

Nimet Şeker

»Das Männliche ist nicht wie das Weibliche« (Sure 3:36)

Differenz und Hierarchie der Geschlechter
in geschlechtersensiblen Beiträgen zur Exegese
und Hermeneutik des Korans

Religion – Geschlecht – Körper
religion – gender – bodies

Herausgegeben von

Prof. Dr. Claudia Jahnel

Prof. Dr. Ute Leimgruber

Prof. Dr. Nimet Şeker

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Charlotte Fonrobert

PD Dr. Anna-Katharina Höpflinger

Dr. Carola Roloff

PD Dr. Viola Thimm

Prof. Dr. Mathias Winkler

Band 1

Nimet Şeker

»Das Männliche ist nicht wie das Weibliche« (Sure 3:36)

Differenz und Hierarchie der Geschlechter
in geschlechtersensiblen Beiträgen zur Exegese
und Hermeneutik des Korans

VERLAG KARL ALBER 

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

1. Auflage 2024

© Nimet Şeker

Publiziert von

Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99351-4

ISBN (ePDF): 978-3-495-99352-1

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495993521>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Danksagung

Die vorliegende Arbeit besteht aus sieben separat erschienenen Fachartikeln und einer Synopse, die an der Goethe-Universität Frankfurt am Main als kumulative Habilitationsschrift eingereicht wurde.

Ich danke Prof. Ömer Özsoy und Prof. Tuba Işık für ihre wertvollen kritischen Anmerkungen zum Inhalt der Arbeit und ihre ungebrochene Erreichbarkeit im Urlaub oder während des Umzugs. Für die intensive Lektüre des Textes danke ich Moritz Bohne und Aslıhan Aydin. Joshua Tischlik danke ich für die Unterstützung bei Recherchearbeiten.

Eine Reihe von KollegInnen haben mir über die Jahre Anregungen und Feedback zu hier vorgelegten Forschungsbeiträgen gegeben, ihnen möchte ich an dieser Stelle herzlich danken: Dr. Ayşe Başol, Prof. Naime Çakır-Mattner, Dr. Ali Ghandour, Dr. Hureyre Kam, Prof. Serdar Kurnaz, Prof. Armina Omerika und Dr. Aydin Süer.

Mein Dank gilt insbesondere Prof. Ömer Özsoy und Prof. Bekim Agai für Ihre Unterstützung meines Habilitationsvorhabens, das im Oktober 2021 als erste Habilitation im Fach Islamische Studien am Fachbereich 09 Sprach- und Kulturwissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main erfolgreich abgeschlossen wurde.

Die einzelnen Artikel geben den Forschungsstand zum Zeitpunkt ihrer Erstveröffentlichung wieder.

Inhaltsverzeichnis

Synopse	13
1. Einleitung	13
2. Leitende Forschungsfrage und Vorgehensweise	17
3. Disziplinäre Einordnung in die Textwissenschaften	21
3.1. Hermeneutische Rahmensexzung	21
3.2. Exegetische Rahmensexzung	22
3.2.1. Arbeitsweise und Zielsetzung klassischer exegetischer Wissenschaften	22
3.2.2. Koranzentrische Ansätze in der Moderne und <i>scriptural theology</i>	24
3.2.3. Klassifikation der untersuchten Quellen: <i>Tafsir</i> oder Exegese?	26
3.3. Zum Verhältnis von Exegese und Hermeneutik	29
4. Begriffsbestimmungen	32
4.1. »Feministisch« und »Islamischer Feminismus«	32
4.2. »Geschlechtersensibel«	34
4.3. »Geschlechteregalität«	35
5. Formalia	36
6. Diskussion der Originalarbeiten	37
6.1. Beiträge zur geschlechterbezogenen Exegese und Hermeneutik des Korans	37
6.1.1. »Koranhermeneutik von und für Frauen«	37
6.1.2. »Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext: Eine kritische Reflexion von hermeneutischen Prämissen«	39
6.1.3. »Universell gültig oder historisch partikular? Historische Kontextualisierung als eine Methode der feministischen und geschlechtersensiblen Koranauslegung«	41

Inhaltsverzeichnis

6.1.4. »Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in an-Nisā'/4:34 und in der prophetischen sunna«	43
6.2. Textwissenschaftliche Beiträge: Untersuchungen von Koran und Hadith	45
6.2.1. »Rahma und rahim: Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allahs«	45
6.2.2. »Geschlechterhierarchie, Geschlechtergerechtigkeit und androzentrische Rede im Koran«	47
6.2.3. »Gender als Herausforderung theologischer Schrifthermeneutik. Eine islamische Perspektive«	49
7. Ausblick	51
A. Beiträge zur geschlechterbezogenen Exegese und Hermeneutik des Korans	55
I. Koranhermeneutik von und für Frauen	57
1. Der Aufstieg der weiblichen Exegese im 20. Jahrhundert	57
2. Koranexegese von Frauen	60
3. Weibliche Re-Lektüren des Korans	65
3.1. Eine egalitäre Ontologie der Geschlechter	65
3.2. Die Prämisse der Geschlechtergleichheit	68
3.3. Die Diskussion über Geschlechterrollen	73
4. Interpretation von Versen, die Männern Privilegien gewähren	75
4.1. <i>Darağa</i> (al-Baqara/2:228)	75
4.2. Polygynie (an-Nisā'/4:3)	76
4.3. <i>Wa-ḍribūhunna</i> (an-Nisā'/4:34)	77
5. Resonanz und Kritik	79
6. Bibliographie	81
6.1. Primärquellen	81
6.2. Sekundärquellen	83

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext	
Eine kritische Reflexion von hermeneutischen Prämissen	87
1. Einleitung	87
2. Revisionismus und ethischer Reduktionismus	90
3. Text und Bedeutung – Intention und Vorurteil	93
4. Nicht der Koran ist patriarchalisch, sondern die exegetische Tradition	100
5. Das Wesen der Offenbarung: Sprache und Verstehen	104
6. Androzentrische Rede und androzentrische Elemente . . .	113
7. Fazit	120
III. Universell gültig oder historisch partikular?	
Historische Kontextualisierung als eine Methode der feministischen und geschlechtersensiblen Koranauslegung	123
1. Einleitung	123
2. Historische Kontextualisierung in den klassischen exegetischen Wissenschaften	126
2.1. Die Wissenschaft von den Anlässen der Herabsendung	126
2.2. Das Problem der Authentizität von Überlieferungen und methodische Lösungen	130
3. Moderne Ansätze zur historischen Kontextualisierung des Korans: Fazlur Rahman	131
4. Feministische und geschlechtersensible Ansätze zur historischen Kontextualisierung	134
4.1. Anlässe der Herabsendung (<i>asbāb an-nuzūl</i>)	135
4.2. Das Allgemeine und das Spezifische (<i>al-āmm wa-l-hāṣṣ</i>)	136
4.3. Universalien und Partikularien	139
4.3.1. Verschleierung von Frauen	140
4.3.2. Autorität der Männer oder Verantwortung der Männer (<i>qiwāma</i>)?	143

4.3.3. Polygynie des Mannes und Waisen	146
4.3.4. Deskriptive und präskriptive Koranverse	148
5. Fazit	150
IV. <i>Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie!</i>	
Zur Frage der Geschlechtergewalt in an-Nisā' /4:34 und in der prophetischen <i>sunna</i>	153
1. Einleitung	153
1.1. Gewaltpotenzial in an-Nisā' /4:34	155
1.2. Hermeneutik und Gewaltdiskurs bei klassischen und modernen ExegetInnen	157
2. An-Nisā' /4:34 in den Korankommentaren klassischer Gelehrter	160
2.1. <i>Qiwāma</i> bei aṭ-Ṭabarī, Zamahšarī und ar-Rāzī	161
2.2. <i>Nušūz</i> bei aṭ-Ṭabarī, az-Zamahšarī und ar-Rāzī	163
2.3. <i>Daraba</i> bei aṭ-Ṭabarī, az-Zamahšarī und ar-Rāzī	165
3. Eine feministische Lesart von an-Nisā' /4:34: Amina Wadud	169
3.1. Hermeneutik und Methodik	169
3.2. Wadud: Exegese von an-Nisā' /4:34	172
3.3. »Neinsagen zum Text«	174
4. Die <i>sunna</i> des Propheten Muhammad	176
4.1. Hadithhermeneutische Überlegungen	177
4.1.1. Prophetische Aussagen (<i>sunna qawliyya</i>)	179
4.1.2. Prophetische Praxis (<i>sunna fil'iyya</i>)	181
4.1.2.1. Gewaltverzicht	181
4.1.2.2. Reaktion auf provokatives Verhalten	182
4.1.2.3. Prophetisches Rechtsurteil zur Geschlechtergewalt	185
5. Gewaltpotenzial in an-Nisā' /4:34	185
5.1. Neue Lesarten von <i>nušūz</i>	187
5.2. Ausblick	189

B. Textwissenschaftliche Beiträge: Untersuchungen von Koran und Hadith	191
V. <i>Rahma</i> und <i>rahim</i>	
Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allâhs	193
1. Zum Zusammenhang von <i>rahma</i> und <i>rahim</i>	193
2. Weibliche Gottesbilder in der Hebräischen Bibel	195
3. Ibn al-‘Arabî: Die Frau als archetypische Verkörperung der göttlichen Barmherzigkeit	202
VI. Geschlechterhierarchie, Geschlechtergerechtigkeit und androzentrische Rede im Koran	215
1. Einleitung	215
2. Der Koran als (An-)Rede	216
3. Anrede der männlichen Hörer im Offenbarungskontext . .	218
4. Verhältnis von Sprache und Offenbarung aus feministischer und geschlechtersensibler Perspektive . . .	219
4.1. Generisches Maskulinum adressiert auch Frauen? . .	221
4.2. Koranverse zur Betonung der Geschlechtergleichheit	222
5. Beispiele androzentrischer Rede	223
5.1. Adressierung der männlichen Hörer	223
5.2. Adressierung der Frauen durch die Adressierung des Propheten	225
6. Zusammenfassung und Ausblick	227
VII. Gender als Herausforderung theologischer Schrifthermeneutik	
Eine islamische Perspektive	231
1. Vorbemerkung	231
2. Geschlechterkonfigurationen in der koranischen Rede . .	233
2.1. Die (Un-)Geschlechtlichkeit Allâhs	234
2.2. Geschlechterdualität in mekkanischen und medinensischen Suren	237

Inhaltsverzeichnis

3. Herausforderungen und Chancen für eine geschlechtergerechte Auslegung des Korans	240
3.1. Androzentrische Rede	240
3.2. Männliche und weibliche <i>agency</i>	242
4. Kristallisation der Geschlechterthematik in Maria	244
4.1 Assoziation Marias mit männlichen Propheten	245
4.2 Maria als archetypische Frau und Mutter	247
4.3 Überwindung eindeutiger Geschlechterkategorien in Maria	248
5. Ausblick	250
VIII. Gesamtbibliographie	253

Synopse

1. Einleitung

Einer der interessantesten Verse zum Verhältnis der Geschlechter im Koran spielt in der anhaltenden Diskussion über die Stellung von Mann und Frau bis heute eine geringe Rolle. Der Vers steht in Sure Āl 'Imrān/3, in der Muhammad Offenbarungen über die miteinander verflochtenen Geschichten zur wundersamen Zeugung von Kindern erhält. Diese Erzählung von unfruchtbaren oder männerlosen Müttern und zeugungsunfähigen Vätern, die auf Bittgebete hin mit einem Kind beschenkt werden, führt auf eine gemeinsame prophetische Genealogie der Familie Amrams (āl 'Imrān) hin. Sie beginnt mit der Geburtsgeschichte Marias (Maryam), endet mit der Geburtsgeschichte Jesu (Īsā) und verwebt beide Figuren mit der Geschichte Zacharias (Zakariyyā), in der von der Geburt von Johannes (Yahyā) berichtet wird.

3:33 *inna llāha ṣṭafā ādama wa-nūḥan wa-āla ibrāhīma wa-āla 'imrāna 'alā l-ālamīna*

3:34 *durriyyatan ba'ḍuhā min ba'ḍin wa-llāhu samī'un 'alīmun*

3:35 *id qālati mra'atu 'imrāna rabbi innī nadartu laka mā fī baṭnī muḥarraran fa-taqabbal minnī innaka anta s-samī'u l-'alimu*

3:33 Siehe, Gott erwählte Adam und Noah und das Haus Abraham und das Haus 'Imran [Amram] vor aller Welt,

3:34 Nachkommen die einen von den anderen. Gott ist hörend, wissend.

3:35 Damals, als 'Imrans Frau [Anna] sprach: »Mein Herr, siehe, ich gelobe dir das, was ich im Leibe trage, als gottgeweiht. So nimm es von mir an! Siehe, du bist der Hörende, Wissende.«¹

1 Hartmut Bobzin, *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin* (München: C. H. Beck, 2010), 50–51.

Synopse

Die kurze narrative Einheit Āl 'Imrān/3:35–37 berichtet von der Schwangerschaft Annas (Hanna), der Mutter Marias, die ihr Ungeborenes aus Dankbarkeit für ihre Schwangerschaft dem Dienst Gottes im Tempel weiht. Die koranische Erzählung setzt hier bei der Leserschaft und Hörerschaft ein Wissen um die biblischen Figuren Anna, Amram und Maria sowie Zacharias und Johannes voraus, das sich zum einen aus der älteren, mittelmekkanischen Sure Maryam/19 und zum anderen aus der apokryphen Literatur, vor allem aus dem Protevangelium des Jakobus speist.² Sie greift damit nur wenige Aussagen aus der Marienbiographie des Protevangeliums auf. Zu den im Koran nicht erzählten, aber bei den HörerInnen vorausgesetzten Elementen der Geschichte gehören die Klagen Amrams und Annas über ihre Kinderlosigkeit. Nachkommen sind aber wesentlich für Amrams Verbleib in der Gemeinschaft der Tempeldiener, denn Diener Gottes, die in Israel keine Nachkommen hinterlassen, können die Anforderungen an den Tempeldienst nicht erfüllen.³ Die wundersame Schwangerschaft Annas rettet somit die religiöse Beziehung zwischen Amram und Gott. Die Geburt des Kindes Maria ist somit an hohe religiöse und gemeinschaftliche Erwartungen gebunden.

Anna weiht ihr Ungeborenes, sei es Junge oder Mädchen, dem Gottesdienst, ungeachtet der Tatsache, dass nur Männer Zutritt zum jüdischen Tempel haben. Das weibliche Geschlecht des Kindes wird im Protevangelium jedoch nicht als ein Makel hervorgehoben. Der Koran thematisiert aber das Geschlecht des Kindes. Annas Überraschung über Marias Geschlecht wird von der erzählenden Stimme (Gottes) unterbrochen. Diese kommentiert das Ereignis mit den Worten »Gott wusste sehr genau, was sie geboren hatte, denn das Männliche ist nicht wie das Weibliche« (*wa-llāhu a'lamu bi-mā wa-da'at wa-laysa d-dakaru ka-l-untā*):

3:36 *fa-lammā waḍa'athā qālat rabbi innī waḍa'tuhā untā wa-llāhu a'la-mu bi-mā wada'at wa-laysa d-dakaru ka-l-untā wa-innī sammaytuhā*

2 Hosn Abboud, *Mary in the Qur'an. A Literary Reading* (London: Routledge, 2014); arabische Version: Ḥusn 'Abbūd, *as-Sayyida Maryam fi l-Qur'an al-karīm. Qirā'a adabiyya* (Beirut: Dār as-Sāqī, 2010), 115–29; Silvia Pellegrini, »Geburt und Jungfräulichkeit im Protevangelium des Jakobus«, *Antike christliche Apokryphen. Marginalisierte Texte des frühen Christentums*, Hg. Silke Petersen, Othi Lethipuu (Stuttgart: Kohlhammer, 2019), 79–95.

3 Abboud, *Mary in the Qur'an*, 118.

maryama wa-innī u̦duhā bika wa-durriyyatahā mina š-šayṭāni r-rağimi

3:36 Und als sie es geboren hatte, sprach sie: »Mein Herr, ich habe es als Mädchen geboren!« – Gott wusste sehr genau, was sie geboren hatte, denn ein Knabe ist nicht wie ein Mädchen!⁴ – »Siehe, ich nannte sie Maria, und sie und ihre Kindeskinder, die stelle ich unter deinen Schutz vor dem verfluchten Satan.«⁵

Für sich allein betrachtet, scheint der Vers nur den Wert zu behandeln, der einem neugeborenen Kind aufgrund seines Geschlechtes zugeschrieben wird. Der Aussagesatz »Denn das Männliche ist nicht wie das Weibliche« scheint zunächst die Höherwertigkeit oder Auszeichnung des Männlichen gegenüber dem Weiblichen festzustellen. Möglicherweise deutet der Satz an, dass Maria aufgrund ihres Geschlechts das Gelübde ihrer Mutter nicht erfüllen kann.

Exegeten der Vormoderne waren sich uneinig darüber, ob der Satz die Rede Gottes oder die Rede Annas wiedergibt.⁶ So kann der Ausspruch als eine Entschuldigung Annas an Gott verstanden werden,⁷ weil ihr Gelübde, das Kind dem Gottesdienst im Tempel zu weihen, nach den traditionellen Bedingungen nicht mehr erfüllt werden kann. Auch die muslimischen Gelehrten betonen, das weibliche Geschlecht eigne sich nicht zum Dienst im jüdischen Tempel, weil es mit körperlichen Einschränkungen wie der Menstruation oder dem Wochenbett rechnen muss.⁸ Der Satz *wa-llāhu a'lamu bi-mā wada'at wa-laysa ad-dakaru ka-l-untā* lässt sich aber auch als eine Parenthese lesen, in der die erzählende Stimme Gottes Annas Rede und Reaktion auf das Geschlecht des Kindes kommentiert.

Der Hinweis auf einen wesensinhärenten Vorrang des Männlichen vor dem Weiblichen⁹ im Tempeldienst trägt an dieser Stelle

4 Wörtlich »Denn das Männliche ist nicht wie das Weibliche« (*wa-laysa d-dakaru ka-l-untā*).

5 Bobzin, *Koran*, 51.

6 Abū Mansūr Muḥammad al-Μāturīdī, *Ta'wilāt ahl as-sunna. Tafsīr al-Μāturīdī*, hg. Mağdi Básallüm (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya 2005), Bd. 2, 308.

7 Abū l-Farağ 'Abd ar-Rahmān Ibn al-Ğawzī, *Zād al-masīr fī 'ilm at-tafsīr*, hg. Muḥammad Zuhayr aš-Şāwīš (Beirut: al-Maktab al-Islāmī 31404), Bd. 1, 377; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fahr ar-Rāzī al-muštahīr bi-t-tafsīr al-kabīr wa-maṣāfīh al-ğayb* (Beirut: Dār al-Fikr 1401), Bd. 8, 28.

8 Ibn al-Ğawzī, *Zād al-masīr*, Bd. 1, 377.

9 Abboud, *Mary in the Qur'an*, 83.

Synopse

allerdings eine ironische Note: Dem allwissenden Gott bleibt das Geschlecht eines Neugeborenen nicht verborgen, und – wie die Geschichte Marias noch zeigen wird – Gottesfurcht und Auszeichnung durch Gott hängen nicht vom Geschlecht ab. Dieser Umstand wird in Äl Ḣmrān/3:43 nochmals betont, wo Maria aufgefordert wird, sich mit den (männlichen) vor Gott Neigenden im Gebet zu verbeugen (*yā-maryamu qnutī li-rabbiki wa-sğudī wa-rkaī ma'a r-rāķīn*¹⁰, siehe auch VII.). Der Satz *wa-laysa ad-dakaru ka-l-untā* affirms damit zwar die Differenz von Mann und Frau. Entgegen dem ersten Eindruck, dass hiermit der Vorrang des Männlichen ausgedrückt wird, betont er doch das genaue Gegenteil.¹¹ Die Auszeichnung durch Gott ist nicht an die Männlichkeit des elitären Kreises der Tempelbewohner gebunden, vielmehr zeichnet Gott aus, wen er will, ob Mann oder Frau.

Anders als im Protevangelium, das im östlichen Christentum breit rezipiert wurde, spielt die Figur Amrams in der koranischen Verarbeitung eine marginale Rolle. Der Text legt nahe, dass Maria vaterlos aufwächst, da sie in der Obhut des Onkels Zacharias Eintritt in den Tempel findet.

3:37 *fa-taqabbalahā rabbuhā bi-qabūlin ḥasanin wa-anbatahā nabātan ḥasanān wa-kaffalahā zakariyyā kullamā daḥala 'alayhā zakariyyā l-mihrābā wağada 'indahā rizqan qāla yā-maryamu annā laki hādā qālat huwa min 'indi llāhi inna llāha yarzuqu man yaś'u bi-ğayri hisābin*

3:37 Da nahm ihr Herr sie gütig an, ließ sie aufwachsen auf schöne Weise und setzte Zacharias zur Pflegschaft über sie ein. Sooft nun Zacharias zu ihr in den Tempel eintrat, fand er bei ihr Speise. Er sprach: »Woher kommt denn das zu dir?« Sie sprach: »Es ist von Gott. Siehe, Gott versieht mit Gaben, wen er will, ohne abzurechnen.«¹²

Aber auch Zacharias erfüllt für sie nicht die Vaterfigur, denn sie und ihre Kinder werden von Gott beschützt und versorgt (3:36–37). Auf Zacharias' Frage, woher denn Speis und Trank in ihrer Kam-

10 »Maria, sei deinem Herrn demütig ergeben, wirf dich nieder, und neige dich mit den sich Neigenden!«, Bobzin, *Koran*, 52.

11 Ar-Rāzī nennt nach seiner Aufzählung der Vorzüge des Mannes im Tempeldienst auch die Möglichkeit, den Vers im Sinne des Vorrangs des Weiblichen vor dem Männlichen zu lesen. Jedoch schränkt er diese Eigenschaft auf Maria allein ein, ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ğayb*, Bd. 8, 29.

12 Bobzin, *Koran*, 51.

mer im Tempel auf wundersame Weise herstammen, antwortet die junge Maria, dies sei eine bedingungslose Versorgung durch Gott. Dies veranlasst Zacharias, selbst bereits vergreist und seine Frau unfruchtbar (Maryam/19:4–5), zur Fürbitte, mit einem Nachkommen beschenkt zu werden. Die Versorgerrollen werden auf diese Weise ins Gegenteil gewendet. Nicht Zacharias versorgt Maria, sondern Marias Auszeichnung durch Gott verhilft Zacharias zur Nachkommenschaft. Maria erscheint damit als eine von Vätern und männlichen Personen vollkommen unabhängige weibliche Figur, die aus sich selbst heraus existiert. Der Satz *wa-laysa ad-dakaru ka-l-untā* drückt somit auch die Auszeichnung des Weiblichen durch Gott aus.

Der Koran konstruiert in der Figur Marias ein Bild von Weiblichkeit, das sich in der relevanten Frage der Geschlechterhierarchie vom dominanten exegetischen Verständnis grundlegend unterscheidet (siehe B VII. 4.). Sowohl der vormoderne Gelehrtendiskurs als auch weite Teile der zeitgenössischen Koranauslegung mit einer geschlechteregalitären Zielsetzung sind in ihren Diskussionen von Schlagworten wie »Auszeichnung« (*tafdil*) und »Überlegenheit« (*qiwāma*) der Männer oder dem höheren »Rang« (*darağa*) des Mannes gegenüber der Ehefrau bestimmt. Aus dieser Beobachtung resultieren eine Reihe von Fragen für die koranwissenschaftliche Forschung mit exegetischem und hermeneutischem Schwerpunkt, die im Folgenden erläutert werden.

2. Leitende Forschungsfrage und Vorgehensweise

In dieser Arbeit sind sieben Beiträge aus verschiedenen Publikationen versammelt. Sie sind durch folgende übergeordnete Forschungsfragen miteinander verbunden: Auf welche Weise konstruiert die Offenbarungsschrift des Islams die Differenz der Geschlechter? Welches Verständnis von Männlichkeit und Weiblichkeit liegt dem Koran zugrunde? Wird ein hierarchisches Verhältnis zwischen Mann und Frau als eine religiöse und soziale Norm gesetzt? Behandelt Gott Männer und Frauen in seiner göttlichen Mitteilung auf eine gleiche Weise?

Diese Fragen nach der Konfiguration und Konstruktion von Geschlechterrollen und -identitäten werden in dieser Arbeit zunächst an den Koran selbst gestellt. Des Weiteren wird auch untersucht,

Synopse

wie diese Fragen vormodernes und zeitgenössisches exegetisches Denken geformt haben und welche Rollenbilder und Eigenschaften den Geschlechtern in diesem Prozess zugewiesen wurden: Welche Implikationen werden aus dem Koran für das Verhältnis der Geschlechter und von Mann und Frau in der Ehe abgeleitet? Können aus dieser geschlechterspezifischen Perspektive generelle hermeneutische Prämissen der untersuchten Quellen abgeleitet werden, und wie haben sich hermeneutische Überlegungen auf geschlechterspezifische Interpretationen ausgewirkt? Im Kern geht es also um die Konstruktion von Geschlechterdifferenz und die daraus resultierende Möglichkeit einer hierarchischen Geschlechterordnung in der Offenbarungsschrift einerseits und den interpretierenden Schriften andererseits.

Mit dieser zweigliedrigen Leitfrage ist in den hier vorgelegten Beiträgen eine doppelte Vorgehensweise verbunden: Zunächst wird eine Lektüre und Diskussion von vormodernen und zeitgenössischen Werken zur Exegese und Hermeneutik des Korans (A. Beiträge zur geschlechterbezogenen Exegese und Hermeneutik des Korans) vorgenommen, um dann eine selbständige Lektüre und Interpretation von ausgewählten Passagen aus dem Koran und der Hadithliteratur (B. Textwissenschaftliche Beiträge: Untersuchungen von Koran und Hadith) auszuarbeiten. Auf der Ebene A. werden somit bestehende Beiträge zur Exegese aus der Vergangenheit und Gegenwart mit Blick auf ihre Methodologie und Hermeneutik reflektiert und auf der Ebene B. eigenständige exegetische, hermeneutische und sprachtheoretische Überlegungen unter Bezugnahme auf die Forschungsliteratur angestellt. Aufgrund der diskursiven Verwobenheit beider Untersuchungsgegenstände ergeben sich einander verschränkende Betrachtungen der Quellen: Dies bedeutet, wo der Korantext untersucht wird, erscheinen auch Verweise auf die exegetische Literatur; und umgekehrt, wo die exegetische Literatur untersucht wird, erscheinen selbstverständlich Verweise auf den Korantext. Die Kategorisierung der vorgelegten Beiträge in die Gruppen A. und B. ist daher als eine grobe Einteilung zu verstehen.

Die einzelnen Beiträge sind voneinander unabhängig in unterschiedlichen Forschungskontexten entstanden und daher als in sich abgeschlossene Kapitel zu betrachten. Diese Synopse dient der Zusammenschau in der Absicht, die Beiträge auf eine gemeinsame Forschungsfrage hin zusammenzuführen. Anschließend soll ein Aus-

blick auf Desiderata in der geschlechterbezogenen Forschung zur Exegese und Hermeneutik des Korans gegeben werden.

Der erste Teil der vorgelegten Schriften (A. Beiträge zur geschlechterbezogenen Exegese und Hermeneutik des Korans) umfasst vier Beiträge. Beitrag I. »Koranhermeneutik von und für Frauen« besteht aus einer generellen Hinführung zu bekannten und unbekannten Werken und prominenten Themen der weiblichen Koranexegese im 20. Jahrhundert und präsentiert hermeneutische Kernüberlegungen sowie wichtige Re-Lektüren ausgewählter Verse in international bekannten Werken dieses Forschungszweigs. Die exemplarisch diskutierten Re-Lektüren behandeln Verse, welche im Sinne einer wesenhaften und rechtlichen Hierarchie zwischen Mann und Frau gedeutet werden können. Des Weiteren wird zusammengefasst, welche Deutungsmuster und Interpretationen zur Abschwächung des Potenzials des Ausdrucks *wa-dribūnna* (»und schlägt sie [die Ehefrauen]«) in an-Nisā' 4:34, Gewalt gegen Ehefrauen zu legitimieren, angeführt werden. Anknüpfend an diesen einleitenden Beitrag werden in II. (»Feministische Koranauslegung im akademischen Kontext: Eine kritische Reflexion von hermeneutischen Prämissen«) und III. (»Universell gültig oder historisch partikular? Historische Kontextualisierung als eine Methode der feministischen und geschlechtersensiblen Koranauslegung«) vertiefende Untersuchungen von Fragen vorgenommen, die aus dem ersten Beitrag hervorgegangen sind. Beitrag II. diskutiert und problematisiert einige ausgewählte Werke in Hinblick auf ihre hermeneutischen Voraussetzungen, die in der bisherigen Forschung noch nicht thematisiert worden sind. Dazu gehört die Prämissen, dass patriarchalische und geschlechterhierarchische Überzeugungen sich nicht aus dem Koran ableiten lassen, sondern nur aus der exegetischen Tradition. Zusätzlich werden weitere Kernfragen der Schrifthermeneutik, wie das Verhältnis von Text und Bedeutung sowie Intention und Vorurteil in Werken zur geschlechtersensiblen Exegese, diskutiert. Beitrag III. vertieft die Frage der methodischen Umsetzung der geschlechtersensiblen Interpretationen des Korans und zeigt auf, welches Methodenverständnis zur historischen Kontextualisierung des Korans vorherrscht und welche Methodenschritte tatsächlich umgesetzt wurden. Dabei werden auch der Bezug zur *double-movement*-Methode des pakistischen Reformtheologen Fazlur Rahman (gest. 1988) sowie Desiderata in der methodischen Vorgehensweise der historischen Kon-

Synopse

textualisierung aufgezeigt. Der nächste Beitrag (IV. »*Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlägt sie!*« Zur Frage der Geschlechtergewalt in an-Nisā' 4:34 und in der prophetischen *sunna*«) untersucht die bereits in I. besprochene Frage zum Gewalt legitimierenden Potenzial von Vers 4:34 ausführlicher. Zunächst arbeitet der Beitrag die Diskussion von drei Kernbegriffen aus 4:34 in drei verschiedenen vormodernen Korankommentaren heraus und zeigt anschließend eine zeitgenössische Perspektive aus dem Spektrum der geschlechterregalitären Exegese auf. Anschließend wird das Desiderat des letzten Exegesebeispiels, die prophetische Sunna nicht zu berücksichtigen, aufgegriffen. Durch eine Untersuchung von Hadithen wird die Gewalt ablehnende Haltung des Propheten im Konflikt mit seinen Ehefrauen als ein ethisches Exempel herausgearbeitet und im Sinne der geschlechtersensiblen Exegese ergänzt.

Der zweite Teil der vorgelegten Schriften (B. Textwissenschaftliche Beiträge: Untersuchungen von Koran und Hadith) besteht aus drei Beiträgen und untersucht schwerpunktmäßig ausgewählte Verse und Themen aus dem Korantext. Beitrag V. (»*Rahma* und *rahim*: Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allahs«) unternimmt die Reflexion eines *hadīt qudsī* durch die epistemologische Brille des andalusischen Mystikers Ibn al-‘Arabī (gest. 638/1240). Dazu werden zunächst die weiblich assoziierten Begriffe *rūāh* (רוּאָה, Arabisch *rūh*) und *hokmā* (חַכְמָה, Arabisch *hikma*) in der Hebräischen Bibel unter Hinzunahme der feministischen Bibellexegese diskutiert und der theologisch relevante Zusammenhang zwischen den hebräischen Begriffen *rahāmīm* (רָהָמִים, Barmherzigkeit, Mitgefühl) und *ræħəm* (רָחֵם, weiblicher Schoß) und den arabischen Begriffen *rahma* und *rahim* aufgezeigt. Die Diskussion mündet in einer Zusammenführung der Themen Barmherzigkeit, Offenbarung und Prophetie in der koranischen Beschreibung Marias. Beitrag VI. (»Geschlechterhierarchie, Geschlechtergerechtigkeit und androzentratische Rede im Koran«) greift eine sprachtheoretische Prämissen der geschlechterregalitären Koranexegese auf und überprüft sie auf ihre Richtigkeit, indem ausgewählte Verse aus dem Koran mit Blick auf ihren geschlechtlich differenzierten Adressatenkreis hin kritisch gelesen werden. Die Prämissen, dass die Rede Gottes auf sprachlicher Ebene seinen Willen in Bezug auf Geschlechterregalität ausdrücke, wird dabei mit Beispielen zur androzentrischen Rede des Korans relativiert. Der letzte Beitrag schließlich (VII. »Gender als Herausfor-

derung theologischer Schrifthermeneutik. Eine islamische Perspektive«) reflektiert Grundzüge der Geschlechterkonstruktionen im Koran und greift dabei zunächst die Frage nach der (Un-)Geschlechtlichkeit von Gottesbeschreibungen im Koran auf. Zur Frage, wie der Koran die geschlechtliche Identität von Mann und Frau bestimmt, wird das Muster der Dualität, d. h. die beiden Geschlechter als einander zugehörige Paare im Kosmos der gesamten Schöpfung, untersucht. Anschließend werden Themen und Verse des Korans diskutiert, die für geschlechteregalitäre Lesarten Herausforderungen und Chancen bergen. Die einzelnen Beiträge der kumulativen Habilitation präsentieren damit einen Rundumschlag um die leitende Forschungsfrage nach der koranischen Konstruktion von Geschlecht insgesamt und nach dem sich daran anschließenden Aspekt der hierarchischen Differenzbestimmung zwischen Mann und Frau.

3. Disziplinäre Einordnung in die Textwissenschaften

Die verschiedenen Beiträge sind aus einer textwissenschaftlichen Perspektive entstanden und von Fragen der koranexegetischen und koranhermeneutischen Forschung geleitet.

3.1. Hermeneutische Rahmensetzung

Die theologische Schrifthermeneutik kann bestimmt werden als eine Wissenschaft, die sich in einem nach beiden Seiten offenen Feld zwischen systematischer Theologie und Exegese bewegt. Zu ihr gehört die Reflexion von Themen der systematischen Theologie, wie Offenbarung, Prophetie, Gottesbild, Glaubensgrundlagen und Sprachtheorie. Diese Themen sind an der Schnittstelle zur Methodologie der interpretierenden Textwissenschaften angesiedelt. Die Hermeneutik diskutiert, erörtert und bestimmt die theologischen und philosophischen Grundlagen der interpretierenden Textwissenschaften, wie der Exegese. Sie dient daher der Bewusstwerdung und Offenlegung der Prämissen (in dieser Arbeit »hermeneutische Prämissen« genannt), die der Interpretation der normativen Schriften als theoretisches Fundament dienen. Hermeneutische Voraussetzungen oder Überlegungen werden in exegetischen Arbeiten teilweise offen

Synopse

genannt, und teilweise lassen sie sich aus der methodischen Vorgehensweise oder den Ergebnissen exegetischer Reflexion herauslesen.

3.2. Exegetische Rahmensetzung

Die Wissenschaft von der Exegese des Korans (*Tafsīr*) reicht historisch weit zurück. Sie wird auch selbst in der Islamwissenschaft und der modernen Islamischen Theologie mit historischen, literaturwissenschaftlichen und theologischen Methoden erforscht (*Tafsīr*-Forschung). Daneben bildet die Erforschung der Genese, der Gestalt und des Inhalts des Korans auch einen eigenständigen Forschungszweig (Koranwissenschaft oder Koranforschung). Die Beiträge in der Kategorie A. (Beiträge zur geschlechterbezogenen Exegese und Hermeneutik des Korans) untersuchen Autorinnen und ihre Werke, die den Koran kommentieren, und zählen daher zur *Tafsīr*-Forschung. Die Beiträge der Kategorie B. hingegen (Textwissenschaftliche Beiträge: Untersuchungen von Koran und Hadith) sind Untersuchungen des Korantexts und ausgewählter Hadithe selbst. Sie kommentieren und interpretieren diese Quelltexte und enthalten damit Elemente des Korankommentars (*Tafsīr*) und der Koranwissenschaft.

Eine wissenstheoretische Einordnung der Koranexegese als eine Disziplin in den Fächerkanon der theologischen Wissenschaften ist erst in den frühen 2000er-Jahren zum Gegenstand des akademischen Diskurses geworden. Die Frage, was die Exegese bzw. der *Tafsīr* als eine Wissenschaft, aber auch als ein Literaturgenre in der Vergangenheit geleistet hat und welche Funktionen ihr in der Gegenwart zugeschrieben werden, ist folglich Gegenstand der aktuellen Forschung. Im Folgenden sollen einige Erkenntnisse des *Tafsīr*-Forschers Walid A. Saleh sowie des Theologen Mehmet Paçacı wiedergegeben werden.

3.2.1. Arbeitsweise und Zielsetzung klassischer exegetischer Wissenschaften

Mehmet Paçacı erläutert in mehreren Beiträgen den Platz und die Funktion der Koranexegese im Kanon der klassischen Wissenschaften.

ten und zählt sie zusammen mit *fiqh* (Rechtsauslegung) und *kalām* (scholastische Theologie) zu den textauslegenden Wissenschaften. Ziel der klassischen Exegese sei es stets gewesen, die Verse des Korans in ihre ursprüngliche Kommunikationssituation zu stellen und auf dieser Grundlage die Bedeutungen des Texts zu beschreiben. Für die Rekonstruktion des historischen Offenbarungskontexts seien spezifische islamische Wissenschaften, wie etwa die Wissenschaft von den »Anlässen der Offenbarung« (*asbāb an-nuzūl*) und das Wissen um mekkanische und medinensische Suren, herangezogen worden. Verschiedene Wissenschaften um die Sprache, Grammatik und Rhetorik des Korans bildeten die zweite Säule des klassischen Korankommentars. Als dritte Quelle identifiziert er Überlieferungen zum exegetischen Wissen aus den ersten Generationen.¹³ Mit diesen Aspekten bewegt sich Paçacı sehr nah an der Bestimmung der hermeneutischen Begriffe *tafsīr* (Erläuterung) und *ta'wil* (Auslegung, Deutung, Interpretation) durch den Theologen Abū Manṣūr al-Māturīdī (gest. 333/944), den er in seinen Ausführungen auch nennt.¹⁴ Bedeutsam ist Paçacıs Hervorhebung, dass ein klassischer *Tafsīr* im Bewusstsein der historischen Adressaten und der Einbettung der Offenbarungseinheiten in kommunikative Situationen verfasst wurde, die im Text nicht explizit genannt sind. Laut Paçacı bestand somit ein Großteil der Bemühungen der klassischen Exegese darin, den Text aus seinem ursprünglichen Kommunikationskontext heraus zu erläutern. Diese komplexe Herangehensweise habe zu einer akademischen, trockenen und elitären Wissenschaftstradition geführt, die aus der Sicht moderner Reformisten wie Muḥammad 'Abduh (gest. 1905) einer Sezierung des Korans gleichkommt und den Gläubigen den Zugang zur Rechtleitung versperrt.¹⁵ Gegenüber den modernen Erwartungen an die Koranexegese verteidigt Paçacı die Tradition des klassischen Kommentars. Diese habe nie das Erkenntnisinteresse verfolgt, die Bedeutungen des Korans für den gegenwärtigen Kontext zu aktualisieren. Im Kanon der klassischen Fä-

13 Mehmet Paçacı, »Klasik Tefsir Neydi?«, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (Istanbul: Klasik 2008), 117–18.

14 Ebd., 119; Nimet Seker, *Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext* (Berlin: EB-Verlag, 2019), 147–52.

15 Paçacı, »Klasik Tefsir Neydi?«, 121.

Synopse

cher sei diese Aufgabe der Rechtsauslegung und der scholastischen bzw. systematischen Theologie zugekommen, die sich mit der Ausarbeitung von normativen Handlungsweisungen beschäftigt hätten.¹⁶ Recht und Theologie hätten damit auch Instrumentarien und Methoden entwickelt, die es ihnen erlaubten, sich vom Offenbarungskontext der Verse zu lösen und universelle Normen zu finden.¹⁷

Kritiker wie 'Abduh ordnet Paçacı daher in den breiten Strom moderner Ansätze ein, die gegenüber der traditionellen Methodologie einen stringenten koranischen Textualismus vorziehen. Hier gilt der Koran als die primäre und einzige Wissensquelle für die Exegese, und weitere Quellen wie die Überlieferung und ausgefeilte sprachwissenschaftliche Analysen werden aus den exegetischen Wissensbeständen weitestgehend verdrängt.¹⁸

3.2.2. Koranzentrische Ansätze in der Moderne und scriptural theology

In der Moderne entwickelte sich ein Verständnis von Exegese, das auf neuen Paradigmen und andersartigen Methoden¹⁹ aufbaut. Der Bruch mit dem Alten und die Revision des Tradierten sind natürliche Begleiterscheinungen dieses Prozesses. Reformdenker wie 'Abduh und Fazlur Rahman wollten den klassischen *Tafsīr* von seinem steifen wissenschaftlichen Korsett befreien und forderten neue Herangehensweisen: Der Koran sollte nun als eine Quelle der Rechtleitung für die Gläubigen gelesen werden. Methodische Vorschläge wie Fazlur Rahmans *double movement*²⁰ führen daher zu einer episte-

16 Ebd., 122.

17 Ebd., 125.

18 Ebd., 126.

19 Zu einer Methodenbeschreibung neuartiger Formen der Exegese siehe Seker, *Koran als Rede und Text*, 68–95.

20 R. Kevin Jacques, »Fazlur Rahman: Prophecy, the Qur'an, and Islamic Reform«, *Studies in Contemporary Islam* 4/2 (2002), 47–69; Ömer Özsoy, »Fazlur Rahman'ın İslami Çağdaşlaşma Projesinde Vahiy ve Tarih«, *Kur'an ve Tarihsellik Yazılıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2004), 117–24; Abdullah Saeed, »Fazlur Rahman. A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an«, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Hg. Suha Taji-Farouki und Institute of Ismaili Studies (Oxford: Oxford University Press, 2010), 37–66; Ömer Özsoy, »Pioniere der historischen Koranhermeneutik. Amin al-Hülli, Fazlur

mologischen Verschiebung in den Koranwissenschaften. Fragen aus Recht und Ethik werden nun zum primären Erkenntnisinteresse der Exegese deklariert, und es wird gefordert, dass die Koranexegese für jedermann zugänglich und verständlich gemacht wird.²¹

Walid A. Saleh nennt drei Aspekte der zeitgenössischen exegetischen Wissensproduktion, die er als ein »hybrides Phänomen« bezeichnet: Der Aufstieg einer koranzentrischen und schriftgebundenen Theologie (*scriptural theology*), der erleichterte globale Zugang zu vormodernen wie auch zeitgenössischen Schriften zur Exegese und Koranwissenschaft, und die Zunahme nicht-arabischer Literatur in diesem Feld.²² Wesentliches Merkmal der zeitgenössischen systematischen Theologie sei die Verschiebung exegetischer Reflexionen in ihr Zentrum und eine Verdrängung der diskursiven Mechanismen und Inhalte der klassischen Theologie (*kalām*).²³ Die Koranexegese, und damit auch die Erwartungen an die exegetische Literatur, habe sich zu einem Diskursort gewandelt, in dem Muslime kulturelle Probleme der Moderne verhandeln.²⁴

Writing *tafsīr* in the modern period is not primarily intended to explain the Qur'an. In this sense, it differs markedly from its medieval predecessor. Muslims are now interpreting the Qur'an in order to position themselves in the world which is a process of continuous reinvention of what it means to be a Muslim subject in an ever-evolving modernity.²⁵

Neue Formen, wie die thematische Exegese (*at-tafsīr al-mawdū'i*), sind laut Saleh weniger als Korankommentare zu verstehen, sondern als koranbezogene Verhandlungen von aktuellen theologischen Fragen.

Rahman und Nasr Hamid Abu Zaid«, *Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht*, Hg. Jameeddine Ben Abdeljelil (Berlin: EB-Verlag 2018), 23–45; Seker, *Koran als Rede und Text*, 116–20; Ebrahim Moosa, »Qur'anic Ethics«, *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Hg. Mustafa Shah, Muhamamad Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020), 464–70.

21 Mehmet Paçacı, »Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?«, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik, 2008), 63.

22 Walid A. Saleh, »Contemporary *Tafsīr*: The Rise of Scriptural Theology«, *Handbook of Qur'anic Studies*, Hg. Mustafa Shah, Muhammad Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020), 693.

23 Ebd., 694–95.

24 Ebd., 693.

25 Ebd., 696.

Synopse

Mit dieser epistemologischen Wende zur schriftgebundenen Theologie (*scriptural theology*) geht allerdings auch eine Reihe methodischer Präferenzen und hermeneutischer Voraussetzungen einher. Wesentliche Elemente der von Paçacı beschriebenen Quellen exegetischen Wissens haben in diesem Zuge ihre Autorität verloren oder werden nur noch marginal konsultiert. Des Weiteren sind eine Favorisierung von Methoden wie die »Exegese des Korans durch den Koran« (*tafsīr al-qurān bi-l-qurān*) und ein hadithskeptisches Denken²⁶ zu beobachten. Letzteres führt zur Problematik, dass in modernen Werken eine historische Kontextualisierung des Korans als unabdingbar gilt, die quellenkritische Arbeit mit Hadithen und Überlieferungen zum historischen Kontext oder zum exegetischen Wissen der ersten Generationen jedoch praktisch nicht umgesetzt wird, weil dem Überlieferungskorpus kein relevanter historischer Wert mehr zugeschrieben wird (siehe III. »Universell gültig oder historisch partikular? Historische Kontextualisierung als eine Methode der feministischen und geschlechtersensiblen Koranauslegung«).

3.2.3. Klassifikation der untersuchten Quellen: *Tafsīr* oder *Exegese*?

Vor diesem Hintergrund steht eine nicht unwesentliche Frage im Raum, was die untersuchten Quellen in den vorgelegten Beiträgen betrifft: Sind die untersuchten Werke als *Tafsīr* zu klassifizieren?

Während dies für die Werke klassischer Exegeten, wie at-Tabarī, az-Zamahṣarī und ar-Rāzī (IV. »Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlägt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in an-Nisā' 4:34 und in der prophetischen *sunna*«), ohne Zweifel zutrifft, muss bei zeitgenössischen Werken genauer hingesehen werden. Diese unterscheiden sich in der Methode und im strukturellen Aufbau, aber teilweise auch in ihrem Selbstverständnis vom klassischen *Tafsīr*. Mit Blick auf Salehs Feststellung lassen sich die Werke der untersuchten Autorinnen in zwei Gruppen kategorisieren: Die exegetischen Werke von ‘A’iša ‘Abd ar-Rahmān erproben sich an der neuen Methode der literarischen Koranexegese nach Amin al-Hūlī, folgen

26 Izza Rohman, »‘Qur’anism’ in Modern Qur’ān Interpretation«, *New Trends in Qur’ānic Studies. Text, Context, and Interpretation*, Hg. Mun’im Sirry (Atlanta: Lockwood, 2019), 163–72.

aber nicht einer geschlechteregalitären Zielsetzung. Sie sind auch nicht als eine Form der thematischen Exegese kategorisierbar. In ihren kleineren Schriften wie *al-Mafhūm al-islāmī li-taḥrīr al-mar'a* hingegen tätigt 'Abd ar-Rahmān theologische Äußerungen auf der Grundlage exegetischer Überlegungen (siehe I. »Koranhermeneutik von und für Frauen«). Das Werk von 'Abd ar-Rahmān passt damit aber noch nicht eindeutig zur Kategorie der schriftgebundenen Theologie. Auch wenn es sich nicht mehr im engen Rahmen der klassischen Exegese bewegt, ist es von mehreren Blickwinkeln her als ein exegetisches Werk einzuordnen: Erkenntnisinteresse, Methodologie und schließlich die Rezeption von vormodernen Korankommentaren und bestehenden Doktrinen, wie der Unnachahmlichkeit des Korans (*iğāz al-qur'ān*) bei 'Abd ar-Rahmān, passen allesamt eher zu einem klassischen exegetischen Werk.

Die in dieser Arbeit untersuchten Schriften von Amina Wadud, Asma Barlas, Riffat Hassan, Laury Silvers und Azizah al-Hibri arbeiten dagegen mit dem Ziel, eine umfassende geschlechtersensible Theologie aus dem Koran abzuleiten, und Fragen, deren Beantwortung traditionell auf verschiedene Disziplinen wie Recht, Ethik, systematische Theologie, Mystik und theologische Anthropologie verteilt war, gebündelt zu behandeln. Ihre Beiträge sind nach thematischen Aspekten geordnet und orientieren sich nicht an der Anordnung des kanonischen Korantexts.

Auch in ihrem Selbstverständnis und teilweise in ihrem Methodenverständnis grenzen sich die Autorinnen von der klassischen *Tafsīr*-Tradition ab. Die angeführte Begründung hierfür lautet, dass der *Tafsīr*, aber auch das Korpus der Hadithliteratur frauenfeindlich überformt seien und über die Jahrhunderte patriarchalische Geschlechterkonstruktionen hervorgebracht hätten (siehe II. »Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext: Eine kritische Reflexion von hermeneutischen Prämissen«). Diese Feststellung wird apodiktisch gesetzt und ist nicht mit einer kritischen Lektüre des klassischen *Tafsīr* verbunden. Amina Wadud verarbeitet noch punktuell das Werk *al-Kaṣṣāf* von az-Zamāḥṣarī, ohne es jedoch einzuordnen oder aus einer geschlechtersensiblen Perspektive zu bewerten. Insgesamt ist ihre Arbeit viel stärker von der Rezeption moderner (islamistischer) Werke wie *Fī ẓilāl al-Qur'ān* von Sayyid Quṭb (gest. 1966) und *Tafhīm al-Qur'ān* von Abū l-Ālā Mawdūdī (gest. 1979) geprägt.²⁷

Synopse

Einige Forschungsarbeiten wie Aysha Hidayatullahs *Feminist Edges of the Qur'an* zählen die Werke von Wadud, Barlas, al-Hibri und Hassan zur Koranexegese.²⁸ Neben den oben genannten Gründern ist es vor allem der beabsichtigte Bruch mit der *Tafsīr*-Tradition, der sie von den klassischen Korankommentaren abgrenzt und abhebt. In den hier vorgelegten Beiträgen werden sie zwar zur »Exegese des Korans« gezählt, jedoch nicht zur Disziplin des *Tafsīr*. Die Kategorie »Exegese des Korans« ist hier äußerst weit gefasst, sodass der neue Trend zur schriftgebundenen Theologie (*scriptural theology*) nach Saleh in diese Kategorie aufgenommen werden kann. Tatsächlich erfüllen die Schriften zeitgenössischer Autorinnen zur geschlechteregalitären Interpretation des Korans sämtliche Merkmale von *scriptural theology*, wie sie von Saleh beschrieben wurde. Methode, Struktur und Hermeneutik dieser Arbeiten werden in den Beiträgen I. bis IV. ausführlicher behandelt.

Mein eigenes Verständnis von Exegese liegt näher an den Methoden und hermeneutischen Voraussetzungen der von Paçacı beschriebenen klassischen Koranexegese. Dies betrifft vor allem den Gegenstand meines Erkenntnisinteresses: Fragen nach den sozialen Auswirkungen koranwissenschaftlicher Untersuchungen zur Geschlechterfrage und daran anknüpfend Fragen nach den muslimischen Wertvorstellungen zur Familie und zur Stellung der Frau in muslimischen Gemeinschaften fallen damit nicht in den engeren Bereich der Koranexegese und -hermeneutik. Die von mir vorgelegten Beiträge bewegen sich dezidiert innerhalb des gesteckten Rahmens deskriptiver textwissenschaftlicher Forschung. Aus dieser fachwissenschaftlichen Sicht wurden auch die Arbeiten von Wadud, Barlas, Hassan, al-Hibri und 'Abd ar-Rahmān gelesen und eingeordnet. Die vorgelegten Beiträge haben nicht zum Ziel, ihre Ergebnisse für andere Disziplinen, wie Praktische Theologie, Ethik, Pädagogik oder Islamisches Recht, weitergehend zu diskutieren. Dieser eng abgesteckte Rahmen der Textwissenschaften als einer hauptsächlich historisch, literatur- und sprachwissenschaftlich sowie philosophisch (sprachtheoretisch, hermeneutisch) arbeitenden Disziplin dient dazu, die eingangs gestellten Forschungsfragen vertieft zu untersuchen.

27 Kathrin Klausing, *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr* (Frankfurt am Main: Peter Lang 2014), 231–32.

28 Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 23–36.

3.3. Zum Verhältnis von Exegese und Hermeneutik

Zur Erläuterung der elementaren Verzahnung von Hermeneutik und Exegese kann beispielhaft folgende Diskussion angeführt werden: Zur Frage, ob Gott nur männlichen oder auch weiblichen Propheten Botschaften geschickt hat, herrscht die Mehrheitsmeinung vor, dass Frauen grundsätzlich keine Prophetinnen (*nabiyyāt*) sein können. Die Frage der Prophetie (*nubuwwa*) ist eng verbunden mit dem Phänomen der Offenbarung, genauer der göttlichen Kommunikation mit Menschen durch Mittler (*wahy*). Als Kriterium für die Erfüllung einer Prophetie gilt den muslimischen Theologen die Empfängnis göttlicher Botschaften bzw. Kommunikationen, vermittelt durch den Offenbarungsgeschenk Gabriel. Das (direkte) Sprechen des Engels und/oder des »heiligen Geists« (*rūh al-quds*) zu Menschen wird dabei als ein Akt der Übermittlung einer göttlichen Botschaft verstanden. Als ein anschauliches Beispiel für die koranische Beschreibung des Offenbarungsgeschehens kann folgender Abschnitt in der mekkanischen Sure Maryam/19 angeführt werden. Darin begegnet Maria dem Offenbarungsgeschenk und führt mit ihm einen Dialog über die Empfängnis ihres Kindes:

19:16 *wa-ḍkur fī l-kitābi maryama idī ntabaḍat min ahlihā makānan šarqiyān*

19:17 *fa-ttaḥadat min dūnihim ḥiġāban fa-arsalnā ilayhā rūḥanā fa-tamattala lahā bašaran sawiyyan*

19:18 *qālat innī a'ūdu bi-r-rahmāni minka in kunta taqiyān*

19:19 *qāla innamā anā rasūlu rabbiki li-ahaba laki ǵulāman zakiyān*

19:20 *qālat annā yakūnu lī ǵulāmun wa-lam yamsasnī bašarun wa-lam aku baqiyān*

19:21 *qāla ka-ḍālikī qāla rabbuki huwa 'alayya hayyinun wa-li-naǵalahū ̄ayatan li-n-nāsi wa-rahmatan minnā wa-kāna amran maqdiyyān*

19:16 Und gedenke im Buch der Maria: Da sie sich von ihren Leuten an einen Ort im Osten zurückzog

19:17 und sich von ihnen abschirmte. Da sandten wir unseren Geist zu ihr. Der trat als Mensch, wohlgestaltet, vor sie hin.

19:18 Sie sprach: »Siehe, ich suche meine Zuflucht vor dir bei dem Erbarmen, sofern du gottesfürchtig bist.«

19:19 Er sprach: »Ich bin der Gesandte deines Herrn, um dir einen lauteren Knaben zu schenken!«

19:20 Sie sprach: »Wie soll ich einen Knaben bekommen, da mich noch kein Mann berührt hat und ich auch keine Dirne bin?«

Synopse

19:21 Er sprach: »So spricht dein Herr: ›Das ist für mich ein Leichtes.‹« Auf dass wir ihn zu einem Zeichen machen für die Menschen und zu einer Barmherzigkeit von uns. Da wurde es beschlossene Sache.²⁹

Insbesondere aus dem Vers Maryam/19:19 (*qāla innamā anā rasūlu rabbiki li-ahaba laki ǵulāman zakiyyan*) geht hervor, dass der Engel als Gesandter (*rasūl*) Gottes erscheint, um ihr eine Botschaft Gottes darüber zu vermitteln, dass sie mit einem Jungen schwanger werden wird. Dieser Satz steht in paralleler Formulierung und Aussage zu den Versen 19:7 und 19:9–10 in derselben Sure, wonach Zacharias eine ganz ähnliche Verkündigung über die Empfängnis seines Sohnes Johannes und dessen Namensgebung übermittelt wird. Während die Rede des Engels zu Zacharias in Sure 19 noch implizit durch *qāla* (»er sprach«) angedeutet wird, wird sie in der medinensischen Sure Āl ՚Imrān/3 – der erneuten Erzählung von Zacharias und Maria – ganz explizit ausgesprochen in der Formulierung »Da riefen ihm die Engel zu, als er im Tempel stand und betete: ›Gott kündigt dir Johannes an! [...].« (Āl ՚Imrān/3:39, *fa-nādathu l-malā'ikatu wa-hu-wa qā'imun yuṣallī fī l-miḥrābi anna llāha yubašširuka bi-yahyā [...]*). Der Wortlaut der Verse lässt damit keinen Zweifel daran, dass hier der oder die Offenbarungsengele sprechen – und nicht etwa Gott in direkter Rede; auch das wäre allerdings als eine Form von *wahy* zu werten.

Maria und Zacharias erhalten folglich von Gabriel vermittelte göttliche Botschaft und Rede. Beide erfüllen nach koranischer Aussage ein Merkmal von Prophetie (*nubuwwa*). Eine derartige Lesart ist nicht möglich, wenn aus systematisch-theologischer Perspektive die Möglichkeit der Prophetie von Frauen und ihre Empfänglichkeit für göttliche Kommunikationen gänzlich ausgeschlossen und für undenkbar gehalten wird.³⁰ Das Gespräch zwischen Maria und Gabriel würde in solchen Lesarten dann nicht als ein *wahy*-Geschehen, sondern als eine Form der »Information« an Maria gewertet. Des Weiteren würden strukturelle sowie kompositionelle Parallelen zwi-

29 Bobzin, *Koran*, 263.

30 Zu Argumenten für und wider eine Prophetie von Frauen in klassischen Quellen siehe Hosn Abboud, »*Idhan Maryam Nabiyya* (Hence Maryam is a Prophetess). Muslim Classical Exegetes and Women's Receptiveness to God's Verbal Inspiration«, *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Hg. Deidre Good (Bloomington: Indiana University Press, 2005), 183–96.

schen der Maria-Erzählung und der Zacharias-Erzählung in den Suren Äl 'Imrān/3 und Maryam/19, in denen Themen wie die göttliche Barmherzigkeit im Offenbarungsgeschehen und prophetische Genealogie³¹ kulminieren, übersehen (siehe VII. »Gender als Herausforderung theologischer Schrifthermeneutik. Eine islamische Perspektive«).

Die Wirkung hermeneutischer Prämissen auf exegetische Reflexionen kann auch am Beispiel des Zugangs zum Koran als »Text« oder »Rede« erläutert werden. Bei diesen Zugängen werden »Text« und »Rede« gedacht als Medialitäten, die den Untersuchungsgegenstand »Koran« mit bestimmten, jeweils unterschiedlichen Eigenschaften ausstatten.³² Zu diesen Charakteristika gehören beispielsweise Schriftlichkeit versus Redehaftigkeit/Mündlichkeit oder Geschichtlichkeit versus Universalität. Mit Blick auf die Frage, wen der Koran denn adressiert, entstehen hermeneutische Voraussetzungen wie »Gott adressiert im Koran alle Menschen in Geschichte und Gegenwart gleichzeitig und auf gleiche Weise« versus »Gott adressiert im Koran zunächst die HörerInnen um Muhammad im historischen Verkündigungskontext von Mekka und Medina«. Derartige Überlegungen können sich weitreichend auf die Interpretation auswirken: Wenn etwa der Koran von vornherein nicht als eine mündlich gestaltete Rede, die in einem komplexen Verschriftlichungs- und Redaktionsprozess zu einem Text geworden ist, verstanden wird, entwickelt sich eine Hermeneutik, in der kein Bewusstsein für das Ausgerichtetsein einzelner Verse und Verseinheiten auf ein ursprünglich hörendes Publikum im historischen Offenbarungskontext vorliegt. Auf diese Weise entgehen der Exegese beispielsweise die vielen sprachlichen Strukturen des Korantexts, die auf eine mehrheitlich männliche Hörerschaft im Offenbarungskontext verweisen. In diesem Fall werden geschlechtlich markierte sprachliche Muster, wie die androzentrische Anrede, nicht als eine Art der geschlechter-spezifischen Sprache oder Rhetorik, sondern als Formulierungen des generischen Maskulinums verstanden. Die Erklärung solcher

31 Abboud, *Mary in the Qur'an*, 39–40; Angelika Neuwirth, »The House of Abraham and the House of Amram. Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Confessionalism«, *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Hg. Angelika Neuwirth, Michael Marx, Nicolai Sinai (Leiden: Brill, 2011), 499–532.

32 Siehe Seker, *Koran als Rede und Text*.

Synopse

Passagen zu einem grammatischen Problem, das universalistisch gelöst werden kann, führt zu einer vereinheitlichenden Lektüre der geschlechtlich strukturierten Rhetorik des Korans. Dies bedeutet, dass bestimmte hermeneutische Vorannahmen, z. B. dass der Koran ein universeller Text sei, der alle Menschen – auch Mann und Frau – auf der Ebene der sprachlichen Anrede und damit des Inhalts gleich behandle, die Ergebnisse der Exegese maßgeblich beeinflussen können (siehe VI. »Geschlechterhierarchie, Geschlechtergerechtigkeit und androzentrische Rede im Koran«).

4. Begriffsbestimmungen

In den vorgelegten Beiträgen werden einige Begriffe häufig verwendet. Begrifflichkeiten wie »feministisch«, »geschlechtersensibel« und »geschlechteregalitär« haben eine ähnliche Grundbedeutung, da sie einen gemeinsamen Trend in der islamischen Theologie und in der zeitgenössischen thematischen Exegese bezeichnen. Es liegen jedoch einige Bedeutungsunterschiede vor, die hier kurz umrissen werden sollen. Diese Erläuterungen dienen der Klärung meines Sprachgebrauchs und sind damit nicht als *Termini technici* zu verstehen.

4.1. »Feministisch« und »Islamischer Feminismus«

Der Begriff »Islamischer Feminismus« bzw. »(islamisch-)feministisch« findet zum Teil in den untersuchten Quellen selbst, zum Teil auch in der Sekundärliteratur weiten Gebrauch, ohne dass es einen fachlichen Konsens über seine Bedeutung gibt. Auch eine theoretische Bestimmung des »Islamischen Feminismus« liegt bislang nicht vor. Ursprünglich zur Bezeichnung der globalen politischen Frauenrechtsbewegung und dem damit einhergehenden sozialen Wandel in islamisch geprägten Ländern verwendet,³³ wurde der Terminus von der Historikerin Margot Badran als analytischer Begriff einge-

33 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical Roots in a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), 169–88; Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Lila Abu-Lughod (Hg.), *Remaking Women. Feminist*

führt, um das Erstarken von emanzipatorischen Diskursen im religiösen Kontext zu bezeichnen.³⁴ Zurückgehend auf politische und soziale Emanzipationsbewegungen im 19. Jahrhundert, nahm das herrschafts- und sozialkritische Denken aus der Perspektive von gläubigen Frauen im 20. Jahrhundert konkrete Formen an, sodass neben einem politischen Diskurs über Frauenrechte auch akademische Arbeiten entstanden, die zunehmend theologische Begründungen für die Selbstbestimmung muslimischer Frauen ausarbeiteten. Neben 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmān ist die Soziologin Fatima Mernissi³⁵ als eine bedeutende Vordenkerin des Islamischen Feminismus zu nennen.

Als »feministische« Exegese des Korans können anti-patriarchalische, anti-misogyne und emanzipatorische Interpretationen bestimmt werden, welche die Thematik von Geschlechtergleichheit und Geschlechterhierarchie in den Fokus rücken. Ihr gemeinsames Anliegen ist es, das egalitäre Potenzial des Korans im Hinblick auf die spirituelle und ontologische Stellung der Frau vor Gott und das zwischenmenschliche Verhältnis zwischen den Geschlechtern aus einer herrschaftskritischen Perspektive herauszuarbeiten. Ein weiteres Charakteristikum feministischer Koranauslegung ist die kritische Revision und Dekonstruktion traditioneller frauenfeindlicher Interpretationen und der dazu genutzten Methoden. Wenn auch nicht aus exegetischer Perspektive verfasst, gehört Fatima Mernissis Arbeit *Le harem politique. Le Prophète et les femmes* mit ihrer hadithwissenschaftlichen Vorgehensweise zu den ersten Beiträgen in der feministischen Beschäftigung mit der islamischen Tradition.³⁶

Arbeiten mit einem feministischen Erkenntnisinteresse folgen einer Programmatik, die, mit den Worten Riffat Hassans, einen

nism and Modernity in the Middle East (Princeton: Princeton University Press, 1998).

34 Margot Badran, *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009).

35 Fatima Mernissi, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in a Muslim Society* (Cambridge: Schenkman, 1975); Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes* (Paris: Michael Albin, 1987); Fatima Mernissi, *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'Etat en Islam* (Paris: Michael Albin, 1988).

36 Die kritische Revision frauenfeindlicher Hadithe wurde von Hidayet Tuksal fortgesetzt, Hidayet Şefkatlı Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdiüşümleri* (Ankara: kitâbiyât, 2001).

»post-patriarchalen Islam« konstruieren soll.³⁷ Laut Amina Wadud wird das Patriarchat von der Annahme getragen, dass das Männliche den normativen Menschen darstellt und das Weibliche nur als funktionales Objekt in der Welt des Männlich-Normativen und nicht als ein eigenständiges, vernunftbegabtes Wesen existiert.³⁸

Für Asma Barlas ist die Verwendung des Begriffs »feministisch« als Selbstbezeichnung ihrer Arbeit jedoch nicht akzeptabel, da für sie westliche Feminismen zu stark mit einer hegemonialen Haltung gegenüber nicht-westlichen Kulturen und Religionen assoziiert sind.³⁹ Ihre Arbeit bezeichnet sie daher als eine »anti-patriarchale Lesart« des Korans.⁴⁰

4.2. »Geschlechtersensibel«

Der Begriff »geschlechtersensibel« bezeichnet eine hermeneutische Haltung, bei der das Lesen und Verfassen von Texten von einem Bewusstsein für hierarchisierende Mechanismen bei der Geschlechterkonstruktion geprägt ist. In diesem Sinne sind »geschlechtersensibel« und »feministisch« miteinander wesensverwandte Standpunkte, mit dem Unterschied, dass »geschlechtersensible« Vorgehensweisen zunächst einer neutraleren, beobachtenden und beschreibenden Zielsetzung folgen. Sie können sich damit von der »feministischen« Perspektive unterscheiden, da sie nicht notwendigerweise eine auf Veränderung ausgerichtete, normative Sichtweise beinhalten. Oftmals überschneiden sich aber »feministische« und »geschlechtersensible« Perspektiven, da die beschreibende und beobachtende Vorgehensweise häufig von normativen Interpretationen oder Setzungen abgelöst wird. Aus diesem Grunde gebrauche ich sie häufig

37 Riffat Hassan, »Muslim Women and Post-Patriarchal Islam«, *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, Hg. Paula M. Cooey, William R. Eakin, Jay B. McDaniel (New York: Orbis, 1991), 60.

38 Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam* (London: Oneworld, 2006), 96.

39 Asma Barlas, »Engaging Islamic Feminism. Provincializing Feminisms as a Master Narrative«, *Islamic Feminism. Current Perspectives*, Hg. Anitta Kynsilehto, Tampere Peace Research Institute (Tampere 2008), 15–23.

40 Barlas, »Engaging Islamic Feminism«, S. 15; ausführlicher in Asma Barlas, »Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an«, überarbeitete Neuauflage (Austin: University of Texas Press, 2019), 15–25.

als zwei Begriffe, die sich gegenseitig ergänzen. Der Begriff »geschlechtersensibel« wird auch dort verwendet, wo die Selbstbezeichnung »feministisch« offen abgelehnt wird, wie etwa bei Asma Barlas.

4.3. »Geschlechteregalitär«

»Geschlechteregalitär« bezeichnet ähnlich wie »feministisch« eine bestimmte Zielsetzung in der Koranexegese, Konstruktionen von Geschlechterhierarchien zu überwinden. Nicht jede »geschlechtersensible« Interpretation enthält Elemente einer »geschlechteregalitären« Hermeneutik. Letztere ist getragen von der Idee, dass die Gleichheit der Geschlechter zu den wichtigsten normativen ethischen Botschaften des Korans zählt. Diese Idee ist von der Annahme geleitet, dass Mann und Frau in allen Aspekten ihres Menschseins von Gott gleichgestellt und gleich geschaffen wurden, und dass beiden Geschlechtern gleiche Chancen, Rechte und Pflichten auferlegt wurden. Dieser Gedanke impliziert eine normative Verknüpfung von Gleichheit und Gerechtigkeit als ethische und moralische Prämissen. In den Diskussionen um die Frage, ob und welche Rollen der Koran den Geschlechtern zuweist, tritt die normative Verschränkung von Gleichheit und Gerechtigkeit deutlich zu Tage.

Die Einführung von »geschlechteregalitär« als weiterer Kategorie in Abgrenzung zu »geschlechtersensibel« hat zum Grund, dass einige Exegetinnen nicht durchgehend einer egalitären Hermeneutik folgen. So versteht Ā'iša 'Abd ar-Rahmān die *qiwāma* als ein gottgegebenes Recht des Mannes, und nicht als eine soziale Rolle, auch wenn sie *qiwāma* als eine an Konditionen gebundene Verantwortung und nicht als eine absolute, im Wesen des Männlichen begründete Überlegenheit oder Autorität des Mannes auslegt (siehe I. »Koranhermeneutik von und für Frauen«). Die Verknüpfung von Gleichheit und Gerechtigkeit wird auch von Aysha A. Hidayatullah in ihrer Diskussion des Konzepts der Geschlechterdifferenz infrage gestellt. Hidayatullah legt dabei vor allem Wert auf eine Kritik der Essenzialisierung von Geschlechteridentitäten in der feministischen und geschlechteregalitären Koranauslegung.⁴¹ Die mangelnde Konkretisierung des Konzepts »Gerechtigkeit« ist jedoch nicht nur eine

41 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 186–92.

Synopse

Frage, welche die islamische Tradition in der Moderne betrifft. Auch die (säkulare) feministische Philosophie und Soziologie hat die Frage nach der Bestimmung von Gerechtigkeit noch nicht endgültig geklärt.⁴²

5. Formalia

Einige Beiträge enthalten voneinander abweichende Schreibweisen eingedeutschter Wörter wie *hadīt* und Hadith oder *sunna* und Sunna. Was die Schreibweise solcher Begriffe betrifft, sind die einzelnen Beiträge als in sich geschlossen zu betrachten.

Die Umschrift aus dem Arabischen orientiert sich an den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Übersetzungen folgen, wenn nicht anders angegeben, der Übertragung von Hartmut Bobzin. Bei der Zitation von Koranversen wurde die Kairiner Ausgabe des Korans verwendet. Für die Zitation von Hadithen aus kanonischen Werken wird die Hadithnummer mit der Angabe des Kapitels, in dem der Hadith zu finden ist, angegeben. Die vollständige bibliographische Angabe der zitierten Hadithsammlungen findet sich im Literaturverzeichnis.

Für eine geschlechterinklusive Schreibweise wird in den Beiträgen das Binnen-i (»ExegetInnen«) oder das Gender-Sternchen (»Exeget*innen«) verwendet. Auch hier wurde in den einzelnen Beiträgen die Schreibweise der Originalveröffentlichung beibehalten. Wenn von »Exegetinnen« die Rede ist, sind nur weibliche Exegeten gemeint.

42 Siehe Irene Pimminger, *Was bedeutet Geschlechtergerechtigkeit? Normative Klärung und soziologische Konkretisierung* (Opladen: Budrich, 2012); Karin B. Schnebel, *Selbstbestimmung oder Geschlechtergerechtigkeit. Zur Rolle der Frau in der Geschichte der politischen Ideen* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2015).

6. Diskussion der Originalarbeiten⁴³

6.1. Beiträge zur geschlechterbezogenen Exegese und Hermeneutik des Korans

6.1.1. »Koranhermeneutik von und für Frauen«

Erscheint in einer englischen Übersetzung im *Handbook of Qur'anic Hermeneutics*, herausgegeben von Georges Tamer (FAU Erlangen) im De-Gruyter-Verlag (2024).

Ausgehend von der These, dass Frauen zur Wissenschaft der Koranexegese keine wesentlichen und bedeutenden Beiträge geleistet haben, untersucht der Artikel die Forschungsfrage, welche – bekannten und unbekannten – Werke zur Exegese und Hermeneutik des Korans aus weiblicher Feder vorliegen, wann diese entstanden sind und welche wesentlichen Charakteristika einer Koranhermeneutik aus spezifisch weiblicher Perspektive hervortreten. Zentrale Ergebnisse des Beitrags sind:

- Das älteste gedruckte *Tafsīr*-Werk einer weiblichen Exegetin stammt von der schiitischen Theologin Nuṣrat Bīgum Amin (gest. 1983) und wird trotz des großen Renommees der Verfasserin heute kaum rezipiert und ist bis dato nicht erforscht.
- Es liegen zahlreiche arabisch- und türkischsprachige Kommentarwerke zum Koran von Theologinnen vor, die weitestgehend unbekannt sind. Das jüngste Werk ist 2019 erschienen.
- Die ägyptische Theologin und Arabistin 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmān (gest. 1998) ist heute als Exegetin bekannt, und ihr Werk zum Teil erforscht. Sie hat sich eine Expertise erworben mit einer eigenständigen Methode der »literarischen Koranexegese« nach der Schule von Amin al-Hüli. Obwohl sie als Exegetin kein Interesse an einer spezifisch weiblichen oder geschlechtersensiblen Interpretation entwickelte, ist ihre egalitäre Exegese von an-Nisā' 4:1 im Sinne einer ontologischen Gleichheit von Mann und Frau äußerst einflussreich gewesen. Ebenso weist ihre Rede *al-Mafhūm al-islāmī li-taḥrīr al-mar'a* (1966–67) viele Kerngedanken auf, die in der späteren geschlechtersensiblen Exegese nordamerikanisch-

43 Im Folgenden werden arabische Fachtermini, die kursiv gesetzt sind, nicht übersetzt und erläutert. Hierzu wird auf die Originalbeiträge verwiesen, wo dies ausführlich vorgenommen wird.

Synopse

scher Prägung wiedergefunden werden können. Jedoch wird 'Abd ar-Rahmāns Werk von diesen Autorinnen nicht zitiert. Damit wurde sie als Vordenkerin bis dato nicht gewürdigt.

- Geschlechteregalitäre Re-Lektüren des Korans basieren auf einem anthropologischen Gebilde, das von der Idee der ontologischen Gleichheit von Mann und Frau geprägt ist, und das aus einer Lektüre von Versen zur Schöpfung abgeleitet wird. Dabei kommt dem Vers 4:1 mit seiner Aussage, alle Menschen seien aus einem einzelnen, gemeinsamen Ursprung (wörtlich »Seele«, *min nafsin wāhidatin*) erschaffen, eine besondere Stellung zu. Im Kern dieser Theologie stehend, werden Konzepte wie *tawhīd*, *taqwā*, *hilāfa* dazu in einen positiven Bezug gesetzt. Problematisch erscheinende Geschlechterideale wie die männliche *qiwāma* in an-Nisā'/4:34 werden positiv umgedeutet zu einer männlichen »Vormundschaft« oder Pflicht zur Versorgung. Auf diese Weise wird die Annahme, dass der Koran keine Geschlechterrollen vorschreibe, wieder relativiert.
- Verse, die der Frau nach der traditionellen Exegese eine untergeordnete Rolle in der sozialen Ordnung zuschreiben, werden ebenfalls positiv umgedeutet, ihre Relevanz im historischen Offenbarungskontext verortet oder ihre Bedeutung auf spezifische Situationen eingeschränkt. Hierzu zählt die Diskussion um den höheren »Rang« (*darağa*) des Mannes in al-Baqara/2:228, sein Recht auf Polygynie in an-Nisā'/4:3 sowie einschränkende Auslegungen zu *daraba* in an-Nisā'/4:34.
- Geschlechtersensible Interpretationen des Korans aus weiblicher Perspektive lassen sich als eine Form der »scriptural theology« (Walid A. Saleh) klassifizieren, das heißt, als eine Form des theologischen Denkens, das sein umfassendes Weltbild ausschließlich aus dem Koran speisen möchte (*solo-corano*-Ansatz). Dahinter steht auch ein verändertes Verständnis von Exegese und dessen Zielsetzung. Demnach soll Exegese nicht nur zur Erläuterung des Wortlauts des Korans dienen. Vielmehr und darüber hinausreichend soll exegetische Betätigung affirmativ theologische, moralische, ethische und anthropologische Betrachtungen zur Stellung von Mann und Frau in einer gottgewollten Schöpfungsordnung reflektieren. Die Realisation von Gerechtigkeit im Dies- und Jen-seits wird damit ins Zentrum des göttlichen Willens gerückt.

6.1.2. »Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext: Eine kritische Reflexion von hermeneutischen Prämissen«

Erschienen in Nimet Seker: *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran* (Hamburg: Editio Gryphus, 2020), 83–115.⁴⁴

Anknüpfend an die Ergebnisse der Monographie *Feminist Edges of the Qur'an* von Aysha A. Hidayatullah zur kritischen Einordnung und Diskussion geschlechtersensibler Interpretationen des Korans aus dem nordamerikanischen Raum, bestimmt und diskutiert dieser Beitrag offene Fragen der geschlechtersensiblen Koranhermeneutik. Damit knüpft er an Beitrag I. an, indem er ausgewählte Fragen zur exegetischen Methodologie sowie zu den hermeneutischen Prämissen der untersuchten Werke in einen gesamthermeneutischen Kontext einordnet. Zentrale Ergebnisse des Beitrags sind:

- Die Versuche, eine hermeneutische Prämisse zur Legitimation jeder subjektiven Lesart zu etablieren, erscheinen angesichts der mangelnden Reflexion von Fragen der philosophischen Hermeneutik (insbesondere Hans-Georg Gadams) und einer eklektischen Zusammenschau einzelner Aspekte der philosophischen Hermeneutik wie »Vorurteilhaftigkeit allen Verstehens« (Gadamer) (Wadud: »prior-text«) als ein problematisches Unterfangen. Der Grund hierfür ist eine mangelnde Anerkennung von Lesarten, die von den egalitären Interpretationen abweichen, bei gleichzeitiger Einforderung von Deutungshoheit und absoluter Objektivität für die eigene Interpretation. Vor dem Hintergrund verstehenstheoretischer Grundlagen ist ein Spannungsfeld im Selbstverständnis geschlechteregalitärer Interpretationen festzustellen. Dieses Spannungsfeld bewegt sich zwischen der Forderung, (neue) »subjektive« Lesarten anzuerkennen, während diese gleichzeitig zu objektiven, und damit absolut wahren Interpretationen deklariert werden.
- Einzelne Versuche, wie Laury Silvers' Argumentation für eine Hermeneutik der unendlichen Bedeutungen des Korans durch Rückgriff auf die Koranhermeneutik des Mystikers Ibn al-‘Arabī (gest. 1240), fügen sich ein in den modernen Trend von »scriptu-

44 Der Artikel ist nach Abschluss des Habilitationsverfahrens erschienen in: *Muslimische Perspektiven auf Geschlechterverhältnisse*, Hg. Naime Çakır, Raïda Chbib, Meltem Kulaçatan (Berlin: EB-Verlag, 2023), 37–72.

Synopse

ral theology« (Walid A. Saleh). Silvers' Reflexionen konzentrieren sich auf Ibn al-‘Arabīs Zugang zum Koran, mit der Absicht, sie im Bereich der Ethik zu reflektieren. Dabei werden Ibn al-‘Arabīs Arbeiten zur Ethik und Rechtsauslegung nicht mehr rezipiert. Die Beschäftigung mit der heiligen Schrift und die Suche nach akzeptablen Interpretationen überschreitet damit die disziplinäre Grenze der traditionellen Exegese und behandelt Fragen der systematischen Theologie und Ethik. Der Koranexegese und -hermeneutik werden auf diese Weise neue Funktionen zugeschrieben: Sie sollen auch Fragen der Ethik, des Rechts, des Menschenbilds und der systematischen Theologie beantworten.

- Die aus geschlechteregalitärer Perspektive vorgelegten sprachtheoretischen Überlegungen zum Koran haben zu einem universalistischen und ahistorischen Zugang zum Koran als »Text« (Amina Wadud) geführt. Damit werden Dynamiken, wie die Genese und Geschichte des Korantexts, sein mündlicher Charakter sowie geschlechterspezifische sprachliche Codierungen, nicht berücksichtigt. Die Prämisse, dass die Ausformung der menschlichen, geschlechtlichen Sprache im Koran zu einer universellen, geschlechtergerechten Botschaft transformiert werde, reflektiert zu wenig die Herausforderung der androzentrischen Rede (Kecia Ali) sowie die Objektivierung von Frauenkörpern in der koranischen Rede.
- Die Methode der Harmonisierung von egalitär deutbaren Koranversen mit hierarchisch interpretierbaren Versen im Sinne der Prämissen von Gleichheit und Gerechtigkeit der Geschlechter zeigt bei einer näheren Betrachtung der Verse Probleme auf: Verse wie al-Baqara/2:187 oder ar-Rūm/30:21 weisen im Gesamtkontext androzentrische Elemente auf, nur isolierte Abschnitte eignen sich für eine egalitäre Auslegung. So zeigen sich klare Strukturen im Text, wonach die männliche Sexualität bevorzugt und der Mann als handelnde Person durch die göttliche Anrede direkt adressiert wird.
- Eine konsequente historisch-kontextualisierende Perspektive auf den Koran und die damit verbundene Bewusstmachung der hermeneutischen und historischen Distanz zum Untersuchungsgegenstand böte die Möglichkeit, die aufgezeigten Widersprüche in geschlechteregalitären Interpretationen aufzulösen. Diese Frage wird im nächsten Beitrag vertieft.

6.1.3. »Universell gültig oder historisch partikular? Historische Kontextualisierung als eine Methode der feministischen und geschlechtersensiblen Koranauslegung«

Erschienen in Nimet Seker: *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran* (Hamburg: Editio Gryphus, 2020), 117–145.⁴⁵

Das letzte Ergebnis des vorausgehenden Beitrags aufgreifend, wird hier die Frage nach dem Bewusstsein für die Geschichtlichkeit des Korans und dem Methodenverständnis in Hinblick auf die historische Kontextualisierung in geschlechtersensiblen Auslegungen des Korans untersucht. Nach einer Einführung in Ansätze der historischen Kontextualisierung und der Diskussion von Problemen, wie der Authentizität von Quellen, werden Ansätze der historischen Kontextualisierung des Korans in den untersuchten Werken analysiert. Zentrale Ergebnisse dieses Beitrags sind:

- Fazlur Rahmans (gest. 1988) methodischer Vorschlag zur »Doppelbewegung« (*double movement*) mit einer Rückkehr zum Offenbarungskontext und der isolierten Betrachtung von situationsspezifischen Offenbarungen sowie der anschließenden Extraktion von übergeordneten ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf die aktuelle Situation wird nur zu einem Teil umgesetzt. Von diesem Ansatz wird die Idee der übergeordneten koranischen Prämissen wie Gerechtigkeit, hier Geschlechtergerechtigkeit, übernommen. Für ein »Zurück-zum-Offenbarungskontext« fehlt in den untersuchten Werken die Umsetzung einer (historischen) Quellenkritik. An diese Stelle treten generelle hermeneutische Überlegungen zur sozialen Situation und kulturellen Prägung der mekkanischen und medinensischen Gesellschaften. Die von Fazlur Rahman geforderte Analyse des gegenwärtigen Kontexts, in dem die Botschaft des Korans aktualisiert werden soll, wird ebenfalls nicht umgesetzt.
- Von den klassischen exegetischen Quellen zur Kontextualisierung ist das Konzept der »Anlässe der Herabsendung« (*asbāb an-nuzūl*) bekannt. Jedoch wird mit dem dazugehörigen Textkorpus

45 Dieser Artikel ist zudem erschienen unter dem Titel »Historische Kontextualisierung als eine Methode der feministischen Koranauslegung«, in: *Schrift im Streit. Jüdische, christliche und muslimische Perspektiven*, Hg. Ute E. Eisen, Dina El Omari, Silke Petersen (Berlin: LIT Verlag, 2020), 171–202.

Synopse

nicht quellenkritisch gearbeitet. Das Potenzial für eine Rekonstruktion von weiblichen Stimmen aus dem Umfeld Muhammads, das dieses Material unter anderem bietet, wird damit nicht genutzt.

- Aus den sprachtheoretischen Kategorien der Rechtshermeneutik (*uṣūl al-fiqh*) ist die Klassifikation von sprachlichen Ausdrücken in Hinblick auf eine normgebende Spezifikation (*talḥīṣ*) oder Verallgemeinerung bekannt. Die Termini *āmm* und *hāṣṣ* werden dabei mit einem neuen Konzept von »general« und »particular« gleichgesetzt und als zwei Kategorien gefasst, die universell gültige bzw. für die Adressaten im historischen Offenbarungskontext eingeschränkt gültige Aussagen treffen. Diese Umdeutung der rechtshermeneutischen Terminologie rezipiert jedoch nicht den sprach- und rechtstheoretischen Hintergrund der Begriffe *āmm* und *hāṣṣ*, sondern wendet sie auf neue Weise als eine Methode der historischen Kontextualisierung an.
- In den Argumentationen für historisch-kontextuelle bzw. eingeschränkt gültige (»particular«) Verse lässt sich bei Amina Wadud und Asma Barlas folgendes Muster finden: Die Verschleierungsverse waren als göttliche Anweisungen nur auf bestimmte Frauengruppen in Medina ausgerichtet. Die *ratio legis* beabsichtigt den Schutz dieser Frauen vor sexuellen Übergriffen. Dieser Diskussion, die sich als eine Form der historischen Kontextualisierung versteht, entwickelt jedoch kein Bewusstsein für den Umgang des Korans mit unfreien Frauen, d. h. Sklavinnen in Medina, die, nach der Quellenlage zu urteilen, nicht geschützt werden sollten. Eine Diskussion von gesellschaftlichen Hierarchien im Offenbarungskontext und deren Reflexion in den ethisch-rechtlichen Geboten des Korans findet somit nicht statt.
- Einige initiale Überlegungen zur Partikularisierung von geschlechterhierarchischen Konzepten wie etwa die *qiwāma* in an-Nisā'/4:34 und der höhere »Rang« (*darağa*) des Mannes in al-Baqara/2:228 münden in einer universalistischen (Um-)Deutung. So wird *qiwāma* beispielsweise als die Versorgungsaufgabe des Mannes verstanden. Bei Amina Wadud zeigen sich daher – unbedachtigte – Annäherungen an ein universelles Verständnis von der Wesenhaftigkeit männlicher Merkmale, wie sie sich in der traditionellen Exegese verfestigt hatte (siehe IV.).

- Trotz der fehlenden Quellenkritik muss gewürdigt werden, dass die untersuchten Werke das Bewusstsein für eine historische und hermeneutische Distanz zum Entstehungskontext des Korans schärfen und ausführlich ausarbeiten. Dieser Aspekt betrifft vor allem die in der Moderne neuralgischen Themen Sexualität, Familie und Ehe.
- Amina Waduds historisierender Ansatz von Versen wie an-Nisā'/4:34, der in eine universalisierende Interpretation bestimmter Aspekte des Verses mündet, wird im nächsten Beitrag im Kontrast zur Exegese von drei klassischen Theologen aus den Denkschulen der Mu'tazila und Aš'ariyya gelesen, dadurch werden verschiedene Diskussionen zum Gewaltpotenzial gegenüber Ehefrauen in 4:34 aufgezeigt.

6.1.4. »Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlägt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in an-Nisā'/4:34 und in der prophetischen sunna«

Erschienen in *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Hg. Klaus von Stosch, Hamideh Mohagheghi (Paderborn: Schöningh, 2014), 117–144. Nachdruck in einer sprachlich überarbeiteten Fassung in Nimet Seker: *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran* (Hamburg: Editio Gryphus, 2020), 45–81.

Dieser Beitrag untersucht systematisch eine moderne, eine egalitäre und drei klassische Interpretationen des Verses an-Nisā'/4:34 und vergleicht die Diskussionen um die Überordnung des Mannes über die Frau in der Ehe sowie die damit verbundene Thematisierung des »Schlagens« von Ehefrauen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung konnte erstmals aus prophetischen Hadithen eine Perspektive auf eine Gewalt ablehnende Ethik gegenüber Frauen herausgearbeitet werden. Zentrale Ergebnisse des Beitrags sind:

- Die ethisch-rechtliche Diskussion über die Möglichkeit und Form des »Schlagens« kann nicht auf eine lexikalische oder semantische Diskussion des Ausdrucks *wa-dribūhunna* reduziert werden. Die Interpretationen von at-Tabarī (gest. 310/923), az-Zamahṣarī (gest. 538/1144) und ar-Rāzī (gest. 606/1210) zeigen vielmehr beispielhaft, wie die miteinander verwobenen (männlichen) exegetischen Diskursbeiträge ein Bild von der wesenhaften Überlegenheit und/oder Autorität (*qiwāma*) des Mannes in Abgrenzung

Synopse

zu den idealtypisch rechtschaffenen oder frommen Ehefrauen (*as-sālihāt*) konstruieren. In diesem hierarchischen und normativen Idealbild wird der Mann durch göttlichen Vorzug (*tafdīl*) und die Frau durch Gehorsam (*qunūt*), Folgeleistung (*ṭā'a*) und den Schutz ihrer Intimität charakterisiert. Befolgt die Frau nicht diese Rollenerwartungen und verletzt beispielsweise das sexuelle Verfügungsrrecht des Mannes über ihren Körper, gilt ihr Handeln als »Widerspenstigkeit« (*nušūz*).

- Ein solcher Fall gilt als ein Ehekonflikt, bei dem der Koranvers auf folgende Weise interpretiert wird: Es wird dem Ehemann empfohlen, in drei Schritten zu reagieren. Zunächst mit der verbalen Ermahnung zur Gottesfurcht, dann mit der räumlichen Trennung oder sexuellen Abstinenz, schließlich mit einer milden Form des Schlagens, ohne Zufügung von körperlichen Schäden oder Spuren (*ğayr mubarrih*). Trotz der klaren hierarchischen Ausrichtung ist die Diskussion der klassischen Exegeten durch ein Abwägen und Aufzeigen von verschiedenen Deutungsmöglichkeiten im Detail geprägt.
- Der Einfluss von Debatten aus dem Islamischen Recht zeigt sich nicht nur an den detaillierten normativ ausgerichteten Erläuterungen der Gelehrten, sondern auch am häufig zitierten Ausspruch des frühen Rechtsgelehrten aš-Šāfiʻī (gest. 204/820) »Das Schlagen ist erlaubt, aber es ist besser, es zu unterlassen«.
- Wie bereits in III. aufgezeigt, unternimmt Amina Wadud bei ihrer Interpretation teilweise eine historische Kontextualisierung und teilweise eine universalistische Umdeutung einzelner Begriffe im Vers. Sie deutet *tafdīl* als eine finanzielle Ausstattung durch Gott im höheren Erbanteil für den Mann und *qiwāma* als eine kollektive Verantwortung der Männer für die Frauen. Die Bedeutung des Verbs *daraba* mildert sie ab und schlägt stattdessen eine Auslegung im Sinne von »ein Exempel statuieren« oder »verlassen, aufbrechen« vor. Der Vers beabsichtigt ihrer Ansicht nach nicht die Erlaubnis, sondern die Restriktion der Gewalt gegen Frauen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der klassischen und der hier angeführten Diskussion ist die Beschränkung von »Männern« und »Frauen« auf Ehepartner in der klassischen Exegese, während Wadud die Aussage des Verses auf die Gesamtgesellschaft überträgt.

- Auf der Grundlage einer kategorisierten Betrachtung der prophetischen Hadithe wurden die verbalen Aussagen und praktischen Handlungen Muhammads zur Frage der Geschlechtergewalt untersucht. Insbesondere Überlieferungen zu seinem praktischen Verhalten lassen den Schluss zu, dass er selbst in Ehekonflikten niemals Gewalt gegen seine Frauen anwandte. Dies bedeutet auch, dass die prophetische Sunna vom koranischen Gebot an diesem Punkt abweicht.
- Im Ausblick werden Versuche aufgezeigt, neue Deutungen für den zentralen Begriff *nušūz* zu finden. Möglicherweise kann *nušūz* nicht mehr als ein von der Norm abweichendes Verhalten, sondern als Ehebruch verstanden werden. Dies würde, in der spätantiken Vorstellungswelt des Korans, in der EhebrecherInnen eine Körperstrafe droht, ein vollkommen anderes Licht auf den Vers werfen. Das »Schlagen« hätte damit strafrechtliche Implikationen. Hierzu bedarf es jedoch weiterer Forschungen.
- Die anhaltenden exegetischen Diskussionen zu diesem Vers demonstrieren die Wandelbarkeit, aber auch die Notwendigkeit exegetischer Bemühungen in jeder Generation. Merkmale wie Nicht-Abgeschlossenheit und Offenheit für neue Erkenntnisse treten als starke konstitutive Eigenschaften der klassischen und modernen Koranexegese in den Vordergrund.

6.2. Textwissenschaftliche Beiträge: Untersuchungen von Koran und Hadith

6.2.1. »Rahma und rahim: Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allahs«

Erschienen in *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām*, Hg. Mouhanad Khorchide, Klaus von Stosch (Münster: Waxmann, 2014), 117–131. Nachdruck in einer sprachlich überarbeiteten Fassung in Nimet Seker: *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran* (Hamburg: Editio Gryphus, 2020), 25–44.

Dieser Beitrag untersucht die Frage, ob und auf welche Weise aus einer islamischen Perspektive von einer weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit (*rahma*) Gottes gesprochen werden kann. Dazu wird ein *hadīt qudsī*, in dem durch göttliche Rede ein Zusammenhang von *rahma* und *rahim* hergestellt wird, aus der epistemologi-

Synopse

schen Perspektive des Mystikers Ibn al-‘Arabī untersucht. Zentrale Ergebnisse dieses Beitrags sind:

- Die weibliche Dimension in Gott und seiner Eigenschaften stellen ein konstitutives Merkmal der anthropomorphen Gottesbeschreibung in der Hebräischen Bibel dar. Von hierher lässt sich zunächst auf einer semantischen Ebene eine innere Relation zwischen den hebräischen Begriffen *rahāmīm* (רָחָם, Barmherzigkeit, Mitgefühl) und *rəḥām* (רָחָם, weiblicher Schoß) und den arabischen Begriffen *rahma* und *rahim* finden. Prominente Vertreterinnen der feministischen Bibellexegese arbeiteten ein biblisches Gottesbild heraus, das in seinen schöpfungstheologischen und prophetologischen Aspekten von starken weiblichen Zügen geprägt ist. Weibliche Gottesbeschreibungen in der Hebräischen Bibel thematisieren etwa die schöpferische *rūāh*, die *ḥokmā* als personifiziertes Wirken Gottes in der Welt und *rahāmīm* als eine weiblich assoziierte Gottesegenschaft von Barmherzigkeit und Mitgefühl, etwa in Gen 43:30 und Hosea 11.
- In der islam-theologischen Systematik stellt die Doktrin der Unvergleichlichkeit Gottes (*tanzīh*) die anthropomorphe Rede über Gottesegenschaften vor Herausforderungen. Ibn al-‘Arabīs Epistemologie birgt aber die Möglichkeit, dieses Problem zu umgehen. Seiner Koranhermeneutik gemäß sind alle Begriffe als zeichenhafte Verweise auf das Wesen und Wirken Gottes zu verstehen. Begriffe wie *Allāh* etwa werden in seiner sprachtheoretisch unterfütterten Theologie nicht als Bezeichnungen eines Objekts verstanden. Vielmehr bilden die Buchstaben des Wortes *Allāh* eine Manifestation und Verkörperung Gottes und seiner Eigenschaften. Dieser Zugang erlaubt eine Verbindung der weiblich assoziierten Barmherzigkeit Gottes mit dem weiblichen Mutterschoß, ohne dass Gott dabei menschliche Eigenschaften zugeschrieben werden.
- Der Koran führt in seiner Maria-Erzählung die Figur des *rūāh* als Vermittler des *kalām* Gottes mit dem Mutterschoß Marias als Manifestationsort der göttlichen Barmherzigkeit zusammen. Auf diese Weise werden nicht nur die Themen Schöpfung, Offenbarung der göttlichen Rede, Prophetie und Barmherzigkeit mit dem weiblichen Körper Marias assoziiert. Vielmehr finden wir eine starke thematische Ähnlichkeit mit weiblich assoziierten Gottesbildern der Hebräischen Bibel, wo *rūāh* als transportieren-

des Element göttlichen Schöpfungswirkens beschrieben wird. Sie steht in Analogie zur personifizierten Weisheit (*hokmā*) und der Rede Gottes (*logos*), etwa in Spr 1,20–33, Spr 8, 1–36 und Sir. In der koranischen Maria-Erzählung scheint ein ähnlich weiblich assoziiertes Wirken Gottes beschrieben zu werden, wenn auch in einer weitaus abstrakteren Art und Weise.

- Aus diesem Ergebnis folgt das Desiderat, die zentralen Themen des Korans zu Offenbarung, Schöpfung und Prophetie unter stärkerer Zuhilfenahme von Begriffen und Konzepten der Hebräischen Bibel und der Bibellexegese zu betrachten.
- Für geschlechteregalitäre Deutungen des Korans bietet somit die Beschäftigung mit sprachtheoretischen Überlegungen ein bislang kaum ausgeschöpftes Potenzial. Im folgenden Beitrag wird die These einiger geschlechtersensibler Arbeiten, dass der Koran Mann und Frau auf gleiche Weise adressiert und dass die Rede Gottes auch in ihren sprachlichen Strukturen den Normen von Geschlechtergleichheit und -gerechtigkeit entspricht, kritisch hinterfragt.

6.2.2. »Geschlechterhierarchie, Geschlechtergerechtigkeit und androzentrische Rede im Koran«

Erschienen in *Theologisches Forum Christentum – Islam: Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam*, Hg. Christian Ströbele, Tobias Specker, Amir Dziri, Muna Tatari (Regensburg: Pustet, 2019), 105–17. Nachdruck in *Nimet Seker: Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran* (Hamburg: Editio Gryphus, 2020), 180–95.

Der Beitrag überprüft die Korrektheit der sprachtheoretischen Prämissen in geschlechteregalitären Deutungen des Korans, wonach die Rede Gottes in einer geschlechterneutralen Sprache kommuniziert worden sei. Durch eine kritische Re-Lektüre von Versen, die oftmals im Sinne der Geschlechtergleichheit genannt werden, sowie weiteren Versen, die eine androzentrische Struktur aufweisen, wird diese Prämissen relativiert und ihre Richtigkeit infrage gestellt. Zentrale Ergebnisse des Beitrags sind:

- Der Korantext weist zahlreiche orale Elemente auf. Dazu gehört das rhetorische Element der direkten Adressierung einer Hörerschaft, die in Form von Kommunikanten-Pronomen in der 2. Person (du/ihr) angesprochen werden. Der Beitrag untersucht aus-

Synopse

gewählte Verse zur Stellung und Verwendung dieser Pronomina und zeigt damit, dass der Korantext mehrheitlich ein männliches Publikum adressiert.

- Neben dieser an Männer gerichteten Ansprache der göttlichen Rede sind auch die Anweisungen, Verfügungen und Gebote zum Verhältnis zwischen Mann und Frau androzentrisch strukturiert. Wenige Ausnahmen im Gesamttext bilden die Ansprachen an die Ehefrauen des Propheten in der medinensischen Sure al-Āhzāb/33. Gewöhnliche Frauen erscheinen damit nicht als eine direkt angesprochene Gruppe.
- Frauen und der weibliche Körper werden auf diese Weise Objekt der Rede zwischen Gott und dem impliziten männlichen Publikum.
- Die Annahme, dass durch ein generisches Maskulinum auch Frauen angesprochen werden, konnte durch eine Untersuchung von oft zitierten Versen aus den Suren al-Baqara/2, an-Nisā'/4 und ar-Rūm/30 widerlegt werden.
- Auch bei Versen mit Strukturelementen, die auf die Mitteilung einer Antwort oder die Reaktion auf spezifisch weibliche Bedürfnisse hindeuten, konnte gezeigt werden, dass hier die Frauen nicht direkt angesprochen werden, wie etwa in al-Muğādila/58:1 und al-Āhzāb/33:59. Vielmehr werden die Belange der Frauen behandelt, indem der Prophet direkt angesprochen wird.
- Der Beitrag zeigt damit auf, dass auch bei einer geschlechtersensiblen Herangehensweise eine stärkere Fokussierung auf die sprachlichen und rhetorischen Elemente des Korans notwendig ist. Ein exegetischer Zugang, der von allgemeinen Prämissen ausgeht, verschließt die Möglichkeit, traditionelle Annahmen, wie die Verwendung des generischen Maskulinums, zu hinterfragen und Feinheiten der geschlechtsspezifisch codierten arabischen Sprache aufzuspüren.
- Der Beitrag schließt mit einem Plädoyer für eine stärkere Berücksichtigung der Genese des Korantexts mit Blick auf innertextuelle Strukturen, die auf die Zusammenfügung von ursprünglich voneinander unabhängigen, mündlichen Redeeinheiten schließen lassen. Dieses Ergebnis sollte in zukünftigen Forschungen sowohl auf hermeneutischer als auch auf textanalytischer Ebene vertieft werden. Auf diese Weise können neue Erkenntnisse über den Koran auch jenseits der Geschlechterthematik gewonnen werden.

6.2.3. »Gender als Herausforderung theologischer Schrifthermeneutik. Eine islamische Perspektive«

Erscheint in *Theologisches Forum Christentum – Islam: Theologie – gendergerecht? Perspektiven für Islam und Christentum*, Hg. Anja Middelbeck-Varwick, Armina Omerika, Amir Dziri, Christian Ströbele (Regensburg: Pustet, 2021).

Der Beitrag geht der übergeordneten Frage nach, wie »Geschlecht« an sich und die Geschlechter im Koran konstruiert, thematisiert und erzählt werden. In Anlehnung an Judith Butlers Ansatz der Performativität von Geschlecht werden Aspekte der diskursiven und performativen Herstellung von Geschlecht nachgezeichnet. Dies wird exemplarisch anhand einer Betrachtung der (Un-)Geschlechtlichkeit *Allāhs*, der dualen Konstruktion von *riğāl* und *nisā'* sowie *dakar* und *untā* als komplementären Partnern sowie anhand der Konstruktion von Weiblichkeit in der Maria-Erzählung analysiert. Zentrale Ergebnisse des Beitrags sind:

- Trotz der radikalen Verneinung von *Allāhs* Körperlichkeit, Inkarnation und Geschlechtlichkeit lassen sich in der Sprachverwendung des Arabischen Spuren eines geschlechtlichen, genauer männlich assoziierten Gottesbilds finden. Diese Dimension *Allāhs* zeigt sich in einer historisierenden Lesart des Korans, nach der *Allāh* der höchste Gott in einem altarabischen Götterpantheon war, das auch weibliche Gottheiten kannte. Die koranische Umdeutung *Allāhs* zum einzigen Gott beinhaltet aber auch eine grammatische Präferenz für »den Gott«, der im Koran mit dem Pronomen »er« (*huwa*) bezeichnet wird. Die altarabische Gottheit *al-Lāt*, »die Göttin«, und damit das weibliche Pendant zu »dem Gott«, scheint aufgrund ihrer Weiblichkeit einen niedrigeren Status im Götterpantheon gehabt zu haben. Wegen seiner Assoziation mit dem Männlichen scheint *Allāh* zum höheren Gott aufgestiegen zu sein. Auch der ungeschlechtliche Gott des Korans stammt damit historisch aus einer geschlechtlich differenzierten Ordnung.
- Zur Bezeichnung der Gleichartigkeit, aber auch der Differenz der beiden Geschlechter verwendet der Koran die Begriffspaare *ad-dakar* (»das Männliche«) und *al-untā* (»das Weibliche«) sowie *rağul*, Pl. *riğāl*, für »Männer« und *imra'a*, Pl. *nisā'*, für »Frauen«. Letzteres drückt eine zwischenmenschliche Relation aus, die für die Konstitution von Geschlecht wesentlich ist. Geschlecht

Synopse

scheint im Koran *nicht* als ein dem einzelnen Wesen inhärentes Merkmal konstruiert zu sein; vielmehr wird die geschlechtliche Identität durch ein Verhältnis zum anderen erst als solche konstruiert. Geschlecht hat damit im koranischen Diskurs sowohl eine biologisch-morphologische als auch eine soziale Dimension. In der Regel werden diese beiden Eigenschaften voneinander getrennt hergestellt.

- Zur Frage, ob vor diesem Hintergrund der Koran eine Binarität und Polarität, das heißt eine wesenhafte Gegensätzlichkeit von Mann und Frau, konstruiert, konnte gezeigt werden, dass der Koran anstelle einer binären eine dualistische, komplementäre und zweigliedrige Geschlechterordnung entwirft.
- Hieran anschließend wurde die Frage untersucht, ob der Koran keinerlei geschlechterhierarchisierende Strukturen anspricht oder konstruiert: Diese konnten in den Mustern androzentrischer Anrede (siehe auch VI.) und der Ungleichbehandlung von männlicher und weiblicher *agency* am Beispiel des Lösungsvorschlags für Ehekonflikte vom Typus *nušūz* nachgewiesen werden. Auf dieser Ebene behandelt die koranische Rede Frauen als eine nachgeordnete Gruppe.
- Die Geschlechterthematik kristallisiert sich in komplexen Bildern und Figuren der Gestalt Marias im Koran heraus. Die Maria-Erzählungen in den Suren Maryam/19 und Al 'Imrān/3 sowie Verse aus Sure al-Anbiyā'/21 erlauben eine ambige und vielschichtige Deutung ihrer Figur: Zum einen wird sie genealogisch und typologisch mit den männlichen Propheten und Gottesgesandten assoziiert, zum anderen wird sie als archetypische Frau und Mutter gezeichnet. Die Erzählung von Marias Schwangerschaft und der Geburt Jesu transportiert starke Bilder, die hierarchische und androzentrische Machtstrukturen unterwandern. Zugleich trägt die Figur Marias starke geschlechterambige Züge, die sich in grammatischen Strukturen manifestieren, in denen Marias einzigartiger Charakter als männlich und weiblich und zudem *gender-fluid* beschrieben wird. Dies erscheint als ein wesentliches Merkmal ihrer Gotteserfahrung, sodass Codierungen von männlich und weiblich in Maria miteinander verwischt werden und sich auflösen.
- Mit diesem Beitrag wurde ein systematischer Einblick in die Komplexität koranischer Geschlechterkonfigurationen und -konstruktionen geboten. Damit konnte der Blick auf »Geschlecht« als eine

textwissenschaftliche Analysekategorie, wie sie aus den in I. bis VI. untersuchten Werken zur geschlechtersensiblen Exegese des Korans bekannt ist, um wesentliche Aspekte und Erkenntnisse ergänzt und erweitert werden. Mit Blick auf diese neuen Erkenntnisse eröffnen sich neuartige Felder für eine geschlechterbezogene Koranforschung. Im Folgenden sollen neue Forschungsperspektiven und Desiderata in diesem Forschungszweig aufgezeigt werden.

7. Ausblick

Die in dieser Schrift vorgelegten Forschungsbeiträge ergänzen die bereits vorliegenden Arbeiten, welche die vormoderne exegetische Literatur auf ihre geschlechterhierarchische Konstruktion hin untersucht haben. Hier sind insbesondere die Arbeiten von Ayesha S. Chaudhry⁴⁶, Karen Bauer⁴⁷ und Kathrin Klausing⁴⁸ zu nennen. Die vorgelegten Beiträge zur Koranexegese und -hermeneutik im 20. Jahrhundert ergänzen und erweitern aber auch die Arbeit von Ayesha A. Hidayatullah über geschlechtersensible Zugänge zum Koran im englischsprachigen Raum.⁴⁹ Mit Ausnahme von Hidayatullahs Arbeit nehmen die oben genannten Studien eine Beobachterperspektive ein, und auch Hidayatullahs Reflexionen aus einer muslimischen Binnenperspektive tragen nicht eindeutig theologische Züge. Die hiermit vorgelegten Forschungsbeiträge komplettieren das Forschungsfeld, indem erstmals ein koranwissenschaftlicher Rahmen zugrunde gelegt wird. Aus einer theologischen – exegetischen und hermeneutischen – Perspektive scheint damit das Feld jedoch noch nicht in Gänze abgesteckt und erschlossen, sodass an dieser Stelle

46 Ayesha S. Chaudhry, *Wife-Beating in Pre-Modern Islamic Tradition. An Inter-Disciplinary Study of Hadith, Qur'anic Exegesis and Islamic Jurisprudence* (New York: New York University, 2009); Ayesha S. Chaudhry, *Domestic Violence and the Islamic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

47 Karen Bauer, *Room for Interpretation. Qur'anic Exegesis and Gender* (Ann Arbor: Princeton University, 2008); Karen Bauer, *Gender Hierarchy in the Qur'an. Medieval Interpretations, Modern Responses* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

48 Klausing, *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr*.

49 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

Synopse

der Hinweis auf einige Desiderata in den frauens- und geschlechterbezogenen Textwissenschaften erlaubt sei.

Eine textwissenschaftliche sowie historische Untersuchung weiblicher Figuren wie Maria und Bilqīs im Koran bietet noch weitere Interpretationsmöglichkeiten für einen Ansatz, der das Frauenbefreiende Potenzial des Korans voll ausschöpfen möchte. Bislang wenig erprobte Methoden wie die Erzähltheorie bzw. Narratologie bieten in diesem Rahmen die Möglichkeit, neue Erkenntnisse zu finden. Auch die nicht namentlich erwähnten, aber angedeuteten Frauen des Propheten (z. B. in Sure al-Āhzāb) und die Prophetenbegleitinnen in Mekka und Medina sowie die im Koran thematisierten Belange und Bedürfnisse dieser Frauen (z. B. in al-Muğādila/58:1) bieten noch viel Forschungspotenzial aus einer geschlechtersensiblen Perspektive. In diesem Zusammenhang eignet sich die Anwendung einer Hermeneutik, die den Koran als eine auf bestimmte HörerInnen hin ausgerichtete Rede in situativen Kommunikationskontexten versteht,⁵⁰ für die geschlechtersensible Interpretation.

Ein weiteres Desiderat ist eine methodologische Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der historischen Kontextualisierung des Korans bei einer exegetischen Herangehensweise. Zwar ist dieser Ansatz hermeneutisch bereits diskutiert worden, es bestehen jedoch weiterhin methodologisch ungelöste Probleme sowie weiterhin das Problem der historischen Authentizität von Überlieferungen über lokale, zeitliche und ereignisgebundene Kontextualisierungen von Versen und Verseinheiten. Ungeklärt ist beispielsweise die Frage des Umgangs mit kontroversen Überlieferungen, die nach der klassischen Hadithsystematik als *sahīh* zu kategorisieren sind.⁵¹ Die Frage einer akzeptablen methodischen Handhabung von Hadithen und Überlieferungen aus den ersten Generationen betrifft aber nicht nur geschlechtersensible Auslegungen. Wissenschaftlich-kritische Interpretationen des Korans müssen sich dieser großen methodischen Herausforderung annehmen, und zu diesem Zweck müssen Koran- und Hadithwissenschaften gemeinsam ein Instrumentarium entwickeln, das der Analyse des Textkorpus von extratextuellen Überliefe-

50 Seker, *Koran als Rede und Text*.

51 Siehe Nîmet Seker, »As-Suyûtîs Diskussion der Mehrfachherabsendung am Beispiel von Vers 33:35«, *Sure al-Āhzāb* 33, Hg. Ayşe Başol (Berlin: EB-Verlag, 2019), 103–38.

rungen zur Entstehung und Genese des Korans, zur Einbettung von Versen und Verseinheiten in situative Kommunikationskontexte und von exegetischen Informationen dient.⁵²

Im Bereich der historisch-kritischen Forschung hingegen bietet es sich an, Geschlechterkonfigurationen in vorislamischen antiken und spätantiken Kulturräumen zu studieren und diese in Relation zu koranischen Geschlechterkonstruktionen zu setzen. In diesem Zusammenhang kann auch die Frage diskutiert werden, ob das in westlichen Kulturen gültige Binaritätsmodell der Geschlechter⁵³ im Koran überhaupt einen Niederschlag hat. Damit könnte auch eine kritische Rezeption und Diskussion der *gender theory* einhergehen und diese in Hinblick auf vormoderne und außereuropäische Körper- und Geschlechterkonstruktionen erweitert werden.

52 Erste neue Schritte in diesem Forschungsfeld geht das Forschungsprojekt *Linked Open Tafsir* (Goethe-Universität/Ömer Özsoy, Humboldt-Universität/Serdar Kurnaz, Justus-Liebig-Universität/Yaşar Sarıkaya).

53 Thomas Walter Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, ¹⁰2003).

A.

Beiträge zur geschlechterbezogenen Exegese und Hermeneutik des Korans

I. Koranhermeneutik von und für Frauen

1. Der Aufstieg der weiblichen Exegese im 20. Jahrhundert

Laut einer Überlieferung in at-Ṭabarīs enzyklopädischem Korankommentar *Ǧāmi’ al-bayān* erläuterte einst die Ehefrau und Gefährtin des Propheten ʿĀ’iša Bint Abī Bakr die Koranverse 8–11 in Sure an-Naǵm, wo es heißt:

»Dann nahekam [er], ganz nah bei ihm sich fand, zwei Bogenlängen oder näher noch war er bei ihm: Da offenbart’ er seinem Knechte, was er ihm offenbarte.«⁵⁴

Bei dieser ambigen Passage stellt sich die – theologisch hochrelevante – Frage, wem oder was der Prophet begegnet war. Der Vers *fa-awḥā ilā ‘abdiḥi mā awḥā* kann zumindest verstanden werden als eine Aussage über das Offenbarungsgeschehen, wonach Gott seinem Diener, dem Propheten, einen Koranvers eingab. Doch nach diesem Verständnis müsste es auch wieder Gott sein, der Muhammad »ganz nahe kam, sich ganz nah an ihm befand, zwei Bogenlängen oder noch näher« (*tumma danā fa-tadallā fa-kāna qāba qawsayni aw adnā*). ʿĀ’iša legte diesen Vers aus als die Beschreibung einer Begegnung zwischen dem Offenbarungsgesetz Gabriel und dem Propheten, bei dem Muhammad den Engel am Horizont sah. In ihrer Exegese erläuterte sie, dass der Engel sich dem Propheten in Menschengestalt zu zeigen pflegte. Bei diesem Mal kam er aber in seiner wahren Gestalt, die den Horizont vollständig bedeckte.⁵⁵ Damit schloss sie ein Verständnis dieser Stelle im Sinne einer Gottesschau

54 *Tumma danā fa-tadallā fa-kāna qāba qawsayni aw adnā fa-awḥā ilā ‘abdiḥi mā awḥā*, »Dann nahekam [er], ganz nah bei ihm sich fand, zwei Bogenlängen oder näher noch war er bei ihm: Da offenbart’ er seinem Knechte, was er ihm offenbarte«, Bobzin, *Koran*, 470.

55 Muhammad Ibn Ǧarīr at-Ṭabarī, *Ǧāmi’ al-bayān ‘an ta’wil āy al-Qurān. Tafsīr at-Ṭabarī*, hg. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muhsin at-Turkī (Kairo: Dār Hiğr, 2001), Bd. 22, 18–19.

(*ru'yat Allāh*) durch den Propheten aus. Noch deutlicher verneint ʻĀ'iša die Gottesschau in ihrer Exegese unter Verweis auf den Vers al-Anām/6:103 (»Die Blicke erreichen ihn nicht«, *lā tudrikūhu labṣār*). Von dieser Interpretation machten spätere Gelehrte wie Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) Gebrauch. In seinem theologischen Korankommentar orientierte ar-Rāzī sich nicht nur an ʻĀ'išas Exegese, sondern konnte auch ihre Überlieferung als autoritative Stütze für seine eigene Interpretation anführen.⁵⁶

Jedoch wurden weibliche Exegeten im sunnitischen *Tafsīr*, mit wenigen Ausnahmen wie ʻĀ'iša, nicht als Teil der »transhistorischen exegetischen Gemeinschaft« anerkannt.⁵⁷ Erst im 20. Jahrhundert lebt ʻĀ'išas Tradition der weiblichen Koranexegese wieder auf, jetzt in Form des schriftlichen Kommentars. Dieser lässt sich in drei Kategorien unterteilen: Kommentarwerke, die der tradierten Systematik folgen und den gesamten Koran nach der Anordnung des kanonischen Texts erläutern; Kommentarwerke, die versuchen, neue Methoden anzuwenden, und einzelne Verse und Suren interpretieren; und Kommentarwerke, die aus einem bestimmten thematischen Interesse heraus sich der Frage widmen, was der Koran zur Stellung der Frau sagt. Aus verschiedenen Gründen erhält vor allem die letzte Kategorie in den letzten Jahrzehnten viel Aufmerksamkeit und Zuwachs an Publikationen.

Arbeiten wie *Qur'an and Woman* von Amina Wadud oder *Believing Women in Islam* von Asma Barlas basieren jedoch auf einer eigens für diese Art des Kommentars begründeten Koranhermeneutik, die als koranzentristisch beschrieben werden kann. Sie reihen sich damit in einen generellen Trend im modernen islamischen Denken ein, wonach die gesamte islamische Glaubenspraxis durch eine Rückbesinnung auf den Koran als den einzigen normativen Text reformiert werden soll.⁵⁸ In der geschlechteregalitären Lesart

56 Ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ǵayb*, Bd. 13, 133.

57 Aisha Geissinger, *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority. A Rereading of the Classical Genre of Qur'an Commentary* (Boston, Leiden: Brill, 2015).

58 Die Ausbreitung der koranzentristischen und damit hadithskeptischen Epistemologie im modernen islamischen Reformismus beginnt mit dem Wirken von Sayyid ȄAhmad Ḥān (gest. 1898) in Indien sowie Muḥammad ȄAbduh (gest. 1905), Muḥammad Raṣīd Riḍā (gest. 1935) und Sayyid Qutb (gest. 1966) in Ägypten und wirkt sich im 20. Jahrhundert auf viele Reformdenkerinnen und

des Korans kommen weitere Gründe für die Aneignung eines *solo-corano*-Ansatzes hinzu. Hier gilt der generelle Grundsatz, dieexegetische Gelehrtentradition, wie auch das Textkorpus an Hadithen, seien patriarchalisch überformt und hätten den Mann als Norm und die Frau als einen defizitären Abkömmling der Norm konstruiert. Dagegen sei der Korantext als das unverfälschte Wort Gottes frei von jeglicher Misogynie. Er garantiere der Frau einen Katalog von Rechten, stelle sie ontologisch auf eine Stufe mit dem Mann und attestiere ihr absolute Willens- und Entscheidungsfreiheit. Damit wird der Koran zur zentralen Quelle einer Theologie der Frauenbefreiung und die Koranhermeneutik zu einem Hilfsmittel für die Etablierung dieser Befreiung. Die geschlechteregalitäre Hermeneutik hat aus diesem Grunde theologisierende Formen der Exegese⁵⁹ hervorgebracht, in denen es nicht allein um die Erläuterung des Korantexts geht, sondern vor allem um die Implikationen der Exegese für Fragen der theologischen Anthropologie, des Gottesbilds oder religiös begründeter Machtverhältnisse in muslimischen Gemeinschaften. Diese thematische Lesart hat nicht nur wenige Gemeinsamkeiten mit dem klassischen *Tafsīr*, teilweise grenzt sie sich aus den oben genannten Gründen von genau dieser Tradition ab. Mit Ausnahme des Werks von 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmān ist sie beeinflusst von den Lehren des pakistanischen Reformdenkers Fazlur Rahman (gest. 1988) und versucht seine *double-movement*-Methode umzusetzen, indem sie beispielsweise von ethischen Prämissen wie Geschlechtergerechtigkeit und Geschlechtergleichheit als normativen, gottgewollten Prinzipien ausgeht.

Obwohl eine Vielzahl von Korankommentaren von weiblichen Gelehrten in verschiedenen Sprachen, wie Arabisch, Persisch und Türkisch, vorliegen, sind die bekanntesten und am meisten rezipierten Werke aus dem Bereich Koranexegese von und für Frauen in

-denker aus. Auch Amina Wadud rezipiert in *Qur'an and Woman* die Werke von Sayyid Quṭb und Abū l-Ālā Mawdūdī (gest. 1979). Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Yudian Wahyudi, *The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī and Nurcholish Madjid* (Montreal: McGill University, 2002); Aisha Y. Musa, »The Qur'anists«, *Religion Compass* 4/1 (2010), 12–21; Johanna Pink, »Striving for a New Exegesis of the Qur'an«, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Hg. Sabine Schmidtke, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 787–88.

59 Saleh, »Contemporary *Tafsīr*«, 693–703.

englischer Sprache verfasst. Dieses Kapitel soll daher einen Überblick über wichtige Kommentarwerke aus weiblicher Hand geben, um im Anschluss hermeneutische Grundlagen der geschlechteregalitären Exegese aus den Federhänden ihrer bekanntesten Vertreterinnen vorzustellen.

2. Koranexegese von Frauen

Die islamische Tradition hat erst im 20. Jahrhundert Korankommentare von weiblichen Gelehrten vorzuweisen. Dies ist eine weit verbreitete Ansicht, die auch regelmäßig in akademischen Beiträgen geäußert wird. Bis heute liegen jedoch keine historischen Untersuchungen über den tatsächlichen Beitrag von Frauen zur Exegese (*tafsīr*)⁶⁰ und Hermeneutik des Korans vor. Während es richtig ist, dass die ägyptische Gelehrte ‘Ā’iṣa ‘Abd ar-Raḥmān (gest. 1998), bekannt unter ihrem Pseudonym Bint aš-Šāṭi’, zu den wichtigsten und bekanntesten Vertreterinnen der modernen Koranexegese gehört, ist sie nicht, anders als oft angenommen, die erste Verfasserin eines schriftlichen Korankommentars in der Geschichte des *Tafsīr*. So wird in bibliographischen und bio-bibliographischen Quellen eine Reihe von Werken weiblicher Gelehrter genannt, ohne dass bekannt ist, ob ein Manuskript oder eine Druckausgabe existiert. Zu dieser Kategorie zählen beispielsweise ein Korankommentar, der Ğānā Bīgūm⁶¹ (gest. 1660) zugeschrieben wird,⁶² und das Werk *Zīb at-tafsīr fi tafsīr al-Qur’ān*⁶³, das die Mogulprinzessin Zīb an-Nisā’ al-Hindiyya⁶⁴ (gest. 1702) verfasst haben soll.

Das erste gedruckte *tafsīr*-Werk eines weiblichen Autors, das heute auch zugänglich ist, scheint damit von der schiitischen Theologin

60 In diesem Beitrag werden nur schriftliche Korankommentare berücksichtigt. Überlieferungen zu exegetischen Aussagen von frühislamischen Gelehrten wie ‘Ā’iṣa Bint Abī Bakr, Ḥafṣa Bint ‘Umar, Umm Salama und anderen weiblichen Gelehrten aus den ersten beiden Generationen werden damit nicht zur schriftlichen Tradition des *Tafsīr* gezählt.

61 Ğānā Bīgūm (gest. 1660) war die Tochter des Oberbefehlshabers des mogulischen Heers, ‘Abd ar-Raḥīm Ibn Bayram Ḥān (gest. 1627).

62 ‘Abd al-Ḥayy b. Fahr ad-Dīn al-Ḥusnī, *al-Ḥlām biman fi tārīḥ al-hind min al-ḥlām (Nuzhat al-ḥawāṭir wa-bahğat al-masāmī wa-n-nawāżir)* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999), Bd. 1, 517–18.

Nuşrat Bığum Amîn (gest. 1983) zu stammen.⁶⁵ Ihr persischsprachiges Werk *Maḥzan al-īrfān dar tafsīr-i Qur’ān* erläutert den gesamten Koran aus einer multimethodischen Perspektive und umfasst 15 Bände.⁶⁶ Nuşrat Amîn wurde 1886 in Isfahan geboren und studierte neben dem klassischen islamischen Fächerkanon noch Philosophie. Sie verfasste arabisch- und persischsprachige Werke in den Disziplinen *ḥadīṭ*, *fiqh*, *kalām*, *ahlāq*, *taṣawwuf* und *tafsīr*. Sie erhielt *iğāzas* in *iğtihād* und *riwāya* von einer Reihe von Ayatollahs, darunter Großayatollah ‘Abd al-Karīm Ḥa’irī Yazdī (gest. 1937). Ebenso vergab sie selbst *iğāzas* in den Disziplinen *iğtihād* und *riwāya* an ihre Schüler. Nuşrat Amîn gilt bis heute als *muğtahida* und genießt in schiitischen Kreisen ein hohes Ansehen als theologische Autorität.⁶⁷ Ihr ausführliches exegetisches Werk *Maḥzan al-īrfān* wird als ein fester Bestandteil der vorrevolutionären Curricula im Studienfach Islamische Theologie an der Teheraner Universität geführt.⁶⁸ Entgegen ihrem expansiven Wirken und ihrem tiefen Interesse an theologischen Themen, scheint sie – mit Ausnahme eines praktischen Handbuchs über Weiblichkeit und Mutterschaft, das sich nicht an ein theologisches, sondern an ein generelles Publikum richtet⁶⁹ – kein größeres Interesse an einer Koranexegese aus weiblicher Perspektive entwickelt zu haben. Es erstaunt jedoch auch, dass ihr Werk, trotz

63 Ismā’īl Bāšā al-Bağdādī (Bağdatlı İsmail Paşa), *Hadiyyat al-ārifīn asmā’ al-mu’allafīn wa-āṭār al-muṣannafīn* (Istanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951), Bd. 1, 375.

64 Zīb an-Nīsā’ war die älteste Tochter des Mogulkaisers Aurangzeb (gest. 1707) und ist vor allem bekannt für ihre Diwan-Poesie.

65 Zu Nuşrat Amîn siehe Mirjam Künkler und Roja Fazaeli, »The Life of Two Mujtahidahs. Female Religious Authority in Twentieth-Century Iran«, *Women, Leadership and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*, Hg. Hilary E. Kalmbach, Masooda Bano (Leiden: Brill, 2012), 127–60; Maryam Rutner, »Religious Authority, Gendered Recognition, and Instrumentalization of Nusrat Amin in Life and after Death«, *Journal of Middle East Women’s Studies* 11, Nr. 1 (2015), 24–41.

66 Nuşrat Bığum Amîn, *Maḥzan al-īrfān dar tafsīr-i Qur’ān* (Isfahan: Saqāfī, 1376/1956).

67 Zu ausführlichen Informationen über ihre Biographie und ihre Schriften siehe Künkler, Fazaeli, »The Life of Two Mujtahidahs«, 132–41.

68 Ebd., 140.

69 Nuşrat Bığum Amîn, *Kitāb raviš-i ḥūṣbahṭī wa-tavṣīyyah bih ḥāharān-i imānī* (Isfahan: Saqāfī, 1331/1952); Ladan Rahbari, »Women’s Ijtihad and Lady Amin’s Islamic Ethics on Womanhood and Motherhood«, *Religions* 11/2 (2020), 88.

ihres hohen Ansehens als Theologin, heute wenig bekannt ist und kaum rezipiert wird.

Die erste muslimische Frau, die sich ein Renommee als Exegetin mit einer eigenständigen, für sie charakteristischen Methodologie erarbeitet hat, ist die ägyptische Theologin und Arabistin 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmān. 1931 in eine religiöse Gelehrtenfamilie in der ägyptischen Provinzstadt Damiette geboren, wurde ihre Ausbildung, entgegen dem Wunsch des Vaters, von ihrer Mutter und ihrem Großvater, einem Theologen an der al-Azhar-Universität,⁷⁰ gefördert. Sie studierte zunächst an der lokalen Koranschule und dann im privaten Selbststudium zu Hause. Zu dieser Zeit war die formelle religiöse Ausbildung von Mädchen und Frauen noch nicht möglich, auch die al-Azhar-Universität war Frauen noch nicht zugänglich. Sie ließ sich im Anschluss als Lehrerin ausbilden und erwarb durch ein berufsbegleitendes Fernstudium die Zulassung an der Universität Kairo. Unter der Betreuung von Tāhā Husayn wurde sie 1952 mit einer herausragenden Arbeit über Abū l-'Alā al-Ma'arrī promoviert. Ihre akademische Karriere, die sie bereits als MA-Studentin in der Abteilung für Arabistik der Philologischen Fakultät begonnen hatte, setzte sie ab 1962 als Professorin für Arabische Sprache und Literatur an der 'Ayn-Shams-Universität fort und war schließlich bis in die 1990er Jahre hinein Professorin für Exegese des Korans an der Qarawiyīn-Universität. Sie hatte zahlreiche Gastdozenturen in Umm Durmān und Ḥarṭūm, Algier, Beirut, in den Arabischen Emiraten und in Riad.

'Ā'iša 'Abd ar-Rahmāns akademische Schriften können in folgende drei Themenbereiche gruppiert werden: textwissenschaftliche Studien zu Koran und *ḥadīṭ*, Untersuchungen zur arabischen Sprache und Literatur und biographische Werke zu den weiblichen Angehörigen der Prophetenfamilie. Exegetisch bedeutsam sind ihr literarischer und sprachwissenschaftlicher Korankommentar von frühmekkanschen Suren *at-Tafsīr al-bayānī li-l-Qur'ān al-karīm* (Die rhetorische Exegese des Korans), in der sie unter anderem die Methodologie

70 Shuruq Naguib, »Bint al-Shāṭī's Approach to *tafsīr*: An Egyptian Exegete's Journey from Hermeneutics to Humanity«, *Journal of Qur'anic Studies* 17/1 (2015), 49.

Amīn al-Ḥūlīs praktisch anwendet,⁷¹ und das Werk *al-Īgāz al-bayānī li-l-Qurān al-karīm wa-masā'il Nafī' ibn al-Azraq* (Die sprachliche Unnachahmlichkeit des Korans und die Fragen von Nafī' ibn al-Azraq).

Jedoch finden wir auch in ihren exegetischen Werken keine Koranauslegung aus einer dezidiert weiblichen Perspektive. Hingegen spricht aus vielen kürzeren Abhandlungen wie *Maqāl fī l-insān* (Abhandlung über den Menschen)⁷², »al-Mar'a al-muslima ams wa-l-yawm« (Die muslimische Frau gestern und heute)⁷³ und *al-Mafhūm al-islāmī li-taḥrīr al-mar'a* (Das islamische Konzept zur Befreiung der Frau)⁷⁴ ihre Sorge für die Belange der muslimischen Frau in der Moderne. Interessanterweise unternimmt sie auch in diesen kürzeren Beiträgen, die nicht als *tafsīr* betitelt sind, Interpretationen im Sinne der Frauenemanzipation und der Geschlechtergerechtigkeit.⁷⁵ Sie gilt heute nicht als eine Feministin,⁷⁶ jedoch zeigt sie in ihrem Werk unverkennbar eine starke Sensibilität für Themen wie Geschlechtergerechtigkeit und die Bedürfnisse der modernen arabisch-islamischen Frau. Damit kann sie im Bereich der religiösen Studien zweifellos als eine Vorkämpferin der Frauenrechte aus einer islam-

71 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmān, *at-Tafsīr al-bayānī li-l-Qurān al-karīm* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1990), Bd. 1, 10–14; Naguib merkt jedoch an, dass eine umfängliche Studie über die Umsetzung der Methode al-Ḥūlīs in ihrem Werk aussteht und dass dieser Aspekt nicht über den eigentümlichen Charakter ihrer Arbeit hinwegtäuschen sollte, Naguib: »Bint al-Shāṭī's Approach to *tafsīr*«, 52.

72 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmān, *Maqāl fī l-insān. Dirāsa qu'rāniyya* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969).

73 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmān, »al-Mar'a al-muslima ams wa-l-yawm«, *al-Islām, al-yawm wa-ǵadan*, Hg. I. Salāma, A. F. al-Ahwānī, Bint aš-Šāṭī et al. (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1960), 67–94.

74 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmān, *al-Mafhūm al-islāmī li-taḥrīr al-mar'a* (Umm Durmān: Ğāmi'at Umm Durmān, 1966–67); Aisha Abdul Rahman, »The Islamic Conception of Women's Liberation«, translated by Nazih Khater, *Al Raida* 125 (Spring 2009), 37–43. Im Folgenden wird aus der englischen Übersetzung zitiert, da das arabische Originalwerk nicht auffindbar war.

75 Naguib, »Bint al-Shāṭī's Approach to *tafsīr*«, 51.

76 Ruth Roded, »Bint Al-Shāṭī's Wives of the Prophet. Feminist or Feminine?«, *British Journal of Middle Eastern Studies* 33/1 (2006), 51–66; Roxanne D. Marquette, »Bint al-Shāṭī on Women's Emancipation«, *Coming to Terms with the Qurān. A Volume in Honour of Professor Issa Boullata*, Hg. Khaleel Mohammed, Andrew Rippin (North Haledon: Islamic Publications International, 2007), 200–02; Naguib, »Bint al-Shāṭī's Approach to *tafsīr*«, 70–71.

schen Perspektive gesehen werden. Interessant ist jedoch, dass viele Ideen und Auslegungen der späteren geschlechteregalitären Exegese tatsächlich auf Gedankengut zurückgehen, das 'Abd ar-Rahmān in ihren kürzeren Abhandlungen, vor allem in *al-Mafhūm al-islāmī l-tahrīr al-mar'a* (1967) in konziser Form präsentiert. Es ist auch bemerkenswert, dass ihr Werk, trotz der auffallenden Ähnlichkeit zu späteren feministisch-exegetischen Positionen, in diesen Schriften nicht zitiert wird.⁷⁷

Weitere exegetische Beiträge von weiblichen Gelehrten sind *Naṣarāt fī kitāb Allāh* (Reflexionen über das Buch Gottes)⁷⁸ von der ägyptischen Aktivistin Zaynab al-Ġazālī (gest. 2005), das 16-bändige Werk *al-Mubaṣṣir li-nūr al-Qurān* (Der Betrachter des Lichts des Korans)⁷⁹ von Nā'ila Hāšim, das vierbändige Werk *Taysīr at-tafsīr* (Die Erleichterung der Exegese) von Fawqiyya aš-Širbīnī⁸⁰ und *Tafsīr ḡarīb al-Qurān* (Exegese der sonderbaren Wörter des Korans) von Kāmila Bint Muḥammad al-Kawwārī.⁸¹ Außerdem liegen in türkischer Sprache von Semra Kürün Çekmegil das 13-bändige Werk *Okuyucu Tefsiri* (Korankommentar für Rezipiatoren)⁸² und von Necla Yasdıman das siebenbändige Werk *Kur'an Tahlili* (Analyse des Korans)⁸³ vor. Jüngst ist ebenfalls in türkischer Sprache das Werk *Yüce Kur'an-ı Kerim ve Meali* (Der große Koran und sein Kommentar)⁸⁴ von Ayşa Zeynep Abdullah erschienen.

International bekannt sind jedoch zahlreicheexegetische Werke in englischer Sprache aus dem 20. und 21. Jahrhundert, die sich

77 Außer Nimat Hafez Barazangis kritischer Beschäftigung mit 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmāns Werk konnte nur ein einziger Verweis in einem Beitrag Azizah al-Hibri gefunden werden, Nimat Hafez Barazangi, *Woman's Identity and the Qur'an. A New Reading* (Gainesville: University Press of Florida, 2004), 42, 44, 70–79, 130; Azizah al-Hibri, »Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights«, *American University International Law Review* 12/1 (1997), 20.

78 Zaynab al-Ġazālī, *Naṣarāt fī kitāb Allāh* (Kairo: Dār aš-Šurūq, 1994).

79 Nā'ila Hāšim, *Mubaṣṣir li-nūr al-Qurān* (Jerusalem: Maṭba'at ar-Risāla, 1998–2003).

80 Fawqiyya aš-Širbīnī, *Taysīr at-tafsīr* (Kairo: Maktabat al-Īmān, 2008).

81 Kāmila al-Kawwārī, *Tafsīr ḡarīb al-Qurān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008).

82 Semra Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri* (Malatya: Nida Dergisi Yayınları, 2006).

83 Necla Yasdıman, *Kur'an Tahlili* (İzmir: Cemre, 2006).

84 Ayşa Zeynep Abdullah, *Yüce Kur'an-ı Kerim ve Meali* (İstanbul: Hermes, 2019).

einer geschlechteregalitären Exegese widmen. Um diese Form der thematischen Exegese soll es im Folgenden gehen.

3. Weibliche Re-Lektüren des Korans

3.1. Eine egalitäre Ontologie der Geschlechter

Fast alle Beiträge zur geschlechteregalitären Auslegung des Korans fundieren auf einer moralischen Grundlage, die aus zentralen Aussagen zur Natur und Bestimmung des Menschen im Koran hergeleitet wird. Hierzu wird die Schöpfungserzählung im Sinne der ontologischen Gleichheit der Geschlechter interpretiert und mit der menschlichen Statthalterschaft Gottes auf Erden (*hilāfa*) und dem zentralen Glaubensgrundsatz der Einheit Gottes (*tawhīd*) verbunden. Fundamental ist eine Dekonstruktion der traditionellen Lesart von an-Nisā'/4:1, wonach Eva aus der Rippe Adams erschaffen und die Frau eine dem Mann nachranginge Stellung in der Schöpfungsordnung habe.⁸⁵ Entgegen der auf Hadithen basierenden traditionellen Lesart, »a borrowed foreign concept«,⁸⁶ wird nun eine egalitäre Auslegung auf Basis des Wortlautes des Verses allein bemüht: Laut an-Nisā'/4:1 stammt die gesamte Menschheit, Mann und Frau, aus einer einzelnen, ursprünglichen Seele. Im Zentrum dieser Lesart stehen die Ausdrücke *min nafsin wāhidatin* und *zawgahā*. Dabei wird *nafs* als eine ungeschlechtliche,⁸⁷ gewissermaßen vorgeschöpfliche Seele verstanden, die für den egalitären Ursprung der geschlechtlich und kulturell differenzierten Individuen steht. Im Wortlaut des Verses gebe es keine Hinweise darauf, dass die Ausdrücke *nafs* Adam als

85 Zu einer Zusammenfassung traditioneller und moderner Lesarten der Schöpfungsgeschichte und der Rolle Evas darin siehe Yvonne Y. Haddad, »Eve: Islamic Image of Woman«, *Women's Studies International Forum*, 5/2 (1982), 135–44; Hatice Arpaguş, »The Position of Woman in the Creation. A Qur'anic Perspective«, *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*, Hg. M. Hermansen, E. Aslan, and E. Medeni (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2013), 113–32.

86 Abdul Rahman, »The Islamic Conception of Women's Liberation«, 38.

87 Jerusha Tanner Lampert, *Divine Words, Female Voices. Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology* (New York: Oxford University Press, 2018), 49, 159, 162.

ersten Mensch und *zawġ* Eva⁸⁸ als Abkömmling Adams bezeichneten; vielmehr werde hier der gemeinsame Ursprung von Mann und Frau aus *nafs wāḥida* betont. Aus dem zentralen Dogma der Einheit Gottes (*tawḥīd*) erwachse das Prinzip der Gleichheit aller Geschöpfe vor Gott.⁸⁹ Ebenso sei die Erschaffung aller Dinge als gleichwertige Paare (*azwāġ*)⁹⁰ in abgrenzender Andersheit zur absoluten Einheit Gottes zu verstehen (aš-Šūrā/42:11).⁹¹ Damit werde im Ursprung des Menschen keine Geschlechterhierarchie zugrunde gelegt. Die Frau verhalte sich zum Mann nicht als sein binäres Gegenstück.⁹² Vielmehr seien Mann und Frau durch den gemeinsamen Ursprung als ein Ruhepol für einander geschaffen (ar-Rūm/30:20).⁹³ Die Bestimmung des Menschen, und damit von Frau und Mann, bestehe in der

-
- 88 Riffat Hassan, »Woman and Man's ›Fall‹. A Qur'anic Theological Perspective«, *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*, Hg. Marcia Hermansen, Ednan Aslan, Elif Medeni (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2013), 101–13.
- 89 Azizah al-Hibri, »An Introduction to Muslim Women's Rights«, *Windows of Faith: Muslim Woman Scholar-Activists in North America*, Hg. Gisela Webb (Syracuse: Syracuse University Press, 2000), 50–51; Barlas, *Believing Women in Islam*, 13, 102–03, 106–08; Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 24–32.
- 90 Hūd/11:40, Fātiḥ/35:11, Yāsīn/36:36, az-Zuhruf/43:12, ad-Ḍāriyāt/51:49, an-Naġm/53:45, ar-Rāḥmān/55:52; Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999), 20–23.
- 91 Ebd., 26.
- 92 Lampert, *Divine Words, Female Voices*, 162. Die Idee der Binarität bzw. Polarität der Geschlechter gilt als Fundament der religiösen und kulturellen Geschlechterhierarchisierung. Sie ist Gegenstand der Untersuchung der *Gender Studies* und Gegenstand der Dekonstruktion und Diskussion der *Gender Theorie*. In den hier besprochenen Quellen sind diese Theorien von VertreterInnen wie Judith Butler oder Luce Irigaray jedoch nicht rezipiert worden, sodass Konzepte wie »Binarität der Geschlechter« als eine Analysekategorie nur eine marginale Rolle spielen; »Binarität«, *Gender und Dekonstruktion: Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*, Hg. Anna Babka, Gerald Posselt (Stuttgart: UTB, 2016), 45–46.
- 93 Riffat Hassan, »An Islamic Perspective«, *Women, Religion, and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women*, Hg. Jeanne Becher (Geneva: WCC Publications, 1990), 101; Wadud, *Qur'an and Woman*, 19–22; Azizah al-Hibri, »Islam, Law, and Custom. Redefining Muslim Women's Rights«, *American University International Law Review* 12/1 (1997), 26–27; Barlas, *Believing Women in Islam*, 132–35.

Erfüllung der Statthalterschaft Gottes auf Erden (*hilāfa*, al-Baqara/2:30; al-Āhzāb/33:72).⁹⁴

Being *khalifah* is equivalent to fulfilling one's human destiny as a moral agent, whose responsibility is to participate in upholding the harmony of the universe. With respect to society, harmony means working for justice.⁹⁵

Die Aussage dieses Zitats wird deutlicher, wenn das Wort »human« mit »Frau« ersetzt wird. Wadud konstatiert damit, dass Gott der Frau einen freien Willen gegeben habe, seiner Statthalterschaft auf Erden zu folgen.

Es ist 'Abd ar-Rahmān, die als erste Exegetin diese Lesart zum Menschsein (*insāniyya*)⁹⁶ der Frau vorlegt und damit eine Diskussion vorbereitet, die Generationen von weiblichen Gelehrten nach ihr aufgreifen werden. Ihre Lesart des Begriffes »Mensch« (*al-insān*) im Koran mündet in der Idee, dass der Mensch – und damit auch die Frau als ontologisch gleichwertiges Wesen – ein Geschöpf ist, das von Gott vor allen anderen Geschöpfen mit besonderen Aufgaben und Verpflichtungen ausgezeichnet wurde. Dazu zählen die Auslegung der normativen Schriften (*bayān*⁹⁷ oder *ījtihād*⁹⁸), die Erfüllung religiöser Vorschriften, die Erfüllung der *hilāfa*, das Erwirken des Guten und das Verhindern des Schlechten.⁹⁹ All dieses fällt unter die moralische Verpflichtung von *hilāfa*, die Gott beiden Geschlechtern gleichermaßen auferlegt hat.

The freedom of the Muslim woman finds its source in this determined origin. In the Islamic view, this freedom is the perfection of the woman's humanity with all the rights and consequences related to this humanity.¹⁰⁰

94 Al-Hibri, »An Introduction to Muslim Women's Rights«, 53; Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 32–37.

95 Ebd., 34.

96 'Abd ar-Rahmān, *at-Tafsīr al-bayānī*, Bd. 1, 177.

97 Ebd.; Abdul Rahman, »The Islamic Conception of Women's Liberation«, 39.

98 Al-Hibri, »Redefining Muslim Women's Rights«, 40, 43; al-Hibri, »An Introduction to Muslim Women's Rights«, 57.

99 'Abd ar-Rahmān, *at-Tafsīr al-bayānī*, Bd. 1, 177; 'Abd ar-Rahmān, *Maqāl fī l-insān*, 45–48; Naguib, »Bint al-Shāṭī's Approach to *tafsīr*«, 61–62, 69–70.

100 Abdul Rahman, »The Islamic Conception of Women's Liberation«, 38.

Frauenrechte als Menschenrechte (»human rights«¹⁰¹) werden direkt aus dieser theologischen Grundlage als gottgegebene (»godgiven«¹⁰²) Rechte abgeleitet: Dazu gehören unter anderem das Recht auf Bildung,¹⁰³ das Recht auf finanzielle Unabhängigkeit¹⁰⁴ und das Recht auf Scheidung.¹⁰⁵ Die Auslegung von an-Nisā' 4:1 im Sinne der ontologischen Gleichheit der Geschlechter als einer gottgewollten Ordnung mündet in der Forderung, dass Frauen einen gleichberechtigten Zugang zur Exegese der normativen Texte haben. Diese Forderung wird zugleich von den Akteurinnen selbst durch eine Kritik der klassischen androzentrischen Exegese und der Neuformulierung zentraler Verse zum Geschlechterverhältnis umgesetzt.

If we accept verse 4:1 [...] as *relevant* to understanding the Islamic stance on women, a Muslim woman who identifies with the Qur'an becomes an essential partner in the interpretation process of the Qur'an, just as her access and participation in the interpretation process is a must for her self-identity.¹⁰⁶

3.2. Die Prämissen der Geschlechtergleichheit

Obwohl die Auffassung, der Koran stelle Frau und Mann gleich, in der feministischen Theologie weit verbreitet ist, bleibt die Diskussion darüber, wie Geschlechtergerechtigkeit und Geschlechtergleichheit zu definieren seien, vage. Es handelt sich vielmehr um zwei stets zusammen betrachtete theoretische Konzepte, die als normative Kernbotschaft des Korans vorausgesetzt und damit ahistorisch und universalistisch verstanden werden.¹⁰⁷ Trotz der Abwesenheit eines

101 Ebd., 39.

102 Al-Hibri, »An Introduction to Muslim Women's Rights«, 58.

103 Abdul Rahman, »The Islamic Conception of Women's Liberation«, 39.

104 Al-Hibri, »An Introduction to Muslim Women's Rights«, 57.

105 Ebd., 58.

106 Barazangi, *Woman's Identity and the Qur'an*, 43, Hervorhebung im Original. »Bint al-Shāti' is not simply asserting women's equal humanity, nor their right to education, but their original right to understand, interpret, and explain divine discourse, and to contest the meanings established by male interpreters«, Naguib, »Bint al-Shāti's Approach to *tafsīr*«, 72.

107 Raja Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi* (Leiden, Boston: Brill, 2010), 252; Kecia Ali, *Sexual Ethics and*

theologischen Verständnisses von Gerechtigkeit und Gleichheit lassen sich aus den Werken einige Aspekte dieser Idee ableiten.

Zunächst scheint ein triadisches Modell von Gleichheit vorzuherrschen. Zum einen werden das direkte, unmittelbare Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott und die Verantwortung des Einzelnen vor Gott betont und zum anderen das hierarchiefreie Verhältnis von Mann und Frau in einer partnerschaftlichen Beziehung.¹⁰⁸ In diesem dreiteiligen Modell bestimmt nicht das Geschlecht den Status des einzelnen Menschen, sondern die individuelle *taqwā*.¹⁰⁹

Auch die koranischen Aussagen zur Belohnung und Bestrafung im Jenseits werden im Sinne der Gleichheit ausgelegt. So werden die Verse Āl 'Imrān/3:195¹¹⁰ und al-Aḥzāb/33:35¹¹¹ als göttliches Versprechen einer gerechten Belohnung – auch zwischen den Geschlechtern – im Jenseits verstanden. Amina Wadud arbeitet heraus, dass die Koranverse den Grundsatz der Gerechtigkeit (*equity*) in Fragen von Tod, Auferstehung, Jüngstem Gericht und Belohnung bzw. Bestrafung nach dem Tod betonen (Āl 'Imrān/3:185–86). Dabei legt sie die wiederkehrenden Begriffe *nafs* (Seele, Wesen) und *zawg*, Pl. *azwāj* (Partner) etwa in at-Takwīr/81:7 und al-Anbiyā'/21:47¹¹² als geschlechtsneutrale Ausdrücke aus, da durch ihre Verwendung nicht zwischen den Geschlechtern differenziert werde. Auch weitere Verse

Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence (London: Oneworld, 2008), 154–55.

- 108 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 28–31; Amina Wadud, »The Ethics of Tawhid and the Ethics of Qiwamah«, *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Hg. Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani, Jana Rumminger (Oxford: Oneworld, 2015), 271–72; Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 168–69; Lamptey, *Divine Words, Female Voices*, 158–59.
- 109 Abdul Rahman, »The Islamic Conception of Women's Liberation«, 40.
- 110 Wadud, *Qur'an and Woman*, 51; al-Hibri, »An Introduction to Muslim Women's Rights«, 52; Lamptey, *Divine Words, Female Voices*, 46.
- 111 Wadud, *Qur'an and Woman*, 99; Barlas, *Believing Women in Islam*, 143; Ali, *Sexual Ethics*, 114–15, 123–24.
- 112 *Wa-idā n-nufūsu zuwwīgat*, »wenn die Seelen zusammengeführt werden«; *wa-naḍā'u l-mawāzīna l-qisṭa li-yawmi l-qiyāmati fa-lā tużlamu nafsūn šay'an*, »Gerechte Waagen werden wir aufstellen für den Tag der Auferstehung und keiner Seele wird dann Unrecht angetan«, Bobzin, *Koran*, 282.

wie al-Baqara/2:284¹¹³ und Ḥāfir/40:40¹¹⁴ betonen laut Wadud die gerechte, ergo gleiche Behandlung von Mann und Frau in Fragen des Jenseits.¹¹⁵ Ebenso gebe es in Bezug auf Paradies und Hölle, mit Ausnahme der Paradiesjungfrauen (*hūr īn*), keine Unterscheidung bei der Bestrafung und Belohnung der Geschlechter:

Recompense is *acquired* not through gender, but through actions performed by the individual before death [...] (45:1-2).¹¹⁶

Mit Blick auf Verse, die nach dem zeitgenössischen Werteverständnisses dem Grundsatz der Geschlechtergleichheit widersprechen, wenden viele Exegetinnen eine Hermeneutik der historischen Kontextualisierung an.¹¹⁷ Die Beschreibung der großäugigen Paradiesjungfrauen in den mekkanischen Suren sprechen laut Wadud ein männliches Publikum in Mekka an, vor allem bestimmte Patriarchen in einer hierarchischen Gesellschaft, und deren innerste Wünsche und Bedürfnisse. In den medinensischen Suren hingegen verwende der Koran nur noch den geschlechtsneutralen Ausdruck *zawġ, azwāġ*.¹¹⁸ Damit interpretiert Wadud den Ausdruck *azwāġ muṭahhara* in den Versen al-Baqara/2:25, Āl 'Imrān/3:15 und an-Nisā'/4:57 als »Partnerin oder Ehefrau aus dem Diesseits«. Die Verse betonten damit die »Partnerschaft, Freundschaft und Harmo-

113 *Li-llāhi mā fī s-samāwāti wa-mā fī l-arḍi wa-in tubdū mā fī anfusikum aw tuhfūhu yuhāsikum bihi llāhu fa-yağfiru li-man yašā'u wa-yu'addibu man yašā'u wa-llāhu alā kulli šay'in qadīrun*, »Gottes ist, was in den Himmeln und auf Erden ist. Ob ihr offenbar macht, was ihr in eurem Inneren hegt, oder ob ihr es verbirgt: Gott zieht euch dafür zur Rechenschaft. Und so vergibt er, wem er will, und bestraft, wen er will. Gott ist aller Dinge mächtig«, Bobzin, *Koran*, 46.

114 *Man 'amila sayyi'atan fa-lā yuğzā illā miṭlahā wa-man 'amila šāliḥan min dakarīn aw unṭā wa-huwa mu'minun fa-ūlā'iqa yadḥulūna l-ğannata yurzaqūna fihā bi-ğayri hisābin*, »Wer Böses tat, dem wird nur mit Gleichem vergolten; wer jedoch Gutes tat, ob Mann, ob Frau, und dabei gläubig war: Die gehen in den Paradiesgarten ein, wo sie versorgt werden – ohne Rechnung!«, Bobzin, *Koran*, 416.

115 Wadud, *Qur'an and Woman*, 46–49.

116 Ebd., 50.

117 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 65–86; Nimet Seker, *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran* (Hamburg: Editio Gryphus, 2020), 117–45.

118 Wadud, *Qur'an and Woman*, 54–56.

nie« von Mann und Frau im Paradies.¹¹⁹ Diese Erläuterung steht der traditionellen Lesart, wonach mit *azwāğ muṭahhara* reine Paradiesfrauen gemeint sind, konträr gegenüber.¹²⁰ Dabei kann der Hinweis auf *an-nisā'* in der aufgezählten Liste der begehrten Dinge (*aš-šahawāt*) in Al 'Imrān/3:14 und im darauffolgenden Vers 3:15 der Verweis auf *azwāğ muṭahhara* als klare Bezugnahme auf einen männlichen Adressatenkreis auch im medinensischen Kontext interpretiert werden.¹²¹ Tatsächlich wird die »Selektivität« der Lesart Waduds als eine bewusste Abwendung von den androzentrischen Aspekten der jenseitigen Belohnung verstanden.¹²²

Ein zweiter Aspekt der Grundsätze von Gleichheit und Gerechtigkeit wird in Versen wie ar-Rūm/30:21 und at-Tawba/9:71 gesehen, die von einem wechselseitigen Verhältnis von Mann und Frau sprechen, im Sinne einer Verantwortung füreinander und einer Beziehung, die auf Respekt und Liebe basiert. Demnach sei die existenti-

119 Ebd., 56–57.

120 Diese Paradiesfrauen werden von den Exegeten beschrieben als frei von jeder weltlichen körperlichen Unreinheit der Frau wie Menstruation, auch die Geburt wird dazu gezählt, at-Ṭabarī, *Ǧāmi' al-bayān*, Bd. 1, 419–22; al-Māturīdī, *Tafsīr al-Māturīdī*, Bd. 1, 405; Abū Iṣhāq Ahmad at-Ta'lābī an-Nisābūrī, *al-Kaṣf wa-l-bayān*. *Tafsīr at-Ta'lābī*, hg. 'Alī Ibn Āṣūr and Nazīr as-Sā'īdī (Beirut: Dār iḥyā' at-turāt al-ārabī, 1422), Bd. 1, 181.

121 (3:14) *Zuuyina li-n-nāsi hubbu š-šahawātī mina n-nisā'i wa-l-banīna wa-l-qanāṭīri l-muqanṭarati mina d-ḍahabi wa-l-fiddati wa-l-hayli l-musawwamatī wa-l-anā'ī wa-l-harti dālika matā'u l-hayātī d-dunyā wa-llāhū indahū husnu l-ma'ābi. (3:15) qul a-unabbī'ukum bi-hayrin min dālikum li-llađīna ttaqaw 'inda rabbihim ǧannātūn tağrī min taħtihā l-anħārū ħalidina fihā wa-azwāğun muṭahharatun wa-ridwānun mina llāhi wa-llāhū baśirun bi-l-ibādi*, »(3:14) Verlockend ist es für die Menschen, das zu lieben, wonach es sie gelüstet: ob Frauen, Söhne oder aufgehäufte Gold- und Silberschätze, ob geschmückte Pferde, Vieh oder Ackerland. Das sind die Freuden des Lebens hier auf Erden. Gott aber ist es, bei dem schöne Heimkehr ist. (3:15) Sprich: ›Soll ich euch Besseres als das verkünden? Denen, die Gott fürchten, sind Gärten bei ihrem Herrn bestimmt, unter denen Bäche fließen – ewig werden sie dort weilen –, und reine Ehefrauen und Wohlgefallen von Gott.‹ Gott schaut auf seine Knechte«, Bobzin, *Koran*, 48–49.

122 Karen Bauer: »'The Male Is Not Like the Female' (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Qur'ān«, *Religion Compass* 3(4), 2009, 650. In ihrem Werk *Inside the Gender Jihad* erkennt Wadud den androzentrischen Charakter der Paradiesjungfrauen im Koran an, rückt von ihrer Lesart des Beigriffs *zawğ, azwāğ* jedoch nicht ab, Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 193.

elle Komplementarität¹²³ von Mann und Frau nicht nur in einem Beziehungsverhältnis begründet. Sie werde vielmehr, von der gleichen Wesenhaftigkeit der Geschlechter ausgehend, auf die Beziehung zwischen allen Menschen übertragen. Männer und Frauen »need each other to realize their full existence. Husband and wife are founding partners of one social cell, and companions in the journey of life«¹²⁴, schreibt 'Abd ar-Rahmān, sich an die Männer wendend:

So walk with her on this path, for she is your daughter, your sister, and your partner for life. She is the mother of your children and maker of your future, so remember God's *aya* on her behalf: »And among His signs is this, that He created for you mates among yourselves, that ye may dwell in tranquillity with them, and He has put love and mercy between your (hearts): verily in that are signs for those who reflect« (30:21).¹²⁵

Jedoch gilt damit nicht, dass Mann und Frau in ihren sozialen Funktionen austauschbar sind.¹²⁶ Auch wenn es paradox klingt, hebt die Anerkennung des Gleichheitsgrundsatzes nicht die Differenz der Geschlechter auf, vielmehr gilt die Gleichheit in Bezug auf moralische und spirituelle Fragen, die Differenz hingegen in sozialen Funktionen.¹²⁷ Asma Barlas meint, »difference does not always imply inequality«.¹²⁸ Erst durch die Differenz der Geschlechter und die damit verbundenen sozialen Geschlechterrollen ergeben sich die Rechte der Frauen.¹²⁹ Aysha Hidayatullah formuliert zu diesem Punkt die fundamentale Kritik, dass der Begriff *gender* in diesen Werken nicht definiert und undifferenziert für »Frauen« (*women*) verwendet werde. Sie vermisst eine Auseinandersetzung mit akade-

123 Hassan, »An Islamic Perspective«, 109; Wadud, *Qur'an and Woman*, 21; al-Hibri, »Islam, Law, and Custom«, 32, 38; 'Aisha 'Abdul Rahman, »Islam and the New Woman«, trans. by Anthony Calderbank, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 19 (1999), 202; al-Hibri, »An Introduction to Muslim Women's Rights«, 53; Azizah al-Hibri, »Qur'anic Foundations of Rights of Muslim Women in the 21st Century«, *Women in Indonesian Society: Access, Empowerment and Opportunity*, Hg. M. Atho Mudzhar et. al. (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002), 5, 20.

124 Abdul Rahman, »The Islamic Conception of Women's Liberation«, 40.

125 Ebd., 42, Hervorhebung im Original.

126 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 155.

127 Wadud, *Qur'an and Woman*, 102.

128 Barlas, *Believing Women in Islam*, 199, 145.

129 Ebd., 199.

mischen Theorien über essenzialistische Geschlechterverständnisse, -binaritäten und kulturelle Geschlechterkonstruktionen.¹³⁰

3.3. Die Diskussion über Geschlechterrollen

In Bezug auf koranische Vorschriften oder Ideale über Geschlechterrollen tätigen die Exegetinnen widersprüchliche Aussagen. Zum einen ist da die Feststellung, dass der Koran keine Geschlechterrollen und Formen der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern vorschreibe.¹³¹ Die einzige Rollenzuschreibung für die Frau finde sich in Schwangerschaft und Geburt, und diese sei in der weiblichen Biologie begründet. Doch darüber hinaus wird die (soziale) Rolle der Mutterschaft nicht als eine Verpflichtung aus dem Koran abgeleitet.¹³² Dagegen wird die traditionell hierarchische Exegese von *qiwāma* (*ar-riğālu qawwāmūna 'alā n-nisā'i*, an-Nisā'/4:34) als männliche Autorität, Vormundschaft oder Versorgungspflicht positiv umgedeutet und ebenfalls als eine soziale Pflicht interpretiert. 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmān versteht die *qiwāma* (»guardianship«) sogar als ein gottgegebenes Recht des Mannes. Es sei jedoch kein absolutes und auch kein bedingungsloses Recht.

It is about time for men to understand that their legitimate right of guardianship over us is neither absolute nor is it for all men in general over all women. It is a conditional right »because Allah has given the one more (strength) that the other, and because they support them from their means« (4:34), and if a man could not meet this condition, he loses his right to guardianship.¹³³

130 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 129. Sie widerspricht auch dem Argument, dass ein durch »Gegenseitigkeit« bzw. »Reziprozität« geprägtes Verhältnis der Geschlechter das Prinzip der Hierarchie aufhebe. Nach ihrem Verständnis des Korans schließen androzentrische Verse eine Partnerschaft auf Grundlage von Liebe und Gegenseitigkeit nicht aus: »In the premodern context of the Qur'an's revelation, equality may not have been understood as a premise of loving, caring relationships; relationships of male-female dominance may not have necessarily offended ideals of mercy and tranquility«, Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 165.

131 Wadud, *Qur'an and Woman*, 8, 20, 104.

132 Ebd., 20, 22; Barlas, *Believing Women in Islam*, 179.

133 Abdul Rahman, »The Islamic Conception of Women's Liberation«, 41.

Anders als die nordamerikanischen Exegetinnen liest 'Abd ar-Rahmān den ersten Teil des Verses an-Nisā'/4:34 aber – wie viele klassische Gelehrte¹³⁴ auch – im Zusammenhang mit dem Begriff *darağā* aus al-Baqara/2:228 (*wa-lahunna mitlu lladī 'alayhinna bi-l-mā'rūfi wa-li-r-riğāli 'alayhinna darağatun*). Jedoch leitet sie aus 2:228 den Grundsatz der Gleichheit ab und interpretiert *darağā* als einen Bonus sozialer Männlichkeit (*ruğūla*) und nicht als ein Merkmal biologischer Maskulinität (*dukūra*). Zwar erläutert sie nicht, was sie unter den beiden Begriffen versteht,¹³⁵ ihre Differenzierung deutet aber darauf hin, dass sie *darağā* wie auch *qiwāma* nicht als natürlich-wesenhaft, sondern an Konditionen gebundene Merkmale betrachtet. Diese Interpretation von *qiwāma* als eine Verantwortung und nicht als ein männliches Machtprivileg findet sich auch in der späteren Exegese. So versteht Azizah al-Hibri die *qiwāma* als eine Verpflichtung (*taklīf*) und nicht als ein männliches Privileg (*taṣrīf*).¹³⁶ Für Barlas ist die *qiwāma* jedoch in Harmonie zu bringen mit dem Gleichheitsgrundsatz, der in at-Tawba/9:71 geäußert wird (*wa-l-mu'minūna wa-l-mu'minātu ba'ḍuhum awliyā'u ba'ḍin*). Die Verpflichtung des Mannes wird daher in der finanziellen und materiellen Versorgung der Frau gesehen, abgeleitet aus dem Zusatz *wa-bi-mā anfaqū min amwālihim* (4:34).¹³⁷ Die auf diese Weise positiv gewendete Vormundschaft wird von Wadud noch erweitert und bezogen auf die biologische Funktion der Frau, Kinder zu gebären:

Ideally, *everything* she needs to fulfil her primary responsibility [i.e. childbearing] comfortably should be supplied in society, by the male: this means physical protection as well as material sustenance.¹³⁸

Auf diese Weise wird die Prämissen, dass der Koran den beiden Geschlechtern keine Rollen und Funktionen zuweise, zu einem Teil wieder relativiert. Die Interpretationsbemühungen der Exegetinnen

134 Chaudhry, *Wife-Beating in the Pre-Modern Islamic Tradition*, 318–20; Karen Bauer, *Room for Interpretation*, 61–62, 84, 96, 98, 102.

135 Hosn Abboud, »The Arab Women Discourses on Feminism and Islam: Fear of an Oxymoron«, *Al Raïda* 148–49 (2015/2016), 36.

136 Azizah al-Hibri, »Qur'anic Foundations of Rights of Muslim Women in the 21st Century«, in: *Women in Indonesian Society: Access, Empowerment and Opportunity*, Hg. M. Atho Mudzhar et. al. (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002), 19.

137 Barlas, *Believing Women in Islam*, 186–87.

138 Wadud, *Qur'an and Woman*, 73. Hervorhebung im Original.

laufen hierbei eindeutig darauf hinaus, Wortlaute und Verse, die im Sinne einer spirituellen oder ethisch-rechtlichen Hierarchie zwischen Mann und Frau gedeutet werden können, nach dem Grundsatz der Geschlechteregalität zu interpretieren.

4. Interpretation von Versen, die Männern Privilegien gewähren

4.1. *Darağa* (al-Baqara/2:228)

Zu einer Reihe von weiteren Versen, die im Gedächtnis von Muslimen mit der wesenhaften und rechtlichen Überlegenheit des Mannes über die Frau assoziiert werden, sind revisionistische und neuartige Interpretationen vorgelegt worden.

So wird argumentiert, dass der Vers 2:228¹³⁹, in dem von einem höheren »Rang« (*darağa*) des Mannes gegenüber der Frau gesprochen wird (*wa-li-r-riğāli 'alayhinna darağatun*), zunächst einmal die Gleichstellung von Mann und Frau in rechtlichen Fragen der Scheidung herstellt (*wa-lahunna miṭlu lladī 'alayhinna bi-l-ma'rūfi*).¹⁴⁰ Es wird dabei argumentiert, dass der Satz *wa-li-r-riğāli 'alayhinna darağatun* nur in Bezug auf die im Vers getätigte Aussage über die Scheidung und die Warteperiode nach der Scheidung begrenzt ist.¹⁴¹ Der höhere »Rang« bzw. Vorteil (»advantage«) des Mannes gegenüber seiner Ehefrau bestehe in seinem Recht, die Scheidung in der Zeit der Warteperiode (*idda*) rückgängig zu machen; die Frau habe

139 *Wa-l-muṭallaqātu yatarabbaṣna bi-anfusihinna talāṭata qurū'īn wa-lā yahillu lahunna an yaktumna mā ḥalaqa llāhu fī arḥāmihinna in kunna yū'minna bi-llāhi wa-l-yawmi l-āḥīri wa-bu'ulatuhunna aḥaqqu bi-raddihinna fī dālika in arādū ḫislāḥan wa-lahunna miṭlu llaḍī 'alayhinna bi-l-ma'rūfi wa-li-r-riğāli 'alayhinna darağatun wa-llāhu 'azīzun ḥakīmūn*, »Die geschiedenen Frauen warten ihrerseits drei Perioden ab, und ihnen ist es nicht erlaubt, dass sie verbergen, was Gott in ihrem Schoße schuf – sofern sie an Gott glauben und an den Jüngsten Tag. Ihre Männer sind voll dazu berechtigt, sie während dieser Zeit zurückzuholen, falls sie Aussöhnung wollen. Und den Frauen steht dasselbe zu, wozu sie ihrerseits nach Billigkeit verpflichtet sind. Die Männer stehen eine Stufe über ihnen. Gott ist mächtig, weise«, Bobzin, *Koran*, 36.

140 Abdul Rahman, »The Islamic Conception of Women's Liberation«, 41; Wadud, *Qur'an and Woman*, 69; Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 25.

141 Barlas, *Believing Woman in Islam*, 196.

dieses Recht nicht.¹⁴² Eine andere Lesart von *darağa* bezieht sich auf das männliche Vorrecht, die Scheidung ohne Konsultation und ohne Warteperiode (*idda*) auszusprechen, während das Scheidungsrecht der Frau mit Einschränkungen wie die dreimonatige Warteperiode verbunden ist.¹⁴³ Zusätzlich wird *darağa* als ein männliches Privileg hinsichtlich der Möglichkeit der Wiederheirat ohne Warteperiode ausgelegt.¹⁴⁴ Auf diese Weise wird die verbreitete Assoziation von der *qiwāma* mit *darağa* für ungültig erklärt.

4.2. Polygynie (an-Nisā' /4:3)

Bei der Interpretation des Verses 4:3 wird eine innertextuelle Lektüre vorgenommen zur Frage, ob hier die Mehrehe für Männer erlaubt wird und welche ursprüngliche, historische Situation zur Erlaubnis der Polygynie führte. Aus einer gemeinsamen Betrachtung mit dem vorausgehenden Vers 4:2 wir die Aussage des Verses als Erlaubnis für die Heirat von bis zu vier Frauen oder Waisen als Beschränkung einer bestehenden Praxis ausgelegt. Als Rechtsgrund wird die Wiederherstellung der Gerechtigkeit im Umgang mit Waisen und ihrem Vermögen durch ihre Vormünder angenommen. Vor allem Wadud reflektiert den Vers im Hinblick auf eine gerechte finanzielle und materielle Versorgung der Waisen und versucht sich an einer historischen Kontextualisierung, in dem sie den Gedanken der Ehe als eine hierarchische Beziehung (»marriage of subjugation«) im Offenbarungskontext einführt. Nicht nur Frauen, vor allem vermögende Waisen haben sich demnach in einem Abhängigkeitsverhältnis von einem männlichen Vormund oder Ehemann befunden und waren der missbräuchlichen Eheschließung mit oder durch den Vormund ausgesetzt. Der Vers ermahne zu einem gerechten Umgang mit den Waisen als potenziellen Ehepartnerinnen. Gerechtigkeit in der Ehe und die faire Behandlung der Frauen in einer polygynen Ehe wird

142 Hassan, »An Islamic Perspective«, 113–14.

143 Wadud, *Qur'an and Woman*, 68; Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 25.

144 Hassan, »An Islamic Perspective«, 114.

auch unter Hinzunahme von an-Nisā' /4:129¹⁴⁵ reflektiert.¹⁴⁶ Zur Frage, ob der Koran die Heirat mit bis zu vier Frauen erlaubt, gibt es eine starke Tendenz, diese zu verneinen.¹⁴⁷ Interessanterweise finden sich zur Auslegung von Vers 4:3 Kergedanken wieder, die bereits in einer bekannten Überlieferung von Ā'iša Bint Abī Bakr geäußert wurden.¹⁴⁸ Der fehlende Hinweis auf diesen Hadith ist vermutlich auf die pauschale Ablehnung des Hadithmaterials in vielen Werken zur geschlechteregalitären Exegese zurückzuführen.¹⁴⁹

4.3. *Wa-ḍribūhunna* (an-Nisā' /4:34)

Anhaltend kontrovers wird der zweite Teil des Verses 4:34 diskutiert. Neben der Frage, was mit dem Begriff *nušūz* in diesem Vers gemeint sei, geht es auch um die empfohlenen, imperativisch formulierten Maßnahmen, die auf einen weiblichen *nušūz*¹⁵⁰ folgen sollen (*fa-izūhunna wa-hğurūhunna fī-l-madāğīi wa-ḍribūhunna*). Die Diskussionen um die Implikationen des Imperativs *iḍribūhunna* (»schlägt sie«) in 4:34 hatten bereits in der vormodernen Exegese breiten Raum eingenommen.¹⁵¹

145 *Wa-lan hastaṭīū an ta'dilū bayna n-nisā'ī wa-law haraṣtum fa-lā tamīlū kulla l-mayli fa-taḍarūhā ka-l-mu'allaqati wa-in tuṣlīḥū wa-tattaqū fa-inna llāha kāna ḥafūran rāḥīman*, »Ihr werdet die Frauen nicht gerecht behandeln können, auch wenn ihr euch darum bemüht. Und wendet eure Zuneigung nicht völlig ab, so dass ihr sie gleichsam in der Schwebe lasst. Wenn ihr zu einer Einigung gelangt und gottesfürchtig seid: Siehe, dann ist Gott bereit zu vergeben, barmherzig«, Bobzin, *Koran*, 86.

146 Wadud, *Qur'an and Woman*, 83–84; al-Hibri, »An Introduction to Muslim Women's Rights«, 68; Barlas, *Believing Women in Islam*, 190–91.

147 Al-Hibri, »A Study of Islamic Herstory«, 191.

148 At-Ṭabarī, *Ǧāmi' al-bayān*, Bd. 6, 358–60.

149 Hassan, »An Islamic Perspective«, 94–95; Barlas, *Believing Women in Islam*, 42–50.

150 Zur Debatte um die Bedeutung des Begriffs *nušūz* siehe Vardit Rispler-Chaim, »Nušūz between Medieval and Contemporary Islamic Law: The Human Rights Aspect«, *Arabica* 39/3 (1992), 315–327; Wadud, *Qur'an and Woman*, 74–75; Ali, *Sexual Ethics*, 120–21; Ayesha S. Chaudhry, »Marital Discord in Qur'anic Exegesis: A Lexical Analysis of Husbandly and Wifely *Nušūz* in Q. 4:34 and Q. 4:128«, *The Meaning of the Word. Lexicology and Qur'anic Exegesis*, Hg. Stephen R. Burge (Oxford, London: Oxford University Press, 2015), 325–49; Seker, *Koran und Gender*, 78–79.

In einigen zeitgenössischen Werken zur geschlechteregalitären Koranauslegung wurden diesbezüglich neuartige Interpretationen versucht. Durch eine grammatische Analyse der Semantik des Verbs *daraba* im Koran versucht Amina Wadud zunächst, die Bedeutung von *daraba* anders als »schlagen« zu interpretieren. *Daraba* könne im Koran auch »ein Exempel statuieren« oder »ein Gleichnis prägen« bedeuten, wie in *daraba llāhū matālān*¹⁵² (»Allah gives or sets as an example ...«¹⁵³). Es werde auch im Sinne von »sich abwenden« und »auf den Weg aufbrechen« (*daraba fī l-ard*¹⁵⁴) verwendet. Wadud formuliert es an dieser Stelle nicht explizit, deutet aber an, dass *wa-dribūhunna* nicht »und schlägt sie«, sondern »wendet euch von ihnen ab« oder »setzt ein Exempel«¹⁵⁵ bedeutet.¹⁵⁶ Dann betont sie, dass, selbst wenn *daraba* »schlagen« bedeute, es angesichts der koranischen Verurteilung von weiblicher Kindstötung und der von Prophetengefährten angewandten Gewalt gegen die muslimischen Frauen nicht als eine Erlaubnis, sondern als ein Verbot und eine Restriktion von Gewalt gegen Frauen verstanden werden müsse.¹⁵⁷

Diese Lesart Waduds bedarf einer weiteren Diskussion, unter anderem, weil die Auslegung »wendet euch von ihnen ab/setzt ein Exempel« bereits im zweiten Imperativ *wa-hgūrūhunna fī l-madāgi* (»haltet euch fern von ihnen auf dem Lager«) impliziert ist. Damit stellt sich die Frage, warum die Kernaussage aus dem zweiten Imperativ sich im dritten Imperativ wiederholen sollte. Im akademischen Kontext hält die Diskussion um die Interpretation von *wa-dribūhunna* an und es wird laufend versucht, neue Auslegungsmöglichkeiten

151 Bauer, *Room for Interpretation*, 158–61; Chaudhry, *Wife-Beating in the Pre-Modern Islamic Tradition*, 262–306.

152 Diese Verwendung findet sich etwa in den Versen 2:26, 18:32, 18:45, 30:28, 39:29, 43:57.

153 Wadud, *Qur'an and Woman*, 76.

154 Diese Verwendung findet sich in den Versen 2:273, 3:156, 4:101, 5:106, 73:20.

155 Eine ähnliche Interpretation findet sich in Mehmet Okuyan, »Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı« (»The Qur'anic View on Violence Against Women«), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Journal of the Faculty of Divinity of Ondokuz Mayıs University)* 23 (2007), 122. Okuyan findet zahlreiche Belege für die Bedeutungsvielfalt des Verbs *daraba* im Koran.

156 Wadud, *Qur'an and Woman*, 76.

157 Ebd.; Barlas, *Believing Women in Islam*, 188.

zu finden. Entsprechend groß ist die Anzahl neuer Publikationen zum Thema.¹⁵⁸

5. Resonanz und Kritik

Zeitgenössische Bemühungen um eine geschlechteregalitäre Lektüre des Korans haben sich zu einem Unterfangen entwickelt, das stetig weiterentwickelt wird, sodass die Diskussion von einer jüngeren Generation von feministischen Akademikerinnen aufrechterhalten wird. In der akademischen Welt hat die feministische Koranhermeneutik große Anerkennung und Rezeption, aber auch kritische Reaktionen hervorgerufen. In bestimmten Punkten wird der geschlechtergalitären Exegese methodische und hermeneutische Inkonsistenz und Selektivität attestiert. Es wird ihr vorgeworfen, anachronistische und apologetische Interpretationen zu produzieren.

Das offensichtliche Paradox, den Koran als einen überzeitlichen Text mit einer universellen Botschaft zu lesen und zugleich eine historisierende Herangehensweise an ausgewählte hierarchische Verse anzuwenden,¹⁵⁹ kann als eine verkürzte Anwendung der *double-movement*-Methode nach Fazlur Rahman gewertet werden. Hinter

-
- 158 Maysam J. al-Faruqi, »Women's Self-Identity in the Qur'an and Islamic Law«, *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Hg. Gisela Webb (Syracuse: Syracuse University Press, 2000), 72–101; Hadia Mubarak, »Breaking the Interpretive Monopoly. A Re-Examination of Verse 4:34«, *Hawwa 2/3* (2004), 261–89; Laleh Bakhtiar, »The Sublime Quran: The Misinterpretation of Chapter 4 Verse 34«, *European Journal of Women's Studies* 18/4 (2011), 431–39; Shahbaz Ahmad Cheema, »The Concept of Qawama: A Study of Interpretive Tensions«, *Hawwa 11/2–3* (2014), 235–51; Nimet Seker, »Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlägt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in Q 4:34«, in: *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Hg. Hamideh Mohagheghi, Klaus von Stosch (Paderborn: Schöning, 2014), 135–43; Nafiseh Ghafournia, »Towards a New Interpretation of Quran 4:34«, *Hawwa 15/3* (2017), 279–92; Hadia Mubarak, »Change Through Continuity: A Case Study of Q. 4:34 in Ibn 'Āshūr's *al-Taḥrīr wa'l-tanwīr*«, *Journal of Qur'anic Studies* 20/1 (2018), 1–27; Nevin Reda, »The Qur'an and Domestic Violence: An Islamic Feminist, Spiritually Integrative Reading of Verse 4:34«, *International Journal of Practical Theology* 23/2 (2019), 257–73.
- 159 Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 153; Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques*, 14; Karen Bauer, »In Defense of Historical-Critical Analysis of the Qur'an«, *Journal of Feminist Studies in Religion* 32/2 (2016), 127–28.

dieser Methode steht jedoch ein übergeordnetes hermeneutisches Problem, das an keiner Stelle theoretisch reflektiert wird: die Historisierung von Versen, die nicht mit dem Grundsatz der Gerechtigkeit vereinbar sind, bei gleichzeitiger Verfolgung eines insgesamt universalistischen Ansatzes. Zudem wird das Fehlen einer theoretischen Diskussion über Gleichheit und Gerechtigkeit als Analysekategorien einer geschlechtersensiblen Theologie bemängelt.¹⁶⁰ Auf diese Weise werden zeitgenössische Vorstellungen von Gleichheit und Gerechtigkeit als deckungsgleich mit der koranischen Konstruktion von Gerechtigkeit angenommen.¹⁶¹

Mit Blick auf die Methodologie wird – entgegen dem eigenen Anspruch, den Text mithilfe von historischen Quellen zu kontextualisieren – keine Quellenkritik durchgeführt. Stattdessen werden generalisierende Annahmen über den historischen Offenbarungskontext von Koranversen zugrunde gelegt.¹⁶²

Ein weiterer Kritikpunkt ist der für egalitäre Lesarten erhobene Wahrheitsanspruch bei gleichzeitiger Behauptung, dass die exegetische Tradition den Koran bisher fehlinterpretiert habe. Feministische Akademikerinnen haben diesen Anspruch hinterfragt und Autorinnen von geschlechteregalitären Werken dazu aufgefordert, ihre eigenen Interpretation ebenso als subjektiv geprägte Konstruktionen zu betrachten.¹⁶³ Auch wenn die Diskussion um eine Koranhermeneutik aus einer weiblichen Perspektive damit auf einer sehr verfeinerten Stufe angekommen zu sein scheint, deutet vieles darauf hin, dass dieser Ansatz noch zahlreiche Möglichkeiten für eine Weiterentwicklung bietet.

160 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 130–31.

161 Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 154–55; Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques*, 266.

162 Seker, *Koran und Gender*, 117–45.

163 Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 153.

6. Bibliographie

6.1. Primärquellen

- ‘Abd ar-Rahmān, ‘Ā’iša. »al-Mar’ā al-muslima ams wa-l-yawm«, in: *al-Islām, al-yawm wa-ǵadan*, edited by Ibrāhīm Salāma, Ahmād Fu’ād al-Ahwānī, Bint aš-Šāṭī et al. Kairo: Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya (1960): 67–94.
- . *Maqāl fī l-insān. Dirāsa qur’āniyya*. Kairo: Dār al-ma’ārif, 21969.
- . *al-Mafhūm al-islāmī li-taḥrir al-mar’ā*. Umm Durmān: Čāmi’at Umm Durmān, 1966–67.
- . *Al-Tafsīr al-bayānī li-l-Qur’ān al-karīm*. 2 vols. Kairo: Dār al-ma’ārif, 71990.
- ‘Abd al-Rahmān, ‘Aisha Bint al-Shati’. »Islam and the New Woman«, trans. by Anthony Calderbank. *Alif: Journal of Comparative Poetics* 19 (1999): 194–202.
- Abdul Rahman, Aisha. »The Islamic Conception of Women’s Liberation«, translated by Nazih Khater. *Al Raida* 125 (Spring 2009): 37–43.
- Abdullah, Ayşa Zeynep. *İndirilme Sirasına Göre Yüce Kur’ān-ı Kerim ve Meali*. İstanbul: Hermes, 2019.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur’ān, Hadith, and Jurisprudence*. London: OneWorld, 2008.
- Amīn, Nuşrat Bigüm. *Mahzan al-īrfān dar tafsīr-i Qur’ān*. Isfahan: Saqāfi 1376/1956.
- . *Kitāb ravish-i ḥušbaḥtī wa-tavṣīyyah bih ḥāharān-i imānī*. Isfahan: Saqāfi, 1347/1968–69.
- Arpaguş, Hatice. »The Position of Woman in the Creation. A Qur’anic Perspective«, in: *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*, edited by Marcia Hermansen, Ednan Aslan, and Elif Medeni. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2013: 113–132.
- al-Bağdādī, Ismā’īl Bāshā (Bağdatlı İsmail Paşa). *Hadiyyat al-‘arīfīn asmā’ al-mu’allaṭīn wa-āṭār al-muṣannafīn*. 2 vols. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Bakhtiar, Laleh. »The Sublime Quran: The Misinterpretation of Chapter 4 Verse 34«. *European Journal of Women’s Studies* 18, no. 4 (2011): 431–39.
- Barazangi, Nimat Hafez. *Woman’s Identity and the Qur’ān. A New Reading*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.
- Barlas, Asma. »Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’ān. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Çekmekil, Semra Kürün. *Okuyucu Tefsiri*. Malatya: Nida Dergisi Yayınları, 2006.
- Cheema, Shahbaz Ahmad. »The Concept of Qawama: A Study of Interpretive Tensions«. *Hawwa* 11, no. 2–3 (2014): 235–51.

I. Koranhermeneutik von und für Frauen

- al-Faruqi, Maysam J. »Women's Self-Identity in the Qur'an and Islamic Law«, in: *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, edited by Gisela Webb. Syracuse: Syracuse University Press, 2000: 72–101.
- Ghafournia, Nafiseh: »Towards a New Interpretation of Quran 4:34«. *Hawwa* 15, no. 3 (2017): 279–92.
- al-Ġazālī, Zaynab. *Naẓarāt fī kitāb Allāh*. Kairo: Dār aš-Šurūq, 1994.
- Hāšim, Nā'ila. *Mubaṣir li-nūr al-Qur'ān*. Jerusalem: Maṭba'at ar-risāla, 1998–2003.
- Hassan, Riffat. »An Islamic Perspective«, in: *Women, Religion, and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women*, edited by Jeanne Becher. Geneva: WCC Publications, 1990: 93–128.
- . »Woman and Man's 'Fall'. A Qur'anic Theological Perspective«, in: *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*, edited by Marcia Hermansen, Ednan Aslan, and Elif Medeni. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2013: 101–13.
- al-Hibri, Azizah. »A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get Into This Mess?«, *Women's Studies International Forum* 5, no. 2 (1982): 207–219.
- . »Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights«. *American University International Law Review* 12, no. 1 (1997): 1–44.
- . »An Introduction to Muslim Women's Rights«, in: *Windows of Faith: Muslim Woman Scholar-Activists in North America*, edited by Gisela Webb. Syracuse: Syracuse University Press, 2000: 50–71.
- . »Qur'anic Foundations of Rights of Muslim Women in the 21st Century«, in: *Women in Indonesian Society: Access, Empowerment and Opportunity*, edited by M. Atho Mudzhar et al. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002: 3–26.
- al-Ḥusnī, 'Abd al-Ḥayy b. Fāḥr ad-Dīn. *Al-Ilām biman fī tārīḥ al-hind min al-a'lām* (*Nuzhat al-hawāṭir wa-bahgat al-masāmi' wa-n-nawāzir*). 8 vols. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- al-Kawwārī, Kāmila. *Tafsīr ḡarīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008.
- Lamptey, Jerusha Tanner. *Divine Words, Female Voices. Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology*. New York: Oxford University Press, 2018.
- al-Ġātūrīdī, Abū Maṣ'ūr Muhammād. *Ta'wilāt ahl as-sunna. Tafsīr al-Ġātūrīdī*, edited by Maġdī Bāsallūm. 10 vols. Beirut: Dār al-kutub al-ilmiyya, 2005.
- Mubarak, Hadia. »Breaking the Interpretive Monopoly. A Re-Examination of Verse 4:34«. *Hawwa* 2, no. 3 (2004): 261–89.
- Okuyan, Mehmet: »Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı« (»The Qur'anic View on Violence Against Women«), in: *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Journal of the Faculty of Divinity of Ondokuz Mayıs University)* 23 (2007): 94–133.

- Al-Qurān al-karīm bi-r-rasm al-‘utmānī bi-riwāyat Ḥafs ‘an ‘Āsim*. Kairo 1342/1924.
- ar-Rāzī, Fahr ad-Dīn. *Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī al-muṣṭahir bi-t-tafsīr al-kabīr wa-mafātiḥ al-ǵayb*. 32 vols. Beirut: Dār al-fikr, 1401.
- Reda, Nevin. »The Qur'an and Domestic Violence: An Islamic Feminist, Spiritually Integrative Reading of Verse 4:34«. *International Journal of Practical Theology* 23, no. 2 (2019): 257–73.
- Seker, Nimet. »Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlägt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in Q 4:34«, in: *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, edited by Hamideh Mohagheghi, and Klaus von Stosch. Beiträge zur Komparativen Theologie 10. Paderborn: Schönigh, 2014: 135–43.
- . *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran*. Hamburg: Editio Gryphus, 2020.
- as-Širbīnī, Fawqiyya. *Taysīr at-tafsīr*. Kairo: Maktabat al-īmān, 2008.
- at-Ṭabarī, Abū Ğa'far Muḥammad b. Ğarīr. *Ǧāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qurān. Tafsīr at-Ṭabarī*, edited by 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī. 26 vols. Kairo: Dār Hīgr, 2001.
- at-Ta'labī an-Nīsābūrī, Abū Iṣhāq Aḥmad. *Al-Kaṣf wa-l-bayān. Tafsīr at-Ta'labī*, edited by 'Alī ibn 'Āṣūr, and Nazīr as-Sā'īdī. Beirut: Dār iḥyā' at-turāt al-‘arabī, 1422.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York, Oxford: Oneworld, 1999.
- . »The Ethics of Tawhid and the Ethics of Qiwanah«, in: *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani, and Jana Rumminger. Oxford: Oneworld, 2015: 256–74.
- . *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. London: Oneworld, 2006.
- Yasdiman, Necla. *Kur'an Tahlili*. İzmir: Cemre, 2006.

6.2. Sekundärquellen

- Abboud, Hosn. »The Arab Women Discourses on Feminism and Islam: Fear of an Oxymoron«. *Al Raīda* 148–149 (2015/2016): 34–52.
- Babka, Anna und Matthias Schmidt. »Binarität«, in: *Gender und Dekonstruktion: Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*, Hg. Anna Babka, Gerald Posselt. Stuttgart: UTB, 2016: 45–46.
- Bauer, Karen. *Room for Interpretation. Qur'ānic Exegesis and Gender*. Dissertation, Princeton University, 2008.

I. Koranhermeneutik von und für Frauen

- . „The Male Is Not Like the Female« (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Qur'an. *Religion Compass* 3, no. 4 (2009): 637–654.
 - . »In Defense of Historical-Critical Analysis of the Qur'an«. *Journal of Feminist Studies in Religion* 32, no. 2 (2016): 127–28.
- Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Chaudhry, Ayesha S. *Wife-Beating in Pre-Modern Islamic Tradition. An Inter-Disciplinary Study of Hadith, Qur'anic Exegesis and Islamic Jurisprudence*. Dissertation, New York University, 2009.
- . »Marital Discord in Qur'anic Exegesis: A Lexical Analysis of Husbandly and Wifely *Nushūz* in Q. 4:34 and Q. 4:128«, in: *The Meaning of the Word. Lexicology and Qur'anic Exegesis*, edited by Stephen R. Burge. Oxford: Oxford University Press, 2015: 325–349.
- Geissinger, Aisha. *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority. A Rereading of the Classical Genre of Qur'an Commentary*. Boston, Leiden: Brill, 2015.
- Haddad, Yvonne Y. »Eve: Islamic Image of Woman«. *Women's Studies International Forum*, 5, no. 2 (1982): 135–14.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Künkler, Mirjam and Roja Fazaeli. »The Life of Two Mujtahidahs. Female Religious Authority in Twentieth-Century Iran«, in: *Women, Leadership and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*, edited by Hilary E. Kalmbach, and Masooda Bano. Leiden: Brill, 2012, 127–160.
- Marcotte, Roxanne D. »Bint al-Shāṭī' on Women's Emancipation«, in: *Coming to Terms with the Qur'an. A Volume in Honour of Professor Issa Boullata*, edited by Khaleel Mohammed, Andrew Rippin. North Haledon: Islamic Publications International, 2007, 179–208.
- Mubarak, Hadia. »Change Through Continuity: A Case Study of Q. 4:34 in Ibn 'Āshūr's *al-Taḥrīr wa'l-tanwīr*«. *Journal of Qur'anic Studies* 20, no. 1 (2018): 1–27.
- Musa, Aisha Y. »The Qur'anists«. *Religion Compass* 4, no. 1 (2010): 12–21.
- Naguib, Shuruq. »Bint al-Shāṭī's Approach to *tafsīr*: An Egyptian Exegete's Journey from Hermeneutics to Humanity«. *Journal of Qur'anic Studies* 17, no. 1 (2015): 45–84.
- Pink, Johanna. »Striving for a New Exegesis of the Qur'an«, in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, edited by Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016, 787–88.
- Rahbari, Ladan. »Women's Ijtihad and Lady Amin's Islamic Ethics on Womanhood and Motherhood«. *Religions* 11, no. 2 (2020): 88.
- Rhouni, Raja. *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden, Boston: Brill, 2010.

6. Bibliographie

- Rispler-Chaim, Vardit. »Nušüz between Medieval and Contemporary Islamic Law: The Human Rights Aspect«. *Arabica* 39, no. 3 (1992): 315–27.
- Roded, Ruth. »Bint Al-Shati's Wives of the Prophet. Feminist or Feminine?«. *British Journal of Middle Eastern Studies* 33, no. 1 (2006): 51–66.
- Rutner, Maryam. »Religious Authority, Gendered Recognition, and Instrumentalization of Nusrat Amin in Life and after Death«. *Journal of Middle East Women's Studies* 11, no. 1 (2015): 24–41.
- Saleh, Walid A. »Contemporary *Tafsir*: The Rise of Scriptural Theology«. *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, edited by Mustafa Shah, and Muhammad Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press, 2020, 693–703.
- Wahyudi, Yudian. *The Slogan »Back to the Qur'an and the Sunna«: A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jâbirî and Nurcholish Madjid*. Dissertation, McGill University Montreal, 2002.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

Eine kritische Reflexion von hermeneutischen Prämissen

1. Einleitung

Feministische Forschung im Bereich der islamischen Studien bzw. der Islamischen Theologie hat heute vor allem in den Bereichen der historischen und politikwissenschaftlichen Forschung eine breite Ausdifferenzierung erfahren. In diesem Kapitel konzentriere ich mich auf die spezifisch theologisch ausgerichteten Beiträge der letzten Jahrzehnte, die sich normativ mit Glaubensfragen beschäftigen. In dem hier untersuchten Diskurs geht es vor allem um die Auslegung und Interpretation des Korans als primärer Quelle der religiösen Rechtleitung.

Die feministische und geschlechtersensible Koranauslegung gehört zu derjenigen Richtung innerhalb des reformorientierten zeitgenössischen Islamdiskurses, die die symbolische Dominanz des Männlichen am stärksten kritisiert.¹⁶⁴ Kritisiert werden in erster Linie anerkannte exegetische Werke aus dem Bereich der Rechtsauslegung (*fiqh*), der Koranexegese (*tafsir*) und den in ihnen enthaltenen, über die Jahrhunderte zu Glaubenswahrheiten verdichteten frauenfeindlichen Inhalten. Bemüht um die Entwicklung eines emanzipatorischen Gegennarrativs, das sich auf die Primärquellen des islamischen Glaubens – Koran und prophetische Praxis – stützt, haben muslimische AkademikerInnen im 20. Jahrhundert damit begonnen, die geschlechtergerechte Botschaft des Korans aufzudecken

164 Ein anderes Beispiel wären etwa die rechtswissenschaftlichen und herrschaftskritischen Beiträge von Khaled Abou El Fadl. El Fadl untersucht darin die Verschränkung einer autoritären Haltung mit festgefahrenen Diskursen und Mechanismen im islamischen Rechtsdenken, Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority, and Women* (London: Oneworld, 2001).

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

und am Text nachzuweisen. Gleichwohl erfährt die feministische Koranforschung neben einer anhaltend breiten internationalen Rezeption nach wie vor auch fundamentale Kritik, die nicht zuletzt von WissenschaftlerInnen »aus den eigenen Reihen« formuliert wird.¹⁶⁵ Im Kern besteht diese »Kritik an der Kritik« in der Frage nach den richtigen Methoden der Koranauslegung. Wenn methodische Fragen im religiösen Diskurs aufgeworfen werden, schwingt damit entweder offen oder verdeckt die Frage nach der Legitimation und damit Stichhaltigkeit der jeweiligen Argumentation mit. Die Kritik an der feministischen Koranauslegung setzt also an einem durchaus sensiblen Punkt an. In diesem Beitrag möchte ich einige wenige Aspekte der derzeit jüngsten kritischen Beschäftigung mit der Thematik, Aysha Hidayatullahs *Feminist Edges of the Qur'an*, aufgreifen und einige weitere diskussionswürdige Aspekte vertiefen, die Hidayatullah meiner Meinung nach vernachlässigt. Mein Fokus liegt hierbei auf einer Diskussion der Hermeneutik, da ich die Prämissen prüfen möchte, die hinter den angewandten Methoden liegen. Auch wenn der Beitrag zu Teilen als Dekonstruktion feministischer koranhermeneutischer Prämissen verstanden werden kann, ist meine Absicht eine kritische Diskussion im Sinne einer akzeptablen Weiterentwicklung einer pluralismusfähigen Koranhermeneutik. Dieser Ansatz sollte idealerweise in der Lage sein, Widerrede und andersartige Positionen in den eigenen Reihen zu dulden.¹⁶⁶ Dieser feministi-

165 Hier sind vor allem die kritischen Arbeiten von Aysha Hidayatullah, Raja Rhouni, aber auch Kecia Ali zu nennen: Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques*; Raja Rhouni, »Rethinking ›Islamic Feminist Hermeneutics‹. The Case of Fatima Mernissi«, in: *Islamic Feminism. Current Perspectives*, Hg. Anitta Kynsilehto (Tampere, 2008), 103–15; Hidayatullah, *Feminist Edges*; Ali, *Sexual Ethics and Islam*.

166 Bisherige Reaktionen von Vordenkerinnen der feministischen Koranauslegung auf kritische Anmerkungen aus den Reihen muslimischer Feministinnen sind teilweise von Unsachlichkeit oder sogar Polemik geprägt, siehe etwa Asma Barlas' pauschale Antwort auf Kecia Ali und Aysha Hidayatullah: Asma Barlas, »Secular and Feminist Critiques of the Qur'an. Anti-Hermeneutics as Liberation?«, *Journal of Feminist Studies in Religion* 32/2 (2016), 111–21. Ähnlich argumentiert stellenweise Amina Wadud: Wadud, »Can One Critique Cancel All Previous Efforts?«, *Journal of Feminist Studies in Religion* 32/2 (2016), 130–34. Kecia Alis Antwort darauf: Kecia Ali, »On Critique and Careful Reading«, *Journal of Feminist Studies in Religion* 32/2 (2016), 121–26. Aysha Hidayatullah selbst wählt sogar fast entschuldigende Worte im Vorwort ihrer Arbeit: Hidayatullah, *Feminist Edges*, ix. Es ist anzumerken, dass Vordenkerinnen wie

schen »Widerrede« widme ich in den vorliegenden Beitrag. Ich will damit versuchen, die Diskussion um die feministische Auslegung des Korans weiter anzuregen und offenzuhalten.

Unter dem Begriff der feministischen und geschlechtersensiblen Exegese fasse ich wissenschaftliche Beiträge zusammen, die direkt mit dem Korantext arbeiten, unabhängig davon, ob mit dem Originalwortlaut des überlieferten Textes oder mit Übersetzungen aus dem Arabischen gearbeitet wird. Ich lege hierbei das Selbstverständnis zugrunde, das die AutorInnen der jeweiligen Beiträge selbst formulieren.¹⁶⁷ Ich verstehe unter »feministischer« exegetischer Be-tätigung anti-patriarchalische, anti-misogyne und emanzipatorische Auslegungen des Korans, welche die Thematik von Geschlechter-gleichheit und Geschlechterhierarchie in den Fokus rücken. Unter »Exegese« verstehe ich in diesem Beitrag allerdings nicht interpretatorische Bemühungen, wie sie sich in vormodernen exegetischen Werken finden lassen. Die epistemologischen, hermeneutischen und methodologischen Unterschiede zwischen den beiden Ansätzen sind zu grundlegend, als dass sie sich unter denselben Begriff fassen ließen. Diese Unterschiede treten noch stärker hervor durch das Bemühen muslimischer feministischer Autorinnen, sich selbst von der klassischen Exegese abzugrenzen und diese als eine »patriarchalisch« geprägte Tradition zu dekonstruieren.¹⁶⁸ Dagegen verconde ich den Begriff »feministische und geschlechtersensible Exegese« in diesem Beitrag als Selbst- und Fremdbezeichnung¹⁶⁹ anti-patriarchalischer interpretatorischer Lesarten des Korans.

Die verschiedenen Methoden der feministischen Koranexegese werden an dieser Stelle nicht vollständig diskutiert. Dies erscheint

Wadud und Barlas stets auf Kritik an ihren Arbeiten antworten, aber positive Weiterentwicklungen der patriarchatskritischen Diskussion kaum erwähnen oder rezipieren. Sie scheinen ihre »Exegese« als abgeschlossen zu betrachten, da auch eine Weiterführung ihrer koranexegetischen Arbeiten seit geraumer Zeit nicht mehr stattfindet.

- 167 Amina Wadud verortet ihre eigene Arbeit dezidiert in der Koranexegese und verwendet zur Bezeichnung dieser Betätigung auch den klassischen Begriff *tafsir*, siehe Wadud, *Qur'an and Woman*, S. xvi; Amina Wadud, »Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities«, *Hawwa* 3/2 (2004), 316. Barlas bezeichnet ihre Tätigkeit als »reading of the Qur'an«, Barlas, *Believing Women*, 4.
- 168 Siehe etwa Barlas, *Believing Women in Islam*; Wadud, *Qur'an and Woman*, 1-2; Sa'diyya Shaikh, »Exegetical Violence: Nushuz in Qur'anic Gender Ideology«, *Journal for Islamic Studies* 17 (1997), 47-73.

mir jedoch selbst nach der kritischen Reflexion Hidayatullahs noch nicht als ein abgeschlossenes Unterfangen; vielmehr würde ich Hidayatullahs Arbeit als den Beginn einer Reflexion bewerten. Die stete Weiterentwicklung und Überprüfung exegetischer Methoden stellt darüber hinaus einen Weg dar, einerseits feministische und geschlechtersensible Koranauslegung auf eine wissenschaftliche Grundlage zu stellen und diese andererseits gegenüber Kritikern als eine legitime Form der Koranauslegung verteidigen zu können.

2. Revisionismus und ethischer Reduktionismus

Feministische und geschlechtersensible Koranauslegungen aus dem akademischen Bereich stammen bisher vorwiegend aus dem anglo-amerikanischen Raum und liegen vor allem in englischer Sprache vor. Ihr Ausgangspunkt besteht darin, die patriarchalischen Koranauslegungen der exegetischen Tradition als falsch zu deklarieren und ihnen die »korrekte« Lesart des Texts entgegenzustellen.¹⁷⁰ Die Interpretationen sollen affirmative, positive Lesestrategien zur Entfaltung des koranischen Potenzials von Geschlechtergerechtigkeit darstellen. Doch in den in diesem Kapitel untersuchten Werken dominiert der Anteil von revisionistischen Auslegungen im Sinne einer Dekonstruktion vormoderner Interpretationen. Ein typisches Merkmal feministischer Koranauslegungen ist die Feststellung, dass eine falsche Lesart eines Verses tradiert worden sei oder dass eine weit verbreitete Glaubensüberzeugung nicht auf den Aussagen des

169 Aysha Hidayatullah charakterisiert in ihrer ausführlichen, kritischen Beschäftigung diese Bemühung nicht nur als »exegesis«, sondern sogar als »tafsir«, Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 23–36.

170 In diesem Sinne lauten die Untertitel der Werke von Amina Wadud »Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective« (*Qur'an and Woman*) und von Asma Barlas »Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an« (*Believing Women in Islam*). Es kann jedoch nicht darüber hinweggesehen werden, dass weder in dem einen noch in dem anderen Werk eine ernsthafte Analyse und kritische Diskussion vormoderner exegetischer Werke stattfindet. Diese Arbeit wurde von Islamwissenschaftlerinnen geleistet, siehe Chaudhry, *Domestic Violence*; Bauer, *Gender Hierarchy in the Qur'an*; Geissinger, *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority*; Klausing, *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr*.

Korans fuße. So eröffnet Riffat Hassan beispielsweise einen ihrer wissenschaftlichen Beiträge mit folgenden Worten:

Muslims generally [...] believe that Eve was responsible for Adam's »Fall«. This belief is not grounded in the Qur'anic text which neither upholds the idea of the »Fall« nor the idea that woman was responsible for man's exodus from *al-janna* (Paradise) as an analysis of relevant passages would demonstrate.¹⁷¹

Hier geht es folglich um ein dialektisches Verhandeln von dem, was der Koran aus feministischer Sicht nicht sagt und was stattdessen die wahren Bedeutungen des Textes seien. Mit dieser revisionistischen Denkbewegung findet gleichzeitig eine Hinwendung zum Korantext als Quelle göttlicher Offenbarung und eine bewusste Abwendung von der Tradition statt. Die alleinige Ausrichtung am Wortlaut des Korantexts dient nicht nur der Bereinigung der Bedeutungen des Korans von patriarchalischen Auslegungen der Vergangenheit, sie dient auch der feministischen Selbstautorisierung und bildet die Grundlage für den eigenen Wahrheitsanspruch. Wenn Riffat Hassan etwa schreibt, dass Sexismus und Frauenfeindlichkeit nicht aus dem Korantext selbst stammen, sondern in ihn hineingelesen werden, dann klingt dabei implizit mit, dass ihre eigene Auslegung vorurteils- und wertfrei ist.¹⁷² Dieser Ansatz lässt sich nicht nur hier oder beispielsweise in den Schriften Amina Waduds und Asma Barlas' finden, sondern ist auch zentraler Bestandteil von Fatima Mernissi dekonstruktivistischer Arbeit mit dem Titel *Le harem politique*. Mernissi widmet sich hier der *isnâd*-Kritik an Hadithen im kanonischen Werk *aṣ-ṣaḥīḥ* von Muḥammad b. Ismā'īl al-Buḥārī (gest. 256/870) und versucht sich damit an der Anwendung kritischer Methoden der klassischen Hadithwissenschaften.¹⁷³

Ein weiteres Merkmal der feministischen Beschäftigung mit dem Koran besteht in einer Betrachtungsweise des Korans, die auf einen ethischen Reduktionismus hinausläuft. Fragen, die traditionell in-

171 Hassan, »Woman and Man's »Fall«, 101, Hervorhebung im Original.

172 Hassan, »Muslim Women and Post-Patriarchal Islam«, 6–61.

173 Rhouni, »Rethinking »Islamic Feminist Hermeneutics««, 107; Mernissi, *Le harem politique*. Ebenfalls aus dem Bereich der kritischen Hadithforschung ist die Arbeit Hidayet Şefkatlı Tuksals zu nennen, in der sie die frauenfeindlichen Überlieferungen in kanonischen Hadithwerken untersucht, Tuksal, *Kadın Karşılıtı Söylem*.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

nerhalb der Jurisprudenz und der Ethik verhandelt wurden, werden in den Bereich exegetischer Diskurse verlagert. Ein Ergebnis dessen ist ein sehr koranzentriertes Denken und Forschen in der feministischen Kritik, bei welcher der Koran als höchste textuelle Autorität die alleinige Quelle für die Beantwortung aller ethischen Fragen sein soll. Dies wird mit seinem Status als göttliche Offenbarung und der ideologischen Überschreibung aller anderen Diskurse und Quellen, wie den Hadithen, begründet.¹⁷⁴ Ethische Fragen werden somit direkt an den Wortlaut des Korantexts gestellt und nicht etwa an bestehende Diskurse und Auslegungen, an die tradierten Texte über das Leben des Propheten Muhammad¹⁷⁵ oder an den zeitgenössischen Kontext, aus dem die Fragen entspringen. Dieser hermeneutischen Prämisse liegt ein Verständnis des Korans zugrunde, das diesen als überzeitliche Anrede an die gesamte Menschheit versteht. Der Wortlaut des Korantextes soll damit Antworten auf alle möglichen Fragen in sämtlichen kulturellen Kontexten geben. Dies bedeutet, dass der Koran als ein statischer Text ohne Entstehungsgeschichte – mit der sich selbst die vormoderne Koranexegese eingehend beschäftigt – verstanden wird. Der Verlauf und die Chronologie der Offenbarungen des Korans werden in modernen Ansätzen für eine geschlechtersensible Exegese ebenso wenig berücksichtigt wie die sprachlichen und inhaltlichen Besonderheiten, in denen sich die historischen kulturellen Gegebenheiten des Offenbarungskontexts niedergeschlagen haben. Die Prämisse dieses spezifischen textuellen Zugangs zum Koran sind in feministischen und geschlechtersensiblen Ansätzen zur Koranexegese bisher nicht Gegenstand hermeneutischer Diskussionen gewesen. Anhand dieses Umstands zeigt sich, dass, entgegen dem selbst gesetzten Anspruch, das eigene *Vorverständnis*, Amina Wadud spricht hierbei von *prior text*,¹⁷⁶ offenzulegen, eine Alternative zum textuellen, ahistorischen Zugang zum Koran in feministischen und geschlechtersensiblen Diskursen bisher kaum in Sichtweite liegt. Diese scheinbare hermeneutische Alternativlosigkeit und die damit einhergehende mangelnde Reflexion der eigenen hermeneutischen Positionalität verhindert meines Erachtens die berechtigte Forderung an die feministische Exegese, sich des eigenen Vorverständnisses bewusst zu werden.

174 Siehe hierzu Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 81–86.

175 Gott segne ihn und schenke ihm Heil.

176 Wadud, *Qur'an and Woman*, 1, 5–6, 94.

Der ethische Reduktionismus macht sich bemerkbar in einer eingeschränkten Wahl der Themen, welche zumeist begrenzt ist auf Fragen zum ontologischen Verhältnis von Mann und Frau zu Gott, zum (hierarchischen) Verhältnis der Geschlechter zueinander, – vor allem in ehrechlichen Fragen –, auf die Frage, ob Gott möglicherweise das männliche Geschlecht dem weiblichen in irgendeiner Weise bevorzugt, oder auf die Frage, was Gott im Koran zu Körperpraktiken, z. B. Bekleidung, und zur Sexualität offenbart hat. Diese Fragen mögen primär dem feministischen Bedürfnis entspringen, eine grundlegende Klärung der Verhältnisbestimmung der Geschlechter zu erörtern. Sie ist jedoch meines Erachtens als ein Ergebnis des oben genannten revisionistischen Impulses zu werten, denn der Koran äußert sich weit umfangreicher als nur zu Fragen der Geschlechterhierarchie. Zudem transportiert er ein komplexes Bild von Frauen und Weiblichkeit, die nicht immer im evidenten Wortlaut, sondern entweder im nicht explizit Ausgesprochenen oder im historischen Kontext der koranischen Rede zu finden sind. Einige Beispiele hierfür werde ich weiter unten nennen.

In der nun folgenden Diskussion konzentriere ich mich auf eine Auswahl von Themen, die sich an der Schnittstelle von hermeneutischer Reflexion und Methodenwahl der feministischen Exegese bewegen.

3. Text und Bedeutung – Intention und Vorurteil

In den koranhermeneutischen Reflexionen Amina Waduds finden sich einige Aussagen zu ihren hermeneutischen Vorannahmen, mit denen sie den Koran liest: Zunächst betont sie, dass der Tradition nach Koranexegeten nicht zwischen der autoritativen Stellung des Korantextes und seinen Auslegungen unterscheiden.¹⁷⁷ Dies trifft allerdings keineswegs zu, denn bereits bei der Verschriftlichung des Korantextes wurde akribisch darauf geachtet, dass nur Gotteswort tradiert wurde und keine Zusätze der Ersthörer zum Korantext enthalten sind.¹⁷⁸ Des Weiteren reflektierten Exegeten bereits sehr früh

177 Ebd., 1; auf ähnliche Weise Barlas, *Believing Women in Islam*, 10, 19.

178 Das Bestreben, zwischen offenbartem Gotteswort und menschlichen Hinzufügungen zu unterscheiden – seien dies Aussagen des Propheten Muhammad

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

über den epistemologischen Stellenwert ihrer eigenen Auslegungen, die sie als Annäherung an die von Gott intendierten Bedeutungen des Textes verstanden und nicht als an Gewissheit grenzende Auslegung. In diesem Zusammenhang kann die hermeneutische Unterscheidung zwischen der Erklärung des Korans (*tafsīr*) und der Deutung des Korans (*ta'wīl*) durch Abū Maṣūr al-Māturīdī (gest. 333/941) genannt werden. Laut al-Māturīdī müssen die Interpretationen aller Generationen, die nach der Verkündigung des Korans lebten, als Deutung (*ta'wīl*) verstanden werden, welche im Hinblick auf die göttliche Aussageintention nur ungefähre und nicht definitive Angaben machen können.¹⁷⁹ Vor diesem Hintergrund kann Waduds Aussage über den autoritativen Stellenwert der exegetischen Tradition als ein Versuch der feministischen Selbstautorisierung verstanden werden. Die Abgrenzung von einer als ideologisch markierten Tradition legitimiert die eigene Lesart.

Auch auf andere Weise versucht, Wadud ihre eigene Lesart abzusichern, etwa indem sie vom subjektiven Vorverständnis von ExegetInnen, dem *prior text*, spricht.

One unique element for reading and understanding any text is the prior text of the individual reader: the language and cultural context in which the text is read. It is inescapable and represents, on the one hand, the rich varieties that naturally occur between readers, and, on the other hand the uniqueness of each. [...] However, when one individual reader with a particular world-view and specific prior text asserts that his or her reading is the only possible or permissible one, it prevents readers in different contexts to come to terms with their own relationship to the text.¹⁸⁰

Damit betont Wadud, dass sie ihre Lesart als eine subjektive Auslegung versteht, die eine von vielen ebenso legitimen Auslegungen darstellt. Ein einseitiger Anspruch auf Deutungshoheit führe für Menschen in anderen Kontexten zur Verengung des Bedeutungs-

oder persönliche exegetische Notizen –, war vermutlich eines der Motive des Kalifen 'Utmān, eine offizielle, zum kanonischen Text erklärte Sammlung des Korans erstellen zu lassen. Zudem sollten die Varianten der in den islamischen Regionen zirkulierenden Lesarten eingedämmt werden, siehe Ömer Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşmə Tarihi. Bir Giriş Denemesi* (Ankara: İlahiyât, 2002), 43–45.

179 Al-Māturīdī, *Ta'wilāt*, Bd. 1, 349.

180 Wadud, *Qur'an and Woman*, 5, xii.

potenzials. Auf die Frage, wie der Koran eine derartige Bedeutungsvielfalt ermöglichen könne, antwortet Wadud: »The Qur'an must be flexible enough to accommodate innumerable cultural situations because of its claim to be universally beneficial to those who believe.«¹⁸¹ Auf der anderen Seite ist nicht nur das Selbstverständnis von Wadud, sondern auch von Riffat Hassan, Asma Barlas und Azizah al-Hibri geprägt von der Idee, dass sie die wahren Bedeutungen des Texts und damit die wahren Grundlagen des Glaubens erkannt hätten, womit eindeutig ein Anspruch auf objektive Deutungshoheit erhoben wird.¹⁸² Durch diese beiden Aspekte entsteht ein großes Spannungsfeld. Das Selbstverständnis der feministischen Koranhermeneutik pendelt damit zwischen dem Eingeständnis, dass die eigenen Auslegungen durch das subjektive Vorverständnis geprägt sind, und der Vorstellung, dass zur Frage von Geschlechterhierarchie und -gerechtigkeit die feministische Lesart *erstmals* die wahre Bedeutung des Korans aufgedeckt habe. Diese »wahre Bedeutung des Textes« gilt demgemäß als objektiv, überzeitlich und folglich als die intendierte Bedeutung der göttlichen Rede, die damit auch den Willen Gottes wiedergibt.

In diesem Zusammenhang lohnt sich eine kurze Reflexion über den Begriff des »Vorverständnisses« oder »Vorurteils«, den Wadud hier in Anlehnung an Fazlur Rahman anspricht. Hans-Georg Gadamer hat das hermeneutische Vorverständnis im Rückgriff auf Martin Heideggers Denken als die »wesenhafte Vorurteilshaftigkeit allen Verstehens« beschrieben.¹⁸³

Der [hermeneutische Zirkel] ist also nicht formaler Natur. Er ist weder subjektiv noch objektiv, sondern beschreibt das Verstehen als das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des

181 Ebd., 6.

182 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, S. 148–49. Kecia Ali kritisiert diese Haltung mit den Worten »We must not arrogate to our own readings the same absolutist conviction we criticize in others. We must accept responsibility for making particular choices – and must accept that they are interpretive choices [...]«, Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 153, Hervorhebung im Original. Raja Rhouni bezeichnet das feministische Selbstverständnis als »foundationalist«. Ins Deutsche würde man diesen Ausdruck mit »fundamentalistisch« übersetzen, Rhouni, »Rethinking ›Islamic Feminist Hermeneutics‹«, 110.

183 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Stuttgart: Mohr Siebeck, 1972), 274–75.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

Interpreten. Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet. Diese Gemeinsamkeit aber ist in unserem Verhältnis zur Überlieferung in beständiger Bildung begriffen.¹⁸⁴

Damit formuliert Gadamer seine Kritik an Friedrich Schleiermachers Hermeneutik der Suche nach der Autorintention eines Werks beziehungsweise deren Rekonstruktion. Dass Verstehen sich immer geschichtlich-situativ konstituiert, bezeichnet Gadamer als das subjektive Moment. Gadamers Infragestellen der Möglichkeit, »die ursprüngliche Bestimmung eines Werkes im Verständnis wiederherzustellen«¹⁸⁵, ist als Absage an die Fazlur Rahman'sche Koranhermeneutik des Rückgangs zur ursprünglichen Bedeutung¹⁸⁶ und damit auch als Absage an die feministische Hermeneutik zu verstehen. Die Subjektivitätsthese Waduds impliziert im Gegensatz zu Gadamers »Bewusstsein für die Andersheit des Textes«¹⁸⁷ eine radikale Abkehr von der exegetischen Tradition der Muslime, die männlich dominiert und androzentratisch geprägt sei.¹⁸⁸ Im Denken Waduds findet eine Auseinandersetzung mit der Andersheit nicht statt, weder mit der Andersheit des Korans noch mit der Andersheit seiner Interpretationen, welche sich gegenläufig zu ihrer subjektiven Lesart verhalten. Dieses ikonoklastische Moment im feministischen Denken bringt Riffat Hassan mit folgenden Worten auf den Punkt: »Post-patriarchal Islam is nothing other than prophetic Islam.«¹⁸⁹ Damit soll gesagt werden: Diese Art der Koranauslegung ist ein völlig neues Unterfangen, das sich nicht auf die Tradition beruft und völlig frei ist von tradiertem Wissen. Gadamers »Vorurteil«, das sich bewusst und unbewusst aus Tradiertem speist, und Waduds *prior text* sind aus diesen Gründen schwierig zusammenzubringen.

184 Ebd., 298.

185 Ebd., 171–72.

186 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 5–7; Fazlur Rahman, »Islamic Modernism, Its Scope, Methods and Alternatives«, *International Journal of Middle East Studies* 1/4 (1970), 329–40; Jacques, »Fazlur Rahman«, 76.

187 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 273.

188 Siehe 4. »Nicht der Koran ist patriarchalisch, sondern die exegetische Tradition«.

189 Hassan, »Muslim Women and Post-Patriarchal Islam«, 60.

Eine andere Form der Selbstautorisierung durch Zuhilfenahme hermeneutischer Reflexion finden wir bei Laury Silvers.¹⁹⁰ In Anlehnung an das kosmologische Denken des Mystikers Muhyī ad-Dīn Ibn al-‘Arabī (gest. 638/1240) entwirft sie eine Hermeneutik der unendlichen Bedeutungen des Korans. Silvers versteht ihre Ausführungen als theologische und ethische Antwort auf das Problem, dass der Koran einen göttlichen Willen ausdrückt, der in der Offenbarung von Vers an-Nisā’/4:34¹⁹¹ potenziell Gewalt gegen Ehefrauen befürwortet.¹⁹²

Ibn al-‘Arabī claims that whatever meaning one can take from the Qur’ān within the semantic boundaries of the accepted recitations¹⁹³ must be intended by God. From this perspective, no amount of interpretive finesse would be able cover over a reading of God’s prescription in v. 4:34 as obliging husbands to hit their wives if necessary to control them. Following Ibn al-‘Arabīs hermeneutic, I suggest that the verse comprehends all possible meanings including »beat them«. As such, the verse prompts the problem of conscience we find illustrated in the Prophet’s conflicted response. For Ibn al-‘Arabī [...] God may intend all meanings, but it does not follow that He *approves* of all meanings.¹⁹⁴

Für Ibn al-‘Arabī führt der mystische Weg der Gotteserkenntnis über die Beschäftigung mit den Zeichen (āyāt) der Schöpfung, die auf Gottes Existenz und Wesen verweisen, und die Beschäftigung mit dem wörtlichen Sinn des Korans, der auf eine spezifische, sprach-

190 Laury Silvers, »In the Book We Have Left Out Nothing.« The Ethical Problem of the Existence of Verse 4:34 in the Qur’ān, *Comparative Islamic Studies* 2/2 (2006), 171–80.

191 *Ar-riğālu qawwāmūna 'alā n-nisā'i bi-mā faḍḍala llāhu ba'dahum 'alā ba'din wa-bi-mā anfaqū min amwālihim fa-ṣ-sāliḥātu qānītātu hāfiẓātu li-l-ǵaybi bi-mā hafiza llāhu wa-l-lātī taḥāfiẓu nūšūzahunna fa-ízūhunna wa-hğurūhunna fi l-maḍāgi'i wa-dribūhunna fa-in aṭa'nakum fa-lā tabgū 'alayhinna sabilan inna llāha kāna 'aliyyan kabiran*, »Die Männer stehen für die Frauen ein, deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben. Die frommen Frauen sind demütig ergeben, hüten das Verborgene, weil auch Gott es hütet. Die aber, deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet, die ermahnt, halte euch fern von ihnen auf dem Lager, und schlägt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann unternehmt nichts weiter gegen sie. Gott ist erhaben, groß«, Bobzin, *Koran*, 74; siehe IV.

192 Silvers, »The Ethical Problem«, 171.

193 Gemeint sind die kanonischen Lesevarianten des Korantextes (*qirā'āt*).

194 Ebd., 172. Hervorhebung im Original.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

lich-konkrete Weise das Wesen Gottes offenbart.¹⁹⁵ Anders als die breite Mitte der Koranexegeten, für die der Koran der Ausdruck des Willens Gottes ist, versteht Ibn al-‘Arabī den Koran als Ausdruck der Selbstoffenbarung Gottes, folglich seines Wesens. Zugleich ist Ibn al-‘Arabī ein radikaler Literalist, das heißtt, dass auch seine kosmologische Reflexion über das Gotteswort stets getragen ist von der Ebene der evidenten (*zāhir*) Bedeutung und sich von dieser nicht entfernt. Die von Silvers angesprochenen Bedeutungsdimensionen dürfen sich nach Ibn al-‘Arabī nicht vom Literalsinn entfernen.¹⁹⁶ Dieser Literalsinn generiert sich vor dem Hintergrund eines spezifischen sprachkonventionellen Wissens. Eine Bedeutung, die sich von der sprachkonventionellen Bedeutung loslöst und dieser widerspricht, ist für ihn somit keine richtige Auslegung. Zwar meint Ibn al-‘Arabī, dass Gott alle durch menschliche Bemühung eruierten Bedeutungen des Textes intendiert, jedoch basiert dieser Gedanke auf dieser spezifischen Prämisse:

God intends every meaning which a speaker of the language can understand from the literal sense of the text. [...] Ibn al-‘Arabī is constantly analyzing the meaning of words as they have been understood by the speakers of the Arabic language to whom the Koran is addressed.¹⁹⁷

Ibn al-‘Arabī vertritt damit eine andere Hermeneutik als der anfangs angeführte Abū Mansūr al-Māturīdī. Al-Māturīdī möchte die definitive, primäre Bedeutung aus dem tradierten exegetischen Wissen der Ersthörer des Korans herausarbeiten und geht davon aus, dass sich die definitive Bedeutung nur aus dem Wissen der historischen Adressaten ableiten lässt. Ibn al-‘Arabī hingegen will die definitive Bedeutung aus dem evidenten Wortlaut (*zāhir*) gewinnen, die er aus dem sprachkonventionellen Wissen über das Arabische ableitet.

Laury Silvers sieht, dass dieser Aspekt bei Ibn al-‘Arabī zur Bedeutungsverengung führt, und ergänzt einen Zusatz, der bei Ibn al-‘Arabī jedoch so gar nicht zum Tragen kommt:

195 William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), xvi.

196 Michael Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore. Ibn 'Arabī, the Book, and the Law. Translated from the French by David Streight* (Albany: State University of New York Press, 1993), 30.

197 Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, xvi.

For Ibn al-‘Arabī [...] God may intend all meanings, but it does not follow that He *approves* of all meanings.

Während der erste Teil des Satzes mit Ibn al-‘Arabīs Hermeneutik übereinstimmt, passt der zweite Teil – »it does not follow that He *approves* of all meanings« – nicht zu Ibn al-‘Arabīs Denken und es lässt sich auch kein Hinweis in seinen Schriften finden, die Silvers’ These bekräftigen würde. Stattdessen geht Ibn al-‘Arabī davon aus, dass kein Wort im sprachlichen Ausdruck Gottes und auch des Propheten durch Zufall getragen ist:

God and His Messenger never speak without saying exactly what they mean. We cannot replace one word with another and say that this is what was really meant.¹⁹⁸

Wäre es auf dieser Grundlage denn möglich, dass Gott mit dem Wort *wa-dribūhunna* in Vers 4:34 sowohl »und schlägt sie [die Ehefrauen]« als auch »trennt sie [die Ehefrauen]«¹⁹⁹ meint?

Nun geht es Laury Silvers um ein gottgefälliges ethisches Handeln, das sich auf koranische Aussagen stützen soll. Das Handeln des Gesandten Muhammad, der laut der Überlieferung auf die Offenbarung dieses Verses zunächst verstört reagierte und dann das Schlagen trotz göttlicher Instruktion niemals anwandte,²⁰⁰ nimmt Silvers für die Formulierung des folgenden Gedankens zum Anlass: Die göttliche Intention lasse hier einen Freiraum für das menschliche Handeln. Die prophetische Reaktion verdeutliche, dass ethisches Handeln angesichts der Kommunikation des göttlichen Willens im Verantwortungsbereich des Menschen liege.²⁰¹ Es ist nicht ganz klar, warum Silvers, wenn für sie doch das rechte Handeln im Vordergrund steht, auf die komplexe Koranhermeneutik Ibn al-‘Arabī zurückgreifen möchte. Ihr scheint es vielmehr um eine hermeneutisch begründete Legitimation ihrer feministischen Lesart zu gehen. Die Übernahme von Aspekten aus Ibn al-‘Arabīs Herme-

198 Ebd.

199 Zentrum für islamische Frauenforschung und -Förderung (Hg.): *Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zum Qurān, Sure 4 Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam* (Köln: 2005).

200 Silvers, »The Ethical Problem«, 176–77. Zur prophetischen *sunna* im Fall des *nuṣūz* der Ehefrau siehe IV.

201 Silvers, »The Ethical Problem«, 172, 175–76.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

neutik wäre dann als ein weiterer Schritt der Selbstautorisierung zu werten. Dies ist aus meiner Sicht ein legitimes Unterfangen. Es kann jedoch nicht ignoriert werden, dass Ibn al-‘Arabī seine Koranhermeneutik nicht entwickelte, um menschliches Handeln zu begründen oder zu reflektieren. Diese Fragestellungen behandelt er vielmehr in seiner Rechtstheorie. In seinem Werk *al-Futūhāt al-makkiyya* hat Ibn al-‘Arabī seine Rechtsmethodik und Rechtsauslegung ausführlich dargelegt. Silvers verweist jedoch nicht auf dieses Werk. Seine Rechtsauslegung, die sich an der evidenten Bedeutung der Rechtsquellen orientiert und damit eine gewisse Nähe zur klassischen Zāhiriyā aufweist, läuft auf eine Engführung der Bedeutungen und normativen Handlungsweisen hinaus und nicht, wie Laury Silvers argumentiert, auf eine Öffnung der Bedeutung und damit eines Spielraums für (beliebige) Interpretationen. Was Laury Silvers aus hermeneutischer Perspektive aufgreift, betrifft die Legitimation einer subjektiven Auslegung des Korans. Im Bereich der Rechtsauslegung geht Ibn al-‘Arabī jedoch durchaus intersubjektiv vor: Es muss eine hermeneutische und methodische Grundlage für die Auslegung von Rechtsquellen geben, die von einem breiteren Diskurs getragen wird. Die Teilnehmer des Diskurses müssen sich über die Grundlagen einig sein, damit zielführend auf ein akzeptables Ergebnis hingearbeitet werden kann. Dies ist im Bereich der Exegese, in der es nicht darum geht, normative Handlungsweisungen abzuleiten, keine Notwendigkeit, weswegen hier subjektive Auslegungen akzeptiert werden. Die Disziplinen der Ethik bzw. des Rechts und der Exegese haben somit unterschiedliche Prämissen, welche aus ihrer Zielsetzung erwachsen. Zwischen diesen Prämissen, Methoden und Zielsetzungen wird bei Silvers und anderen VertreterInnen geschlechtersensibler Auslegungen jedoch nicht klar unterschieden.

4. Nicht der Koran ist patriarchalisch, sondern die exegetische Tradition

Nicht der Koran enthält patriarchalische Aussagen, sondern es ist die exegetische – die korankommentatorische wie auch die rechtsauslegende – Tradition, die Geschlechterungleichheit und -hierarchie produziert: Diese Ansicht wird von vielen muslimischen Femi-

nistInnen geteilt.²⁰² Eine systematische Reflexion über das Konzept des »Patriarchats« liegt bisher aus der Perspektive muslimisch-feministischer Kritik noch nicht vor, jedoch lassen sich Einzelaussagen zu einer vorherrschenden Meinung zusammenfügen. Nach Amina Wadud fungiert das Patriarchat als »hegemonic presumption of dominance and superiority« über Frauen, was Unterwerfung und Ausbeutung mit sich bringt.²⁰³ Das Patriarchat werde von der Annahme getragen, dass das Männliche den normativen Menschen darstelle und das Weibliche nur als funktionales Objekt in der Welt des Männlich-Normativen und die Frau nicht als ein eigenständiges, vernunftbegabtes Wesen existiere:

Men have proposed what it means to be Muslim on the presumption that the male experience is normative, essential, and universal to all humankind.²⁰⁴

An anderer Stelle schreibt sie, das Patriarchat sei Gottesbeigesellung (*širk*), also Unglaube, weil es der höchsten Form der Verletzung der Einheit Gottes (*tawhid*) gleichkomme, indem das Männliche zum herrschenden Geschöpf erklärt werde.²⁰⁵ Diese herrschaftskritische Bestimmung des Patriarchats scheint von einem schematischen Weltbild getragen, dass die Männer auf die Seite der Unterdrücker und die Frauen auf die Seite der Unterdrückten gruppiert. Eine andere Denkfigur könnte dieses statische Bild aufbrechen: Das Patriarchat kann als eine symbolische Ordnung verstanden werden, die das Männliche zum herrschenden Prinzip erhebt und dieses immer wieder reproduziert. In gleicher Weise aber tragen Frauen diese symbolische Ordnung mit. In Anlehnung an Max Webers Herrschaftsbegriff schreibt die Soziologin Heike Kahlert über der Stützung des Patriarchats durch Frauen:

202 Siehe etwa Ziba Mir-Hosseini, »Muslim Legal Tradition and the Challenge of Gender Equality«, in: *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Hg. Ziba Mir-Hosseini, Jana Rumminger, Mulki Al-Sharmani (London: Oneworld, 2015), 37: »What this new trend [of Islamic reformist thought] is making clear is that the textual sources of Islam are not inherently patriarchal.«

203 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 96.

204 Ebd.

205 Amina Wadud, »Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis«, in: *Wanted. Equality and Justice in the Muslim Family*, Hg. Zeinah Anwar (Petaling Jaya: Musawah, 2009), 102, 109.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

Frauen [...] wirken in dieser Sichtweise an der Aufrechterhaltung der Geschlechterhierarchie mit. Wenn, wie Weber sagt, Herrschaft von Zustimmung abhängt, so ist danach zu fragen, welche Beiträge Frauen zur Reproduktion der bestehenden Geschlechterverhältnisse leisten, warum und unter welchen Bedingungen sie ihrer eigenen Unterdrückung zustimmen bzw. unter welchen Voraussetzungen sie ihre Zustimmung zur patriarchalen Herrschaft entziehen oder gar offen verweigern.²⁰⁶

Asma Barlas versteht das Patriarchat im religiösen Diskurs als ein männlich bestimmtes Gottesbild, wonach Gott als ein Vater gesehen werde und in Konsequenz dieser Vorstellung das Väterliche bzw. Männliche den normativen Referenzpunkt innerhalb der Rechtsordnung bilde. Das Patriarchat transformiere das biologische Geschlecht (*sex*) in ein politisiertes Geschlecht (*gender*), welches das Männliche dem Weiblichen vorziehe und die Frau als das Andere markiere. Diese Hierarchisierung der Geschlechter sei getragen vom muslimischen Glauben daran, dass es einen ontologischen und ethisch-moralischen Unterschied zwischen Männern und Frauen gebe, dass diese aus ihrer biologischen Wesenheit erwachse und dass die unterschiedliche, folglich ungleiche Behandlung von Frau und Mann im Koran ihre wesenhafte Ungleichheit weiter bestärke.

Die erste Generation der geschlechtersensiblen Koranforscherinnen ist von der Prämisse geleitet, dass der Koran kein Patriarchat forcire, weil Gottes Gerechtigkeit alles übersteige, und dass dieses Element erst durch die Auslegung der (männlichen) Gelehrten in Erscheinung getreten sei.²⁰⁷ Barlas spricht in diesen Zusammenhang von der *antipatriarchal episteme/epistemology* des Korans.²⁰⁸ Amina Wadud geht davon aus, dass sich der Koran »neutral« verhalte – der Text also schweige – zu Dingen wie »social patriarchy, marital patriarchy, economic hierarchy«.²⁰⁹ Aysha Hidayatullah entgegnet jedoch, dass die Koranforscherinnen in erster Linie deshalb zwischen der Bedeutung und der Interpretation des Texts unterscheiden, um frauenfeindliche Auslegungen ausschließlich der Tradition zuzuspre-

206 Heike Kahlert, »Das Verschwinden des Patriarchats. Modernisierungstheoretische Ansichten eines umstrittenen Theorems«, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 29 (2000), 47.

207 Barlas, *Believing Women*, 8–10; Shaikh, »Exegetical Violence«, 59–60; Mubarak, »A Re-Examination of Verse 4:34«, 266.

208 Barlas, *Believing Women in Islam*, 11–12, 15, 93, 204.

209 Wadud, *Qur'an and Woman*, 9.

chen und den Koran selbst von jeglichem patriarchalischen Gehalt freisprechen zu können, auch bei offensichtlich spannungsgeladenen Passagen.²¹⁰ Diese Strategie der Textdeutung ist eine Konsequenz aus der Annahme, dass Geschlechtergerechtigkeit normativ in den Koran eingeschrieben ist.

Hidayatullah zählt im Gegenzug Verse auf, die eine patriarchale soziale Hierarchie voraussetzen oder ihre Aussage darauf aufbauen, etwa al-Baqara/2:187, 2:222–23, 2:228, an-Nisa'/4:3, 4:24, 4:34, al-Mu'minūn/23:6, al-Mā'ārif/70:30.²¹¹ Die Autorinnen betonen durchaus, dass der Koran durch den patriarchalischen kulturellen Kontext der Zeit der Verkündigung geprägt sei. Gleichzeitig sei der Koran aber ein universeller und kein kulturspezifischer Text, der in Ausdruck und Inhalt überzeitlichen Charakter haben müsse, um eine universelle Rechtleitung für die Menschheit zu sein.²¹² Damit gilt der Koran dort als geschichtlicher Text, wo patriarchalische Elemente vorliegen, und wo er dies nicht ist, gilt er als überzeitlich. Im Unterschied dazu wird die Geschichtlichkeit der vormodernen Exegeten weitaus stärker betont,²¹³ die eigene Geschichtlichkeit und kulturelle Prägung wiederum nicht zur Diskussion gestellt.

So wendet sich Asma Barlas in ihrem dekonstruktivistischen Bemühen dem Korantext zu, um zu zeigen, dass der Koran kein patriarchales Gottes- oder Prophetenbild vertritt. Hier offenbart sich jedoch wieder die revisionistische Grundhaltung feministischer Koranauslegungen. Barlas konzentriert sich bei der Dekonstruktion eines patriarchalen Prophetenbilds auf Jesus²¹⁴, der – insbesondere aus feministischer Sicht – im Koran eigentlich eine marginale Rolle spielt.

210 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 79–80, 116, 132–33.

211 Ebd., 162–65.

212 Wadud, *Qur'an and Woman*, 9, 67. Zu einer Diskussion der Frage der Universalität versus Geschichtlichkeit des Korans siehe VI. und Seker, *Koran als Rede und Text*.

213 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 80; Barlas, *Believing Women in Islam*, 7–10, 34.

214 Friede sei auf ihm.

5. Das Wesen der Offenbarung: Sprache und Verstehen

Der Koran ist im muslimischen Glauben die sprachliche Offenbarung des göttlichen Willens und Wissens, das durch das Medium des Erzengels Gabriel dem Propheten Muhammad übermittelt wurde, der wiederum die Offenbarungen in menschlicher – arabischer – Sprache im raumzeitlichen Kontext von Mekka und Medina im Zeitraum der Jahre 610 bis 632 n. Chr. an die Menschen in seinem Umfeld verkündete. Auch wenn der Koran als Gottesrede gilt, ist unter muslimischen ExegetInnen anerkannt, dass seine Sprache sowie auch bestimmte koranische Verfügungen auf dem sprachkonventionellen Wissen und dem Weltbild der historischen Ersthörer basiert und dieses aufgreift.²¹⁵ Elemente der koranischen Rede wie Sprache, Stil, Rhetorik und Komposition können damit nicht vollkommen losgelöst von ihrer historisch-kulturellen Prägung studiert werden, weswegen bereits in der klassischen Koranexegese beispielsweise die vorislamische arabische Dichtung eine Vergleichsgröße für koranische Stilmittel bildet.²¹⁶

Die sprachliche Verfasstheit des Korans bedingt, dass sich Koranforscher- und -exegetInnen in Vergangenheit und Gegenwart vor allem am arabischen Originalwortlaut des Korans abarbeiten müssen. Diese Beschäftigung wirft zahlreicheexegetische Probleme auf, wie etwa die Frage nach der sprachlichen Mehrdeutigkeit oder Eindeutigkeit von einzelnen Wörtern oder Versen oder auch die Schwierigkeit der innertextlichen und historischen Kontextualisierung. Die

215 Nimet Seker, »Geschichtlichkeit in der Koranexegese. Die Kontextgebundenheit der Bedeutungen des Korans«, in: *Koranexegese als »Mix and Match«. Zur Diversität aktueller Diskurse in der tafsir-Wissenschaft*, Hg. Abbas Poya (Bielefeld: Transcript, 2017), 131–62; Mustafa Öztürk, »Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im koranischen Kontext«, *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 3 (2016), 51–55.

216 Richard Serrano, *Qur'an and the Lyric Imperative* (London: Lexington, 2016), 10; Issa J. Boullata, »Poetry Citation as Interpretive Illustration in Qur'an Exegesis: Masā'il Nāfiḍ b. al-Azraq«, in: *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Hg. Wael B. Hallaq, Donald P. Little (Leiden, New York: Brill, 1991), 27–30, 34, 38–39; Thomas Bauer, »Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31«, in: *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Hg. Angelika Neuwirth, Michael Marx, Nicolai Sinai (Leiden: Brill, 2010), 699–732.

Herausforderung exegetischer Tätigkeit besteht gerade darin, diese Probleme, die beim Verstehen des Texts auftreten, anzugehen. Exege-
se dient dazu, die Unklarheiten des Koranwortlauts nach Möglichkeit zu lösen und die Feinheiten der Bedeutung mit verschiedenen Methoden herauszuarbeiten. Jüngere Forschungen zeigen auf, wie sogar die sprachliche und rhetorische Komposition des Korans bedeutungsgenerierend sein kann.²¹⁷

Trotzdem basieren einige feministische und geschlechtersensible Texte, die als »exegetische Schriften« gelten, auf Übersetzungen des arabischen Korantextes ins Englische. Jede Übersetzung gibt das Verstehen des Korans seitens der Übersetzerin bzw. des Übersetzers wieder, sodass eine derartige Übertragung lediglich als eine »Auslegung aus zweiter Hand« betrachtet werden kann und nicht als eine wirkliche Auseinandersetzung mit der komplexen Sprache des Korans. Feministische und geschlechtersensible Beiträge, die vollständig auf der Grundlage englischer Übersetzungen arbeiten, sind etwa Asma Barlas' *Believing Women in Islam* und Riffat Hassans Beiträge, etwa *Woman and Man's »Fall. A Qur'anic Perspective*.²¹⁸ So zitiert Hassan beispielsweise aus der Übersetzung von Muhammad Asad und stützt ihre Analyse allein auf diese Übersetzung.

Gleichzeitig lassen sich aber auch Ansätze für eine geschlechtertheoretische Verhältnisbestimmung von Sprache und Offenbarung bei Asma Barlas und Amina Wadud finden. Diese hermeneutischen Reflexionen halte ich für ein zentrales Element jeder zeitgenössischen Exegese. Nicht nur in der feministischen Koranforschung stellt sie ein Desiderat dar, sondern in der gesamten zeitgenössischen muslimischen Koranauslegung. Eine Reflexion über Sprache und Offenbarung beeinflusst die methodische Richtung, die für die Textauslegung eingeschlagen wird, und verrät zugleich viel über das jeweilige Verständnis von der Wesenheit des Korans.

217 Michael Sells, »Sound and Meaning in »Sūrat al-Qāri'a««, *Arabica* 40/3 (1993), 403–30; Lauren E. Osborne, »Textual and Paratextual Meaning in the Recited Qur'ān. Analysis of Performance of Sūrat al-Furqān by Sheikh Mishari Rashid Alafasy«, in: *Qur'anic Studies Today*, Hg. Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (London, New York: Routledge, 2016), 228–46; Soraya M. Hajjaji-Jarrar, »The Enchantment of Reading. Sound, Meaning, and Expression in Sūrat al-Ādiyāt«, in: *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*, Hg. Issa J. Boullata (Richmond: Curzon, 2000), 228–51.

218 Hassan, »Woman and Man's »Fall««, 101–13.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

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.²¹⁹

Anhand dieser kurzen Passage lassen sich bereits mehrere Aspekte von Waduds Hermeneutik herausarbeiten: Wadud betrachtet den Koran als einen universellen Text und nicht als eine Verkündigung in den historischen Kontext Muhammads hinein. Ihre Bezeichnung des Korans als *Text* verdeutlicht zugleich, dass sie die dynamischen und oralen Elemente der ursprünglich mündlichen und fragmentarisch offenbarten Koranrede (*qur'ān*) nicht berücksichtigt. Stattdessen betrachtet sie den *muṣḥaf* als ein geschlossenes Korpus, indem sie allein eine innertextuelle Lektüre des Korans durch die Herstellung von Beziehungen zwischen Versen auf lexikalischer Ebene durchführt. Ihrer Ansicht nach ist die universelle göttliche Botschaft gefangen in der menschlich-begrenzten Sprache. Das männliche und weibliche Genus im Arabischen stellt für Wadud einen »inherent flaw« dar, der von der menschlichen Anwendung der Sprache herröhrt. Das bedeutet, all jene sprachlichen Spezifikationen, die sich in geschlechtlichen Codes ausdrücken und misogynen Auslegungen den Weg bereiten könnten, sind für Wadud menschengemacht und können nicht göttlich intendiert sein. Jedoch fährt der *Text* laut Wadud eine Strategie, die geschlechtliche Sprache in eine geschlechtergerechte Botschaft umzucodieren, um Gottes universelle Botschaft zu erfüllen. Dies möchte Wadud in ihrem Buch *Qur'an and Woman* belegen. Ich halte dies für eine recht gewagte These, da Wadud nicht nur auf der Grundlage der von ihr gewählten Methoden nicht in der Lage ist, überzeugend gegen die geschlechterhierarchischen Elemente des Texts zu argumentieren,²²⁰ sondern auch die androzentrische Anrede und viele andere geschlechterrelevanten Aspekte im Koran übersieht.

219 Wadud, *Qur'an and Woman*, 7.

220 Siehe IV.

Sprache und Erkennen (*'aql*) bzw. Verstehen sind auf der appellativen Ebene des Korans sehr eng miteinander verbunden.²²¹ In diesem Zusammenhang müssen auch die koranischen Selbstverweise darüber, dass er eine arabische Rezitation sei, verstanden werden: *tilka āyātu l-kitābi l-mubīni innā anzalnāhu qur'ānan 'arabiyyan la'allakum ta'qilūn*. »Dies sind die Zeichen des klaren Buches. Siehe, wir sandten es herab als einen arabischen Koran, damit ihr begreift« (Yūsuf/12:1–2).²²² Das Arabischsein des Korans soll den (historischen) Adressaten deutlich machen, dass die Botschaft klar, verständlich und eindringlich ist, da sie in ihrer Muttersprache offenbart ist. Gott drückt damit selbst im Koran aus, dass das Verstehen seiner Botschaft und die Erkenntnis seiner selbst eng verbunden sind mit dem Verstehen der im Koran gebrauchten arabischen Sprache.

Wadud beginnt ihr Buch *Qur'an and Woman* mit der Frage, warum Gott in einigen Versen Frauen und Männer im Wortlaut gleichermaßen adressiert (wie in al-Āḥzāb/33:35: *inna l-mu'minīna wa-l-mu'minātī*, »wahrlich, die gläubigen Männer und gläubigen Frauen«) und an anderen Stellen einen allgemeinen Ausdruck wie in »Oh, die ihr glaubt« (*yā ayyuhā lladīna āmanū*) verwendet. Gemäß den Regeln der arabischen Grammatik meine der Koran stets Männer und Frauen, wenn er den männlichen Plural verwendet, solange es keine spezifischen Hinweise auf andere Umstände gebe. Damit betont sie, dass die Sprache des Korans Frauen grundsätzlich einschließe.²²³

Interessanter für eine feministische Auseinandersetzung mit dem Koran wäre jedoch eine Beschäftigung mit der androzentrischen Struktur der dialogischen Anrede im Koran. Kecia Ali weist darauf hin, dass die medinensischen Verse zu den rechtlichen Bestimmungen, welche etwa die Ehe und Sexualität betreffen, ausschließlich Männer direkt anreden. Hinzu kommt, dass die Verse Männer adressieren und ihnen sagen, wie sie über den weiblichen Körper

221 Siehe al-Baqara/2:242, 2:266, an-Nisā' /4:82, al-Ḥiğr/15:1, al-Isrā' /17:41, 17:45–46, an-Naml/27:1, Yāsīn/36:69.

222 Ähnlich auch az-Zuhruf/43:2–3: *wa-l-kitābi l-mubīni innā ġa'lnāhu qur'ānan 'arabiyyan la'allakum ta'qilūna*, »Beim klaren Buch. Siehe, wir machten es zu einem arabischen Koran, damit ihr versteht.«

223 Wadud, *Qur'an and Woman*, 4.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

verfügen sollen.²²⁴ Vielleicht hat Amina Wadud sich in *Qur'an and Woman* dieser Frage nicht angenommen, weil sie den Themenkomplex mir ihrer textualistischen, universalistischen Hermeneutik nicht zu ihrer Zufriedenstellung darlegen und die Spannung zwischen den historisch bedingten androzentrisch-patriarchalischen Elementen und ihren persönlichen, ebenfalls kulturell geprägten Wertvorstellungen nicht auflösen konnte.²²⁵ In ihrem späteren Werk *Inside the Gender Jihad* argumentiert sie zwar weniger exegetisch, kontextualisiert die androzentrische Rede dafür aber historisch: Der Koran habe in seinem sozio-historischen Kontext die Stärkeren adressiert, um damit die Umsetzung der sozialen Gerechtigkeit effektiv voranbringen zu können.²²⁶ Diese Form der historischen Kontextualisierung bringt somit ein Moment der Relativierung in das androzentrische Bedeutungspotenzial. Doch wie sind dann Passagen auszulegen, welche den Körper von Frauen objektivieren, wie »Eure Frauen sind euch ein Saatfeld. So kommt zu eurem Saatfeld, wann und wie ihr wollt« (*nisā'ukum ḥartūn lakum fa-ṭū ḥartakum annā ši'tum*, al-Baqara/2:223), oder die detaillierten Beschreibungen der Paradiesjungfrauen, die nur den (gottesfürchtigen) Männern zur Verfügung stehen (beispielsweise ad-Duḥān/44:51–55, at-Tūr/52:17–20, as-Şāffāt/37:48, Ṣād/38:52, ar-Rahmān/55:56)?

Waduds Konzentration auf ein koranisches »gender as a category of thought«²²⁷ führt am Ende zu einem essenzialistischen Frauenbild, nach dem im Koran gesucht wird.²²⁸ So spricht sie in *Qur'an and Woman* durchgehend von »der Frau« bzw. dem (einen) Frauenbild, das sie im Koran entdecken möchte. Sicherlich ist dieses Bedürfnis durch den von ihr gewählten universalistischen Ansatz bedingt, welcher – mit Fazlur Rahman – den Fokus auf die überzeitlichen ethischen Botschaften des Korans legen möchte. Dieser Zugang führt jedoch zu einem immensen Verlust an Bedeutungs-

224 Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 126–31; Farid Esack, »Islam and Gender Justice. Beyond Simplistic Apologia«, in: *What Men Owe to Women. Men's Voices From World Religions*, Hg. Raines, John C., Daniel C. Maguire (Albany: State University of New York Press, 2001), 195–97; Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 133–35.

225 Ebd., 159–69.

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

227 Wadud, »Interpretive Possibilities«, 317.

228 Esack, »Islam and Gender Justice«, 187–89.

und Detailreichtum. So entgehen Wadud und ihren Mitstreiterinnen weitestgehend die Geschichten von Frauen aus dem Umfeld des Propheten Muhammad, die in den Wortlaut des Korans Eingang gefunden haben, ohne dass ihre Namen im Text explizit genannt werden.

In diesem Zusammenhang seien nur einige bekannte weiblichen Gefährtinnen aus der exegetischen Literatur genannt, an die sich Gott im Koran wendet: Ḥawla bint Ta'labā wendet sich zuerst an den Propheten und dann direkt an Gott, der ihr Bittgebet und ihre Klage erhört und auf diese antwortend mit den Worten des Korans den Gesandten direkt adressiert und auf Ḥawlas Bittgebet hin eine Instruktion offenbart.

Qad sami'a llāhu qawla llati tuğādiluka fī zawgīhā wa-taṣṭakī ilā llāhi wa-llāhu yasma'u taḥāwurakumā inna llāha sami'ūn baṣīruni llaqīnā yuẓāhirūnā minkum min nisā'ihim mā hunna ummāhātihim in ummāhātuhum illā llāt waladnahum wa-innahum la-yaqūlūna munkaran mina l-qawli wa-zūran wa-inna llāha la-'afuwun ḡafūrun.

Gott hat die Worte der Frau [Ḥawla, Tochter von Ta'labā]²²⁹ 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.²³⁰ (al-Muğādila/58:1-2)

In Sure 24 (an-Nūr) handelt eine lange Passage von der Verleumdung (*ifk*) der Prophetenehefrau ʿĀ'iša bint Abī Bakr (58/678). Ihr wurde vorgeworfen, sie habe außerhalb der Stadt Ehebruch begangen. Gott ermahnt in den Versen mit scharfen Worten eine Gruppe von Gläubigen in Medina, weil sie die Verleumdung gegen ʿĀ'iša ungeprüft weitergetragen hätten.²³¹

229 Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl*, hg. 'Abd ar-Razzāq al-Mahdī (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1426), 228; Doris Decker, *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert* (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 261–65.

230 Bobzin, *Koran*, 488.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

Inna llađīna ġā'ū bi-l-ifki 'ušbatun minkum lā taħsabūhu šarran lakum bal huwa ħayrun lakum li-kulli mri'īn minhum mā ktasaba mina l-iđmi wa-llađi tawallā kibrahū minhum laħu 'adābun 'ažīmūn law-lā id sa-miħtumūhu żanna l-mu'minūna wa-l-mu'minātu bi-anfusihim ħayran wa-qālū hāđā ifkun mubinun law-lā ġā'ū 'alayhi bi-arba'ati suħadā'a fa-id lam ya'tu bi-š-suħadā'i fa-ūlā'iķa īnda llāhi humu l-kāđibūna.

Wer da Lügenhaftes aufgebracht hat, das ist nur eine Gruppe unter euch. Denkt nicht, dass dies böse für euch ausgeht, nein, es ist gut für euch. Jedem Einzelnen von euch kommt zu, was er an Missetat begangen hat. Und wer den Großteil davon auf sich genommen hat, den erwartet eine harte Strafe. Als ihr es gehört hattet, warum haben da die gläubigen Männer und Frauen nicht Gutes bei sich gedacht und gesagt: ›Das ist eine klare Lüge? Warum haben sie dafür nicht vier Zeugen beigebracht? Weil sie keine Zeugen beigebracht haben, sind sie für Gott die Lügner.²³² (an-Nūr/24:11–13)

Umm Salama (61/680), eine der Prophetenehefrauen, fragt den Propheten, warum ausschließlich die Männer im Koran adressiert werden,²³³ darauf antwortet Gott:

Inna l-muslimīna wa-l-muslimāti wa-l-mu'minīna wa-l-mu'mināti wa-l-qānītīna wa-l-qānītāti wa-ṣ-ṣādiqīna wa-ṣ-ṣādiqāti wa-ṣ-ṣābirīna wa-ṣ-ṣābirāti wa-l-ħāsi'īna wa-l-ħāsi'āti wa-l-muṭaṣaddiqīna wa-l-muṭaṣaddiqāti wa-ṣ-ṣā'imīna wa-ṣ-ṣā'imāti wa-l-ħafizīna furūgahum wa-l-ħafizāti wa-d-dākirīna llāha katīrañ wa-d-dākirāti a'adda llāhu lahum maġfratan wa-ağran 'ažīman. (al-Āḥzāb/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

231 As-Suyūtī, *Lubāb an-nuqūl*, 168–70; Decker, *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens*, 257–61.

232 Bobzin, *Koran*, 305.

233 Decker, *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens*, 291–98. Zur Frage des Umgangs mit den zahlreichen Überlieferungen zum Offenbarungsanlass dieses Verses und zu ġalāl ad-Dīn as-Suyūtīs (gest. 909/1505) Lösung dieses methodischen Problems siehe Seker, »As-Suyūtīs Diskussion der Mehrfachherabsendung«.

ihre Scham bewahren, den Männern und den Frauen, die Gottes oft gedenken, all denen hält Gott Vergebung und reichen Lohn bereit.²³⁴

In alle diesen Versen stellt sich Gott auf die Seite der Frauen, er kommt ihnen schützend zur Hilfe, droht oder straft diejenigen, welche die Frauen in Bedrängnis gebracht haben. Dieser Textbezug auf konkrete Frauenfiguren im historischen Offenbarungsumfeld kann nur durch historische Kontextualisierung erfolgen und wurde schon in der klassischen Koranexegese etwa durch Zuhilfenahme von Tradierungen zum Offenbarungsanlass der Verse (*sabab an-nuzūl*) mit einbezogen.²³⁵

Asma Barlas hat ein anderes Textverständnis, das sich ebenfalls von dieser historischen Lesart unterscheidet. Was ihren Ansatz mit dem Zugang Waduds verbindet, ist die Idee von universellen ethischen Prinzipien als Kernbotschaft des Korans, die, im Falle von konkurrierenden Positionen, stets Vorrang in der Auslegung haben sollen. Barlas entwickelt eine Hermeneutik, die von Gottesegenschaften ausgeht, aus denen Prinzipien für die Schriftauslegung abgeleitet werden können. Dogmatische Grundlagen wie die Einheit Gottes, die Gerechtigkeit Gottes und seine absolute Andersartigkeit und Transzendenz wandelt Barlas in ethische und exegetische Prinzipien um. Ergebnisse der Exegese müssen diesen Prinzipien zwangsläufig unterliegen. Zum Beispiel wird die Gerechtigkeit Gottes so verstanden, dass der Korantext keine Äußerungen enthalten kann, die Ungerechtigkeit gegenüber Menschen implizieren: »If God never does *Zulm* to anyone, then God's Speech (the Qur'an) also cannot teach *Zulm* against anyone.«²³⁶

[...] The organizing principle of Islam, the doctrine of God's Unity (*Tawhīd*), stipulates that there is a perfect congruence between God (Divine Ontology) and God's Speech (Divine Discourse). This means that Muslims should seek the hermeneutic keys for interpreting the Qur'an in the nature of Divine Ontology or, more appropriately, in the nature of Divine Self-Disclosure, since our knowledge of one is contingent on our understanding of the other.²³⁷

234 Bobzin, *Koran*, 368–69.

235 Siehe II.

236 Barlas, *Believing Women in Islam*, 14.

237 Ebd., 13.

Die Einheit Gottes legt Barlas als hermeneutisches Prinzip der Unteilbarkeit der göttlichen Macht aus, was dem koranischen Ideal zufolge zu einer antipatriarchalischen und geschlechtergleichen sozialen Ordnung führen müsse, in der kein Mensch über den anderen herrsche. Die absolute Andersheit Gottes schließlich bildet hier die Grundlage für das Prinzip der Ungeschlechtlichkeit Gottes damit seiner Mannunähnlichkeit.

Barlas versteht dabei den Koran nicht als Ausdruck des göttlichen Willens, sondern als Ausdruck des göttlichen Wesens. Der Koran ist damit Selbstoffenbarung Gottes (*Divine Self-Disclosure*), das Wesen der Schrift hat keine andere Identität als die göttliche Identität selbst.²³⁸ Damit werden auch Gotteseigenschaften wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht als Tatattribute, sondern als Wesensattribute gedacht. Der Koran *ist* damit Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Nun beschreibt sich Gott im Koran aber auch als den Strafenden und den Zornigen. Ist der Koran dann in konsequenter Weiterführung von Barlas' Ansatz auch als die Manifestation des göttlichen Zorns (al-Baqara/2:61, 2:90, Āl 'Imrān/3:112, an-Nisā' 4:90, al-Mā'ida/5: 60, al-A'rāf/7:71, 7:152) und der göttlichen Strafe (al-Baqara/2:284, Āl 'Imrān/3:56, 3.129, an-Nisā' 4:173, al-Mā'ida/5:18, 5:40, 5:115, 5:188) zu betrachten? Würde ein derartiges Gottesbild nicht ihrer Hermeneutik der Selbst-Offenbarung zuwiderlaufen?

Des Weiteren ist es fraglich, wie eine Hermeneutik, welche die koranische Offenbarung als Offenbarung des göttlichen Wesens versteht, mit dem kommunikativen, oralen Charakter des Korans umgeht. Warum erscheint der Koran als eine Offenbarung in sprachlicher Form, als »Rezitation« oder »Lesung« (*qur'ān*) aus dem göttlichen Wissen, wenn er die Offenbarung des *Selbst*, also des Wesens des Göttlichen ist? Warum bedurfte es dann eines Propheten und eines Erzengels als Medium, wenn Gott sein Wesen offenbarte? Und warum offenbarte er sein Wesen in der Sprache, gewissermaßen sprechend, und nicht etwa auf andere Weise, etwa durch sein Wirken in Einheit und Gerechtigkeit? Im Übrigen steht die Überlegung, die koranische Offenbarung sei die Offenbarung des göttlichen Wesens selbst, im Widerspruch zum Gedanken der Transzendenz (*tanzīh*). Die Transzendenz Gottes ist im Wortlaut des Korans eng mit der Einheit Gottes verbunden, etwa in den Worten *laysa ka-*

238 Ebd., 13–15; Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 191.

miṭlihi šay'un (»Nichts ist wie seinesgleichen«, aš-Šūrā/42:11). Das heißt, dass auch der Koran Gott nicht gleich ist. Der Koran ist nach seinem Selbstverständnis eine Rezitation aus einem göttlichen Buch im Himmel (*lawḥun mahfūzun*, einer wohlverwahrten Tafel, al-Burūg/85:21–11) und ist damit nicht eine Offenbarung des göttlichen Wesens.

6. Androzentrische Rede und androzentrische Elemente

Eine weitere Strategie der feministischen Koranauslegung ist die Harmonisierung von Koranversen, die ein reziprokes und liebevolles Verhältnis von Ehepaaren fördern, mit Versen, die geschlechterhierarchisch ausgelegt werden können. Demzufolge heben Verse zur Geschlechtergerechtigkeit und -gleichheit andere Koranverse auf, welche ein hierarchisches Verhältnis der Geschlechter nahelegen.²³⁹ So heben feministische Exegetinnen häufig die Bedeutung von Versen wie al-Āḥzāb/33:35, at-Tawba/9:71,²⁴⁰ ar-Rūm/30:21²⁴¹ und einen Teil von al-Baqara/2:187²⁴² hervor, da sie das übergeordnete Prinzip des respektvollen Umgangs von Eheleuten auf Augenhöhe beschrieben. Mit Ausnahme der Verse 33:35 und 9:71 ist der Wortlaut dieser Verse jedoch androzentrisch. Das heißt, es werden Männer adressiert, und es wird zu ihnen über ihr Verhältnis zu den Frauen gesprochen: »Und zu seinen Zeichen gehört, dass er *euch* Gattinnen

239 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 165.

240 *Wa-l-mu'minūna wa-l-mu'minātu ba'duhum awliyā'u ba'din ya'murūna bi-l-mā'rūfi wa-yanhawna 'ani l-munkari wa-yuqīmūna s-ṣalāta wa-yu'tūna z-zakāta wa-yuṭī'ūna llāha wa-rasūlahū ulā'iqa sa-yarhamuhumū llāhu inna llāha 'azizun ḥakīmūn*, »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 Gott sich erbarmen wird. Siehe, Gott ist mächtig, weise«, Bobzin, *Koran*, 168.

241 *Wa-min āyātihī an ḥalaqa lakum min anfusikum azwā'ğan li-taskunū ilayhā wa-ğā'ala baynakum mawaddatan wa-raḥmatan inna fī dālikā la-āyātīn li-qawmin yatafakkarūna*, »Und zu seinen Zeichen gehört, dass er euch Gattinnen aus euch selber schuf, damit ihr bei ihnen Ruhe findet. Und er stiftet unter euch Liebe und Barmherzigkeit«, Bobzin, *Koran*, 352.

242 *Hunna libāsūn lakum wa-antum libāsūn lahunna*, »Sie sind ein Kleid für euch und ihr ein Kleid für sie«, Bobzin, *Koran*, 30.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

aus *euch* selber schuf, damit *ihr* bei ihnen Ruhe findet« (30:21, Hervorhebung d. Verfasserin). Der oft zitierte Versabschnitt in Sure al-Baqara »Sie sind ein Kleid für euch und ihr seid ein Kleid für sie« ist in einen längeren Passus eingebettet, der ebenfalls die Männer – hier als *agens* in der sexuellen Beziehung zu ihren Ehefrauen – adressiert:

Uḥilla lakum laylata ṣ-ṣiyāmi r-rafāṭu ilā nisā’ikum hunna libāsun lakum wa-antum libāsun lahunna ‘alima llāhu annakum kuntum taḥtānūna anfusakum fa-tāba ‘alaykum wa-‘afā ‘ankum fa-l-āna bāširūhunna wa-btaqū mā kataba llāhu lakum [...].

Euch ist erlaubt zur Fastenzeit, dass *ihr* des Nachts bei euren Frauen schlafst. Sie sind ein Kleid für *euch* und *ihr* ein Kleid für sie. Gott weiß, dass *ihr euch* selbst betrogen hattet. Da wandte er sich *euch* gütig zu, und er verzieh *euch*. Doch nun verkehrt mit ihnen, und strebt nach dem, was Gott *euch* beschieden hat.²⁴³ (al-Baqara/2:187, Hervorhebung d. Verf.)

Ein anderes Verfahren, das die androzentrischen Elemente des Texts reduzieren oder sogar aufheben soll, ist die historische Kontextualisierung. Dieses Verständnis von »Kontextualisierung« dient dazu, ein oder mehrere Bedeutungselemente des Texts aus dem patriarchalischen historischen Offenbarungsumfeld heraus zu erklären und damit als »particulars«²⁴⁴, als historisch-spezifische Aussage des Korans, zu klassifizieren. Damit wird die Relevanz der jeweiligen Passage als nicht überzeitlich bewertet. Diese Form der »historischen Kontextualisierung« dient somit nicht dazu, den Text durch Hinzuziehung von historischen Informationen über den Offenbarungskontext zu erklären.²⁴⁵ Im Fall der androzentrischen Rede kommt diese Kontextualisierung an ihre Grenzen, da sie zwar die Entstehung geschlechterhierarchischer Elemente begründen kann, es jedoch nicht vermag, androzentrische Auslegungen zu unterbinden.²⁴⁶

243 Ebd.

244 Wadud, *Qur'an and Woman*, xii–xiii, 9–10; Barlas, *Believing Women in Islam*, 58–62.

245 Zu einer ausführlichen Diskussion dieser Frage siehe III.

246 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 133. Zu einer ausführlichen Diskussion der androzentrischen Rede im Koran siehe VI.

Aus dem Kreis der feministischen Denkerinnen hatte Kecia Ali erstmals auf das androzentrische Potenzial der koranischen Rede 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.²⁴⁷

Ein Teil solcher Verse adressiert zwar Männer, aus den Aussagen der Verse geht jedoch hervor, dass die Rechte der Ehefrauen in bestimmten Situationen gestärkt werden sollen (wie in al-Baqara/ 2:232, 2:234, 2:240). An anderen Stellen gibt der Koran den Männern jedoch zugleich die Initiative und Kontrolle über das intime Verhältnis zu ihren Frauen und appelliert an die Verantwortung der Männer in ihren sexuellen Handlungen (al-Baqara/2:187, 2:222–223). Darüber hinaus existiert eine Anzahl von Koranversen, die ich als eine dritte Kategorie fassen möchte. Hier werden nicht nur Männer adressiert, es wird ihnen vielmehr auch eine übergeordnete Stellung in bestimmten Fragen gegeben, die in der klassischen Exegese als wesentliche Überlegenheit des männlichen über das weibliche Geschlecht verstanden wurde.²⁴⁸ Durch göttliche Verfügung werden ihnen bestimmte Rechte zugesprochen, die Frauen nicht erlangen können, z. B. das Recht auf Mehrehe. Der Vers an-Nisā'/ 4:34 spricht vom Züchtigungsrecht des Ehemanns im Fall der »Widerspenstigkeit«, des »Widerwillens« oder »Ungehorsams« (*nušūz*) der Ehefrau. Der Vers an-Nisā'/4:3 erlaubt den Männern, bis zu vier Waisen zu heiraten²⁴⁹ und mit Sklavinnen uneingeschränkt sexuelle Beziehungen zu haben – der Vers an-Nisā'/4:129 betont zugleich,

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

248 Siehe IV.

249 *Wa-in hijtum allā tuqṣītū fī l-yatāmā fa-nkīhū mā ṭāba lakum mina n-nisā'ī matnā wa-ṭulāṭa wa-rubā'a fa-in hijtum allā ta'dilū fa-wāḥidatan aw mā malakat aymānukum dālika adnā allā ta'ūlū*, »Und wenn ihr fürchtet, den Waisen gegenüber nicht gerecht zu handeln, so heiratet von den Frauen, was euch gutdünkt – zwei, drei, oder vier! Und wenn ihr fürchtet, ihnen nicht

dass es Männern mit mehreren Frauen unmöglich ist, alle gleich und gerecht zu behandeln, weswegen Gott dazu aufruft, es bei der Ehe mit einer Frau zu belassen – und Vers an-Nisā'/4:24 erlaubt es Männern, ihre Sklavinnen zu heiraten. Ähnlich ist die Aussage der Verse al-Mu'minūn/23:6 und al-Mā'ārig/70:30 zu verstehen, der zwar nicht die Männer direkt adressiert, aber die Handlungen der rechtläubigen Männer thematisiert, welche ihre Scham hüten und nur mit ihren Ehefrauen und Sklavinnen sexuelle Beziehungen haben sollen. Diese Verse mit androzentrischer Anrede stehen in einem Spannungsfeld zwischen den sexuellen Vorrechten der Männer, der Thematisierung der Männer als Handelnde in ihren Beziehungen zu Frauen einerseits und der Ermahnung Gottes an die Männer, in diesen sexuellen und ehelichen Beziehungen gerecht zu handeln andererseits. Hier kann argumentiert werden, dass Gott die Stärkeren in einer hierarchisch organisierten Gesellschaft adressiert und diese zur Verantwortung aufruft, den Schwächeren mit gerechtem Handeln zu begegnen. Diese Ermahnung, das Recht der Schwächeren zu achten, lässt sich auch aus anderen Versen ableiten, wie etwa an-Nahl/16:72 und aš-Šūra/42:11: »Gott hat euch aus euch selber Gattinnen gemacht und aus euren Gattinnen Söhne und Enkel«²⁵⁰ und »Der Schöpfer der Himmel und der Erde. Er machte Gattinnen für euch, aus euch selber [...].«²⁵¹ Hier adressiert Gott die Männer und erinnert sie daran, dass ihre Frauen desselben Ursprungs sind wie sie selbst und dass die Frauen folglich gleichwertige menschliche Wesen sind. Diese Aussage impliziert auch, dass Frauen gerecht behandelt werden sollen. Auf ähnlich Weise ermahnt an-Nisā'/4:1 die Menschen in Mekka,²⁵² Gott zu fürchten, der die Menschheit aus einem ursprünglichen Wesen erschuf. Der Text spricht an dieser

gerecht zu werden, dann nur eine oder was ihr an Sklavinnen besitzt! So könnt ihr am ehesten Ungerechtigkeit vermeiden«, Bobzin, *Koran*, 69.

250 *Wa-llāhu ḡa'ala lakum min anfusikum azwāġan wa-ġa'ala lakum min azwāġikum banīna [...].*

251 *Fātiру s-samāwāti wa-l-arḍi ḡa'ala lakum min anfusikum azwāġan [...].*

252 Weil der Vers an-Nisā'/4:1 mit den Worten *yā ayyuhā n-nāsu* beginnt, handelt es sich bei ihm möglicherweise um eine mekkanische Offenbarung, siehe Badr ad-Dīn Muḥammad az-Zarkašī, *al-Burhān fī 'ulūm al-qur'ān*, hg. Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm (Kairo: Maktabat Dār at-Turāṭ, 1404), Bd. 1, 189–90; Ḍalāl ad-Dīn al-Maḥallī, Ḍalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tafsīr al-ġalālāyin* (Kairo: Dār al-Hadīt, ³1422), 97.

Stelle nicht von Adam und lässt zugleich offen, was mit dem »einen Wesen« (*nafs wāhīda*) gemeint ist:

Yā-ayyuhā n-nāsu ttaqū rabbakumu llađī halaqakum min nafsin wāhīdatin wa-halaqa minhā zawgahā wa-batṭa minhumā riğālan kađiran wa-nisā'a.

Ihr Menschen! Fürchtet euren Herren, der euch aus *einem* Wesen schuf und der daraus sein Gegenüber schuf und der aus beiden viele Männer und Frauen entstehen ließ!²⁵³

Auch dieser Vers kann als Anrede an Männer ausgelegt, aber ebenso im Sinne der Geschlechtergleichheit verstanden werden. Obwohl die androzentrische Rede sich stets im Spannungsfeld von Geschlechtergerechtigkeit und Geschlechterhierarchie zu bewegen scheint, lässt sich im Koran jedoch insgesamt betrachtet keine mit dem feministischen Paradigma von »Geschlechtergleichheit« vergleichbare Vorstellung finden. Gerechtigkeit wird im Koran nicht als eine völlige Gleichstellung der Geschlechter begriffen. Der Koran strebt vielmehr die Errichtung einer gerechten sozialen Ordnung an, in der Hierarchien per se nicht ausgeschlossen sind und die durch das Handeln der Stärkeren verwirklicht werden soll.²⁵⁴ Aus diesem Grunde wird, in der historisch gegebenen Gesellschaftsordnung im Offenbarungsumfeld des Propheten, an die Stärkeren appelliert, ihnen, also den Männern, zugleich aber bestimmte Vorrech-

253 Bobzin, *Koran*, 69, Hervorhebung des Übersetzers.

254 Aysha Hidayatullah geht davon aus, dass Hierarchieverse nicht im Widerspruch zu Reziprozitätsversen stehen. Es gebe diesbezüglich im Offenbarungskontext keinen Widerspruch. Eine Dominanz der Männer über Frauen verletzte im Offenbarungskontext nicht Prinzipien wie Barmherzigkeit und Liebe in Beziehungen. Das vormoderne Verständnis von Liebe und Sexualität sei von verschiedenen Vorstellungen geprägt gewesen, dazu zählte das Besitzen des/der Geliebten sowie Unterwerfung und Passivität als natürliche Aspekte einer Liebesbeziehung, Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 165. Ayesha Chaudhry spricht in diesem Zusammenhang von dem Einfluss von »idealisierten Kosmologien«, die sowohl in der vormodernen wie auch in der zeitgenössischen Koranauslegung im Subtext mitschwängen. Eine ideale Welt würde demnach bestehen, wenn Muslime sich vollständig der göttlichen Führung hingeben würden: »It is the world as God intended it, as it should be unpolluted by concerns about social reality.« Im vormodernen Denken sei eine hierarchische Gesellschaft daher als von Gott auf diese Weise erschaffen und eine hierarchische Geschlechterordnung in der Ehe nicht als unethisch betrachtet worden, Chaudhry, *Domestic Violence*, 196–97.

II. Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext

te zuerkannt und ein bedingtes Verfügungsrecht über den weiblichen Körper zugesprochen. Die Verse zur Heirat von bis zu vier Waisen und Frauen (an-Nisā'/4:3) verstehe ich daher als Einschränkung einer vorherrschenden Praxis im Umfeld des Propheten. Die unbegrenzte sexuelle Verfügung über Sklavinnen jedoch befestigt letztlich eine geschlechtlich-hierarchische Sozialordnung, die sich auch in den unterschiedlichen Bestimmungen der Verhüllungsverse (an-Nūr/24:31, al-Āḥzāb/33:59) für gläubige Frauen und gläubige Sklavinnen äußert. Die klassische Auslegung, wonach die freien, gläubigen Frauen in Medina durch die Verschleierung als solche erkannt und vor sexueller Belästigung geschützt werden sollten, die unfreien, ebenso gläubigen Frauen aber außen vor gelassen werden, stützt sich auf Hadithe und Überlieferungen von Prophetengefährten wie 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb²⁵⁵ (gest. 23/644).²⁵⁶

Diese Beschränkung der Verhüllung von Frauen auf eine begrenzte, schützenswerte Gruppe wirkt im zeitgenössischen muslimischen Glaubenshorizont äußerst verstörend. Warum soll Gott nur die freien Frauen schützen wollen und die unfreien nicht? Sind nicht gerade die Schwächeren der besonderen Fürsorge und des besonderen Schutzes bedürftig, und ist nicht dies eine der Kernbotschaften des Korans? Dieses Problem deutet auf ein grundlegendes Spannungsverhältnis in der modernen geschlechtersensiblen Koranforschung hin, nämlich der Kollision von zeitgenössisch geprägten Wertvorstellungen und koranischen Aussagen.

Dieser Konflikt entsteht durch die Universalitätsprämisse. So meint Wadud, der Korantext müsse wegen seines eigenen universellen Anspruchs, »für die Gläubigen von Nutzen zu sein«, flexibel genug sein, um unzählige kulturelle Situationen zu umfassen.

Therefore, to force it to have a single cultural perspective – even the cultural perspective of the original community of the Prophet – severely limits its application and contradicts the stated universal purpose of the Book itself.²⁵⁷

255 Ahmad b. 'Ali Abū Bakr al-Ğaşşāş, *Aḥkām al-Qur'ān*, hg. Muhammed Şādiq al-Qamhāwī (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāt al-‘Arabī, 1405), Bd. 5, 244–46.

256 Khaled Abou El Fadl, *The Search for Beauty A Conference of the Books* (New York, Oxford: Rowman and Littlefield, 2006), 196–98; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyete Kadın* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 100–01.

257 Wadud, *Qur'an and Woman*, 6.

Hierher röhrt die Kollisionen zwischen der – wie sie es nennt – »Weltanschauung« des Korans und ihren eigenen Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit, etwa, wenn es um die umstrittene Bedeutung des Imperativs *wa-ḍribūhunna* in Vers 4:34 geht. Hier hatte Wadud zuletzt in *Insider the Gender Jihad* sich die Freiheit herausgenommen, »Nein« zum Wortlaut des Textes zu sagen, weil er das Potenzial bergen könne, Gewalt an Frauen exegetisch zu begründen.²⁵⁸

Die Suche nach einem übergeordneten ethischen Imperativ wird meines Erachtens durch den vereinfachenden Impetus dieser Form der Koranauslegung bedingt, die sich im Konfliktfall an selbst gesetzten und sich offensichtlich aus zeitgenössischen Wertvorstellungen speisenden, universell gedachten Prinzipien orientiert. Die Möglichkeit, dass der Koran Antworten und Reaktionen auf jeweils spezifische Fallsituationen wiedergibt, wird nicht in Betracht gezogen. Vielmehr wird die Scharia als ein kohärentes System verstanden, dessen innerer Zusammenhang aus den Einzelfallbestimmungen des koranischen Texts abzuleiten ist. Diese universelle Kohärenz wird in der feministischen Hermeneutik als von Gott intendiert angenommen. Sie gründet sich jedoch in Wirklichkeit auf subjektive, menschliche Reflexion in der Interpretation und kann damit nicht als deckungsgleich mit der göttlichen Intention betrachtet werden. Die Kollision von universell gedachten Werten und androzentrischen sowie patriarchalischen Aussagen des Korans vollzieht sich meines Erachtens genau auf dieser Ebene. Feministische und geschlechter sensible Auslegungen verstehen sich als diejenigen, welche die göttliche Intention absolut und überzeitlich erfasst haben. Dass dies nicht der Fall ist, zeigt sich am Ringen mit Versinhalten, welche die männliche Sexualität als *agens* beschreiben und bevorzugen. Genau an diesen Reibepunkten offenbart sich der Zusammenprall von zeitgenössischen Wertvorstellungen und dem Glauben, die intendierte Bedeutung des Textes erfasst zu haben.

258 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 198–204; siehe IV.

7. Fazit

In diesem Kapitel habe ich einige Aspekte ausgewählter feministischer und geschlechtersensibler Quellen zur Koranauslegung kritisch diskutiert. Damit sollte aufgezeigt werden, an welchen Punkten die feministische Koranhermeneutik an ihre Grenzen stößt und aus diesem Grund möglicherweise weniger Gehör findet, als sie eigentlich verdient. Es geht mir nicht darum, geschlechtersensible Lesarten pauschal zu dekonstruieren oder ihre Legitimität infrage zu stellen, sondern das kritische Herangehen an Geschlechterhierarchie und -herrschaft weiterzudenken und es auf eine reflexive, pluralismusfähige Grundlage zu stellen.

Eine reine Methodendiskussion wurde aufgrund der Komplexität der exegesischen Methoden in diesem Beitrag nicht betrieben. Eine Meta-Methode zu entwickeln, die es erlaubt, eine Koranexegese zu betreiben, die sich auch den Fragen und Problemen der Gegenwart stellt, ohne in Apologetik zu verfallen, ist nicht nur ein Desiderat, sondern wohl auch ein äußerst schwieriges Unterfangen. Zu komplex sind die verschiedenen Aspekte, die für eine »ideale« Exegese zu berücksichtigen sind, zu reich ist die exegesische Tradition mit ihrem Methodenpluralismus und ihrer Meinungsvielfalt. Was uns bleibt, ist die Reflexion der eigenen hermeneutischen Prämissen und deren Weiterentwicklung im kritischen Dialog mit Andersdenkenden.

Eine konsequente historisch-kontextualisierende Perspektive auf den Koran mitsamt seiner Textgenese sowie gleichzeitig das Bewusstsein der Interpretin bzw. des Interpreten von der eigenen Geschichtlichkeit böte meiner Einschätzung nach einen möglichen hermeneutischen Schlüssel für die Auflösung zahlreicher Widersprüche der feministischen und geschlechtersensiblen Koranhermeneutik. Dazu gehört auch die Reflexion darüber, dass wir nicht die primären Adressaten des koranischen Textes sind. Noch weniger ist die gesamte Menschheit seit der Schöpfung Adams bis heute vom Text adressiert. Vielmehr richtet sich der Text an die historischen Ersthörer des Korans in Mekka und Medina. Dies wird deutlich an den vielen dialogischen Elementen im Text, die auf den ursprünglich mündlichen Rede- und Verkündigungscharakter des Korans schließen lassen, sowie durch die vielen Unbestimmtheiten und Ambiguitäten, die sich bei der heutigen Lektüre des Korans ergeben. Diese

kontextualistische These passt zu dem koranischen Selbstverständnis, eine Aktualisierung der früheren Offenbarungen zu sein, die andere Propheten vor Muhammad verkündet hatten. Ausgehend von der hermeneutischen Überlegung, dass der Koran eine Sammlung von mündlichen Äußerungen aus unterschiedlichen raumzeitlichen Kontexten in Mekka und Medina und zunächst an seine historischen Erstadressaten gerichtet ist, kann angenommen werden, dass die erwähnten Unbestimmtheiten und Ambiguitäten für die in der historischen Verkündigungssituation anwesenden Hörer nicht bestanden haben. Sie sind erst in den Verständnisbemühungen späterer Generationen Gegenstand ausführlicher exegetischer Reflexion geworden. Die Berücksichtigung dieser Aspekte bildet meines Erachtens keinen radikal neuen Ansatz, sondern stützt sich weitestgehend auf das bestehende Textverständnis in der vormodernen Koranexegese.²⁵⁹ Ein derartiger hermeneutischer Ansatz müsste folglich auch kommunikationstheoretische Aspekte im Offenbarungsverständnis berücksichtigen. Ein Koranverständnis, das den Koran als göttliche Kommunikation in arabischer Sprache in einem konkreten, historischen Kontext versteht, könnte die Grundlage dafür bilden. Kommunikation, Sprache und Geschichtlichkeit wären damit die Kernelemente der Entwicklung einer geschlechtersensiblen Hermeneutik für die Auslegung des Korans.

259 Öztürk, »Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im koranischen Kontext«, 45–49; Seker, *Koran als Rede und Text*.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

Historische Kontextualisierung als eine Methode der feministischen und geschlechtersensiblen Koranauslegung

1. Einleitung

»Islamischer Feminismus« ist ein Begriff, der sowohl für Muslime als auch für Nicht-Muslime immer noch einen Widerspruch in sich darzustellen scheint. Auf muslimischer Seite herrscht wohl Irritation darüber, dass in der Bewegung des islamischen Feminismus Aktivistinnen gleichzeitig auch als Forscherinnen bzw. Gelehrte im Bereich der Religionsforschung auftreten. In diesem Feld sind einige Namen wie Amina Wadud und Asma Barlas,²⁶⁰ beide Professorinnen an US-amerikanischen Universitäten, mit ihren Werken zum Thema »Koran und Frauen« bekannt geworden. Auch wenn beide ihre eigene Arbeit nicht in der Tradition der klassischen Koranexegese verorten, verstehen sie ihre Werke als einen Beitrag zur Koranexegese²⁶¹ – auf diese Weise wurden ihre Beiträge auch zum Großteil von anderen Stimmen im Diskurs rezipiert.

260 In einem Vortrag von 2004 lehnt Asma Barlas »das Label Islamischer Feminismus«, weil der westliche Feminismus mit der kolonialen Unterdrückung außereuropäischer Kulturen assoziiert wird, für ihre eigene Arbeit ab. In der Literatur wird ihre Arbeit jedoch der feministischen Koranexegese zugeordnet, siehe Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 39–45; Shuruq Naguib, »Horizons and Limitations of Feminist Muslim Hermeneutics. Reflections on the Menstruation Verse«, in: *New Topics in Feminist Philosophy of Religion. Controversies and Transcendence Incarnate*, Hg. Pamela Sue Anderson (Dordrecht: Springer Press), 34; Lamptey, *Divine Words*, 47; Ziba Mir-Hosseini, »Justice, Equality and Muslim Family Laws. New Ideas, New Prospects«, in: *Sharia and Justice*, Hg. Abbas Poya (Berlin, Munich, Boston: De Gruyter, 2018), 73–104, 25–26. Barlas nennt an anderer Stelle ihre eigene Arbeit im Zusammenhang mit den »Lesarten von muslimischen Frauen«, von denen sich einige als Feministin bezeichneten und andere nicht, Asma Barlas, »Women's Readings of the Qur'an«, in: *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Jane Dammen McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 258.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

Die heutige junge Generation von muslimischen Theologinnen hat dieser Gruppe feministischer Exegetinnen zu verdanken, dass die Stimme gläubiger Frauen im öffentlichen Diskurs zunehmend erstärkt. Sie forderten Raum ein: Sowohl Diskursraum als auch physischen Raum in der Moschee. Damit weckten sie Sensibilität für die Belange muslimischer Frauen überhaupt. Zum anderen haben die Werke der feministischen und geschlechtersensiblen Denkerinnen vor allem junge muslimische Frauen dazu angeregt und ermutigt, selbst die Stimme zu erheben und im gesellschaftlichen und akademischen Diskurs aktiv zu werden. Werke wie Amina Waduds *Qur'an and Woman* wirken nicht nur thematisch auf die Fragestellung, was der Koran über das Geschlechterverhältnis sagt, vielmehr bieten sie – weil von einer Frau geschrieben, die exegetische und theologische Deutungsautorität beansprucht – ein positives Identifikationspotenzial für Frauen, die es zunehmend wagen, als religiöse Autoritäten aufzutreten.

Lange Zeit erhoben sich kritische Stimmen zu dieser feministischen und geschlechtersensiblen Exegese des Korans. Vielfach wurden die verschiedenen Ansätze kritisiert oder den Verfasserinnen die Deutungsautorität abgesprochen. Doch eine kritische und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Thematik aus dem akademischen Bereich blieb bis vor Kurzem aus. Dieses Desiderats hat sich die US-amerikanische Forscherin Aysha Hidayatullah mit ihrem Buch *Feminist Edges of the Qur'an* angenommen. Darin beschreibt und versteht sie die feministische und geschlechtersensible Koranforschung als einen Beitrag zur »Exegese des Korans« (*tafsīr*).²⁶¹ Auch ich gehe in meinen Überlegungen zu dieser spezifisch nordamerikanischen Form der feministischen und geschlechtersensiblen Koranforschung ihrer Selbst- und Außenwahrnehmung nach davon aus, dass es sich dabei um eine Form der Koranexegese handelt.

Aysha Hidayatullah gehört zu denjenigen Stimmen, die sich mit den progressiven weiblichen Lesarten des Korans intensiv auseinandergesetzt haben. Ich halte die Methodendiskussion, die sie in ihrem

261 Amina Wadud verortet ihre eigene Arbeit dezidiert in der Koranexegese und verwendet zur Bezeichnung dieser Betätigung auch den klassischen Begriff *tafsīr*, siehe Wadud, *Qur'an and Woman*, xvi.

262 Aysha Hidayatullah bezeichnet diese Bemühung nicht nur als »exegesis«, sondern sogar als »tafsīr«, Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 23–36.

Buch anstößt, für einen zentralen Punkt in diesem Diskurs, weil damit die Frage einer legitimen Auslegung des Textes verbunden ist. Denn der muslimischen Auslegungspraxis nach ist eine Auslegung des Textes nur dann akzeptabel, wenn auch die Methodik als »gesichert« und als von Fachleuten akzeptiert gilt. Diese methodische Sensibilität ist darauf zurückzuführen, dass dem angeführten Verständnis nach jede Exegese des Korans Aussagen über das göttliche Wissen und den göttlichen Willen trifft, da der Koran als ein Ausdruck der göttlichen Intention verstanden wird.²⁶³ Denkerinnen wie Amina Wadud und Asma Barlas sind sich dieser Sensibilität bewusst und haben aus diesem Grunde hermeneutische und methodische Überlegungen ihrer eigentlichen Beschäftigung mit der Schrift vorangestellt.

Ein Thema, das auch von Hidayatullah kritisch hinterfragt wird, betrifft die Methode der »historischen Kontextualisierung«. Kritik daran betrifft im Allgemeinen die selektive Anwendung dieser Methode, um unliebsame Passagen mit patriarchalischem Gehalt zu historisieren und dadurch in heutiger Zeit für ungültig zu erklären.²⁶⁴ Diese Methodendiskussion verdient eine tiefergehende Be- trachtung.

Die Diskussion um die Notwendigkeit einer historisch-kontextua- lisierenden Lesart des Korans hat im 20. Jahrhundert an Bedeutung gewonnen. Vordenker dieses Ansatzes wie Fazlur Rahman (gest. 1988) und Naṣr Abū Zayd (gest. 2010) werden nach wie vor rezipiert.²⁶⁵ Auch die islamwissenschaftliche Forschung hat sich der historisch-kritischen Koranforschung zugewandt. Im Folgenden sollen einige Ansätze der historischen Kontextualisierung diskutiert werden. Dabei liegt der Fokus auf Werken von Amina Wadud und Asma Barlas. Das Vorliegen dieser Werke in umfassenden Monographien, denen ausführliche methodische und hermeneutische Reflexio- nen vorangestellt sind, erlaubt eine kohärente Untersuchung unserer Fragestellung. Um die Selbstverortung feministischer und geschlech- tersensibler Koranauslegung in der Methode der historischen Kon- textualisierung zu verstehen, erfolgt zunächst ein kurzer Blick auf einen der klassischen Ansätze historischer Kontextualisierung.

263 Siehe Seker, *Koran als Rede und Text*, 178–91.

264 Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques*, 14.

265 Siehe etwa Ramon Harvey, *The Qur'an and the Just Society*.

2. Historische Kontextualisierung in den klassischen exegetischen Wissenschaften

Mit »klassischer« Koranexegese meine ich die koranauslegenden Wissenschaften aus dem 3./9. bis 10./16. Jahrhundert, die sich wiederum in verschiedene Hermeneutiken und Methoden ausdifferenzierten. Eine breite Strömung innerhalb dieser Disziplin ist traditionsbasiert: Einerseits findet exegetische Reflexion auf Grundlage von Traditionen statt, die sich auf das exegetische Wissen der historischen Ersthörer des Korans sowie auf das Wissen nachfolgender Generationen beziehen. Zum anderen zeichnet sich diese Disziplin dadurch aus, dass Positionen früherer Gelehrter von späteren Generationen wiedergegeben, diskutiert und mitunter zum Gegenstand von Gegenargumentation werden. Neue Erkenntnisse stehen als eine Ergänzung neben dem tradierten Wissen. Diese Art der exegetischen Wissensgenerierung wird von zeitgenössischen TheologInnen teilweise noch fortgeführt. Auf diese Weise wurden im Verlauf von Jahrhunderten verschiedene Wissensbestände in die Korankommentarliteratur inkorporiert und Subdisziplinen der Koranwissenschaft geschaffen. Ein guter Teil dieser Subdisziplinen beschäftigt sich mit einer Art der »historischen Kontextualisierung« des Korans. Dabei sind nicht in jedem exegetischen Werk und nicht in jeder einzelnen Verskommentierung historische Kontextualisierungen zu finden. Das Wissen darüber liegt jedoch in gesammelter Form in enzyklopädischen Werken zur Koranwissenschaft sowie in thematischen Einzelwerken vor.²⁶⁶ Im Folgenden soll eine dieser Subdisziplinen kurz erörtert werden.

2.1. Die Wissenschaft von den Anlässen der Herabsendung

Das Konzept der sogenannten »Anlässe der Herabsendung« (*asbāb an-nuzūl*) hängt mit der klassischen muslimischen Konzeption der

²⁶⁶ Aus dem Genre der enzyklopädischen koranwissenschaftlichen Literatur gelten auch mehrere Hundert Jahre nach dem Ableben ihrer Verfasser einige Werke nach wie vor als Standardliteratur, etwa *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* von Badr ad-Dīn Muḥammad az-Zarkāšī (gest. 794/1392) sowie *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* von Ǧalāl ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān as-Suyūṭī (gest. 911/1505).

koranischen Offenbarung zusammen. Diese Vorstellung ist nicht zunächst theologisch entwickelt und dann auf den Text angewandt worden, sondern basiert in umgekehrter Weise auf Hinweisen im Koranwortlaut selbst sowie auf überliefertem Material über die Offenbarungsanlässe von Koranversen, die von solchen Anlässen oder »Auslösern« der Herabsendung²⁶⁷ berichten.

Demnach gilt, dass jeweils eine gewisse Zahl von Koranversen anlässlich bestimmter Ereignisse, Situationen im Offenbarungsumfeld oder Fragen des Propheten und seines Umfelds offenbart wurden. Aus diesem Grunde werden diese jeweiligen Umstände als »Anlässe« oder »Gründe« (Sg. *sabab*, Pl. *asbāb*) der Offenbarung bezeichnet. Die Offenbarungen selbst wiederum erscheinen in diesen Zusammenhängen als Reaktion, Antwort oder Kommentar auf die konkrete – historische – Situation. Die dazugehörigen Überlieferungen geben Einblick in die sozio-kulturellen Besonderheiten der Welt der Ersthörer des Korans und beinhalten Informationen über die Entwicklung von Ereignissen in und um das Offenbarungsgeschehen. Einige dieser Überlieferungen bieten Hinweise zur Datierung von Koranversen²⁶⁸ sowie konkrete Details zur Offenbarungssituation: Diese Berichte dienen in der Exegese daher auch der Erläuterung von konkreten Bezugspersonen, Situationen, Ereignissen und Orten, auf welche sich Herabsendungen bezogen haben.

Das Material zu diesen Offenbarungsanlässen ist formal in gleicher Weise wie die Aussprüche des Propheten (*hadīt*) tradiert und wird in den klassischen Disziplinen daher auch den Prüfkriterien der Hadithwissenschaft unterworfen. Hier geht es vor allem um die Glaubwürdigkeit der Tradenten sowie den Grad der Authentizität

-
- 267 Das mehrheitliche Verständnis von der Offenbarung des Korans stützt sich auf die koranische Selbstbeschreibung als »Herabsendung« von Versen und Vers-einheiten aus der himmlischen Urschrift an Muhammad. Die Übermittlung von Koranoffenbarungen an Muhammad wird in vielen Koranversen als »Herabsendung« (*nuzūl, tanzīl*) bezeichnet. Dieser koranische Begriff hat Eingang in die Tradition gefunden. Damit wird das vertikale Offenbarungsgeschehen bezeichnet, wonach göttliches Wissen »von oben« an den irdischen Propheten übermittelt wurde. Aus diesem Grunde werden in der islamischen Terminologie die Begriffe »Offenbarung« (*waḥy*) und »Herabsendung« (*tanzīl*) oftmals synonym verwendet, siehe Seker, *Koran als Rede und Text*, 25–40.
- 268 Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihendirilmesi* (Istanbul: Kuramer, 2016), 109–16.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

einzelner Überlieferungen. Zusätzlich hat man für die Berichte über Offenbarungsanlässe weitere Bedingungen aufgestellt, damit sie als solche gelten können: Überlieferungen müssen auf den Propheten oder die Prophetengefährten (*ṣahāba*) als Zeugen des Offenbarungsgeschehens zurückgehen. Berichte von den Nachfolgern (*tābi‘ūn*) können in diesem Bereich keine authentische Quelle sein; sie werden nur berücksichtigt, wenn weitere Überlieferungen sie bestätigen können.²⁶⁹

In der jüngeren Forschung wurde versucht, mit diesem Material historisch zu arbeiten. Esra Gözeler hat eine Rekonstruktion von konkreten historischen Ereignissen in Korrelation mit der Herabsendung von Koranversen vorgelegt. Sie hat ihre Recherchen dabei auf das Zeitfenster der islamischen Zeitrechnung nach Rabī‘ al-awwal, dem dritten Monat des ersten Jahres nach der *hiğra*,²⁷⁰ bis zum Monat Rabī‘ al-awwal des vierten Jahres nach der *hiğra* begrenzt. Die Auswahl dieses Zeitfensters fällt in die medinensische Phase unmittelbar nach der Migration des Propheten von Mekka nach Medina und in die Zeit des Konflikts mit den medinensischen Juden sowie der großen Schlachten bei Badr (2/624) und Uhud (3/625). An der Arbeitsweise von Gözeler wird deutlich, dass die Überlieferungen zu den Offenbarungsanlässen in einigen Fällen konkrete Daten zur Einordnung von Ereignissen in ein lineares Geschehen bieten. Zumeist kontextualisiert sie die Informationen aus den Offenbarungsberichten aber mit weiteren Überlieferungen aus der Literatur zum Leben des Propheten (*sīra*), aus frühen hadithwissenschaftlichen Kompendien und frühen exegetischen Quellen sowie aus koranwissenschaftlichen Werken.²⁷¹ Die eigentliche Datierung findet daher zumeist nicht auf Grundlage von Berichten über die Offenbarungsanlässe statt.

Anders als vielfach von modernen Muslimen wie Fazlur Rahman²⁷² angenommen, reichen die historischen Überlieferungen über

269 Seker, *Koran als Rede und Text*, 260–65.

270 Der Begriff *hiğra* bezeichnet die Migration des Propheten von Mekka nach Medina und den Beginn der muslimischen Zeitrechnung.

271 Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlenirilmesi*, 202–80.

272 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 5–6; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz aṭ-Ṭaqāfi al-‘Arabī, 2011), 26, 97–98; Muḥammad ʻAbid al-Ğābirī, *Fahm al-Qur'ān* (Casablanca: al-Markaz aṭ-Ṭaqāfi al-‘Arabī, 2005), Bd. 1, 12–14; Abdullah Saeed, *Reading the*

die Anlässe der Koranoffenbarung meines Erachtens nicht aus, um die gesamte Offenbarungsgeschichte als lineare Folge von chronologischen Ereignissen zu rekonstruieren. Die Überlieferungen bieten nämlich keine Anhaltspunkte darüber, welches Ereignis auf welches folgte. Eine Rekonstruktion der chronologischen Reihenfolge der Ereignisse aus dem Überlieferungsmaterial gelänge nur, wenn die Berichte über die Offenbarungsanlässe mit weiterem Material zum historischen Offenbarungskontext sowie mit dem Korantext selbst zusammengelesen werden. Selbst wenn man dadurch ungefähr den Verlauf der Ereignisse um die Koranoffenbarung rekonstruieren könnte, bliebe die Frage nach der Authentizität dieser Berichte nach wie vor offen und müsste in jedem einzelnen Fall aufwändig überprüft werden. Der historische Gehalt des spezifischen Überlieferungsmaterials zu den *asbāb an-nuzūl* liegt also vielmehr darin, Einblicke in situative Kontexte zu liefern, die in Korrelation zum koranischen Wortlaut stehen.²⁷³ Daher stellt sich die Frage, ob diese Berichte als exegetisch-narrative Berichte²⁷⁴ oder als historische Überlieferungen zu verstehen sind.²⁷⁵ In der klassischen Literatur wird jedenfalls neben ihrer Eigenschaft, auf den historischen Offenbarungskontext zu verweisen, auch ihr Beitrag für eine gute und korrekte Koranexegese betont.²⁷⁶

Qur'an in the Twenty-First Century. A Contextualist Approach (London, New York: Routledge, 2014), 99–100; Ömer Özsoy, »Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Özgün Anlamı Sorunu«, *Kur'an ve Tarihsellik Yazılıları* (Ankara: Otto Yayıncıları, 2004), 53–66; Mustafa Öztürk, »Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluşu Keyfiyeti«, *Kur'an ve Tefsir Kültürüümüz* (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 11–33.

273 Seker, *Koran als Rede und Text*, 326–27.

274 Bassām al-Ǧamal, *Asbāb an-nuzūl. Ilman min 'ulūm al-qur'ān* (Casablanca: al-Markaz aṭ-Ṭaqāfi al-‘Arabī, 2005), 173; Seker, *Koran als Rede und Text*, 258–59.

275 Hans-Thomas Tillschneider, *Typen historisch-exegetischer Überlieferung. Formen, Funktionen und Genese des asbāb an-nuzūl-Materials* (Würzburg: Ergon Verlag, 2011), 39–54.

276 Abū l-Ḥasan al-Wāhiḍī, *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*, hg. Kamāl Basyūnī Zaglūl (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya⁴ 2009), 10.

2.2. Das Problem der Authentizität von Überlieferungen und methodische Lösungen

Skeptiker der oben beschriebenen Methoden führen oftmals pauschal an, dass das gesamte Überlieferungsmaterial inklusive des Korpus mit den Hadithen über den Propheten gefälscht, nicht datierbar oder unzuverlässig sei. Eine grundlegende Skepsis ist bei jeder Form der historischen Arbeit angebracht. Recht früh lässt sich aber auch schon bei muslimischen Gelehrten eine gewisse Skepsis gegenüber traditionellen Überlieferungen erkennen. Die Tatsache, dass gefälschte Hadithe in Umlauf kamen, war die Triebfeder für die Entwicklung der Hadithwissenschaft.²⁷⁷ Aus heutiger Sicht gibt es mehrere Möglichkeiten, mit dem Überlieferungsmaterial der ersten Jahrhunderte der muslimischen Zeitrechnung zu arbeiten.

Zuerst seien die Kriterien und Überprüfungsmethoden der muslimischen Hadithkritik genannt. Weil Überlieferungen über Aussagen von Prophetengefährten, deren Nachfolgern und späterer Gelehrten elementare Bestandteile der Koran- und Rechtsauslegung sind, haben Muslime bereits im zweiten Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung (100–200/720–820) begonnen, Instrumente der Hadithkritik (*naqd al-ḥadīt*) zu entwickeln.²⁷⁸ Diese sehr ausdifferenzierte Wissenschaft lässt sich unterteilen in die Kritik und Überprüfung des sogenannten *isnād*, der Kette von Namen von Gewährsmännern und -frauen, welche die jeweilige Überlieferung tradiert haben, und in die Kritik des sogenannten *matn*, des eigentlichen Textes einer Überlieferung. Im Bereich der Kritik der TridentInnen wird unter anderem die Vertrauenswürdigkeit der Gewährsleute geprüft wie auch die Frage, ob sich die Gewährsleute, die einen Hadith voneinander gehört und weitergegeben haben, sich zu Lebzeiten begegnet sein können. Neben der eigentlichen Kritik der überlieferten Texte findet auch die Klassifikation von Hadithen nach Authentizitätsgräden statt.

277 Jonathan Brown, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (London: Oneworld, 2009), 60–77; Mohammad Hashim Kamali, *A Textbook of Hadith Studies. Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith* (Leicester: The Islamic Foundation, 2005), 66–79.

278 Brown, *Hadith*, 78.

Darüber hinaus hat der Islamwissenschaftler Harald Motzki einen Ansatz zur Überprüfung der Authentizität sowie der Datierung von Überlieferungen entwickelt. Diese Methode wird *isnād-cum-matn*-Analyse genannt und widmet sich ebenfalls der Überprüfung der Überliefererkette und des Textes. Dazu vergleicht man alle vorhandenen Varianten einer Überlieferung und überprüft, ob sie in einem bestimmten Glied der Überliefererkette einen gemeinsamen Tradenten haben. Dieser Überprüfung schließt sich die Analyse des Wortlauts der verschiedenen Varianten an. Hat man viele Übereinstimmungen oder Berührungspunkte im Text sowie einen ursprünglichen Tradenten oder eine ursprüngliche Tradentin, so hat man den *common link* gefunden. Der Tradent oder die Tradentin, die einen solchen *common link* bildet, gilt damit als Ursprung der Überlieferung, welche in Umlauf geraten ist. Mit dieser Methode kann man nicht nur die komplexe Traditionsstruktur von Hadithen und Überlieferungen sichtbar machen, sondern diese ebenfalls datieren. Das Verfahren ist aufwendig und bedarf, ebenso wie die klassische Hadithkritik, intensiver historischer Recherchen sowie strukturierter Textlektüre.²⁷⁹

3. Moderne Ansätze zur historischen Kontextualisierung des Korans: Fazlur Rahman

Fazlur Rahman (Fadlur Rahmān Mālik), pakistanischer Professor für Islamisches Denken an der University of Chicago, gilt als ein wichtiger Vordenker der hermeneutischen Diskussion um die Möglichkeit einer historisch-kontextualisierenden Auslegung des Korans. Nach umfangreichen Studien war Fazlur Rahman Mitte des 20. Jahrhunderts zum Ergebnis gekommen, dass nur eine neue Auslegung der normativen Quellen des Islam die Muslime aus ihrer von ihm

279 Mit dieser Methode hat Harald Motzki beispielsweise aufgezeigt, dass die Überlieferungen von frühen Gelehrten in Mekka Anfang und Mitte des zweiten Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung wahrscheinlich als authentisch einzustufen sind, Harald Motzki, »The Murder of Ibn Abi l-Huqayq. On the Origin and Reliability of Some Maghāzī-Reports«, in: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*, Hg. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2000), 170–239; Brown, *Hadith*, 226–32.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

diagnostizierten ethischen und spirituellen Krise herausführen könne. Hierfür schlug er auf einer Meta-Ebene zwei Hermeneutiken vor: Zunächst müsse der Koran holistisch gelesen werden,²⁸⁰ des Weiteren müsse der zeitgenössische Islam sich von seinem ideologischen Ballast der Tradition befreien, indem er sich auf die normative, »ursprüngliche« Botschaft des Korans zurückbesinnt. Diesen normativen und ethischen Kern meint Fazlur Rahman in der Offenbarungsgeschichte freilegen zu können. Aus diesem Grunde schlägt er eine Zwei-Schritt-Methode zur Auslegung des Korans vor, die er selbst als *double movement* bezeichnet.

Ausgehend von der Prämisse, dass die moderne Welt sich vom prophetischen Verkündigungskontext stark unterscheidet, betrachtet Fazlur Rahman den Koran als ein »Dokument« der Offenbarung, die auf spezifische Probleme seiner historischen Adressaten in Mekka und Medina antwortet. Fazlur Rahmans Betonung der historischen Situiertheit der Herabsendung mündet in einer – bewussten, weil seiner Meinung nach in der Moderne notwendigen – Verengung der koranischen Botschaft auf ihren ethischen Gehalt.

The Qur'an is the divine response, through the Prophet's mind, to the moral-social situation of the Prophet's Arabia, particularly to the problems of the commercial Meccan society of his day. [...] The Qur'an put forward the idea of a unique God to whom all humans are responsible and the goal of eradication of gross socioeconomic inequity. Qur'anic theology and moral and legal teachings then gradually unfolded themselves in the political arena: the Meccan's rejection of Muhammads message, the protracted debates that followed, and later, in the Medinan phase of his life, the controversy waged against Jews and some extent against Christians formed the backdrop against which the Qur'an was revealed.²⁸¹

Diesen sozio-historischen Verkündigungskontext will Fazlur Rahman nicht eins zu eins auf die Moderne übertragen. Vielmehr müsse eine adäquate Methode gefunden werden, um die übergeordneten

280 Zu einer ganzheitlichen Lesart des Korans legte Fazlur Rahman das Werk mit dem Titel *Major Themes of the Qur'an* vor.

281 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 5. »The Qur'an and the genesis of the Islamic community occurred in the light of history and against a social-historical background. The Qur'an is a response to that situation, and for the most part it consists of moral, religious, and social pronouncements that respond to specific problems confronted in concrete historical situations«, ebd.

ethischen Prinzipien, die hinter jeder einzelnen Verfügung stünden, für spätere Generationen zu aktualisieren. Das Ziel dieser »hermeneutische Methode« besteht für ihn darin, Prinzipien herzuleiten, nach denen Gläubige von der koranischen Botschaft rechtgeleitet werden. Fazlur Rahman unterscheidet implizit zwei Ebenen der ethischen Reflexion: Er geht einerseits von der Partikularität der konkreten koranischen Verfügungen aus, die an die Erstadressaten gerichtet seien. Aus diesem partikularen Zusammenhang dann will er universelle Prinzipien (*general moral-social objectives*) ableiten.²⁸² In gewisser Weise betrachtet er damit die von Gott verfügen praktischen Bestimmungen als Präzedenzsprüche in der Geschichte, die nicht in ihrer Form, sondern lediglich in ihrer ethischen Zielsetzung in die Moderne übertragen werden können.

Dafür sei eine Kenntnis der metahistorischen Umstände sowie der spezifischen historischen Offenbarungssituationen notwendig. Seine Methode, die er als *double movement* bezeichnet, soll in zwei Schritten erfolgen: Zunächst soll die spezifische Verkündigungssituation rekonstruiert und *gleichzeitig* die generelle Botschaft des Korans – die koranische *Weltanschauung* – verstanden werden. Dieser Schritt impliziert einen hermeneutischen Zirkel, da er zwischen der Auslegung spezifischer Gebote in einem bestimmten historischen Kontext und dem Verstehen allgemeiner ethischer Prinzipien, die eigentlich aus den konkreten Verfügungen abgeleitet werden sollen, hin und her pendelt. Dadurch bleiben bei Fazlur Rahman auch die beiden Ebenen des Verstehens historisch gültiger Verfügungen einerseits und die Ableitung universeller Prinzipien andererseits nur unscharf voneinander getrennt, beziehungsweise nicht konkret definiert.

Das Ergebnis des ersten Schritts soll gewissermaßen zur Destillation der ethischen Zielsetzung bestimmter Verfügungen führen. Der zweite Schritt besteht in einer Applikation der universellen ethischen Prinzipien auf die aktuelle Lage. Auch dazu soll zunächst eine soziale Studie des modernen Kontextes erfolgen.²⁸³ Fazlur Rahmans Ausführungen liegt ein bestimmtes Verständnis von Offenbarung zugrunde: Demnach besteht diese nicht aus dem Wortlaut bezie-

282 Ebd., 6.

283 Ebd., 6–7.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

hungsweise dem koranischen Text, sondern aus der von Gott intendierten Botschaft, der Äußerung Seines Willens in der Geschichte.²⁸⁴

Auch wenn Fazlur Rahman nicht konkretisiert, wie seine Methode im Detail durchgeführt werden soll, weist er abschließend darauf hin, mit welchem Material bei der Anwendung der *double-movement*-Methode idealerweise gearbeitet werden sollte:

Although the method I have advocated here is new in form, nevertheless its elements are all traditional. It is the biographers of the Prophet, the Hadīth collectors, the historians, and the Qur’ān commentators who have preserved for us the general social-historical background of the Qur’ān and the Prophet’s activity and in particular the background (*sha’n an-nuzūl* [gemeint sind die *asbāb an-nuzūl*]) of the particular passages of the Qur’ān.²⁸⁵

Ähnlich wie bei der klassischen Methodenlehre liegt hier das Interesse in der Rekonstruktion von spezifischen Situationen und Ereignissen, auf die sich die Offenbarungen bezogen. Auf dieser Mikroebene soll die *ratio legis* von Bestimmungen nachvollzogen und der responsive Charakter des Korans verdeutlicht werden.

4. Feministische und geschlechtersensible Ansätze zur historischen Kontextualisierung

Fazlur Rahmans Ansatz wird auch in der geschlechtersensiblen Koranforschung rezipiert. Vor allem sein Vorschlag, überzeitlich gültige ethische Prämissen aus der zeitgebundenen koranischen Botschaft zu extrahieren, findet hier Anklang. In der geschlechtersensiblen Exegese wird dies durch die Setzung von Geschlechtergleichheit (*gender equality*) und Geschlechtergerechtigkeit (*gender justice*) als normativen universellen ethischen Prämissen, die in der koranischen Botschaft verankert sind, umgesetzt.²⁸⁶

Hinsichtlich der Möglichkeit der historischen Kontextualisierung gibt es in klassischen wie modernen Diskursen verschiedene Ansätze, die grundverschieden laufen. Beispielsweise erläutert Asma Bar-

284 Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish Theology. Rethinking Islam* (Würzburg: Ergon, 2005), 113.

285 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 143.

286 Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques*, 252–53.

las, den Koran historisch zu lesen bedeute, den Koran kontextuell zu lesen, jedoch *nicht* chronologisch. Eine kritische Koranauslegung müsse den Koran aber auch hermeneutisch studieren; dies bedeute, die Botschaft des Korans aus dem 01./07. Jahrhundert in das 15./21. Jahrhundert zu übertragen.²⁸⁷

4.1. Anlässe der Herabsendung (*asbāb an-nuzūl*)

Analog zum theoretischen Entwurf Fazlur Rahmans zur Kontextualisierung des Korans in seiner Entstehungsgeschichte und zur Re-Kontextualisierung der übergeordneten ethischen Gebote im Verstehenshorizont des jeweiligen Exegeten und der jeweiligen Exegetin gelten Überlieferungen zu den Anlässen der Offenbarung auch in der feministischen und geschlechtersensiblen Koranexegese als ein wichtiges Element der historischen Kontextualisierung.²⁸⁸

Der wichtigste Bestandteil solcher Überlieferungen von Offenbarungszeugen sind die Geschichten um die einzelnen koranischen Herabsendungen, die Auskunft über den situationsspezifischen Kontext geben. Wie eine breit angelegte Studie von überliefertem Material zu den Offenbarungsanlässen zeigt, bilden solche Überlieferungen von Offenbarungszeugen Narrationen zu den einzelnen koranischen Herabsendungen ab.²⁸⁹

Bei der Lektüre von feministischen und geschlechtersensiblen Exegesen fällt jedoch auf, dass hier – trotz Unterstreichung der Bedeutung von Überlieferungen zum historischen Offenbarungskontext – kein einziger Bericht aus diesem Überlieferungsmaterial zitiert wird. Auf diese Weise bleiben die Biographien weiblicher Figuren im Umfeld des Propheten, deren Leben unmittelbar mit dem Offenbarungsgeschehen verknüpft war, unentdeckt. An dieser Stelle seien nur einige von ihnen angeführt: Die beiden Ehefrauen des Propheten ‘Ā’isā Bint Abī Bakr, Umm Salama sowie die Gefährtin Hawla Bint Ṭa’labā.²⁹⁰ Wir finden ihre Namen zwar in der Literatur erwähnt, jedoch wird die mit ihnen verbundene Offenbarungssituat-

287 Barlas, *Believing Women in Islam*, 61.

288 Wadud, *Qur'an and Woman*, 3.

289 Al-Ġamal, *Asbāb an-nuzūl*, 166–73.

290 Siehe II.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

tion nicht detailgetreu nachgezeichnet. Wadud nennt zwar am Ende des Buchs *Qur'an and Woman* eine Liste von Frauennamen, auf die im Koran angespielt wird, ohne dass ihre Namen dabei genannt werden. Allerdings rekonstruiert Wadud diese Personennamen nicht selbst und auch nicht die mit ihnen verbundenen Narrationen. Damit bleiben die Frauen im Offenbarungskontext und ihre Bedürfnisse, auf welche die göttlichen Offenbarungen reagieren, weiterhin unsichtbar. Paradoxalement gilt die Literatur, welche diese Narrationen tradiert, als sexistisch überformt sowie unzuverlässig, weswegen sie nicht studiert wird.²⁹¹ Damit wird eine Möglichkeit zur historischen Kontextualisierung des Korans nicht genutzt.

4.2. Das Allgemeine und das Spezifische (*al-‘āmm wa-l-ḥāṣṣ*)

Im Zuge der Unterscheidung von *universals* und *particulars* haben einige Exegetinnen die Fachtermini *āmm* (allgemein) und *ḥāṣṣ* (spezifisch) eingeführt. Demzufolge gibt es Verse, die allgemeingültig und solche, die spezifisch sind. Wadud entwickelt diesen Gedanken in ihrem späteren Buch *Inside the Gender Jihad*.

Whether »general« [*āmm*] and »universal« are one and the same is a subject requiring even more extensive interpretive consideration. Because »general« can be relative to the general context of its revelation, there is a space to re-examine those verses considered *āmm* against general contexts outside seventh-century Arabia.²⁹²

Es stellt sich hier folglich die Frage, was Wadud unter »allgemein« (*general*) versteht. Allgemeine Verse könnten laut Wadud in Relation zu ihrem Kontext verstanden werden, sodass selbst im Offenbarungskontext allgemeingültige Verse für spätere Generationen nicht mehr als allgemein, sondern als spezifisch zu verstehen sind. Wadud begründet dies mit der Kontextgebundenheit der sprachlichen Ausformung des koranischen Ausdrucks. Da der Offenbarungskontext von einer patriarchalischen Gesellschaft geprägt sei und in dieser historischen Kultur beispielsweise spezifische und andersartige Fa-

291 Siehe Barlas, *Believing Women in Islam*, 42–50, 87–89; Wadud, *Qur'an and Woman*, xi, xvii, xx, 2.

292 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 193–94. Hervorhebung im Original.

milienmodelle als in anderen Zeiten und Kulturen existiert hätten, könnte man eine im Offenbarungskontext allgemeine Aussage nicht als universell gültig betrachten: „>Generalk was limited to the immediate space and time of revelation [...] therefore, 'amm verses are not the same as universal.«²⁹³ Das Spezifische bestimmt Wadud folgendermaßen: Verse wie al-Aḥzāb/33:53²⁹⁴ seien auf spezifische Adressaten und Situationen herabgesandt und daher nicht universell oder allgemein gültig.²⁹⁵ An diesen Reflexionen wird deutlich, dass Wadud mit der Klassifizierung allgemeiner und spezifischer Verse vor allem die Adressaten des jeweiligen Verses sowie die Frage nach der Möglichkeit der Universalisierung von koranischen Geboten und Verboten im Blick hat.

Jedoch findet hier eine Umdeutung zweier hermeneutischer Begriffe aus dem Komplex der klassischen Interpretationslehre statt, auf welche Wadud nicht rekuriert. Stattdessen setzt sie die Klassifikation als gegeben voraus. Wadud nimmt zwei Begriffe aus einem über Jahrhunderte entwickelten Wissenschaftsdiskurs und deutet sie um, ohne sich mit den Voraussetzungen der Begriffe und den Analysekategorien, welche sie beschreiben, zu beschäftigen. Die Umdeutung ist irreführend, weil sie durchgehend arabische Begriffe in Kursivschrift verwendet, sodass der Eindruck entsteht, dass sie auf eine bestehende (wenn nicht sogar klassische) Klassifikationsgruppe in der Textauslegung zurückgreift.²⁹⁶

Die Terminologie stammt aus der klassischen rechtshermeneutischen Lehre (*uṣūl al-fiqh*), von wo aus sie ab dem 5./11. Jahrhundert in die Koranexegese (*tafsīr*) Eingang gefunden hat. Hier bezieht sie sich zunächst auf die Ebene des sprachlichen Ausdrucks. Diese Un-

293 Ebd., 194–95.

294 Der zweite Teil des Verses richtet sich an die Gäste im Haus des Propheten und bestimmt, wie sie mit den Prophetenfrauen kommunizieren sollen: *Wa-idā sa'altumūhunna matā'an fa'salūhunna min warā'i hīgābin dālikum aṭharu li-qulūbikum wa-qulūbihinna wa-mā kāna lakum an tu'ḍū rasūla llāhi wa-lā an tankīḥū azwāğahū min ba'dihī abadan inna dālikum kāna 'inda llāhi 'azīman.* »Und wenn ihr [die Gläubigen] seine [des Propheten] Frauen um eine Sache bittet, so tut das hinter einem Vorhang! Das ist für eure und ihre Herzen besser. Ihr sollt dem Gesandten Gottes nicht lästigfallen und auch niemals seine Frauen nach ihm ehelichen! Siehe, das wäre bei Gott ungeheuerlich«, Bobzin, *Koran*, 371.

295 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 196.

296 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 71.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

tersuchungskategorie muss auch vor dem Hintergrund sprachtheoretischer Prämissen, die konstitutiv für die Rechtshermeneutik gewesen sind, verstanden werden.²⁹⁷ Hier dient die Zuordnung der koranischen Ausdrücke in bestimmte sprachliche Kategorien dazu, etwa den Gültigkeitsbereich von Geboten und Verboten definitiv zu bestimmen. Dieser Systematik liegt eine bestimmte hermeneutische Prämissen zu Grunde: Es wird prinzipiell davon ausgegangen, dass der koranische Ausdruck allgemein (*āmm*) und evident (*zāhir*) sei.²⁹⁸ Von diesem allgemeinen Prinzip ausgehend werden dann Wörter und Ausdrücke klassifiziert. Das Spezifische (*al-hāṣṣ*) stellt eine dieser Klassifikationen dar. Wenn es beispielsweise in einem Vers heißt, man solle als Sühne drei Tage fasten, dann wird aus diesem Text abgeleitet, dass man definitiv drei Tage zu fasten habe, und nicht etwa zwei oder vier. Die hermeneutische Prämissen des Allgemeinseins des koranischen Wortlauts impliziert gleichzeitig die überzeitliche Gültigkeit aller koranischen Verfügungen und den überzeitlichen Charakter der koranischen Rede. Die Spezifikationen dienen in diesem Zusammenhang *nicht* der historischen Kontextualisierung. Der Ausdruck *āmm* wird bei Wadud zur Begrenzung von koranischen Aussagen auf den historischen Adressatenkreis in gegenteiliger Bedeutung verwendet. *Āmm* kann damit ebenso für die Kategorie *particular* stehen wie die Kategorie *hāṣṣ*.

Ein weiterer Unterschied in der klassischen und hier untersuchten Klassifikation zwischen *āmm* und *hāṣṣ* besteht darin, dass sich die Kategorien »allgemeingültig« und »spezifisch« in der klassischen Klassifizierung auf einzelne Ausdrücke oder Wörter beziehen. In den hier untersuchten Werken werden die Spezifikation oder die Allgemeingültigkeit dagegen auf ganze Verse angewandt und nicht auf einzelne Wortlauten.

Die Diskussion über *āmm* und *hāṣṣ* ist bei Wadud sehr kurzgehalten, jedoch führt sie zur Unterstützung ihrer Aussage ein Beispiel an:

297 Serdar Kurnaz, *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht. Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textuellen Quellen bei ausgewählten Rechtsschulen* (Berlin: EB-Verlag), 2016.

298 Muhammad 'Abid al-Ġābirī, *Bunyat al-aql al-'arabī. Dirāsa taḥlīliyya naqdīya li-naẓm al-ma'rifa fī-t-taqqāfa al-'arabiyya* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya, ¹¹2013), 23–24.

The general understanding of family at the time of revelation [...] is not universal because family is a social institution and subject to change relative to social development.²⁹⁹

Zwar bleibt die Diskussion über das »Allgemeingültige« und das »Spezifische« an dieser Stelle noch recht vage, sie wird jedoch in der Klassifikation von *universals* und *particulars* ausführlicher besprochen.

4.3. Universalien und Partikularien

Der Großteil der Diskussionen um eine historisierende Koranauslegung in den untersuchten exegetischen Werken fällt in den Bereich der sogenannten Universalien (*universals*) und Partikularien (*particulars*).

Waduds Kontextualisierung ist angelehnt an Fazlur Rahmans *double-movement*-Methode. Sie konstatiert, dass die klassischen Exegeten dazu tendiert hätten, die partikularen Aussagen des Korans zu universalisieren. Vielmehr müssten diese als Hinweis auf einen spezifischen Kontext verstanden und aus ihnen wiederum universelle Prinzipien abgeleitet werden.³⁰⁰ Koranische Bestimmungen mit normativem Charakter seien in partikularen, d. h. historisch geprägten, sprachlichen Aussagen offenbart. In ihnen seien die universellen ethischen Prinzipien »intendiert«.³⁰¹ Diese Essenz der koranischen Botschaft dürfe nicht durch den historisch-partikularen sprachlichen Ausdruck verengt,³⁰² sondern müsse vielmehr von jeder Gesellschaft neu ausgelegt werden.³⁰³ Damit wird Exegese als ein Prozess verstanden, der von jeder Generation fortlaufend betrieben werden muss.

This method of restricting the particulars to a specific context, extracting the principles intended by the Qur'an through that particular, and then applying those principles to other particulars in various cultural

299 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 194, siehe auch ebd., 144–149.

300 Wadud, *Interpretive Possibilities*, 331.

301 Wadud, *Qur'an and Woman*, 100–01.

302 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 197.

303 Wadud, *Qur'an and Woman*, 4, 9.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

contexts, forms a major variation from previous exegetical methodologies.³⁰⁴

Demzufolge sind die Verse an-Nisā'/4:1 und al-Aḥzāb/33:35 als überzeitliche und universell gültige Aussagen zu verstehen. Sie besagen, dass alle Menschen aus einer einzigen Seele erschaffen wurden und dass die gläubigen Männer und Frauen von Gott auf gleiche Weise belohnt werden. Dagegen werden die göttlichen Verfügungen, die Männer bevorzugen und ihnen mehr Rechte geben als den Frauen, als spezifische Verse (*particulars*) verstanden, etwa im Bereich des Scheidungsrechts, des Ehrechts sowie der Versorgungspflicht bzw. der Autorität des Mannes in der Ehe (*qiwāma*), etwa in an-Nisā'/4:3, 4:24, 4:34, 4:128, al-Baqara/2:223 und 2:226–237. Was jedoch die Kriterien für diese Klassifikation von universell Gültigem und historisch Partikularem sein können, wird nicht herausgearbeitet.

4.3.1. Verschleierung von Frauen

Die Prinzipien hinter der Kategorisierung in *universals* und *particulars* lässt sich an der Diskussion um das Gebot der Verschleierung von Frauen veranschaulichen.

In der klassischen Literatur ist eine Überlieferungsvariante zum Offenbarungsanlass (*sabab an-nuzūl*) von al-Aḥzāb/33:59 tradiert, wonach sich ein Konflikt um die mekkanischen Frauen entwickelte, die nach der Auswanderung des Propheten nach Medina sich dort in einer sexistischen Gesellschaft wiederfanden. Weil ihre Kleidung der Kleidung der Sklavinnen ähnelte, wurden sie von medinensischen Männern belästigt. Aus diesem Grunde sollten sie ihren Überwurf (*gīlbāb*) über sich ziehen. Anlässlich dieser Situation, so wird überliefert, erhielt der Prophet eine Offenbarung, wonach die Frauen sich auf eine bestimmte Weise verhüllen sollten:

Yā-ayyuḥā n-nabiyyu qul li-azwājika wa-banātika wa-nisā'i l-mu'minīna yudnīna 'alayhinna min ǧalābībihinna dālika adnā an yu'rāfna fa-lā yu'dayna wa-kāna llāhu ǧafūran rāḥīman.

Prophet! Sag deinen Gattinnen und deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie mögen ihre Gewänder über sich schlagen; es ist dann

304 Ebd., 4, 10.

leichter, dass man sie erkennt, auf dass sie nicht belästigt werden. Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.³⁰⁵

Die Wendung *dālika adnā an yu'rafna fa-lā yu'dayna* (»so ist es passender, sodass sie nicht erkannt und belästigt werden«) in diesem Vers wird traditionell so verstanden, dass das Überziehen des *ğilbāb* der Unterscheidung freier Frauen von Sklavinnen dienen sollte.³⁰⁶ Nicht nur wurden im gesellschaftlichen Kontext der Offenbarung Sklavinnen als ungebundene, schutzlose und frei verfügbare Frauen möglicherweise mit Hurerei assoziiert, einige Exegeten sehen in der Nicht-Verhüllung von Sklavinnen, die sich nach konventioneller Auslegung wie Männer lediglich vom Bauchnabel bis unter die Kniegelenke zu verhüllen hatten, sogar eine Notwendigkeit, da sie als Ware im Handel begutachtet werden mussten.³⁰⁷ Soweit die klassische Auslegung dieses Verses.

In Barlas' Diskussion des Verschleierungsverses finden wir ein spezifisches Verständnis der historischen Kontextualisierung vor. Laut Barlas gilt al-Aḥzāb/33:59 spezifisch für den historischen Offenbarungskontext, des Weiteren sei mit der Bestimmung des Verses nur eine begrenzte Frauengruppe angesprochen gewesen. Es handle sich bei dieser nur um die freien muslimischen Frauen im Umfeld des Propheten in Medina, die vor der Belästigung der medinischen Männer geschützt werden sollten. Ihre Verschleierung sollte nicht dazu dienen, sie zu verstecken, sondern sie zu markieren und als freie Gläubige sichtbar zu machen. Diese Sichtbarmachung habe zugleich ihren höheren Status in der hierarchischen medinischen Gesellschaft angezeigt. Barlas benennt die Notwendigkeit, die hierarchische soziale Struktur der Offenbarungssituation zu berücksichtigen:

This form of »recognition/protection« took its meaning from the social structure of a slave-owning society in which sexual abuse, especially of slaves, was rampant. [...] As Judith Antonelli notes, in ancient societies women in the public arena were considered to be prostitutes; in such societies, therefore, the law of the veil distinguished which women were under male protection and which were fair game.³⁰⁸

305 Bobzin, *Koran*, 371.

306 Al-Wāḥidī, *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*, 377; aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmi' al-bayān*, Bd. 19, 171.

307 Ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ğayb*, Bd. 23, 364.

308 Barlas, *Believing Women in Islam*, 55–56.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

Aus diesem Grunde, so Barlas weiter, käme die Auslegung solcher partikularen Bestimmungen als universelle Gebote einem Anachronismus gleich.³⁰⁹ Die Historisierung des Partikularen bedeute jedoch nicht, dass ethische Ziele des Korans in die Geschichte verbannt würden. An diesem Punkt zeigt sich wieder der Einfluss Fazlur Rahmans auf Barlas' Hermeneutik, nach der universelle ethische Gebote aus partikularen Bestimmungen abgeleitet werden können.³¹⁰

Der Unterschied zwischen der klassischen und der untersuchten geschlechtersensiblen Auslegung zeigt sich somit nicht in der Zuordnung eines Verses zu einer spezifischen historischen Situation. Bei diesem Beispiel kommen beide Exegesen sogar zu einem sehr ähnlichen Ergebnis. Der Unterschied äußert sich vielmehr in der Beantwortung der Frage, ob das Gebot der Verschleierung alleinig für die medinensischen Frauen oder aber für alle gläubigen Frauen gelten soll.

Beide Verse zur Verschleierung, sowohl al-Ahzāb/33:35 als auch an-Nūr/24:31,³¹¹ werden als Aufruf zur Differenzmarkierung von gläubigen Frauen zu unfreien Frauen verstanden. Letztere sind wohlgernekt auch gläubige Frauen. Diese Unterscheidung verdeutlicht, wie sehr der Koran in durch kulturelle Normen geprägte Situationen hineinspricht. Der Vers scheint hier eine gesellschaftliche Hierarchie von freien Frauen und Sklavinnen weiter zu bestärken, da der Schutz von Frauen vor sexuellen Übergriffen einer Elite vorbehalten ist. Die Diskussion müsste mit der Frage fortgeführt werden, wie die Privilegierung einer Elite – wenn auch im Offenbarungskontext – in das universelle islamische Gleichheitsprinzip passt, das auch eine der festen Säulen des islamisch-feministischen Denkens ist. Müsste in einem Diskurs, in dem für die Hierarchisierung der Geschlechter sensibilisiert wird, nicht auch eine Sensibilität für die Hierarchie *unter Frauen* vorhanden sein?

309 Ebd., 59.

310 Ebd.

311 *Wa-qul li-l-mu'mināti yağdūdna min abṣārihinna wa-yahfażna furūğahunna wa-lā yubdīna zinatahunna illā mā zahara minhā wa-l-yaḍribna bi-ḥumurihinna 'alā ḡuyūbihinna wa-lā yubdīna zinatahunna illā li-bu'ūlatihinna [...].* »Und sprich zu den gläubigen Frauen, dass sie ihre Blicke senken und ihre Scham bewahren und ihren Schmuck nicht zeigen sollen, bis auf das, was ohnehin zu sehen ist, und dass sie sich ihren Schal um ihren Ausschnitt schlagen und dass sie ihren Schmuck nur ihren Gatten zeigen sollen [...].«, Bobzin, *Koran*, 307.

4.3.2. Autorität der Männer oder Verantwortung der Männer (qiwāma)?

Die Diskussion um die Auslegung des Verses an-Nisā' /4:34 gehört zu den ungebrochen andauernden Debatten in der islamischen Koranexegese überhaupt.³¹² Von allen Koranversen zum Geschlechterverhältnis sticht dieser besonders hervor, weil er die Hierarchie der Geschlechter am deutlichsten zu betonen scheint.

Der Vers beginnt mit den Worten *ar-riğālu qawwāmūna 'alā n-nisā'i*, in der Übersetzung von Hartmut Bobzin lautet dies: »Die Männer stehen für die Frauen ein«, in der von Adel Theodor Khoury »Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen«.³¹³ Der Ausdruck kann aber auch so verstanden werden, dass er den Mann der Frau überordnet und ihm Autorität in ehelichen und familiären Angelegenheiten zuspricht. Auf diese Weise wurde der Vers im vormodernen exegetischen wie auch rechtsauslegenden Diskurs in der Regel verstanden.³¹⁴

Zur historischen Kontextualisierung dieses Passus merkt Wadud an, es handle sich hierbei nicht um eine universelle, sondern um eine partikulare Aussage. Dieser Satz beschreibe eine sozio-ökonomische Situation, in welcher der Ehemann die Versorgerfunktion der Familie erfülle. Damit der Mann *qawwām* sein könne, müsse das im koranischen Erbrecht verfügte Erbe ihm zur Verfügung stehen und er müsse seine Frau und die gemeinsamen Kinder finanziell versorgen. Hier bestehe somit ein Ausgleich zwischen Rechten und Pflichten zwischen den Partnern.³¹⁵ Sie führt weiter aus, der Mann habe in allen Kontexten die Versorgerfunktion und -pflicht, im Ge-

312 Ayesha S. Chaudhry, »The Problems of Conscience and Hermeneutics: A Few Contemporary Approaches«, *Comparative Islamic Studies* 2/2 (2006), 157–70; Chaudhry, *Domestic Violence*; Bauer, *Gender Hierarchy in the Qurān*; Klausning, *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr*; Mir-Hosseini (Hg.), *Men in Charge?*; siehe auch IV.

313 Bobzin, *Koran*, 74; Adel Theodor Khoury, *Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990–2001), Bd. 5, 88.

314 Nimet Seker, »Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in Q 4:34«, in: *Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Hg. Hamideh Mohagheghi, Klaus von Stosch (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2014), 123–125.

315 Wadud, *Qur'an and Woman*, 70–71.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

genug werde die Frau von dieser Belastung freigestellt und habe nur die Verantwortung für das *childbearing*: »the woman is not burdened with additional responsibility which jeopardize the primary demanding responsibility that only she can fulfill.«³¹⁶

Allerdings läuft die Argumentationsführung Waduds bei der Auslegung dieses Verses auf das Gegenteil einer Historisierung, nämlich auf eine Universalisierung, hinaus: Wadud öffnet den Gültigkeitsbereich der Versbedeutung, die klassisch stets in Hinblick auf das Verhältnis zwischen Eheleuten verstanden wurde, auf die »society at large«, und versucht damit eine positive Umdeutung der im Vers angelegten Geschlechterhierarchie zu erwirken. Dabei kehrt sie sich von ihrer ursprünglichen Intention, die geschlechterhierarchischen Elemente zu historisieren, ab, mit dem Ergebnis, dass sie selbst, wie klassische Exegeten auch, bei universalistischen Überlegungen ankommt. Zu Beginn ihrer Versauslegung argumentiert sie noch kontextualistisch, um die Dominanzposition des Mannes als ein durch den historischen Kontext gegebenes Element im Vers zu verstehen. Gerade dieser Teil des Verses wird klassisch als Beschreibung des Wesens von Mann und Frau verstanden, aus dem ein hierarchisches Geschlechterverhältnis entspringt, das durch göttliche Verfügung – etwa durch das Erbrecht, bei dem Männer einen größeren Anteil bekommen – bestätigt und fortgeführt wird.

Ein anderer Koranvers, der im klassischen Diskurs ebenfalls Grundlage für ein geschlechterhierarchisches Weltbild bietet, ist al-Baqara/2:228. Hier ist im Zusammenhang mit der Warteperiode nach einer Scheidung davon die Rede, dass die Frau in der Ehe die gleichen Rechte und Pflichten trägt wie der Mann, dass aber die Männer »eine Stufe über ihnen [den Ehefrauen]« stehen.³¹⁷ Diese Passage ist mehrdeutig, da nicht genau benannt ist, worauf sich

316 Ebd., S.73: Waduds Modell einer »idealen« Familie stützt sich dabei auf die Ideen des ägyptischen Autors Sayyid Qutb (gest. 1966), der als einer der Vordenker des Islamismus im 20. Jahrhundert gilt. Die Aussage Waduds zur »gebärenden« Funktion der Frau steht in seltsamen Widerspruch zu ihren Ausführungen an anderer Stelle, wonach der Koran das Kindergebären und -aufziehen nicht als eine essenzielle Eigenschaft des Weiblichen beschreibe, »all other functions connected with child care and rearing, if mentioned at all in the Qur'an, are never described as essential created characteristics of the female«, ebd., S. 22.

317 *Wa-l-muṭallaqātu yatarabbaṣna bi-anfusihinna ṭalāṭata qurū'īn wa-lā yaḥillu lahunna an yaktumna mā ḥalaqa llāhu fi arḥāmihinna in kunna yu'minna*

die Rechte und Pflichten beziehen: Handelt es sich um das Recht, die Scheidung auszusprechen und wieder rückgängig zu machen, oder handelt es sich um die Pflicht, in der Warteperiode keine Geheimnisse (wie etwa eine Schwangerschaft) vor dem Partner zu haben? Es ist auch denkbar, dass die Scheidung oder eine verborgene Schwangerschaft von keinem der Partner missbraucht werden soll, um weitere Konflikte zu schüren. In jedem Fall ist der Passus mit dem Wortlaut »die Männer stehen eine Stufe über ihnen [den Frauen]« (*wa-li-r-riğāli 'alayhinna darağatun*) unmissverständlich. Denn dies bedeutet, dass die Männer ein Recht besitzen sollen, was Gott den Frauen nicht zugesteht.

Wadud betont auch hier, dass die Aussage zur Überordnung der Männer keine ontologische sei. Vielmehr sei sie auf den Kontext der Scheidungsbestimmung begrenzt. Die Männer hätten ein Vorrecht, die Scheidung auszusprechen. Zuvor geht sie aber auch davon aus, dass die gleichen Rechte und Pflichten von Frau und Mann auf gesellschaftlichen Konventionen beruhten (*bi-l-ma'rūf*) und dass sie dabei von der Gemeinschaft Unterstützung fänden.³¹⁸ Wadud führt hierzu weiter aus, dass der Koran das männliche Vorrecht als eine Einschränkung vorsieht und dass gesellschaftliche Konventionen an sich ändernde Kontexte gebunden seien. Auch an dieser Stelle arbeitet sie nicht mit historischen Quellen, die den Offenbarungskontext erläutern könnten.

bi-llāhi wa-l-yawmi l-āḥiri wa-bu'ūlatuhunna aḥaqqu bi-raddihinna fī dālika in arādū ıslāḥan wa-lahunna miṭlu llađī 'alayhinna bi-l-ma'rūfī wa-li-r-riğāli 'alayhinna darağatun wa-llāhu 'azīzun ḥakīmūn. »Die geschiedenen Frauen warten ihrerseits drei Perioden ab, und ihnen ist es nicht erlaubt, dass sie verbergen, was Gott in ihrem Schoße schuf – sofern sie an Gott glauben und an den Jüngsten Tag. Ihre Männer sind voll dazu berechtigt, sie während dieser Zeit zurückzuholen, falls sie Aussöhnung wollen. Und den Frauen steht dasselbe zu, wozu sie ihrerseits nach Billigkeit verpflichtet sind. Die Männer stehen einer Stufe über ihnen. Gott ist mächtig, weise«, Bobzin, *Koran*, 36.

318 Wadud, *Qur'an and Woman*, 69.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

4.3.3. Polygynie des Mannes und Waisen

Ebenfalls im Zusammenhang mit der Ehe steht die Bestimmung in an-Nisā'/4:3.³¹⁹ Hier geht es konkret um die Polygynie des Mannes und die Heirat mit Waisen. Der Vers schränkt die maximale Anzahl von Frauen, die ein Mann gleichzeitig ehelichen darf, auf vier ein und gebietet zugleich, dass Männer nur eine Frau oder Sklavinnen ehelichen sollen, wenn sie ihre Frauen nicht gleichwertig behandeln können. Unklar ist jedoch, ob mit den Frauen (*an-nisā'*) auch die Waisen (*al-yatāmā*) gemeint sind oder ob dies eine gesonderte Thematik ist.

Laut einer von der Prophetenfrau ‘Ā’iša Bint Abī Bakr tradierten Aussage waren Waisenmädchen in einer prekären Lage, weil der männliche Vormund sie ehelichen konnte, um sich an ihrem Besitz zu bereichern oder um die von ihm aufzubringende Morgengabe eigenmächtig zu verringern. Dies war möglich, wenn der Vormund gleichzeitig der Bevollmächtigte in rechtlichen Fragen war.³²⁰ Somit kann der Vers verstanden werden als eine Ermahnung der Männer, ihre Frauen gerecht zu behandeln. Laut ‘Ā’išas Exegese ist ein anderer Vers, nämlich an-Nisā'/4:127, zur weiteren Erklärung und Spezifikation dieses Sachverhalts offenbart worden. Letzterer betont nochmals den gerechten Umgang mit den Waisen:

Wa-yastaftūnaka fī n-nisā’i quli llāhū yuftikum fī hinna wa-mā yutlā’ alaykum fī l-kitābi fī yatāmā n-nisā’i llātī lā tu’tūnahunna mā kuti-ba lahunna wa-tarqabūna an tankiħuhunna wa-l-mustaqīfīna mina l-wildāni wa-an taqūmū li-l-yatāmā bi-l-qisṭī wa-mā tafalū min hayrin fa-inna llāhā kāna bīhī ‘alīmān.

Sie bitten dich um Auskunft über die Frauen. Sprich: »Gott wird euch Auskunft geben über sie [die Frauen] und darüber, was euch im Buch vorgetragen wird über die weiblichen Waisen, denen ihr nicht gebt, was für sie vorgeschrieben ist, und die ihr doch zu heiraten wünscht, und

319 *Wa-in hiftum allā tuqṣītū fī l-yatāmā fa-nkiħū mā īħaba lakum mina n-nisā’i maṭnā wa-żulatā wa-rubā’ fa-in hiftum allā ta’dilū fa-wāħidatan aw mā malakat aymānukum dālika adnā allā ta’ulū, »Und wenn ihr fürchtet, den Waisen gegenüber nicht gerecht zu handeln, so heiratet von den Frauen, was euch gutdünkt – zwei, drei oder vier! Und wenn ihr fürchtet, ihnen nicht gerecht zu werden, dann nur eine oder was ihr an Sklavinnen besitzt! So könnt ihr am ehesten Ungerechtigkeit vermeiden«, Bobzin, *Koran*, S. 69.*

320 At-Tabarī, *Gāmi’ al-bayān*, Bd. 6, 358–60.

über die Minderjährigen unter den Kindern und dass ihr den Waisen Gerechtigkeit verschafft.« Was ihr an Gutem tut, siehe, Gott weiß davon genau.³²¹

Der historische Kontext ist damit in der klassischen Exegese bereits berücksichtigt, da folgende Aspekte dort diskutiert werden: Erstens, die Situation der Waisen kam nach der Niederlage der Muslime bei der Schlacht von Uhud (3/625) auf. Die Schlacht begann mit dem Angriff der mekkanischen Qurayš auf die medinensischen Muslime und endete mit dem Tod von 65 bis 70 Kämpfern auf muslimischer Seite. Die Offenbarung der Sure an-Nisā' wird auf die Zeit nach dieser Schlacht datiert. Die neu entstandene Situation machte es erforderlich, dass Gott seine Stimme zum Schutz der Waisen erhob. Zweitens, in der klassischen Exegese wird davon ausgegangen, dass die Ehelichung von bis zu vier Frauen oder Waisenmädchen eine Einschränkung darstellt und nicht als Ansporn zur Mehrehe verstanden werden soll.³²² Dies geht auch bereits aus dem Wortlaut des Verses hervor. Drittens, die spezifische Situation (also der konkrete historische Kontext) und die damit zusammenhängende Erläuterung des Verses zur Polygynie ist aus einer Überlieferung von 'Ā'iša bekannt.

Amina Wadud führt in ihren Überlegungen zu diesem Vers das Konzept von »marriage as subjugation« ein.

The marriage of subjugation at the time of revelation was premised on the need for females to be materially provided for by some male. The ideal male for a female child was the father, and for the adult female, the husband.³²³

Demzufolge erscheint das im Koran angesprochene Problem der ungerechten Behandlung der Frauen und Waisen als ein ökonomisches oder finanzielles Problem: Waduds Ausführungen verengen die Problematik an dieser Stelle auf die Versorgungssituation von Partnerinnen in der Ehe. Abgesehen davon, dass es sich bei ihren Ausführungen im Grunde um eine Wiederholung der aus der klassischen Exegese bekannten Einordnung sowie der dort ebenfalls bekannten, wenn nicht sogar detaillierteren historischen Einbettung des Verses handelt, berücksichtigt sie in ihrer historischen Rekon-

321 Bobzin, *Koran*, 85.

322 Siehe at-Tabarī, *Ǧāmi' al-bayān*, Bd. 6, 361–62.

323 Wadud, *Qur'an and Woman*, 82.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

struktion lediglich die ökonomische Abhängigkeit der Waisenmädchen. Wenn sich die Situation nun so darstellt, dass die Waisen vor allem deshalb geheiratet wurden, um sich ihres Vermögens zu bemächtigen, kann nur schwer von einer wirtschaftlich prekären Situation dieser Waisen ausgegangen werden. Weshalb stellt der Koran dann den Anspruch, die Waisen gerecht zu behandeln? Eine mögliche Überlegung könnte die soziale Abhängigkeit der Waisen mit einbeziehen: Waisenmädchen, deren Eltern im Krieg verstorben waren, waren möglicherweise in einer besonders prekären Situation, da sie sich in einer stark hierarchisch geordneten Gesellschaft plötzlich in der untersten Position wiederfanden und sich möglicherweise ohne eine klare Zuordnung zu einer Familie oder einem Stamm mit verschiedenen Formen des Missbrauchs konfrontiert sahen. Selbst die Zugehörigkeit zu einem Ehemann oder einem männlichen Vormund schien sie nicht ausreichend schützen zu können, sodass der Prophet daraufhin Offenbarungen zu ihnen erhielt.

Eine historische Rekonstruktion der Offenbarungssituation einzelner Verse kann folglich ebenso die historische Realität sozialer Hierarchien im Offenbarungskontext berücksichtigen. Zudem kann an dieser Stelle vorläufig festgehalten werden, dass die untersuchten Autorinnen bei der historischen Kontextualisierung dieser Verse nicht versuchen, den Kontext zu rekonstruieren.

4.3.4. Deskriptive und präskriptive Koranverse

Die Unterscheidung zwischen deskriptiven und präskriptiven Koranversen basiert auf der hermeneutischen Überlegung, dass der Wortlaut sowie die Verfügungen des Korans auf die spezifische sozio-kulturelle Situation der Ersthörer des Korans hin ausgerichtet waren. Dies bedeutet, dass die Aussagen bestimmter Verse nur für die historischen Ersthörer des Korans, nicht aber für spätere Generationen normativ gültig seien, da sich der Kontext verändert habe. Viele der Koranverse, die aus feministischer und geschlechtersensibler Sicht problematisch erscheinen, werden der Kategorie »deskriptiv«, also situationsbeschreibend, zugeordnet und damit historisiert. Wenn es etwa in an-Nisā' 4:34 heißt »die Männer stehen über den Frauen«, dann beschreibe dies die sozialen Verhältnisse in der medinensischen Gesellschaft, auf welche die Offenbarung herabgekom-

men ist. Dies sei aber nicht als eine überzeitliche Aussage über das Geschlechterverhältnis zu verstehen.

So begründet Asma Barlas ebenso die androzentrische Rede des Korans damit, dass der Koran die Männer im historischen Kontext als die Stärkeren in einer patriarchalischen Gesellschaft adressiere, was jedoch nicht im Umkehrschluss bedeute, dass Gott eine patriarchalische Gesellschaftsordnung vorschreibe.³²⁴

Bei der Diskussion des Passus »Wenn sie [die Frauen] euch gehorchen, dann unternehmt nichts weiter gegen sie« (*fa-in ata'nakum fa-lā tabgū 'ālayhinna sabīlān*) in an-Nisā'/4:34 rekurriert Wadud wieder auf ihr Konzept von »marriage of subjugation« als eine »Norm« im gesellschaftlichen Kontext der Offenbarung:

In marriages of subjugation, wives did obey their husbands, usually because they believed that a husband who materially maintains his family, including the wife, deserves to be obeyed.³²⁵

Damit sagt Wadud implizit, dass die Aussage des Verses deskriptiv, also als eine kulturelle Norm im medinensischen Kontext und nicht etwa präskriptiv zu verstehen sei.³²⁶

In der Diskussion um präskriptive und deskriptive Verse bleibt allerdings unklar, welche konkreten Kriterien dieser Unterscheidung zugrunde gelegt werden. Wenn die koranischen Verfügungen auf die spezifische Situation der Ersthörer ausgerichtet sind, dann müssten schlichtweg alle koranischen Aussagen historisiert werden. Warum soll dies nur für diejenigen Verse gelten, die patriarchalische Elemente beinhalten und nicht etwa für Verse, welche die Gleichheit der Geschlechter vor Gott betonen? Auch bleibt unklar, warum nicht beide Elemente, deskriptiv und präskriptiv, gemeinsam als Komponenten gedacht werden, die aufeinander aufbauen.

Ebenso stellt sich die Frage, ob nicht ausnahmslos alle Verse des Korans als spezifische Aussagen in einem bestimmten raumzeitlichen historischen Kontext gelesen werden können. So wäre es denkbar, dass die Aussagen zur Schöpfung und Gleichwertigkeit der Geschlechter primär auf ein bestimmtes problematisches Verständnis des Geschlechterverhältnisses in der mekkanischen Phase abzielen, in der sich das Thema der Schöpfung in der Koranrede entwickelt.

324 Barlas, *Believing Women in Islam*, 6.

325 Wadud, *Qur'an and Woman*, 77–78.

326 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 76.

III. Universell gültig oder historisch partikular?

Ist es nicht möglich, dass Gott hier situationsspezifisch spricht und in einem bestimmten kulturellen Kontext korrigierend eingreift?

5. Fazit

Das Thema der historischen Kontextualisierung ist nicht nur für die zeitgenössische Koranauslegung ein neuralgischer Punkt, an dem sich die Geister hinsichtlich der Methoden und hermeneutischen Prämissen scheiden. Vielmehr sind dieses Verfahren und seine theoretischen und epistemologischen Grundlagen bereits in der vormodernen Exegese angelegt und ausgearbeitet. Damit haben wir es mit einem methodischen und hermeneutischen Kontinuum in der muslimischen Koranauslegung zu tun.

Die hier dargestellte historische Kontextualisierung muss als Versuch beziehungsweise als ein erster Gehschritt eines noch relativ jungen exegetischen Ansatzes gewertet werden. Die konkreten Methoden scheinen nicht nur wenig ausgereift, sondern fehlen bei detaillierter Betrachtung im Grunde vollkommen. Warum werden Verse, die von der gleichwertigen Erschaffung von Mann und Frau berichten, als universell und nicht partikular klassifiziert? Wie können Exegeten und Exegetinnen bestimmen, ob sie die »Intention« des Texts – man müsste eigentlich sagen: die Intention Gottes – verstanden und herausgearbeitet haben?

Die historische Kontextualisierung als Methode bedarf eines Bewusstseins für zwei gewichtige Themen und ihr Verhältnis zueinander: Offenbarung und Geschichte. Der Koran ist eine Offenbarung *in* der Geschichte.

Ebenso unabdingbar ist die Kenntnis der Geschichte des Lebens Muhammads sowie der Menschen, Orte und Ereignisse, die in und um die Koranverkündigung eine Rolle gespielt haben. Dieses Wissen lässt sich in den für diesen Beitrag untersuchten Beispielen der geschlechtersensiblen Koranforschung an sehr wenigen Punkten finden. Auch eine kritische Auseinandersetzung und Auswertung des tradierten Wissens zur Geschichte der Koranverkündigung finden nicht statt. Dabei verleiht ein Blick in die Geschichte dem emanzipatorischen Potenzial der Koranverkündigung erst wirklich scharfe Konturen.

Auch bleibt z. B. Amina Wadud bei dem Versuch, einzelne Verse historisch zu kontextualisieren, leider nur auf der Ebene von generalisierenden Überlegungen. Ihr Kontextverständnis bewegt sich auf einer übergeordneten Ebene, indem sie von einer statischen patriarchalischen Gesellschaftsform in Arabien ausgeht. Dieser allgemein gehaltenen Vorstellung ordnet sie ihre exegetischen Überlegungen unter. Dabei war die muslimische Gemeinschaft während der Verkündigung des Korans ganz offensichtlich in einem Wandel begriffen, der fortlaufend neue Herabsendungen von ethisch-rechtlichen Bestimmungen notwendig machte. Die Historisierung besteht in den untersuchten Arbeiten somit aus hermeneutischen Überlegungen zur Bedeutung von Versen in einem angenommenen historischen Kontext. Sie besteht allerdings nicht in einer kritischen Bearbeitung der historischen Quellen.

Es ist daneben auch Folgendes zu beobachten: Wo Historisierung auf dem Programm steht, findet in Wirklichkeit eine universalistische Umdeutung statt. Androzentrische und patriarchalische Elemente des Korantexts werden mit feministischen Prämissen von Geschlechtergleichheit und Geschlechtergerechtigkeit in Einklang gebracht und harmonisiert. Dies findet zuungunsten einer vertiefenden Betrachtung des historischen Kontexts statt, die wiederum ein komplexeres Verfahren und Arbeit mit den Primärquellen erfordert. Ein derartiges Verfahren könnte von einem dynamischen Offenbarungsgeschehen und damit von einem sich stetig wandelnden Offenbarungskontext ausgehen. Dies würde eine Entwicklung des Geschlechterverhältnisses nicht nur in einem linear-chronologischen Verlauf, sondern auch im situativen Kontext berücksichtigen und würde damit ein viel komplexeres Bild zeichnen. Zahlreiche klassische Wissenschaften bieten hierzu bereits Vorarbeiten, auf die aufgebaut werden kann. Hierzu zählen neben den exegetischen Narrativen zu den »Anlässen der Offenbarung« auch Berichte über die Zuordnung einzelner Offenbarungen in die mekkanische oder mediennische Phase, über den chronologischen Verlauf der Surenfolge sowie textkritische Untersuchungen zur Genese des Textes, aus denen, wenn auch nur für einen Teil des Korantextes, rekonstruiert werden kann, wann welche Verseinheit verkündet wurde und welche Ereignisse damit im Zusammenhang stehen.

Die für diesen Beitrag untersuchten Werke arbeiten jedoch verstärkt auf der Setzung von universellen normativen Prämissen wie

III. Universell gültig oder historisch partikular?

Geschlechtergerechtigkeit und Geschlechtergleichheit als Kernbotschaften des Korans.³²⁷ Spezifische oder »partikulare« Gebote und Aussagen werden diesen überzeitlich-ahistorischen Prinzipien deduktiv unterworfen. Was mit ihnen nicht in Einklang steht, wird historisiert. Die Historisierung dient damit in den meisten Fällen nicht der Erklärung oder Deutung des Textes in der Geschichte, sondern der Verbannung spezifischer Koranaussagen in die Geschichte. Einige progressive KritikerInnen wie Kecia Ali oder Ebrahim Moosa haben auf das Problem hingewiesen, dass die Projektion von Geschlechtergerechtigkeit als ein übergeordnetes ethisches Prinzip in die Botschaft des Korans einem Anachronismus gleichkommt. Auch Aysha Hidayatullah kritisierte bereits die anachronistische Tendenz, zeitgenössische Vorstellungen von Gerechtigkeit und Geschlechtergerechtigkeit in den Koran hinein zu projizieren.³²⁸

Abschließend bleibt zu würdigen, dass die untersuchten Werke in umfangreichem Maße ein Bewusstsein schaffen für die kulturelle und gesellschaftliche Differenz der Realität von Muslimen heute – insbesondere im Westen, aber auch im modernen Leben islamisch geprägter Länder – zu den sozio-kulturellen Umständen, in die der Koran hinein offenbart wurde. Dieser Punkt stellt die größte Herausforderung für Muslime in der Moderne dar und betrifft vor allem die neuralgischen Themen Sexualität, Familie und Ehe. Ausführlich arbeiten die Autorinnen den kulturellen Kontext heraus, auf dem die offenbarten Normen zu Ehe und Sexualethik basieren. Sie verdeutlichen damit die befreiende Kraft des Koran für die Stellung der Frau im Offenbarungskontext. Ihr Verständnis der koranischen Gebote als eine Reform der Gesellschaften in Mekka und Medina mündet daher in einem Plädoyer, die progressive Stoßrichtung der Botschaft Muhammads für unsere Zeit neu zu denken und damit neue Interpretationen zu wagen.

327 Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques*, 252.

328 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 131.

IV. *Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie!*

Zur Frage der Geschlechtergewalt in an-Nisā' /4:34 und in der prophetischen *sunna*

1. Einleitung

Es gehört zu den Kuriositäten der islamischen Wissenschaften sowie den geisteswissenschaftlichen Disziplinen, wie der Soziologie, Politologie und Orientalistik, dass, wenn es um das Verhältnis der Geschlechter im Islam geht, die publizierte Literatur sich ausschließlich mit der Stellung der Frau beschäftigt. Unter Schlagwörtern wie »die Frau im Islam« oder »die Frau im Koran« werden vor allem in den in der Moderne aufkommenden Debatten um eine Reform des Islams alte und neue Verständnisse von den Geschlechtern verhandelt. Dagegen sind das Wesen und die Stellung des männlichen Geschlechts im Islam in diesen Wissenschaften selten ein Diskussionsthema. Aus muslimischer Sicht ist dies umso kurioser, als der Koran von der Polarität der Geschlechter spricht, die er mit der Polarität von Tag und Nacht vergleicht (al-Layl/92:1–3).³²⁹ Diese ontologische Polarität bedeutet, dass die Existenz und das Wesen des einen Geschlechts ohne das andere nicht denkbar sind.

Oftmals steht Vers 4 in Sure 34 (*an-Nisā'*, »Die Frauen«) im Zentrum dieser Debatten. Über die Auslegung dieses Verses werden verschiedene Fragen behandelt, wie etwa die ontologische Hierarchisierung der Geschlechter, normative Geschlechterrollen in der Ehe, soziale und politische Rollen der Geschlechter sowie schließlich die Legitimation von männlicher Gewalt gegenüber (Ehe-)Frau-

329 *Wa-l-layli idā yağšā wa-n-nahāri idā tağallā wa-mā ḥalaqa d-dakara wa-l-unṭā.* »Bei der Nacht, wenn sie sich ausbreitet, beim Tage, wenn sein Licht sich weitet, bei dem, der erschuf, was männlich ist und weiblich!«, Bobzin, *Koran*, 570.

IV. Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie!

en. Dieser breit gefächerte Diskurs um an-Nisā' /4:34 liegt darin begründet, dass der Vers weit mehr thematisiert als nur die Frage der Geschlechtergewalt, auf die sich vor allem moderne, mitunter apologetische Lesarten fokussieren.

In diesem Kapitel sollen verschiedene Aspekte der exegetischen Diskussionen über den folgenden Vers untersucht und diskutiert werden:

Ar-riğālu *qawwāmūna* 'alā n-nisā'i bi-mā faḍḍala llāhu ba'ḍahum 'alā ba'ḍin wa-bi-mā anfaqū min amwālīhim fa-ṣ-ṣāliḥātu qānitātun ḥāfiẓātun li-l-gaybi bi-mā ḥafiza llāhu wa-llātī tāḥāfūna *nušūzahunna* fa-'izūhunna wa-hğurūhunna fī-l-maḍāğī'i wa-*dribūhunna* fa-in aṭa'na-kum fa-lā tabğū 'alayhinna sabilan inna llāha kāna 'aliyyan kabīran.

Ausgehend von der Überlegung, dass jede Übersetzung des Koran einer Interpretation gleichkommt, vermeide ich an dieser Stelle eine eigene Übersetzung dieses Verses und zitiere stattdessen zwei deutschsprachige Koran-Übersetzungen. Der Arabist Hartmut Bobzin überträgt den Vers auf diese Weise:

Die Männer stehen für die Frauen ein, deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben. Die frommen Frauen sind demütig ergeben, hüten das Verborgene, weil auch Gott es hütet. Die aber, deren Widerspenstigkeit ihr befürchtet, die ermahnt, haltet euch fern von ihnen auf dem Lager, und schlagt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann unternehmt nichts weiter gegen sie. Gott ist hoch erhaben, groß.³³⁰

Schon innerhalb der verschiedenen deutschsprachigen Koran-Übersetzungen zeigen sich unterschiedliche Betonungen und Deutungsnuancen dieses Verses. Dies lässt sich auch in der englischsprachigen Übertragung von Muhammad Asad beobachten:

Men shall take full care of women with the bounties which God has bestowed more abundantly on the former than on the latter, and with what they may spend out of their possessions. And the righteous women are the truly devout ones, who guard the intimacy which God has [ordained to be] guarded. And as for those women whose ill-will you have reason to fear, admonish them [first]; then leave them alone in

330 Bobzin, *Koran*, 74.

bed; then beat them; and if thereupon they pay you heed, do not seek to harm them. Behold, God is indeed most high, great!³³¹

Der Kommentar in Asads Übersetzung zu diesem Vers ist auffallend lang und widmet sich den drei Begriffen, deren Verständnis zentral ist für eine Deutung dieses Verses. Muhammad Asad legt den konzeptionell-exegetischen Begriff *qiwāma*, auf den sich die Aussage »die Männer sind *qawwāmūna* über die Frauen« bezieht, als »physischen Unterhalt und Schutz« sowie als »moralische Verantwortung« der Männer für die Frauen aus. Die Übertragung von *nušūz* (»wenn ihr ihren *nušūz* fürchtet«) mit »Übelwollen« wird als »absichtliche und fortwährende Verletzung ihrer [der Frau] ehelichen Pflichten« interpretiert. Was das »Schlagen« (*wa-dribūhunna*) betrifft, empfiehlt Asad unter Anführung von Hadithen eine abgemilderte, symbolische Form des Schlagens (*gayr mubarriḥ*).³³² Damit gibt Asad, wie wir später sehen werden, die dominierende Sicht in den klassischen exegetischen Werken wieder.

1.1. Gewaltpotenzial in an-Nisā' /4:34

In der Moderne haben sich neue Zugänge zum Koran entwickelt, die zum Beispiel übergeordnete ethische Prinzipien wie Geschlechtergerechtigkeit betonen und die Zielsetzung verfolgen, die koranische Rede in Bezug auf das Geschlechterverhältnis neu auszulegen, um ihre »ursprüngliche«³³³ Bedeutung zu erklären. Dabei werden oftmals die jahrhundertealten Schichten patriarchalischer Deutungstraditionen und Geschlechterrollenzuschreibungen einer (feministischen) Kritik unterzogen.³³⁴ Wichtigstes Anliegen dieser neuen An-

331 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an. Translated and Explained by Muhammad Asad* (London: The Book Foundation, 2008), 144.

332 Ebd., 145.

333 Zum hermeneutischen Problem der zeitlichen und kulturellen Distanz zwischen den Ersthörern des Korans und denen späterer Generationen, die den Koran als Referenztext verwenden, siehe Ömer Özsoy, »Çağdaş Bir Sorun Olarak ›Kur'an'ın Anlaşılması‹ Sorunu«, in: *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Hg. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2002), 41–48.

334 Um nur einige zu nennen, die sich auf an-Nisā' /4:34 beziehen: Fazlur Rahman, »The Status of Women in Islam. A Modernist Interpretation«, in: *Separated Worlds. Studies of Purdah in South Asia*, Hg. Hanna Papanek, Gail

sätze ist, das emanzipatorische Potenzial der koranischen Botschaft für das Verhältnis der Geschlechter aufzuzeigen.

Das Vorhandensein von an-Nisā' 4:34 im Koran stellt vor allem aus dieser geschlechtersensiblen Perspektive zunächst ein ethisches Problem³³⁵ dar: Wie geht die in den schöpfungstheologischen Versen deutlich werdende spirituelle und ontologische Gleichwertigkeit von Frau und Mann (an-Nisā' 4:1) mit der Rede von der Vormundschaft der Männer (an-Nisā' 4:34) zusammen? Wie kann es sein, dass der Koran den Frauen das Recht auf Ehescheidung zuerkennt, gleichzeitig aber sagt, dass die Männer in dieser Frage einen Vorzug haben (al-Baqara 2:228)? Wie kann es sein, dass der Koran zum einen betont, dass die Ehe ein Ort für gegenseitige Liebe und Barmherzigkeit ist (ar-Rūm 30:21, al-Baqara 2:187), in der friedliche Harmonie und Gerechtigkeit herrschen sollen (an-Nisā' 4:19, 4:128–129), und zum anderen offensichtlich dem Mann das Recht auf körperliche Züchtigung seiner Frau zuerkennt (an-Nisā' 4:34)?

Das in an-Nisā' 4:34 enthaltene Gewaltpotenzial hat nicht nur dezidiert reformorientierte oder feministische Exegetinnen beschäftigt; auch aus einer klassischen Position heraus argumentierende Gelehrte haben sich darum bemüht, das Gewaltpotenzial zu entschärfen. Häufig verweisen diese Gelehrten auf den berühmten Satz des Rechtsgeliehrten Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfi‘ī (gest. 204/820): »Das Schlagen ist erlaubt, und es ist besser, es zu unterlassen.«³³⁶ Insgesamt lassen sich verschiedene Abstufungen des Abschwächens der Bedeutung von »schlagen« (*daraba*) in klassischen wie modernen Quellen finden: Reformistisch-feministische Auslegungen befürworten eine abweichende Bedeutung des semantischen Felds *d-r-b*, das

Minault (Delhi: Chanakya 1982), 294–95; Wadud, *Qur'an and Woman*; Barlas, *Believing Women in Islam*; Shaikh, »Exegetical Violence«; Mubarak, »A Re-Examination of Verse 4:34«; Abou El Fadl, *The Search for Beauty*, 107–22, 160–64, 176–85; Chaudhry, *Domestic Violence*; Rabha al-Zeera, »Violence Against Women in Qur'an 4:34. A Sacred Ordinance?«, in: *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*, Hg. Marcia Hermansen, Ednan Aslan, Elif Medeni (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2013), 217–30.

335 Siehe Silvers, »The Ethical Problem«.

336 Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfi‘ī, *Kitāb al-umm*, hg. Muḥammad Zuhri an-Naqqāṣ (Beirut: Dār al-Ma'rifa 1410/1990), Bd. 5, 194. Zur rechtsmethodischen Diskussion aš-Šāfi‘īs über an-Nisā' 4:34 siehe Kecia Ali, »The Best of You Will Not Strike. Al-Shafi'i on Qur'an, Sunnah, and Wife-Beating«, *Comparative Islamic Studies* 2/2 (2006), 143–55.

nicht mehr in der Bedeutung von »schlagen«, sondern im Sinne von »trennen« verstanden wird. In der klassischen Position dominiert jedoch die Sichtweise, dass das Schlagen nur symbolisch zu verstehen sei (*gayr mubarrih*) – demgemäß als eine Form des Schlagens ohne physische Schmerzzufügung, durch Zuhilfenahme eines leichten Gegenstands wie eines Tuchs oder einer hölzernen Zahnbürste (*siwāk*). Und schließlich existiert – wenn auch als eine Minderheitsmeinung – die Position, die *daraba* im Sinne einer körperlichen Züchtigung verstehen will.

1.2. Hermeneutik und Gewaltdiskurs bei klassischen und modernen ExegetInnen

Auf einer übergeordneten Ebene ist daher zu fragen, wie einerseits klassische und andererseits emanzipatorisch-feministische Auslegungen dem Vers eine innere Logik verleihen. Ich lege meiner Untersuchung die hermeneutische Überlegung zugrunde, dass Exegese nicht etwa die Intention des Autors/Sprechers des Koran (also Gottes) allein herausarbeitet und der Sinn des Textes nicht im Text verborgen ist, sondern dass sich der Sinn erst durch die Verschmelzung der Intentionsebene des Textes und der Erwartungsebene der ExegetInnen konstituiert. Die innere Logik von an-Nisā' 4:34 und die damit verbundenen Fragen bezüglich des Geschlechterverhältnisses bilden sich also erst im Prozess des Auslegens selbst heraus.

Ferner ist es wichtig zu betonen, dass, anders in vielen Interpretationen, die Frage nach der Gewaltlegitimation in an-Nisā' 4:34 nicht auf semantische oder lexikalische Analysen der Imperativform »und schlägt sie« (*wa-dribūhunna*) allein reduziert werden kann. Vielmehr ist eine exegetische Reflexion des inneren Zusammenhangs der koranischen Vorrede *vor* der Thematisierung des Ehekonflikts und des »Schlagens« in an-Nisā' 4:34 notwendig. Meine Untersuchung von drei klassischen Exegeten und einer modernen, feministischen³³⁷ Exegetin dient daher mehreren Zwecken: Sie zeigt auf, dass in Bezug auf die Gewalt sich keine eindeutigen Deutungsmuster

³³⁷ Ich bin mir des umstrittenen Charakters des Begriffs »islamischer Feminismus« bewusst. Deswegen sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass ich ihn in Ermangelung eines treffenden Terminus in deutscher Sprache verwende, der das Bemühen um (zumeist weibliche) Kritik an patriarchalischen

für »klassische« oder »patriarchalische« einerseits sowie »feministische« oder »emanzipatorische« Interpretationen andererseits finden lassen. Viel interessanter sind Parallelen in den exegetischen Argumentationsmustern zur Vorrede des »Schlagens« im Vers, die von einer – in der feministischen Lesart von Amina Wadud positiv umgedeuteten – Hierarchisierung der Geschlechter und demzufolge von bestimmten Rollen in der Ehe und/oder der Gesamtgesellschaft ausgehen.

Bei meiner Lesart der drei klassischen Korankommentare und der hier untersuchten feministischen Auslegung lege ich den Fokus auf drei Kernbegriffe. Mein Augenmerk fällt zunächst auf den Begriff *qawwāmūna/qiwāma*, der zusammen mit *fāḍala/taḍāl* (Vorzug) im Sinne von Autorität, Vormundschaft, Verantwortung und/oder Überlegenheit des Mannes verstanden wird. Danach untersuche ich den Begriff *nušūz*, der, als Gegenkonzept zu *qānīt/qunūt* sowie *tā'a* (Gehorsam) fungierend, als Ungehorsam, Widerwille und/oder Provokation der Frau verstanden wird, sowie schließlich *wa-ḍribūhunna/ḍaraba* (Schlagen). Diese drei Begriffe sind für diesen Aufsatz nicht etwa von Interesse, weil sie als Kernbegriffe in an-Nisā'/4:34 angelegt sind, sondern weil sie als Schlagwörter für den exegetischen Diskurs um an-Nisā'/4:34 fungieren, die über die Auslegung des Verses hinausreichen und sich auf weitere Diskussionen um das Geschlechterverhältnis auswirken, wenn es etwa um das Scheidungsrecht (al-Baqara/2:228), um die Erschaffung von Mann und Frau (an-Nisā'/4:1) und um die Zeugenschaft von Frauen (al-Baqara/2:282) geht. Die exegetischen Überlegungen um diese Begriffe eröffnen uns Perspektiven auf die verschiedenen Konzeptionen von

Deutungen und männlich-monopolisierten Deutungsansprüchen von Koran und *sunna* und der damit einhergehenden revisionistischen Exegeten des Koran beschreibt, die das emanzipatorische Potenzial des Koran in Bezug auf Geschlechtergerechtigkeit hervorheben. Am deutlichsten hat Asma Barlas die Zuweisung (durch die Historikerin Margot Badran, siehe Margot Badran, »Between Secular and Islamic Feminism/s. Reflections on the Middle East and Beyond«, *Journal of Middle East Women's Studies* 1/1 (2005), 6–28) des Begriffs »islamischer Feminismus« von sich gewiesen: »Feminism as a discourse has foreclosed the possibility of theorizing sexual equality from alternative paradigms [...] it is this very inclusivity of feminism – its attempt, as a meta and master narrative, to subsume and assimilate all conversations about equality – that I find both imperializing and reductive«, siehe Barlas, »Engaging Islamic Feminism«, 21–22.

normativen und idealen Geschlechtervorstellungen und auf exegetische Subtexte, in denen Vorstellungen von Machtverhältnissen zwischen den Geschlechtern verhandelt werden. Dabei darf nicht übersehen werden, dass eine vom Kontext der Sure isolierte und wörtliche Lesart von an-Nisā'/4:34 für diese Art der Diskussion geradezu eine Vorlage liefert. Einzelne Elemente einer derartigen Lesart finden sich jedoch auch in der klassischen wie modernen Exegese.

Der exegetische Fokus auf einzelne Wortlaute, ihre möglichen Bedeutungen und auf die Bemühung, die Bedeutung von *daraba* zu entschärfen, scheint mir vor allem in der Lesart von feministischen Exegesen von der eigentlichen Ursache der Irritation abzulenken: Der in an-Nisā'/4:34 betriebene Diskurs um Geschlechtergewalt kreist nicht um die Frage nach der Gewaltlegitimation in dem Wörtchen *daraba*, sondern in der vorangehenden Rede von der »Überlegenheit der Männer über die Frauen«, die »Gott bevorzugt hat« sowie die Rede von den »rechtschaffenen Frauen, die gehorsam und ergeben sind«. Der möglichen Legitimation von Gewalt geht also ein Diskurs der Hierarchisierung der Geschlechter voraus, sodass ein innerer Zusammenhang zwischen der gottgegebenen männlichen Überlegenheit und nicht von Gewalt an sich, sondern den männlichen Adressaten als Akteuren zu bestehen scheint. Der Gewaltdiskurs über körperliche Züchtigung findet somit nicht nur auf einer Ebene statt. Vielmehr ist es die androzentrische Rede im Koran,³³⁸ die reformorientierte und feministische Auslegungen von an-Nisā'/4:34 vor Herausforderungen stellt und der sich bisher nur wenige AutorInnen gewidmet haben.

Meine Untersuchung der klassischen Korankommentare dient somit dazu, die Rede von der dominanten »patriarchalischen« Deutungstradition in der traditionellen Literatur³³⁹ mit konkretem, detaillierterem Inhalt zu füllen, um die argumentativen Unterschiede und Gemeinsamkeiten von klassischen und feministischen Interpretationen aufzuzeigen. Vor diesem Hintergrund lässt sich die emanzipatorische Herangehensweise von Amina Wadud, deren Ansatz diskussionswürdig erscheint, schärfer herausarbeiten und diskutieren.

338 Siehe VI.

339 Wadud, *Qur'an and Woman*, xi, 7–8; Barlas, *Believing Women in Islam*, 7–13, 93–128.

IV. Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie!

Die Auswahl der drei klassischen Werke ist auf Schriften gefallen, die zu den wichtigsten Korankommentaren gehören: Das Werk *Ǧāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān* von Muḥammad Ibn Ḥarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923), das Werk *al-Kaṣṣāf ‘an ḥaqā‘iq at-tanzīl* von Abū l-Qāsim az-Zamahṣarī (gest. 538/1144) sowie *Mafātiḥ al-ḡayb* von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210).

Danach interessiert mich die Lesart der zeitgenössischen US-amerikanischen feministischen Denkerin und Frauenrechtlerin Amina Wadud (geb. 1952), die ihren Ausführungen über den koranischen Geschlechterdiskurs in ihrem Werk *Qur‘ān and Woman* (1992) hermeneutische Überlegungen vorangestellt hat. Für Wadud hat das Vorhandensein von an-Nisā‘/4:34 und das darin enthaltene Gewaltpotenzial eine derartige Vehemenz, dass sie in ihrem Werk *Inside the Gender Jihad* (2006) ihre Methodik um das Moment des »Nein-Sagens« erweitert, indem sie von einem »saying no to the text« spricht. Danach ergänze ich die Leerstellen in Waduds Lesart mit Beispielen aus der prophetischen *sunna*, um den Vers im Lichte der prophetischen Ethik zu lesen.

2. An-Nisā‘/4:34 in den Korankommentaren klassischer Gelehrter

Bei den nun folgenden Kurzanalysen von drei ausgewählten klassischen Korankommentaren zu an-Nisā‘/4:34 sei zuvor hervorgehoben, dass Korankommentare keine juristischen Werke sind; es handelt sich dabei auch nicht um Werke, die mit einem normativen Ziel ethische Fragen behandeln. Oftmals greifen sie juristische Auslegungen auf, diskutieren diese oder unterscheiden innerhalb eines oder mehrerer Koranverse zwischen juristisch bindenden sowie moralischen Aussagen. Korankommentare sind vielmehr als interpretatorische, textauslegende Werke zu verstehen, was ihre Diskursmacht allerdings nicht schmälert. Im Gegenteil: Gerade die Schriften bekannter Exegeten wie ar-Rāzī wirken bis heute nach und werden von vielen MuslimInnen als autoritative Quellen gelesen, sodass die Grenzen der Diskurse zwischen exegetischen und juristischen Schriften oftmals fließend sind.

2.1. *Qiwāma* bei at-Tabarī, Zamahšarī und ar-Rāzī

Ar-riğālu *qawwāmūna* [qiwāma] 'alā n-nisā'i bi-mā *fāḍala* [tafdil] llāhu ba'ḍahum 'alā ba'din wa-bimā anfaqū min amwālihim.

Die Männer stehen für die Frauen in Verantwortung ein, weil Gott einige von ihnen den anderen bevorzugt hat und insofern sie von ihrem Besitz (für sie) ausgeben. (Übers. d. Verf.)

Während die meisten klassischen Korankommentare *qiwāma* als wesenhafte Eigenschaft von Männern verstehen, die sie von Frauen unterscheidet und welche die höherwertigen Qualitäten des männlichen Geschlechts beschreibt, gehört at-Tabarī zu den wenigen Exegeten, welche die männliche Vormundschaft auf die Ehe beschränken und sie nicht von übergeordneten wesenhaften Qualitäten wie einem erhabenen Intellekt oder angeborener Eignung zur Führung abhängig machen. *Qiwāma* ist nach at-Tabarīs Lesart lediglich als männliche Vormundschaft über Ehefrauen in von Gott festgelegten ehelichen Angelegenheiten zu verstehen; diese Vormundschaft oder Autorität leitet sich von der finanziellen Versorgungspflicht des Mannes ab. Die Ehefrau hat somit das Recht, versorgt zu werden, und ist im Gegenzug dazu verpflichtet, dem Mann sexuell verfügbar zu sein. Im Gegensatz zu späteren Exegeten limitiert at-Tabarī damit die weibliche Gehorsampflicht auf die sexuelle Verfügbarkeit.³⁴⁰ Die göttliche Bevorzugung der Männer (*tafdil*) untermauert nach Ansicht der Exegeten die Vormundschaft der Männer.

Die am weitesten verbreitete, als objektiv geltende Begründung für die Vormundschaft des Mannes wird in seinem wesenhaften überlegenen Verstand ('aql) gesehen. Diese Argumentation wird durch Hadithe gestützt, die den defizitären Verstand von Frauen thematisieren.³⁴¹ Andere Begründungen sind: Gott gesteht Männern mehr Rechte und Privilegien zu als Frauen, in religiösen Dingen wie der Prophetie oder dem Freitagsgebet sind sie bevorzugt, und Männer haben besondere Verpflichtungen in der Familie.

Bei az-Zamahšarī findet sich eine erweiterte Konzeption von *qiwāma* und *tafdil* im Sinne einer allgemeinen Position von Herr-

340 At-Tabarī, *Ǧāmi' al-bayān*, Bd. 6, 687.

341 Zu einer Zusammenfassung dieser Argumentation in vormodernen Korankommentaren siehe Bauer, *Room for Interpretation*, 124–25. Zu einer kritischen Revision dieser Hadithe siehe Tuksal, *Kadm Karşıtı Söylem*, 152–79.

schaft und Macht und absoluter männlicher Auszeichnung. Die überlegenen männlichen Eigenschaften reichen von der Vernunft, Entschlossenheit (*hazm*), Stärke, der Bevorzugung durch die Prophetie (*nubuwwa*), Gelehrsamkeit (*'ilmīyya*) und religiöser Führerschaft (*imāma*) bis hin zu Vorrechten von Männern in Ehe und Scheidung, in der männlichen Polygynie und der patrilinealen Abstammung. Ein weiteres Merkmal männlicher Auszeichnung bestehend darin, »dass sie Bärte und Turbane« tragen.³⁴² Es fällt auf, dass az-Zamahšārī der ehelichen Vormundschaft die Voraussetzung einer politischen Herrschaft zugrunde legt. So wie der Staat einen Herrscher braucht, braucht auch jeder Haushalt einen starken Mann an der Spitze. Damit bezieht er die Aussage von an-Nisā'/4:34 nicht mehr auf die Ehe allein³⁴³, sondern auf gesamtgesellschaftliche Verhältnisse und auf das Geschlechterverhältnis als Ganzes: Männer als Kollektiv haben Autorität und Verpflichtungen, Frauen als Kollektiv gehören zum gehorsamspflichtigen Teil der Gesellschaft.

Der Exeget ar-Rāzī hingegen scheint auf den ersten Blick ein emanzipatorisches Verständnis von *qiwāma* zu entwerfen: Zunächst hebt er die Gleichheit von Mann und Frau in finanziellen Fragen hervor. Gott habe eine gerechte finanzielle Ordnung für Mann und Frau geschaffen, keines der beiden Geschlechter sei in dieser Frage höher als das andere gestellt.³⁴⁴ In der Tat wird *qiwāma* auch von anderen ExegetInnen als finanzielle Versorgungspflicht ausgelegt, wie etwa von Amina Wadud. Auch ar-Rāzī versteht *qiwāma* als eine Versorgungspflicht und nicht als eine kontrollierende oder au-

342 Az-Zamahšārī, *al-Kaššāf*, Bd. 2, 67.

343 Eine Lektüre, welche die männliche *qiwāma* und den weiblichen *nušūz* als generelle Charakterisierungen und Wesensbeschreibungen von Mann und Frau versteht, lässt sich mit den vorhergehenden und nachfolgenden Versen von an-Nisā'/4:34 nicht begründen. Dass sich an-Nisā'/4:34 ausschließlich auf Eheleute bezieht, wird aus der Versabfolge der gesamten Sure, in die der Vers eingebettet ist, deutlich; siehe an-Nisā'/4:33 und an-Nisā'/4:35.

344 An dieser Stelle fügt ar-Rāzī einen *sabab-an-nuzūl*-Bericht zur Überlieferung des situativen Kontextes der Offenbarung an, der in kaum einem anderen exegetischen Werk zitiert wird. Demnach diskutierten einige Frauen über die Frage der Bevorzugung (*tafdīl*) des Mannes in der koranischen Erbschaftsregelung, worauf an-Nisā'/4:34 offenbart wurde. Nach ar-Rāzīs Auslegung erhalten Männer einen größeren Erbschaftsanteil, weil sie in der Pflicht seien, ihre Frauen zu versorgen. Gott habe niemanden absolut bevorzugt, siehe ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ǵayb*, Bd. 10, 90.

toritäre Funktion des Mannes, der seiner Frau vorsteht. Ein Mann ist *qawwām* über eine Frau, wenn er sie beschützt und für sie finanziell aufkommt. Die Kehrseite dieser Überlegungen ist, dass der Mann der Frau das Gute gebieten und das Schlechte verbieten soll. *Qiwāma* ist bei ar-Rāzī somit dualistisch konzipiert; es besteht darin, sowohl zu versorgen und zu umsorgen als auch zu disziplinieren. Die potenzielle finanzielle Gleichstellung von Mann und Frau hat in seiner Interpretation nicht zur Folge, dass Männern keine wesenhafte Überlegenheit eigen ist – er zählt die gleichen Männer auszeichnenden Merkmale auf, die schon az-Zamahšarī in seine Überlegungen einbezog.³⁴⁵ Auch ar-Rāzī stellt somit die übergeordnete Position des Mannes nicht infrage.

2.2. *Nušūz* bei aṭ-Ṭabarī, az-Zamahšarī und ar-Rāzī

Der Auslegung des zentralen Begriffs *nušūz*, die als Bedingung und Auslöser der darauf folgenden imperativischen Formulierung »ermahnt sie (zunächst) und (dann) meidet sie im Bett und (dann) schlägt sie!« gilt, geht die exegetische Diskussion um die koranische Rede von den »rechtschaffenen Frauen« (*aṣ-ṣāliḥāt*) voraus:

Fa-ṣ-ṣāliḥātu qānītātun hāfiẓātun li-l-ḡaybi bi-mā hafīẓa llāhu.

Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam (oder gottergeben) und hüten das Verborgene, weil Gott es hütet. (Übers. d. Verf.)

Dieser Satz gibt Anlass für die Diskussion um den normativen Idealtypus der Ehefrau. Doch eine der vielen Kontroversen über an-Nisā' /4:34 in der klassischen Literatur ist die Frage, ob sich die weibliche Unterwürfigkeit (*qunūt*) hier auf Gott oder den Ehemann, oder gar auf beide bezieht. Während aṭ-Ṭabarī sich einer klaren Definition von *qunūt* widersetzt und gegen eine eindeutige Festlegung darüber argumentiert, wem der Gehorsam gelten soll,³⁴⁶ geben sowohl az-Zamahšarī als auch ar-Rāzī der Idee Vorrang, dass der weibliche Gehorsam sowohl Gott als auch dem Ehemann gelten muss.³⁴⁷ Ar-Rāzī geht sogar so weit zu behaupten, dass beides von

345 Ebd., 91.

346 Aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmi' al-bayān*, Bd. 6, 687.

347 Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, Bd. 2, 68; ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ḡayb*, Bd. 10, 91–92.

der idealen Frau verlangt werde. In seiner Aussage, »eine Frau ist nicht fromm/gottergeben, wenn sie nicht ihrem Mann ergeben ist«³⁴⁸, gipfelt die Vorstellung einer wesenhaften Hierarchie der Geschlechter in religiösen und spirituellen Fragen, die jenseits rechtlicher Ehebestimmungen liegen.

Die hochgradig ambige koranische Sequenz *ḥāfiẓātun li-l-gaybi bi-mā hafīza llāh* (»die das Verborgene hütende Frauen, weil Gott es hütet«) wird einstimmig als die Pflicht der Ehefrau interpretiert, den Besitz ihres Mannes und ihre Sexualität in seiner Abwesenheit zu bewahren. Diese Lesart legt Zeugnis ab von der im klassischen Eherecht verankerten Vorstellung, dass die Sexualität der Frau zum Verfügbarkeitsbereich des Mannes gehört und daher wie sein Eigentum geschützt werden muss.³⁴⁹

Der Charakterisierung von *aṣ-ṣāliḥāt* (die rechtschaffenen Frauen) und *al-qānītāt* (die demütig ergebenen Frauen) als Eigenschaften des normativen Idealtypus der Ehefrau folgt in den exegesischen Schriften die Diskussion um die Abweichung von dieser Norm – dem *nušūz*.

Wa-llātī tahāfūna *nušūzahunna* [...].

Und die, deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet [...].

At-Ṭabarī beschreibt *nušūz* als eine arrogante und abweisende Verhaltensweise, die darin bestehen kann, dass die Frau sich sexuell verwehrt oder sich der Autorität ihres Mannes widersetzt. Auch die Sünde (*al-ma’ṣiya*) und Feindseligkeit (*hilāfa*) werden damit in Verbindung gebracht.³⁵⁰ Kecia Ali stellt dagegen fest, dass diese Konzeption von *nušūz* nicht koranisch ist,³⁵¹ da der Wortlaut der Verse, die von *nušūz* sprechen, eine derart detaillierte Auslegung nicht erlaubt. Die exegesischen Diskussionen um *nušūz* entwickeln in der Tat eine Dynamik und Differenzierung, die nicht durch koranische Aussagen allein gedeckt ist. In Ermangelung einer koranischen Spezifizierung

348 Ebd.

349 Siehe Kecia Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam* (Cambridge, London: Harvard University Press, 2010).

350 At-Ṭabarī, *Ǧāmi’ al-bayān*, Bd. 6, 696–97; ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ǵayb*, Bd. 10, 92–93.

351 Kecia Ali, »Religious Practice. Obedience and Disobedience in Islamic Discourse«, *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* (Leiden: Brill, 2007), Bd. 5, 309–13.

von *nušūz* berufen sich Exegeten in der Auslegung des Begriffs auf semantische Erklärungen sowie auf Hadithe.

Das Ideal der weiblichen sexuellen Verfügbarkeit in der Ehe folgt der Logik des Ehevertrags, wonach beide Ehepartner das Recht auf sexuelle Befriedigung haben – so beschreibt al-Ġazzālī (gest. 505/1111) in seinem Hauptwerk *Iḥyā' ʻulūm ad-dīn* im Kapitel über die richtige Eheführung, wie sich ein Mann seiner Frau annähern soll, um ihr den Liebesakt vergnüglich zu machen.³⁵² Doch die exegetische Tradition verschiebt die Sexualität in den Verfügungsbe- reich des Mannes. Alle drei Exegeten sind sich darüber einig, dass eine Frau, die sich dem ehelichen Geschlechtsverkehr verweigert, eine *nāšīza* (Ungehorsame) ist. Der koranische Hinweis *wa-llāti taḥāfūna nušūzahunna* (»diejenige Frauen, deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet«) veranlasst die Exegeten zur Diskussion darüber, ob ein bloßer Verdacht (*zann*), die Furcht (*hawf*) oder das Wissen (*ilm*) des Mannes über die Widerspenstigkeit, den Ungehorsam oder die Unverfügbarkeit der Frau ausreicht, um die nachfolgenden Schritte einzuleiten. Im Zentrum des Verses steht dieser Auslegung zufolge ein Ehekonflikt, der durch die weibliche Zurückweisung des männlichen Rechts entsteht.

2.3. *Daraba* bei aṭ-Ṭabarī, az-Zamahšarī und ar-Rāzī

Fa-‘izūhunna wa-hğurūhunna fī-l-madāgi‘i wa-dribūhunna.

Ermahnt sie und meidet sie im Ehebett und schlägt sie.

Dieser Teil der Interpretation ist ohne die vorhergehenden Ausführungen nicht verständlich, da zuvor die Bedingungen für die Legitimation des »Schlagens« ausgeführt werden. Das Schlagen (*ad-darb*) allein kann auch nach klassischem Verständnis, mag dies noch so sehr vom androzentrischen und patriarchalischen Verstehenshorizont der Koranexegeten geprägt sein, nicht ohne Bedingung und nach Gudünken erfolgen. Denn zunächst muss ein *nušūz* der Ehefrau gegeben sein. Dem folgt die exegetische Diskussion darüber, ob

352 Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī, *Proper Conduct of Marriage in Islam (Ādāb an-Nikāḥ)*. Book Twelve of *Iḥyā' ʻUlūm ad-Dīn*, übers. Muhtar Holland (Fort Lauderdale: Al-Baz, 1998), 74–75.

die Maßnahmen des Ermahnens (*fa-izūhunna*) und der Distanzierung vom Ehebett (*wa-hğurūhunna fi-l-madāğīi*) sowie das Schlagen (*wa-dribūhunna*) gleichzeitig oder konsekutiv erfolgen sollten. Das »ermahnt sie!« wird von den Exegeten spezifiziert als ein verbales Ermahnen und ein Erinnern oder Ermahnen zur Gottesfurcht oder zur Frömmigkeit.³⁵³

Die dominante Lesart der Sequenz »meidet sie im Bett« (*wa-hğurūhunna fi-l-madāğīi*) versteht darin die eine oder andere Form der Distanzierung oder Trennung voneinander; sei es, dass sich die Eheleute räumlich trennen, oder sei es, dass der Mann sexuelle Abstinenz übt, bis hin zur tatsächlichen räumlichen Trennung der Ehebetten. In jedem Fall ist aber der Ehemann der Handelnde. Lediglich at-Tabarī legt eine radikale Deutung vor, die von keinem anderen nachfolgenden Interpreten geteilt und von einigen, wie al-Māwardī und Ibn al-‘Arabī, kritisiert und als eine falsche Lesart verurteilt wird.³⁵⁴ Nach einer sprachhistorischen Untersuchung, der er die Sprache der arabischen Beduinen zugrunde legt, kommt at-Tabarī zum Ergebnis, dass das semantische Feld *h-ğ-r* mit der Bedeutung »trennen, separieren, meiden« sich ausschließlich von *hiğär* ableiten könne, dem Seil, mit dem die Araber das Kamel angebunden hätten (*ar-rabī bi-l-hiğär*).³⁵⁵ Dementsprechend sei hiermit womöglich ein Anbinden oder Fesseln der ungehorsamen Frau mit einer Leine an

353 Jenseits dieser Lesart hat Karen Bauer gemäßigttere Auslegungen in verschiedenen exegetischen Schriften gefunden: So betont al-Quṣayrī (gest. 464/1072) etwa, dass hinter der Bestimmung von an-Nisā'/4:34 die Absicht liegt, den Ehekonflikt so zu lösen, dass das Paar sich nicht in letzter Konsequenz trennt. Das »Ermahnen« wird von al-Quṣayrī am stärksten empfohlen, damit das »Schlagen« im Idealfall nicht stattfindet. Diese Auslegung erscheint sinnvoll, da auch der darauffolgende Vers an-Nisā'/4:35 als Lösung für den Ehekonflikt eine Schlichtung nahelegt, damit es nicht zur Trennung des Paars kommt: *Wa-in hiftum šiqāqa baynihimā fa-b'aṭū hakaman min ahlihī wa-hakaman min ahlihā in yurīdā iṣlāḥān yuwaffiqi llāhu baynahumā inna llāha kāna 'alīman habīran*. »Wenn ihr ein Zerwürfnis zwischen ihnen beiden fürchtet, dann sucht einen Schlichter aus seiner Verwandtschaft und einen Schlichter aus ihrer Verwandtschaft! Wenn beide Versöhnung wollen, wird Gott es zwischen beiden gelingen lassen. Siehe, Gott ist wissend, kundig«, Bobzin, *Koran*, 74–75; Bauer, *Room for Interpretation*, 158.

354 Zu einer ausführlichen Besprechung dieses exegetischen Sonderfalls siehe ebd., 165–69, 171–79.

355 At-Tabarī, *Ǧāmi‘ al-bayān*, Bd. 6, 707.

ihr Bett gemeint,³⁵⁶ und darunter seien die Schlafzimmer der Frauen zu verstehen.³⁵⁷ Die physische Fesselung »ungehorsamer« Ehefrauen geht jedoch sämtlichen späteren Exegeten eindeutig zu weit – entweder wird ât-Tabarîs Deutung nicht zitiert oder sie wird methodisch und inhaltlich dekonstruiert und hinterfragt.

Was das Schlagen betrifft, stellt keiner der hier untersuchten klassischen Exegeten das Züchtigungsrecht des Mannes infrage. Die Abschnitte zu *daraba* lesen sich als juristische Debatten unter Koranexegeten, die sich nicht etwa mit semantischen oder lexikalischen Untersuchungen der Wurzel *d-r-b* aufhalten, sondern ausführlich die Form des Schlagens spezifizieren: Welche Gegenstände dürfen zum Schlagen benutzt werden? Die genannten Gegenstände reichen von der Peitsche bis zum gefalteten Tuch. ât-Tabarî und az-Zamahşarî betonen, dass das Schlagen *gayr mubarrîh* sein soll: Das Schlagen darf keine Verletzungen, Wunden, Knochenbrüche oder, nach ât-Tabarî, überhaupt keine Spuren hinterlassen. Az-Zamahşarî und ar-Râzî betonen, dass beim Schlagen das Gesicht gemieden werden soll: Da das Gesicht die Schönheit der Schöpfung symbolisiere, käme das Schlagen des Gesichts einer Missachtung der Schöpfung nahe. Ar-Râzî möchte die Verwendung von Peitschen und Eisenstäben verbieten, er empfiehlt die Verwendung eines Tuchs (*mandîl*). ât-Tabarî hingegen empfiehlt die Verwendung einer hölzernen Zahnbürste (*siwâk*)³⁵⁸. Die juristische Diskussion lässt stellenweise das

356 Ebd.

357 Karen Bauer bewertet ât-Tabarîs Methode an dieser Stelle als eine historisch-kontextualisierende linguistische Analyse. ât-Tabarî untersucht die Sprache der arabischen Beduinen historisch-linguistisch und legt dies seiner Lesart von *h-g-r* zugrunde. Er bewegt sich damit auf Grundlage der hermeneutischen Prämissen, wonach die Sprache der Beduinen der Sprache der Ersthörer des Korans in ihrem ursprünglichen kulturellen Milieu näher ist, und dieses sich von seinem kulturellen Milieu in Bagdad unterschied, Bauer, *Room for Interpretation*, 166.

358 ât-Tabarîs Lesart des zweiten Teils des Verses erscheint zunächst etwas absurd, weil Interpretationen wie das Anbinden der Frau ans Bett und anschließend das sanfte Schlagen mit einer hölzernen Zahnbürste (*siwâk*) als zwei voneinander getrennte Handlungen nicht in einem angemessenen Verhältnis zueinander stehen. Doch hier darf nicht vergessen werden, dass diese beiden Bedeutungen nach dem Prinzip der Bedeutungsvielfalt in der vormodernen Koranhermeneutik diskutiert werden. Im hermeneutischen Horizont ât-Tabarîs sind dies einige von vielen möglichen Bedeutungen einer Wortfolge oder eines Verses. Zu den hermeneutischen Grundannahmen klassischer Exegeten gehörte

Unbehagen der Exegeten erahnen, das dann wiederum, wenn es um die sexuelle Verfügbarkeit der Frau geht, eindeutig zugunsten androzentrischer Positionen schwindet. Schließlich vertritt ar-Rāzī auch die Position des großen Rechtssystematikers aš-Šāfiʻī, die fast unisono von späteren Exegeten übernommen wurde: So wie aš-Šāfiʻī versucht ar-Rāzī auch, den koranischen Imperativ mit den Hadithen zu versöhnen. Diese Meinung erlaubt das Schlagen der Frau, jedoch nur auf eine sehr milde, symbolisch zu verstehende Weise, und verbietet die Verwendung von Peitschen und ähnlichen Gegenständen, die schwere Wunden zufügen können. Das von aš-Šāfiʻī geprägte Urteil »das Schlagen ist erlaubt, aber es ist besser, es zu unterlassen« wird bis heute von vielen Exegeten jenseits von Rechtsschulmeinungen zitiert und hervorgehoben. Diese Art von Diskussion unter Koranexegeten ist als Empfehlung an die Adresse der *fuqahā'*, der Rechtsgelehrten, gerichtet, deren Schriften der eigentliche Ort von Verhandlungen über die juristische Regelung des Geschlechterverhältnisses in der Ehe sind.³⁵⁹

Wenn auch alle diese Positionen für sich Überzeitlichkeit beanspruchen, so ist es dennoch von höchster Wichtigkeit, den kulturell geprägten Verstehenshorizont der Exegeten und Rechtsgelehrten zu kennen: Gerade innerhalb der juristischen Diskussionen in den exegesischen Schriften werden regelmäßig Analogien zwischen dem Verhältnis von Ehemann und Ehefrau einerseits sowie dem von Meister und Sklavin³⁶⁰ andererseits hergestellt. Die Reflexion des Geschlechterverhältnisses findet auf Grundlage dieser in vor- und

das Prinzip der Polysemie, wonach sich eine Vielzahl von Interpretationen aus dem Text herausholen lassen, die zunächst gleichwertig nebeneinanderstehen. Demzufolge war es für einen Exegeten wie at-Tabarī eine Selbstverständlichkeit, zuerst sämtliche ihm bekannte Interpretationen einer Wortfolge aufzulisten und anschließend eine neue eigene Interpretation hinzuzufügen, was nicht bedeutete, dass er für seine Interpretation endgültige Wahrheit beanspruchte. So sind at-Tabaris Ausführungen an dieser Stelle noch als interpretatorischer Vorgang zu werten, und nicht als normativ-ethische Aussage, die zu einem bestimmten Handeln aufruft, siehe auch Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011), 119–24.

359 Zur Auslegung von an-Nisā' 4:34 in Schriften von Gelehrten aus den vier sunnitischen Rechtsschulen siehe Chaudhry, *Wife-Beating in the Pre-Modern Islamic Tradition*, 307–407.

360 In Sklaverei und Ehrerecht weisen römische und jüdische Rechtsordnungen der Spätantike starke Parallelen, aber auch Differenzen zum islamischen Recht

frühislamischer Zeit existierenden sozialen Hierarchien statt. Das verbindende Element von Frauen und Sklavinnen war die Frage nach legitimen sexuellen Beziehungen, die sich in der Institution des Konkubinats (*milk al-yamīn*) trafen:

But slavery was more than an occasion for technical virtuosity in details of marriage law: it was central to the jurists' conceptual world. In particular, it affected how marriage and gender were thought about. There was a vital relationship between enslavement and femaleness as legal disabilities, and between slave ownership and marriage as legal institutions.³⁶¹

3. Eine feministische Lesart von an-Nisā' /4:34: Amina Wadud

Offensichtlich lässt sich an-Nisā' /4:34 mit seiner Rede von *qiwāma*, *nušūz* und *daraba* mit dem Gerechtigkeitsbegriff moderner und reformorientierter Denkschulen im Islam schwer vereinbaren. Dies fordert insbesondere feministische Auslegungen heraus, die den Widerspruch zwischen der Geschlechter-Ungerechtigkeit, die von traditionellen Auslegungen von an-Nisā' /4:34 ausgeht, und übergeordneten ethisch-juristischen Prinzipien des Koran wie Geschlechtergerechtigkeit und Geschlechtergleichheit aufheben wollen.³⁶²

3.1. Hermeneutik und Methodik

Im Werk der zeitgenössischen muslimischen Frauenrechtsaktivistin und Professorin für Religion und Philosophie Amina Wadud lassen sich zwei Phasen in der Auseinandersetzung mit an-Nisā' /4:34 ausmachen: In ihrer Dissertation, die 1999 unter dem Titel *Qur'an*

in seiner formativen Phase auf. Patrilineale Familienstrukturen und ein androzentrisches Ehrerecht sowie Sklaverei dominierten, siehe dazu »Greek, Roman, biblical, rabbinic, Byzantine, and Sassanian law and practice«, Ali, *Marriage and Slavery*, 11.

361 Ebd., 8.

362 Zu einer Diskussion dieser progressiven Lesarten siehe Chaudhry, »Conscience and Hermeneutics«.

and Woman publiziert wurde, folgt Wadud der exegetischen *double-movement*-Methode³⁶³, die der pakistanische Gelehrte Fazlur Rahman vorgedacht hatte. Um die von Fazlur Rahman kritisierte »atomistische Herangehensweise« der klassischen Exegesen zu überwinden, die seiner Meinung nach einen thematisch kohärenten Zugang zum Koran und damit den Blick auf seine ethisch-juristischen Prinzipien versperrt, will Wadud einer holistisch gedachten »Hermeneutik der Einheit« folgen. Sie legt damit die Einheit Gottes (*at-tawhīd*), die auch den Koran in all seinen Dimensionen durchdringe, als hermeneutisches Prinzip für das Verstehen des Korans zugrunde. Doch dabei müssten die universellen und spezifischen Aussagen und Gebote des Koran herausgefiltert werden. Manche spezifischen Aussagen (*particulars*) seien durch den historisch-kulturellen Kontext der frühislamischen Gemeinschaft bedingt und sollten demzufolge nicht als universelle Rahmenbedingung für alle Gebote ausgelegt werden. Waduds ethik- und wertorientiertes Verständnis des Koran entspringt auch der Idee einer fortschreitenden Exegese, die sich zunehmend an einer gerechten Sozialordnung orientiert: Analog zur Institution der Sklaverei, die durch den Koran und die *sunna* zwar nicht abgeschafft wurde, Sklaven aber zu mehr Rechten verhalf, und die Wadud zufolge in der Moderne aufgrund der koranischen Gebote aufgehoben wurde und deswegen heute nicht mehr existiere, versteht sie auch die koranischen Gebote zum Geschlechterverhältnis als »Präzedenz für eine kontinuierliche Entwicklung in Richtung einer gerechten sozialen Ordnung«.³⁶⁴ Die *sunna* des Propheten mit ihrem normativen Stellenwert als »gelebter Koran« jedoch weist Wadud als zweite Quelle für ihre Auslegung einer geschlechtergerechten offenbarten Werteordnung aufgrund der »sicheren Überlieferung des Wortlauts des Koran entgegen der historischen Widersprüche in der Hadithliteratur«³⁶⁵ ab. Damit wird der Koran als Text gewordenes Offenbarungssereignis entgegen seiner von Wadud hervorgehobenen Geschichtlichkeit zu einem geradezu ahistorischen Text, der, befreit von jeglicher Komplexität außer-koranisch überliefelter historischer Ereignisse und Dynamiken, als ein in sich geschlossenes Ganzes für sich allein gelesen werden kann. Dieser Skripturalismus

363 Siehe Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 4–9.

364 Wadud, *Qur'an and Woman*, xiii.

365 Ebd., xvii.

postuliert die Idee, dass man den wiederzuentdeckenden, »normativen Islam« aus dem »historischen Islam« gewissermaßen herauschälen müsse – eine Kategorisierung, die auch auf Fazlur Rahman zurückgeht, der »auf echte protestantische Art glaubte, dass man die Tradition durch die Schrift neu erfinden könne«.³⁶⁶

Diese Lesart erlaubt keine Brüche, Widersprüche und Raum für Nichtausgesprochenes im Koran, sondern verlangt klar strukturierte »systematische Grundprinzipien«, die Interpretationen für die »koranische Kohärenz«³⁶⁷ eröffnen. Hier greifen die ethisch-juristischen Prinzipien, die als überzeitliche *ratio legis* hinter jeder offenbarten Bestimmung (*hukm*) stehen. Diese werden in einem zweiten interpretativen Schritt des *double movement*, nachdem im ersten Schritt der Vers in seiner spezifischen historischen Offenbarungssituation ausgelegt wurde – zumindest in der Theorie, denn wie wir in der Praxis sehen, spielt die Offenbarungssituation in der Interpretation Waduds keine Rolle –, ³⁶⁸ auf den wiederum spezifischen Kontext des Exegeten übertragen. Die übergeordneten koranischen Prinzipien fungieren hier als überzeitliche, unveränderliche hermeneutische Achsen, die im Text intendiert sind – dagegen stehen die veränderlichen, zeitlichen Kontexte der Ersthörer sowie der späteren Generationen der Gläubigen und Exegeten. Innerhalb von Waduds Hermeneutik widerspricht die Idee von exegetisch operationalisierbaren Prinzipien wie »Gerechtigkeit«, die objektiv erkennbar sind, der ausführlichen Betonung der von ihr eingenommenen subjektiven exegetischen Position und dem Vorverständnis (*prior text*) einzelner ExegetInnen. Wadud reflektiert an dieser Stelle nicht über weitere Implikationen von objektiven und subjektiven Verstehensprozessen, wie es Fazlur Rahman in der Gegenüberstellung von Emilio Betti und Hans Georg Gadamer tut.³⁶⁹ Zu diesen übergeordneten ethisch-juristischen Prinzipien oder Zielsetzungen des Korans zählt Wadud Gerechtigkeit, Menschenwürde und gleiche Rechte vor Menschen und vor Gott.³⁷⁰ Im Zentrum ihrer Hermeneutik, und damit

366 Ebrahim Moosa, »Foreword« in: Rahman, Fazlur: *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), xiii.

367 Wadud, *Qur'an and Woman*, xii.

368 Siehe III.

369 Siehe Wadud, *Qur'an and Woman*, 5–7; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 8–11.

370 Ebd., 63.

ihrer Hauptforderung, stehen somit Geschlechtergerechtigkeit und Geschlechtergleichheit als normative Prinzipien; wobei Geschlechtergleichheit als gegebene Vorbedingung für Geschlechtergerechtigkeit gedacht wird.³⁷¹ Damit sind zwei voneinander unterschiedene Begriffe von Gerechtigkeit denkbar: Gerechtigkeit aus menschlicher Sicht; dies wäre eine zeitliche, und damit veränderbare Idee von Gerechtigkeit. Und Gerechtigkeit aus überzeitlicher, göttlicher Dimension. Bis zu dieser Differenzierung schreiten Waduds hermeneutische Ausführungen jedoch nicht voran, da sie von einem objektiven Gegebensein dieser Prinzipien ausgeht, das ein einheitliches Verständnis von Gerechtigkeit voraussetzt.

3.2. Wadud: Exegese von an-Nisā' /4:34

Amina Wadud übersetzt den Vers auf folgende Weise:

Men are [qawwamun 'ala] women, [on the basis] of what Allah has [preferred] (*faddala*) some of them over others, and [on the basis] of what they spend of their property (for the support of women). So good women are [*qanitat*], guarding in secret that which Allah has guarded. As for those from whom you fear [*nushuz*] admonish them, banish them to beds apart, and scourge them. Then, if they obey you, seek not a way against them.³⁷² (Alle Hervorhebungen und Klammern im Original)

Durch die klassische Methode »Exegese des Korans mit dem Koran« (*tafsīr al-qurān bi-l-qurān*), mit der durch intratextuelle Bezüge im Koran einzelne Verse oder Wörter erklärt werden, unternimmt Wadud semantische Untersuchungen bezüglich der Kernbegriffe *tafdīl*, *qiwāma*, *nušūz* sowie *daraba*. Wadud sieht zwei Bedingungen, die für die *qiwāma* des Mannes erfüllt sein müssen: Erstens muss den Männern *tafdīl* (Vorzug)³⁷³ von Gott gegeben sein; zweitens müssen sie von ihrem Besitz Ausgaben für die Frauen bestreiten. *Tafdīl* ist in diesem Vers das, womit die Männer von Gott ausgezeichnet wur-

371 Mit den Worten von Asma Barlas: »Since the Qur'an teaches the principle of equality of the sexes as an ontological fact, it cannot, logically, teach the principle of inequality of husbands and wives«, Barlas, *Believing Women in Islam*, 182.

372 Wadud, *Qur'an and Woman*, 70.

373 Siehe al-Isrā' /17:70, al-Baqara/2:53, al-Anām/6:86, al-Isrā' /17:55.

den. Nach Waduds Lesart kann hiermit nur der größere Anteil für Männer im Erbrecht gemeint sein. Diese materielle Bevorzugung sei jedoch nicht absolut und treffe keine ontologische Aussage. Da die Bevorzugung und die Pflichten des Mannes in einem reziproken Verhältnis zueinander stünden, sei die männliche *qiwāma* zu verstehen als Verantwortung der Männer als Kollektiv gegenüber den Frauen der Gesellschaft, denen aufgrund der biologischen Veranlagung die Verantwortung des Gebärens³⁷⁴ zukomme. Zur *qiwāma* gehörten daher »körperlicher Schutz sowie finanzieller Unterhalt«³⁷⁵. *Qiwāma* wird somit weder als männliche Wesenseigenschaft noch als Verhältnisbeschreibung in der Ehe ausgelegt. Stattdessen erweitert Wadud den *qiwāma*-Begriff im positiven Sinne auf spirituelle, moralische, intellektuelle und psychologische Dimensionen; Männer sollen durch *qiwāma* ihre Aufgabe als Statthalter Gottes auf Erden (*hilāfa*) erfüllen können.

Den *nušūz* hingegen versteht Wadud als Zustand der Unordnung zwischen dem Ehepaar (»marital disorder«) und nicht als einen spezifisch-weiblichen Ungehorsam. Der *nušūz* wird in an-Nisā' /4:128 in Bezug auf den Mann thematisiert.

Wa-ini mra'atun ḥāfat min ba'lihā nušūzan aw i'rādan fa-lā ǧunāḥa 'alayhimā an yuṣlihā baynahumā ṣulhan wa-ṣ-ṣulhu ḥayrun [...].

Und wenn eine Frau von ihrem Ehemann befürchtet, dass er ungeziemend handelt oder sich von ihr abwendet, dann ist es für sie beide kein Vergehen, wenn sie friedlich zu einer Einigung gelangen. Und die Einigung ist besser [...].

Gemäß Waduds Lesart bewertet der Koran beide Situationen auf gleiche Art, sodass strukturanalog nur die gleiche Art von Reaktion oder Maßnahme vorgesehen werden könne. So überträgt sie das in an-Nisā' /4:128 gebotene Konsultations- und Mediationsprinzip auf an-Nisā' /4:34 und versteht das Prinzip »Versöhnung statt Trennung«, das eindeutig aus an-Nisā' /4:128³⁷⁶ abgeleitet werden kann, als übergeordnetes Gebot zur Lösung von Konflikten in der Ehe.

374 »Seeing to it that the woman is not burdened with additional responsibilities which jeopardize that primary demanding responsibility [i. e. child-bearing, Anm. d. Verf.] that only she can fulfil«, Wadud, *Qur'an and Woman*, S. 73.

375 Ebd.

376 Bobzin, *Koran*, S. 85.

IV. Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie!

Was *nušuz* im Konkreten ist oder sein kann, bleibt in Waduds Ausführungen offen.

Bezüglich der drei Imperative »ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie!« bemerkt Wadud, dass diese nicht als disziplinierende Maßnahmen zu verstehen seien und in konsekutiver Folge durchgeführt werden sollten: Hilft das nachdrückliche Ermahnen nicht, dann erst soll eine Trennung folgen, und wenn diese nicht hilft, darf erst zum *daraba* vorangeschritten werden. Ausgerechnet an dieser Stelle werden die philologischen Untersuchungen von Wadud knapp. Nach intra-koranischen Bezügen zur Semantik der Wortwurzel *d-r-b* (*daraba llāhu matalan*, »Gott statuiert ein Exempel«, at-Taḥrīm/60:10) mildert sie die Bedeutung von *daraba* im Sinne von »ein Exempel statuieren« oder »ein Gleichen prägen« ab.³⁷⁷ An dieser Stelle rückt sie noch nicht von einer möglichen Bedeutung im Sinne von »schlagen« ab; dennoch versteht sie den Vers als klare Restriktion von Gewalt gegen Frauen:

In the light of excessive violence towards women indicated in the biographies of the Companions and by practices condemned in the Qur'an (like female infanticide), this verse should be taken as prohibiting unchecked violence against females. Thus, this is not permission, but a severe restriction of existing practices.³⁷⁸

3.3. »Neinsagen zum Text«

Mehrere Jahre nach dem Erscheinen von *Qur'an and Woman* setzt sich Wadud erneut mit dem Potenzial von Geschlechtergewalt in an-Nisā'/4:34 auseinander. In *Inside the Gender Jihad* (2006) reagiert sie auf die zahlreichen Kritiken auf *Qur'an and Woman*: Tatsächlich erkennt sie – entgegen ihrer festen Überzeugung, dass Geschlechtergerechtigkeit zu den wichtigsten normativen ethischen Prinzipien des Koran gehört – an, dass die koranische Rede einen androzentrischen Charakter hat, nicht nur in der Anrede, sondern auch in der dominierenden Thematisierung der sexuellen Rechte von Männern. Neben der androzentrischen Thematisierung von Sexualität (al-Baqara/2:223) betrifft dies vor allem auch Themen wie

377 Wadud, *Qur'an and Woman*, 76.

378 Ebd.

die Polygynie (an-Nisā' /4:3) und die ewig jungfräulichen Huris (at-Tür/52:20, ar-Rahmān/55:72, al-Wāqi'a/56:22), die für die Männer als Paradiesfreuden vorgesehen sind – für die Frauen im Paradies existiert keine äquivalente Quelle der Freude. Dann versucht Wadud, die Umstände der Offenbarung weiter zu rationalisieren, indem sie von einer patriarchalisch geprägten Kultur der Ersthörer des Korans ausgeht und Beispiele aus der prophetischen *sunna* anführt, die im Falle eines Ehekonflikts niemals das Schlagen, sondern die Trennung (at-Taḥrīm/66:3–5) nahelegen. Diese Beschäftigung führt sie letztlich zur Erweiterung ihrer Hermeneutik um das Moment der »Textintervention«.³⁷⁹

This verse, and the literal implementation of *hudud* (penal code), both imply an ethical standard of human actions that are archaic and barbarian at this time in history. They are unjust in the ways that human beings have come to experience and understand justice, and hence unacceptable to universal notions of human dignity.³⁸⁰

Die exegetische Intervention durch »die Anfechtung des Texts, den Widerspruch bis hin zum ›Neinsagen‹«³⁸¹ zu expliziten Geboten im Koran zieht sie als interpretatorische Möglichkeit mit dem Ziel in Betracht, Missbrauch mit dem Wortlaut des Textes vorzubeugen. Weil das Schlagen, auch nur in symbolischer Form, die koranischen Prinzipien wie Gerechtigkeit und Menschenwürde missachte, müsste jede durch an-Nisā' /4:34 legitimierte Form des Schlagens entschieden abgewiesen werden. Dies sei auch im Lichte der Mehrheitsmeinung unter Rechtsgelehrten nach aš-Šāfiʻī, wonach das Schlagen *gayr mubarrīḥ* erfolgen soll, eine legitime Interpretation.

An diese Stelle erweitert sie auch ihre Idee der logischen Progression in der Geschichte der Koranexegese, indem sie die Exegese weg von einer textuellen Aktivität hin zum aktiven Handeln verlagert. Das islamische Recht habe demnach nur Gewicht, wenn »der Fiqh der gelebten Realität«³⁸² als normativer Maßstab gelte. Hier wird auch deutlich, dass Amina Wadud zwischen Fiqh (Ethik und Recht) einerseits und Tafsīr (Exegese) andererseits nicht unterscheidet.

379 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 204.

380 Ebd., 200.

381 Ebd., 191–92.

382 Ebd., 205.

Im Grunde unterscheidet sich Waduds Logik von der klaren Eingrenzung der Gewalt in an-Nisā' 4:34 nicht sehr von vielen klassischen Argumentationsmustern, doch ihre explizite Ablehnung des Verses mit der Begründung, er könne *potenziell* Gewalt gegen das weibliche Geschlecht legitimieren, kommt einer Kapitulation vor der exegetischen Herausforderung, die dieser Vers für feministische Lesarten bereithält, gleich. Problematisch ist dies auch, weil sie in *Inside the Gender Jihad* den vollständigen Vers ablehnt, und nicht etwa ausschließlich die wörtliche Auslegung von *wa-ḍribūhunna* (»und schlagt sie«). Damit erklärt sie auch die primär empfohlenen Maßnahmen, wie Konsultation und Trennung zur Lösung des Ehekonflikts, grundsätzlich für obsolet.

Schließlich bleiben auch ihre erneuten Versuche einer historischen Kontextualisierung unbefriedigend: Anstelle einer Diskussion des Hadithmaterials bleibt sie generalisierenden Aussagen verhaftet.

4. Die *sunna* des Propheten Muhammad

Tatsächlich läuft die hier vorgestellte feministische Lesart aufgrund ihres *solo-corano*-Ansatzes Gefahr, an-Nisā' 4:34 entgegen ihrem methodischen Anspruch falsch zu kontextualisieren. Dies ist jedoch für eine Methode problematisch, die gemäß dem *double-movement*-Verfahren nach Fazlur Rahman zunächst die historischen Umstände und Ereignisse, welche die Offenbarung eines Verses begleitet und verursacht haben, verstehen will. Denn durch die Außerachtlassung des historischen Textmaterials der Hadithe nimmt sich Wadud selbst die Grundlage für eine Methode der historischen Kontextualisierung: Wie kann ein Koranvers dialogisch und kontextualisiert verstanden werden, wenn dazu keine exegetischen Werkzeuge vorliegen, die Rückschlüsse auf historische Offenbarungsumstände erlauben? Erst der Rückgriff auf die prophetische Tradition und ein sauberes Herausarbeiten von authentischen Hadithen ermöglicht eine Rekonstruktion der historisch-situativen Offenbarungsumstände von an-Nisā' 4:34. Die Hadithe, aber auch die Überlieferungen über die Umsetzung der Gebote durch die Prophetengefährten sind die einzigen existierenden Quellen überhaupt, die eine historische Kontextualisierung des Offenbarungsergebnisses möglich machen.

Aber auch aus einem anderen Grund sind die Hadithe methodisch von höchster Relevanz: Als historisches Textmaterial überliefern sie die Aussagen und Praxis des Propheten (*sunna*), die nicht nur für rituelle und ethische Fragen, sondern und gerade auch für das Verständnis und die Auslegung des Koran normativ ist. Die *sunna* bildet die »Linse«³⁸³, durch die der Koran interpretiert und verstanden wird. Der religiöse und ethische Vorbildcharakter³⁸⁴ dieser *sunna* erlaubt zudem eine Revision der von feministischen Lesarten als patriarchalisch und misogyn kritisierten Deutungstraditionen. Aus diesem Grunde soll an dieser Stelle mit einer Analyse von Hadithen gezeigt werden, welche Argumente in Waduds Herangehensweise fehlen, die durch den methodischen Mangel in ihrem Ansatz begründet sind. Der Fokus liegt im Folgenden auf einer Lektüre des Überlieferungsmaterials zur prophetischen *sunna*.

4.1. Hadithhermeneutische Überlegungen

Dazu können hier nur ein Abriss und der Versuch einer Systematisierung des Hadithmaterials bezüglich der Frage der Geschlechtergewalt in an-Nisā'/4:34 vorgenommen werden.³⁸⁵ Die folgenden Ausführungen erheben daher nicht den Anspruch auf Vollständigkeit und Endgültigkeit und konzentrieren sich nicht auf eine historische Kontextualisierung, sondern auf den Vorbildcharakter prophetischen Handelns.

Den nachfolgenden Überlegungen lege ich das klassische Verständnis von *nušūz* zugrunde, wonach *nušūz* als provokatives, arrogantes oder ablehnendes Verhalten der Frau ihrem Ehemann gegenüber verstanden wird, das als Auslöser für einen Ehekonflikt gedacht wird. Auch Wadud geht bei *nušūz* von einer »ehelichen Unordnung« aus. Demnach folge ich der Logik der Diskussionen um das Schlagen als legitime Reaktion auf den *nušūz*.

383 Brown, *Hadith*, 3.

384 Der Koran verweist auf den Vorbildcharakter des Propheten in Sure 33, in der Muhammad als *uswa hasana* (»ein gutes Beispiel«) bezeichnet wird, siehe al-Ahzāb/33:21.

385 An dieser Stelle kann auf die Genese und die Kriterien für die Bewertung der Authentizität des hier verwendeten Hadithmaterials nicht eingegangen werden.

Das klassische Verständnis von *nušūz* basiert auf der koranischen Semantik der arabischen Wortwurzel *n-š-z* mit der Grundbedeutung »sich erheben«.³⁸⁶ Sowohl klassische als auch moderne ExegetInnen sehen in der Rede von »Gehorsam« (*ta'a, qunūt*) in an-Nisā'/4:34 einen Zusammenhang mit *nušūz* als »auflehndes/provokatives Handeln der Frau«.

Die Auswahl der Hadithe richtete sich nach zwei Kriterien: Wie verhielt oder äußerte sich der Prophet zur Geschlechtergewalt? Ging den Fällen von Geschlechtergewalt eine Form von *nušūz* voraus?

Bei einer ersten Betrachtung des Hadithmaterials zur Frage der Geschlechtergewalt stößt man auf sich widersprechende Aussagen des Propheten: Zum einen finden sich Aussagen darüber, dass das Schlagen von Frauen verboten sei, dann wiederum gibt es Aussagen, die das Schlagen zu erlauben scheinen.³⁸⁷ Es gibt die Tendenz, diesen Widerspruch aufzulösen durch das Argument, dass die Herabsendung von an-Nisā'/4:34 eine Korrektur der prophetischen *sunna* war und das Schlagen im Falle des *nušūz* von Gott erlaubt wurde. Dagegen existieren Hadithe über den Umgang des Propheten mit seinen Frauen, der selbst in konfliktartigen Situationen, denen eine Provokation seiner Frauen vorangegangen war, sich ihnen gegenüber friedlich verhielt und keine Gewalt anwandte. Kann es aber einen Widerspruch in der *sunna* geben, die doch unter der Rechtleitung des Korans vom direkten Empfänger desselben gelebt wurde? Diese Frage ist mit nein zu beantworten: Dass der Prophet nicht nach dem Gebot Gottes handelte, ist schwerlich denkbar.

Für meine Argumentation ist der qualitative Unterschied zwischen prophetischen Aussagen (*sunna qawliyya*) und prophetischer Praxis (*sunna filiyya*) hervorzuheben: Tatsächlich gehen der Missmut und die Ablehnung der Hadithe als normativer Quelle durch manche zeitgenössische ExegetInnen auf die hermeneutische Überlegung zurück, dass alle Hadithe gleich zu bewerten sind; dass demnach sowohl die Aussprüche als auch die Taten des Propheten

386 Edward Lane, *Arabic-English Lexicon* (London: Williams and Norgate, 1863), 2795.

387 Auf die Frage »Welche Rechte haben die Frauen über ihre Ehemänner?« sagte der Prophet: »Dass ihr ernährt, wenn ihr selbst esst, und sie kleidet, wie ihr euch selbst kleidet. Und schlägt sie nicht ins Gesicht und entstellt sie nicht [*lä tuqabbih*] und wendet euch von ihnen [im Konfliktfall] nicht ab, außer im Hause«, Ibn Māghāh, Nikāh: 1850; Abū Dāwūd, Nikāh: 2142.

normative Richtlinien enthalten. Eine weitere Tendenz in der Hadithhermeneutik moderner ExegetInnen ist eine Höherbewertung der Aussagen gegenüber den Taten des Propheten. Für rechtliche und ethische Fragen sind die Taten und Handlungen des Propheten jedoch viel wichtiger. Die narrativen Elemente von Hadithen erlauben nämlich nicht immer die Einordnung eines prophetischen Ausspruchs in einen situativen Kontext, der jedoch für das Verständnis einer Aussage mitunter erforderlich ist. Dies ist insbesondere bei der Betrachtung des Geschlechterverhältnisses ein wichtiges Unterscheidungskriterium. Die Bedeutung der prophetischen Handlungen ist den Hadithen, die für unsere Ausgangsfrage relevant sind, eindeutiger zu entnehmen. Für eine Exegese von an-Nisā' 4:34 sind der Umgang des Propheten mit Frauen, genauer mit seinen Ehefrauen, sowie seine Rechtsurteile somit von höherer Relevanz als seine allgemeinen Aussprüche über Frauen, die nicht an Handlungen gekoppelt sind.³⁸⁸

4.1.1. Prophetische Aussagen (*sunna qawliyya*)

Innerhalb der überlieferten Aussprüche des Propheten gibt es teilweise divergierende Aussagen: Dem Wortlaut einiger Überlieferungen nach erlaubte der Prophet das Schlagen, gleichzeitig drücken viele dieser Hadithe jedoch auch ein starkes Unbehagen aus, das er

388 Wie Kecia Ali richtig bemerkt, »ahadith reports, in and of themselves, are not a source of law. The hadith literature is merely a means of recording and transmitting the *sunnah*«, Kecia Ali, »A Beautiful Example. The Prophet Muḥammad as a Model for Muslim Husbands«, *Islamic Studies* 2/43 (2004), 11. Ferner betont Ali, dass die frauenfeindlichen Hadithe, die feministischen Theologinnen Unbehagen bereiten, für die prophetische *sunna* marginal seien. Ali hebt ebenfalls den breiten Konsens über die Höherbewertung des prophetischen Handelns als normativen Maßstab innerhalb der *sunna* hervor, ebd., 15. Eine mögliche Methode, die Überlieferungen über angebliche frauenfeindliche Aussprüche des Propheten zu dekonstruieren, böte die traditionelle Methode der *isnād*-Kritik. Die Überliefererketten wurden über Jahrhunderte mit Methoden der historischen Wissenschaften untersucht: Durch das Aufzeigen von Fehlern in *isnād*-Ketten oder das Aufdecken von gefälschten *isnāden* verlieren Hadithe ihren autoritativen Charakter und gelten nicht mehr als authentische Überlieferungen; damit verlieren sie jeglichen normativen Wert. Zu einer Kritik am Korpus frauenfeindlichen Hadithmaterials siehe Tuksal, *Kadın Karşımı Söylem*.

bezüglich dieser Frage empfand. So erlaubt der Prophet nach einem Hadith das Schlagen, fügt aber hinzu, »der Beste unter euch wird keine Frau schlagen«.³⁸⁹ Mit ähnlichen Wortlauten sind folgende Aussprüche überliefert: »Unter euch ist der mit dem besten Charakter, der seine Frau gut behandelt«³⁹⁰ sowie »Der Beste unter euch ist der, der seine Frauen gut behandelt; und unter euch bin ich der Beste, der seine Frauen gut behandelt.«³⁹¹ Das Unbehagen des Propheten über die Geschlechtergewalt zeigt sich insbesondere im Ausspruch »Wie könnt ihr eure Frauen schlagen, mit denen ihr die Nacht im Bett verbringt?«³⁹² Viele dieser Aussprüche richten sich an Prophetengefährten, die mit einem Konflikt in der Ehe einen Rat oder ein Rechtsurteil beim Propheten ersuchen. In einem dieser Fälle ermahnt der Prophet einen seiner Gefährten, dass er seine Frau nicht demütigen und nicht beschimpfen soll.³⁹³ Die ebenfalls in der Hadithsammlung von Abū Dāwūd tradierte Überlieferung mit dem Wortlaut »Man fragt jemanden nicht, warum er seine Frau schlägt«³⁹⁴ wird von Hadithwissenschaftlern als nicht authentisch eingestuft.³⁹⁵

Einige Hadithe verweisen auf Veränderungsprozesse innerhalb der sozialen Geschlechterordnung in der Gemeinde um Muhammad, die durch die Reformen, die das islamische Recht zugunsten der Frauen erwirkte, ausgelöst wurden und bei einigen männlichen Gefährten für Missmut gesorgt hatten.³⁹⁶ Es wird berichtet, dass der Gefährte 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb (gest. 23/644) sich beim Propheten über das Verbot des Schlagens beklagte, weil die Frauen nicht mehr zu zähmen seien:

Der Prophet, Friede sei auf ihm, sagte: »Schlagt nicht die Dienerinnen Gottes (*imā' Allāh*).« Daraufhin wurden die Frauen frech und verhielten sich ihren Ehemännern gegenüber auflehnend. Dann sagte 'Umar,

389 Abū Dāwūd, *Nikāh*: 2146.

390 At-Tirmidī, *Raḍā'*: 1162.

391 Ibn Mā'īnah, *Nikāh*: 1977.

392 Al-Buḥārī, *Nikāh*: 5204; Ibn Mā'īnah, *Nikāh*: 1983.

393 Abū Dāwūd, *Nikāh*: 2140.

394 Abū Dāwūd, *Nikāh*: 2147.

395 İsmail Hakkı Ünal, »Kadına Karşı Şiddete Nebevi Tavır«, *Din ve Hayat* 15 (Şiddet) (2012), 34.

396 Manuela Marin, »Disciplining Wives. A Historical Reading of Qur'ān 4:34«, *Studia Islamica* 97 (2003), 18–19.

möge Gott mit ihm zufrieden sein, zum Propheten: »Gesandter Gottes, seitdem du den Ehemännern das Schlagen ihrer Frauen verboten hast, verhalten sie sich frech gegenüber ihren Männern, und ihr Verhalten ist bedrohlich.« Der Prophet sagte: »Dann schlägt sie.« Daraufhin schlugen die Männer in der Nacht ihre Frauen und die Frauen legten darüber Beschwerde beim Propheten ein. Der Prophet sagte: »Heute Nacht war das Haus des Propheten von 70 Frauen umgeben, die alle darüber klagten, geschlagen worden zu sein. Ich schwöre bei Gott, unter euch sind nicht die besten Muslime [weil ihr die Frauen geschlagen habt].«³⁹⁷

Der Prophet ermahnte auch die männlichen Gefährten in der Abschiedspredigt vor seinem Tod (*ḥuṭbat al-wadā'*), die Frauen gerecht zu behandeln: »Ihr habt Rechte über Frauen und sie haben Rechte über euch. Und sie sind euch von Gott anvertraut.« Dies ist umso bemerkenswerter, als in der Abschieds predigt die Kernelemente der islamischen Glaubenslehre zusammengefasst sind.³⁹⁸

4.1.2. Prophetische Praxis (*sunna fi'līyya*)

4.1.2.1. Gewaltverzicht

Von ‘Ā'iša Bint Abī Bakr (gest. 58/678), der Frau des Propheten, ist die grundsätzlich Gewalt ablehnende Haltung des Propheten überliefert: »Der Prophet, Friede sei auf ihm, schlug niemals jemanden mit seiner Hand, weder eine Frau noch einen Sklaven, außer in Zeiten des Krieges.«³⁹⁹ ‘Ā'išas Hervorhebung der Frauen und Sklavinnen weist darauf hin, dass in der vor- und frühislamischen Gesellschaft Sklavinnen und Frauen den unteren Gesellschaftsschichten

397 Überliefert in al-Bayhaqī, *as-Sunan al-kubrā*, zit. nach Chaudhry, *Wife-Beating in the Pre-Modern Islamic Tradition*, 60. Ayesha Chaudhry bemerkt zu diesem Hadith »The fact that Muhammad's own community reacted to his permission to hit wives with such an outpouring of domestic violence makes one wonder about the reaction of the early Muslim community to the command to strike recalcitrant wives in Q. 4:34«, ebd., 65. Eine ähnliche Variante dieses Hadith ist bei Ibn Māghāh überliefert, Ibn Māghāh, Nikāh: 1985; Abū Dāwūd, Nikāh: 2146.

398 Zu den allgemeineren prophetischen Aussprüchen über Gewalt und Tyrannie zählen folgende Hadithe: »Wer nicht barmherzig zu den Menschen ist, der wird die Barmherzigkeit Gottes nicht erfahren«, al-Buhārī, Adab: 6013.

399 Muslim, Faḍā'il: 2328; Ibn Hanbal, 24034, 25715, 25956, 26403; Ibn Māghāh, Nikāh: 1984; Abū Dāwūd: Adab, 4786.

ten zugeordnet wurden. Demnach war es üblich, dass SklavInnen und Frauen durch Personen mit höherem gesellschaftlichem Status Gewalt erlebten. Die *sunna* des Propheten sticht aus diesem kulturell akzeptierten Muster hervor und steht daher für ein vorbildhaftes und gottgefälliges Verhalten, ohne dabei jedoch die althergebrachten Muster von Autorität und Gehorsam umzuwerfen.⁴⁰⁰

4.1.2.2. Reaktion auf provokatives Verhalten

Innerhalb seiner Familie begegnete dem Propheten gelegentlich einem als provokativ empfundenen Verhalten seiner Ehefrauen, die sich aus Eifersucht gegenseitig befehdeten und gegeneinander intrigierten. Um diesen Punkt tiefer zu verstehen, bedarf es einer Betrachtung des *nušūz*-Begriffs im Islamischen Recht.

Hier wird das Konzept von *nušūz* aus seiner ethisch-rechtlichen Perspektive bestimmt. In der klassischen Rechtsliteratur wird das Eheverhältnis zwischen Mann und Frau als eine Beziehung auf Grundlage von gegenseitigen Rechten und Pflichten verstanden. Demnach ist der Mann dazu verpflichtet, seine Ehefrau materiell zu versorgen und für das Wohlergehen seiner Familie und Frau Sorge zu tragen. Hierbei wird generell davon ausgegangen, dass der männliche Partner alle familiären und gesellschaftlichen Verpflichtungen allein trägt. Besitzt die Frau ein eigenes Vermögen, so steht es ihr frei, es nur für sich selbst auszugeben. Im Gegenzug für die Befreiung der Frau von finanziellen Verpflichtungen wird von ihr erwartet, dass sie den Wünschen und Bedürfnissen des Ehemanns entspricht, beispielsweise ohne seine Erlaubnis die gemeinsame Wohnung nicht verlässt und ihm sexuell verfügbar ist. Im erweiterten Sinne ist es ihre Pflicht, die Beziehung zum Ehemann harmonisch zu gestalten. Tut sie das nicht, kann ihr Verhalten als *nušūz* klassifiziert werden.⁴⁰¹ Obgleich die inhaltliche Füllung des *nušūz*-Begriffs auch im islamrechtlichen Bereich variabel und nicht starr festgelegt ist, erscheint der grobe Rahmen für Verhaltensweisen, die als weiblicher *nušūz* in der Ehe gelten, als fest abgesteckt. Demnach kann

400 Chaudhry, *Wife-Beating in the Pre-Modern Islamic Tradition*, 39.

401 Haci Mehmet Günay, »Nüşuz«, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), Bd. 33, 303–304.

jedes weibliche Verhalten, welches das harmonische Miteinander in der Ehe stört, als eine Form von *nušūz* eingeordnet werden. Die folgenden Ausführungen nehmen diese klassische islamrechtliche Bestimmung von *nušūz* zur Grundlage, wo *nušūz* als ein provokatives Verhalten der Ehefrau verstanden wird, das einer harmonischen und respektvollen Beziehung der beiden Partner in der Ehe zuwiderläuft.

Zusammenfassend lassen sich aus den Überlieferungen und Koranversen, die sich auf konkrete Verhaltensweisen von Prophetenfrauen beziehen, zwei Aspekte ableiten: Zum einen handelten einige von ihnen aus Eifersucht auf andere Frauen des Propheten, was in Lügen und Intrigen gegen diese Personen mündete. Und zum anderen verlangten einige von ihnen nach mehr Zuwendung und größeren Reichtümern.

In Bezug auf die Eifersucht ist überliefert, dass die wohlhabende Prophetenfrau Zaynab Bint Čahš (gest. 20/614) auf einer gemeinsamen Reise mit dem Propheten sich weigerte, eines ihrer Kamele der ehemals jüdischen Konvertitin Šafiyya (gest. 50/670) zu übergeben, obwohl der Prophet sie dazu aufforderte. Der Prophet soll sich daraufhin für etwa drei Monate von Zaynab getrennt haben.⁴⁰² ‘Ā'iša bezeichnete Šafiyya als »Jüdin«, um sie abzuwerten, woraufhin der Prophet ‘Ā'iša aufforderte, dies zu unterlassen.⁴⁰³

Die Eifersucht soll sich auch gegen die ehemals christliche Konvertitin und Konkubine des Propheten Maria (gest. 16/637) gerichtet haben, die als zweite und letzte Frau des Propheten ein Kind gebar.⁴⁰⁴ Gleiches soll auch der schönen und wohlhabenden Zaynab Bint Čahš widerfahren sein. Von ‘Ā'iša ist überliefert, dass sie und Hafṣa Bint ‘Umar eifersüchtig auf Zaynab waren, als einmal der Prophet bei ihr ein Getränk aus Honig trank. Die beiden Frauen sprachen sich ab, den Propheten bei seiner Rückkehr zu fragen, warum er so übel aus dem Mund rieche. Der Prophet soll nach solchen Begebenheiten geschworen haben, die Beziehung zu Maria und Zaynab für eine Zeit zu unterbrechen⁴⁰⁵ und keinen Honig mehr zu trinken.⁴⁰⁶ Die ersten Verse der Sure at-Tahrīm/66 beziehen

402 Muhammād b. Manī' az-Zuhrī Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, hg. 'Ali Muhammād 'Umar (Kairo: Maktabat al-Ḥāfiẓ 2001), Bd. 10, 123.

403 Ebd., 122.

404 Ebd., 203.

405 Al-Wāhiḍī, *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*, 459; as-Suyūṭī, *Lubāb an-nuqūl*, 242.

IV. Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie!

sich auf diesen Schwur des Propheten und legen ihm nahe, seinen Eid zu brechen:

Yā-ayyuhā n-nabiyyu li-ma tuharrimu mā aħalla llāhu laka tabtaġī mardāta azwāġika wa-llāhu ġafūrun rahiġun. (at-Taħrīm/66:1)

O Prophet! Warum verbietest du, was dir Gott erlaubt hat, derweil du die Zufriedenheit deiner Frauen wünschst?⁴⁰⁷

Die zweite Form der Provokation bestand in der Forderung der Prophetenfrauen nach größeren Reichtümern, welche die Muslime während der Grabenschlacht (5/627) erworben hatten.⁴⁰⁸ Die Verse al-Aħżāb/33:28–29 beziehen sich auf dieses Verlangen der Frauen.⁴⁰⁹

Yā-ayyuhā n-nabiyyu qul li-azwāġika in kuntunna turidna l-ħayāta d-dunyā wa-zinatahā fa-ta'ālayna umatti'kunna wa-usarriħkunna sarāħan ġamilan. Wa-in kuntunna turidna llāha wa-rasūlahū wa-d-dāra l-āħira ta fa-inna llāha a'adda li-l-muħsinati minkunna aġran 'ażīman. (Aħżāb/33:28–29)

Prophet! Sprich zu deinen Gattinnen: »Wenn ihr das Leben hier auf Erden und seinen schönen Schein begehrst, dann kommt her, dass ich euch das genießen lasse und euch auf eine geziemende Art freigebe. Doch wenn ihr Gott und seinen Gesandten und das Jenseits begehrst – siehe, Gott hält jenen von euch, die schön handeln, reichen Lohn bereit.«⁴¹⁰

Dieser Text widerspiegelt den oben beschriebenen Ehekonflikt, der den Überlieferungen zufolge von einigen Prophetenfrauen ausging. Was wie ein Angebot an die Frauen klingt, sich vom Propheten zu trennen, wenn sie dies verlangen, ist vielmehr als Drohung zu verstehen, dass sie von ihm verstoßen werden.

Es ist überliefert, dass Muhammad das provokative Verhalten seiner Frauen mit Ignoranz strafte – und wenn ihre Väter darauf mit körperlicher Züchtigung antworten wollten, intervenierte der Prophet in dieser Sache, wie im Falle von Abū Bakr (13/634), der gegen seine Tochter 'Ā'iša die Hand erhob, um sie für ihr Verhalten

406 Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, Bd. 10, 104; al-Buħārī, Ṭalāq: 5267; al-Wāħidī, *Asbāb nuzūl al-Qurān*, 460.

407 Bobzin, *Koran*, 511.

408 Muslim, Ṭalāq: 1478, 1479.

409 As-Suyūṭī, *Lubāb an-nuqūl*, 189.

410 Bobzin, *Koran*, 368.

gegen den Propheten zu züchtigen.⁴¹¹ In solchen Situationen distanzierte sich der Prophet von seinen Frauen und blieb ihnen für einen Monat fern.⁴¹² Nach der Rückkehr des Propheten gaben die Frauen zu, unrecht gehandelt zu haben. Die eheliche Harmonie wurde nach dieser Trennungsphase den Berichten zufolge wieder hergestellt.⁴¹³

4.1.2.3. Prophetisches Rechtsurteil zur Geschlechtergewalt

Der Prophetengefährte Tābit b. Qays b. Šammās schlug seine Frau Ğamīla Bint 'Abd Allāh b. Ubayy derart, dass ihr ein Arm brach. Als Ğamīla beim Propheten deswegen Beschwerde einlegte, veranlasste dieser die Scheidung von beiden, was von Tābit akzeptiert wurde.⁴¹⁴ Der Hadith erlaubt es jedoch nicht, Aussagen über einen möglichen vorhergehenden Konflikt zwischen Tābit und Ğamīla zu treffen. Juristisch relevant ist, dass der Prophet nicht zwischen beiden Parteien vermittelte und Ğamīla auch keine Wiedergutmachung für die Gewaltanwendung zugesprochen bekam.

5. Gewaltpotenzial in an-Nisā' /4:34

Diese Betrachtung erlaubt uns eine differenziertere Lesart des Gewaltpotenzials in an-Nisā' /4:34. Sowohl in den prophetischen Aussagen als auch in der prophetischen Praxis lebte Muhammad seine grundsätzlich Gewalt ablehnende Haltung vor. Auch auf Verhaltensweisen, die dem klassischen Verständnis nach als *nušūz* gelten können, hat er niemals mit Gewalt reagiert (siehe 4.2.1.2.). Sein Handeln folgte vielmehr dem koranischen Gebot des Ermahnens (*fa-iżūhūna*) und der Distanzierung für eine bestimmte Zeit (*wa-hğurūhunna fī-l-mađāğ'i*).

Die prophetische Intervention gegen Geschlechtergewalt lässt uns an-Nisā' /4:34 in einem anderen Licht lesen: Das letzte koranische Gebot »und schlägt sie« richtete sich an diejenigen Ersthörer, für die

411 Muslim, Ṭalāq: 1478; Abū Dāwūd, Adab: 4999; as-Suyūṭī, *Lubāb an-nuqūl*, 189.

412 Al-Buğārī, Ṣawm: 1910–11.

413 Muslim, Ṭalāq: 1478, 1479; al-Buğārī, Nikāh: 5202–03.

414 An-Nasā'ī, Ṭalāq: 5627. Der Name der Ehefrau wird von Abū Dāwūd als Ḥabiba bint Sahl überliefert, siehe Abū Dāwūd, Ṭalāq: 2228.

IV. Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie!

Gewalt gegen das andere Geschlecht offenkundig ein gewöhnliches und kulturell akzeptiertes Verhalten war – das jedoch nicht der islamischen Norm entspricht. Intentional betrachtet will der Vers demnach das Schlagen von Frauen reduzieren – die Lesarten von aš-Šāfi‘ī, ar-Rāzī und aṭ-Tabarī, die *daraba* als letztmögliche Reaktion in Form eines symbolischen Schlagens mit einem gerollten oder gefalteten Tuch bzw. einer hölzernen Zahnbürste verstehen, gehen in diese Richtung. Aus heutiger Perspektive mag die Vorstellung, jemanden mit einem Tuch symbolisch zu schlagen, absurd erscheinen, doch aus Sicht dieser vormodernen Exegeten kann dies als eine Geste der Verachtung gelten. Die Exegeten scheinen sich bei ihrer Interpretation von der evidenten Bedeutungsebene des Worts »schlagen« nicht trennen zu können und daher alternative, milder Formen des »Schlagens« zu suchen.

Ob am Ende der Diskussion die Interpretation der klassischen Exegeten mehr Argumente findet oder ob zugunsten eines Verbots des Schlagens argumentiert werden kann, hängt davon ab, welches normative Gewicht man der *sunna* zuschreibt. In kontroversen und spannungsgeladen Feldern wie dem Geschlechterverhältnis und an-Nisā’/4:34 geben viele klassische Exegeten der *sunna* mehr Gewicht, da diese eine präzisere Lesart eines Verses erlaubt. So ist für den Gelehrten Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī »das gelebte Vorbild des Propheten weit eindeutiger als der deutungsoffene Text«.⁴¹⁵ Wenn nun hadithhermeneutisch die prophetischen Aussagen die prophetische Praxis bestätigen, wie in diesem Fall, können wir von einem Verbot des Schlagens sprechen, da der Prophet niemals zu dieser Maßnahme gegriffen hat und in seiner Rechtspraxis Frauen vor Gewalt zu bewahren gesucht hat. Der Koranexeget Mustafa Öztürk meint in seinen Anmerkungen zu an-Nisā’/4:34:

An diesem Punkt kann man sagen, dass die *sunna* über dem Koran steht. Auch wenn die Aussage provokativ zu sein scheint, ist sie in Wirklichkeit nicht so. Was wir sagen möchten, ist Folgendes: Die *sunna* ist die prophetische Umsetzung der koranischen Gebote und Verbote; die koranischen Bestimmungen aber gelten für jedermann, auch für den Propheten. Daher sind die koranischen Gebote vor dem Hintergrund, dass sie sich an die Allgemeinheit richten, verkündet worden, denn nicht alle Muslime besitzen die Sensibilität, die der Prophet besitzt.

415 Bauer, *Kultur der Ambiguität*, 119.

Daher entspricht die *sunna* einer konkreteren Wahrheit auf einer höheren Ebene. Während der Koran davon spricht, dass Männer ihre Frauen schlagen könnten, hat der Prophet von dieser Erlaubnis niemals Gebrauch gemacht.⁴¹⁶

Doch auch damit wäre für eine Auslegung von an-Nisā' /4:34 noch lange nicht das letzte Wort gesprochen, denn für wirklich neue Lesarten des Verses muss eine Revision des bisherigen Verständnisses von *nušūz* erfolgen.

5.1. Neue Lesarten von *nušūz*

Bis hierher bin ich der klassischen Argumentationsweise und ihren Methoden gefolgt. Es gibt jedoch alternative Lesarten von an-Nisā' / 4:34, die am zentralen exegetisch-konzeptionellen Begriff *nušūz* ansetzen: Genau genommen lassen sich die Handlungen und Einstellungen, die als *nušūz* kategorisiert werden, weder anhand von Koranversen noch Hadithen mit Sicherheit bestimmen. Die logische Verknüpfung von Gehorsam (*ta'ā*) mit *nušūz* ist ein Ergebnis der Interpretationslust der – klassischen wie modernen – ExegetInnen, die *nušūz* als Feindseligkeit, Widerspenstigkeit oder Ungehorsam auslegen. Trotz aller interpretatorischen Raffinesse bleibt jedoch die Bedeutung des Begriffs ambig und unklar. Zwar spricht auch an-Nisā' /4:128 vom *nušūz* des Mannes, doch auch hier bleibt offen, welche Art Handlung dahinter steht.

Einige Stimmen im zeitgenössischen Diskurs sprechen sich für eine alternative Lesart des Verses aus. Zu ihnen gehören Khaled Abou El Fadl und Gibril Haddad. Beide beziehen sich auf die Abschiedspredigt des Propheten (*ḥuṭbat al-wadā'*), die über verschiedene Hadithlinien mit in Nuancen differierenden Wortlauten überliefert ist (siehe 4.1.1.1). In einer Variante sagt der Prophet Folgendes:

Behandelt eure Frauen gut. Wahrlich, sie sind eure Gehilfen, und ihr besitzt keine weiteren Rechte als dieses über sie – es sei denn, dass sie eine klare Unsittlichkeit (*fāhišā mubayyina*) begehen. Falls sie so handeln, dann weigert euch, mit ihnen das Bett zu teilen und schlägt sie, ohne ihnen Schmerzen zuzufügen (*fa-dribūhunna darban ḡayra mubarriḥ*) [...]. Ihr besitzt Rechte über eure Frauen und sie besitzen

416 Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, 156, Übersetzung der Verfasserin.

Rechte über euch. Euer Recht über sie ist, dass sie niemanden, den ihr hasst, erlauben sollen, sich eurem Haus und eurem Bett zu nähern [...].⁴¹⁷

Der Begriff *fāhiša mubayyina* bezieht sich nach Meinung von Abou El Fadl und Haddad auf an-Nisā' /4:34 und spezifiziert den Ausdruck *nušūz*⁴¹⁸: Demnach sei darunter unzüchtiges, unsittliches Verhalten zu verstehen. Der Begriff *nušūz* in an-Nisā' /4:34 sei ein Euphemismus, konkreter sei der Begriff *fāhiša*. Er erscheint in der Sure »Die Frauen« im Zusammenhang mit weiblichem Ehebruch. Der Vers an-Nisā' /4:15 enthält die Bestimmung, dass die Ehebrecherin, nachdem vier Augenzeugen die Tat bezeugt haben, ihr Haus nicht verlassen darf, bis sie die Tat bereut hat.⁴¹⁹ Im Anschluss daran wird eine Strafe für Mann und Frau, die gemeinsam Ehebruch begehen, bestimmt (an-Nisā' /4:16).⁴²⁰ An anderer Stelle sieht der Koran für Ehebruch eine Körperstrafe vor (an-Nūr /24:2), für die der Prophet allerdings eine Aufhebung durch die Möglichkeit des Zweifels eingeführt hat⁴²¹ – seine Haltung zu Geschlechtergewalt und *nušūz* fügt sich in dieses Muster ein. Diese alternative Lesart

-
- 417 Abū Zakarīyā Muhyī ad-Dīn an-Nawawī, *Riyād aṣ-ṣāliḥīn*, hg. Šu'ayb al-Ārānūt (Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 31422), 34: 276. Siehe auch Mira Sievers, »Die Abschieds predigt Muhammads. Ein kritischer Vergleich dreier Versionen«, in: *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge*, Hg. Ayşe Başol, Ömer Özsoy (Berlin: EB-Verlag, 2014), 299–322.
- 418 Gibril Haddad, »Wife-Beating«, *Living Islam. Islamic Tradition*, 2000, http://www.livingislam.org/fiqhi/fiqa_e32.html abgerufen am 09.08.2019; Abou El Fadl, *The Search for Beauty*, 109–113.
- 419 *Wa-llātī ya'tīna l-fāhišata min nisā'ikum fa-stašidū 'alayhinna arba'atan minkum fa-in šahidū fa-amsikūhunna fī l-buyūti ḥattā yatawaffāhunna l-mawtu aw yağ'ala llāhu lahunna sabīlan*, »Und die von euren Frauen, die Unzucht treiben – fordert vier Zeugen von euch gegen sie! Wenn sie es dann bezeugen können, so haltet sie im Haus, bis sie der Tod hinwegnimmt oder Gott für sie einen Ausweg schafft!«, Bobzin, *Koran*, 71–72.
- 420 *Wa-llađāni ya'tiyānīhā minkum fa-āđūhumā fa-in tābā wa-aṣlahā fa-a'riđū 'anhumā inna llāha kāna tawwāban rāhīman*, »Und wenn zwei von euch solches begehen, dann bestraft sie beide! Kehren aber beide um und bessern sich, dann wendet euch von beiden ab! Siehe, Gott kehrt sich wieder zu und ist barmherzig«, Bobzin, *Koran*, 72.
- 421 Siehe Intisar A. Rabb, *Doubt in Islamic Law. A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law* (New York: Cambridge University Press, 2015); Maribel Fierro, »*Idrah'ū l-ḥudūd bi-l-shubuhāt*. When Lawful Violence Meets Doubt«, *Hawwa* 5/2–3 (2007), 208–38.

könnte eine völlig neue Argumentationsgrundlage schaffen, da *nušūz* nicht mehr als Störung der ehelichen Harmonie durch weiblichen Ungehorsam oder Provokation, sondern als ein Vergehen, das strafrechtliche Folgen nach sich zieht, ausgelegt würde. Damit würde auch das »Schlagen« in einem anderen Licht erscheinen. Der Ansatz bedarf sicherlich noch weiterer Untersuchungen und tiefergehender Reflexionen.

5.2. Ausblick

Für eine auf Geschlechtergerechtigkeit ausgerichtete Lesart im Sinne Waduds lässt sich noch Folgendes sagen: Wenn auch das Schlagen von Ehefrauen in an-Nisā' /4:34 – etwa durch eine Berücksichtigung der historisch-kulturellen Offenbarungsumstände in der Exegese – auf alternative Art gedeutet werden kann, lässt sich das gesamtkoranische Spannungsverhältnis von Hierarchie und Gleichheit der Geschlechter letztgültig exegetisch nicht (bzw. nur unter Hinzuziehung der *sunna*) aufheben. Die Spannung entsteht nicht zuletzt durch allgemeingültige ethische und theologische Aussagen, welche die Gleichwertigkeit der Menschen betonen und Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit einzig in Bezug zur Gottergebenheit und Selbsterkenntnis des Einzelnen (*taqwā*) setzen, sowie durch präzise Aussagen, die eindeutige Handlungen thematisieren, die nicht immer ohne Androzentrismus sind. Es ist eine Frage der Hermeneutik, wie diese Spannung aufzulösen ist. Dazu gehört unter anderem die Frage nach der hermeneutischen Verhältnisbestimmung der Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit von koranischen Bestimmungen, die präzise behandelt werden muss: Welche Kriterien werden zur Unterscheidung von Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit zugrunde gelegt? Wie gehen wir mit sprachlichen Ambiguitäten in ethisch-juristischen Versen um wie im hier besprochenen Fall von an-Nisā' /4:34? Die Asymmetrie zwischen androzentrischer Anrede und rechtlicher Bevorzugung und Verantwortungspflicht von Männern einerseits und ontologischer wie spiritueller Gleichwertigkeit der Geschlechter in der Schöpfungsordnung andererseits bleibt bestehen, solange diese und andere Fragen der Koranhermeneutik nicht ausformuliert sind. Moderne und feministische Zugänge haben sich diesem Spannungsverhältnis noch zu wenig gewidmet. Dies wird auch in der

mangelnden Reflexion von solchen Prämissen deutlich wie der Setzung, dass die Gleichheit der Geschlechter als Bedingung für die Erfüllung einer moralischen und gerechten Geschlechterordnung vorausgehen muss. Dies läuft auf eine Projektion moderner Werte wie »Gleichheit der Geschlechter« in die Botschaft eines sowohl von klassischen⁴²² als auch modernen Exegeten historisch verstandenen Offenbarungsgeschehens hinaus. Für eine Auslegung, die für den modernen Leser verstörende Verse wie an-Nisā'/4:34 mit übergeordneten Werten wie Gerechtigkeit versöhnen will, bedarf es nicht zuletzt auch einer rechtsphilosophischen Reflexion des Begriffs der Gerechtigkeit. Wer wie Amina Wadud von einem sich subjektiv ausbildenden Verstehensprozess ausgeht, dagegen aber Begriffe wie Gerechtigkeit als objektiv vorgegebene Größe versteht, muss zumindest über den Umstand reflektieren, dass Gerechtigkeit subjektiv unterschiedlich verstanden und gedacht werden kann. So wie in der modernen rechtsphilosophischen Reflexion über die Intentionen offenbarten Rechts (*maqāṣid aš-ṣari'a*) eine Diskussion über den Begriff der Gerechtigkeit fehlt, fehlt uns auch eine aus Koran und *sunna* abgeleitete Reflexion des Gerechtigkeitsbegriffs im Werk von Fazlur Rahman, der die *maqāṣid*-Lehre weitergedacht hat und auf den sich Wadud beruft. Waduds Ansatz – und damit bewegt sie sich nah am Verständnis der vormodernen Gelehrten – setzt einen Gerechtigkeitsbegriff voraus, den sie lediglich durch die Unterfütterung mit Koranversen zu belegen versucht.

Aus den Details der dargestellten exegetischen Diskussion wird mindestens eins deutlich: Das Gewaltpotenzial in an-Nisā'/4:34, und in den heiligen Schriften insgesamt, ist nicht in einem wie auch immer charakterisierten innertextuellen Diskurs verborgen, sondern bildet sich erst im Prozess der Lektüre und der Auslegung der Schrift heraus. Der exegetische Diskurs ist ein Ort der Verhandlung über mögliche Bedeutungen.

422 Mehmet Paçacı, »Klassische Koranexegese. Was war das?«, *Münchener Theologische Zeitschrift* 58 (2007), 127–39; Seker, *Koran als Rede und Text*, 25–40.

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 waṣalahā waṣaltuhū 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-Ḍahābī stufte diese Überlieferung als *ṣahīḥ* ein, siehe Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā ṣ-ṣahīḥayn*, 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 Eingabe 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 *rahīma* (»barmherzig sein«) werden sowohl die Begriffe *rahim* (Mutterschoß) und *rahma* (Barmherzigkeit) als auch die Gottesnamen *ar-Rahmān* und *ar-Rahīm* (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 halaqa yawma halaqa s-samawāti wa-l-arḍa mi'ata rahmatin kullu rahmatin ṭibāqa mā bayna s-samā'i wa-l-arḍi fa-ğā'ala minhā fi l-arḍi rahmatan fa-bihā ta'ṭifu l-wālidatu '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« androzentratisch 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 deziert 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, Mischöpferin der Welt auftritt.⁴³⁴

Helen Schüngel-Straumann hat die Bedeutung der weiblich assoziierten Begriffe *rūāh* (רָאֵה, Arabisch *rūh*) und *hokmā* (הָכְמָה, 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 JHWHs 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 *hokmā/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 *rahāmīm* (רָחָם, Barmherzigkeit, Mitgefühl) und *ræħæm* (רֶחֶם, weiblicher Schoß) eng verwandt. Diese Verwandtschaft findet sich in der Hebräischen Bibel nicht nur auf semantischer, sondern auch auf theologischer Ebene. Hier ist *rahāmīm* 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 *rahāmīm* 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 *ræħæm* 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 JWHs, 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 assoziiert 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 (*taṣbih*)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 ṣ-ṣamad lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun lahū kufuwan 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 Gottesegenschaften, während er sich verschiedener sprachlicher Formen wie der Metapher (*mağāz*), der Allegorie (*taṣbih*) 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 Qur’ān 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, Teṣbih 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), *waġḥ* (Gesicht), *yad* (Hand) und verwenden Begriffe wie *nuzūl* (Herabsteigen), *istiwa'* (Sichsetzen), *maġī* (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 Kitabı*, Hg. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker, 2012), 242–43.

447 Aristoteles, *Poetik. Griechisch-Deutsch*, übers. von Manfred Fuhrmann (Stuttgart: Reclam 2001), 21, 1457b7 f.

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*, *taṣbih* und *tamṭil* 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 Buchstaben, sondern vielmehr was *im* Buchstaben ist. Genauso wie Gott gleichsam *aż-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 (*tanzil*) 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 (*waḥy*): Die Inspiration, die Rede, die Entschleierung (*kaṣf*) sowie die Selbstenthüllung Gottes (*taqallīl*). 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 Interpreten. 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 hīgābin aw yursila rasūlān fa-yūhiya bi-iḍnīhī mā yašā‘u innahū ‘aliyyūn ḥakīmun*, »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 Rezipierenden wiederholt, so hat er ihn nicht angemessen rezipiert. Dies ist ein Nachweis für sein Unwissen«, Ibn al-‘Arabī, *al-Futūhāt*, Bd. 4, 367.

455 Sa‘diyya 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 halaqa  dama  al  s ratih * (»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 G  tlichen sei bzw. sein könne. Hierzu interpretiert er den Hadith mit dem Wortlaut *al-mu  minu mir  atu l-mu  mini* (»Der Gläubige ist der Spiegel des *mu  min*«).⁴⁶⁰ Klassisch wird der Hadith folgendermaßen gelesen: »Der Gläubige ist der Spiegel des Gläubigen (*al-mu  min*).«⁴⁶¹ Ibn al-‘Arabīs ungewöhnliche Lesart basiert darauf, *al-mu  min* als den Gottesnamen *al-Mu  min* zu lesen: »Der Gläubige ist der Spiegel von *al-Mu  min*« bzw. »*Al-Mu  min* 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 Gütliche reflektiert. Was in Gott verborgen (*b  atin*) ist, ist im Menschen sichtbar (*z  ahir*).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-ins  n al-k  amil*), 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-Fut  h  t*, Bd. 2, 303.

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

458 Muslim, Birr: 2612,   anna: 2841; al-Buh  r  , Isti  d  n: 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 Ab   D  w  d, *Adab*: 4918.

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

462 Ibn al-‘Arabī, *al-Fut  h  t*, 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 (*śūra*), 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 skizzenhaft 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-Arabi, *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 ūfā‘un wa-raḥmatun li-l-mu‘minīna wa-lā yazidu z-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 fihi 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-A‘rāf/7:157–158) und zum anderen die Mitglieder der Gemeinschaft (*ummā*), an die der Koran herabgesandt wurde (al-Ǧūm‘ā/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-A‘rāf/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 aḥrağakum min buṭūni ummahātikum lā ta'lāmūna šay'an wa-ğā'ala lakumu s-sam'a 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 andīrū 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 fīhā bi-iḍni 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-Nisa'/4:171). ʻIsā/Jesus selbst wird in diesem Vers ebenso als »von Gottes Geist« (*wa-rūhun 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 mekkanischen Sure »Die Propheten« die Zeichenhaftigkeit von Maryam und ʻIsā betont:

Fa-nafahnā fīhā min *rūhinā* wa-ğā'lnāhā wa-bnahā ăyātan li-l-ʻālamīnā. (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-ḥaqqa innamā l-masīḥū ʻisā bnu maryama rasūlū llāhi wa-kalimatuhū alqāhā ilā maryama wa-rūhūn minhū fa-āminū bi-llāhi wa-rusulihī wa-lā taqūlū talāṭatūn intāhū ḥayran lakum innamā llāhu ilāhun wāḥidun subḥānāhū an yakūna lahū waladun lahū mā fī s-samāwāti wa-mā fī l-arḍi wa-kafā bi-llāhi wakilan, »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. Gepiresen 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 Prämisse 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 Dariüber 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 pakistanischen 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 frühmekkanischen Versen von Sure al-Muddattir/74:1-7:

Yā-ayyuhā l-muddattiru qum fa-andir wa-rabbaka fa-kabbir wa-tiyāba-ka fa-tahhir wa-r-ruğza fa-hğur wa-lā tamnun tastaktir wa-li-rabbika fa-şbir.

Du Eingehüllter! Steh auf und warne, und deinen Herrn, den preise, und deine Kleider, die reinige, und Unreinheit, die meide, und sei nicht mildtätig, 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 fī 'ulūm al-Qur'ān*, Hg. Markaz ad-dirāsāt al-qur'āniyya (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-staǵāba lahum rabbuhum annī lā uđī'ū 'amala āmlin minkum min dakarin aw untā ba'đukum min ba'đin [...].

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 addresses, 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 (*qurān*) nicht berücksichtigt. Stattdessen betrachtet sie den kanonischen Text (*muṣḥaf*) als ein geschlossenes Textkorpus, 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 umzuschreiben, 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 lladīna 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 lāmastumu n-nisā'a*) deutlich, dass im gesamten Vers ein männliches Publikum angesprochen wird.

Yā-ayyuhā lladīna āmanū lā taqrabū ṣ-ṣalāta wa-antum sukārā ḥattā ta'lamū mā taqūlūna wa-lā ǵunuban illā 'ābirī sabilin ḥattā taǵtasilū wa-in kuntum mardā aw 'alā safarin aw ǵā'a aḥadun minkum mina l-ǵā'iṭi aw lāmastumu n-nisā'a fa-lam taǵidū mā'an fa-tayammamū ṣa'idan ṭayyiban fa-msahū bi-wuǵūhikum wa-aydikum inna llāha kāna 'afuwwan ḡafūran.

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-Ahzāb/33:35, ar-Rūm/30:21 und al-Baqara/2:187.

Wa-l-mu'minūna wa-l-mu'minātu ba'duhum awliyā'u ba'din ya'murūna bi-l-ma'rūfi wa-yanhawna 'ani l-munkari wa-yuqīmūna ş-şalāta wa-yu'tūna z-zakāta wa-yu'tūna llāha wa-rasūlahū ülā'iKA sa-yarḥamuhu-mu llāhu inna llāha 'azizun ḥakīmun. (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-ş-şādiqīna wa-ş-şādiqāti wa-ş-şābirīna wa-ş-şābirāti wa-l-hāšī'īna wa-l-hāšī'āti wa-l-muṭaṣaddiqīna wa-l-muṭaṣaddiqāti wa-ş-şā'imīna wa-ş-şā'imāti wa-l-hāfiẓīna furūğahum wa-l-hāfiẓāti wa-d-dākirīna llāha kaṭīran wa-d-dākirāti a'adda llāhu lahum mağfiratan wa-ağran 'azīman. (al-Ahzāb/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 halaqa lakum min anfusikum azwāğan li-taskunū ilayhā wa-ğā'ala baynakum mawaddatan wa-raḥmatan inna fī dālikā 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 halaqa lakum min anfusikum azwāğan 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.

Uħilla lakum laylata ʂ-ṣiyāmi r-rafatu ilā nisā'ikum hunna libāsun lakum wa-antum libāsun laħunna 'alima llāhu annakum kuntum taħtānūna anfusakum fa-tāba 'alaykum wa-afā 'ankum fa-l-āna bāširūħunna wa-btagħ mā kataba llāhu lakum wa-kulū wa-ħrabu hattā yatabayyan lakumu l-haytu l-abyaðu mina l-hayti l-aswadi mina l-faġri tumma atimmu ʂ-ṣiyāma ilā l-layli wa-lā tubāširūħunna wa-antum ākifuna fī l-masāġidi tilka ħududu llāhi fa-lā taqrabuhā ka-dälika 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* schläft. *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. 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 *ihrn* [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 werden 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-Ahzāb/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-azwā̄giка wa-banātika wa-nisā̄i l-mu'minā yudnīnā 'alayhinna min ̄galābībihinna dālikā adnā an yu'raf-na fa-lā yu'dayna wa-kānā llāhū ̄gafūran 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 Addressatinnen 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 samī'a llāhū qawla llati tuğādiluka fī zawgīhā wa-taṣṭakī ilā llāhi wa-llāhū yasma'u taḥāwurakumā inna llāha samī'un baṣīrun allādīna yuẓāhirūna minkum min nisā'ihim mā hunna ummāhātihim in ummāhātihum illā llā'i waladnahum wa-innahum la-yaqūlūna munkaran mina l-qawli wa-zūran wa-inna llāha la-afuwwun ̄gafūrun.

Gott hat die Worte der Frau [Hawla, Ta'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 androzentrischen Rede im Koran. Er bezieht sich auf die Klage einer Frau im Umfeld des Propheten, deren Namen in der exegetischen Literatur als Hawla Bint Ta'labah⁴⁹⁴ 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 *zihār* 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 *zihār*-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 universalisierenden 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 de-skriptiv-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 Schrifthermeneutik

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 Koran-Texts 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 Zweitteilung 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 (*taṣbih*) 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-miṭlihī 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, »*Tashbih 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-Rāḡib al-Īṣfahānī, *Mu’ǧam mufradāt al-fāz 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-Ra’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-wāhid* (»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 mekkani- schen 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 *Qul huwa llāhu aḥadun allāhu ṣ-ṣamad lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun laḥū 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. Geprisesen 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-Şäffät/37:149–153).

An anderer Stelle greift der Text diese Kritik wieder auf und verknüpft die polytheistischen »Töchter Allähs« (al-Anām/6:100–101) mit den Namen von drei in Nord- und Südarabien historisch belegten Göttern, *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 verschränkt. 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-stafthim a-li-rabbika l-banātu wa-lahumu l-banūna am ḥalaqnā l-malā'ikata inātan wa-hum šāhidūna a-lā'innahum min ifkihim 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-ṭālitata l-uhrā a-lakumu d-dakaru wa-lahu l-unṭā tilka idān qismatun dīzā.*

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 Paars.

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 katīran wa-nisā'a*). Der in an-Nisā'/4:1 betonte gemeinsame Ursprung aller Menschen wird auf eine grammatisch weiblich bestimmte Seele (*nafs wāhida*) 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 amšāğ*), 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 nutfatan min maniyyin yuminā tūmma 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-ayyuḥā n-nāṣu ttaqū rabbakumu llađi ḥalaqakum min nafsin wāhidatīn wa-ḥalaqa minhā zawğahā wa-batta min-humā riğālan katīran wa-nisā'an wa-ttaqū llāha llađi tasā'alūna 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'iša 'Abd ar-Rahmān (gest. 1988) zurück, vgl. 'Ā'iša 'Abd ar-Rahmān, *al-Mafhūm 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-unṭā* (»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. *azwāğ*, 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 pflichtgemäßer Anteil. (an-Nisā'/4:7)⁵²⁶

Die Begriffe *riğāl* und *nisā'* bzw. *dakar* und *unṭā* 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 naṣībun mimmā taraka l-wālidāni wa-l-aqrabūna wa-li-n-nisā'i naṣībun mimmā taraka l-wālidāni wa-l-aqrabūna mimmā qalla minhu aw kātura naṣīban mafrūḍan*. Ähnlich: Sure an-Nisā'/4:32.

527 Auch wenn Exegeten Versteile wie »Die Männer sind Hüter/Wahrer/Leiter der Frauen« (*ar-riğālu qawwāmūna '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, Oxford 2¹⁹⁹⁹, 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 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 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. *Uhillā 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 ‘afā ‘ankum fa-l-āna bāṣirūhunna wa-btāgū mā kataba llāhu lakum wa-kulū wa-ṣrabū ḥattā yatabayyana lakumu l-hayṭu l-abyaḍu mina l-hayṭi l-aswadi mina l-faġri tūmma atimmū ṣ-ṣiyāma ilā l-laylī wa-lā tubāṣirūhunna wa-antum ‘ākifūna fi l-masāġidi tilka ḥudūdu llāhi fa-lā taqrabūhā ka-ḍālika yubayyinu llāhu ȳaythī 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 Korantext direkt angesprochen, doch hier finden sich unter den Adressatinnen nur spezifische Frauengruppen, wie die Ehefrauen Muhammads, denen ein besonderer Rang zugeschrieben wird (al-Āḥzāb/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 qānītātuṇ hāfiẓātuṇ li-l-ǵaybi bi-mā ḥafīṣa llāhu wa-llātī tāhāfūna nušūzahunna fa-izūhunna wa-hğurūhunna fī l-mađāğī'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 (»schlägt sie«) nach sich ziehen soll, wird der männliche *nušūz* in

ḍribūhunna fa-in ata'nakum fa-lā tabḡū 'alayhinna sabīlan inna llāha kāna 'aliyyan kabīran.

533 Wa-ini mra'atun ḥāfat min balīhā nušūzan aw i'rāḍan fa-lā ǵunāḥa 'alayhimā an yuṣliḥā 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 Offenbarungs-
engel über die Verkündigung der Geburt seines Sohns (Sure Mary-
am/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-Taḥrīm/66:91 wird Marias Name genannt.

538 *Wa-llatī aḥṣanat farğahā fa-nafāḥnā fīhā min rūḥinā wa-ğā'lnāhā wa-bnāhā āyātan li-l-ālamīnā.*

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 'Imrān [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 'Imrān, 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 Äl '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 Sternberg 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 Familienvorverhältnissen.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-rākiūn*) 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 *rūḥ* in Maria zu einem unerwarteten Punkt. In Sure al-Anbiā'/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« (*fārg*, feminin

546 *Wa-maryama bnata 'imrāna llatī ahṣanat farḡahā fa-nafāḥnā fīhi min rūḥinā wa-ṣaddaqat bi-kalimāti rabbihā wa-kutubihā wa-kānat mina l-qānītīna.*

547 *Yā-maryamu qnūtī li-rabbiki wa-sğudī wa-rkaī ma'a r-rākiīna.*

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 auslegen.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, *Mafātīḥ al-ǵayb*, 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.

VIII. Gesamtbibliographie

Vormoderne Quellen

- Aristoteles: *Poetik. Griechisch-Deutsch*, übers. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam 2001.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn: *al-Ādāb*, hg. von Abū ‘Abd Allāh as-Sa‘īd al-Mandūh. Beirut: Mu’assasat al-kutub at-ṭaqāfiyya 1408.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl: *al-Ǧāmi‘ al-muṣnad aṣ-ṣahīḥ al-muḥtaṣar min umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayh wa-sallam wa-sunanīh wa-ayyāmih*, 9 Bde., hg. von Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir an-Nāṣir. Beirut: Dār ḥawq an-naqāṭ 1422.
- al-Ǧaṣṣāṣ, Aḥmad b. ‘Alī Abū Bakr: *Aḥkām al-Qur’ān*, 6 Bde., hg. von Muḥammad Ṣādiq al-Qamhāwī. Beirut: Dār iḥyā’ at-turāṭ al-‘arabī 1405.
- al-Ǧazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *The Proper Conduct of Marriage in Islam (Ādāb an-Nikāh). Book Twelve of Iḥyā’ Ūlūm ad-Dīn*, übers. von Muhtar Holland. Fort Lauderdale: Al-Baz 1998.
- al-Ḥākim an-Nīsābūrī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh: *al-Muṣṭadrak ‘alā ṣ-ṣahīḥayn*, 4 Bde., hg. von Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Atā. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyya 1411.
- Ibn al-‘Arabī, Muhyī ad-Dīn: *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bde. 2–4, 13, hg. von ‘Utmān Yaḥyā. Kairo, reprint Beirut: Dār ṣādir 1911.
- Ibn al-Ǧawzī, Abū l-Farağ ‘Abd ar-Rahmān: *Zād al-masīr fī ‘ilm at-tafsīr*, 3. Aufl., 9 Bde., hg. von Muḥammad Zuhayr aš-Šāwīš. Beirut: al-Maktab al-islāmī 1404.
- Ibn Hanbal, Abū ‘Abd Allāh Aḥmad: *Muṣnad al-Imām Aḥmad Ibn Hanbal*, 50 Bde., hg. von Šu‘ayb al-Arnā’ūṭ und ‘Ādil Muršid. Beirut: Mu’assasat ar-risāla 1421/2001.
- Ibn Māġah al-Qazwīnī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd: *as-Sunan*, 5 Bde., hg. von Šu‘ayb al-Arnā’ūṭ u. a. Damaskus: Dār ar-risāla al-‘ālamiyya 1430.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram: *Lisān al-‘arab*, 3. Aufl., 15 Bde. Beirut: Dār ṣādir 1414.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad b. Manī‘ az-Zuhrī: *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*, 11 Bde., hg. von ‘Alī Muḥammad ‘Umar. Kairo: Maktabat al-ḥānqī 2001.

VIII. Gesamtbibliographie

- al-İşfahānī, ar-Rāğib: *Muğam mufradāt alfāz al-Qurān*, hg. von Ibrāhīm Šāms ad-Dīn, 3. Aufl. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyya 2008.
- al-Maḥallī, Ǧalāl ad-Dīn und Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī: *Tafsīr al-Ǧalālayn*, 3. Aufl. Kairo: Dār al-ḥadīṭ 1422.
- al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad: *Ta’wīlāt ahl as-sunna. Tafsīr al-Māturīdī*, 10 Bde., hg. von Mağdī Bāsallūm. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyya 1426.
- Muslim b. al-Ḥaḡgāğ, Abū l-Ḥasan: *al-Muṣnad aṣ-ṣaḥīḥ al-muḥtaṣar min as-sunan bi-naql al-‘adl ‘an al-‘adl Rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayh wa-sallam*, 5 Bde., hg. von Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya 1374/1955.
- an-Nasā’ī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān Aḥmad: *as-Sunan al-kubrā*, 12 Bde., hg. von Šu’ayb al-Arnā’ūt. Beirut: Mu’assasat ar-risāla 1421.
- an-Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī ad-Dīn: *Riyāḍ aṣ-ṣalīḥīn*, hg. von Šu’ayb al-Arnā’ūt, 3. Aufl. Beirut: Mu’assasat ar-risāla 1422.
- al-Qurān al-karīm bi-r-rasm al-‘uṭmānī bi-riwāyat Ḥafṣ ‘an Ḥāsim*. Kairo: 1342/1924.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn: *Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī al-muṣṭahir bi-t-tafsīr al-kabīr wa-mafātiḥ al-ǵayb*, 32 Bde. Beirut: Dār al-fikr 1401.
- aš-Šāfi’ī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Idrīs: *Kitāb al-umm*, 8 Bde., hg. von Muḥammad Zuhri an-Naḡġār. Beirut: Dār al-ma’rifa 1410/1990.
- as-Sīġistānī, Abū Dāwūd: *Sunan Abī Dāwūd*, 4 Bde., hg. von Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Sidon. Beirut: al-Maktaba al-‘aṣriyya o. J.
- as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān: *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qurān*, 6 Bde., hg. von Markaz ad-dirāsāt al-qur’āniyya. Madina: al-Maktaba al-‘arabiyya as-su’ūdiyya 1426.
- : *Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl*, hg. von ‘Abd ar-Razzāq al-Mahdī. Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī 1426.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ḍa’far Muḥammad b. Ḍarīr: *Ǧāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qurān. Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, 25 Bde., hg. von ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muhsin at-Turkī. Kairo: Dār hiğr 1422.
- aṭ-Ta’labī an-Nīsābūrī, Abū Iṣḥāq Aḥmad: *al-Kaṣf wa-l-bayān. Tafsīr aṭ-Ta’labī*, 10 Bde., hg. von ‘Alī Ibn ‘Ašūr und Nazīr as-Sā’idī. Beirut: Dār iḥyā’ at-turāṭ al-‘arabī 1422.
- at-Tirmidī, Muḥammad b. Ḥasan: *al-Ǧāmi’ al-kabīr. Sunan at-Tirmidī*, 6 Bde., hg. von Baṣṣār ‘Awwād Ma’rūf. Beirut: Dār al-ǵarb al-islāmī 1996.
- al-Wāḥidī an-Nīsābūrī, Abū l-Ḥasan: *Asbāb nuzūl al-Qurān*, hg. von Kamāl Basyūnī Zaḡlūl, 4. Aufl. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyya 2009.

- az-Zamahšarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar: *al-Kaššāf ‘an ḥaqāiq ḡawāmid at-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl*, 6 Bde., hg. von ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawgūd und ʿAlī Muḥammad al-Mu’awwid. Riyad: Maktabat al-‘ubaykān 1418.
- az-Zarkašī, Badr ad-Dīn Muḥammad: *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, 4 Bde., hg. von Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm, Kairo: Maktabat dār at-turāṭ 1404.

Zeitgenössische Quellen

- Abboud, Hosn: »Idhan Maryam Nabiyya (Hence Maryam is a Prophetess). Muslim Classical Exegetes and Women’s Receptiveness to God’s Verbal Inspiration«, in: Good, Deidre (Hrsg.): *Mariam, the Magdalen, and the Mother*. Bloomington: Indiana University Press, 2005, 183–96.
- : *Mary in the Qur’ān. A Literary Reading*. London, New York: Routledge, 2014.
- : »The Arab Women Discourses on Feminism and Islam: Fear of an Oxy-moron«, *Al Raīda* 148–49 (2015/2016), 34–52.
- ‘Abbūd, Husn: *As-Sayyida Maryam fī l-Qur’ān al-karīm. Qirā'a adabiyya*. Beirut: Dār as-Sāqī, 2010.
- ‘Abd al-Rahman, ‘Aisha Bint al-Shati’: »Islam and the New Woman«, übers. von Anthony Calderbank, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 19 (1999), 194–202.
- ‘Abd ar-Rahmān, ‘Ā’iša: »al-Mar’ā al-muslima ams wa-l-yawm«, in: Salāma, Ibrāhīm, Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī und Bint aš-Šāṭī u. a. (Hrsg.): *al-Islām, al-yawm wa-ǵadan*. Kairo: Dār Ihyā’ al-kutub al-‘arabiyya, 1960, 67–94.
- : *al-Mafhūm al-islāmī li-taḥrīr al-mar’ā*. Umm Durmān: Ğāmi’at umm durmān, 1967.
- : *Maqāl fī l-insān. Dirāsa qur’āniyya*, 2. Aufl. Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1969.
- : *al-Tafsīr al-bayānī li-l-Qur’ān al-karīm*, 7. Aufl., 2 Bde. Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1990.
- Abdul Rahman, Aisha: »The Islamic Conception of Women’s Liberation«, übers. von Nazih Khater, *Al Raīda* 125 (2009): 37–43.
- Abdullah, Ayşa Zeynep: *İndirilme Sirasına Göre Yüce Kur’ān-ı Kerim ve Meali*. İstanbul: Hermes, 2019.
- Abou El Fadl, Khaled: *Speaking in Gods’ Name. Islamic Law, Authority, and Women*. London: Oneworld, 2001.
- : *The Search for Beauty in Islam. A Conference of the Books*. New York, Oxford: Rowman and Littlefield, 2006.
- Abu-Lughod, Lila (Hrsg.): *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

VIII. Gesamtbibliographie

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid: *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ʻulūm al-Qurān*, 8. Aufl., Beirut: al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-‘arabī, 2011.
- Adler, Rachel: *Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics*. Philadelphia, Jerusalem: Jewish Publication Society, 1998.
- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam. Historical Roots in a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Al-Faruqi, Maysam J.: »Women's Self-Identity in the Qur'an and Islamic Law«, in: Webb, Gisela (Hrsg.): *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*. Syracuse: Syracuse University Press, 2000, 72–101.
- Ali, Kecia: »A Beautiful Example«. The Prophet Muhammad as a Model for Muslim Husbands«, *Islamic Studies* 2/43 (2004): 273–91.
- : »The Best of You Will Not Strike«. Al-Shafī'i on Qur'ān, Sunnah, and Wife-Beating«, *Comparative Islamic Studies* 2/2 (2006): 143–55.
- : »Religious Practice. Obedience and Disobedience in Islamic Discourse«, in: Joseph, Suad (Hrsg.): *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Bd. 5. Leiden: Brill, 2007, 309–13.
- : *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. London: Oneworld, 2008.
- : *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2010.
- : »On Critique and Careful Reading«, *Journal of Feminist Studies in Religion* 32/2 (2016): 121–26.
- : »Destabilizing Gender, Reproducing Maternity. Mary in the Qur'an«, *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 2 (2017): 89–109.
- Almond, Ian: *Sufism and Deconstruction. A Comparative Study of Ibn 'Arabī and Derrida*. London: Routledge, 2004.
- Al-Zeera, Rabha: »Violence Against Women in Qur'an 4:34. A Sacred Ordinance?«, in: Aslan, Ednan, Marcia Hermansen und Elif Medeni (Hrsg.): *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*, Wiener Islamstudien 3. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2013, 217–30.
- Amīn, Nuṣrat Bigūm: *Maḥzan al-irfān dar tafsīr-i Qurān*. Isfahan: Saqāfi, 1376/1956.
- : *Kitāb ravish-i hūshbaḥtī wa-tavṣīyyah bih ḥāharān-i imānī*. Isfahan: Saqāfi, 1347/1968–69.
- Arpaguş, Hatice: »The Position of Woman in the Creation. A Qur'anic Perspective«, in: Hermansen, Marcia, Ednan Aslan und Elif Medeni (Hrsg.): *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*, Wiener Islamstudien 3. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2013, 113–32.
- Asad, Muhammad: *The Message of the Qur'an. Translated and Explained by Muhammad Asad*. London: The Book Foundation, 2008.

- Ayubi, Zahra: *Gendered Morality. Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*. New York: Columbia University Press, 2019.
- Babka, Anna und Matthias Schmidt: »Binarität«, in: Babka, Anna, Gerald Posselt (Hrsg.): *Gender und Dekonstruktion: Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*. Stuttgart: UTB, 2016, 45–6.
- Badran, Margot: *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- : »Between Secular and Islamic Feminism/s. Reflections on the Middle East and Beyond«, *Journal of Middle East Women's Studies* 1/1 (2005): 6–28.
- : *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld, 2009.
- al-Bağdādī, İsmā‘īl Bāshā (Bağdatlı İsmail Paşa): *Hadiyyat al-‘ārifīn asmā’ al-mu’allafīn wa-āṭār al-muṣannafīn*, 2 Bde. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı 1951.
- Bakhtiar, Laleh: »The Sublime Quran: The Misinterpretation of Chapter 4 Verse 34«, *European Journal of Women's Studies* 18/4 (2011): 431–39.
- Barazangi, Nimat Hafez: *Woman's Identity and the Qur'an. A New Reading*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.
- Barlas, Asma: »The Qur'an and Hermeneutics. Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy«, *Journal of Qur'anic Studies* 2/3 (2001): 15–38.
- : »Believing Women« in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press, 2002.
- : »Women's Readings of the Qur'an«, in: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 255–272.
- : »Engaging Islamic Feminism. Provincializing Feminisms as a Master Narrative«, in: Kynsilento, Anitta (Hrsg.): *Islamic Feminism. Current Perspectives*, Tampere Peace Research Institute. Occasional Papers 96. Tampere 2008, 15–23.
- : »Secular and Feminist Critiques of the Qur'an. Anti-Hermeneutics as Liberation?«, *Journal of Feminist Studies in Religion* 32/2 (2016): 111–21.
- : »Believing Women« in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, überarbeitete Neuauflage. Austin: University of Texas Press, 2019.
- Bauer, Karen: *Room for Interpretation. Qur'anic Exegesis and Gender*. Ann Arbor: Princeton University, 2008.
- : »The Male Is Not Like the Female« (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Qur'an, *Religion Compass* 3/ 4 (2009): 637–54.
- : *Gender Hierarchy in the Qur'an. Medieval Interpretations, Modern Responses*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

VIII. Gesamtbibliographie

- : »In Defense of Historical-Critical Analysis of the Qur'an«, *Journal of Feminist Studies in Religion* 32/2 (2016): 126–30.
- Bauer, Thomas: »The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31«, in: Neuwirth, Angelika, Michael Marx und Nicolai Sinai (Hrsg.): *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. Leiden: Brill, 2010, 699–732.
- : *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Berger, Teresa: »Von Christusbildern und Geschlechterkonstruktionen«, in: Riedel-Spangenberger, Ilona und Erich Zenger (Hrsg.): »Gott bin ich, kein Mann«. *Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede*. Paderborn: Schöningh, 2006, 55–62.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München: C. H. Beck, 2010.
- Boullata, Issa J.: »Poetry Citation as Interpretive Illustration in Qur'an Exegesis. Masā'il Nāfid b. al-Azraq«, in: Hallaq, Wael B. und Donald P. Little (Hrsg.): *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. Leiden, New York: Brill, 1991, 27–40.
- Brown, Daniel: *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Brown, Jonathan: *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. London: Oneworld, 2009.
- Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- Çekmegal, Semra Kürün: *Okuyucu Tefsiri*. Malatya: Nida Dergisi Yayıncıları, 2006.
- Chaudhry, Ayesha S.: »The Problems of Conscience and Hermeneutics: A Few Contemporary Approaches«, *Comparative Islamic Studies* 2/2 (2006): 157–70.
- : *Wife-Beating in Pre-Modern Islamic Tradition. An Inter-Disciplinary Study of Hadith, Qur'anic Exegesis and Islamic Jurisprudence*. New York: New York University, 2009.
- : *Domestic Violence and the Islamic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- : »Marital Discord in Qur'anic Exegesis: A Lexical Analysis of Husbandly and Wifely *Nushūz* in Q. 4:34 and Q. 4:128«, in: Burge, Stephen R. (Hrsg.): *The Meaning of the Word. Lexicology and Qur'anic Exegesis*, Oxford: Oxford University Press, 2015, 325–49.
- Cheema, Shahbaz Ahmad: »The Concept of Qawama: A Study of Interpretive Tensions«, *Hawwa* 11/2–3 (2014): 235–51.

- Chittick, William: *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Chodkiewicz, Michael: *An Ocean Without Shore. Ibn 'Arabi, the Book, and the Law. Translated from the French by David Streight*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Crone, Patricia: »The Religion of the Qur'ānic Pagans. God and the Lesser Deities«, *Arabica* 57 (2010): 151–200.
- Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- Esack, Farid: »Islam and Gender Justice. Beyond Simplistic Apologia«, in: Raines, John C. und Daniel C. Maguire (Hrsg.): *What Men Owe to Women. Men's Voices From World Religions*. Albany: State University of New York Press, 2001, 187–210.
- Ess, Josef van: »Tashbih wa-tanzīh«, in: Bearman, J. P. u. a. (Hrsg.), *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 10. Leiden: Brill 2000, 341–44.
- Fazlur Rahman: »Islamic Modernism. Its Scope, Methods and Alternatives«, *International Journal of Middle East Studies* 1/4 (1970): 317–33.
- : *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- : »The Status of Women in Islam. A Modernist Interpretation«, in: Pannek, Hanna und Gail Minault (Hrsg.): *Separated Worlds. Studies of Purdah in South Asia*. Delhi: Chanakya 1982, 285–310.
- : *Major Themes of the Qur'an*, 2. Aufl. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Fierro, Maribel: »*Idrahū l-ḥudūd bi-l-shubuhāt*. When Lawful Violence Meets Doubt«, *Hawwa* 5/2–3 (2007): 208–38.
- Fischer-Homberger, Esther und Esther Wildbolz-Quarroz: »Ernähren und Gebären. Abrahams fruchttragender Schoß«, *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 8/2 (1997): 307–12.
- al-Ğābirī, Muḥammad 'Ābid: *Fahm al-Qur'ān al-karīm*, 5. Aufl. Casablanca: al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabī, 2005.
- : *Bunyat al-‘aql al-‘arabī. Dirāsa taḥlīliyya naqdiyya li-naẓm al-ma‘rifa fī-taqqāfa al-‘arabiyya*. Naqd al-‘aql al-‘arabī 2, 11. Aufl. Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-‘arabiyya, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 7. Aufl. Stuttgart: Mohr Siebeck, 1972.
- al-Ğāmal, Bassām: *Asbāb an-nuzūl. Ilman min 'ulūm al-qur'ān*. Casablanca: al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabī, 2005.
- al-Ğazālī, Zaynab: *Naṣrāt fī kitāb Allāh*. Kairo: Dār aš-Šurūq, 1994.

VIII. Gesamtbibliographie

- Geissinger, Aisha: »Mary in the Qur'an. Rereading Subversive Births«, in: Sterman Sabbath, Roberta (Hrsg.): *Sacred Tropes. Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature*. Leiden, Boston: Brill, 2009, 379–392.
- : *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority. A Rereading of the Classical Genre of Qur'an Commentary*. Boston, Leiden: Brill, 2015.
- Gildemeister, Regine und Angelika Wetterer: »Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung«, in: Axeli Knapp, Gudrun und Angelika Wetterer (Hrsg.): *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*. Freiburg: Kore, 1992, 201–45.
- Ghafournia, Nafiseh: »Towards a New Interpretation of Quran 4:34«, *Hawwa* 15/3 (2017): 279–92.
- Gössmann, Elisabeth: »Rûach, Spiritus und Sapientia. Aspekte der Frauentradiiton«, in: Riedel-Spangenberger, Ilona und Erich Zenger (Hrsg.): »Gott bin ich, kein Mann«. *Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede*. Paderborn: Schöningh, 2006, 206–14.
- Gözeler, Esra: *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. Istanbul: Kuramer, 2016.
- Gross, Rita: »Female God Language in a Jewish Context«, in: Crist, Carol P. und Judith Plaskow (Hrsg.): *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: Harper and Row, 1979, 167–73.
- : »Steps Toward Feminine Imagery of Deity in Jewish Theology«, in: Heschel, Susannah (Hrsg.): *On Being a Jewish Feminist. A Reader*. New York: Schocken Books, 1983, 243–47.
- Günay, Hacı Mehmet: »Nüşuz«, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd. 33. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, 304–05.
- Haddad, Gibril: »Wife-Beating«, *Living Islam. Islamic Tradition*, 2000, http://www.livingislam.org/fiqhi/fiqha_e32.html.
- Haddad, Yvonne Y.: »Eve: Islamic Image of Woman«, *Women's Studies International Forum*, 5/2 (1982): 135–44.
- Hajjaji-Jarrah, Soraya M.: »The Enchantment of Reading. Sound, Meaning, and Expression in Sûrat al-‘Âdiyât«, in: Boullata, Issa J. (Hrsg.): *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. Richmond (London): Curzon, 2000, 228–51.
- Harvey, Ramon: *The Qur'an and the Just Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Hâsim, Nâ'ilâ: *Mubaşir li-nûr al-Qurân*. Jerusalem: Matba'at ar-risâla, 1998–2003.
- Hassan, Riffat: »An Islamic Perspective«, in: Becher, Jeanne (Hrsg.), *Women, Religion, and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women*. Geneva: WCC Publications, 1990, 93–128.

- : »Muslim Women and Post-Patriarchal Islam«, in: Cooey, Paula M., William R. Eakin und Jay B. McDaniel (Hrsg.): *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*. New York: Orbis, 1991, 60–61.
- : »Woman and Man's ›Fall‹. A Qur'anic Perspective«, in: Hermansen, Marcia, Ednan Aslan und Elif Medeni (Hrsg.): *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*. Wiener Islamstudien 3. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2013, 101–13.
- al-Hibri, Azizah: »A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get Into This Mess?«, *Women's Studies International Forum* 5/2 (1982): 207–19.
- : »Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights«, *American University International Law Review* 12/1 (1997): 1–44.
- : »An Introduction to Muslim Women's Rights«, in: Webb, Gisela (Hrsg.), *Windows of Faith: Muslim Woman Scholar-Activists in North America*. Syracuse: Syracuse University Press, 2000, 50–71.
- : »Qur'anic Foundations of Rights of Muslim Women in the 21st Century«, in: Mudzhar, M. Atho u.a. (Hrsg.), *Women in Indonesian Society: Access, Empowerment and Opportunity*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002, 3–26.
- Hidayatullah, Aysha A.: *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- al-Ḥusnī, 'Abd al-Ḥayy b. Faḥr ad-Dīn: *Al-Ilām biman fī tārīḥ al-hind min al-ālām (Nuzhat al-ḥawāṭir wa-bahğat al-masāmī' wa-n-nawāzīr)*, 8 Bde. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- Jacques, R. Kevin: »Fazlur Rahman. Prophecy, the Qur'an, and Islamic Reform«, *Studies in Contemporary Islam* 4/2 (2002): 47–69.
- Kahlert, Heike: »Das Verschwinden des Patriarchats. Modernisierungstheoretische Ansichten eines umstrittenen Theorems«, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 29 (2000): 45–58.
- Kamali, Muhammad Hashim: *A Textbook of Ḥadīth Studies. Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Ḥadīth*. Leicester: The Islamic Foundation, 2005.
- al-Kawwārī, Kāmila: *Tafsīr ḡarīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008.
- Khouri, Adel Theodor: *Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, 12 Bde. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990–2001.
- Kiltz, Davild: »The Relationship Between Arabic Allāh and Syriac Allāha«, *Der Islam* 88 (2012): 33–50.
- Klausing, Kathrin: *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr*. Osnabrücker Islamstudien 13. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- Körner, Felix: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish Theology. Rethinking Islam*. Würzburg: Ergon, 2005.

VIII. Gesamtbibliographie

- Künkler, Mirjam, Roja Fazaeli: »The Life of Two Mujtahidahs. Female Religious Authority in Twentieth-Century Iran«, in: Hilary E. Kalmbach und Masooda Bano (Hrsg.): *Women, Leadership and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill 2012, 127–60.
- Kurnaz, Serdar: *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht. Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textuellen Quellen bei ausgewählten Rechtsschulen*, Frankfurter Schriften zum Islam. Islam im Diskurs 3. Berlin: EB, 2016.
- Lamptey, Jerusha Tanner: *Divine Words, Female Voices. Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Lane, Edward: *An Arabic-English Lexicon*. London: Williams and Norgate, 1863.
- Laqueur, Thomas Walter: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, 10. Aufl. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Marcotte, Roxanne D.: »Bint al-Shāṭī‘ on Women’s Emancipation«, in: Mohammed, Khaleel und Andrew Rippin (Hrsg.): *Coming to Terms with the Qur'an. A Volume in Honour of Professor Issa Boullata*. North Haledon: Islamic Publications International, 2007, 179–208.
- Marin, Manuela: »Disciplining Wives. A Historical Reading of Qur'ān 4:34«, *Studia Islamica* 97 (2003): 5–40.
- Mernissi, Fatima: *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in a Muslim Society*. Cambridge: Schenkman, 1975.
- : *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris: Michael Albin, 1987.
- : *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'Etat en Islam*. Paris: Michel Albin, 1988.
- Mir-Hosseini, Ziba: »Muslim Legal Tradition and the Challenge of Gender Equality«, in: Mir-Hosseini, Ziba, Jana Rumminger und Mulki Al-Sharmani (Hrsg.): *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. London: Oneworld, 2015, 13–43.
- : »Justice and Equality and Muslim Family Laws: New Ideas, New Prospects«, in: Poya, Abbas (Hrsg.): *Sharia and Justice*. Berlin, Munich, Boston: De Gruyter, 2018, 73–104.
- Moosa, Ebrahim: »Foreword«, in: Rahman, Fazlur: *Major Themes of the Qur'an*, 2. Aufl. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- : »Qur'anic Ethics«, in: Mustafa Shah, Muhammad Abdel Haleem (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2020, 464–70.
- Motzki, Harald: »The Murder of Ibn Abī l-Huqayq. On the Origin and Reliability of Some Maghāzī-Reports«, in: Motzki, Harald (Hrsg.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*. Leiden: Brill, 2000, 170–239.
- Mubarak, Hadia: »Breaking the Interpretive Monopoly. A Re-Examination of Verse 4:34«, *Hawwa* 2/3 (2004): 261–89.

- : »Change Through Continuity: A Case Study of Q. 4:34 in Ibn ‘Āshūr’s *al-Tahrīr wa'l-tanwīr*«, *Journal of Qur’anic Studies* 20/1 (2018): 1–27.
- Musa, Aisha Y.: »The Qur’anicists«, *Religion Compass* 4/1 (2010): 12–21.
- Naguib, Shuruq: »Horizons and Limitations of Feminist Muslim Hermeneutics. Reflections on the Menstruation Verse«, in: Anderson, Pamela Sue (Hrsg.): *New Topics in Feminist Philosophy of Religion. Controversies and Transcendence Incarnate*, Feminist Philosophy Collection. Dordrecht: Springer Press, 2010, 33–49.
- : »Bint al-Shāṭī’s Approach to *tafsīr*. An Egyptian Exegete’s Journey from Hermeneutics to Humanity«, *Journal of Qur’anic Studies* 17/1 (2015): 45–84.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- : *Der Koran. Poetische Prophezeiung. Frühmekkanische Suren. Handkommentar und Übersetzung von Angelika Neuwirth*, Bd. 1. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- : »The House of Abraham and the House of Amram. Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Confessionalism«, in: Neuwirth, Angelika, Michael Marx und Nicolai Sinai (Hrsg.): *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. Leiden: Brill, 2011, 499–532.
- Okuyan, Mehmet: »Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı« (»The Qur'anic View on Violence Against Women«), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Journal of the Faculty of Divinity of Ondokuz Mayıs University)* 23 (2007): 94–133.
- Osborne, Lauren E.: »Textual and Paratextual Meaning in the Recited Qur'ān. Analysis of Performance of Sūrat al-Furqān by Sheikh Mishari Rashid Alafasy«, in: Neuwirth, Angelika und Michael A. Sells (Hrsg.): *Qur'anic Studies Today*, Routledge Studies in the Qur'an. London, New York: Routledge, 2016, 228–46.
- Özler, Mevlüt: »İlâhî İsim ve Sifatlar«, in: Düzgün, Şaban Ali (Hrsg.): *Kelam El Kitabı*, 2. Aufl. Ankara: Grafiker, 2012, 219–62.
- Özsoy, Ömer: »Çağdaş Bir Sorun Olarak ›Kur'an'ın Anlaşılması‹ Sorunu«, in: Bulut, Mehmet (Hrsg.): *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 2002, 41–48.
- : *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi. Bir Giriş Denemesi*, Kur'an Araştırmaları 1. Ankara: İlahiyât, 2002.
- : »Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Özgün Anlamı Sorunu«, in: Özsoy, Ömer: *Kur'an ve Tarihsellik Yazılıları*. Ankara: Otto Yayıncıları, 2004, 53–66.
- : »Fazlur Rahman'ın İslami Çağdaşlaşma Projesinde Vahiy ve Tarih«, in: Özsoy, Ömer: *Kur'an ve Tarihsellik Yazılıları*, Ankara: Otto Yayıncıları 2004, 117–24.

VIII. Gesamtbibliographie

- : »Leute der Schrift oder Ungläubige? Ausgrenzungen gegenüber Christen im Koran«, in: Schmid, Hansjörg, Andreas Renz und Jutta Sperber (Hrsg.): *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Theologisches Forum Christentum-Islam. Regensburg: Pustet, 2007, 107–18.
- : »Pioniere der historischen Koranhermeneutik. Amin al-Hüli, Fazlur Rahman und Nasr Hamid Abu Zaid«, in: Jameleddine Ben Abdeljelil (Hrsg.): *Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht*. Berlin: EB, 2018, 23–45.
- Öztürk, Mustafa: »Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluşu Keyfiyeti«, in: Öztürk, Mustafa: *Kur'an ve Tefsir Kültürüümüz*. Ankara: Ankara Okulu, 2010, 11–33.
- : *Kur'an ve Tefsir Kültürüümüz*. Ankara: Ankara Okulu, 2010.
- : *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- : »Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im koranischen Kontext«, *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 3 (2016): 37–64.
- Paçacı, Mehmet: »Klassische Koranexegese. Was war das?«, *Münchener Theologische Zeitschrift* 58 (2007): 127–39.
- : »Klasik Tefsir Neydi?«, in: Paçacı, Mehmet: *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik, 2008, 111–26.
- : »Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?«, in: Paçacı, Mehmet: *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik, 2008, 45–69.
- Pellegrini, Silvia: »Geburt und Jungfräulichkeit im Protevangelium des Jakobus«, in: Silke Petersen, Othi Lethipuu (Hrsg.): *Antike christliche Apokryphen. Marginalisierte Texte des frühen Christentums*, Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 3.2. Stuttgart: Kohlhammer, 2019, 79–95.
- Petersen, Silke: »Maria Magdalena wird männlich oder: antike Geschlechtertransformationen«, in: Gerber, Christine, Silke Petersen und Wolfram Weiße (Hrsg.): *Unbeschreiblich weiblich? Neue Fragestellungen zur Geschlechterdifferenz in den Religionen*. Münster: LIT, 2011, 117–39.
- Pimminger, Irene: *Was bedeutet Geschlechtergerechtigkeit? Normative Klärung und soziologische Konkretisierung*. Opladen: Budrich, 2012.
- Pink, Johanna: »Striving for a New Exegesis of the Qur'an«, in: Schmidtke, Sabine (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 766–92.
- Rabb, Intisar A.: *Doubt in Islamic Law. A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law*. Cambridge Studies in Islamic Civilization, New York: Cambridge University Press, 2015.
- Rahbari, Ladan: »Women's Ijtihad and Lady Amin's Islamic Ethics on Womanhood and Motherhood«, *Religions* 11/2 (2020): 88.

- Reda, Nevin: »The Qur'an and Domestic Violence: An Islamic Feminist, Spiritually Integrative Reading of Verse 4:34«, *International Journal of Practical Theology* 23/2 (2019): 257–73.
- Rhouni, Raja: »Rethinking 'Islamic Feminist Hermeneutics'. The Case of Fatima Mernissi«, in: Kynsilehto, Anitta (Hrsg.): *Islamic Feminism. Current Perspectives*, Tampere Peace Research Institute. Occasional Papers 96. Tampere, 2008, 103–15.
- : *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- Riedel-Spangenberger, Ilona und Erich Zenger: »Einleitung«, in: Riedel-Spangenberger, Ilona und Erich Zenger (Hrsg.): »Gott bin ich, kein Mann«. *Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag*. Paderborn: Schöningh, 2006, 1–16.
- Rispler-Chaim, Vardit: »Nušüz between Medieval and Contemporary Islamic Law: The Human Rights Aspect«, *Arabica* 39/3 (1992): 315–27.
- Robin, Christian: »Les 'Filles de Dieu' de Saba' à La Mecque. Réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne«, *Semitica* 50 (2001): 113–92.
- : »South Arabia, Religions in Pre-Islamic«, in: Jane D. MacAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 5. Leiden: Brill, 2006, 84–93.
- Roded, Ruth: »Bint al-Shati's Wives of the Prophet. Feminist or Feminine?«, *British Journal of Middle Eastern Studies* 33/1 (2006): 51–66.
- Rohman, Izza: »'Qur'anism' in Modern Qur'an Interpretation«, in: Mun'im Sirry (Hrsg.): *New Trends in Qur'anic Studies. Text, Context, and Interpretation*. International Qur'anic Studies Association Studies in the Qur'an 2. Atlanta: Lockwood, 2019, 163–72.
- Rutner, Maryam: »Religious Authority, Gendered Recognition, and Instrumentalization of Nusrat Amin in Life and after Death«, *Journal of Middle East Women's Studies* 11/1 (2015): 24–41.
- Saeed, Abdullah: »Fazlur Rahman. A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'ān«, in: Suha Taji-Farouki (Hrsg.): *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Qur'anic Studies Series 1. Oxford: Oxford University Press, 2010, 37–66.
- : *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century. A Contextualist Approach*. London, New York: Routledge, 2014.
- Sayeed, Asma: *Women and Transmission of Religious Knowledge in Islam*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Saleh, Walid A.: »Contemporary *Tafsīr*: The Rise of Scriptural Theology«, in: Shah, Mustafa, Muhammad Abdel Haleem (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2020, 693–703.

VIII. Gesamtbibliographie

- Schnebel, Karin B.: *Selbstbestimmung oder Geschlechtergerechtigkeit. Zur Rolle der Frau in der Geschichte der politischen Ideen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2015.
- Schroer, Silvia: »Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels«, in: Schroer, Silvia, Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker (Hrsg.): *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt: Primus, 1997, 83–174.
- Schüngel-Straumann, Helen: *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, 2. Aufl. Mainz: Matthias Grünewald, 1996.
- Seker, Nimet: »Bilder und Bilderverbot im Urteil des Qur’ān und der klassischen muslimischen Gelehrsamkeit«, in: Behr, Harry Harun, Daniel Krochmalnik und Bernd Schröder (Hrsg.): *Du sollst dir kein Bildnis machen. Bilderverbot und Bildendidaktik im jüdischen, christlichen und islamischen Religionsunterricht*. Berlin: Frank und Timme, 2013, 119–43.
- : »Rahma und rāhīm. Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allahs«, in: Khorchide, Mouhanad, Milad Karimi und Klaus von Stosch (Hrsg.): *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām*. Münster: Waxmann, 2014, 117–31.
- : »Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlägt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in Q 4:34«, in: Mohagheghi, Hamideh und Klaus von Stosch (Hrsg.): *Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum, Beiträge zur komparativen Theologie* 10. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2014, 135–43.
- : »Geschichtlichkeit in der Koranexegese. Die Kontextgebundenheit der Bedeutungen des Korans«, in: Poya, Abbas (Hrsg.): *Koranexegese als »Mix and Match«. Zur Diversität aktueller Diskurse in der tafsir-Wissenschaft*. Bielefeld: Transcript, 2017, 131–62.
- : *Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*, Frankfurter Schriften zum Islam. Islam im Diskurs 6. Berlin: EB, 2019.
- : »As-Suyūṭīs Diskussion der Mehrfachherabsendung am Beispiel von Vers 33:35«, in: Başol, Ayşe (Hrsg.): *Sure al-Āḥzāb 33*, Frankfurter Schriften zum Islam. Studienreihe 2. Berlin: EB, 2019, 103–38.
- : »Geschlechterhierarchie, Geschlechtergerechtigkeit und androzentrische Rede im Koran«, in: Ströbele, Christian u. a. (Hrsg.): *Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam*, Theologisches Forum Christentum-Islam. Regensburg: Pustet, 2019, 105–117.
- : *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran*. Hamburg: Editio Gryphus, 2020.

- : »Historische Kontextualisierung als eine Methode der feministischen Koranauslegung«, in: Eisen, Ute E., Dina El Omari und Silke Petersen (Hrsg.): *Schrift im Streit. Jüdische, christliche und muslimische Perspektiven*. Berlin: LIT Verlag, 2020, 171–202.
- : »Feministische Koranauslegungen im akademischen Kontext. Eine kritische Reflexion von hermeneutischen Prämissen«, in: Çakır, Naime, Raïda Chbib und Meltem Kulaçatan (Hrsg.): *Muslimische Perspektiven auf Geschlechterverhältnisse. Frankfurter Schriften zum Islam, Islam im Kontext 1*. Berlin: EB-Verlag, 2023, 37–72.
- Sells, Michael A.: »Sound, Spirit, and Gender in Sūrat al-Qadr«, *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991): 239–59.
- : »Sound and Meaning in ›Sūrat al-Qāri‘a‹«, *Arabica* 40/3 (1993): 403–30.
- Serrano, Richard: *Qur‘an and the Lyric Imperative*. London: Lexington, 2016.
- Shaikh, Sa‘diyya: »Exegetical Violence. *Nushuz* in Qur‘anic Gender Ideology«, *Journal for Islamic Studies* 17 (1997): 47–73.
- : *Sufi Narratives of Intimacy. Ibn ‘Arabi, Gender, and Sexuality*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012.
- Sievers, Mira: »Die Abschiedspredigt Muḥammads. Ein kritischer Vergleich dreier Versionen«, in: Başol, Ayşe und Ömer Özsoy (Hrsg.): *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge*, Frankfurter Schriften zum Islam. Islam im Diskurs 1. Berlin: EB, 2014, 299–322.
- Sievers, Mira: *Schöpfung zwischen Koran und Kalām. Ansätze einer Koranischen Theologie*, Frankfurter Schriften zum Islam. Islam im Diskurs 8. Berlin: EB, 2019.
- Silvers, Laury: »In the Book We Have Left Out Nothing. The Ethical Problem of the Existence of Verse 4:34 in the Qur‘an«, *Comparative Islamic Studies* 2/2 (2006): 171–80.
- aš-Širbīnī, Fawqiyya: *Taysīr at-tafsīr*. Kairo: Maktabat al-īmān, 2008.
- Sirry, Mun‘im: *Scriptural Polemics. The Qur‘an and Other Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Taşçı, Özcan: »Mecaz, Teşbih ve Temsil«, in: Düzgün, Şaban Ali (Hrsg.): *Kelam El Kitabı*, 2. Aufl. Ankara: Grafiker, 2012, 391–94.
- Tillschneider, Hans-Thomas: *Typen historisch-exegetischer Überlieferung. Formen, Funktionen und Genese des asbāb an-nuzūl-Materials*. Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 30. Würzburg: Ergon Verlag, 2011.
- Tuksal, Hidayet Şefkatlı: *Kadın Karşılıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdiüşümleri*. Ankara: kitâbiyât, 2001.
- : *Kadın Karşılıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdiüşümleri*, 4. Aufl. Ankara: Otto, 2012.

VIII. Gesamtbibliographie

- Ünal, İsmail Hakkı: »Kadına Karşı Şiddete Nebevi Tavır«, *Din ve Hayat* 15 (Şiddet) (2012): 32–35.
- Wadud, Amina: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 2. Aufl. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- : »Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities«, *Hawwa* 3/2 (2004): 316–36.
- : *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. London: Oneworld, 2006.
- : »Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis«, in: Anwar, Zeinah (Hrsg.): *Wanted. Equality and Justice in the Muslim Family*. Petaling Jaya: Musawah, 2009, 95–112.
- : »The Ethics of *Tawhid* and the Ethics of *Qiwamah*«, in: Mir-Hosseini, Ziba, Mulki Al-Sharmani und Jana Rumminger (Hrsg.): *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. Oxford: Oneworld, 2015, 256–74.
- : »Can One Critique Cancel All Previous Efforts?«, *Journal of Feminist Studies in Religion* 32/2 (2016): 130–34.
- Wahyudi, Yudian: *The Slogan »Back to the Qur'an and the Sunna«: A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid*, Dissertation, McGill University, Montreal, 2002.
- Wetterer, Angelika: »Konstruktion von Geschlecht. Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit«, in: Becker, Ruth und Beate Kortendiek (Hrsg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008, 126–36.
- Yaman, Ahmet: »Zihâr«, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Bd. 44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, 387–90.
- Yasdiman, Necla: *Kur'an Tahlili*. İzmir: Cemre, 2006.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, 10 Bde. İstanbul: Zehraveyn o. J.
- Zentrum für islamische Frauenforschung und Frauenförderung: *Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zum Qur'an, Sure 4 Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam*, Köln: 2005.