

B.

Textwissenschaftliche Beiträge: Untersuchungen von Koran und Hadith

V. *Rahma* und *rahim*

Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allâhs

Gott kann nicht getrennt von der Materie gesehen werden, und Er wird vollkommener in der menschlichen Materie als in irgendeiner anderen gesehen und vollkommener in der Frau als im Mann.

Ibn al-'Arabî

1. Zum Zusammenhang von *rahma* und *rahim*

*Qāla llāhu anā r-rahmānu wa-hiya r-rahīmu šaqaqtu lahā isman min ismī man wašalāhā wa-šalāhū wa-man qaṭā'ahā batattuhū.*⁴²³

Gott sagte: Ich bin *ar-Rahmān* und sie ist *ar-rahīm*. Ich habe ihren Namen von Meinem Namen abgeleitet.⁴²⁴ Wer sich in den Mutterschoß⁴²⁵ begibt, mit dem werde ich Mich vereinen, wer sie abtrennt, den werde ich [von Mir] abtrennen.

Dieser *hadīt qudsī*⁴²⁶ setzt die Barmherzigkeit Gottes mit dem Mutterschoß auf eine besondere Weise in Relation: Zunächst ist er Ausdruck der Bedeutsamkeit und des heiligen Status des Mutterschoßes (*rahim*) als Symbol für das weibliche Geschlecht und als Reflexion der göttlichen Barmherzigkeit, die sich in der Schöp-

423 Abū Dāwūd, *Zakāt*: 1694–95; al-Ḥākim: 7265, 7267, mit abweichendem Wortlaut: 7268, 7269, 7270, 7271, 7272; al-Bayhaqī: 7566; mit abweichendem Wortlaut: Ibn Ḥanbal, 10474. Ad-Ḍahabī stufte diese Überlieferung als *ṣaḥīḥ* ein, siehe Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā ṣ-ṣaḥīḥayn*, Hg. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Atā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1411), ebd.

424 Wörtlich: »abgetrennt«.

425 Mit *rahim* sind auch die Verwandtschaftsbande gemeint.

426 Als *ahādīt qudsiyya* (Sg. *hadīt qudsī*) werden Überlieferungen bezeichnet, die ein außerkoranisches Wort Gottes übermitteln. Die islamische Gelehrsamkeit bestimmt den Ursprung des *hadīt qudsī* in einer göttlichen Offenbarung oder Eingabeung an den Propheten Muhammad, der dessen Inhalt in eigene Worte übertrug und diese in Form von verbaler Überlieferung weitergab.

fung manifestiert. Doch der *hadīt qudsī* sagt uns noch mehr als das. Seinem Wortlaut ist zu entnehmen, dass der Begriff für Mutterschoß (*rahim*) vom Gottesnamen »der Barmherzige« (*ar-Rahmān*) hergeleitet wird. Die Verbindung zwischen *rahim* und *rahma* ist auf sprachlicher Ebene klar zu erkennen. Aus dem arabischen Verb *rahima* (»barmherzig sein«) werden sowohl die Begriffe *rahim* (Mutterschoß) und *rahma* (Barmherzigkeit) als auch die Gottesnamen *ar-Rahmān* und *ar-Rahim* (der Allerbarmer, der Barmherzige) gebildet. Die klassische Verbindung der Mutterliebe mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes ist eine starke Grundlage für die Achtung von Müttern und Mutterschaft in der islamischen Tradition. In der mütterlichen Fürsorge für das Kind spiegelt sich die Barmherzigkeit Gottes wider; sie wendet sich ihrem Kinde in bedingungsloser Liebe und Barmherzigkeit zu, so wie sich der Schöpfer seiner Schöpfung zuwendet, wie in diesem prophetischen Hadith überliefert ist:

*Inna llāha ḥalaqa yawma ḥalaqa s-samawāti wa-l-arḍa mi'ata rāḥmatin kullu rāḥmatin ṭibāqā mā bayna s-samā'i wa-l-arḍi fa-ḡa'ala minhā fi l-arḍi rāḥmatan fa-bihā ta'ṭifu l-wālidatū 'alā waladīhā.*⁴²⁷

Wahrlich, an dem Tag, an dem Gott Himmel und Erde erschuf, erschuf Er einhundert Barmherzigkeiten. Jede Barmherzigkeit entspricht der Entfernung zwischen Himmel und Erde. Von diesen brachte Er eine Barmherzigkeit auf die Erde. Durch sie empfindet die Mutter Zuneigung zu ihrem Kind.

Was bedeutet jedoch der eingangs zitierte *hadīt qudsī*, wenn er davon spricht, dass der Name *rahim* vom Namen *ar-Rahmān* wörtlich »abgetrennt« wurde? Kann es einen Zusammenhang von *rahma* und dem weiblichen Schoß als archetypischer Verkörperung der göttlichen Barmherzigkeit geben? Der *hadīt qudsī* weist weit mehr Bedeutungssimplikationen auf als die Verbindung von Mutterliebe einerseits und göttlicher Liebe sowie Barmherzigkeit andererseits. Vielmehr enthält er eine Aussage, die sich nicht auf eine lexikalische oder semantische Verwandtschaft reduzieren lässt. Er impliziert, dass der weibliche Mutterschoß selbst eine Manifestation der göttlichen *rahma* ist, und zwar nicht irgendeine Manifestation, sondern eine ganz spezifische, die ich in diesem Aufsatz am Beispiel des Status von Maria/Maryam im Koran entfalten möchte.

427 Muslim, Tawba: 2753.

Hierzu stellt sich zunächst die grundlegende Frage, wie über die Eigenschaften Gottes in menschlich begrenzter Sprache und, im erweiterten Sinne, ob und wie die Barmherzigkeit Gottes in geschlechtlich assoziierter Rede reflektiert werden kann. Dazu ist es wichtig zu erkennen, wie sich die sprachlichen Formen von Anthropomorphismen und das Sichtbarwerden von Gottesattributen gestalten – handelt es sich in beiden Fällen um eine Form von metaphorischer Rede?

In der christlich-feministischen Theologie wurde bereits über die weibliche Dimension Gottes reflektiert und dabei wurden die vielfältigen Formen des weiblichen Anthropomorphismus in der Hebräischen Bibel entdeckt. Die Rede vom weiblich assoziierten Heiligen nimmt auch in der islamischen Mystik breiten Raum ein. Im Werk des andalusischen Mystikers Muhyī ad-Dīn Ibn al-‘Arabī (gest. 638/1240) finden sich unzählige Reflexionen über das Weibliche als Schöpfungsprinzip und als Offenbarung von göttlichen Attributen. Dieser Beitrag stellt somit einen Versuch dar, den eingangs zitierten *hadīt qudsī* durch die Brille Ibn al-‘Arabīs zu lesen.

2. Weibliche Gottesbilder in der Hebräischen Bibel

Für die christliche Gotteslehre ist die Idee von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen nicht nur von anthropologischer Relevanz, sondern auch für eine geschlechtlich assoziierte Rede von Gott prägend gewesen. Denn aus Sicht der mehrheitlich von Frauen betriebenen theologischen Reflexion über geschlechtersensible Implikationen der christlichen Lehre ist die in Kirche und Theologie dominierende Sprache männlich geformt. Dies laufe auf eine »geschlechtliche Engführung des menschlichen Redens und Nachdenkens über Gott« hinaus.⁴²⁸ Auf Grundlage dieser Feststellung hat sich eine der Befreiungstheologie nahestehende feministische Hermeneutik in der systematischen Theologie und den Bibelwissenschaften herausgebildet, welche die Frage nach einem geschlechtlich assoziierten

428 Ilona Riedel-Spangenberger, Erich Zenger, »Einleitung«, in: »Gott bin ich, kein Mann«, Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, Hg. I. Riedel-Spangenberger E. Zenger (Paderborn: Schöningh, 2006), 4.

Gottesbild in der Hebräischen Bibel eingehend studiert. Die in den Schriften der Hebräischen Bibel transportierten Gottesbilder – die Betonung liegt hier auf dem Plural *Bilder*, was vor dem Hintergrund der islamischen Glaubensgrundlage des *tawhīd* (Einheit Gottes) zunächst erstaunen mag, da der *tawhīd*-Gedanke in einer abrahamitischen Kontinuität steht – repräsentieren das Gottesbild des Juden Jesus von Nazareth. Hier finden sich für Helen Schüngel-Schaumann, eine Pionierin in diesem Gebiet, authentische historisch-theologische Spuren des biblischen Gottesbildes. Demnach sei die christliche Theologie von der vorherrschenden Idee eines »Vatergottes« androzentrisch überlagert:

Alle Probleme spitzen sich in der Gottesfrage zu. Hier ist auch zugleich das androzentrische Muster am stärksten, d.h. ein Denken, welches das Männliche zum Maß des Menschlichen erklärt. Wenn ›Mensch‹ gleich ›Mann‹ bedeutet, kann Gott nur männlich gedacht werden, oder wie es die amerikanische Feministin Mary Daly sehr polemisch formuliert hat: ›Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott.‹⁴²⁹

In logischer Fortführung dieses Gedankens schreibt Schüngel-Straumann weiter: »Ein auf *Männlichkeit* festgelegter Gott wäre danach ein Götze.«⁴³⁰ Die Wiederentdeckung femininer Gottes- und Christusbilder löste auch eine Reflexion über »das Heilswirken Gottes in der Inkarnation als der *Menschwerdung*, nicht der Mannwerdung« Gottes aus.⁴³¹

Wenn es bezüglich der Gottesebenbildlichkeit des Menschen keinen Unterschied zwischen Mann und Frau gibt, und die Menschen in ihrer geschlechtlichen Identität männliche und weibliche Bilder Gottes sind, dann »müssen sie auch im Göttlichen ihr *Urbild* haben. Abbild und Urbild entsprechen einander«.⁴³² Anders gewendet, wenn Frau und Mann Ebenbild Gottes sind, muss es eine männliche

429 Helen Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet* (Mainz: Matthias Grünewald, 1996), 7.

430 Ebd., 20. Hervorhebung im Original.

431 Teresa Berger, »Von Christusbildern und Geschlechterkonstruktionen«, in: »Gott bin ich, kein Mann. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede«, Hg. Ilona Riedel-Spangenberger, Erich Zenger (Paderborn: Schöningh, 2006), 61. Hervorhebung im Original.

432 Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, kein Mann*, 20. Hervorhebung im Original.

und eine weibliche Dimension *in* Gott geben – was freilich nicht bedeutet, dass hier Gott geschöpfliche Eigenschaften zugeschrieben werden, sondern dass das Gottesbild mit Begriffen aus der menschlichen Lebenswirklichkeit in Form von sprachlichen Gleichnissen umschrieben wird.

Entgegen dem alttestamentlichen Bilderverbot⁴³³ beziehen sich feministische Theologinnen des Christentums also deutlich und affirmativ auf weibliche Gottesbilder in der Hebräischen Bibel. Das zweite der Zehn Gebote bezieht sich ausschließlich auf figürliche, körperhafte und damit materielle Bilder und Bildformen und dezipiert nicht auf Sprachbilder. So findet sich in der Hebräischen Bibel auch eine Fülle von Anthropomorphismen und figurativen Metaphern für Gott.

Die biblischen Texte sind viel reicher an (zumeist anthropomorphen) Gottesbildern als die ausgemergelten Gott-Vater-Allmächtiger-Bilder der kirchlichen Tradition. Es ist ein großer Gewinn, wenn die Gottesbilder des Ersten Testaments wieder lebendig werden. Da ist Gott auch eine Frau in Geburtswehen, eine tröstende Mutter, ein Herr der Tierwelt oder eben die Weisheit in Gestalt einer Frau, die als Lehrerin, Prophetin, Hausbauerin, Ratgeberin, Mitschöpferin der Welt auftritt.⁴³⁴

Helen Schüngel-Straumann hat die Bedeutung der weiblich assoziierten Begriffe *rūāh* (רָאֵה, Arabisch *rūh*) und *hokmā* (חָכְמָה, Arabisch *hikma*) als bildhafte Beschreibungen für die Schöpferkraft Gottes und die personifizierte Weisheit als göttliches Wirkungsprinzip in der Welt herausgearbeitet.

Der Begriff *rūāh* sei aus christlicher Perspektive deswegen von hoher Bedeutung, weil er im griechischen Neuen Testament mit *πνεῦμα* (*pneuma*) übersetzt werde und sich am Ende eines Prozesses der Bedeutungsverschiebung zum lateinischen *spiritus* entwickelt habe, »um dann schließlich in dem aufzugehen, was wir dogmatisch als *Heiligen Geist*, die dritte Person der Trinität, kennen«⁴³⁵. Anders als die *hokmā* sei *rūāh* in der Hebräischen Bibel jedoch kein personifiziertes Wirken Gottes in der Welt, sondern eine weiblich imagi-

433 Ex 20:3–7, Dtn 4:12–20, 23–24, 5:6–10, 27:15.

434 Silvia Schroer, »Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels«, in: *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Hg. Silvia Schroer, Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Darmstadt: Primus, 1997), 165.

435 Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, kein Mann*, 105.

nierte Lebens- und Schöpferkraft, ein vitales Medium, das die Trennung zwischen dem transzendenten Gott und der Welt überwinde und beides miteinander in Berührung bringe. Überall dort in der Hebräischen Bibel, wo der Begriff grammatisch im Femininum erscheine, stehe *rūāh* im Kontext von Schöpfungsgeschehen und in der Bedeutung »Lebensatem«, »Lebensodem« und »Kraft Gottes«. Die *rūāh* sei aber nicht nur mit dem Thema Schöpfung verbunden, sondern auch mit dem Thema Prophetie:

Sowohl die prophetische Inspiration wie auch die Ekstase beruhen auf einem weiblichen Erfahrungszusammenhang. Genauso ist es beim Er-schaffen und Lebendigmachen. Auch hier ist der weiblich-mütterliche Lebenszusammenhang von Geburt und Lebenserhaltung mit Händen zu greifen. Was haben nun Ekstase und prophetische Inspiration mit Geburt zu tun? In beiden Fällen, sowohl beim Schöpferischen des menschlichen Geburtsvorgangs als auch in der prophetischen Ekstase gerät der Mensch außer Kontrolle, ist er einer Macht unterworfen, die er nicht mehr steuern kann. Wenn bei einer Geburt der Vorgang einmal eingesetzt hat, lässt er sich nicht mehr aufhalten, sondern strebt folgerichtig auf sein Ziel zu. Genauso ist es mit der Kraft, die mit *rūach* bezeichnet wird: Sie ist nicht zu definieren und vom Menschen her nicht zu steuern.⁴³⁶

Die Grundbedeutung von *rūāh* als »Wind/Atem« bringt uns in einer erweiterten Assoziation zum hörbaren Keuchen einer gebärenden Frau, die den Hintergrund für die weiblich vorgestellte *rūāh* als gebärendes Schöpfungsprinzip für subtile bildliche Ausdrücke bildet. Die Laute des Wortes *rūāh* geben auch onomatopoetisch das rhythmische Atmen oder Keuchen des Schöpfungsgeschehens wieder, das archetypisch in das Phänomen der Geburt eingeschrieben ist. An diesem Punkt entsteht die Verbindung von verschiedenen feminin imaginierten Bildebenen von Mutterschaft und Geburt als schöpferischen Seinsweisen und Prinzipien, die sich an den thematischen Linien von Schöpfung und Prophetie in der Hebräischen Bibel auf-tun.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu betonen, dass das Denken in Systemen und Kategorien für semitische Sprachen fremd ist. Wenn in der Hebräischen Bibel das göttliche Wirken in der Welt an konzeptionellen Begriffen wie *rūāh* oder *hokmā* entfaltet

436 Ebd., 116.

wird, so müssen wir hier von einem Verhältnis von Sprache und Epistemologie ausgehen, das grundlegend anders charakterisiert ist als das griechisch-abendländische.

Semitisches Denken ist stereometrisch, d.h. es arbeitet mit Parallelismen, die nicht auf Abgrenzung oder Unterscheidung, sondern auf gegenseitige Ergänzung angelegt sind. Im Zentrum des Aspekte sammelnden Umgangs mit der Wirklichkeit steht immer die Dynamik, Wirkung und Beziehung des Beobachteten, nie die Äußerlichkeit, Form oder ein abstraktes Wesen. Die hebräische Sprache kennt die Trennung von Konkretum und Abstraktum nicht, d.h. alles Konkrete weist in einer weitergehenden Zeichenhaftigkeit über sich hinaus, und Abstrakta werden immer wieder auf diese Konkreta zurück verwiesen.⁴³⁷

Es ist diese Zeichenhaftigkeit der weiblich assoziierten Bilder, die uns in konkreter, anthropomorpher Gestalt in der Hebräischen Bibel begegnet.

Ein anderes weiblich konnotiertes Bild in der Hebräischen Bibel ist die *hokmā*, Griechisch *σοφία* (*sophia*), die personifizierte Weisheit. Sie trägt ebenfalls das feminine Genus und wird auch in Bildern als Frau dargestellt. Es fällt auf, dass sie »mit einem geradezu göttlichen Anspruch«⁴³⁸ die Ich-Rhetorik der Selbstvorstellung JWHs in der Hebräischen Bibel aufgreift und sich in ähnlichen Worten beschreibt (Spr 8:12–21). In Spr 8:35–36 identifiziert sie sich mit Jahwe, wenn sie sagt:

Wer mich findet, findet Leben
und erlangt das Gefallen Jahwes.
Doch wer mich verfehlt,
der schadet sich selbst;
alle, die mich hassen, lieben den Tod.

Die *hokmā* ist der Erschaffung der Welt präexistent: Sie sagt von sich selbst, dass sie aus dem Mund Gottes hervorgegangen ist. Dadurch ergibt sich eine schöpferische Analogie sowohl zwischen *hokmā* und *rūāh*, die als Lebensodem ebenfalls aus dem Mund Gottes entströmt, als auch zwischen der Weisheit und dem *λόγος* (*logos*).

437 Schroer, »Feministische Rekonstruktion der Geschichte Israels«, 167.

438 Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, kein Mann*, 125.

Ich ging aus dem Munde des Höchsten hervor
und wie ein Nebel umhüllte ich die Erde.
Ich wohnte in den höchsten Höhen,
und auf einer Wolkensäule stand mein Thron. (Sir 24:3-4)

Für die feministische Theologie des Christentums konzentriert sich das Nachdenken über die weiblich-mütterliche Seite Gottes auf den Umstand, dass Jesus als Sohn der göttlichen *ḥokmā/sophia* gedacht werden kann. Welche Folgen hätte dies für die Trinitätslehre? Aus Sicht von Elisabeth Gössmann ist die Diskussion einer geschlechterorientierten Reflexion über die Trinitätslehre so lange nicht vom Tisch, wie noch an einem personalen Gottesbild festgehalten wird.⁴³⁹

In diesem Zusammenhang ist für eine muslimische Reflexion über die Barmherzigkeit Gottes eine nähere Betrachtung der semitisch-hebräischen Wortwurzel von *r-h-m* interessant: Denn die arabischen Begriffe *rahma* und *rahim* sind mit dem Hebräischen *raḥāmîm* (רָחָם, Barmherzigkeit, Mitgefühl) und *raḥām* (רָחָם, weiblicher Schoß) eng verwandt. Diese Verwandtschaft findet sich in der Hebräischen Bibel nicht nur auf semantischer, sondern auch auf theologischer Ebene. Hier ist *raḥāmîm* die Mutterliebe und die Fähigkeit zu Mitgefühl und Empathie. Dies ist keine genuin Frauen vorbehaltene Eigenschaft; auch Josef, der seinen Bruder Benjamin sieht, wird von *raḥāmîm* überwältigt und zu Tränen gerührt (Gen 43:30).⁴⁴⁰

Die Identifikation des Gottes Israels schließlich mit einer Mutter, die ihr Kind hütet, ihm gegenüber aber auch ambivalente Gefühle hegt, wird in Hosea 11 thematisiert. Die mütterlichen Gefühle des Gottes Israels gegenüber seinem widerspenstigen, aber dennoch geliebten Volk finden sich hier in der Selbstbeschreibung Jahwes als Mutter des Kindes Israel, »die den Säugling aufzog und deren Mutterschoß es verhindert, dass sie den Sohn verstößt [...]. Was

439 Elisabeth Gössmann, »Rūach, Spiritus und Sapientia. Aspekte der Frauentradi-
tion«, in: »Gott bin ich, kein Mann«. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen
Gottesrede, Hg. Ilona Riedel-Spangenberger, Erich Zenger (Paderborn: Schö-
ningh, 2006), 214.

440 Zur männlichen Assoziation von *raḥām* siehe Esther Fischer-Homberger,
Esther Wildbolz-Quarroz, »Ernähren und Gebären. Abrahams fruchttragender
Schoß«, *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissen-
schaft* 8/2 (1997), 307-12.

die dauernde Beziehung Gottes mit Israel erhält und ihr Bestand gibt, sind nach Hosea nicht die typisch männlichen Eigenschaften, sondern eher die mütterlichen Eigenschaften JHWHs, der Gott und nicht ein Mann ist«.⁴⁴¹

Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, ich rief meinen Sohn, aus Ägypten;

aber je mehr ich sie rief, desto mehr liefen sie von mir weg.

Sie opferten den Baalen und brachten den Götterbildern Rauchopfer dar.

Ich lehrte Ephraim gehen, ich nahm ihn auf meine Arme.

Sie aber haben nicht erkannt, dass ich sie heilen wollte.

Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich, mit den Ketten der Liebe.

Ich war da für sie wie die [Eltern], die den Säugling an ihre Wangen heben, ich neigte mich ihnen zu und gab ihnen zu essen. (Hosea 11:1-4)

Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, wie dich ausgeben, Israel?

Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma, dich zurichten wie Zebojim? Mein Herz wendet sich gegen mich, meine Barmherzigkeit ist entbrannt.

Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken, und Ephraim nicht noch einmal vernichten.

Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns. (Hosea 11:8-9)

Analog zur christlich-feministischen Herausarbeitung von weiblichen Gottesvorstellungen in der Hebräischen Bibel entwickelte sich seit den 1970er-Jahren eine ähnliche Herangehensweise jüdisch-feministischer Theologinnen an die androzentrische Tradition, Gott in männlich assoziierter Sprache zu beschreiben. Auch hier gab es eine Bewegung, die in antithetischer Manier Gott als »Sie« beschrieb.⁴⁴²

441 Schroer, »Feministische Rekonstruktion der Geschichte Israels«, 171.

442 Siehe Rachel Adler, *Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics* (Philadelphia, Jerusalem: Jewish Publication Society, 1998); Rita Gross, »Female God Language in a Jewish Context« in: *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Hg. Carol P. Crist, Judith Plaskow (San Francisco: Harper and Row, 1979), 167-73; Rita Gross, »Steps Toward Feminine Imagery of Deity in Jewish Theology«, in: *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, Hg. Susannah Heschel (New York: Schocken Books, 1983), 243-47.

3. Ibn al-‘Arabī: Die Frau als archetypische Verkörperung der göttlichen Barmherzigkeit

Die christliche Anfrage an die heiligen Schriften bezüglich der Geschlechtlichkeit Gottes und die darin enthaltene Möglichkeit der Rede über Gottesbilder in geschlechtlich assoziierten Bildern lässt an die Debatte unter Kalām-Gelehrten (*mutakallimūn*) über anthropomorphe Formen der Rede über Gott (*taṣbīh*)⁴⁴³ denken. Muslimische Leserinnen und Leser werden sich an diesem Punkt an den Wortlaut der Sure al-Ihlāṣ/112 erinnern, die Gott als das absolut Andere zum Geschöpflichen in Relation setzt und jede Vergleichbarkeit, sei es auch nur auf sprachlicher Ebene, des Geschöpflichen mit dem Göttlichen vollständig negiert:

Qul huwa llāhu aḥad allāhu s-ṣamad lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun laḥū kufūwan aḥad (al-Ihlāṣ/112:1–4).

Sprich: Er ist Allah, ein Einziger. Allah ist der Unverursachte, Ewige. Er zeugt nicht und wurde nicht gezeugt. Und nichts ist Ihm gleich.⁴⁴⁴

Gott ist in Seiner absoluten Einheit und Einzigkeit mit nichts anderem vergleichbar, Er ähnelt keiner Sache, es gibt kein Gegenstück und kein Gegenteil zu Ihm. Er kann mit nichts assoziiert werden, nichts kann Ihm beigesellt werden. Demnach kann man Ihn nicht mit Gleichnissen beschreiben, die Bezüge herstellen zu Geschaffinem, Kontingentem, Materiellem oder Körperhaftem. In diesem Punkt stimmen die beiden theologischen Schulen der Mu‘tazila und Aš’ariyya miteinander überein. Dennoch spricht der Koran an vielen Stellen von Gotteseigenschaften, während er sich verschiedener sprachlicher Formen wie der Metapher (*mağāz*), der Allegorie (*taṣbīh*) sowie des Gleichnisses (*mitāl*) in reichem Maße bedient.⁴⁴⁵

443 Zur Frage des sogenannten Bilderverbots im Islam siehe Nimet Seker, »Bilder und Bilderverbot im Urteil des Qurān und der klassischen muslimischen Gelehrsamkeit«, in: *Du sollst dir kein Bildnis machen. Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen, christlichen und islamischen Religionsunterricht*, Hg. Harry Harun Behr, Daniel Krochmalnik, Bernd Schröder (Berlin: Frank und Timme, 2013), 119–43.

444 Alle Übersetzungen der zitierten Koranverse in diesem Kapitel stammen von der Verfasserin.

445 Özcan Taşçı, »Mecaz, Teşbih ve Temsil« in: *Kelam El Kitabı*, Hg. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker, 2012), 391–92.

Diese Formen beschreiben Wesenseigenschaften Gottes mit Bezeichnungen wie 'ayn (Auge), *wağh* (Gesicht), *yad* (Hand) und verwenden Begriffe wie *nuzūl* (Herabsteigen), *istiwā'* (Sichsetzen), *mağī'* (Kommen) für die Beschreibung von Wesens- und Tateigenschaften Gottes.⁴⁴⁶ Die Theologen fanden sich somit mit der Frage konfrontiert, ob und in welcher Form man angemessen über Gottesattribute sprechen und nachdenken kann, ohne sein Wesen zu begrenzen und in Anthropomorphismen zu fallen.

Die oben beschriebene christliche Reflexion über eine weibliche Dimension in Gott und eine weiblich assoziierte Rede von Gott basiert auf dem Sprachspiel mit Metaphern. Die Metapher ist ein Stilmittel der klassischen Rhetorik. In der sprachphilosophischen Repräsentationstheorie gelten Zeichen und Wörter als natürliche Abbilder der Wirklichkeit. Demnach sind die Einteilungen der Sprache als Repräsentationen der Ordnung der Dinge zu verstehen. Ein Wort ist demzufolge ein Zeichen, das für sich allein stehend eine Bedeutung trägt. Nach dieser Theorie gibt es zunächst das benannte Objekt selbst, dann die Vorstellung des Objekts und schließlich den Ausdruck, welcher das Objekt bezeichnet. Ein Zeichen ist damit die Repräsentation einer zuvor im Geist existierenden Bedeutung, die sich durch die Relation zwischen bezeichnetem Objekt und sprachlichem Ausdruck überträgt. Die Sprache als Artikulation geht somit von einer vorgeordneten Präsenz des Sinns oder der Wirklichkeit aus. Das Phänomen Sprache gilt damit als ein Wirklichkeit abbildendes System. Demnach hat ein sprachliches Zeichen auch eine primäre Urbedeutung, die auf andere Objekte oder Sachverhalte in der Sprache übertragen werden kann. Dies geschieht beispielsweise in der Metapher:

Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird), und zwar entweder von der Gattung auf die Art, oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf eine andere oder nach den Regeln der Analogie.⁴⁴⁷

Nach dieser Lehre ist das Sprechen von den Attributen Gottes nach dem Prinzip der Analogie und der Metapher möglich. Für unsere

446 Siehe Mevlüt Özler, »İlâhî İsim ve Sifatlar«, in: *Kelam El Kitabi*, Hg. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker, 2012), 242–43.

447 Aristoteles, *Poetik. Griechisch-Deutsch*, übers. von Manfred Fuhrmann (Stuttgart: Reclam 2001), 21, 1457b7f.

Frage würde dies – vereinfacht formuliert – bedeuten, dass es eine Bedeutungsverwandtschaft zwischen *rahma* und *rahim* aufgrund eines Analogieschlusses gibt. Die Übertragung von Bedeutungen zwischen verschiedenen Bedeutungsträgern, also Zeichen, bildet auch die Grundlage für den Umgang der Theologen mit Formen des *mağāz*, *taṣbīh* und *tamīl* bezüglich der im Koran beschriebenen Gottesattribute.

Mein Interesse an den Reflexionen Ibn al-‘Arabīs zum Zusammenhang von *rahma* und *rahim* röhrt von der Besonderheit seines Denkens, und damit auch seiner Koranlektüre, dem eine vollkommen andersartige Epistemologie zugrunde liegt. Nach Ansicht Ibn al-‘Arabīs gibt es keine metaphorische Relation von »Urbedeutung« und übertragener Bedeutung. Bezeichnendes und Bezeichnetes, Form und Inhalt sind auf der Bedeutungsebene nicht voneinander zu trennen. Ibn al-‘Arabī geht es demnach nicht nur um eine »innere« Bedeutungsdimension (*bātin*), sondern um den Gleichklang von *zāhir* (Äußeres, Form) und *bātin*. Der äußere Wortlaut einer sprachlichen Kommunikation ist für Ibn al-‘Arabī daher nicht zu vernachlässigen.⁴⁴⁸

Diese gewissenhafte Aufmerksamkeit für die Form des Gotteswortes – denn die Form, göttlichen Ursprungs, ist nicht nur der adäquate Ausdruck der Wahrheit, sie *ist* die Wahrheit; sie ist nicht nur der Träger von Bedeutung, sie *ist* die Bedeutung – ist die Leitschnur, an die sich Ibn ‘Arabīs Lektüre des Korans orientiert. [...] Dieser Korankommentar [Ibn ‘Arabīs] ist eine Methode der Interpretation, die nicht darauf schaut, was jenseits des Buchstabens, sondern vielmehr was *im* Buchstaben ist. Genauso wie Gott gleichsam *az-zāhir wa-l-bātin*, »der Offenkundige und der Verborgene« ist, und genauso wie die universelle Realität der Konstruktion namens Möbiusband ähnelt (das zwei Seiten zu besitzen scheint, eine innere und eine äußere, wobei es tatsächlich nur eine besitzt), genauso ist es auch absurd, innerhalb des Wortes Gottes zwischen dem Buchstaben und dem Geist, zwischen dem Signifikanten [signifier] und dem Signifikaten [signified] zu unterscheiden und diese einander gegenüberzustellen. Wir sind damit von einer allegorischen Interpretation in der Art und Weise Philons von Alexandrien⁴⁴⁹ weit entfernt.⁴⁵⁰

448 Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, 24–25.

449 Philon von Alexandria (gest. 40 n. Chr.), ein bekannter Denker des hellenistischen Judentums, gilt als einer der ersten Exegeten, die die Allegorese als

Der strikte Literalismus, den Ibn al-‘Arabī übrigens auch für den Wortlaut von Hadithen vertritt, ist aber nicht zu verwechseln mit dem Literalismus moderner Koranhermeneutiker, wonach es nur *eine wahre* (ursprüngliche) Bedeutung des Textes geben kann.⁴⁵¹ Für Ibn al-‘Arabī hat ein Wort, und somit der Text der Offenbarung, vor dem Hintergrund der Allwissenheit Gottes, der alle potenziellen Lesarten des Korans kennt und diese ebenso im Offenbarungsschehen (*tanzīl*) mitintendiert, potenziell unendlich viele Bedeutungen: Die Idee einer »ursprünglichen« Bedeutung ist Ibn al-‘Arabī fremd.⁴⁵²

Jede Bedeutung, die von irgendeinem Vers in Gottes Rede unterstützt wird – ob es sich hierbei um den Koran, die Tora, die Psalmen, das Evangelium oder die anderen Offenbarungen [*suḥuf*] handelt –, in der Lesart von jemandem, der die Sprache beherrscht, ist von Gott im Fall jenes Interpreten intendiert. Denn Sein Wissen übersteigt alle Bedeutungen. Demzufolge versteht jeder Interpret [*muta’awwil*] die Intention Gottes bezüglich jenes Wortes auf eine korrekte Weise.⁴⁵³

Mittel der Textauslegung verwendet haben. Eine Allegorie ist eine indirekte Aussage, bei der das Bezeichnete auf der Basis einer Ähnlichkeits- oder Verwandtschaftsbeziehung zu einer anderen Sache beschrieben wird.

450 Ebd.

451 Ebd.; siehe auch Bauer, *Kultur der Ambiguität*, 68–131.

452 Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, 243. Diese Offenheit für potenziell unendlich viele Interpretationen schränkt Ibn al-‘Arabī durch geltende Sprachkonvention ein: »Was das Wort Gottes betrifft [...] erfasst jeder [Interpret] auf gleichwertige Weise die Intention Gottes, vorausgesetzt, die Interpretation weicht nicht von den allgemein akzeptierten Bedeutungen der entsprechenden Sprache ab. Gott kennt alle diese Bedeutungen, und es gibt keine Bedeutung, die nicht der Ausdruck dessen ist, die er dieser spezifischen Person mitteilen wollte«, Muhyī ad-Dīn Ibn al-‘Arabī, *al-Futūhāt al-makkiya*, Hg. ‘Utmān Yahyā (Kairo, reprint Beirut: Dār Ṣādir, 1911), Bd. 4, 25; Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, 30.

453 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūhāt*, Bd. 2, 119. Ibn al-‘Arabī kennt verschiedene Formen der Offenbarung (*wahy*): Die Inspiration, die Rede, die Entschleierung (*kaṣf*) sowie die Selbstenthüllung Gottes (*taqallī*). Diesbezüglich vertritt Ibn al-‘Arabī die Position, dass sich Gott in seiner Totalität dem Menschen zuwende. Zugleich meint er, dass Gott seine Essenz stets verschleiert in Formen von Gottesegenschaften und -namen, also in Form von etwas Anderem offenbare. Dieses »Andere« charakterisiert Ibn al-‘Arabī als eine Offenbarung im Kosmos (ontologisch) und im Wissen (kognitiv), konkreter in verschiedenen Formen des Glaubens und in rationalen Konzepten (*ma’qūlāt*). Das Wesen Gottes offenbart sich auch bei Ibn al-‘Arabī folglich nicht in seiner Gänze, lediglich die Gottesegenschaften verweisen auf sein Wesen, siehe Chittick, *Sufi Path*

Ibn al-‘Arabī spricht hier durchaus von einem Kontext des Interpretenten. Dies bedeutet, dass aus potenziell unendlichen Kontexten potenziell unendliche Lesarten der offenbarten Schrift entstehen können. Da der Koran laut Ibn al-‘Arabī die Enthüllung der unendlichen Essenz Gottes ist, kann er sich wegen seiner Unendlichkeit nicht zweimal in derselben (sprachlichen) Form entfalten: »Da keine Selbstenthüllung sich je wiederholt, können zwei Verstehensweisen, auch von demselben Individuum, niemals genau dieselben sein.«⁴⁵⁴ Dies führt zur Polysemie des Textes. Viel wichtiger ist aber, dass ein Wort bzw. Zeichen seine Bedeutung nicht über eine relationale Beziehung zwischen dem Bezeichneten und dem Bezeichnenden erhält, sondern aus dem Zeichen selbst. Damit ist das Zeichen Träger der Bedeutung, womit Form und Inhalt nicht voneinander trennbar sind. Die multiplen Bedeutungen eines Wortes ergeben sich für Ibn al-‘Arabī stets aus dem sprachlichen Kontext, in dem es steht. Damit gibt es keine »Urbedeutung« eines Wortes, das nach dem Prinzip der Metapher auf eine andere Sache übertragen werden kann. Vielmehr erhält ein sprachliches Zeichen seine eigene Bedeutung im jeweiligen Kommunikations- und Verstehenskontext.

So deutet Ibn al-‘Arabī auch die Grammatik der durch zwei Genusformen – Maskulinum und Femininum – charakterisierten arabischen Sprache als einen Ausdruck von Aspekten der Ontologie. Für ihn verweisen die grammatisch femininen Wörter, die Gottes Wesen beschreiben, auf den Vorrang weiblicher Dimensionen in Gott im Schöpfungsgeschehen hin. In diesem Zusammenhang führt er die weibliche Form der Begriffe *dāt* (Wesen), *ṣifa* (Gottesattribut) und *qudra* (Macht) als Beispiel an.⁴⁵⁵ Im Bereich der Gotte-

of Knowledge, 196, 216–17. Unterstützend zu Ibn al-‘Arabis Überzeugung, Gott offenbare sich niemals als Sein Wesen kann der Vers aš-Šūrā/42:51 angeführt werden: *Wa-mā kāna li-bašarin an yukallimahu llāhu illā wahyān aw min warā’i hiḡābin aw yursila rasūlan fa-yūhiya bi-idnihī mā yašā’u innahū ‘aliyyun ḥakīmūn*, »Und es steht keinem Menschen zu, dass Gott zu ihm spricht, außer durch Offenbarung [wahyān] oder hinter einem Schleier, oder indem er einen Gesandten schickt, der mit seiner Erlaubnis offenbart, was er will. Er ist erhaben, weise.«

454 Chittick, *Ibn ‘Arabi*, 151. »Wenn eine Bedeutung sich für den Rezitierenden wiederholt, so hat er ihn nicht angemessen rezitiert. Dies ist ein Nachweis für sein Unwissen«, Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt*, Bd. 4, 367.

455 Sa’idiyya Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy. Ibn ‘Arabī, Gender, and Sexuality* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012), 175.

sattribute bedeutet dies, dass die Gottesnamen *selbst*, durch welche die Menschheit mit Gott verbunden sind, eine Realität bilden: »In Wirklichkeit existiert nichts als Seine Namen.«⁴⁵⁶

Bezüglich der Barmherzigkeit Gottes schreibt Ibn al-‘Arabī, dass das Leben selbst eine Reflexion der göttlichen Barmherzigkeit sei, und dass alles, das existiert, nichts anderes darstelle als den Atem des Allbarmherzigen (*nafas ar-Rahmān*).⁴⁵⁷

In Ibn al-‘Arabīs Kosmologie ist der Mensch der archetypische *locus*, in dem sich die Namen Gottes manifestieren. Dieser Gedanke hat Auswirkungen auf Ibn al-‘Arabīs Anthropologie: In Anlehnung an den Hadith *inna llāha ḥalaqa ādama ‘alā ṣūratihī* (»Wahrlich, Gott schuf Adam gemäß Seiner Form«)⁴⁵⁸, der stark an Gen 1:27⁴⁵⁹ erinnert, reflektiert Ibn al-‘Arabī darüber, dass der Gläubige ein Spiegel des Göttlichen sei bzw. sein könne. Hierzu interpretiert er den Hadith mit dem Wortlaut *al-mu’mīnu mir’ātu l-mu’mīni* (»Der Gläubige ist der Spiegel des *mu’mīn*«).⁴⁶⁰ Klassisch wird der Hadith folgendermaßen gelesen: »Der Gläubige ist der Spiegel des Gläubigen (*al-mu’mīn*).«⁴⁶¹ Ibn al-‘Arabīs ungewöhnliche Lesart basiert darauf, *al-mu’mīn* als den Gottesnamen *al-Mu’mīn* zu lesen: »Der Gläubige ist der Spiegel von *al-Mu’mīn*« bzw. »*Al-Mu’mīn* ist der Spiegel des Gläubigen.« Die Spiegelhaftigkeit gilt Ibn al-‘Arabī damit nicht (nur) als ein Verhältnis zwischen den Gläubigen untereinander, sondern gleichermaßen als eine Relation zwischen den Gläubigen und Gott: Gott ist der Spiegel des Menschen und der Mensch ist ein Spiegel, der das Göttliche reflektiert. Was in Gott verborgen (*bā’iñ*) ist, ist im Menschen sichtbar (*zāhir*).⁴⁶² Zweifels-ohne darf nicht vergessen werden, dass Ibn al-‘Arabī hier nicht einen Diskurs über gewöhnliche Menschen führt, sondern über den vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*), dessen Zustand als erstrebenswert, weil Gott am nächsten, gilt. Die Idee des vollkommenen Menschen ist jedoch nicht exklusivistisch gedacht, sodass

456 Ebd., 76; Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt*, Bd. 2, 303.

457 Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 79.

458 Muslim, Birr: 2612, Ğanna: 2841; al-Buhārī, Isti’dān: 6227.

459 Gen 1:27: »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau (männlich und weiblich) schuf er sie.«

460 Abū Dāwūd, *Adab*: 4918.

461 Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, 143, Fn. 9.

462 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt*, Bd. 2, 190, Bd. 4, 430.

die Spiegelhaftigkeit des Menschen, die Ibn al-‘Arabī am Beispiel Adams als erstgeschaffenen Menschen darlegt, in jeden Menschen eingeschrieben ist und in jedem Menschen zur Entfaltung kommen kann. Um es genauer zu betrachten: Adam als der Prototyp Mensch wurde bereits in seiner Erschaffung in einer vollkommenen Gestalt (*şūra*), welche die Gottesnamen reflektiert, geschaffen. Nach Ibn al-‘Arabī wurde Adam *nicht* in der Gestalt von Gott selbst, sondern in der Gestalt des Namens »Allah«, der alle Gottesnamen in sich verkörpert, geschaffen. Die Fülle der Gottesnamen wiederum befindet sich in der Allwissenheit Gottes, woraus zu schließen ist, dass in Adam die äußere, manifeste und die innere, verborgene Dimension der Gottesnamen vereint sind.⁴⁶³

Ich verstehe diese von Ibn al-‘Arabī beschriebene Spiegelhaftigkeit des Menschen als eine Zeichenhaftigkeit, die allem Geschaffenen in der Welt und dem Menschen eingeschrieben ist. So wie die Welt als Text, als Oberfläche einer Zeichenstruktur, die auf das Göttliche verweist, verstanden werden kann, verweist auch der Mensch als *zāhir* in seiner Zeichenhaftigkeit auf die Gottesnamen. Mit den Worten Ibn al-‘Arabīs:

Alle Realität in der Welt ist ein Zeichen, das uns zur göttlichen Realität lenkt; dies ist der Anfangspunkt ihrer Existenz und der Ort der Rückkehr. Wenn Gott im Koran die Welt erwähnt, achte auf den Gottesnamen, den er verwendet. Auf diese Weise wirst du wissen, auf welche Welt er sich bezieht.⁴⁶⁴

Für den klassisch geschulten Leser dürfte Ibn al-‘Arabīs Epistemologie die Gefahr einer anthropomorphen Rede über das Göttliche darstellen. So besteht auch die Möglichkeit, dass die eingangs gestellte Frage nach einer weiblichen, folglich geschlechtlichen Assoziation der Barmherzigkeit Gottes als eine ketzerische Frage missverstanden wird. Doch sie ist keineswegs so gemeint. Die hier lediglich skizzengenhaft erfolgte Darstellung des komplexen Zusammenspiels von Epistemologie, Zeichenlehre und theologischer Anthropologie im Werk Ibn al-‘Arabīs soll dazu dienen, eine komplexere Ebene der Reflexion über das Wirken Gottes in der Schöpfung und im Ge-

463 Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, 38–39; Ibn al-‘Arabī, *al-Futūhāt*, Bd. 8, 125–131.

464 Nach Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, 36.

schöpf aufzuzeigen, welche die Grenzen einer einseitigen Betonung der absoluten Transzendenz Gottes einerseits (*Mu'tazila*) und der absoluten Immanenz Gottes andererseits (*Aš'ariyya*) sprengt. Ibn al-‘Arabī überwindet in seiner Kritik an den beiden theologischen Schulen das dualistische Denken in binären Begriffspaaren – ist Gott transzendent oder immanent, ist er innen oder außen? –, indem er betont, dass beide oppositionell gedachten Aspekte gleichzeitig und gleichwertig zutreffen. Er fasst dies in der Formel »alles ist er und gleichzeitig nicht er« (*huwa lā huwa*) zusammen.⁴⁶⁵ So wird auch die Frage nach Anthropomorphismen ad absurdum geführt, da sie auch auf eine einseitige Betonung – etwa der Immanenz – hinausläuft.

Zurück zu unserer Ausgangsfrage: Was ist der innere Zusammenhang zwischen der *rahma* und dem zeichenhaften weiblichen Schoß (*rahim*) als archetypische Verkörperung der *rahma*? *Rahim* und alle Bedeutungsfelder, die semantisch mit dem Mutterschoß zusammenhängen, sind keine Metaphern für die göttliche Barmherzigkeit, sondern müssen vielmehr als Manifestation und Reflexion der *rahma* Gottes verstanden werden. Wenn es so etwas wie eine Wertung zwischen einer Ausdrucksform (Metapher) und einer Manifestation gibt, dann ist die Manifestation höher zu bewerten. Ibn al-‘Arabī schreibt in seinen anthropologischen Ausführungen:

Die Position der Frau [d. h. Eva] in Relation zum Mann [d. h. Adam] am Ursprung der Erschaffung entspricht der Position des Mutterschoßes [*rahim*] in Relation zum Allbarmherzigen, weil sie ein Zweig von ihm ist, und sie aus seiner Gestalt hervorkam. Einige Überlieferungen sagen: »Gott erschuf Adam in der Gestalt des Allbarmherzigen.« Und es ist deutlich, dass der Mutterschoß in uns ein Zweig des Barmherzigen ist. Somit stammen wir vom Allbarmherzigen in der Position von Eva im Zustand des Abstammens von Adam ab. Diese Position ist der Ort der Fruchtbarkeit [...].⁴⁶⁶

Hier wird das Verhältnis der Menschheit zum Allbarmherzigen im Verhältnis von Eva zu Adam betrachtet: Adam gilt als Verkörperung der aktiven Dimension göttlichen Wirkens, während Eva die emp-

465 Ian Almond, *Sufism and Deconstruction. A Comparative Study of Ibn 'Arabī and Derrida* (London: Routledge, 2004), 24.

466 Zit. nach Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 179; Ibn al-Arabī, *al-Futūhāt*, Bd. 3, 88.

fangende Dimension verkörpert; beide Prinzipien greifen in der Dynamik des Schöpfungsgeschehens ineinander. Ibn al-‘Arabī setzt hier die Menschheit in den Status von Eva als empfangendes Prinzip, das nicht geschlechtsspezifisch, sondern relational gedacht wird. Die Beziehung zwischen dem Allbarmherzigen und dem Mutterschoß wiederum als ein Besonderes ist der Inbegriff des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf: Der Allbarmherzige ist die »Wurzel« und der Mutterschoß als der *locus* von Geburt und Mutterschaft der »Zweig« dieser Beziehung.⁴⁶⁷

Meiner Ansicht nach ist der Zusammenhang von *rahma* und *rahim* auf eine signifikante Art und Weise im Status von Maryam/Maria im Koran zu sehen. Zunächst sei daran erinnert, dass Gott im Koran wiederkehrend betont, dass die Offenbarung als ein Akt Seiner Barmherzigkeit geschieht:⁴⁶⁸

Wa-nunazzilu min al-qur‘āni mā huwa šīfā‘un wa-raḥmatun li-l-mu‘minīna wa-lā yazidu ẓ-zālimīna illā ḥasāran. (al-Isrā’/17:82)

Und wir senden vom Koran herab, was Heilung und Barmherzigkeit für die Gläubigen ist. Den Ungerechten vergrößert es aber nur das Verderben.

Wa-mā anzalnā ‘alayka l-kitāba illā li-tubayyina lahumu llađī ḥtalafū fīhi wa-hudan wa-raḥmatan li-qawmin yu‘minūna. (an-Nahl/16:64)

Und wir haben dir das Buch nur deswegen herab gesandt, damit du [Muhammad] ihnen erklären mögest, worin sie uneinig sind, und als Rechtleitung und Barmherzigkeit für Leute, die wahrhaft glauben.

Offenbarung ist nach Ibn al-‘Arabī ein andauernder Prozess, der im Akt der Koranrezitation in den Modus der Herabsendung (*tanzil*) versetzt wird. Auf diese Weise offenbart sich der Koran in jedem Moment erneut. Der Mensch als Empfänger der Offenbarung befindet sich dabei im Zustand des *ummī*. Dieser Begriff bezeichnet im Koran zum einen den Propheten Muhammad (al-Ārāf/7:157–158) und zum anderen die Mitglieder der Gemeinschaft (*umma*), an die der Koran herabgesandt wurde (al-Āṣmā’/62:2). *Ummī* wird für gewöhnlich übersetzt als »des Lesens unkundig«. *Ummī* ist auch

467 Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 179.

468 Al-An‘ām/6:154–157, al-Ārāf/7:52, 154, 203, Yūnus/10:57–58, Hūd/11:17, Yūsuf/12:111, an-Nahl/16:64, 89, al-Isrā’/17:82, an-Naml/27:77, al-Qaṣāṣ/28:43, ad-Duhān/44:5–6.

derjenige, der sich in dem Zustand befindet, in dem er war, als »seine Mutter ihn zur Welt brachte«.⁴⁶⁹ Tatsächlich finden wir hier die Wurzel *'m-m*, aus der sich auch das Wort »Mutter« (*umm*) ableitet. *Ummī* wäre demnach der Unbeschriebene im Zustand des Auf-die-Welt-kommens, in einer Form von kindlichem, »spirituellen Analphabetismus«.⁴⁷⁰ In diesem Modus befinden sich diejenigen, die den Koran – nicht nur in einem einmaligen Geschehen, sondern in einer fortwährenden Offenbarung in der Rezitation – empfangen. Wir müssen uns dies als eine jungfräuliche, unberührte Empfängnis vorstellen:

Wa-llāhu aḥraḍakum min buṭūni ummāḥātikum lā ta’lamūna šay’ān wa-ğā’ala lakumu s-sam’ā wa-l-abṣāra wa-l-afidata la’allakum taṣkurūna.
(an-Nahl/16:78)

Und Gott hat euch herausgebracht aus den Schößen eurer Mütter, nichts wissend. Und er gab euch Gehör, Augenlicht und Herzen, damit ihr dankbar seid.

Wir erinnern uns an die weiblich assoziierte *rūḥ* als dynamisches Schöpfungsprinzip in der Hebräischen Bibel, die uns dort an den thematischen Linien von Schöpfung, Prophetie und Offenbarung begegnet. Auch im Koran findet sich, wenngleich in einer weit abstrakteren, kaum greifbaren Art und Weise, die Rede vom *rūḥ* als dynamisches Prinzip, das in geschlechtlich assoziierten Kontexten von Offenbarung und Schöpfung als Geburt wie ein Widerhall zwischen einigen Suren wiederkehrt. Der immer wieder erscheinende, herabsteigende *rūḥ* Gottes fungiert dabei als Bindeglied in den verschiedenen Suren, die lautmalerisch und thematisch ein Echo erzeugen und permanent aufeinander verweisen.

Yunazzilu l-malā’ikata bi-r-rūḥi min amrihī ‘alā man yašā’u min ‘ibādihī an andirū annahu lā ilāha illā ana fa-ttaqūni. (an-Nahl/16:2)

Er lässt die Engel mit dem *rūḥ* nach Seiner Anordnung herabsteigen, zu wem er will von seinen Dienern: ›Ermahnt [die Menschen], dass es keinen Gott gibt, außer mir, und seid mir ergeben.‹

Tanazzalu l-malā’ikatu wa-r-rūḥu fihā bi-idni rabbihim min kulli amrin. (al-Qadr/97:4)

469 Muḥammad Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, ³1414), Bd. 12, 34.

470 Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, 31.

In ihr [der Nacht der Bestimmung] steigen die Engel [in Scharen] mit dem *rūh* mit der Erlaubnis ihres Herrn hinab zu jedem Geheiß.

Die geschlechtliche Assoziation ist in der Empfängnis des *rūh* gegeben, der von Gott in Marias Schoß hinabsteigt: Die Frucht dieser Schwangerschaft ist ihr Sohn, der Prophet Jesus, der an anderer Stelle als »sein Wort«, als von Gott an Maryam gerichtetes Wort bezeichnet wird (*kalimatuhū alqāhā ilā Maryama*, an-Nisā’/4:171). ʻIsā/Jesus selbst wird in diesem Vers ebenso als »von Gottes Geist« (*wa-rūhūn minhū*) beschrieben.⁴⁷¹ Somit fungiert Maryams Schoß und Körper als Gefäß für Offenbarung und Schöpfung zugleich. Im Geschehen der Offenbarung wird der Prophet ʻIsā im Mutterschoß Maryams erschaffen. Es kommt hinzu, dass der Koran in der mekka-nischen Sure »Die Propheten« die Zeichenhaftigkeit von Maryam und ʻIsā betont:

Fa-nafahnā fīhā min *rūhinā* wa-ğā’alnāhā wa-bnahā ăyātan li-l-‘ālamīna. (al-Anbiyā’/21:91)

Und wir bliesen von unserem *rūh* in sie hinein und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen [āya] für die Welten.

Damit vereinen und kulminieren sich Offenbarung, Schöpfung und Prophetie im Schoß Maryams. Dieses starke koranische Bild der schwangeren und gebärenden Frau verweist auf Gott. Anders gewendet: In Maryam findet eine Manifestation göttlicher Zeichen und göttlichen Schöpfungswirkens statt. Die koranische Abstraktion des Geschehens und Wirkens von *rūh* bildet jedoch einen markanten Unterschied zu den biblischen Anthropomorphismen. Maryam ist im Zustand des *ummī*, während sie die Offenbarung und damit die

471 Yā-ahla l-kitābi lā taglū fī dīnikum wa-lā taqūlū ‘alā llāhi illā l-haqqa innamā l-masīḥū ʻisā bnu maryama rasūlū llāhi wa-kalimatuhū alqāhā ilā maryama wa-rūhūn minhu fa-‘āminū bi-llāhi wa-rusulihī wa-lā taqūlū talāṭatun intahū ḥayran lakum innamā llāhu ilāhun wāḥidun subḥānahū an yakūna lahū waladun lahū mā fi s-samāwāti wa-mā fī l-ardī wa-kafā bi-llāhi wakīlān, »O ihr Besitzer der Offenbarung! Übertreibt nicht in eurem Glauben und spricht über Allah nur die Wahrheit. Wahrlich, Jesus Messias, Sohn Marias, ist ein Gesandter Gottes und sein Wort (*kalimatuhū*), das er an Maria richtete, und (er ist) Geist (*rūh*) von ihm. So glaubt an Allah und seine Gesandten und sagt nicht ›Drei!‹. Hört auf, das ist besser für euch. Allah ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er, erhaben ist er darüber, ein Kind zu haben. Er hat, was in den Himmeln und auf Erden ist. Und Allah genügt als Anwalt«.

3. Die Frau als archetypische Verkörperung der göttlichen Barmherzigkeit

göttliche Barmherzigkeit empfängt – Maryams Mutterschoß wird damit als *das Epitom* göttlicher Barmherzigkeit beschrieben.

VI. Geschlechterhierarchie, Geschlechtergerechtigkeit und androzentrische Rede im Koran

1. Einleitung

In einigen Ansätzen der feministischen und geschlechtersensiblen Koranforschung wird von der hermeneutischen Prämissen ausgegangen, dass in den Einzelaussagen des Korans übergeordnete ethische Prinzipien offenbart wurden, die überzeitlich gültig sind und die gesamte Menschheit adressieren.⁴⁷² Zu diesen Prinzipien gehören neben der absoluten Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes auch die Geschlechtergerechtigkeit (*gender justice*) und die Geschlechtergleichheit (*gender equality*).⁴⁷³ Diese beiden Prinzipien werden aus Koranversen abgeleitet, die zur Schöpfung der Menschheit sowie zum von Gott gewollten Verhältnis der Geschlechter in der Ehe sprechen.⁴⁷⁴ Darüber hinaus arbeiten feministische Exegetinnen mit Methoden wie der sogenannten »historischen Kontextualisierung«, um Verse mit patriarchalischen Aussagen oder Andeutungen mit den übergeordneten, universellen Prämissen in Harmonie und Einklang zu bringen.⁴⁷⁵

Ausgehend von der Annahme, dass die Geschlechtergleichheit und -gerechtigkeit zu den übergeordneten ethischen Botschaften des Korans gehören, gehen einige Denkerinnen davon aus, dass auch die

472 Wadud, *Qur'an and Woman*, 9, 67; Wadud, »Interpretive Possibilities«, 316–36, 330–31. Die Idee der Offenbarung von übergeordneten ethisch-juristischen Prinzipien geht auf den pakistinischen Reformdenker Fazlur Rahman zurück, siehe Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 5–6.

473 Ebd., 334; Asma Barlas, »The Qur'an and Hermeneutics. Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy«, *Journal of Qur'anic Studies* 2/3 (2001) „, 15–38, 22–26; Barlas, »Engaging Islamic Feminism«, 15–23, 18–19; Rhouni, »Secular and Islamic Feminist Critiques«, 253–54.

474 Wadud, *Qur'an and Woman*, 16–23; Barlas, *Believing Women in Islam*, 133–136.

475 Siehe III.

Sprache des Korans geschlechtergerecht beziehungsweise geschlechterneutral sei. Hierbei wird jedoch eine Dimension des Korans übersehen, die ein Moment der Spannung in die Theorie von den universellen Prinzipien hineinbringt: Der koranische Diskurs, als eine mündliche Anrede formuliert, spricht primär ein männliches Zielpublikum an und verhandelt, wenn es um das Verhältnis der Geschlechter geht, mit dem männlichen Publikum über die Körper und den Status der Frauen und Töchter dieser Männer.

2. Der Koran als (An-)Rede

Die sprachlich-rhetorische Form des Korans ist größtenteils gestaltet als eine mündliche Rede bzw. Anrede eines göttlichen Sprechers an eine (historische) Hörerschaft. Der Sprecher der koranischen Rede spricht in der Regel von sich selbst im *pluralis majestatis* (also in der »Wir«-Form) und adressiert ein »Du«, den Propheten, oder eine Gruppe von »Ihr«, die Hörer des Propheten in Mekka, Medina und den umgebenden Gebieten, je nachdem, wo der Prophet sich während der Verkündigung der Offenbarungseinheiten aufhielt. Diese rhetorische Form der Anrede finden wir bereits in den ersten Offenbarungen,⁴⁷⁶ in denen Gott den Propheten direkt anspricht und konkrete Handlungsanweisungen gibt, etwa in den frühmekkaischen Versen von Sure al-Muddattir/74:1–7:

Yā-ayyuhā l-muddattiru qum fa-andir wa-rabbaka fa-kabbir wa-tiyāba-ka fa-ṭahhir wa-r-ruḍza fa-h-ğur wa-lā tamnun tastaktir wa-li-rabbika fa-ṣbir.

Du Eingehüllter! Steh auf und warne, und deinen Herrn, den preise, und deine Kleider, die reinige, und Unreinheit, die meide, und sei nicht mäldätig, auf Gegengaben hoffend, und harre deines Herrn!⁴⁷⁷

Im weiteren Verlauf der Offenbarung richtet sich dann die Rede der göttlichen Stimme an verschiedene Hörer. Der Wortlaut des Texts enthält gelegentlich Hinweise darauf, wer diese Hörer sind. Oftmals

⁴⁷⁶ In der koranwissenschaftlichen Literatur wird tradiert, dass diese Verse zu den ersten Offenbarungen des Korans gehören, siehe Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'ulūm al-Qurān*, Hg. Markaz ad-dirāsāt al-qurāniyya (Madina: al-Maktaba al-‘Arabiyya as-Su‘ūdiyya, 1426), Bd. 1, 161–62.

⁴⁷⁷ Bobzin, *Koran*, 533.

bleiben aber Bezüge von Relativ- oder Personalpronomen und auch die genauen Adressaten der Rede unbestimmt. Der Text gibt an vielen Stellen jedoch auch Hinweise darauf, dass die Rede eine Reaktion, Antwort oder ein Kommentar auf eine konkrete Situation, eine Frage oder ein Ereignis ist, wie in diesem Beispiel in Sure Āl Imrān/3:195:

Fa-stağāba lahum rabbuhum anni lā uđī'u 'amala āmlin minkum min dakarin aw unṭā ba'ḍukum min ba'ḍin [...].

Darauf erhörte sie ihr Herr: »Ich lasse euch keine Tat verlorengehen, die einer von euch tut, ob Mann, ob Frau: ihr seid einander zugehörig [...].⁴⁷⁸

Solche Passagen deuten darauf hin, dass die Offenbarungen des Korans in einen konkreten kommunikativen Kontext zwischen göttlichem Sprecher und menschlichen Adressaten eingebettet gewesen sind. Jedoch bildet der Korantext selbst die redeartige Kommunikation zwischen Gott und den Propheten und den historischen Hörern nur einseitig ab. Der Text gibt nur diejenigen Worte wieder, die Gott gesprochen bzw. offenbart hat.⁴⁷⁹ Die Fragen der Hörer, auf die geantwortet wird, oder die Details des Ereignisses, auf das Gott reagiert, sind nicht unmittelbar aus dem Text ableitbar. Die exegetische Tradition hat zur Erläuterung dieser Kontexte Überlieferungen über die sogenannten »Anlässe der Herabsendung [der Koranverse]« (*asbāb an-nuzūl*) herangezogen. Der Text selbst wiederum spiegelt in seinem Wortlaut die »Lebenssituation der Adressaten während der Offenbarungsperiode« wider.⁴⁸⁰

478 Bobzin, *Koran*, 67.

479 Angelika Neuwirth, *Der Koran. Poetische Prophetie. Frühmekkanische Suren. Handkommentar und Übersetzung von Angelika Neuwirth* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011), Bd. 1, 24; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 11–33; Özsoy, »Kur'an Hitabının Tarihselliği«.

480 Ömer Özsoy, »Leute der Schrift« oder Ungläubige? Ausgrenzungen gegenüber Christen im Koran, in: *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Hg. Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber (Regensburg: Pustet, 2007), 107–18, 107.

3. Anrede der männlichen Hörer im Offenbarungskontext

Vor diesem Hintergrund fällt die androzentrische Adressierung der Männer insbesondere in den medinensischen Suren auf, in denen es in langen Passagen von rechtlichen und ethischen Bestimmungen über das Verhältnis zwischen den Geschlechtern um konkrete Vorgaben zur Eheschließung und um die sexuelle Beziehung zwischen den Geschlechtern geht. Hier wird mit den männlichen Hörern über das weibliche Geschlecht und den weiblichen Körper kommuniziert. Auf der anderen Seite betont der Koran jedoch in anderen Versen eindeutig, dass Frauen und Männer gleichwertige Geschöpfe sind und dass ihre Taten als gläubige Menschen vor Gott ohne Unterschied bewertet werden. Innerhalb des akademischen Diskurses hat Kecia Ali erstmals auf das Spannungspotenzial der androzentrischen Rede für die feministische Koranhermeneutik hingewiesen:

The Qur'anic text repeatedly refers to women as 'them' who must be dealt with by men, who are its implicit or explicit addressees, with regard to matters associated with sex, women's bodies, and conduct in intimate relationships. Yet not all of these verses addressed to men about women endorse customs and rules supporting male dominance. Verses addressed (in the second person) to men discussing women (in the third person) may or may not assume or advocate women's legal or social passivity, though the very mode of address presumes a privileged position for men as the audience for divine guidance.⁴⁸¹

Das hier angerissene Problem wirft aus textwissenschaftlich-exegetischer Perspektive drei Fragen auf: Erstens, wie gestaltet sich das Verhältnis von Sprache und Offenbarung, insbesondere dann, wenn der Koran als Interpretationsgegenstand als eine von seiner Geschichte gestaltete Kommunikation verstanden wird? Zweitens, wenn große Teile des Korans in Form einer Rede beziehungsweise Anrede formuliert sind, was bedeutet dies für seine Auslegung? Welche Implikationen aus herrschaftskritischer und feministischer Perspektive ergeben sich aus einer hermeneutischen Unterscheidung zwischen dem Koran als »Rede« und dem Koran als »Text«? Drittens, wie kann Geschlechtergerechtigkeit als eine normative koranische Aussage nach einer Betrachtung der androzentrischen Rede erneut reflektiert werden? Diese Fragen können in diesem Kapitel nicht in

481 Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 126–27.

Gänze beantwortet werden. Sie stehen aber im Hintergrund folgender Betrachtungen.

4. Verhältnis von Sprache und Offenbarung aus feministischer und geschlechtersensibler Perspektive

Einige feministische Denkerinnen wie Amina Wadud, die den Koran aus einer geschlechtersensiblen Perspektive auslegen, haben bereits Reflexionen zum Verhältnis von Sprache und Offenbarung des Korans vorgelegt. Demnach seien die Sprache und damit das Ausdrucksvermögen des Korans eingeschränkt durch den historischen Kontext und die Natur der arabischen Sprache, da sich göttliches Wissen und göttlicher Wille im Koran in menschlich-begrenzter Sprache offenbare. Die Sprache des Korans müsse dabei so gestaltet sein, dass ihre Botschaft im Offenbarungskontext klar und verständlich gewesen ist und zugleich universelle Rechtleitung ausdrückt. Sprache als ein Kommunikationsmedium sei prinzipiell kulturell geprägt und gebe die menschliche Perspektive auf die Welt wieder. Damit betont Wadud das Einwirken des kulturellen und gesellschaftlichen Offenbarungskontexts auf die Sprache des Korans.

[...] »The Qur'an is constrained« not only by language, but also in particular by the Arabic language, especially in seventh-century context. To achieve this dual purpose – contextual clarity and eternal or universal guidance – the Qur'an has necessarily left clues that allow the explicit Qur'anic linguistic compliance with human reasoning, while challenging the limitations of the reasoning present in an inevitable preparation for newly verified historical and scientific developments in human civilization.⁴⁸²

Noch spezifischer werden ihre Überlegungen zur Natur des Koran-arabischen in ihren Ausführungen über die Verwendung des männlichen Plurals, die sie als Ausdruck des generischen Maskulinums versteht. Damit werden, so Wadud, gemischtgeschlechtliche Gruppen bezeichnet, sodass die Verwendung des männlichen Plurals ohne weitere sprachliche Spezifikationen die geschlechtergerechte Sprache des Korans präge. Folglich adressiere Gott als Sprecher mit der Verwendung des generischen Maskulinums Männer und Frauen

482 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 212.

auf gleiche Weise. Wenn der Text also sagt »O, ihr Gläubigen«, dann seien damit auch die Frauen gemeint, auch wenn der Ausdruck »ihr Gläubigen« im männlichen Plural steht.

From my perspective on the Qur'an, every usage of the masculine plural form is intended to include males and females, equally, unless it includes specific indication for its exclusive application to males.⁴⁸³

Doch die Verwendung von geschlechtlich codierter Sprache versteht sie zugleich als eine Beengung, die aus der Notwendigkeit entsteht, göttliche Offenbarung in menschlicher Sprache zu vermitteln. Die Unterscheidung zwischen den Geschlechtern in der arabischen Sprache bewertet sie somit als einen dem Sprachsystem des Arabischen innewohnender Mangel oder Fehler, den die universelle Botschaft des Korans eigentlich überwinden will:

A divine text must overcome the natural restrictions of the language of human communication. I will demonstrate that gender distinction, an inherent flaw, necessary for human communication in Arabic, is overcome by the text in order to fulfil its intention of universal guidance. Those who argue that the Qur'an cannot be translated believe that there is some necessary correlation between Arabic and the message itself.⁴⁸⁴

Aus dieser kurzen Passage lassen sich bereits mehrere Aspekte von Waduds Hermeneutik herausarbeiten: Wadud betrachtet den Koran als einen universellen Text und nicht als eine zunächst mündliche Verkündigung in einem historischen Kontext um Muhammad. Ihre Bezeichnung des Korans als »Text« verdeutlicht zugleich, dass sie die dynamischen und oralen Elemente der ursprünglich mündlichen und fragmentarisch offenbarten Koranrede (*qur'an*) nicht berücksichtigt. Stattdessen betrachtet sie den kanonischen Text (*muṣḥaf*) als ein geschlossenes Textkorporus, indem sie eine innertextuelle Lektüre des Korans durch die Herstellung von Beziehungen zwischen Versen auf lexikalischer Ebene anwenden will. Ihrer Ansicht nach ist die universelle göttliche Botschaft gefangen in menschlich-begrenzter Sprache. Das männliche und weibliche Genus im Arabischen stellt für Wadud einen »inherent flaw« dar, der von der menschlichen Anwendung der Sprache herrührt. Dies bedeutet, all jene sprachlichen Spezifikationen, die sich in geschlechtlichen

483 Wadud, *Qur'an and Woman*, 4, Hervorhebung im Original.

484 Ebd., 7.

Codes ausdrücken, welche misogynen Auslegungen den Weg bereiten könnten, röhren für Wadud aus der menschlichen Verantwortung her und können nicht der göttlichen Intention zugeschrieben werden. Jedoch fährt der »Text« laut Wadud eine Strategie, die geschlechtliche Sprache in eine geschlechtergerechte Botschaft umzucodieren, um Gottes universelle Botschaft zu erfüllen.

Die dominierende Form der androzentrischen Rede im Koran steht jedoch in nicht zu übersehender Weise im Widerspruch zu dieser angenommenen Prämissen von der geschlechtergerechten und geschlechterneutralen Sprache des Korans.

Im Folgenden sollen einige Versbeispiele angeführt werden, welche die feministische These von der geschlechtergerechten Sprache unterstützen. Mit Absicht wurden Verse gewählt, die im exegetischen Diskurs islamischer Feministinnen genannt werden, wenn die Gleichheit der Geschlechter vor Gott betont und zur Umsetzung des übergeordneten ethischen Prinzips der Geschlechtergerechtigkeit aufgerufen werden soll.

4.1. Generisches Maskulinum adressiert auch Frauen?

In Sure an-Nisā' 4:43 werden die Gläubigen ermahnt, sich nicht betrunken und nicht ohne rituelle Waschung zum Gebet zu begeben. Für bestimmte Situationen werden Ausnahmeregelungen für die rituelle Waschung erlassen. Der männliche Plural zu Beginn des Verses (»oh ihr, die ihr glaubt«, *yā-ayyuhā llađīna āmanū*) kann, wenn er generisch verstanden wird, als eine allgemeine Adressierung verstanden werden. Im weiteren Fortgang des Verses wird aber im Ausdruck »oder wenn ihr Frauen berührt habt« (*aw lāmāstumu n-nisā'a*) deutlich, dass im gesamten Vers ein männliches Publikum angesprochen wird.

Yā-ayyuhā llađīna āmanū lā taqrabū s-şalāta wa-antum sukārā hattā tałamū mā taqūlūna wa-lā ġunuban illā 'ābirī sabīlin hattā taqtasilū wa-in kuntum marḍā aw 'alā safarin aw ġā'a aħadun minkum mina l-ġā'iħi aw lāmāstumu n-nisā'a fa-lam taġidū mā'an fa-tayammamū ʂaħħan tayyiban fa-msahū bi-wuġħikum wa-aydikum inna llāha kāna 'afuwwan ġafūran.

Oh ihr, die ihr glaubt! Naht euch nicht trunken dem Gebet, auf das ihr wisst, was ihr zu sagen habt! Und nicht unrein, außer ihr seid unterwegs, bis ihr die Waschung vorgenommen habt. Doch wenn ihr krank seid oder auf der Reise, oder wenn einer von euch vom Abtritt kommt oder ihr Frauen berührt habt – wenn ihr dann kein Wasser findet, dann sucht guten Sand, und reibt euch damit Gesicht und Hände ab! Siehe, Gott ist verzeihend und vergebend.⁴⁸⁵

4.2. Koranverse zur Betonung der Geschlechtergleichheit

Zu den Versen, welche die Gleichheit der Geschlechter betonen und von einem reziproken – nicht einem hierarchischen – Verhältnis der Geschlechter sprechen, gehören die Verse at-Tawba/9:71, al-Aḥzāb/33:35, ar-Rūm/30:21 und al-Baqara/2:187.

Wa-l-mu'minūna wa-l-mu'minātu ba'du hum awliyā'u ba'ḍin ya'murūna bi-l-ma'rūfi wa-yanhawna 'ani l-munkari wa-yuqīmūna ṣ-ṣalāta wa-yūtūna z-zakāta wa-yuṭītūna llāha wa-rasūlahū ūlā'i ka sa-yarḥamuhu-mu llāhu inna llāha 'azīzun ḥakīmūn. (at-Tawba/9:71)

Die Gläubigen, die Männer wie die Frauen, die stehen einander bei. Sie gebieten das Rechte und verbieten das Schlechte, sie verrichten das Gebet und entrichten die Armensteuer, und sie gehorchen Gott und seinem Gesandten. Sie sind es, derer sich Gott erbarmen wird. Siehe, Gott ist mächtig, weise.⁴⁸⁶

Inna l-muslimīna wa-l-muslimāti wa-l-mu'minīna wa-l-mu'mināti wa-l-qānitīna wa-l-qānitāti wa-ṣ-ṣādiqīna wa-ṣ-ṣādiqāti wa-ṣ-ṣābirīna wa-ṣ-ṣābirāti wa-l-hāṣītīna wa-l-hāṣītāti wa-l-muṭaṣaddiqīna wa-l-muṭaṣaddiqāti wa-ṣ-ṣā'imīna wa-ṣ-ṣā'imāti wa-l-hāfiẓīna furū'gahum wa-l-hāfiẓāti wa-d-dākirīna llāha kaṭīran wa-d-dākirāti a'adda llāhu lahum magfiratan wa-ağrān 'azīman. (al-Aḥzāb/33:35)

Siehe, den muslimischen Männern und muslimischen Frauen, den gläubigen Männern und gläubigen Frauen, den frommen Männern und frommen Frauen, den Wahrheit sprechenden Männern und den Wahrheit sprechenden Frauen, den geduldigen Männern und den geduldigen Frauen, den demütigen Männern und den demütigen Frauen, den wohltätigen Männern und den wohltätigen Frauen, den fastenden Männern und den fastenden Frauen, den Männern und den Frauen, die

485 Bobzin, *Koran*, 75–6.

486 Ebd., 168.

ihre Scham bewahren, den Männern und den Frauen, die Gottes oft gedenken, all denen hält Gott Vergebung und reichen Lohn bereit.⁴⁸⁷

Wa-min āyātihī an ḥalaqa lakum min anfusikum azwāġan li-taskunū ilayhā wa-ġaala baynakum mawaddatan wa-rahmatan inna fī dālika la-āyātin li-qawmin yatafakkarūna. (ar-Rūm/30:21)

Und zu seinen Zeichen gehört, dass er euch Gattinnen aus euch selbst schuf, damit ihr bei ihnen Ruhe findet. Und er stiftete unter euch Liebe und Barmherzigkeit. Siehe, darin liegen wahrlich Zeichen für Menschen, die nachdenklich sind.⁴⁸⁸

[...] *Hunna libāsun lakum wa-antum libāsun lahunna* [...]. (al-Baqara/2:187)

[...] Sie [die Frauen] sind ein Kleid für euch [Männer] und ihr ein Kleid für sie [...].⁴⁸⁹

5. Beispiele androzentrischer Rede

Wenn man sich einige der oben genannten Versbeispiele zur Geschlechtergerechtigkeit genauer anschaut, fällt auf, dass hier die Männer angesprochen werden und mit den Männern über die Frauen gesprochen wird. Die Frauen sind folglich auch in diesen »geschlechtergerechten« Versen Objekt und nicht Adressatinnen der koranischen Rede. Sie selbst werden im Kontext von Geschlechtergleichheit/-gerechtigkeit von Gott nie direkt im unmittelbaren »Du« oder »Ihr« angesprochen. Selbst wenn die Frauen in ihren eigenen Belangen von Gott adressiert werden, dann geschieht dies durch die Vermittlung des Propheten Muhammad.

5.1. Adressierung der männlichen Hörer

Die folgenden Verse wurden bereits oben im Zusammenhang mit dem Argument für die Gleichheit und das reziproke Verhältnis der Geschlechter genannt. Bei einer genaueren Betrachtung der sprachlichen Struktur, insbesondere der im Arabischen geschlechtlich spe-

487 Ebd., 368.

488 Ebd., 352–51.

489 Ebd., 30.

zifizierten Pronomina, sticht jedoch die androzentrische Anrede heraus.

Wa-min āyātihī an ḥalaqa lakum min anfusikum azwāğān li-taskunū ilayhā. (ar-Rūm/30:21)

Und zu seinen Zeichen gehört, dass er *euch* Gattinnen aus *euch* selbst schuf, damit *ihr* bei ihnen Ruhe findet.⁴⁹⁰

Zwar ist hier von einem reziproken Verhältnis der Geschlechter die Rede, und der Hinweis der schöpfungsmäßigen Wesensgleichheit der Frauen ist gegen das Ideal einer hierarchischen Geschlechterordnung gerichtet. Dennoch adressiert der Vers ar-Rūm/30:21 offenkundig eine männliche Hörerschaft, mit denen über ihre Ehefrauen kommuniziert wird.

Im feministisch-exegetischen Diskurs wird der Ausschnitt aus dem Vers al-Baqara/2:187 mit den Worten »Sie [die Frauen] sind ein Kleid für euch [Männer] und ihr ein Kleid für sie« im Sinne der wechselseitigen Verantwortung der Geschlechter füreinander zitiert. Liest man den Vers jedoch in seiner gesamten Länge, zeigt sich auch hier die Adressierung der Männer und der Rede über die Frauenkörper als Objekt der Verfügung für die männliche Sexualität.

Ujhilla lakum laylata ṣ-ṣiyāmi r-rafāṭu ilā nisā'ikum hunna libāsun lakum wa-antum libāsun lahunna 'alima llāhu annakum kuntum tahtānūna anfusakum fa-tāba 'alaykum wa-'ifā 'ankum fa-l-āna bāširūhunna wa-btağū mā kataba llāhu lakum wa-kulū wa-śrabū hattā yatabayyanā lakumu l-ḥayṭu l-abyaḍu mina l-ḥayṭi l-aswadi mina l-faġri tūmma atimmū ṣ-ṣiyāma ilā l-layli wa-lā tubāširūhunna wa-antum 'akifuna fi l-masāġidi tilka ḥudūdu llāhi fa-lā taqrabūhā ka-dālika yubayyinu llāhu āyātihī li-n-nāsi la'allahum yattaqūna. (al-Baqara/2:187)

Euch [Männern] ist erlaubt zur Fastenzeit, dass *ihr* des Nachts bei *euren* Frauen schlaft. *Sie* [die Frauen] sind ein Kleid für *euch* [Männer] und *ihr* ein Kleid für *sie*. Gott weiß, dass *ihr euch* [Männer] selbst betrogen hat. Da wandte er sich *euch* [Männern] gütig zu, und er verzieh *euch*. Doch nun verkehrt mit *ihnen* [den Frauen], und strebt nach dem, was Gott euch [Männern] beschieden hat. Ess und trinkt, bis *ihr* im Morgengrauen einen weißen von einem schwarzen Faden unterscheiden könnt. Setzt dann das Fasten bis zum Abend fort! Doch verkehrt mit *ihnen* [den Frauen] nicht, wenn *ihr* [die Männer] in der Anbetungsstätte

490 Hervorhebung durch die Verfasserin.

andächtig verweilt. Das sind die Schranken Gottes! Kommt *ihnen* [den Frauen] nicht zu nahe! So macht Gott den Menschen seine Zeichen klar. Vielleicht sind sie ja gottesfürchtig.⁴⁹¹

Hier wird eine Regel zum sexuellen Verhalten in der Fastenzeit näher spezifiziert. Dabei wird die männliche Sexualität als das handelnde Subjekt im Verhältnis zum objektivierten Frauenkörper gesetzt. Angesprochene der ethischen Bestimmung sind die männlichen Hörer; ihnen wird gesagt, wie sie sich in der Fastenzeit sexuell verhalten dürfen. Zugleich wird ein Fehlverhalten der männlichen Hörer benannt und sie entsprechend von Gott ermahnt. Vor allem der Satz »Doch nun verkehrt mit ihnen [den Frauen], und strebt nach dem, was Gott euch [Männern] beschieden hat« macht deutlich, dass hier nicht vom Einsatz eines generischen Maskulinums auszugehen ist. Die letzten Worte »strebt nach dem, was Gott euch beschieden hat« werfen zudem die Frage auf, ob der Aufruf zum rechten, gottgefälligen Handeln hier überhaupt von den Frauen verlangt wird, da die Frauen nach dem in diesem Vers gezeichneten Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht die aktiv Handelnden sein können. Auch die Verflechtung der Aussagen zu den Fastenregelungen mit dem rechten sexuellen Verhalten ist offensichtlich ausschließlich an eine männliche Hörerschaft gerichtet.

5.2. Adressierung der Frauen durch die Adressierung des Propheten

Auch wenn die göttliche Rede im Koran auf dominierende Art und Weise ein männliches Publikum adressiert, bedeutet dies nicht, dass die Belange der Frauen im Offenbarungskontext nicht erhört worden sind. Eine Reihe von Berichten über die »Anlässe der Herabsendung« bestimmter Verse sowie der Wortlaut einzelner Verse verdeutlichen, wie Gott auf die Bedürfnisse von Frauen in spezifischen Situationen reagiert und detaillierte ethisch-rechtliche Bestimmungen in diesen Fällen offenbart. In Sure al-Alzāb/33:59 werden die Ehefrauen des Propheten dazu aufgerufen, ihr Überkleid über sich zu werfen, damit sie als Frauen des Propheten erkannt und somit nicht – sexuell – belästigt werden:

491 Ebd., 30, Hervorhebung durch die Verfasserin.

Yā-ayyuhā n-nabiyyu qul li-azwā'ika wa-banātika wa-nisā'i l-mu'minā yudnīna 'alayhinna min ḡalābībihinna dālika adnā an yu'raf-na fa-lā yu'dayna wa-kāna llāhu ḡafūran rāhīman. (al-Aḥzāb/33:59)

Oh Prophet! Sag deinen Gattinnen und deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie mögen ihre Gewänder über sich schlagen; es ist dann leichter, dass man sie erkennt, auf dass sie nicht belästigt werden.⁴⁹²

Hier wird jedoch wieder aus dem Wortlaut deutlich, dass die Frauen nicht direkte Adressatinnen der göttlichen Rede sind, wenn ihre spezifisch weiblichen Belange Gegenstand der Gottesrede sind. Vielmehr werden sie mittelbar angesprochen, indem der Prophet als direkter Mittler zwischen ihnen und Gott adressiert wird.

Ein anderes Beispiel, in dem Gott im Offenbarungskontext direkt auf das Bittgebet einer Frau in einer für sie unerträglichen Situation der Scheidung reagiert, ist Sure al-Muğādila/58:1–2:

Qad sami'a llāhu qawla llatī tuğādiluka fī zawgīhā wa-taṣtakī ilā llāhi wa-llāhu yasma'u taḥāwurakumā inna llāha sami'un baṣīrun alladīna yuẓāhirūna minkum min nisā'ihim mā hunna ummāhātihim in ummāhātuhum illā llātī waladnahum wa-innahum la-yaqūlūna munkaran mina l-qawli wa-zūran wa-inna llāha la-'afuwwun ḡafūrun.

Gott hat die Worte der Frau [Ḩawla, Ṭa'labas Tochter] gehört, die mit Dir [Muhammad] über ihren Gatten stritt und sich bei Gott beklagte. Gott hörte das Gespräch zwischen euch beiden. Siehe, Gott ist hörend, sehend. Diejenigen von euch, die sich von ihren Frauen scheiden lassen mit den Worten: ›Du bist für mich wie der Rücken meiner Mutter!‹ – diese Frauen sind nicht eure Mütter. Ihre Mütter sind nur die, welche sie geboren haben. Siehe, sie gebrauchen verwerfliche und falsche Rede. Siehe, Gott ist verzeihend, bereit zu vergeben.⁴⁹³

Dieser Vers ist ein gutes Beispiel für die Komplexität der androzentralen Rede im Koran. Er bezieht sich auf die Klage einer Frau im Umfeld des Propheten, deren Namen in der exegetischen Literatur als Ḥawla Bint Ṭa'labā⁴⁹⁴ erläutert wird, und die sich an den Propheten mit dem spezifischen Problem des Geschiedenwerdens durch den Ausspruch einer altarabischen Formel, genannt *zihār*, wandte.

492 Ebd., 371.

493 Ebd., 488.

494 As-Suyūṭī, Lubāb an-nuqūl, 228; Decker, *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens*, 261–65.

Ihr Mann hatte sie geschieden mit den Worten »Du bist mir wie der Rücken (*zahr*) meiner Mutter«. Dieser Spruch demütigte die Frauen nicht nur, sondern er führte auch dazu, dass die vom Mann einseitig ausgesprochene Trennung nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, da eine Verähnlichung der Ehefrau mit der eigenen Mutter das sexuelle Verhältnis zwischen Ehemann und Ehefrau nach altarabischem Brauch unmöglich machte.⁴⁹⁵ Der Bericht vom Offenbarungsanlass überliefert, dass Hawla sich nun beim Propheten über ihre Situation beklagt, der ihr zunächst nicht helfen kann. Daraufhin wendet sie sich mit einem Bittgebet an Gott. Gott greift dann in das Geschehen ein, indem er dem Propheten in einer direkten Anrede den Vers offenbart, der gleichzeitig die frauenverachtende Praxis des *zihär* verbietet. Man beachte hierbei mehrere Ebenen: Erstens, Hawla wird nicht selbst im »Du« angesprochen, sondern der Prophet allein. Zweitens, Gott betont seine Allwissenheit, indem er sagt, dass er das Gespräch zwischen Hawla und Muhammad gehört hat. Drittens, die männlichen Hörer sind zwar nicht direkte Anwesende im Geschehen dieser Offenbarung, aber sie sind trotzdem Adressaten der göttlichen Anrede: »Diejenigen von euch, die sich von ihren Frauen scheiden lassen mit den Worten: ›Du bist für mich wie der Rücken meiner Mutter!‹ – diese Frauen sind nicht eure Mütter.« Diese Worte kommen einer verbalen Ohrfeige für die männlichen Hörer gleich, welche die *zihär*-Praxis leben. Viertens, obwohl Hawlas Problem durch göttliches Eingreifen gelöst wird, ist sie dennoch nicht als Frau in Form eines »Du« angesprochen.

6. Zusammenfassung und Ausblick

Auf das Problem der androzentrischen Rede im Koran hingewiesen, schreibt Amina Wadud, dass auch diese Verse historisch und gleichzeitig auf ihren übergeordneten ethischen Gehalt hin gelesen werden müssten. Eine methodische Möglichkeit im feministischen Diskurs, die Spannung zwischen androzentrischer Rede und Geschlechtergleichheit aufzulösen ist die sogenannte »historische Kontextualisie-

⁴⁹⁵ Ahmet Yaman, »Zihâr«, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), Bd. 44, 387–90.

rung«.⁴⁹⁶ Dazu werden Verse, die geschlechterhierarchische oder sogar patriarchalische Aussagen haben, historisiert, d. h. zu historisch-partikularen Aussagen des Korans erklärt. Andere Verse, aus denen sich das Prinzip der Geschlechtergleichheit oder das des reziproken Verhältnisses der Geschlechter ableiten lassen, werden hingegen zu universell gültigen Versen erhoben.

Wadud schreibt, der Koran adressiere diejenigen im Offenbarungskontext, die Macht und Einfluss hätten, und ermahne sie zu gerechtem Handeln. Und da im historischen Offenbarungskontext Männer mächtiger als Frauen gewesen seien, spreche der Koran ebendiese an:

The Qur'an constantly made special address to those in whose hands rested the power and privilege to establish social justice, albeit with varying degrees of success and failure, even during the process of revelation all the way up to the Prophet's death.⁴⁹⁷

Dieser Aussage ist zuzustimmen. Doch es bleibt damit ein generelles hermeneutisches Problem ungelöst: Denn die Prämissen von der geschlechtergerechten und -neutralen Sprache als einem Fundament des normativen Prinzips der Geschlechtergerechtigkeit wird durch die faktische Existenz der androzentrischen Rede infrage gestellt. In einer universalisierende Hermeneutik, die den Koran ahistorisch nach übergeordneten, absolut kohärenten und zudem dem modernen Werteverständnis entsprechenden Prinzipen interpretiert, werden sich Elemente des Korans wie die androzentrische Rede sowie die rechtliche und sexuelle Bevorzugung der Männer nicht problemlos einfügen lassen. Eine mögliche Lösung für eine zumindest deskriptiv-exegetische Einordnung der hier aufgeworfenen Fragestellung lässt sich durch eine Hermeneutik entwickeln, die zunächst die Verse des Korans als Einzelaussagen liest, welche in historischen Einzelsituationen von Gott zum Propheten und von diesem an bestimmte Hörer in der Geschichte mitgeteilt wurden. Dazu müssten jedoch diese Einzelaussagen beziehungsweise Verseinheiten als mündlich kommunizierte, zunächst voneinander unabhängig zu lesende Offenbarungseinheiten und Sprechakte verstanden werden.

496 Siehe hierzu III.

497 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 215.

6. Zusammenfassung und Ausblick

Dies wiederum würde bedeuten, den Koran nicht als einen »Text«, sondern als eine Sammlung verschriftlichter Reden zu lesen.

VII. Gender als Herausforderung theologischer Schriftthermeneutik

Eine islamische Perspektive

1. Vorbemerkung

In den letzten Jahrzehnten ist die Frage nach Gender, Geschlechtergerechtigkeit und Geschlechterdifferenz in den islamisch-theologischen Studien wie auch in den islamwissenschaftlichen *Women's Studies* ins Zentrum vieler Forschungen gerückt. Neben vielfach rezipierten koranwissenschaftlichen Beiträgen beschäftigen sich – vor allem – Forscherinnen mit neuartigen Fragestellungen etwa zur androzentrischen Perspektive in klassischen, bis heute noch rezipierten Diskursen der theologischen Anthropologie und Ethik,⁴⁹⁸ zur Konstruktion eines geschlechtersensiblen Ansatzes aus der mystischen Tradition heraus⁴⁹⁹ oder zur Frage nach der Rolle von Frauen in der frühen und post-klassischen islamischen Wissensproduktion.⁵⁰⁰

Im Zentrum dieses Beitrags steht die übergeordnete Frage, wie »Geschlecht« an sich und die Geschlechter⁵⁰¹ im Koran konstruiert,

498 Zahra Ayubi, *Gendered Morality. Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society* (New York: Columbia University Press, 2019).

499 Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*.

500 Decker, *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens*; Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (New York: Cambridge University Press, 2013); Geissinger, *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority*.

501 Neben den greifbar erscheinenden Aspekten von Geschlecht, etwa den sozialen Rollen und Konstruktionen des biologischen Geschlechts, lässt sich im Koran, wenn er als eine mündliche Rezitation und nicht als ein Text verstanden wird, auch eine weitere Form der Geschlechterkonfiguration finden. Wie Michael Sells gezeigt hat, spielt Gender auch auf der Ebene von Semantik, Akustik und Hörassoziationen eine Rolle, siehe dazu Michael A. Sells, »Sound, Spirit, and Gender in Sūrat al-Qadr«, in: *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991), 239–59; Sells, »Sound and Meaning in ›Sūrat al-Qāri'a«.

thematisiert und erzählt werden. Zur Beantwortung dieser Frage wird eine literarische Lektüre des Koranexts aus einer koranwissenschaftlichen und -exegetischen Perspektive vorgenommen. Die Frage, ob der Koran die Geschlechter als solche auch konstruiert oder vielmehr kulturelle Vorstellung seiner historischen Hörer im Offenbarungskontext aufgreift und reflektiert, möchte ich an dieser Stelle bewusst offenhalten und nicht beantworten. Diese Frage verdient einen eigenen Beitrag, der viel stärker den historischen Kontext des Korans reflektieren muss.

Zunächst begebe ich mich, auch im Gespräch mit der christlich-feministischen Exegese und dem Beitrag Marie-Theres Wackers in diesem Band, auf eine Spurensuche nach dem »Geschlecht« Gottes im Koran und frage im Anschluss nach der zwischenmenschlichen Ordnung der Geschlechter: Wird im Koran eine binäre oder eine duale Polarität der Geschlechter reflektiert? Anschließend diskutiere ich einige Beispiele, die Herausforderungen und Chancen für eine geschlechtergerechte Auslegung des Korans bieten und argumentiere, dass die komplexen Geschlechterinszenierungen in der Gestalt Marias ein hohes Maß an Ambiguität aufweisen, die sich theologisch deuten lässt.

Meine Begriffsverwendung von *gender* orientiert sich an der Definition in den Geschlechterstudien bzw. *Gender Studies*:⁵⁰² *gender* bezeichnet das soziale Geschlecht von Menschen unabhängig von ihren biologisch-morphologischen Geschlechtsmerkmalen (*sex*). Dabei geht es in diesen Studien nicht darum, die Materialität beider Kategorien zu negieren, sondern ihre performative und diskursive Herstellung in den Blick zu nehmen.⁵⁰³ *Gender* wird in gesellschaftlichen und kulturellen Ordnungen konstruiert und inszeniert und ist ein wirksames Element hierarchischer Gesellschaftsstrukturen und zwischenmenschlicher Beziehungen. Insbesondere der weibliche Körper dient als eine Projektions- und Verhandlungsfläche für religiöse und kulturelle Vorstellungen. Die symbolische Repräsentation von Geschlecht in »weiblichen« Figuren wie Maria ist daher für eine geschlechtersensible Perspektive von besonderem Interesse.

502 Siehe auch die Begriffsbestimmung von *gender* in Marie-Theres Wackers Beitrag in diesem Band.

503 Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997), 98.

In diesem Beitrag werden die Begriffe »Dichotomie« und »Dualität« im Zusammenhang mit der Schöpfung des Menschen gebraucht. Dichotomie bedeutet Zweigliedrigkeit oder Zweiteilung und impliziert in meiner Begriffsverwendung zunächst *keine* Hierarchie zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht. Dualität bedeutet »Zweiheit« und beschreibt eine Sache, die aus zwei Einheiten besteht, die in einem Verhältnis zueinanderstehen. Auch dieser Begriff beinhaltet in meiner Verwendung zunächst *keine* Hierarchisierung. In Anlehnung an die feministische Theorie nutze ich schließlich auch die Analysekategorie »Polarität« und »Binarität« der Geschlechter. Die Zweigeschlechtlichkeit bzw. Geschlechterbinarität/-polarität als ein kulturelles Wissenssystem wird beschrieben als eine Konstruktion des Westens ab dem 18. Jahrhundert.⁵⁰⁴ In binären Ordnungen wird Geschlecht als entweder ausschließlich männlich oder weiblich verstanden, und »männlich« und »weiblich« als einander ausschließende Kategorien und gegensätzliche Pole gedacht.⁵⁰⁵

2. Geschlechterkonfigurationen in der koranischen Rede

Der Geschlechterdiskurs im Koran scheint an vielen Stellen zu klaren und eindeutigen Aussagen zu kommen, bietet an anderen Stellen aber multiple Deutungsmöglichkeiten. Seine Komplexität und Vielschichtigkeit erlaubt es, den Text sowohl zugunsten einer Reproduktion von patriarchalischen und hierarchischen Verhältnissen als auch im Sinne von egalitären, feministischen Zielen und schließlich auch – an einzelnen Stellen – zur Überwindung einer dualen Geschlechterordnung auszulegen.

504 Laqueur, *Making Sex*; Angelika Wetterer, »Konstruktion von Geschlecht. Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit«, in: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*, Hg. Ruth Becker, Beate Kortendiek (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008), 130–31.

505 Regine Gildemeister, Angelika Wetterer, »Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung«, in: *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Hg. Gudrun-Axeli Knapp, Angelika Wetterer (Freiburg: Kore, 1992), 237.

2.1. Die (Un-)Geschlechtlichkeit *Allāhs*

In einer islamischen Perspektive erscheint die Frage nach dem »Geschlecht« Gottes nahezu häretisch, da jeder Gedanke, der von Gottes absoluter Unvergleichlichkeit (*tanzīh*)⁵⁰⁶ und Nicht-Körperlichkeit in der physisch-materiellen Welt abrückt, als Angriff auf das zentrale Glaubensdogma der Einheit Gottes (*tawḥīd*) verstanden werden kann. Die Rede von der Geschlechtlichkeit Gottes rückt für Muslime damit in die Nähe einer Verähnlichung (*taṣbīh*) Gottes mit seinen Geschöpfen. Doch die Beschreibung Gottes und seiner Attribute in einer anthropomorphistischen und anthropopathistischen⁵⁰⁷ Sprache ist dem Koran nicht fremd und wird frühestens im 8. Jahrhundert n. Chr. von Theologen problematisiert.⁵⁰⁸ Entgegen der Unvergleichlichkeitsdoktrin finden sich sehr konkrete, auch anthropomorphe Charakterisierungen *Allāhs* im Koran.

Allāh, Arabisch »der Gott«,⁵⁰⁹ dessen Name bereits in der altarabischen Götterwelt für den höchsten aller Götter steht,⁵¹⁰ beschreibt sich selbst im Koran als das absolut Andere zu der von ihm erschaffenen Welt: Wenn die Welt in einer vielfältigen Schöpfung erschaffen ist, ist *Allāh* auf radikale Art und Weise der Eine, Unteilbare (ar-Rūm/30:22, al-Furqān/25:54). Zwar ist dem Menschen die Statthalterschaft Gottes auf Erden (*halīfa*)⁵¹¹ anvertraut, doch wird er dadurch nicht zum Ebenbild Gottes, denn »nichts ist ihm [*Allāh*] gleich« (*laysa ka-mitlīhī šay'un*, as-Šūrā/42:11).⁵¹² Gott ist folglich nicht körperlich und damit auch nicht geschlechtlich zu imaginieren oder zu denken. Die radikale Verneinung von *Allāhs* Körperlichkeit, Inkarnation und Geschlechtlichkeit beinhaltet zugleich auch eine Aussage über das Gottesbild der mit dem Islam benachbarten Religionen:

506 Josef van Ess, »*Tashbīh wa-tanzīh*«, in: J. P. Bearman et al. (Hg.), *Encyclopaedia of Islam*², Bd. 10, Leiden: Brill 2000, 341–44.

507 Etwa zur Barmherzigkeit oder zum Zorn Gottes.

508 Ebd., 342–43.

509 Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, Bd. 1, 114; ar-Rāġib al-Īṣfahānī, *Muġām mufradāt alfāz al-Qurān*, Hg. Ibrāhīm Šams ad-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, ³2008), 28; Davild Kiltz, »The Relationship Between Arabic Allāh and Syriac Allāha«, in: *Der Islam* 88 (2012), 33–50.

510 Sure Yūnus/10:31, ar-Rā‘d/13:16, al-‘Ankabūt/29:61, az-Zumar/39:38.

511 Sure al-Baqara/2:30, Ṣād/38:26.

512 Übersetzungen von Koranversen sind entnommen aus Bobzin, *Koran*.

Sprich: »Er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige, er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig.«⁵¹³ (Sure al-Ihlās/112)

Unter den zahlreichen Namen Gottes im Koran wie *al-wāhīd* (»der Eine«), *al-hayy* (»der Lebende«), *al-azīz* (»der Mächtige«), *as-samī'* (»der Allhörende«), *al-ğāfir* (»der Vergebende«) und *al-wadūd* (»der Liebende«) werden keine genannt, die ihm eine explizit geschlechtlich markierte Eigenschaft zuschreiben. Die Ungeschlechtlichkeit und damit Ungeschöpflichkeit Gottes wird auch verbunden mit der Aussage, dass *Allāh* in keiner Weise Kinder hat, seien es menschliche, körperliche Kinder oder göttliche, geistige Kinder.⁵¹⁴ Während etwa der Ausdruck »Er zeugt nicht und wurde nicht gezeugt« (112:3) von einigen ExegetInnen als die Abweisung des nizäischen Glaubensatzes und damit der Vaterschaft *Allāhs* und der Gottessohnschaft Jesu verstanden wird,⁵¹⁵ adressieren diese Verse um eine Vater-Kind-Beziehung möglicherweise auch die Vorstellung der mekkanischen Polytheisten um Muhammad. In der altarabischen Götterwelt standen neben *Allāh* als dem höchsten Gott noch andere Gottheiten, von denen einige als seine Kinder verehrt wurden.⁵¹⁶ So kritisiert die an die Polytheisten gerichtete Polemik in Sure 37 deren Vorliebe für männliche Götter und menschliche Söhne:

So frage sie [die Mekkaner] doch, ob dein Herr die Töchter hat und sie die Söhne. Oder erschufen wir die Engel⁵¹⁷ als weibliche Wesen, wobei sie Zeugen waren? Ist es nicht so, dass sie aus ihrer Lügenhaftigkeit

513 *Qui huwa llāhu aḥadun allāhu ṣ-ṣamad lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun lahū kufuwan aḥad.*

514 »Sie machten Gott Gesellen: die Dschinne, die er doch selbst erschuf, und dichteten ihm – ohne Wissen zu haben – Söhne und Töchter an. Geprésen sei er und erhaben über das, was sie beschreiben! Der Schöpfer der Himmel und der Erde! Wie sollte er denn einen Sohn haben, wenn er nicht einmal eine Gefährtin hatte? Er schuf doch alle Dinge! Und er hat Wissen über alle Dinge« (al-An'ām/6:100–01, Hervorhebung des Übers.).

515 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010), 761–64.

516 Christian Robin, »Les ‚Filles de Dieu‘ de Saba‘ à La Mecque. Réflexions sur l’agencement des panthéons dans l’Arabie ancienne«, in: *Semitica* 50 (2001), 113–92; Patricia Crone, »The Religion of the Qur'ānic Pagans. God and the Lesser Deities«, in: *Arabica* 57 (2010), 151–200.

517 Die Nennung von Engeln an dieser Stelle ist bezogen auf einen altarabischen Kult, in dem Engel auch zu den »Kindern Gottes« gezählt wurden und damit

heraus behaupten: »Gott hat Kinder gezeugt.« Doch siehe, sie sind wahrhaftig Lügner! Hat er die Töchter vor den Söhnen auserwählt?⁵¹⁸ (as-Şaffāt/37:149–153).

An anderer Stelle greift der Text diese Kritik wieder auf und verknüpft die polytheistischen »Töchter Allāhs« (al-An‘ām/6:100–101) mit den Namen von drei in Nord- und Südarabien historisch belegten Göttinnen, *al-Lāt*, *al-Uzza* und *Manāt*.⁵¹⁹

Was hältet ihr [Mekkaner] denn von *al-Lāt* und *al-Uzza* und von *Manāt*, der dritten dazu? Gebührt *euch* denn das Männliche, das Weibliche dagegen *ihm*? Das wäre eine ungerechte Teilung.⁵²⁰ (an-Naǵm/53:19–22) (Hervorhebung des Übers.)

Offensichtlich ist die Frage nach der Geschlechtlichkeit und Vaterschaft Gottes hier mit der Entlarvung »falscher« Gottheiten verschrankt. Dies spielt auf die Männlichkeit des göttlichen Vaters an: *Allāh* beschreibt sich selbst im Koran nicht als männlich und auch nicht als weiblich, denn *Allāh* ist geschlechtslos. Jedoch spricht *Allāh* von sich selbst als »Er« (*huwa*), und die Gottesnamen sind im Maskulinum formuliert. Ist Gott damit in irgendeiner Weise doch mit Männlichkeit assoziiert?

Im Arabischen gibt es zwei Genera, das Maskulinum und das Femininum. Für die Bezeichnung *Allāhs* mit Pronomina steht in der arabischen Sprache daher keine dritte Option (kein Neutrum) zur Verfügung: Gott muss grammatisch entweder männlich oder weiblich sein. Nun steht das Wort *Allāh* im Maskulinum, daher ist die Wahl des Pronomens »Er« auch grammatisch konsequent. Wenn aber *Allāh*, mit der Bedeutung »der Gott«, eine koranische Umdeutung des altarabischen Hochgottes *Allāh* ist, dann hätte rein theoretisch auch die weibliche Entsprechung, *al-Lāt*, in der Bedeutung »die Göttin« Eingang in den Koran finden können. Wie der Koran andeutet, aber auch die historische Forschung zeigt, ist *al-Lāt* als

einen ähnlichen Status wie weibliche oder männliche Gottheiten besaßen, siehe ebd., 156–55.

518 *Fa-staftihim a-li-rabbika l-banātu wa-lahumu l-banūna am ḥalaqnā l-malā’ikata inātan wa-hum sāhidūna a-lā’innahum min ifkīhim la-yaqūlūna walada llāhu wa-innahum la-kādibūna a-ṣṭafā l-banāti ’alā l-banīna.*

519 Vgl. Christian Robin, »South Arabia, Religions in Pre-Islamic«, in: *Encycopædia of the Qur'an*, Hg. Jane D. MacAuliffe (Leiden: Brill), Bd. 5, 88.

520 *A-fa-ra’aytumu l-lāta wa-l’uzzā wa-manāta t-tāliqata l-uhrā a-lakumu d-dakaru wa-lahu l-unṭā tilka idan qismatun qīzā.*

eine weibliche Gottheit dem höchsten Gott *Allāh* untergeordnet gewesen. Wenn wir davon ausgehen, dass Sprache Gottesvorstellungen reflektiert, aber auch konstruiert, dann ist *al-Lāt* niederer Status in der altarabischen Götterwelt auf ihre Weiblichkeit zurückzuführen. Wegen seiner Assoziation mit dem Männlichen scheint *Allāh* zum höheren Gott aufgestiegen zu sein.

Der koranischen Selbstbeschreibung zufolge übersteigt *Allāh*/Gott alles Geschöpfliche und damit auch die Merkmale von männlich oder weiblich. Gott passt in keine geschlechtlichen Kategorien. Die Beschreibung von *Allāh* als Gott, der ungeschlechtlich und mit allen weltlichen Dingen unvergleichlich ist, und der über allem Erschaffenen steht, wird allerdings in einer geschlechtlich codierten Sprache kommuniziert.⁵²¹

2.2. Geschlechterdualität in mekkanischen und medinensischen Suren

Der Koran macht Aussagen zur Wesenheit des männlichen und weiblichen Geschlechts, die als solche auch benannt werden, und thematisiert auf unterschiedliche Art und Weise deren Gleichartigkeit, aber auch Differenz zueinander. In Bezug auf das Wesen der Geschlechter verwendet der Koran, wenn er von der Schöpfung des Menschen spricht, das Wort *zawg*, Pl. *azwāj*, was im Singular so viel heißt wie gleichwertiger Partner oder Teil eines Paares.

War er nicht ein Tropfen Samen,⁵²² der sich ergoss? Darauf ward er ein Klumpen, den er dann schuf und ebenmäßig formte und dann ein Paar daraus machte, Mann und Frau.⁵²³ (al-Qiyāma/75:37–39)

521 Vgl. Barlas, *Believing Women in Islam*, 101.

522 Dieser Vers lässt sich repräsentativ für das Spannungsverhältnis von Hierarchie bzw. Androzentrismus und Gleichheit im gesamten Koran heranziehen. Hier wird die ontologische Gleichheit von Frau und Mann in ihrer Bezeichnung als »Paar« im Schöpfungsprozess beschrieben, während zugleich eine androzentrische Bildsprache verwendet wird. Demzufolge war der Mensch zunächst ein (männlicher) Samentropfen, der sich aus dem (männlichen) Körper ergoss, und wurde danach zu Mann und Frau geformt. Ähnlich ist die Schöpfungsbeschreibung in at-Tāriq/86:6–7, wonach der Mensch »aus einem sich ergießenden Wasser, das zwischen Lende und Rippen herauskommt« erschaffen wird. In der mittelmekkanischen Sure al-Insān/76 (Der Mensch) spricht Vers 2

»Ihr Menschen! Fürchtet euren Herren, der euch aus *einem* Wesen schuf und der daraus sein Gegenüber [wörtl. »Partner, Gegenstück«] schuf und der aus beiden viele Männer und Frauen entstehen ließ!« (an-Nisā' /4:1)⁵²⁴

In beiden Versen ist der Ausdruck *zawğ* zwar geschlechtsneutral, jedoch wird diese Neutralität auf zwei Weisen wieder *gegendet*: Im ersten Vers durch eine Spezifikation der »beiden Partner« als »Männlich und Weiblich« (*ad-dakar wa-l-untā*), und im zweiten Vers in der Erzählung über die erweiterte Schöpfung als »viele Männer und Frauen« (*riğālan kaṭīran wa-nisā'a*). Der in an-Nisā' /4:1 betonte gemeinsame Ursprung aller Menschen wird auf eine grammatisch weiblich bestimmte Seele (*nafs wāḥida*) zurückgeführt.⁵²⁵ Beide Verse deuten die duale, dichotomische Geschlechterkonfiguration als eine im Wort »Partner« angelegte Auffächerung und Entfaltung an. Mann und Frau stehen hier symbolisch in einer reichen,

aber von einem »vermischten Tropfen« (*nutfa amšāq*), womit möglicherweise die Vermischung der männlichen und weiblichen Körperflüssigkeit angedeutet wird. Zur Semantik von »Tropfen« (*nutfa*) und »Samen« (*manī*) siehe Mira Sievers, *Schöpfung zwischen Koran und Kalām. Ansätze einer Koranischen Theologie* (Berlin: EB-Verlag, 2019), 77.

- 523 *A-lam yaku nufatan min maniyyin yumnā ṭumma kāna 'alaqatan fa-ḥalaqa fa-sawwā fa-ğā'ala minhu z-zawğayni d-dakara wa-l-untā*. Im Gesamtkontext der Sure al-Qiyāma /75 (Die Auferstehung) betrachtet, wird hier »der Mensch« (*insān*) in einem negativen Licht dargestellt. Es ist daher zu fragen, ob die Beschreibung der menschlichen Schöpfung durch einen männlichen »Samentropfen« (*nutfa*) an dieser Stelle positiv oder negativ konnotiert ist. Dieselbe Assoziation wird in Sure 76 wiederholt.
- 524 Hervorhebung des Übersetzers. *Yā-ayyuhā n-nāsu ttaqū rabbakumu llādi ḥalaqakum min nafsīn wāḥidatīn wa-ḥalaqa minhā zawğahā wa-battā min-humā riğālan kaṭīran wa-nisā'an wa-ttaqū llāha llādī tasā'ālūna bihī wa-l-arḥāma inna llāha kāna 'alaykum raqīban*. Ähnlich, jedoch mit Anrede der männlichen Hörer: an-Nahl /16:72, aš-Śūrā /42:11.
- 525 Dieser Vers wird in der geschlechtersensiblen Exegese im Sinne der ontologischen Gleichheit und Gleichwertigkeit von Frau und Mann ausgelegt. Diese Interpretation geht auf 'Ā'iṣa 'Abd ar-Rahmān (gest. 1988) zurück, vgl. 'Ā'iṣa 'Abd ar-Rahmān, *al-Majhūm al-islāmī li-taḥrīr al-mar'a*, 7–12; Naguib, »Bint Al-Shāṭī's Approach to Tafsīr«, 71. Ihre Lesart steht der dominanten traditionellen Lesart diametral entgegen, wonach Sure 4:1 die Erschaffung der Menschheit, inklusive Eva, aus Adam beschreibe, vgl. Hatice Arpaguş, »The Position of Woman in the Creation. A Qur'anic Perspective«, in: *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*, Hg. Marcia Hermansen, Ednan Aslan, Elif Medeni (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2013), 113–23.

harmonischen Schöpfungsordnung als ein Gegenbild zur radikalen Einheit Gottes (ad-Dāriyāt/51:49).

Mit den oben bereits erwähnten dichotomischen Begriffspaaren drückt der Koran sowohl die Gleichartigkeit als auch Differenz der beiden Geschlechter aus: Die biologische Differenz zwischen Mann und Frau benennt der Koran als *ad-dakar* (»das Männliche«) und *al-untā* (»das Weibliche«). Mit Blick auf ihre soziale Funktion werden jedoch andere Begriffe verwendet, nämlich *rağul*, Pl. *riğāl*, für Männer und *imra'a*, Pl. *nisā'*, für Frauen. Somit spricht der Koran über Partner in der Ehe von *zawğ*, Pl. *azwā'*, als auch von *riğāl* und *nisā'*. In Bezug auf die Erbverteilung zwischen männlichen und weiblichen Angehörigen heißt es in Sure an-Nisā'/4:7 etwa:

Den Männern [*riğāl*] steht ein Anteil zu von dem, was Eltern und Verwandte hinterlassen, und den Frauen [*nisā'*] steht ein Anteil von dem zu, was Eltern oder Verwandte hinterlassen, sei es weniger oder mehr von ihm, als pflichtgemäßiger Anteil. (an-Nisā'/4:7)⁵²⁶

Die Begriffe *riğāl* und *nisā'* bzw. *dakar* und *untā* sind zunächst einmal als Ausdruck einer dualen Schöpfungsordnung zu verstehen: die Geschlechter, männlich und weiblich, generieren ihre Identität durch ein Verhältnis zueinander. Erst dieses relationale Moment, sei es von zwei Partnern in einer Beziehung oder durch Verwandtschaftsbande, vergeschlechtlicht den individuellen Menschen. Geschlecht scheint damit im Koran *nicht* als ein dem einzelnen Wesen inhärentes Merkmal konstruiert zu sein. Lediglich dem weiblichen Geschlecht bzw. den »Gebärenden/Müttern« (*al-wālidāt*) wird die Fähigkeit, zu gebären und zu stillen, als eine immanente Eigenschaft attestiert (Sure al-Baqara/2:233). Der Mann ist nicht aufgrund von bestimmten, nur ihm wesenseigenen Eigenschaften männlich;⁵²⁷ und die Frau ist nicht Frau, weil sie das zum Mann anders gearte-

526 *Li-r-riğāli naşibun mimmā taraka l-wālidāni wa-l-aqrabūna wa-li-n-nisā'i naşibun mimmā taraka l-wālidāni wa-l-aqrabūna mimmā qalla minhu aw katura naşiban mafrūdan*. Ähnlich: Sure an-Nisā'/4:32.

527 Auch wenn Exegeten Versteile wie »Die Männer sind Hüter/Wahrer/Leiter der Frauen« (*ar-riğālu qawwāmu 'alā n-nisā'*, an-Nisā'/4:34) als Aussage über das höhere Wesen des Männlichen ausgelegt haben, steht der Satz im Gesamtkontext des Verses in einem konditionalen und nicht absoluten Aussagezusammenhang. Zu dieser Diskussion siehe Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford²1999, 70; Nimet Seker, *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien*

te Geschlecht ist. Der Text konstruiert keine Geschlechterinszenierung auf der Folie der Gleichheit/Differenz der Geschlechter. Die geschlechtliche Identität von Frau und Mann generiert sich erst durch ihr Verhältnis zueinander – ohne den Partner/die Partnerin gäbe es in der koranischen Welt weder Mann noch Frau. Jedoch bleibt anzumerken, dass, auch wenn wir es hier – meines Erachtens – *nicht* mit einer binären Ordnung zu tun haben, so doch ganz klar mit einer zweigliedrigen Ordnung, die von einer Andersheit der beiden Identitäten ausgeht. Zunächst einmal scheint der Koran folglich von zwei voneinander eindeutig abgegrenzten Geschlechtern zu sprechen, die in Gottes Schöpfung aber in partnerschaftlicher Komplementarität leben. Vor dem Hintergrund einer hierarchisch und androzentrisch organisierten Gesellschaft um Muhammad mutet diese Botschaft zunächst radikal egalitär an. Wenn der Koran nun keinen polaren bzw. binären Geschlechterdiskurs führt, bedeutet dies dann, dass die soziale Ordnung ohne eine Hierarchisierung zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen auskommt?

3. Herausforderungen und Chancen für eine geschlechtergerechte Auslegung des Korans

Im Folgenden sollen zwei Strukturen des Textes aufgezeigt werden, die auf eine klare soziale Hierarchisierung zwischen Männern und Frauen hindeuten (3.1, 3.2). Anschließend diskutiere ich anhand der Lektüre der Maria-Erzählungen, welches Potenzial der Koran für geschlechtersensible Interpretationen bietet (3.3).

3.1. Androzentrische Rede

Generell wird aus den Regeln der arabischen Grammatik abgeleitet, dass der Koran weibliche Adressaten inkludiert, wenn der männliche Plural verwendet wird. Wenn der Text folglich Formeln wie »ihr Menschen« (*yā ayyuhā n-nās*) verwendet, werde das generi-

zum Geschlechterverhältnis im Koran (Hamburg: Editio Gryphus, 2020), 52–54, 63–64, 163.

sche Maskulinum verwendet. Eine kritische Lektüre des Texts im Hinblick auf die Verwendung von männlichen und weiblichen Pronomina zeigt jedoch, dass weite Teile der medinensischen Suren an eine männliche Hörerschaft adressiert sind. Dies wirft die Prämisse feministischer Zugänge zum Koran, wonach die göttliche Rede von einer geschlechteregalitären Sprachverwendung geprägt sei,⁵²⁸ grundlegend durcheinander.

Oftmals wird im feministischen Diskurs der Vers al-Baqara/2:187 als Beleg für die geschlechtergerechte Botschaft des Korans angeführt. Hier heißt es »Sie [die Frauen] sind ein Kleid für euch [Männer] und ihr ein Kleid für sie«, ein Satz, der im Sinne eines wechselseitigen, nicht hierarchischen Verhältnisses von Frau und Mann in der Ehe verstanden wird. In seiner Gesamtheit betrachtet steht der Versteil jedoch in einem thematischen Zusammenhang, bei dem der weibliche Körper Objekt der Verfügung für die männliche Sexualität ist:

*Euch [Männern] ist erlaubt zur Fastenzeit, dass *ihr* des Nachts bei *euren Frauen* schlaft. Sie [die Frauen] sind ein Kleid für *euch* [Männer] und *ihr* ein Kleid für *sie*. Gott weiß, dass *ihr euch* [Männer] selbst betrogen hattet. Da wandte er sich *euch* [Männern] gütig zu, und er verzieh *euch*. Doch nun verkehrt mit *ihnen* [den Frauen], und strebt nach dem, was Gott euch [Männern] beschieden hat. Esst und trinkt, bis *ihr* im Morgen grauen einen weißen von einem schwarzen Faden unterscheiden könnt. Setzt dann das Fasten bis zum Abend fort! Doch verkehrt mit *ihnen* [den Frauen] nicht, wenn *ihr* [die Männer] in der Anbetungsstätte andächtig verweilt. Das sind die Schranken Gottes! Kommt *ihnen* [den Frauen] nicht zu nahe! So macht Gott den Menschen seine Zeichen klar. Vielleicht sind sie ja gottesfürchtig.⁵²⁹ (al-Baqara/2:187)*

528 Ebd., 101–02, 160, 184–85.

529 Hervorhebung durch die Verfasserin. *Ūhilla lakum laylata ș-siyāmi r-rafatū ilā nisā'ikum hunna libāsun lakum wa-antum libāsun lahuunna 'alima llāhu annakum kuntum tahtānūna anfusakum fa-tāba 'alaykum wa 'afā 'ankum fa-l-āna bāširūhunna wa-btaqū mā kataba llāhu lakum wa-kulū wa-śrabū hattā yatabayyana lakumu l-haytu l-abyadu mina l-hayti l-aswadi mina l-fağrī tumma atimmū ș-siyāma ilā l-laylī wa-lā tubāširūhunna wa-antum 'ākifūnā fi l-masā'idi tilka ħudūdu llāhi fa-lā taqrabūhā ka-dālika yubayyinu llāhu ăyātihī li-n-nāsi la'allahum yattaqūna.*

Die miteinander verflochtenen Regeln für das Fasten und das rechte sexuellen Verhalten sind offensichtlich ausschließlich an eine männliche Hörerschaft gerichtet.

Zwar werden auch weibliche Hörer im Koran text direkt angesprochen, doch hier finden sich unter den Adressatinnen nur spezifische Frauengruppen, wie die Ehefrauen Muhammads, denen ein besonderer Rang zugeschrieben wird (al-Ahzāb/33:30).⁵³⁰

3.2. Männliche und weibliche *agency*

Weibliche *agency* ist selten ein Thema im Koran, dagegen behandeln Verse mit einem männlichen Adressatenkreis bevorzugt auch männliches Verhalten. Die ethische Ungleichbehandlung von männlicher und weiblicher *agency* möchte ich anhand der Thematisierung eines Verhaltens erörtern, das der Koran mit dem Begriff »Erhebung« (*nušūz*)⁵³¹ umschreibt. *Nušūz* ist eine Handlung des Partners, die zu einem ehelichen Konflikt führt; die konkrete Handlung hinter dieser »Erhebung« wird jedoch nicht spezifiziert. In den folgenden beiden Versen geht es um göttliche Anweisungen darüber, wie sich gläubige Männer und Frauen verhalten sollen, wenn sie von ihrer Partnerin/ihrem Partner ein *nušūz* genanntes Verhalten erfahren. Zunächst zur männlichen *agency* im Fall des weiblichen *nušūz*:

[...] Die frommen Frauen sind demütig ergeben, hüten das Verborgene, weil auch Gott es hütet. Die aber, deren Widerspenstigkeit [*nušūz*, wörtl. »Erhebung«] ihr befürchtet, die ermahnt, haltet euch fern von ihnen auf dem Lager und schlagt sie. Und wenn sie euch gehorchen, dann unternehmt nichts weiter gegen sie. Gott ist erhaben, groß.⁵³² (an-Nisā' /4:34)

530 Zu einer tiefer gehenden Diskussion siehe *Nimet Seker*, Geschlechterhierarchie, Geschlechtergerechtigkeit und androzentrische Rede im Koran, in: *Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam*, Hg. Christian Ströbele et al. (Regensburg: Pustet, 2019), 103–114.

531 Für eine Diskussion des *nušūz*-Begriffs vgl. Seker, *Koran und Gender*, 54–56, 78f.; Bauer, *Room for Interpretation*, 156–161; Chaudhry, *Domestic Violence and the Islamic Tradition*, 62–67.

532 *Fa-ṣ-ṣāliḥātu qānitātun hāfiẓātun li-l-ǵaybi bi-mā hafīza llāhu wa-llātī taḥāfiẓūna nušūzahunna fa-ízūhunna wa-hğurūhunna fī l-maqādī'i wa-*

Der Vers schickt eine Aussage über das rechte Verhalten von frommen Frauen voraus: Demnach »hüten sie das Verborgene«. Danach zu urteilen verhalten sich Frauen, die sich »erheben«, gegen diese Norm des »Hütens des Verborgenen«. Der Text spricht dann eine männliche Hörerschaft an und gibt ihnen konkrete Anweisungen für den Fall, dass eine weibliche »Erhebung«/*nušūz* eintritt. Sie sollen die Frauen zunächst ermahnen, dann sexuelle Abstinenz üben oder sich trennen und nur dann, wenn alle Maßnahmen nicht helfen, körperliche Gewalt anwenden. Der Text ist an vielen Stellen uneindeutig, doch unmissverständlich ist, dass zur Aktivierung der männlichen *agency* aufgerufen wird. Im umgekehrten Fall, in dem der Ehemann *nušūz* betreibt, lautet der Vers:

Und wenn eine Frau von ihrem Ehemann Widerspenstigkeit [*nušūz*, wörtl. »Erhebung«] oder Abwendung befürchtet, dann ist es für sie beide kein Vergehen, wenn sie friedlich zu einer Einigung gelangen. Und die Einigung ist besser [...]⁵³³ (an-Nisā' /4:128)

Anders als in an-Nisā' /4:34 wird keine Aussage über den idealen oder frommen Ehemann getätigt. Sodann fällt auf, dass die weibliche Hörerschaft nicht in direkter Anrede angesprochen wird, auch das unterscheidet diesen Vers von an-Nisā' /4:34. Schließlich ist die Anweisung an die gläubigen Frauen, denen eine »Erhebung«/*nušūz* ihres männlichen Partners widerfährt: Nichtstun. Der Appell – grammatisch in der Dualform – richtet sich vielmehr an beide Partner in der Ehe, Frau und Mann, und legt nahe, dass sich beide miteinander versöhnen sollen. Damit erscheint der Spielraum von weiblicher *agency* an das männliche Handeln gekoppelt zu sein. Nicht nur, dass die betroffenen Frauen hier nur indirekt angesprochen werden, ihnen wird sogar nahegelegt, dass sie den *nušūz* ihres Partners verzeihen und sich die Partner wieder versöhnen sollen. Während der weibliche *nušūz* in an-Nisā' /4:34 imperativisch formulierte Konsequenzen mit teilweise sehr drastische Maßnahmen (»schlagt sie«) nach sich ziehen soll, wird der männliche *nušūz* in

dribūhunna fa-in ata'nakum fa-lā tabğū 'alayhinna sabīlan inna llāha kāna 'aliyyan kabīran.

533 *Wa-ini mra'atun hāfat min ba'līhā nušūzan aw i'rādan fa-lā ǧunāḥa 'alayhimā an yuṣlīḥā baynahumā ṣulḥan wa-ṣ-ṣulḥu ḥayrun.*

an-Nisā' /4:128⁵³⁴ nicht nur anders bewertet, er soll auch nicht nur weniger drastische, sondern gar keine Maßnahmen nach sich ziehen.

Diese beiden Verse in Bezug auf ein konkretes Verhalten in der Ehe verdeutlichen, wie ungleich der koranische Diskurs um das Geschlechterverhältnis zwischen Frau und Mann stellenweise geführt wird. Bei der Lösung eines identischen Problems treten sowohl auf sprachlich-struktureller als auch auf inhaltlicher Ebene große geschlechterspezifische Unterschiede zutage.

Doch wie verhält es sich im Koran mit geschlechtlich ambigen Menschen? Sind die Geschlechter als eindeutige Identitäten definiert oder weist die koranische Rede diesbezüglich einen Spielraum für Ambiguität auf?

4. Kristallisation der Geschlechterthematik in Maria

Wenn wir dem islamischen Diktum folgen, dass der Offenbarungscharakter des Korans in seiner Kommuniziertheit von Gott an Muhammad besteht, dann haben Menschen, die Mitteilungen (*wahy*) von Gott erhalten, eine hervorgehobene Person, durch sie übermittelt Gott sein Wissen und seinen Willen. Einer Position unter Muslimen zufolge waren alle bekannten Propheten ausnahmslos männlichen Geschlechts. Aus diesem Grunde gelten vielen traditionellen Gelehrten die Gottesgesandtschaft und Prophetie (*nubuwwa*) als ein männliches Privileg. Jedoch zeigt ein Blick in die Werke klassischer Gelehrter, dass die Prophetie von Frauen nicht ausgeschlossen und Maria von vielen Gelehrten als eine Prophetin angesehen wurde.⁵³⁵ Aus einer geschlechtersensiblen Perspektive ist die Frage, ob Gott ausschließlich mittels männlicher Propheten und Gesandten Offenbarungen an die Menschheit verkünden lässt, zentral und noch nicht abschließend beantwortet.

In diesem Zusammenhang lohnt sich ein Blick auf die Narration von Marias Leben und der Geburt Jesu in zwei Suren des Korans – der früheren, mekkanischen Sure 19 mit dem Titel »Maryam« und der späteren, medinensischen Sure 3 mit dem Titel »Die Familie Amrams«. Der komplexe koranische Umgang mit der Geschlechter-

534 Chaudhry, »Marital Discord in Qur'anic Exegesis«, 325–49.

535 Abboud, *Mary in the Qur'an*, 131–38.

thematik kristallisiert sich meines Erachtens in der Figur Marias. Anhand der Gestalt von Maria wird weit mehr verhandelt als ihre Funktion, ein Geburtskanal für den Propheten Jesus⁵³⁶ zu sein. Im Vergleich zur relativ klaren Botschaft der wesenhaften Gleichwertigkeit von Mann und Frau in den Schöpfungserzählungen und den mal egalitären, mal androzentrischen Aussagen in Versen zum rechten Verhalten zwischen Mann und Frau enthält die Maria-Erzählung viele Ambiguitäten. Ich argumentiere daher, dass die geschlechtliche Identität Marias in den koranischen Erzählungen männlich wie auch weiblich, an einigen Stellen sogar als *gender fluid*, also nicht-binär gedeutet werden kann. Diese Auslegung von Marias geschlechtlicher Ambiguität kommt jedoch erst bei einer näheren Betrachtung der Genera in der arabischen Grammatik zum Vorschein.

4.1 Assoziation Marias mit männlichen Propheten

In der zeitgenössischen geschlechtersensiblen Exegese zeichnet sich die Tendenz ab, Maria als eine Prophetin zu verstehen. Bereits in den vormodernen Disziplinen haben Theologen Kriterien diskutiert, die für die Erfüllung einer Prophetie (*nubuwwa*) vorausgesetzt werden. Als wichtigstes Kriterium für eine Prophetie gilt die Empfängnis einer Botschaft über den Kommunikationskanal (*wahy*), die vom Erzengel Gabriel und/oder dem göttlichen Geist (*rūh*) übermittelt wird. An dieser Stelle soll auf einige textuelle Hinweise im Wortlaut des Korans eingegangen werden, die meines Erachtens für eine Prophetie Marias sprechen:

Der Offenbarungsengel Gabriel erscheint vor Maria in Menschen-
gestalt, um die göttliche Botschaft von der Empfängnis ihres Kindes
zu übermitteln. Auch Zacharias spricht mit dem Offenbarungsengel
über die Verkündigung der Geburt seines Sohns (Sure Maryam/19:7–10, 19:17–21). Maria und Jesus werden in Sure al-Anbiyā'/21
(»Die Propheten«) als letztes Glied in der Reihe der männlichen
Propheten erwähnt (al-Anbiyā'/21:48–91), jedoch ohne explizite
Nennung ihrer Namen an dieser Stelle.⁵³⁷

536 Mun'im Sirry, *Scriptural Polemics. The Qur'an and Other Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 133–65.

Und die, die ihre Scham hütete [Maria]. Da bliesen wir von unserem Geist in sie und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Weltenbewohner.⁵³⁸ (al-Anbiyā'/21:91)

Die Maria-Erzählung ist sprachlich und kompositionell eng mit der Zacharias-Johannes-Erzählung verwoben. In der nach ihr benannten Sure wiederholt sich der Wortlaut aus der Zacharias-Geschichte viermal im Bericht über ihr Leben (19:8/19:20, 19:9/19:21, 19:14/19:32, 19:15/19:33). Die kompositionelle Verflechtung der Gestalt Marias mit männlichen Propheten setzt sich in der formelhaften Wiederholung des Wortes *dikr* (»Erwähnen, Gedenken«) fort: »Erinnerung an deines Herrn Barmherzigkeit an seinem Knecht Zacharias« (Maryam/19:2), »Und gedenke in der Offenbarung der Maria« (Maryam/19:16) und »Gedenke in der Offenbarung des Abraham/des Mose/des Ismael/des Henoch« (Maryam/19:41, 51, 54, 56). Auch werden Maria und Jesus – beides Kinder von abwesenden respektive nicht existenten Vätern – in der dritten Sure in die Genealogie einer patrilinealen Prophetenfamilie, der Familie Amrams, gestellt.

In all diesen Kontexten erscheint Marias Name jedoch in einem ausschließlich patriarchisch assoziierten Zusammenhang: Die genannten Propheten sind allesamt männlichen Geschlechts und leiten ihre Legitimität von ihrer Herkunft ab. In gewisser Weise wird Marias Weiblichkeit durch ihre Abstammung von der patrilinealen Prophetenfamilie Amrams⁵³⁹ und ihrer Verbindung mit der Linie der männlichen Propheten – an dessen Ende Muhammad als Adressat und Verkünder des Korans steht – aufgehoben: Sie erscheint

537 In einer parallelen Formulierung in Sure at-Tahrīm/66:91 wird Marias Name genannt.

538 *Wa-llati aḥṣanat farğahā fa-nafahnā fīhā min rūḥinā wa-ğā'lnāhā wa-bnāhā āyatān li-l-ālamīna.*

539 Dieses Bild ist zugleich hochambig, da die Eingliederung Marias in die patrilineale Familiengenealogie von Amram über ihre Mutter, also matrilineal, geschieht: »In order to achieve this new ranking of the Āl ʿImrān [Familie Amrams] as being on a par with the Āl Ibrāhīm [Familie Abrahams], their central female protagonist, Mary, is supported by a second and more active figure, her mother, who provides her with a – matrilinear – genealogy of her own. Together with her mother and her son, Mary constitutes the Āl ʿImrān, the House of Amram, which Q 3 presents for the first and only time as equal in rank with the patriarchal family of Abraham«, Neuwirth, »The House of Abraham and the House of Amram«, 507.

als eine Gleiche unter Gleichen, als eine weibliche Prophetin im gleichen Rang der männlichen Propheten.⁵⁴⁰

4.2 Maria als archetypische Frau und Mutter

Zugleich kann die Maria-Figur im Koran auch weiblich und feministisch gelesen werden: Die Geschichte in Sure Maryam berichtet von der Schwangerschaft und Geburt Jesu in sozialer Isolation und Schutzlosigkeit als eine existenzielle weibliche körperliche Erfahrung. Die scheinbar illegitime, weil uneheliche Sexualität und Schwangerschaft wird durch das Wunder des sprechenden Kindes, das seine eigene Sendung als Prophet und Diener Gottes nach der Geburt verkündet (Maryam/19:30–31), zu einer legitimen Schwangerschaft umgedeutet und damit aufgewertet. In Marias Biographie und Körper offenbart Gott Zeichen und wirkt durch Wunder. Die starke weibliche Assoziation Marias ist begleitet von Symbolen der Fruchtbarkeit, die im Moment ihrer größten, einsamen Verzweiflung auf wundersame Weise die Entbindung möglich machen und sie vor dem sozialen wie körperlichen Tod bewahren: das Bächlein unter dem Palmenstamm und die Früchte der Palme in der Wüste (Maryam/19:23–25).⁵⁴¹ Maria hat die Macht, Namen zu geben – ihr Sohn wird im Koran durchgängig »Jesus, Sohn Marias« genannt – und hat selbst ihren Namen von ihrer Mutter erhalten. Das männliche Privileg der Namensgebung wird hier durch weibliche Figuren erschüttert.⁵⁴²

Die Erzählung von Marias Leben handelt von einer subversiven Geburt,⁵⁴³ welche patriarchalische Normen von Empfängnis, Geburt und Familie untergräbt. Indem der Vorwurf an Maria, sie sei eine Hure, durch göttliches Wirken entkräftet und ins Gegenteil

540 Kecia Ali, »Destabilizing Gender, Reproducing Maternity. Mary in the Qur'an«, in: *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 2 (2017), 94–8.

541 Bereits in ihrer Kammer im Tempel findet Zacharias von Gott geschickte Speisen bei ihr: Sure Āl 'Imrān/3:37.

542 Abboud, *Mary in the Qur'an*, 1.

543 Aisha Geissinger, »Mary in the Qur'an. Rereading Subversive Births«, in: *Sacred Tropes. Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature*, Hg. Roberta Sterman Sabbath (Leiden, Boston: Brill, 2009), 379–92.

– nämlich in die prophetische Überhöhung – gewendet wird, verurteilt die Maria-Erzählung hierarchische, androzentrische Machtstrukturen in sexuellen Beziehungen, Schwangerschaft und Familienvorhängen.⁵⁴⁴ Auch die Abwesenheit von Vätern und patriarchalischen Figuren in der Biographie Marias führt zu einem subversiven Erstarken der weiblichen Erfahrung, die zugleich als eine Gotteserfahrung geschildert wird.

4.3 Überwindung eindeutiger Geschlechterkategorien in Maria

Jedoch wird Marias geschlechtliche Identität als etwas Alternierendes und Changierendes konstruiert. Sowohl auf grammatischer und kompositioneller Ebene als auch in inhaltlichen Aussagen pendelt die Figur Marias zwischen der Sphäre des Männlichen und des Weiblichen hin und her.

Als Beleg für meine These sind einige grammatische Hinweise im Text anzuführen. Zunächst wird Maria als »Aufrichtige« (*ṣiddīqa*, al-*Mā’ida*/5:75) bezeichnet, ähnlich wie der Prophet Josef als »Aufrichtiger« (*ṣiddīq*, *Yūsuf*/12:46). Hier ist Maria noch weiblich *gegendert*. An anderer Stelle wird sie jedoch unter den männlichen Plural subsumiert und dadurch in die Gruppe der männlichen Gläubigen und Propheten eingefügt. Obwohl der Koran den weiblichen Plural »die demütigen/frommen Frauen« (*al-qānitāt*, Fem. Plural Partizip Aktiv) kennt, wird Maria nicht mit dem weiblichen Plural zur Gruppe der Frauen gezählt. Vielmehr wird sie mit dem männlichen Plural in die Gruppe der »demütigen/frommen Männer« (*al-qānitūn*, Mask. Plural Partizip Aktiv) gezählt.

Siehe, den muslimischen Männern und muslimischen Frauen, den gläubigen Männern und gläubigen Frauen, den frommen Männern [Mask. Pl. Partizip Aktiv] und frommen Frauen [Fem. Pl. Partizip Aktiv], den Wahrheit sprechenden Männern und Wahrheit sprechenden Frauen [...].⁵⁴⁵ (*al-Aḥzāb*/33:35)

Und Maria, die Tochter von ‘Imran, die ihre Scham hütete. Da bliesen wir von unserem Geist in sie, und sie glaubte an die Worte ihres Herrn

544 Ali, *Destabilizing Gender*, 107–08.

545 *Inna l-muslimīna wa-l-muslimātī wa-l-mu’minīna wa-l-mu’minātī wa-l-qānitīna wa-l-qānitātī wa-ṣ-ṣādiqīna wa-ṣ-ṣādiqātī [...].*

und an seine Bücher. Und sie war eine der demütig Ergebenen [Mask. Pl. Partizip Aktiv].⁵⁴⁶ (at-Tahrīm/66:12)

Auf gleiche Weise wird Maria männlich *gegendert*, als sie in einer Reihe mit »den sich [vor Gott] Neigenden« (*ar-rāki‘ūn*) genannt wird:

Maria, sei deinem Herrn demütig ergeben, wirf dich nieder, und neige dich mit den sich Neigenden [Mask. Pl. Partizip Aktiv]!⁵⁴⁷ (Āl ‘Imrān/3:43)

Allerdings führt diese geschlechtliche »Verdrehung« in den Aussagen über die Empfängnis des göttlichen *rūh* in Maria zu einem unerwarteten Punkt. In Sure al-Anbiyā’/21:91 ist das Objekt der Empfängnis analog zu Marias zugewiesenem Geschlecht grammatisch Femininum: *fa-nafāḥnā fīhā min rūḥinā*, da sagt Gott also »Da bliesen wir von unserem Geist *in sie* hinein«. Bei diesem Satz ist der Bezug des Pronomens »sie« klar, damit ist Maria gemeint.

Und die, die ihre Scham hütete. Da bliesen wir von unserem Geist *in sie* [Objektpronomen in der 3. Person Singular Femininum] und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Weltenbewohner. (al-Anbiyā’/21:91)

Aber mit dem nahezu selben Wortlaut finden wir im Text eine andere Stelle mit einer grammatischen Besonderheit: *fa-nafāḥnā fīhi* [Objektpronomen in der 3. Person Singular Maskulinum] *min rūḥinā*, »Da bliesen wir von unserem Geist *in ihn/es* hinein«.

Und Maria, die Tochter von ‘Imran, die ihre Scham hütete. Da bliesen wir von unserem Geist *in ihn/es*⁵⁴⁸, und sie glaubte an die Worte ihres Herrn und an seine Bücher. Und sie war eine der demütig Ergebenen. (at-Tahrīm/66:12)

Hier stellt sich die Frage, auf wen oder was sich das männliche Pronomen bezieht. Exegeten haben versucht, diese Ambiguität aufzulösen, indem sie das Pronomen als einen Verweis auf a) das ungeborene Kind Jesus, b) ihre »Scham/Öffnung« (*farğ*, feminin

546 *Wa-maryama bnata ‘imrāna llatī ahṣanat farğahā fa-nafāḥnā fīhi min rūḥinā wa-ṣaddaqat bi-kalimāti rabbihā wa-kutubihī wa-kānat mina l-qānitīna.*

547 *Yā-maryamu qnūti li-rabbiki wa-ṣgudī wa-rka‘ī ma‘a r-rāki‘īna.*

548 Bobzin übersetzt das Pronomen mit »sie«, obwohl es im Maskulinum steht, Bobzin, *Koran*, 513. Änderung in dieser Übersetzung durch die Verfasserin.

und Bezug nehmend auf das weibliche Objektpronomen in al-Anbiyā'/21:91) oder c) die Öffnung ihres Kleids auslegten.⁵⁴⁹ Es ist jedoch auch denkbar, dass hier auf die Fluidität und den wechselhaften Charakter des Geschlechtes Marias hingewiesen werden soll: Durch die Verwendung des Pronomens, das auf die Körperlichkeit ihrer Empfängnis verweist, in der grammatisch mal männlichen, mal weiblichen Form, scheint der Koran Maria als männlich *und* weiblich zu konstruieren. Möglicherweise ist Maria daher in der koranischen Erzählung im Moment der Empfängnis des göttlichen Geistes (*rūh*) sowohl Mann als auch Frau.⁵⁵⁰ Oder sie ist weder Mann noch Frau, in jedem Fall aber hochgradig geschlechterambig. Man kann sie auch als *gender-fluid* lesen, das heißt als geschlechtlich alternierend oder changierend. Eine weitere Option wäre die Lektüre von Maria als einem Menschen, der körperliche Manifestationen von Geschlecht übersteigt und Geschlechtlichkeit gar nicht mehr repräsentiert. Mit dieser Lesart schließlich wären die Codierungen von männlich und weiblich in Maria komplett aufgehoben.

5. Ausblick

Für gläubige Muslime stellt sich die Frage, wie der Subtext des Korans zur Vielfalt der aufgezeigten Geschlechterkonfigurationen und -repräsentationen zu verstehen ist. Der Koran verneint eine wesenhafte Differenzierung von Mann und Frau durch Verweise auf den Schöpfungsprozess. Als Menschen sind sie gleichartig und gleichwertig vor Gott, jedoch in sich different. Wesentlich erscheint vor allem die Betonung, dass das Weibliche aus einer gleichartigen Substanz wie das Männliche erschaffen sei. Diese Idee entspricht eher dem antiken Ein-Geschlecht-Modell. Neben der Betonung der Gleichheit der Geschlechter schlägt der Koran aber in ethisch-rechtlichen Bestimmungen auch hierarchische Töne an und bevorzugt männliches Handeln und männliche Bedürfnisse, wenn auch im Kontext spätantikischer Verhältnisse Frauenrechte massiv gestärkt werden.

549 Vgl. ar-Rāzī, *Mafātīh al-ğayb*, Bd. 30, 50.

550 Diese Lesart finden wir bereits bei Elmalılı Hamdi Yazır (gest. 1942), vgl. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Istanbul: Zehravney, o. J., Bd. 8, 169–70).

Die Ungeschlechtlichkeit *Allâhs* hängt mit der monotheistischen Kernbotschaft des Korans zusammen. Gott ist absolut unvergleichlich und unverfügbar. Seine Einheit impliziert eine radikale Egalität zwischen den vielfältig erschaffenen Menschen: Wenn Gott *einer* ist und keine menschliche Instanz einen exklusiven, vermittelnden Zugang zu ihm hat, dann kann es keine Hierarchie zwischen den Menschen geben. Wie Asma Barlas richtig bemerkt, läuft der radikale Monotheismus auf einen konsequenten Egalitarismus auch zwischen den Geschlechtern hinaus.⁵⁵¹

Marias Überwindung jeglicher Geschlechterdifferenzen im Moment ihrer Empfängnis, aber auch im Laufe ihrer Biographie vor und nach der Schwangerschaft symbolisiert hingegen eine Annäherung an Gott, in der sich irdische Kategorien und menschliche Grenzen vollständig auflösen. Mittels ihrer Transformation dringt sie zu *Allâh*, dem Ungeschlechtlichen, durch.⁵⁵²

Das aufgezeigte Spiel mit der Geschlechterambiguität Marias dürfte die heute vorherrschenden binären Ordnungsvorstellungen irritieren. Wenn der Koran aber als eine Projektion, Fort- und Umschreibung kultureller Vorstellungen seiner Zeit gelesen wird, müssten ambige Geschlechterbilder als eine Fortführung des eingeschlechtlichen Modells antiker und spätantiker Kulturen (entgegen dem binären, zweigeschlechtlichen Modell der westlichen Moderne) interpretiert werden. In diesem eingeschlechtlichen Modell wurde der Unterschied zwischen Frau und Mann nicht auf biologisch-morphologischer Ebene, sondern auf der Ebene des sozialen Geschlechts (*gender*) gesehen.⁵⁵³

Auf dieser Ebene von *gender*, also dem sozialen, zwischenmenschlichen Bereich, wird Geschlecht vor allem als ein soziales Verhalten bestimmt. Ohne das Gegenüber des anderen Geschlechts kann das eigene Geschlecht nicht existieren. Die Identität des einzelnen Geschlechts konstituiert sich stets durch eine Partnerschaft zum anderen oder durch eine Verwandtschaftsbeziehung. Frausein besteht

551 Barlas, *Believing Women*, 108.

552 Ähnliche Geschlechterambiguitäten lassen sich auch im Apokryphon des Johannes finden, vgl. Silke Petersen, »Maria Magdalena wird männlich oder: antike Geschlechtertransformationen«, in: *Unbeschreiblich weiblich? Neue Fragestellungen zur Geschlechterdifferenz in den Religionen*, Hg. Christine Gerber, Silke Petersen, Wolfram Weiße (Münster: LIT, 2011), 130–32.

553 Laqueur, *Making Sex*, 61–62.

VII. Gender als Herausforderung theologischer Schrifthermeneutik

nicht aus einem immanent biologischen Merkmal, sondern entsteht im Verhältnis zum Mann und umgekehrt. Zugleich fehlen essenzialistische Beschreibungen von dem, was das Männliche oder das Weibliche in Abgrenzung zum anderen ausmacht.

Ein genauer Blick auf die komplexen Geschlechterkonfigurationen des Korans fordert schließlich dazu auf, unsere zeitgenössischen Vorstellungen von Geschlechterrollen und Geschlechterbildern zu überdenken und uns der Schablonen bewusst zu werden, mit denen wir den Text bisher gelesen haben.