will ich einsetzen auf der Erde!« Hier bezieht sich *ḥalīfa* auf Adam.<sup>26</sup>

Die dritte Bedeutung hat nach Kadi politische und juristische Implikationen: »Jemand, der Autorität ausübt«. Das kommt in Vers 38:26 zum Ausdruck, wo der Prophet David angesprochen wird.<sup>27</sup> Kadi verdeutlicht, dass die meisten Exegeten während der Umayyadenzeit den David-Vers in 38:62 allein auf David bezogen und somit keinen Zusammenhang zwischen dem koranischen Begriff *ḥalīfa* und der politischen Institution des Kalifats herstellten. Mitte des 8. Jahrhunderts hat sich dies allerdings geändert. Die sunnitische exegetische Position kreierte nach Kadi eine komplette Verschmelzung zwischen dem koranischen *ḥalīfa* und dem Führer des islamischen Kalifats.<sup>28</sup>

Harry Behr sieht in dem Begriff *ḥalīfa* mehr als nur den Stellvertreter oder Statthalter Gottes. Daher bietet er die Paraphrase »im Sinne [des] Urhebers handeln« an. Dabei ist der Auftrag des Menschen, »die Dinge auf der Erde in guter Ordnung (*iṣlāḥ* 7:56) zu halten«.<sup>29</sup>

Abgesehen davon, dass der Koran von dem Menschen spricht, spricht er auch von Adam als dem Prototyp des Menschen. Im Folgenden werden speziell die Kontroversen über die Schöpfung Adams vorgestellt.

### 3.4 Adam

Nach Elsaid M. Badawi und Muhammad Abdel Haleem leiten die Philologen den Namen Adam von der Wurzel *’-d-m* ab, was unter anderem die Farbe Braun bezeichnet, die Farbe der Erde, aus der Adam gebildet wurde. Adam wird im Koran als jemand beschrieben, den Gott geprüft hat, aber es wurde bei ihm

25 Vgl. Wadad Kadi, Caliph, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Georgetown University, Washington DC 2017, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/caliph-EQSIM\\_00068?s.num=0&s.rows=20&s.mode=DEFAULT&s.f.cluster=Qur%CA%BE%C4%81nic+Studies+Online&s.start=0&s.q=khalifa](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/caliph-EQSIM_00068?s.num=0&s.rows=20&s.mode=DEFAULT&s.f.cluster=Qur%CA%BE%C4%81nic+Studies+Online&s.start=0&s.q=khalifa) (Zugriff am 21.1.2018).

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. ebd.

29 Harry Harun Behr, *Menschenbilder im Islam*, in: Mathias Rohe (Hg.), *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, Freiburg i.Br. u. a. 2014, 489–530, hier 492–493.

keine Entschlossenheit gefunden (20:115). Zudem wird betont, dass die Natur seiner Schöpfung »als Analogon für den menschlichen Status Jesu gilt« (3:59).<sup>30</sup>

Nach Karen Bauer wird die physische Schöpfung des Menschen zusammen mit der physikalischen Schöpfung der Welt in Sure 32:4–9 beschrieben.<sup>31</sup> Bauer weist darauf hin, dass diese Passage eine starke Ähnlichkeit mit der ersten biblischen Darstellung der Schöpfung des Menschen hat (vgl. 1. Mose 2,7). Sie vertritt die These, dass alttestamentliche Geschichten in dem Umfeld, in dem der Koran sich entwickelte, bekannt waren und daher im Koran keine vollständige Schöpfungsgeschichte erzählt werden musste. Wie in den Versen der Sure 32 deutlich wird, wird von der Beschreibung von Adam im Singular zur Beschreibung der »menschlichen Attribute im Plural« gewechselt. Dadurch macht nach Bauer der Text deutlich, dass Adam das Modell für alle Menschen ist. Die Menschen werden häufig als die Söhne Adams bezeichnet (7:26 u. a.).<sup>32</sup>

Nach Harry Behr gestattet der Koran eine weitere Sichtweise neben der, dass Adam der erste Mensch war im Sinne der Gattung, nämlich die, dass er »ein Archetypus und [...] Spross einer Gattung, die bereits auf der Erde wandelte« ist<sup>33</sup> (vgl. Abschnitt 5). Dabei bezieht Behr sich auf Sure 7:10–11:

»Wir verliehen euch Macht auf der Erde und bereiteten darauf für euch Lebensunterhalt; wie wenig seid ihr dankbar! Wir erschufen euch (*ḥalaqnākum*), dann gestalteten wir euch (*ṣawwarnākum*). Dann sprachen wir zu den Engeln: ›Werft euch vor Adam nieder!‹ Da warfen sie sich nieder, außer Iblis – er gehörte nicht zu denen, die sich niederwarfen.«

Nach diesem Vers wäre nach Behr Folgendes denkbar:

»dass der Mensch ein bereits vorfindliches Geschöpf war, nach dem Gott griff, um aus ihm den Adam zu machen. Ihn zum Adam zu machen, heißt in der Terminologie des Korans ›ihn beatmen‹ und ihm dadurch zu einem wesenhaften ›Ich‹ zu verhelfen. Der Adam ist einer, der sich seiner selbst

30 Elsaid M. Badawi/Muhammad Abdel Haleem, *آدم* 'ādam, in: Elsaid M. Badawi/Muhammad Abdel Haleem (Hg.), *Dictionary of Qur'anic Usage*, 2013, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/dictionary-of-quranic-usage/adam-SIM\\_000005?s.num=1&s.f.s2\\_parent=s.f.cluster.Qur%CA%BE%C4%81nic+Studies+Online&s.q=Adam](http://referenceworks.brillonline.com/entries/dictionary-of-quranic-usage/adam-SIM_000005?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.cluster.Qur%CA%BE%C4%81nic+Studies+Online&s.q=Adam) (Zugriff am 12.3.2018).

31 Vgl. Karen Bauer, *Gender hierarchy in the Qur'ān: medieval interpretations, modern responses*, Cambridge 2015, 105.

32 Vgl., ebd., 106 f.

33 Behr, *Menschenbilder*, 511.

gewahr wird und versteht, dass er sich in der Welt und nicht im Himmel befindet [...]«.<sup>34</sup>

Ein ähnlicher Ansatz ist bei Muḥyī d-Dīn Ibn ‘Arabī<sup>35</sup> (gest. 1240) genannt Magister Magnus, zu finden, der von der tatsächlichen Existenz mehrerer »Adams« in dieser uns bekannten physikalischen Welt ausging. Er schreibt an der gleichen Stelle in seinem Werk »al-Futūḥāt al-makkiya«, dass das Alter der Erde bzw. der Menschheit unbekannt sei.<sup>36</sup>

#### 4 Mann und Frau: »Aus einer Seele«

Sowohl klassische als auch zeitgenössische muslimische Denker diskutieren die Frage nach der Gleichheit zwischen den Geschlechtern im Zusammenhang mit dem Beginn der menschlichen Schöpfung. Relevante Verse in diesem Zusammenhang sind: 4:1, 7:189, 39:6, 6:98, 16:72, 30:21 und 42:11. Insbesondere wird Vers 4:1 in dieser Hinsicht diskutiert:

»Ihr Menschen! Fürchtet euren Herren,  
 der euch aus *einem* Wesen schuf (*min nafsīn wāḥidatin*)  
 und der daraus sein Gegenüber schuf (*zauḡahā*)  
 und der aus beiden viele Männer und Frauen entstehen ließ!  
 Fürchtet Gott, in dessen Namen ihr einander bittet, und die Verwandten!  
 Siehe, Gott gibt auf euch acht.«

In diesem Vers geht es um die Hervorbringung des Menschengeschlechts »aus einem Wesen oder einer Seele« (*min nafsīn wāḥidatin*). Bobzin übersetzt das arabische Wort »*nafs*« mit Wesen, andere Übersetzer nutzen das Wort »Seele«. »*Nafs*« hat im Arabischen ein feminines Geschlecht. Rudi Paret, der Vers 7:189 kommentiert, der ebenfalls von der Erschaffung »*min nafsīn wāḥidatin*« spricht, führt aus, dass aufgrund des grammatikalisch weiblichen Geschlechts des Wortes »*nafs*« der Wortlaut von Vers 189 so verstanden werden könnte, »dass Gott zuerst eine weibliche Person (*nafs*) geschaffen und daraus ihren Gatten (*zauḡ*) gemacht hat, damit dieser bei ihr ruhe oder wohne (*yaskuna*, Mask)«. <sup>37</sup> »*Zauḡ*« kann für das weibliche und männliche Geschlecht verwendet werden und bedeu-

34 Ebd.

35 Einer der bekanntesten Sufis und Advokat religiöser Toleranz.

36 Vgl. Muḥyī ad-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, Kairo 1911, 549.

37 Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 2012, 180.

tet nach Hans Wehr: der eine Teil eines Paares, Gatte, Ehemann, Gattin, Ehefrau, Gefährte, Partnerin, Partner, Paar. Bobzin übersetzt das Wort mit »Gegenüber« und verdeutlicht damit, dass in diesem Zusammenhang das grammatikalische Geschlecht des Wortes *zauġ* nicht eindeutig identifizierbar ist.

Abgesehen von der Auslegung dieses Verses und weiteren Versen bezüglich der Schöpfung von Mann und Frau, wirft dieser Vers verschiedene Fragen auf: Was oder wer ist die einzige Seele bzw. das Wesen? Was oder wer ist das Gegenüber? Was bedeutet es, dass das Gegenüber »aus« dem einzigen Wesen/der einzigen Seele erschaffen wurde?

Im Koran finden sich nur wenige Informationen über die Schöpfung der Frau. Karen Bauer erläutert mit Verweis auf Catherine Bronson,<sup>38</sup> dass mittelalterliche Interpreten die unvollständige Erzählung von Evas Schöpfung im Koran mithilfe weiterer Quellen, wie den Hadithen,<sup>39</sup> der Bibel, apokryphen Schriften und älteren Mythen in eine zusammenhängende Geschichte verwandelten und somit eine Geschlechterhierarchie rechtfertigten. Sie zeigt, wie die Interpreten verschiedene hermeneutische Strategien nutzten, um aus den Texten über die Schöpfung des Menschen ein Bild der Frau herauszulesen, das ihrem eigenen Frauenbild entsprach und so den Männern sowohl Macht als auch Privilegien zuzuschreiben.<sup>40</sup>

38 Catherine Bronson, *Imagining the Primal Woman: Islamic Selves of Eve*, University of Chicago, Division of the Humanities, Department of Near Eastern Languages and Civilizations 2012.

39 Sie beziehen sich auf verschiedene Versionen des folgenden Hadith: Abū Huraira – Allah habe Wohlgefallen an ihm – berichtet, dass der Gesandte Allahs – Allah segne ihn und gebe ihm Heil – sagte: »Behandelt die Frauen gut; denn die Frau ist aus einer (gekrümmten) Rippe geschaffen worden, und der am stärksten gekrümmte Teil ist in der oberen Region. Wenn du sie gerade biegen willst, wirst du sie brechen, und wenn du sie lässt, wie sie ist, wird sie verbogen bleiben. Behandle also die Frauen gut.« Überliefert bei al-Buḥārī und Muslim, in: Muḥyī ad-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā ibn Šaraf an-Nawawī, *Riyāḍ aṣ-Šāliḥīn* »Gärten der Tugendhaften« – Band 1, Dar-Us-Salam 1996, Kapitel 24, Hadith-Nr. 273.

Weiterhin beziehen sie sich auf folgende Erzählung, die in einer der frühesten umfassenden Exegese-Quellen zu finden ist: »Ibn Ishāq said, He cast a slumber unto Adam, according to what has reached us on the authority of the people of the Book, from among the Jews and other learned people, on the authority of ‘Abd Allāh b. ‘Abbās and others, then He took one of his ribs from the left side and healed (lā‘am) the place while Adam was sleeping, and he did not awaken from his sleep while God created that mate Eve from his rib. He shaped her as a woman so that Adam could find rest in her. When the slumber was removed from him, and he awoke from his sleep, and he saw her in the Garden, he said, according to what they claim, and God knows best, ›My flesh, my blood, my wife!‹ And he found rest in her« al-Ṭabarī 2007, 2114 in: Bauer, *Gender*, 116.

40 Vgl. ebd., 102.

Kathrin Klausning bestätigt ebenfalls, dass »klassische Korankommentatoren offensichtlich nie die Sichtweise biblischer Erzählungen in Bezug auf die Schaffung der ersten Frau aus dem ersten Menschen in Frage gestellt« haben.<sup>41</sup>

Bauer untersucht die hermeneutischen Ansätze verschiedener Gruppen von Interpreten, wie die sunnitischen, die schiitischen und die mystisch und philosophisch orientierten, und stellt fest, dass jeder der Ansätze einen erheblichen Einfluss auf den Inhalt der Interpretation hat.

Die Vorstellung von der »Urschuld« der Frau wurde früh in die Interpretation integriert. Sie enthält Elemente, die nach Bauer auch die eigenen persönlichen Interessen und Überzeugungen der Exegeten zum Ausdruck bringen, aber auch weit verbreitete kulturell aufgenommene Sichtweisen.<sup>42</sup>

Obwohl einige der frühen Exegeten wie aṭ-Ṭbarī von Evas Schöpfung aus einer Rippe sprachen, ohne nachteilige Konsequenzen dieser Schöpfung zu erwähnen, haben andere Exegeten die sekundäre und unvollkommene Natur der Frauen und damit die »natürliche« sexuelle Hierarchie in den Koran hineingelesen. Einige Exegeten betonten die Wichtigkeit der Fürsorge und Freundlichkeit in der Partnerschaft, andere haben die minderwertige Natur der Frauen betont.<sup>43</sup> Generell sind es vor allem die Exegeten, die zur Deutung von Evas Schöpfung und Rolle auf die alttestamentliche Geschichte der Erschaffung der Eva zurückgegriffen haben, die zu einer Deutung der Eva als sekundär und Adam nachgeordnet kommen.<sup>44</sup> Autoren, die sich ausschließlich auf den Koran stützen, kamen nicht selten zu einer Deutung der Eva als Adam gleichgeordnet und gleichrangig.

Beispielsweise diskutiert Fahr ad-Dīn ar-Rāzī<sup>45</sup> (gest. 1209) nach Bauer zwei Ansichten über Evas Schöpfung – erstens dass Eva aus der Rippe Adams erschaffen wurde und zweitens, dass sie von seiner Art geschaffen wurde. Er kommt zu dem Schluss, dass die Aussage »*ḥalaqa minhā zauḡahā*« bedeutet, dass Gott beide aus der gleichen Substanz erschaffen hat.<sup>46</sup> Er argumentiert:

41 Kathrin Klausning, *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir*, Frankfurt a. M. 2013, 88.

42 Vgl., 133.

43 Vgl. ebd., 135 f.

44 Zu diesen Exegeten gehören u. a. aṭ-Ṭbarī (gest. 923), Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (gest. 938), Abū l-Laiṭ as-Samarqandī (gest. 983), Ibn al-Ġauzī (gest. 1201), Ibn Kaṭīr, as-Suyūṭī (gest. 911). Bauer erläutert die Argumentationsstrukturen dieser und weiterer Exegeten ausführlich, vgl. Bauer, *Gender*.

45 Bedeutender persischer sunnitischer Theologe und Philosoph, der auch Werke über Medizin, Physik, Astrologie, Literatur, Geschichte und Recht verfasste.

46 Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr*, Bayrūt, 1999, 167, in: Hatice Arpaguş, *The Position of Woman in the Creation: A Qur’anic Perspective*, in: Ednan Aslan/Marcia K. Hermansen/Elif Medeni (Hg.), *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, Frankfurt a. M./New York 2013, 115–133, hier 120.

»If the beginning of creation consisted of Adam, then it is true that He created you from a single soul. Moreover since it is established that God Almighty was capable of creating Adam from earth, then He was also capable of creating Eve from the earth. And if this is so, what point would there be in creating her from one of Adam's ribs?«<sup>47</sup>

In den zeitgenössischen Interpretationen gibt es keinen Konsens über die genaue Art von Evas Schöpfung. Jedoch hat ein Paradigmenwechsel stattgefunden, von einem weitverbreiteten mittelalterlichen Begriff der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern hin zu einer inhärenten Gleichheit zwischen den Geschlechtern.

Einer der wichtigsten Vertreter der islamischen Reformbewegung war der ägyptische Religions- und Rechtsgelehrte Muhammad 'Abduh (gest. 1905), ein Schüler des *Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī* (gest. 1897).<sup>48</sup> Er war anscheinend der erste Kommentator, der eine Alternative zur klassischen Interpretation bot und die »erste Seele« nicht mit Adam identifizierte.<sup>49</sup>

Nach Bauer mindert seine Methode, dem Koran nichts hinzuzufügen oder wegzunehmen als das, was enthalten ist, den Wert der Hadithe für die Interpretation, womit es 'Abduh möglich ist, die traditionellen Interpretationen von Vers 4:1 zu verwerfen, da sie für ihn eine begrenzte Bedeutung haben und nicht zur Lösung heutiger Fragen beitragen.<sup>50</sup>

Hatice Arpağuş führt weitere zeitgenössische muslimische Denker auf, die die früheren Interpretationen auf der Grundlage des »Krumme-Rippe-Hadiths« kritisiert haben, wie Sayyid Abu-l-A 'lā Mawdūdī (gest. 1979). In seinem Korankommentar heißt es, dass die Einzelheiten, wie aus dem einen »Wesen« sein Gegenüber entstanden ist, uns nicht bekannt sind, da der Koran darüber keine Auskunft gibt. Daher empfiehlt er, nicht die Bibel oder den Talmud zur Erklärung heranzuziehen, sondern diese Angelegenheit im Zustand der Ambiguität zu belassen.<sup>51</sup>

Ganz anders stellt sich die Interpretation von Frauen dar. Leila Ahmed, Asma Barlas, Riffat Hassan, Fatima Mernissi und Amina Wadud, um nur einige Beispiele zu nennen, sind sich darüber einig, dass die Implikationen, die aus den Diskussionen, Mythen und Konzepten über die Schaffung der ersten Menschen gezogen wurden, sich nachhaltig auf die Einstellung von Männern und Frauen bezüglich der Geschlechter und Geschlechterhierarchie ausgewirkt haben.

47 Ebd., 161, in: Bauer, Gender, 131.

48 Einer der Gründer der islamischen Moderne und Vordenker des Panislamismus.

49 Vgl. Klausing, Geschlechterrollenvorstellungen, 89.

50 Vgl. Bauer, Gender, 140.

51 Sayyid Abul Ala Mawdudi, Towards Understanding the Qur'an, Markfield/Leicester 2007, 327.

Leila Ahmed beispielsweise betont, dass der Koran in seiner Erzählung über die Schöpfung der Menschheit weder einen Hinweis auf die Reihenfolge gibt, in der das erste Menschenpaar erschaffen wurde, noch dass Eva aus der Rippe Adams erschaffen wurde. Sie zeigt auf, wie leicht und unsichtbar biblische Übernahmen bei der Interpretation stattgefunden haben.<sup>52</sup>

Ahmed macht darauf aufmerksam, dass selbst in diesem androzentrischen Zeitalter dennoch Lesarten der Quellen möglich waren, die gerechter zu Frauen waren und die sich von der dominierenden Lesart unterschieden. Beispielsweise die Lesart von Ibn 'Arabī. Er hat nach Ahmed »die weibliche Dimension des Göttlichen und die Komplementarität der Geschlechter« betont:

»He described Adam as the first female in that Eve was born from his side and gave an account of Mary as the second Adam in that she generated Jesus.<sup>53</sup> Using the Adam and Eve metaphor again, Ibn al-'Arabī wrote of God drawing forth from Adam, a being in his own image, called woman, and because she appears to him in his own image, the man feels a deep longing for her, as something which yearns for itself.' Ibn al-'Arabī also construed the creative Breath of Mercy, a component of the Godhead itself, as feminine.«<sup>54</sup>

Amina Wadud untersucht die Schlüsselbegriffe des Verses 4:1: *Āyāt, min, nafs* und *zauğ*. Da der Koran sehr wenige Informationen über die Schaffung des *zauğ* gibt und die anderen Begriffe sehr ambig sind, geht auch Wadud davon aus, dass diese Detailknappheit, die klassischen Kommentatoren dazu veranlasst haben könnte, sich auf biblische Berichte zu verlassen, die besagen, dass Eva aus (*min*) der Rippe oder der Seite von Adam erschaffen wurde.<sup>55</sup>

Auch Hatice Arpağuş kommt zu dem Schluss, dass es unmöglich ist, die Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung von Frau und Mann zu postulieren und gleichzeitig anzunehmen, dass die Frau aus der krummen Rippe des Mannes erschaffen wurde. Sie verweist darauf, dass die Botschaft des Koran überzeitlich ist und nicht durch solche Interpretationen beschränkt werden sollte.<sup>56</sup>

52 Vgl. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, revised ed., New Haven u. a. 1993, 4.

53 Hier bezieht sich Ahmed auf Muḥyī d-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī Ibn 'Arabī, *The Bezels of Wisdom*, New York 1980, 35 sowie auf Ralph Austin, *The Feminine Dimensions in Ibn 'Arabī's Thought*, in: *Journal of the Muhyiddin Ibn Ibn 'Arabi Society II* (1984), 5–14.

54 Hier bezieht sich Ahmed auf Ralph Austin, *The Feminine Dimensions in Ibn 'Arabī's Thought*, in: *Journal of the Muhyiddin Ibn Ibn 'Arabi Society II* (1984), 5–14.

55 Vgl. Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York 1999, 20.

56 Arpağuş, *Position*, 132.

## 5 Fazit

Wie in vielen Fällen verbergen sich hinter der scheinbar so engen Verwandtschaft der »abrahamitischen« Religionen doch beträchtliche Unterschiede, so auch im Falle der Bezugnahme der heiligen Texte auf die Schöpfung. Die Christen so vertraute, geschlossene alttestamentliche Schöpfungsgeschichte findet im Koran keine Entsprechung. Die Stellen im Koran, die sich zu der Frage äußern, scheinen verstreut und unsystematisch. Sie hinterlassen Lücken, die so augenfällig sind, dass sogar viele muslimische Exegeten und Theologen sich genötigt fühlten, zu ihrer Füllung auf die alttestamentliche Schöpfungserzählung zurückzugreifen. Doch es gibt auch eine ganze Reihe von Theologen älteren und neueren Datums, die sich von diesem Hintergrund lösen.

Sayyid Abu-l-A‘lā Mawdūdī bezeichnet das scheinbare Fehlen einer geschlossenen Schöpfungserzählung als eine »Ambiguity«, hinter der sich mit gleichem Recht auch eine bewusste theologische Absicht vermuten lässt. Statt eine geschlossene Antwort auf die Fragen des Menschen nach der Schöpfung, der Rolle des Menschen, der Freiheit des Willens und des Verhältnisses der Geschlechter zu versuchen, eröffnet der Koran Räume der Interpretation und des Lernens über Menschheit und Welt, die er allerdings mit einigen entscheidenden Kernaussagen rahmt und stützt.

Diese Kernaussagen zeichnen ein Koordinatensystem, das nur Anhaltspunkte gibt, wie dass der Mensch nicht zum »Zeitvertreib« erschaffen (44:38, 38:27), sondern mit einer bestimmten Funktion und Aufgabe ausgestattet wurde. Seine Funktion ist die des Statthalters bzw. desjenigen, der im Sinne Gottes handelt und seine Aufgabe ist, für Gott allein da zu sein, sich ihm hinzugeben und sich von ihm tragen zu lassen (17:70). Dazu hat er ihn mit Würde versehen und mit Potenzial ausgestattet, das ihm erlaubt, sich auf den Weg zu machen und *seinen* eigenen Weg inmitten des Koordinatensystems zu suchen.

Es ist gerade diese Offenheit, die es nun ermöglicht, auf der Basis dieser stützenden Kernaussagen auf drängende Fragen wie die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften (Evolutionstheorie) und Fragen nach den Rechten und der Wertigkeit der Frauen zu reagieren und Antworten zu suchen, die vom Boden des Koran aus Wege eröffnen, diese Fragen in einer anderen Weise zu bearbeiten.

Dr. FAHIMAH ULFAT ist Juniorprofessorin für Islamische Religionspädagogik an der Universität Tübingen.