

Mit dem Koran für Gerechtigkeit streiten

Zu Farid Esacks befreiungstheologischer Programmatik

Anja Middelbeck-Varwick

Die drängenden Fragen, die sich theologisch dartun, wenn es gilt, über »Armut und Gerechtigkeit« zu sprechen, werden in christlicher Perspektive vergleichsweise rasch auf die Positionen der Befreiungstheologie rekurrieren: Mit der theologischen Zentrierung der »Option für die Armen« und der Gründung von gesellschaftspolitisch engagierten »Basisgemeinden« nahm die »Theologie der Befreiung« in den 1960er Jahren in Lateinamerika ihren Ausgang. Namen wie Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Elsa Támez oder Leonardo Boff werden aufgerufen. Mit Blick auf die islamische Theologie hingegen scheinen sich hinsichtlich der Thematik »Armut und Gerechtigkeit« zunächst völlig andere Stationen der Theologiegeschichte anzubieten, wie zum Beispiel das Ringen um die Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes und um die Freiheit des Menschen in der Frühzeit des Islams. Zwar ist die Befreiungstheologie als theologische Strömung ohne Zweifel christlicher Provenienz. Auch wurde sie innerhalb des Christentums und seiner weltweiten Kontexte aufgrund analoger Problemstellungen breit und vielgestaltig rezipiert. Doch ist eine exklusiv-christliche Inanspruchnahme des Begriffs und seines Gegenstands keinesfalls notwendig, zumal sie Gefahr läuft, mindestens zwei Sachverhalte zu übergehen.¹ *Erstens*: Eine christliche Befreiungstheologie ist immer auch eine interreligiöse Befreiungstheologie. Vergäße die christliche Befreiungstheologie angesichts ihres lokalen wie weltweiten Aufgabenkatalogs ihre interreligiöse Dimension, geriete sie

1 Zur Frage interreligiöser Vergleiche und Problematik angemessener Analogiebildung vergleiche weiterführend: *Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch* (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, und *Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel* (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005.

zweifelsohne in einen Selbstwiderspruch. Dies gilt nicht nur, weil es biblisch gesprochen um »die Rettung aller« geht. Dies gilt vor allem, weil nur ein solidarisches Handeln, das die Grenzen der Religionsgemeinschaften überschreitet, wirksam (d. h. dauerhaft und konsequent) Menschen aus ungerechten und notvollen Bedingungen lösen kann.² Die Praxis der Befreiung, so entschieden sie christlich-theologisch das Evangelium Jesu Christi voraussetzt, erfordert nicht primär Bekenntnisse oder elaborierte Abhandlungen, sondern verlangt Taten. *Zweitens*: Eine allein christliche Inanspruchnahme der Befreiungstheologie übersähe darüber hinaus die mögliche interreligiöse Anschlussfähigkeit ihres eigenen Anspruchs: Diese gilt namentlich für den gewiss exzeptionellen – und zugleich international wirkmächtigen – Ansatz des islamischen Theologen und Aktivisten Farid Esack.

Esack zentriert in seiner islamischen Befreiungstheologie zwar einerseits Prozesse und Perspektiven der Befreiung, jedoch übernimmt er die Wendung »Theologie der Befreiung« nicht ungebrochen. Vielmehr spricht er bewusst sehr vorsichtig von der *Suche* nach einer islamischen Befreiungstheologie, zu der er »unterwegs« sei.³ Dies nicht etwa, weil es keine islamische Befreiungstheologie gäbe, sondern um davor zu warnen, »[...] dass Begrifflichkeiten lediglich das bedeuten, was wir beabsichtigen, mit ihnen auszusagen. Zweitens ist der Befreiungstheologie grundsätzlich die Vorstellung inhärent, dass Ideen und Begriffe im Rahmen einer befreienden Praxis ständig neu geformt werden – einem Handeln in Solidarität mit den Marginalisierten.«⁴ Zwar mag die islamische Befreiungstheologie der christlichen in gewissen Hinsichten augenscheinlich nachfolgen, wenn z. B. die Rezeption der Texte von Gutiérrez dafür in Anschlag gestellt wird. Doch bezüglich Esacks Ansatz legt Muna Tatari überzeugend dar, dass er »das genuin islamische Moment des Einsatzes für Gerechtigkeit über politische Wirkungsfelder eindeutig

2 Vgl. *Stefan Silber*, Christus im Antlitz der Armen. Entwicklung und Aktualität der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, in: *Klaus von Stosch/Muna Tatari* (Hg.), Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzeptionen in Islam und Christentum, Paderborn 2012, 117–126, hier 116 f.

3 Einige Hinweise und Einsichten des nun Folgenden verdanke ich Dr. theol. habil. Jutta Sperber (Münster), die mir freundlicherweise ein unveröffentlichtes Vortragsmanuskript zu Esacks Religionstheologie zur Verfügung gestellt hat.

4 *Farid Esack*, Unterwegs zu einer islamischen Befreiungstheologie, in: *von Stosch/Muna Tatari* (Hg.), Gott und Befreiung (s. Anm. 2), 19–42, hier 21.

herausgearbeitet hat«⁵. Esack sei im Folgenden entlang einiger biographischer und bibliographischer Notizen in seinem theologischen Profil näher eingeführt.

1. Ein islamischer Befreiungstheologe aus Südafrika

In knapper Aufzählung einiger Schlagworte sei eingangs skizziert, wer Farid Esack ist: Er ist ein bedeutender muslimischer Gelehrter aus Südafrika und als solcher zugleich ein bekannter Menschenrechtsaktivist, der sich in den 1980er Jahren führend im Kampf gegen die Apartheid einsetzte. Seit Jahrzehnten engagiert er sich akademisch wie politisch für antirassistische, interreligiöse, ökologische und antisexistische Themen.⁶ Derzeit ist er Professor für Islamische Studien an der Universität Johannesburg, zuvor lehrte er an zahlreichen Universitäten weltweit, vor allem aber in den USA und Europa. Gegen die Zuschreibung, als »liberaler« oder »progressiver« muslimischer Theologe zu gelten, äußert er deutliche Vorbehalte.⁷

Die akademische Welt zu erreichen und eine so prominente Rolle als politischer Aktivist einzunehmen, war mit Blick auf Esacks Herkunft keineswegs selbstverständlich. Zugleich aber begründen die Erfahrungen, die er in Kindheit und Jugend machte, den theologischen und politischen Weg; so verweist er selbst in vielen seiner Veröffentlichungen auf die Relevanz eben dieser biographischen Prägungen.⁸

Geboren wurde Farid Esack 1959 in armen Verhältnissen in Wynberg, Kapstadt. Er wuchs mit seinen fünf älteren Brüdern in Bonteheuwel, in einem Township, auf. Seine Mutter, von zwei Männern verlassen, versuchte als unterbezahlte Fabrikarbeiterin ihr Möglichstes, um ihre Söhne durchzubringen. Dennoch mussten diese bei ihren Nachbarn um Brot betteln gehen. Esack schreibt hierüber: »My early life as a victim of

5 *Muna Tatarsi*, Eine Praxis der Gerechtigkeit und Liebe. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in christlichen und islamischen Entwürfen einer Theologie der Befreiung ausgehend von Gustavo Gutiérrez und Farid Esack, in: *von Stosch/Tatarsi*, Gott und Befreiung (s. Anm. 2), 255–276, hier 268.

6 *Esack*, Befreiungstheologie (s. Anm. 4), 21.

7 Ebd. 20, 29.

8 Im Folgenden wird entsprechend Bezug genommen auf Esacks Einleitung zu seiner Monographie: *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford 1997, 1–18.

apartheid and poverty, seeing my mother succumb under the burden of economic exploitation and patriarchy, filled me with an abiding commitment to a comprehensive sense of justice.«⁹

Neben dem familiären Hintergrund beeinflusste auch die multireligiöse Nachbarschaft Bonteheuwels sein Denken und Empfinden: Hier erfuhr er erstmals den Wert, den religiöse Alterität besitzen kann.¹⁰ In seiner Schulzeit und Jugend war die örtliche Moschee ein wichtiger Ort für Esack: Mit 9 Jahren bereits gehörte er der *Tablīgī Ğamā'at* (Gemeinschaft der Verkündigung) an, einer antiintellektualistischen sunnitischen »Erweckungsbewegung«, deren Ziel es ist, (junge) Muslime in ihrem Glauben zu stärken und zu einer geregelten Religionspraxis zurückzuführen, die streng an Koran und Sunna ausgerichtet ist.¹¹

Für seine Mitarbeit in der *National Youth Action* (einer Anti-Apartheid-Gruppe) und der *South African Black Scholars Association* wurde Esack schon in seiner Jugend mehrfach verhaftet. Da er in Südafrika als »Farbiger« galt, war ihm hier das Studium verwehrt. Er entschied, nach Karachi (Pakistan) zu gehen, um eine traditionelle Ausbildung zum muslimischen Geistlichen zu machen. An der *Ĝāmi'a 'ālimīya al-islāmīya* schloss er mit Auszeichnung das Studium in islamischem Recht und islamischer Theologie ab. Eben dort, nun an der *Ĝāmi'a Abu Bakr*, widmete er sich Koranstudien. Zugleich beendete er seine Mitgliedschaft in der *Tablīgī Ğamā'at*: Die eigenen Erfahrungen als Teil einer Minderheit hatten ihn dafür sensibilisiert, wie in Pakistan muslimische Frauen, aber auch die christlichen und hinduistischen Minderheiten diskriminiert wurden. Ihm wurde bewusst, welche Spannungen zwischen seiner progressiven Praxis und seiner konservativen Theologie bestanden. Diese stellten ihn vor Entscheidungen, die ihn noch in Pakistan zu einer Abkehr von der *Tablīgī Ğamā'at*, damit aber auch von vielen scheinbar selbstverständlichen muslimischen Überzeugungen führte.

Zurück in Südafrika wurde er eine der prominentesten muslimischen Personen des Widerstands gegen das Apartheid-System; so war er von 1984–1989 der Koordinator der Bewegung *The Call of Islam* in Südafri-

9 Ebd. 2.

10 Ebd. 3.

11 Von einer »Erweckungsbewegung« zu sprechen, ist womöglich ebenso unpräzise wie von einer »Missionsbewegung«. Entscheidend ist, dass sich die *Tablīgī Ğamā'at* nicht nach außen richtet, sondern an Muslime. Vgl. *Dietrich Reetz*, The »Faith Bureaucracy« of the *Tablīgī Jamā'at*: An Insight into their System of Self-Organisation (*Intizam*), in: *Wilym Beckerlegge* (Hg.), *Religious reform movements in South Asia*, Delhi/Oxford 2007.

ka. Zusammen mit anderen hatte er *The Call of Islam* als Zweig der *United Democratic Front* gegründet, einer multireligiösen Bewegung gegen die Apartheid. *The Call of Islam* wurde bald zur aktivsten muslimischen Befreiungsbewegung. Als eine Person, die sich der interreligiösen Solidarität für Gerechtigkeit, Frieden und dem Kampf gegen die Apartheid verschrieben hatte, spielte er hier und in anderen Organisationen eine führende Rolle. An der Universität Birmingham setzte er ab 1990 seine Studien fort, dort wurde er zum Thema »Qur'an, Liberation and Pluralism« promoviert. Als Forschungsstipendiat an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen beschäftigte er sich dann noch intensiver mit (bibel-)hermeneutischen Fragen; von seinen Tätigkeiten als Hochschullehrer war bereits eingangs die Rede. Unter der Regierung von Nelson Mandela wurde er zum Berater für Geschlechter-Gleichstellung berufen. Er betrachtet sich selbst als muslimischen Feministen, da die Gleichheit aller Menschen nicht ohne Geschlechtergerechtigkeit erreicht werden kann.¹² Esack wendet sich bis heute entschieden gegen alle Formen der Diskriminierung und des globalen Imperialismus und tritt ein für eine Solidarität über Religionsgrenzen hinweg. Aktuell findet dies Ausdruck in seinem Einsatz gegen HIV/Aids.¹³

2. Befreiung – ein islamisches Theologumenon

Das biographisch Skizzierte trägt sich in Esacks Theologie ein: Die Revolte gegen Ungerechtigkeit, die Identifikation mit den Marginalisierten sowie die Praxis der Befreiung finden in Esacks Deutung des Korans ihren Bezugsrahmen und ihre Basis.¹⁴ Wenn Esack eine politische, soziale und wirtschaftliche Befreiung, die sich religiös begründet, anzielt, so plädiert er damit für die Übernahme gesellschaftspolitischer Verantwortung seitens der muslimischen Gläubigen.¹⁵ Die Verwirklichung der Gerechtigkeit im Eintreten für die Rechtlosen im Hier und Heute und damit der Vorrang der Praxis vor der Theoriebildung sind kennzeichnend

12 Vgl. diesbezüglich *Farid Esack*, Islam and Gender Justice. Beyond Apologia, in: *John C. Raines/Daniel C. Maguire* (Hg.), *What Men owe Women: Men's Voices from World Religions*, Albany 2001, 187–210.

13 Vgl. hierzu *Farid Esack/Sarah Chiddy* (Hg.), *Islam and AIDS: Between Scorn, Pity, and Justice*, Oxford 2009.

14 Vgl. u. a. *Farid Esack*, *Islam and Politics*, London 1998; *ders.*, *On Being a Muslim. Finding a Religious Path in the World Today*, Oxford 1999.

15 Vgl. *Tatari*, Praxis (s. Anm. 5), 262.

für Esacks theologischen Ansatz. Erst durch die befreiende Praxis gewinnt der Glaube an Gott und mit ihm das Verständnis von Gott Konturen.¹⁶ Im Koran spreche der transzendente Gott als ein Gott, der zugleich aktiv, fürsorglich und parteiisch in die Angelegenheiten der Welt und der Menschen einwirkt.¹⁷ Esack lehnt es daher ab, abstrakt über Gott zu sprechen, vielmehr müsse sich Theologie immer auch mit dem Menschen beschäftigen: »Sowohl die transzendente Gottheit als auch der Mensch sind daher Teil derselben theologischen Auseinandersetzung. Die Befreiungstheologie ist daran interessiert, sich der Religion und dem Glauben von den Schattenseiten, der Unterseite der Geschichte zu nähern. In gewisser Weise stellt sich die Befreiungstheologie dem ambitionierten Versuch, religiöse Authentizität abseits der Macht zu suchen bzw. zu etablieren, und ist daher kontinuierlich daran interessiert, religiöse Authentizität von der Idee zu befreien, dass sie unwiderruflich mit der Macht und den Machtvollen verwoben sein muss. Dies bedeutet, auch die Vorstellung einer endgültigen Authentizität, die fein säuberlich in ein Glaubensbekenntnis eingebettet werden kann, in Frage zu stellen.«¹⁸

Grundlegend mahnt Esack an, gegenüber dominierenden Paradigmen misstrauisch zu bleiben. Entsprechend diskutiert er auch die traditionellen Koraninterpretationen kritisch, indem er danach fragt, »inwiefern sie eine ungerechte Ordnung aufrechterhalten und sich gegebenenfalls mitschuldig machen, um dann den Text mit einer interessengeleiteten Hermeneutik derart neu zu lesen, dass nach Gottes Parteilichkeit in diesen Strukturen gefragt wird und sich in der Dynamik eines hermeneutischen Zirkels, der den Qur'an, seine Leser, ihren Glauben und ihre Praxis umschließt, eine immer präzisere Vorstellung von dem ergeben kann, was Gottes Vision von einer in Gerechtigkeit gegründeten Welt sein mag.«¹⁹

Esack unterstreicht in seinen Schriften die *Kontextualität* der koranischen Verse und führt aus, dass sie in ihren sozio-historischen Kontexten gelesen werden müsse, was auch eine Berücksichtigung des sprachlichen Milieus der koranischen Offenbarung einschließe.²⁰ Da es keinen Text ohne Kontext gebe, habe auch für den Koran zu gelten: »No Text is an Island unto Itself«²¹. Doch um den Text, seine Kontexte und Deutungs-

16 Vgl. *Tatari*, Praxis (s. Anm. 5), 67.

17 Vgl. *Esack*, Qur'an (s. Anm. 8), 54.

18 Vgl. *Esack*, Befreiungstheologie (s. Anm. 4), 24 f.

19 *Tatari*, Praxis (s. Anm. 5), 263.

20 Vgl. u. a. *Farid Esack*, *The Qur'an: A Short Introduction*, Oxford 2002 und *ders.*, *The Qur'an: A User's Guide*, Oxford 2005.

21 Ebd. 53.

optionen hermeneutisch präzise zu relationieren, sei auch die Perspektive der Interpretation der heutigen Leser/innen von entscheidendem Gewicht.²² Ihre Lebensbedingungen, Fragehorizonte und ihr Erkenntnisinteresse, so Esack weiter, bedingen die jeweilige Lesart und seien daher ebenfalls zu reflektieren. Er fasst dies in die prägnante Formel: »Interpreters are people«²³. Trotz der steten Bedingtheit menschlicher Deutungen bewahren, erschließen und vergegenwärtigen doch nur diese Verstehensbemühungen und Auslegungen von Menschen die Bedeutung der koranischen Offenbarung.²⁴ Eine islamische Theologie der Befreiung bedeutet für Esack nicht etwa eine Verkürzung theologischer Argumente zugunsten einer einseitigen Parteinahme für die Marginalisierten. Gerade in der Bedeutung der Geschöpflichkeit des Menschen und dem Unterstreichen der Einheit Gottes liegt m. E. der entscheidende koranische Schlüssel der Gesamtkonzeption: Weil Gott die Menschen als für die Schöpfung und die Mitgeschöpfe verantwortlich eingesetzt hat, kommt es ihnen auch zu, für gesellschaftliche Gerechtigkeit zu sorgen bzw. die Hybris der Herrschenden zu brechen. Im Bewusstsein der fortwährenden, wahrnehmbaren Präsenz Gottes in der Schöpfung, der gegenüber es achtsam zu sein gilt, sowie im glaubenden Vertrauen auf seine Rechtleitung gestalten Menschen ihre Welt und verhelfen den Unterdrückten und Armen zu ihrem Recht. Esacks nachfolgende Abhandlung über die »Wirtschaftliche Gerechtigkeit in den frühen mekkanischen Suren« gibt beredt Zeugnis von den eingeführten Axiomen.

22 Unter Bezugnahme auf David Tracy formuliert Esack, dass es keine »unschuldige Interpretation« gebe: »Every interpreter enters the process of interpretation with some preunderstanding of the questions addressed by the text – even of its silences – and brings with him or her certain conceptions as presuppositions of his or her exegesis. Meaning, wherever else it maybe located, is also in the remarkable structure of understanding itself.«, *Esack, Qur'an* (s. Anm. 8), 75.

23 Ebd. 49–81, hier 50: »Interpreters are people«, who carry the inescapable baggage and conviviality of the human condition.«

24 Vgl. *Tatari, Praxis* (s. Anm. 5), 264.