

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 aṭ-Ṭabarī's enzyklopädischem Koran-kommentar *Ġāmi' al-bayān* erläuterte einst die Ehefrau und Gefährtin des Propheten 'Ā'īša Bint Abī Bakr die Koranverse 8–11 in Sure an-Nağm, 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*). 'Ā'īša legte diesen Vers aus als die Beschreibung einer Begegnung zwischen dem Offenbarungselengel 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 Muḥammad Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān. Taḥṣīr aṭ-Ṭabarī*, hg. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī (Kairo: Dār Hiğr, 2001), Bd. 22, 18–19.

(*ru'yaṭ Allāh*) durch den Propheten aus. Noch deutlicher verneint 'Ā'īša die Gottesschau in ihrer Exegese unter Verweis auf den Vers al-An'ām/6:103 (»Die Blicke erreichen ihn nicht«, *lā tudrikuhu l-abṣār*). 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 'Ā'īšas 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 'Ā'īša, nicht als Teil der »transhistorischen exegetischen Gemeinschaft« anerkannt.⁵⁷ Erst im 20. Jahrhundert lebt 'Ā'īšas 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, *Mafātīḥ al-ḡayb*, 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 Aḥmad Ḥān (gest. 1898) in Indien sowie Muḥammad 'Abduh (gest. 1905), Muḥammad Rašid Riḍā (gest. 1935) und Sayyid Quṭb (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, die exegetische 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 geschlechteregale 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 ‘Āiṣa ‘Abd ar-Raḥmān 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-ʿAlā 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 Federn 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 ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmān (gest. 1998), bekannt unter ihrem Pseudonym Bint aš-Šāṭiʾ, 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 Ġānā Biġūm⁶¹ (gest. 1660) zugeschrieben wird,⁶² und das Werk *Zīb at-tafsīr fī tafāsīr al-Qurʾān*⁶³, das die Mogulprinzessin Zīb an-Nisāʾ 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 ʿĀʾiṣa Bint Abī Bakr, Ḥafsa Bint ʿUmar, Umm Salama und anderen weiblichen Gelehrten aus den ersten beiden Generationen werden damit nicht zur schriftlichen Tradition des *Tafsīr* gezählt.

61 Ġānā Biġūm (gest. 1660) war die Tochter des Oberbefehlshabers des mogulischen Heers, ʿAbd ar-Raḥīm Ibn Bayram Ḥān (gest. 1627).

62 ʿAbd al-Ḥayy b. Faḥr ad-Dīn al-Ḥusnī, *al-Ilām biman fī tāriḥ al-hind min al-aʿlām* (*Nuzhat al-ḥawāṭir wa-baḥğat al-masāmiʿ wa-n-nawāzīr*) (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999), Bd. 1, 517–18.

Nuṣrat Bīgum Amīn (gest. 1983) zu stammen.⁶⁵ Ihr persischsprachiges Werk *Maḥzan al-ʿirfān dar tafsīr-i Qurʾān* erläutert den gesamten Koran aus einer multimethodischen Perspektive und umfasst 15 Bände.⁶⁶ Nuṣrat Amīn wurde 1886 in Isfahan geboren und studierte neben dem klassischen islamischen Fächerkanon noch Philosophie. Sie verfasste arabisch- und persischsprachige Werke in den Disziplinen *ḥadīth*, *fiqh*, *kalām*, *aḥlāq*, *taṣawwuf* und *tafsīr*. Sie erhielt *iğāzas* in *iğtihād* und *riwāya* von einer Reihe von Ayatollahs, darunter Großayatollah ʿAbd al-Karīm Ḥaʾirī Yazdī (gest. 1937). Ebenso vergab sie selbst *iğāzas* in den Disziplinen *iğtihād* und *riwāya* an ihre Schüler. Nuṣrat Amīn gilt bis heute als *muğtahida* und genießt in schiitischen Kreisen ein hohes Ansehen als theologische Autorität.⁶⁷ Ihr ausführliches exegetisches Werk *Maḥzan al-ʿirfān* 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 Ismāʿīl Bāšā al-Bağdādī (Bağdatlı İsmail Paşa), *Hadiyyat al-ʿarifin asmāʾ al-muʿallafin wa-āṭār al-muṣannafin* (Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), Bd. 1, 375.

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

65 Zu Nuṣrat Amīn siehe Mirjam Künkler und Roja Fazaeli, »The Life of Two Muṭtahidahs. 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 Nuṣrat Bīgūm Amīn, *Maḥzan al-ʿirfān dar tafsīr-i Qurʾān* (Isfahan: Saqāfī, 1376/1956).

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

68 Ebd., 140.

69 Nuṣrat Bīgūm Amīn, *Kitāb raviš-i ḥūšbaḥtī wa-tavṣiyyah biḥ 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 ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmān. 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 Ṭāḥā Ḥusayn wurde sie 1952 mit einer herausragenden Arbeit über Abū l-ʿAlā al-Maʿarrī 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 ʿAyn-Shams-Universität fort und war schließlich bis in die 1990er Jahre hinein Professorin für Exegese des Korans an der Qarawiyyīn-Universität. Sie hatte zahlreiche Gastdozenturen in Umm Durmān und Ḥartūm, Algier, Beirut, in den Arabischen Emiraten und in Riad.

ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmāns 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 frühmekkanischen Suren *at-Taḥṣīr al-bayānī li-l-Qurʾān al-karīm* (Die rhetorische Exegese des Korans), in der sie unter anderem die Methodologie

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

Amīn al-Ḥūlis praktisch anwendet,⁷¹ und das Werk *al-Iḡāz al-bayānī li-l-Qurʾān al-karīm wa-masāʾil Nafīʾ ibn al-Azraq* (Die sprachliche Unnachahmlichkeit des Korans und die Fragen von Nafīʾ ibn al-Azraq).

Jedoch finden wir auch in ihren exegetischen Werken keine Koran- auslegung aus einer dezidiert weiblichen Perspektive. Hingegen spricht aus vielen kürzeren Abhandlungen wie *Maqāl fī l-insān* (Abhandlung über den Menschen)⁷², »al-Marʾa al-muslima ams wa-l-yawm« (Die muslimische Frau gestern und heute)⁷³ und *al-Mafhūm al-islāmī li-tahrīr al-marʾa* (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 islami-

71 ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmān, *at-Tafsīr al-bayānī li-l-Qurʾān al-karīm* (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1990), Bd. 1, 10–14; Naguib merkt jedoch an, dass eine umfangreiche Studie über die Umsetzung der Methode al-Ḥūlis in ihrem Werk aussteht und dass dieser Aspekt nicht über den eigentümlichen Charakter ihrer Arbeit hinwegtäuschen sollte, Naguib: »Bint al-Shāṭiʾs Approach to *tafsīr*«, 52.

72 ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmān, *Maqāl fī l-insān. Dirāsa qurʾāniyya* (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1969).

73 ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmān, »al-Marʾa al-muslima ams wa-l-yawm«, *al-Islām, al-yawm wa-ḡadan*, Hg. I. Salāma, A. F. al-Ahwānī, Bint aṣ-Ṣāṭiʾ et al. (Kairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya, 1960), 67–94.

74 ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmān, *al-Mafhūm al-islāmī li-tahrīr al-marʾa* (Umm Durmān: Ġāmiʾat 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-Shāṭiʾs Approach to *tafsīr*«, 51.

76 Ruth Roded, »Bint Al-Shati's Wives of the Prophet. Feminist or Feminine?«, *British Journal of Middle Eastern Studies* 33/1 (2006), 51–66; Roxanne D. Marcotte, »Bint al-Shāṭiʾ on Women's Emancipation«, *Coming to Terms with the Qurʾān. A Volume in Honour of Professor Issa Boullata*, Hg. Khaleel Mohammed, Andrew Rippin (North Haledon: Islamic Publications International, 2007), 200–02; Naguib, »Bint al-Shāṭiʾs 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-Raḥmān 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 *Naẓarāt fī kitāb Allāh* (Reflexionen über das Buch Gottes)⁷⁸ von der ägyptischen Aktivistin Zaynab al-Ġazālī (gest. 2005), das 16-bändige Werk *al-Mubaššir li-nūr al-Qur’ān* (Der Betrachter des Lichts des Korans)⁷⁹ von Nā’ila Hāšim, das vierbändige Werk *Taysīr at-tafsīr* (Die Erleichterung der Exegese) von Fawqīyya aš-Šīrbīnī⁸⁰ und *Tafsīr ġarīb al-Qur’ān* (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 Rezitatoren)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 zahlreiche exegetische Werke in englischer Sprache aus dem 20. und 21. Jahrhundert, die sich

77 Außer Nimat Hafez Barazangis kritischer Beschäftigung mit ‘Ā’iṣa ‘Abd ar-Raḥmāns 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, *Naẓarāt fī kitāb Allāh* (Kairo: Dār aš-Šurūq, 1994).

79 Nā’ila Hāšim, *Mubaššir li-nūr al-Qur’ān* (Jerusalem: Maṭba‘at ar-Risāla, 1998–2003).

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

81 Kāmila al-Kawwārī, *Tafsīr ġarīb al-Qur’ān* (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* (Istanbul: 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 (*ḥilāfa*) und dem zentralen Glaubensgrundsatz der Einheit Gottes (*tawḥīd*) verbunden. Fundamental ist eine Dekonstruktion der traditionellen Lesart von an-Nisāʾ/4:1, wonach Eva aus der Rippe Adams erschaffen und die Frau eine dem Mann nachrangige 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-Nisāʾ/4:1 stammt die gesamte Menschheit, Mann und Frau, aus einer einzelnen, ursprünglichen Seele. Im Zentrum dieser Lesart stehen die Ausdrücke *min nafsīn wāḥidatin* und *zawġahā*. 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 Arpağuş, »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 Lamptey, *Divine Words, Female Voices. Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology* (New York: Oxford University Press, 2018), 49, 159, 162.

ersten Mensch und *zawğ* Eva⁸⁸ als Abkömmling Adams bezeichnen; vielmehr werde hier der gemeinsame Ursprung von Mann und Frau aus *nafs wāhida* betont. Aus dem zentralen Dogma der Einheit Gottes (*tawhīd*) erwachse das Prinzip der Gleichheit aller Geschöpfe vor Gott.⁸⁹ Ebenso sei die Erschaffung aller Dinge als gleichwertige Paare (*azwāğ*)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 füreinander 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, Fāṭir/35:11, Yāsīn/36:36, az-Zuḥruf/43:12, aḏ-Ḍāriyāt/51:49, an-Nağm/53:45, ar-Raḥmān/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 Lamptey, *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 Grundagentexte 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 (*ḥilāfa*, al-Baqara/2:30, al-Aḥzāb/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-Raḥmān, 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 *iğtihād*⁹⁸), die Erfüllung religiöser Vorschriften, die Erfüllung der *ḥilāfa*, das Erwirken des Guten und das Verhindern des Schlechten.⁹⁹ All dieses fällt unter die moralische Verpflichtung von *ḥilāfa*, 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-Raḥmān, *at-Taṣīr 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-Raḥmān, *at-Taṣīr al-bayānī*, Bd. 1, 177; 'Abd ar-Raḥmān, *Maqāl fī l-insān*, 45–48; Naguib, »Bint al-Shāṭi's Approach to *taṣīr*«, 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 women 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 Prämisse 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-Shāṭi' 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-Shāṭi's Approach to *tafsir*«, 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 *zawǧ*, Pl. *azwāǧ* (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 *Tawhīd* 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; Lamprey, *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; Lamprey, *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 zuwwiǧat*, »wenn die Seelen zusammengeführt werden«; *wa-naḍa'u l-mawāzina l-qisṭa li-yawmi l-qiyāmati fa-lā tuẓlamu nafsun 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 Ġāfir/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 (*ḥūr ʿīn*), 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 ʿImrān/3:15 und an-Nisāʾ/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 tuḥfūhu yuḥāsibkum bihi llāhu fa-yaġfiru li-man yašāʾu wa-yuʿaddibu man yašāʾu wa-llāhu alā kulli šayʾin 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 verbergt: 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 ʿamila sayyiʿatan fa-lā yuġzā illā miṭlahā wa-man ʿamila šālihan min ḍakarīn aw unṭā wa-huwa muʾminun fa-ūlāʾika yadhulūna l-ġannata yurzaqūna fihā bi-ġayri ḥisābin*, »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, *Qurʾan and Woman*, 46–49.

116 Ebd., 50.

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

118 Wadud, *Qurʾan and Woman*, 54–56.

nie« von Mann und Frau im Paradies.¹¹⁹ Diese Erläuterung steht der traditionellen Lesart, wonach mit *azwāğ muṭaḥhara* reine Paradiesfrauen gemeint sind, konträr gegenüber.¹²⁰ Dabei kann der Hinweis auf *an-nisā'* in der aufgezählten Liste der begehrten Dinge (*aš-šahawāt*) in Āl 'Imrān/3:14 und im darauffolgenden Vers 3:15 der Verweis auf *azwāğ muṭaḥhara* 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, aṭ-Ṭabarī, *Gāmi' al-bayān*, Bd. 1, 419–22; al-Māturīdī, *Tafsīr al-Māturīdī*, Bd. 1, 405; Abū Iṣḥāq Aḥmad aṭ-Ṭa'labī an-Nisābūrī, *al-Kašf wa-l-bayān. Tafsīr aṭ-Ṭa'labī*, hg. 'Alī Ibn 'Āṣūr and Naẓīr as-Sā'idī (Beirut: Dār ihyā' at-turāṭ al-'arabī, 1422), Bd. 1, 181.

121 (3:14) *Zuyyina li-n-nāsi ḥubbu š-šahawāti mina n-nisā'i wa-l-banīna wa-l-qanā'iri l-muqanṭarati mina d-ḡahabi wa-l-fiḍḍati wa-l-ḥayli l-musawwamati wa-l-an'āmi wa-l-ḥartī ḡālīka matā'u l-ḥayāti d-dunyā wa-llāhu indahū ḥusnu l-ma'ābi*. (3:15) *qul a-unabbi'ukum bi-ḥayrin min ḡālikum li-llaḡina ttaqaw 'inda rabbihim ḡannātun taḡrī min taḡtiḥā l-anḡāru ḡālīdīna fihā wa-azwāḡun muṭaḡharatun wa-riḡwānun mina llāhi wa-llāhu baṡīrun 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'an«, *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 Begriffss *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-Raḥmān, 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-riḡālu qawwāmūna ‘alā n-nisā’*, an-Nisā’/4:34) als männliche Autorität, Vormundschaft oder Versorgungspflicht positiv umgedeutet und ebenfalls als eine soziale Pflicht interpretiert. ‘Ā’iṣa ‘Abd ar-Raḥmān 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) than 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-Raḥmān den ersten Teil des Verses an-Nisā'/4:34 aber – wie viele klassische Gelehrte¹³⁴ auch – im Zusammenhang mit dem Begriff *daraḡa* aus al-Baqara/2:228 (*wa-lahunna miṭlu llaḡi 'alayhinna bi-l-ma'rūfi wa-li-r-riḡāli 'alayhinna daraḡatun*). Jedoch leitet sie aus 2:228 den Grundsatz der Gleichheit ab und interpretiert *daraḡa* als einen Bonus sozialer Männlichkeit (*ruḡūla*) und nicht als ein Merkmal biologischer Maskulinität (*ḡukūra*). Zwar erläutert sie nicht, was sie unter den beiden Begriffen versteht,¹³⁵ ihre Differenzierung deutet aber darauf hin, dass sie *daraḡa* 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 (*tašrīf*).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'duhum awliyā'u ba'din*). 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 Prämisse, 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 Raida* 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 llađi '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 yatarabbaşna bi-anfusihinna ṭalāṭata qurū'in wa-lā yaḥillu lahunna an yaktumna mā ḥalaqa llāhu fī arḥāmihinna in kunna yu'minna bi-llāhi wa-l-yawmi l-āhiri wa-bu'ūlatuhunna aḥaqqu bi-raddihinna fī ḍālika in arādū iṣlāḥan wa-lahunna miṭlu llađi 'alayhinna bi-l-ma'rūfi wa-li-r-riğāli 'alayhinna darağatun wa-llāhu 'azīzun ḥakimun*, »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'and and Woman*, 69; Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 25.

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

dieses Recht nicht.¹⁴² Eine andere Lesart von *daraġa* 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 *daraġa* als ein männliches Privileg hinsichtlich der Möglichkeit der Wiederheirat ohne Warteperiode ausgelegt.¹⁴⁴ Auf diese Weise wird die verbreitete Assoziation von der *qiwāma* mit *daraġa* 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 wird 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 ermahnt 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-Nisāʾ/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 Kerngedanken wieder, die bereits in einer bekannten Überlieferung von ʿĀʾiša 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-Nisāʾ/4:34)

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

145 *Wa-lan tastaḍīʿū an taʿdilū bayna n-nisāʾi wa-law ḥaraṣtum fa-lā tamīlū kulla l-mayli fa-taḍarūhā ka-l-muʾallaqati wa-in tuṣliḥū wa-tattaqū fa-inna llāha kāna ḡafūran raḥīman*, »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, *Qurʾan 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 Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʾ 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 *nuṣūz* siehe Vardit Rispler-Chaim, »Nuṣūz between Medieval and Contemporary Islamic Law: The Human Rights Aspect«, *Arabica* 39/3 (1992), 315–327; Wadud, *Qurʾan and Woman*, 74–75; Ali, *Sexual Ethics*, 120–21; Ayesha S. Chaudhry, »Marital Discord in Qurʾanic Exegesis: A Lexical Analysis of Husbandly and Wifely *Nuṣūz* in Q. 4:34 and Q. 4:128«, *The Meaning of the Word. Lexicology and Qurʾanic 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 *ḍaraba* im Koran versucht Amina Wadud zunächst, die Bedeutung von *ḍaraba* anders als »schlagen« zu interpretieren. *Ḍaraba* könne im Koran auch »ein Exempel statuieren« oder »ein Gleichnis prägen« bedeuten, wie in *ḍaraba llāhu maṭalan*¹⁵² (»Allah gives or sets as an example ...«¹⁵³). Es werde auch im Sinne von »sich abwenden« und »auf den Weg aufbrechen« (*ḍaraba fī l-arḍ*¹⁵⁴) verwendet. Wadud formuliert es an dieser Stelle nicht explizit, deutet aber an, dass *wa-ḍribūhunna* nicht »und schlägt sie«, sondern »wendet euch von ihnen ab« oder »setzt ein Exempel«¹⁵⁵ bedeutet.¹⁵⁶ Dann betont sie, dass, selbst wenn *ḍaraba* »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-ḥṣurūhunna fī l-maḍāḡi* (»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-ḍribūhunna* 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 *ḍaraba* 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 geschlechteregalitären 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: Schöningh, 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 'Ashūr's *al-Tahrir 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’iṣa. »al-Mar’a al-muslima ams wa-l-yawm«, in: *al-Islām, al-yawm wa-ḡadan*, edited by Ibrāhīm Salāma, Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī, Bint aṣ-Ṣāṭi’ 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-taḥrīr al-mar’a*. Umm Durmān: Ġāmi’at Umm Durmān, 1966–67.
- . *Al-Taḥsīn al-bayānī li-l-Qur’ān al-karīm*. 2 vols. Kairo: Dār al-ma’ārif, ⁷1990.
- ‘Abd al-Rahman, ‘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 Sırasına Göre Yüce Kur’an-ı Kerim ve Meali*. İstanbul: Hermes, 2019.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur’an, Hadith, and Jurisprudence*. London: Oneworld, 2008.
- Amin, Nuşrat Bigüm. *Maḥzan al-‘irfān dar tafsīr-i Qur’ān*. Isfahan: Saqāfi 1376/1956.
- . *Kitāb ravish-i ḥūshbaḥtī wa-tavṣiyyah 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-Baḡdādī, Ismā’il Bāṣā (Baḡdatlı İsmail Paşa). *Hadiyyat al-‘arīfīn asmā’ al-mu’allafīn wa-ātār 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’an. A New Reading*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.
- Barlas, Asma. »Believing Women« in Islam. *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Çekmegil, 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.

- 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-Ğazālī, Zaynab. *Naẓarāt fī kitāb Allāh*. Kairo: Dār aš-Šurūq, 1994.
- Hāšim, Nā'ila. *Mubaššir 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-Ĥusnī, 'Abd al-Ĥayy b. Faḥr ad-Dīn. *Al-Ilām biman fī tāriḫ al-hind min al-a'lām (Nuzhat al-ḥawāṭir wa-baḥğat al-masāmi' wa-n-nawāẓir)*. 8 vols. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- al-Kawwārī, Kāmila. *Tafsīr ġarīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008.
- Lampsey, Jerusha Tanner. *Divine Words, Female Voices. Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology*. New York: Oxford University Press, 2018.
- al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad. *Ta'wīlāt ahl as-sunna. Tafsīr al-Māturīdī*, edited by Mağdī 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-Qurʾān al-karīm bi-r-rasm al-ʿuṭmānī bi-riwāyat Ḥaḫṣ ʿan ʿĀṣim*. Kairo 1342/1924.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn. *Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī al-muṣṭahir bi-t-tafsīr al-kabīr wa-mafātīḥ al-ḡayb*. 32 vols. Beirut: Dār al-fikr, 1401.
- Reda, Nevin. »The Qurʾān 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: Schöningh, 2014: 135–43.
- . *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran*. Hamburg: Editio Gryphus, 2020.
- aš-Širbīnī, Fawqīyya. *Taysīr at-tafsīr*. Kairo: Maktabat al-īmān, 2008.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr. *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān. Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, edited by ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī. 26 vols. Kairo: Dār Hiḡr, 2001.
- aṭ-Ṭalabī an-Nisābūrī, Abū Iṣḥāq Aḥmad. *Al-Kašf wa-l-bayān. Tafsīr aṭ-Ṭalabī*, edited by ʿAlī ibn ʿĀšūr, and Naẓīr as-Sāʿidī. Beirut: Dār iḥyāʾ at-turāṭ al-ʿarabī, 1422.
- Wadud, Amina. *Qurʾān and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York, Oxford: Oneworld, 1999.
- . »The Ethics of Tawḥīd and the Ethics of Qiwāmah«, 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.
- Yasḍıman, Necla. *Kurʾān Tahlili*. İzmir: Cemre, 2006.

6.2. Sekundärquellen

- Abboud, Hosn. »The Arab Women Discourses on Feminism and Islam: Fear of an Oxymoron«. *Al Raida* 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. Qurʾānic Exegesis and Gender*. Dissertation, Princeton University, 2008.

- . »The Male Is Not Like the Female« (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Qurʾān«. *Religion Compass* 3, no. 4 (2009): 637–654.
- . »In Defense of Historical-Critical Analysis of the Qurʾān«. *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, Qurʾānic Exegesis and Islamic Jurisprudence*. Dissertation, New York University, 2009.
- . »Marital Discord in Qurʾānic 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 Qurʾānic 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 Qurʾān 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 Qurʾān*. 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-Shāṭiʾ on Women's Emancipation«, in: *Coming to Terms with the Qurʾān. 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 ʿĀshūr's *al-Taḥrīr wa'l-tanwīr*«. *Journal of Qurʾānic Studies* 20, no. 1 (2018): 1–27.
- Musa, Aisha Y. »The Qurʾānists«. *Religion Compass* 4, no. 1 (2010): 12–21.
- Naguib, Shuruq. »Bint al-Shāṭiʾs Approach to *tafsīr*: An Egyptian Exegete's Journey from Hermeneutics to Humanity«. *Journal of Qurʾānic Studies* 17, no. 1 (2015): 45–84.
- Pink, Johanna. »Striving for a New Exegesis of the Qurʾān«, 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.

- 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-Shatī'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 *Tafsīr*: 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 Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī 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).

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 Koraninterpretation. 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 Koraninterpretation 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 Koraninterpretation 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 Ali's 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 Betätigung anti-patriarchalische, anti-misogyne und emanzipatorische Auslegungen des Korans, welche die Thematik von Geschlechtergleichheit 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 verwende 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 *tafsīr*, 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*; Klausning, *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir*.

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 Mernissis dekonstruktivistischer Arbeit mit dem Titel *Le harem politique*. Mernissi widmet sich hier der *isnād*-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 Karşıtı Söylem*.

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 Prämissen 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 eherechtlichen 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., I; 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

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 Manṣūr 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 'Uṭmān, 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 Metinleşme Tarihi. Bir Giriş Denemesi* (Ankara: İlahiyât, 2002), 43–45.

179 Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 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 Azi-zah 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 *erstmal*s 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 Vorurteilhaftigkeit 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, 71972), 274–75.

Interpretieren. 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 androzentrisch 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 Muḥyī 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’an 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-‘Arabī’s 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’an«, *Comparative Islamic Studies* 2/2 (2006), 171–80.

191 *Ar-riḡālu qawwāmūna ‘alā n-nisā’i bi-mā faḍḍala llāhu ba’dahum ‘alā ba’din wa-bi-mā anfaqu min amwālihim fa-ṣ-ṣāliḥātu qānitātun ḥāfiẓātun li-l-ḡaybi bi-mā ḥafiẓa llāhu wa-llāti taḥāfūna nuṣūzahunna fa-iḏūhunna wa-ḡurūhunna fī l-maḍāḡi’i wa-ḍribūhunna fa-in aṭa’nakum fa-lā tabḡū ‘alayhinna sabīlan inna llāha kāna ‘aliyyan kabīran*, »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, haltet 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.

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-ʿArabī den Koran als Ausdruck der Selbstoffenbarung Gottes, folglich seines Wesens. Zugleich ist Ibn al-ʿArabī ein radikaler Literalist, das heißt, dass auch seine kosmologische Reflexion über das Gotteswort stets getragen ist von der Ebene der evidenten (*ẓāhir*) Bedeutung und sich von dieser nicht entfernt. Die von Silvers angesprochenen Bedeutungsdimensionen dürfen sich nach Ibn al-ʿArabī nicht vom Literalsinn entfernen.¹⁹⁶ Dieser Literalsinn generiert sich vor dem Hintergrund eines spezifischen sprachkonventionellen Wissens. Eine Bedeutung, die sich von der sprachkonventionellen Bedeutung löst und dieser widerspricht, ist für ihn somit keine richtige Auslegung. Zwar meint Ibn al-ʿArabī, 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-ʿArabī 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-ʿArabī vertritt damit eine andere Hermeneutik als der anfangs angeführte Abū Maṣṣūr 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-ʿArabī hingegen will die definitive Bedeutung aus dem evidenten Wortlaut (*ẓāhir*) gewinnen, die er aus dem sprachkonventionellen Wissen über das Arabische ableitet.

Laury Silvers sieht, dass dieser Aspekt bei Ibn al-ʿArabī zur Bedeutungsverengung führt, und ergänzt einen Zusatz, der bei Ibn al-ʿArabī 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), xvf.

196 Michael Chodkiewicz, *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), 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-ḍribūhunna* 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-‘Arabīs 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 Qur‘ān, 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.

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 Rechtslehre. In seinem Werk *al-Futūḥāt 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 *Zāhiriyya* 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 Handlungsweisen 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 »hegemonial 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 (*tawhīd*) 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 Rumming, 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.

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 forciere, 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-Nisā'/4:3, 4:24, 4:34, al-Mu'minūn/23:6, al-Ma'āriğ/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 stellt.

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 zahlreiche exegetische 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'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic 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. Exegese 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 Koranlegung. 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-Qāriʿa‹«, *Arabica* 40/3 (1993), 403–30; Lauren E. Osborne, »Textual and Paratextual Meaning in the Recited Qurʾān. Analysis of Performance of Sūrat al-Furqān by Sheikh Mishari Rashid Alafasy«, in: *Qurʾanic Studies Today*, Hg. Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (London, New York: Routledge, 2016), 228–46; Soraya M. Hajjaji-Jarrah, »The Enchantment of Reading. Sound, Meaning, and Expression in Sūrat al-ʿĀdiyāt«, in: *Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾān*, Hg. Issa J. Boulatta (Richmond: Curzon, 2000), 228–51.

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

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 herührt. 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 (*ʿaql*) 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 qurʾānan ʿarabiyyan laʿallakum taʿqilūn*. »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 *Qurʾan and Woman* mit der Frage, warum Gott in einigen Versen Frauen und Männer im Wortlaut gleichermaßen adressiert (wie in al-Aḥzāb/33:35: *inna l-muʾminīna wa-l-muʾmināti*, »wahrlich, die gläubigen Männer und gläubigen Frauen«) und an anderen Stellen einen allgemeinen Ausdruck wie in »Oh, die ihr glaubt« (*yā ayyuhā l-ladīna āmanū*) verwendet. Gemäß den Regeln der arabischen Grammatik meine der Koran stets Männer und Frauen, wenn er den männlichen Plural verwende, 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-Nisāʾ/4:82, al-Ḥiğr/15:1, al-Isrāʾ/17:41, 17:45–46, an-Naml/27:1, Yāsīn/36:69.

222 Ähnlich auch az-Zuḥruf/43:2–3: *wa-l-kitābi l-mubīni innā ʿaʿalnāhu qurʾānan ʿarabiyyan laʿallakum taʿqilūna*, »Beim klaren Buch. Siehe, wir machten es zu einem arabischen Koran, damit ihr versteht.«

223 Wadud, *Qurʾan and Woman*, 4.

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 ḥartun lakum fa-tū ḥartakum annā šī'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, aṭ-Ṭūr/52:17–20, aṣ-Ṣāffat/37:48, Ṣād/38:52, ar-Raḥmān/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 Ṭāʿlaba 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 llatī tuḡādiluka fī zawḡihā wa-taštakī ilā llāhi wa-llāhu yasma'u taḥāwurakumā inna llāha samī'un baṣīruni llaḏīna yuzāhirūna minkum min nisā'ihim mā hunna ummahātihim in ummahātuhum illā llā' waladnahum wa-innahum la-yaqūlūna munkaran mina l-qawli wa-zūran wa-inna llāha la-'afuwuwun ḡafūrun.

Gott hat die Worte der Frau [Ḥawla, Tochter von Ṭāʿlaba]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-Muḡādila/58:1–2)

In Sure 24 (an-Nūr) handelt eine lange Passage von der Verleumdung (*ifk*) der Prophetenehefrau 'Ā'īša 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 'Ā'īša ungeprüft weitergetragen hätten.²³¹

229 Ḡalāl 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.

Inna llaḏīna ḡā'ū bi-l-īfki 'uṣbatun minkum lā taḥsabūhu šarran lakum bal huwa ḥayrun lakum li-kulli mri'in minhum mā ktasaba mina l-iṭmi wa-llaḏī tawallā kibrahū minhum laḥū 'aḏābun 'aẓīmun law-lā id sa-mi'tumūhu ḡanna l-mu'minūna wa-l-mu'minātu bi-anfusihim ḥayran wa-qālū ḥāḏā ifkun mubīnun law-lā ḡā'ū 'alayhi bi-arba'ati šuhadā'a fa-id lam ya'tū bi-ṣ-šuhadā'i fa-ūlā'ika 'inda llāhi humu l-kāḏibūna.

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-qānitīna wa-l-qānitāti wa-ṣ-ṣādiqīna wa-ṣ-ṣādiqāti wa-ṣ-ṣābirīna wa-ṣ-ṣābirāti wa-l-ḥāṣī'īna wa-l-ḥāṣī'āti wa-l-mutaṣaddiqīna wa-l-mutaṣaddiqāti wa-ṣ-ṣā'imīna wa-ṣ-ṣā'imāti wa-l-ḥāfiẓīna furūḡahum wa-l-ḥāfiẓāti wa-d-dākirīna llāha kaṭīran wa-d-dākirāti a'adda llāhu lahum maḡfiratan wa-aḡran 'aẓīman. (al-Aḥzāb/33:35)

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

231 As-Suyūṭī, *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 Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭīs (gest. 909/1505) Lösung dieses methodischen Problems siehe Seker, »As-Suyūṭīs 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 Gotteseigenschaften 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 zwingend 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 antipatriarchalen 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 (*tanzih*). 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.

mitlihi 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-Burūğ/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-Aḥzāb/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-ma'rūfi wa-yanhawna 'ani l-munkari wa-yuqimūna ṣ-ṣalāta wa-yu'tūna z-zakāta wa-yu'tūna llāha wa-rasūlahū ulā'ika sa-yarḥamuhumu llāhu inna llāha 'azīzun ḥakimūn*, »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 azwāğan li-taskunū ilayhā wa-ğā'ala baynakum mawaddatan wa-raḥmatan inna fī ḍālika 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 stiftete 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.

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-rafaṭu 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-btagū mā kataba llāhu lakum [...].

Euch ist erlaubt zur Fastenzeit, dass *ihr* des Nachts bei euren Frauen schlaft. 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 wesenhafte 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« (*nuṣūz*) 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 ḥiftum allā tuqṣitū fī l-yatāmā fa-nkihū mā ṭāba lakum minā n-nisā'i maṭnā wa-tulāṭa wa-rubā'a fa-in ḥiftum allā ta'dilū fa-wāḥidatan aw mā malakat aymānukum ḡālika 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-Ma'āriğ/70:30 zu verstehen, der zwar nicht die Männer direkt adressiert, aber die Handlungen der rechtgläubigen 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 rechtem Handeln zu begegnen. Diese Ermahnung, das Recht der Schwächeren zu achten, lässt sich auch aus anderen Versen ableiten, wie etwa an-Naḥl/16:72 und aṣ-Ṣūra/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 azwāḡan wa-ḡa'ala lakum min azwāḡikum banīna [...]*.

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

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-Zarkaṣī, *al-Burhān fī 'ulūm al-qur'ān*, hg. Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm (Kairo: Maktabat Dār at-Turāt, 1404), Bd. 1, 189–90; Ġalāl ad-Dīn al-Maḡallī, Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tafsīr al-ḡalālayn* (Kairo: Dār al-Ḥadīṭ, ³1422), 97.

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

Yā-ayyuhā n-nāsu ttaqū rabbakumu llaḏī ḥalaqakum min nafsīn wāḥidatin wa-ḥalaqa minhā zawḡahā wa-baṭṭa minhumā riḡālan kaṭīran 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. Ob schon 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.

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-Aḥzāb/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 Aḥmad b. 'Alī Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān*, hg. Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāwī (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṭ 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 rührt 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 Koranlegung 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 geschlechtersensible 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, *Insider the Gender Jihad*, 198–204; siehe IV.

7. Fazit

In diesem Kapitel habe ich einige Aspekte ausgewählter feministischer und geschlechtersensibler Quellen zur Koraninterpretation 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 exegetischen 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 exegetische 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 Koranlegung

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. Contestations and Transcendence Incarnate*, Hg. Pamela Sue Anderson (Dordrecht: Springer Press), 34; Lamprey, *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.

Die heutige junge Generation von muslimischen Theologinnen hat dieser Gruppe feministischer Exegetinnen zu verdanken, dass die Stimme gläubiger Frauen im öffentlichen Diskurs zunehmend erstarkt. 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*).²⁶² Auch ich gehe in meinen Überlegungen zu dieser spezifisch nord-amerikanischen 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 »tafsir«, 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 Betrachtung.

Die Diskussion um die Notwendigkeit einer historisch-kontextualisierenden Lesart des Korans hat im 20. Jahrhundert an Bedeutung gewonnen. Vordenker dieses Ansatzes wie Fazlur Rahman (gest. 1988) und Naşr 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 Reflexionen vorangestellt sind, erlaubt eine kohärente Untersuchung unserer Fragestellung. Um die Selbstverortung feministischer und geschlechtersensibler Koranauslegung in der Methode der historischen Kontextualisierung 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 Ġalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān 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 (*ḥadīṭ*) 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 Verseneinheiten 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« (*wahy*) und »Herabsendung« (*tanzīl*) oftmals synonym verwendet, siehe Seker, *Koran als Rede und Text*, 25–40.

268 Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (Istanbul: Kuramer, 2016), 109–16.

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 (*ṣaḥāba*) als Zeugen des Offenbarungsgeschehens zurückgehen. Berichte von den Nachfolgern (*tābiʿūn*) 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 Rabīʿ al-awwal, dem dritten Monat des ersten Jahres nach der *hiğra*,²⁷⁰ bis zum Monat Rabīʿ 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 Uḥud (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, *Kurʿan Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 202–80.

272 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 5–6; Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maṣḥūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ʿulūm al-Qurʿān* (Beirut: al-Markaz at-Taḳāfī al-ʿArabī, ⁸2011), 26, 97–98; Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī, *Fahm al-Qurʿān* (Casablanca: al-Markaz at-Taḳāfī al-ʿArabī, ³2005), 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 Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2004), 53–66; Mustafa Öztürk, »Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluşu Keyfiyeti«, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 11–33.

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

274 Bassām al-Ğamal, *Asbāb an-nuzūl. İlman min 'ulūm al-qur'ān* (Casablanca: al-Markaz at-Taqāfi 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-Wāḥidī, *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*, hg. Kamāl Basyūnī Zağlūl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya ⁴2009), 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 Gelehrter 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-ḥadīṭ*) 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 TradentInnen 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 Authentizitätsgraden 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 Ḥadīth Studies. Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Ḥadīth* (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 (Faḍlur Raḥmān 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-Ḥuqayq. 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.

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 Verkündigungs-kontext 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 Qurʾān 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 Qurʾān put forward the idea of a unique God to whom all humans are responsible and the goal of eradication of gross socioeconomic inequity. Qurʾānic theology and moral and legal teachings then gradually unfolded themselves in the political arena: the Meccan's rejection of Muḥammad's 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 Qurʾān was revealed.²⁸¹

Diesen sozio-historischen Verkündigungs-kontext 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 Qurʾān* vor.

281 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 5. »The Qurʾān and the genesis of the Islamic community occurred in the light of history and against a social-historical background. The Qurʾān 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 verfükten 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.

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 Ḥadīth collectors, the historians, and the Qurʾān commentators who have preserved for us the general social-historical background of the Qurʾān 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 Qurʾān.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’iṣā Bint Abī Bakr, Umm Salama sowie die Gefährtin Ḥawla Bint Ṭā’laba.²⁹⁰ Wir finden ihre Namen zwar in der Literatur erwähnt, jedoch wird die mit ihnen verbundene Offenbarungssitua-

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.

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. Paradoxerweise 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, könne man eine im Offenbarungskontext allgemeine Aussage nicht als universell gültig betrachten: »General 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 rekurriert. 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-s'alūhunna min warā'i ḥiḡābin ḡalikum aṭharu li-qulūbikum wa-qulūbihinna wa-mā kāna lakum an tu'dū rasūla llāhi wa-lā an tankihū azwāḡahū min ba'dihī abadan inna ḡalikum kāna 'inda llāhi 'aẓiman.* »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.

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 Prämisse 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-ḥāṣṣ*) 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 Prämisse 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 *ḥāṣṣ*.

Ein weiterer Unterschied in der klassischen und hier untersuchten Klassifikation zwischen *‘āmm* und *ḥāṣṣ* 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 Wortlaute.

Die Diskussion über *‘āmm* und *ḥāṣṣ* 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 Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī, *Bunyat al-‘aql al-‘arabī. Dirāsa taḥlīliyya naqdīyya li-naẓm al-ma‘rifa fī-ṭ-ṭaqāfa al-‘arabiyya* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda 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 Eherechts 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 (*ḡilbāb*) 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-ayyuhā n-nabiyyu qul li-azwāḡika wa-banātika wa-nisā'i l-mu'minīna yudnīna 'alayhinna min ḡalābībihinna dālika adnā an yu'raf-na fa-lā yu'dayna wa-kāna llāhu ḡafūran raḡīman.

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 *ḡilbāb* 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 medinensischen 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 medinensischen 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, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 19, 171.

307 Ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 23, 364.

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

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-Aḥzāb/33:35 als auch an-Nūr/24:31,³¹¹ werden als Aufruf zur Differenzmarkierung von gläubigen Frauen zu unfreien Frauen verstanden. Letztere sind wohlgermerkt 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 yağduḍna min abṣārihinna wa-yahfaẓna furūğahunna wa-lā yubḍina zīnatahunna illā mā ẓahara minhā wa-l-yaḍribna bi-ḥumurihinna 'alā ġuyūbihinna wa-lā yubḍina zīnatahunna 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-riḡālu 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 partikuläre 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 Qur'an*; Klausning, *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir*; 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 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: Ferdinand Schöningh, 2014), 123–125.

315 Wadud, *Qur'an and Woman*, 70–71.

genzug 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 Quṭb (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'in wa-lā yaḥillu lahunna an yaktumna mā ḥalaqa llāhu fī 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-riḡālī ‘alayhinna daraḡatun*) 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-āhiri wa-bu’ūlatuhunna aḡaqqu bi-raddihinna fī dālika in arādū iṣlāḡan wa-lahunna miṡlu llaḡī ‘alayhinna bi-l-ma’rūfi wa-li-r-riḡālī ‘alayhinna daraḡatun wa-llāhu ‘azīzun ḡakīmūn. »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.

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'īša 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'īšas 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 llāhu yuftikum fihinna wa-mā yutlā 'alaykum fī l-kitābi fī yatāmā n-nisā'i llātī lā tu'tūnahunna mā kutiba lahunna wa-tarḡabūna an tankihūhunna wa-l-mustaḏ'afīna minā l-wildāni wa-an taqūmū li-l-yatāmā bi-l-qisṭi wa-mā tafalū min ḥayrin fa-inna llāha kāna bihī 'alīman.

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 ḥiftum allā tuqṣitū fī l-yatāmā fa-nkihū mā ṭāba lakum minā n-nisā'i maṭnā wa-ṭulāṭa wa-rubā'a fa-in ḥiftum allā ta'dilū fa-wāḥidatan aw mā malaḳat aymānukum ḏālika 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 gerecht zu werden, dann nur eine oder was ihr an Sklavinnen besitzt! So könnt ihr am ehesten Ungerechtigkeit vermeiden«, Bobzin, *Koran*, S. 69.

320 Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' 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 ʿĀ'īša 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 aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 6, 361–62.

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

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-Nisāʾ/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 unternimmt nichts weiter gegen sie« (*fa-in aṭa'nakum fa-lā tabgū 'ālayhinna sabīlan*) 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.

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 Korantextes 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 medinensische 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

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 schlägt 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 Diskussionssthema. 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 ḍ-ḍakara wa-l-unfā.* »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.

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-riḡālu *qawwāmūna* 'alā n-nisā'i bi-mā faḍḍala llāhu ba'ḍahum 'alā ba'ḍin wa-bi-mā anfaqū min amwālihim fa-ṣ-ṣāliḥātu qānitātun ḥāfiẓātun li-l-ḡaybi bi-mā ḥafiẓa llāhu wa-llātī taḥāfūna *nuṣūzahunna* fa-'iẓūhunna wa-ḥḡurūhunna fī-l-maḍāḡi' wa-*ḍribūhunna* fa-in aṭa'nakum fa-lā tabḡū 'alayhinna sabīlan 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 schlägt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann unternimmt 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 *nuṣūz* (»wenn ihr ihren *nuṣūz* 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 (*ḡayr mubarrih*).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-Nisāʾ/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-Nisāʾ/4:1) mit der Rede von der Vormundschaft der Männer (an-Nisāʾ/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-Nisāʾ/4:19, 4:128–129), und zum anderen offensichtlich dem Mann das Recht auf körperliche Züchtigung seiner Frau zuerkennt (an-Nisāʾ/4:34)?

Das in an-Nisāʾ/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 Gelehrte auf den berühmten Satz des Rechtsgelehrten Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī (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« (*ḍaraba*) in klassischen wie modernen Quellen finden: Reformistisch-feministische Auslegungen befürworten eine abweichende Bedeutung des semantischen Felds *ḍ-r-b*, das

Minault (Delhi: Chanakya 1982), 294–95; Wadud, *Qurʾan 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 Qurʾan 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 ʿAbdallāh Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-umm*, hg. Muḥammad Zuhri an-Naḡḡār (Beirut: Dār al-Maʿrifā 1410/1990), Bd. 5, 194. Zur rechtsmethodischen Diskussion aš-Šāfiʿīs über an-Nisāʾ/4:34 siehe Kecia Ali, »The Best of You Will Not Strike«. Al-Shafiʿi on Qurʾān, 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 (*ḡayr 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 *ḍaraba* 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-ḍribūhunna*) 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 *faḍḍala/tafḍīl* (Vorzug) im Sinne von Autorität, Vormundschaft, Verantwortung und/oder Überlegenheit des Mannes verstanden wird. Danach untersuche ich den Begriff *nuṣūz*, der, als Gegenkonzept zu *qānītāt/qunūt* sowie *ṭā'a* (Gehorsam) fungierend, als Ungehorsam, Widerwille und/oder Provokation der Frau verstanden wird, sowie schließlich *wa-ḍribūhun-na/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 Exegesen 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 *ḍaraba* 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 *ḍaraba*, 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, detailliertem 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.

Die Auswahl der drei klassischen Werke ist auf Schriften gefallen, die zu den wichtigsten Korankomentaren gehören: Das Werk *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān* von Muḥammad Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923), das Werk *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl* von Abū l-Qāsim az-Zamaḥšarī (gest. 538/1144) sowie *Mafātiḥ al-ğayb* von Faḥr 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'an 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 Korankomentaren klassischer Gelehrter

Bei den nun folgenden Kurzanalysen von drei ausgewählten klassischen Korankomentaren zu an-Nisā'/4:34 sei zuvor hervorgehoben, dass Korankomentare 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. Korankomentare 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 aṭ-Ṭabarī, Zamaḥṣarī und ar-Rāzī

Ar-riḡālu *qawwāmuna* [qiwāma] 'alā n-nisā'i bi-mā *faḍḍala* [tafḍīl] llāhu ba'dahum '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 aṭ-Ṭabarī 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 aṭ-Ṭabarīs 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 aṭ-Ṭabarī damit die weibliche Gehorsamspflicht auf die sexuelle Verfügbarkeit.³⁴⁰ Die göttliche Bevorzugung der Männer (*tafḍīl*) 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 (*ʿaql*) 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-Zamaḥṣarī findet sich eine erweiterte Konzeption von *qiwāma* und *tafḍīl* im Sinne einer allgemeinen Position von Herr-

340 Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' 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, *Kadın Karşısı Söylem*, 152–79.

schaft und Macht und absoluter männlicher Auszeichnung. Die überlegenen männlichen Eigenschaften reichen von der Vernunft, Entschlossenheit (*ḥazm*), Stärke, der Bevorzugung durch die Prophetie (*nubuwwa*), Gelehrsamkeit (*ʿilmiyya*) 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 bestehe darin, »dass sie Bärte und Turbane« tragen.³⁴² Es fällt auf, dass az-Zamaḥṣarī 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-Nisāʾ/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-Zamaḥṣarī, *al-Kaššāf*, Bd. 2, 67.

343 Eine Lektüre, welche die männliche *qiwāma* und den weiblichen *nuṣūz* als generelle Charakterisierungen und Wesensbeschreibungen von Mann und Frau versteht, lässt sich mit den vorhergehenden und nachfolgenden Versen von an-Nisāʾ/4:34 nicht begründen. Dass sich an-Nisāʾ/4:34 ausschließlich auf Eheleute bezieht, wird aus der Versabfolge der gesamten Sure, in die der Vers eingebettet ist, deutlich; siehe an-Nisāʾ/4:33 und an-Nisāʾ/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 (*tafḍīl*) des Mannes in der koranischen Erbschaftsregelung, worauf an-Nisāʾ/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, *Mafātīḥ al-ḡayb*, 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-Zamaḥṣarī in seine Überlegungen einbezog.³⁴⁵ Auch ar-Rāzī stellt somit die übergeordnete Position des Mannes nicht infrage.

2.2. *Nuṣūz* bei aṭ-Ṭabarī, az-Zamaḥṣarī und ar-Rāzī

Der Auslegung des zentralen Begriffs *nuṣūz*, 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 qānitātun ḥāfiẓātun li-l-ḡaybi bi-mā ḥafiẓa 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-Zamaḥṣarī 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, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 6, 687.

347 Az-Zamaḥṣarī, *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-ḡaybi bi-mā ḥafiẓa 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 ergebenden Frauen) als Eigenschaften des normativen Idealtypus der Ehefrau folgt in den exegetischen Schriften die Diskussion um die Abweichung von dieser Norm – dem *nuṣūz*.

Wa-llātī taḥāfūna *nuṣūzahunna* [...].

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

Aṭ-Ṭabarī beschreibt *nuṣūz* 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-maṣiya*) und Feindseligkeit (*ḥilāfa*) werden damit in Verbindung gebracht.³⁵⁰ Kecia Ali stellt dagegen fest, dass diese Konzeption von *nuṣūz* nicht koranisch ist,³⁵¹ da der Wortlaut der Verse, die von *nuṣūz* sprechen, eine derart detaillierte Auslegung nicht erlaubt. Die exegetischen Diskussionen um *nuṣūz* 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 Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 6, 696–97; ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-ḡayb*, 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 *nuṣūz* 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' 'ulūm 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 *nāṣiza* (Ungehorsame) ist. Der koranische Hinweis *wa-llātī taḥāfūna nuṣūzahunna* (»diejenige Frauen, deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet«) veranlasst die Exegeten zur Diskussion darüber, ob ein bloßer Verdacht (*ẓann*), die Furcht (*ḥawf*) 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 männli- chen Rechts entsteht.

2.3. *Ḍaraba* bei aṭ-Ṭabarī, az-Zamaḥṣarī und ar-Rāzī

Fa-izūhunna wa-ḥḡurūhunna fī-l-maḍāḡi'i wa-ḍribūhunna.

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 Legiti- mation des »Schlagens« ausgeführt werden. Das Schlagen (*aḍ-ḍarb*) allein kann auch nach klassischem Verständnis, mag dies noch so sehr vom androzentrischen und patriarchalischen Verstehenshori- zont der Koranexegeten geprägt sein, nicht ohne Bedingung und nach Gutdünken erfolgen. Denn zunächst muss ein *nuṣūz* der Ehe- frau gegeben sein. Dem folgt die exegetische Diskussion darüber, ob

352 Abū Hāmid Muḥammad al-Ġazzālī, *Proper Conduct of Marriage in Islam (Ādāb an-Nikāḥ). Book Twelve of Iḥyā' 'Ulūm 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-madāğī'i*) sowie das Schlagen (*wa-đribūhunna*) 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-madāğī'i*) 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 aṭ-Ṭabarī legt eine radikale Deutung vor, die von keinem anderen nachfolgenden Interpreten geteilt und von einigen, wie al-Māwardī und Ibn al-ʿArabī, kritisiert und als eine falsche Lesart verurteilt wird.³⁵⁴ Nach einer sprachhistorischen Untersuchung, der er die Sprache der arabischen Beduinen zugrunde legt, kommt aṭ-Ṭabarī zum Ergebnis, dass das semantische Feld *h-ğ-r* mit der Bedeutung »trennen, separieren, meiden« sich ausschließlich von *hiğār* ableiten könne, dem Seil, mit dem die Araber das Kamel angebunden hätten (*ar-rabṭ bi-l-hiğār*).³⁵⁵ Dementsprechend sei hiermit womöglich ein Anbinden oder Fesseln der ungehorsamen Frau mit einer Leine an

353 Jenseits dieser Lesart hat Karen Bauer gemäßigte 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 Paares kommt: *Wa-in hiğtum šiqāqa baynihimā fa-b'aṭū ḥakaman min ahlihī wa-ḥakaman min ahlihā in yuridā iślāhan yuwaḏfiqi llāhu baynahumā inna llāha kāna 'alīman ḥabīran*. »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 Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' 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 aṭ-Ṭabarīs 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 *ḍaraba* lesen sich als juristische Debatten unter Koranexegeten, die sich nicht etwa mit semantischen oder lexikalischen Untersuchungen der Wurzel *ḍ-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. Aṭ-Ṭabarī und az-Zamaḡṣārī betonen, dass das Schlagen *ḡayr mubarrih* sein soll: Das Schlagen darf keine Verletzungen, Wunden, Knochenbrüche oder, nach aṭ-Ṭabarī, überhaupt keine Spuren hinterlassen. Az-Zamaḡṣārī und ar-Rāzī 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-Rāzī möchte die Verwendung von Peitschen und Eisenstäben verbieten, er empfiehlt die Verwendung eines Tuchs (*mandīl*). Aṭ-Ṭabarī hingegen empfiehlt die Verwendung einer hölzernen Zahnbürste (*siwāk*)³⁵⁸. Die juristische Diskussion lässt stellenweise das

356 Ebd.

357 Karen Bauer bewertet aṭ-Ṭabarīs Methode an dieser Stelle als eine historisch-kontextualisierende linguistische Analyse. Aṭ-Ṭabarī untersucht die Sprache der arabischen Beduinen historisch-linguistisch und legt dies seiner Lesart von *h-ḡ-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 Aṭ-Ṭabarīs 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 (*siwāk*) 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 aṭ-Ṭabarīs 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-Šāfiʿī, die fast unisono von späteren Exegeten übernommen wurde: So wie aš-Šāfiʿī 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-Šāfiʿī 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 *fuqahāʾ*, 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 exegetischen 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 aṭ-Ṭabarī 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 aṭ-Ṭabarīs 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-Nisāʾ/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 Eherecht 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*, *nuṣūz* und *ḍaraba* 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 Eherecht 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 Offenbarungsereignis entgegen seiner von Wadud hervorgehobenen Geschichtlichkeit zu einem geradezu ahistorischen Text, der, befreit von jeglicher Komplexität außer-koranisch überlieferter 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 heraus-schälen 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 »ko-ranische Kohärenz«³⁶⁷ eröffnen. Hier greifen die ethisch-juristischen Prinzipien, die als überzeitliche *ratio legis* hinter jeder offenbarten Bestimmung (*ḥukm*) stehen. Diese werden in einem zweiten inter-pretativen 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 Prinzipi-en fungieren hier als überzeitliche, unveränderliche hermeneutische Achsen, die im Text intendiert sind – dagegen stehen die veränderli-chen, zeitlichen Kontexte der Ersthörer sowie der späteren Genera-tionen 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 weite-re Implikationen von objektiven und subjektiven Verstehensprozes-sen, 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 Men-schen 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-qur'ān bi-l-qur'ān*), mit der durch intratextuelle Bezüge im Koran einzelne Verse oder Wörter erklärt werden, unternimmt Wadud semantische Untersuchungen bezüglich der Kernbegriffe *tafḍīl*, *qiwāma*, *nuṣūz* sowie *ḍaraba*. Wadud sieht zwei Bedingungen, die für die *qiwāma* des Mannes erfüllt sein müssen: Erstens muss den Männern *tafḍīl* (Vorzug)³⁷³ von Gott gegeben sein; zweitens müssen sie von ihrem Besitz Ausgaben für die Frauen bestreiten. *Tafḍīl* 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-An'ām/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 (*ḥilāfa*) erfüllen können.

Den *nuṣūz* hingegen versteht Wadud als Zustand der Unordnung zwischen dem Ehepaar (»marital disorder«) und nicht als einen spezifisch-weiblichen Ungehorsam. Der *nuṣūz* wird in an-Nisāʾ/4:128 in Bezug auf den Mann thematisiert.

Wa-ini mraʿatun ḥāfat min baʿlīhā nuṣūzan aw ʾirāḍan fa-lā ḡunāḥa ʿalayhimā an yuṣliḥā baynahumā ṣulḥan wa-ṣ-ṣulḥu 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-Nisāʾ/4:128 gebotene Konsultations- und Mediationsprinzip auf an-Nisāʾ/4:34 und versteht das Prinzip »Versöhnung statt Trennung«, das eindeutig aus an-Nisāʾ/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, *Qurʾan and Woman*, S. 73.

375 Ebd.

376 Bobzin, *Koran*, S. 85.

Was *nuṣūz* im Konkreten ist oder sein kann, bleibt in Waduds Ausführungen offen.

Bezüglich der drei Imperative »ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlägt 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 *ḍaraba* vorangeschritten werden. Ausgerechnet an dieser Stelle werden die philologischen Untersuchungen von Wadud knapp. Nach intra-koranischen Bezügen zur Semantik der Wortwurzel *ḍ-r-b* (*ḍaraba llāhu mataḷan*, »Gott statuiert ein Exempel«, at-Taḥrīm/60:10) mildert sie die Bedeutung von *ḍaraba* im Sinne von »ein Exempel statuieren« oder »ein Gleichnis 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-Nisāʾ/4:3) und die ewig jungfräulichen Huris (aṭ-Ṭūr/52:20, ar-Raḥmān/55:72, al-Wāqīʾa/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, müsse jede durch an-Nisāʾ/4:34 legitimierte Form des Schlagens entschieden abgewiesen werden. Dies sei auch im Lichte der Mehrheitsmeinung unter Rechtsgelehrten nach aš-Šāfiʿī, wonach das Schlagen *ḡayr 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-dribūhunna* (»und schlägt 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 Offenbarungsereignisses 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-Nisāʾ/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 *nuṣūz* zugrunde, wonach *nuṣūz* 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 *nuṣūz* von einer »ehelichen Unordnung« aus. Demnach folge ich der Logik der Diskussionen um das Schlagen als legitime Reaktion auf den *nuṣūz*.

383 Brown, *Hadith*, 3.

384 Der Koran verweist auf den Vorbildcharakter des Propheten in Sure 33, in der Muhammad als *uswa ḥasana* (»ein gutes Beispiel«) bezeichnet wird, siehe al-Aḥzāb/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 *nuṣūz* basiert auf der koranischen Semantik der arabischen Wortwurzel *n-ṣ-z* mit der Grundbedeutung »sich erheben«. ³⁸⁶ Sowohl klassische als auch moderne ExegetInnen sehen in der Rede von »Gehorsam« (*ṭa'a, qunūt*) in an-Nisā'/4:34 einen Zusammenhang mit *nuṣūz* als »auflehnendes/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 *nuṣūz* 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 *nuṣūz* 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 fi'liyya*) 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: Willams and Norgate, 1863), 2795.

387 Auf die Frage »Welche Rechte haben die Frauen über ihre Ehemänner?« sagte der Prophet: »Dass ihr sie ernährt, wenn ihr selbst esst, und sie kleidet, wie ihr euch selbst kleidet. Und schlägt sie nicht ins Gesicht und entstellt sie nicht [*lā tuqabbih*] und wendet euch von ihnen [im Konfliktfall] nicht ab, außer im Haus«, Ibn Mağah, *Nikāḥ*: 1850; Abū Dāwūd, *Nikāḥ*: 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-Nisāʾ/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 Karşıtı 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 richteten 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 erwirkt hatte, ausgelöst wurden und bei einigen männlichen Gefährten für Missmut gesorgt hatten.³⁹⁶ Es wird berichtet, dass der Gefährte ʿUmar 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 (*imāʾ Allāh*).« Daraufhin wurden die Frauen frech und verhielten sich ihren Ehemännern gegenüber auflehrend. Dann sagte ʿUmar,

389 Abū Dāwūd, Nikāḥ: 2146.

390 At-Tirmidī, Raḍāʾ: 1162.

391 Ibn Māğah, Nikāḥ: 1977.

392 Al-Buḥārī, Nikāḥ: 5204; Ibn Māğah, Nikāḥ: 1983.

393 Abū Dāwūd, Nikāḥ: 2140.

394 Abū Dāwūd, Nikāḥ: 2147.

395 İsmail Hakkı Ünal, »Kadına Karşı Şiddete Nebevi Tavrı«, *Din ve Hayat* 15 (Şiddet) (2012), 34.

396 Manuela Marin, »Disciplining Wives. A Historical Reading of Qurʾān 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-wadāʿ*), 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 Abschiedspredigt die Kernelemente der islamischen Glaubenslehre zusammengefasst sind.³⁹⁸

4.1.2. Prophetische Praxis (*sunna fiʿliyya*)

4.1.2.1. Gewaltverzicht

Von ʿĀʾiṣa 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 ʿĀʾiṣas Hervorhebung der Frauen und SklavInnen weist darauf hin, dass in der vor- und frühislamischen Gesellschaft SklavInnen und Frauen den unteren Gesellschaftsschich-

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 Muḥammad'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 Māğah überliefert, Ibn Māğah, *Nikāḥ*: 1985; Abū Dāwūd, *Nikāḥ*: 2146.

398 Zu den allgemeineren prophetischen Aussprüchen über Gewalt und Tyrannei zählen folgende Hadithe: »Wer nicht barmherzig zu den Menschen ist, der wird die Barmherzigkeit Gottes nicht erfahren«, al-Buḥārī, *Adab*: 6013.

399 Muslim, *Faḍāʾil*: 2328; Ibn Hanbal, 24034, 25715, 25956, 26403; Ibn Māğah, *Nikāḥ*: 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 befehlten und gegeneinander intrigierten. Um diesen Punkt tiefer zu verstehen, bedarf es einer Betrachtung des *nuṣūz*-Begriffs im Islamischen Recht.

Hier wird das Konzept von *nuṣūz* 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 Wohnstätte 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 *nuṣūz* klassifiziert werden.⁴⁰¹ Obgleich die inhaltliche Füllung des *nuṣūz*-Begriffs auch im islamrechtlichen Bereich variabel und nicht starr festgelegt ist, erscheint der grobe Rahmen für Verhaltensweisen, die als weiblicher *nuṣūz* in der Ehe gelten, als fest abgesteckt. Demnach kann

400 Chaudhry, *Wife-Beating in the Pre-Modern Islamic Tradition*, 39.

401 Hacı Mehmet Günay, »Nüşuz«, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam 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 *nuṣūz* eingeordnet werden. Die folgenden Ausführungen nehmen diese klassische islamrechtliche Bestimmung von *nuṣūz* zur Grundlage, wo *nuṣūz* 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 Ḡaḥṣ (gest. 20/614) auf einer gemeinsamen Reise mit dem Propheten sich weigerte, eines ihrer Kamele der ehemals jüdischen Konvertitin Ṣaḫīyya (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 ʿĀʾiṣa bezeichnete Ṣaḫīyya als »Jüdin«, um sie abzuwerten, woraufhin der Prophet ʿĀʾiṣa 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 Ḡaḥṣ widerfahren sein. Von ʿĀʾiṣa ist überliefert, dass sie und Ḥaḫṣa Bint ʿUmar 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-Taḥrīm/66 beziehen

402 Muḥammad b. Manīʾ az-Zuhrī Ibn Saʿd, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*, hg. ʿAlī Muḥammad ʿUmar (Kairo: Maktabat al-Ḥanjī 2001), Bd. 10, 123.

403 Ebd., 122.

404 Ebd., 203.

405 Al-Wāḥidī, *Asbāb nuzūl al-Qurʾān*, 459; as-Suyūṭī, *Lubāb an-nuqūl*, 242.

sich auf diesen Schwur des Propheten und legen ihm nahe, seinen Eid zu brechen:

Yā-ayyuhā n-nabiyyu li-ma tuḥarrimu mā aḥalla llāhu laka tabtagī marḍāta azwāḡika wa-llāhu ʔafūrun raḥīmun. (at-Taḥrīm/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-Aḥzāb/33:28–29 beziehen sich auf dieses Verlangen der Frauen.⁴⁰⁹

Yā-ayyuhā n-nabiyyu qul li-azwāḡika in kuntunna turidna l-ḥayāta d-dunyā wa-zīnatahā fa-taʿālayna umattiʿkunna wa-usarriḥkunna sarāḥan ḡamīlan. Wa-in kuntunna turidna llāha wa-rasūlahū wa-d-dāra l-āḡhira-ta fa-inna llāha aʿadda li-l-muḥsināti minkunna aḡran ʿaẓīman. (Aḥzāb/33:28–29)

Prophet! Sprich zu deinen Gattinnen: »Wenn ihr das Leben hier auf Erden und seinen schönen Schein begehrt, 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 begehrt – 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 ʿĀʿiṣa die Hand erhob, um sie für ihr Verhalten

406 Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, Bd. 10, 104; al-Buḥārī, *Ṭalāq*: 5267; al-Wāḡidī, *Asbāb nuzūl al-Qurʿān*, 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 Ṭābit b. Qays b. Šammās schlug seine Frau Ġamīla Bint ‘Abd Allāh b. Ubayy derart, dass ihr ein Arm brach. Als Ġamīla beim Propheten deswegen Beschwerde einlegte, veranlasste dieser die Scheidung von beiden, was von Ṭābit akzeptiert wurde.⁴¹⁴ Der Hadith erlaubt es jedoch nicht, Aussagen über einen möglichen vorhergehenden Konflikt zwischen Ṭābit und Ġamīla zu treffen. Juristisch relevant ist, dass der Prophet nicht zwischen beiden Parteien vermittelte und Ġamīla 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-izūhunna*) und der Distanzierung für eine bestimmte Zeit (*wa-hğurūhunna fi-l-mađāğīi*).

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-Buḥārī, Ṣawm: 1910–11.

413 Muslim, Ṭalāq: 1478, 1479; al-Buḥārī, Nikāḥ: 5202–03.

414 An-Nasā’ī, Ṭalāq: 5627. Der Name der Ehefrau wird von Abū Dāwūd als Ḥabība bint Sahl überliefert, siehe Abū Dāwūd, Ṭalāq: 2228.

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-Šāfiʿī, ar-Rāzī und aṭ-Ṭabarī, die *ḍaraba* 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, mildere 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-Nisāʾ/4:34 geben viele klassische Exegeten der *sunna* mehr Gewicht, da diese eine präzisere Lesart eines Verses erlaubt. So ist für den Gelehrten Ġalāl 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-Nisāʾ/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 *nuṣūz* erfolgen.

5.1. Neue Lesarten von *nuṣūz*

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 *nuṣūz* ansetzen: Genau genommen lassen sich die Handlungen und Einstellungen, die als *nuṣūz* kategorisiert werden, weder anhand von Koranversen noch Hadithen mit Sicherheit bestimmen. Die logische Verknüpfung von Gehorsam (*ṭa‘ā*) mit *nuṣūz* ist ein Ergebnis der Interpretationslust der – klassischen wie modernen – ExegetInnen, die *nuṣūz* 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 *nuṣūz* 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 (*fāḥiṣa mubayyina*) begehen. Falls sie so handeln, dann weigert euch, mit ihnen das Bett zu teilen und schlägt sie, ohne ihnen Schmerzen zuzufügen (*fa-ḍribūhunna ḍarban 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 *fāḥiṣa mubayyina* bezieht sich nach Meinung von Abou El Fadl und Haddad auf an-Nisā'/4:34 und spezifiziert den Ausdruck *nuṣūz*⁴¹⁸; Demnach sei darunter unzüchtiges, unsittliches Verhalten zu verstehen. Der Begriff *nuṣūz* in an-Nisā'/4:34 sei ein Euphemismus, konkreter sei der Begriff *fāḥiṣa*. 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 *nuṣūz* fügt sich in dieses Muster ein. Diese alternative Lesart

417 Abū Zakarīyā Muḥyī ad-Dīn an-Nawawī, *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn*, hg. Šu'ayb al-Arna'ūṭ (Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, ³1422), 34: 276. Siehe auch Mira Sievers, »Die Abschiedspredigt Muḥammads. 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/fiqha_e32.html abgerufen am 09.08.2019; Abou El Fadl, *The Search for Beauty*, 109–113.

419 *Wa-llātī ya'tīna l-fāḥiṣata min nisā'ikum fa-staḥidū 'alayhinna arba'atan minkum fa-in ṣahidū 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-llaḏāni ya'tiyānihā minkum fa-āḏūhumā fa-in tābā wa-aṣlahā fa-a'riḏū 'anhumā inna llāha kāna tawwāban raḥīman*, »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 *nuṣūz* 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-šarī'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.