

Feministische Hermeneutik als theologischer Zugang

Methodologische Überlegungen am Beispiel der Frauenfigur in Sure 12

Die feministische Koranexegese hat in den letzten zwei Jahrzehnten zunehmend den Blick auf Frauenbilder und Geschlechterrollen im Koran geschärft und sie zu einer zentralen Kategorie theologischer Reflexion gemacht. Sie geht davon aus, dass der Koran die Gleichwertigkeit der Geschlechter grundlegend anerkennt und bietet damit eine theologische Basis für geschlechtersensible hermeneutische Ansätze. Die feministische Koranexegese hinterfragt patriarchale Hierarchisierungen in traditionellen Deutungsmustern kritisch und entwickelt alternative Lesarten, die dazu anregen, Geschlechterverhältnisse und Rollenbilder neu zu denken. Koranische Narrative, die Frauenbilder transportieren, dienen hierbei als besonderes Untersuchungsfeld, wobei historische, literarische und intertextuelle Bezüge berücksichtigt werden, um die Entstehung und Funktion patriarchaler Frauenbilder nachzuvollziehen. Im folgenden Artikel werden zunächst in konzentrierter Form die zentralen methodischen Grundlagen der feministischen Koranexegese skizziert, bevor diese Perspektive am Beispiel der Frauenfigur in der koranischen Verführungsepisode in Sure 12 exemplarisch angewendet wird.

1 Grundlagen feministischer Koranexegese

Die feministische Koranexegese entstand als eigenständige wissenschaftliche Disziplin Ende des 20. Jahrhunderts und zielt darauf ab, den Koran aus einer geschlechtergerechten Perspektive zu interpretieren. Zentrale Anliegen sind die kritische Auseinandersetzung

mit patriarchalen und sexistischen Interpretationsmustern sowie die Sichtbarmachung von Frauen in der koranischen Überlieferung, die in der klassischen exegetischen Tradition¹ oft marginalisiert oder verzerrt dargestellt werden.² Feministische Koranexeget:innen argumentieren, dass die historische Dominanz männlicher Interpretationsinstanzen dazu geführt hat, dass männlich geprägte Deutungen patriarchale Geschlechterrollen auf den Koran projizierten und diese fälschlicherweise als göttlich legitimiert erscheinen ließen.³ Zugleich verstehen sie den Koran als Impulsgeber für einen tiefgreifenden religiösen, sozialen und ethischen Wandel. Er eröffnet Perspektiven auf eine egalitäre Gemeinschaft und auf eine Neubewertung der gesellschaftlichen Stellung von Frauen sowie der Geschlechterverhältnisse insgesamt.⁴ In diesem Verständnis begreifen feministische Theolog:innen ihre Arbeit als Neubewertung der gesamten exegetischen Methode im Lichte moderner sozialer, moralischer und ethischer Fragestellungen – einschließlich der Geschlechterfrage. Die muslimisch-feministische Pionierin Amina Wadud etwa formuliert ihren exegetischen Ansatz programmatisch: „I propose to make a ‘reading’ of the Qur’an from within the female experience and without the stereotypes which have been the framework

- 1 Mit „klassischer Koranexegese“ ist die vormoderne, überwiegend zwischen dem 8. und 14. Jahrhundert entstandene exegetische Literatur gemeint, die den Koran in einer fortlaufenden Vers-für-Vers Auslegung kommentiert. Sie ist methodisch geprägt durch eine textnahe, häufig literalistische Hermeneutik sowie die Einbeziehung früh überlieferter erzählerischer und sprachlicher Materialien zur Erläuterung, Ergänzung und Kontextualisierung des Korantextes. Die klassische Exegese ist besonders bedeutsam, da in ihr prägende interpretative Linien und methodische Ansätze entwickelt wurden, die die intellektuelle Entwicklung zentraler islamischer Wissenschaften wie die Rechtswissenschaft (Fiqh) und die Dogmatik (‘Ilm al-kalām) nachhaltig beeinflussten. Vgl. Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur’an Commentary of al-Tha’labī (d. 427/1035)* (Leiden: Brill, 2004).
- 2 Vgl. Aisha Geissinger, *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qur’an Commentary* (Brill, 2015), 108; Sa’diyya Shaikh, „Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology“, *Journal for Islamic Studies* 17 (1997): 53.
- 3 Vgl. Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 2.
- 4 Vgl. Asma Lamrabet, *Women and Men in the Qur’an*. Translated by Muneera Salem-Murdock (New York: Palgrave, 2018), 14.

for many male interpretations.“⁵ Ziel ist es, die Offenbarung selbst zum Ausgangspunkt einer hermeneutischen Erneuerung zu machen. Diese Perspektive markiert den Übergang von einer Kritik an bisherigen Interpretationen hin zu einer methodischen Neuausrichtung, die das weibliche Subjekt in den Mittelpunkt rückt.⁶ Dabei spielt die theologische Prämisse eine zentrale Rolle, dass der Koran zwar göttlichen Ursprungs, jedoch in menschlicher Sprache offenbart ist.⁷ Diese Annahme, die an den klassischen Diskurs über den ontologischen Status der göttlichen Rede anschließt, begreift Offenbarung als göttliche Botschaft in geschichtlicher Vermittlung. Daraus folgt, dass jede Interpretation notwendigerweise begrenzt und kontextabhängig bleibt. Dieses Verständnis steht in der Nähe zu Ansätzen einer *Hermeneutik der Revision*,⁸ die nicht auf eine apologetische Verteidigung des Textes zielt, sondern auf seine fortlaufende Reaktualisierung im Lichte wandelnder historischer und sozialer Kontexte. Für die feministische Exegese eröffnet dies die Möglichkeit, zwischen der göttlichen Intention und den durch zeitgebundene patriarchale Deutungen geprägten Ausdrucksformen zu differenzieren.⁹

Methodisch stützt sich die feministische Koranexegese auf ein komplementäres Instrumentarium, das mehrere Ansätze miteinander verbindet und so eine vielschichtige, dynamische Auslegung ermöglicht. Ihrem Vorgehen liegt ein dialogisch-kommunikatives Offenbarungsverständnis zugrunde, das den Koran nicht als starres Gesetzbuch, sondern als dynamische, kommunizierende Rede versteht, die sowohl universelle Bedeutungen transportiert als auch als sozio-kulturell produzierter Diskurs verstanden wird. Zwischen Koran und Realität besteht eine dialektische Beziehung, weshalb

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

6 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 3.

7 Vgl. Mouhanad Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2018), 83; Nasr Hamid Abu Zaid, *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Koran* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2009).

8 Vgl. Dina El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik in der Koranexegese“ in *Eine Frage des Geschlechts? Islamisch-theologische Perspektiven für eine gendergerechte Theologie der Gegenwart*, Hg. Dina El Omari et al., (Würzburg: Ergon, 2023), 94–95.

9 Vgl. El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 54; Aisha Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 2023), 71–72.

die Offenbarung ihre Botschaft an den historisch-kulturellen Horizont der ersten muslimischen Gemeinde im 7. Jahrhundert anpassen musste.¹⁰ Dieses Verständnis kontrastiert mit einem monologisch-restriktiven Offenbarungsverständnis, das den Koran als einseitigen Monolog Gottes betrachtet, einen Monolog, der unabhängig von historischen und sozialen Kontexten ist und ihn gleichzeitig statisch und endgültig interpretierbar hält, wodurch patriarchale Deutungen oft naturalisiert werden.¹¹ Ausgehend von diesem dialogischen Offenbarungsverständnis bildet die historische Kontextualisierung eine zentrale Methode der feministischen Hermeneutik. Sie ermöglicht, die Entstehungssituation eines Verses oder einer Sure zu rekonstruieren und die sozialen Rollen sowie normativen Erwartungen der Offenbarungsgemeinschaft zu identifizieren, die den Hintergrund der Textpassagen prägen.¹² Auf dieser Grundlage lässt sich der Zugang methodisch in eine handhabbare Arbeitsfolge überführen: Zunächst werden die Verse oder Suren historisch verortet, indem mögliche Anknüpfungspunkte an konkrete Lebensverhältnisse, juristische Praxis, familiäre Strukturen oder ökonomische Bedingungen der Erstadressaten berücksichtigt werden. Dabei kommen auch die Offenbarungsanlässe (arab. *al-asbāb an-nuzūl*) zum Einsatz – Überlieferungen, die Hintergrundinformationen zu spezifischen Offenbarungen des Korans liefern und aufzeigen können, welche konkreten Umstände oder Ereignisse den jeweiligen Versen zugrunde lagen. Da viele dieser Überlieferungen post-prophetisch gewachsen sind und zum Teil geschlechterhierarchische oder misogyne Vorstellungen transportieren, begegnen feministische Exeget:innen ihnen daher oftmals mit einer kritischen, selektiven Haltung und greifen nur dort auf sie zurück, wo sie die Kontextualisierung und ethische Auslegung des Korantextes produktiv unterstützen.¹³ Grundlegend dient die Einordnung in mekkanische oder medinensische Suren als Orientierung, um den Prozesscharakter der Offenbarung und die graduelle Entfaltung ethischer und sozialer Normen innerhalb

10 Vgl. Adis Duderija et al., *Islam and Gender: Major issues and debates* (Ort: Routledge, 2020), 64–65.

11 Vgl. Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort*, 83.

12 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 100–101.

13 Vgl. Dina El Omari, *Feministische und geschlechtersensible Koranexegese* (Ergon: Baden-Baden, 2025), 146.

des Korantextes nachzuzeichnen.¹⁴ Auf dieser Grundlage werden anschließend die aus den jeweiligen Offenbarungssituationen ableitbaren ethischen und sozialordnenden Prinzipien herausgearbeitet, die über den ursprünglichen Kontext hinaus Geltung beanspruchen.¹⁵ Zentral für die Analyse ist die Unterscheidung zwischen deskriptiven und normativen sowie zwischen partikularen und universalen Aussagen des Korans. Besonders bei frauenspezifischen Passagen bzw. vermeintlich frauenbenachteiligenden Versen ermöglicht diese Unterscheidung, historische Beschränkungen zu erkennen und zugleich ethische Prinzipien mit universeller Geltung herauszuarbeiten.¹⁶ Abschließend werden diese Prinzipien auf den gegenwärtigen Kontext übertragen und kritisch reflektiert, um ihre Bedeutung für heutige Lebensbedingungen und soziale Strukturen zu prüfen.¹⁷

Eine wirksame historische Kontextualisierung schließt dabei auch eine sprachlich-semantische Analyse ein. Viele Kontroversen um Geschlechterfragen im Koran entzündeten sich an Schlüsselbegriffen, die zentrale Rollen, Rechte oder Pflichten von Frauen und Männern betreffen und deren semantische Bandbreite im Arabischen in patriarchal geprägten Exegesen häufig eingeschränkt interpretiert wurde.¹⁸ Die genaue Untersuchung von Wortwahl, Morphologie, syntaktischem Umfeld und früher Rezeptionsverwendung kann demnach helfen, restriktive oder einseitige Lesarten zu vermeiden, die zu problematischen Geschlechterinterpretationen führen könnten und ermöglicht den Koran in seinem historischen Kommunikationsraum zu verstehen. Gleichzeitig verbindet diese sprachlich-semantische Dimension die historische mit einer literaturwissenschaftlichen Perspektive: Suren und Versgruppen werden als funktionale Einheiten

14 Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein Europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010), 280.

15 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 31; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University Press, 2017), 4–9.

16 Vgl. Rahman, *Islam and Modernity*, 4–5; El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 79–80; Hidayatullah, *Feminist Edges*, 68–69.

17 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 100–101; El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 79–80.

18 Vgl. Asma Afsaruddin, „Modern Rereadings of the Qur'an through a Gendered Lens“ in *The Oxford Handbook of Islam and Women*, Hg. Asma Afsaruddin (Oxford: Oxford University Press, 2023), 80–118.

betrachtet, deren poetische Struktur, Symmetrien und Wiederholungen selbst Träger theologischer Bedeutung sind.¹⁹ Damit schafft die historisch-literaturwissenschaftliche Methode eine Brücke zwischen der historischen Kontextualisierung des Korans und der intratextuellen Kohärenz. Die Methode der Intratextualität, betrachtet den Koran nicht als Sammlung isolierter Verse, sondern setzt thematisch verwandte Verse miteinander in Beziehung, um die Entwicklung bestimmter Themen über den gesamten Text hinweg nachzuzeichnen – etwa hinsichtlich Frauenrechten, Geschlechterrollen oder Schöpfungsgleichheit. Gleichzeitig wird berücksichtigt, dass sich diese Themen auch chronologisch entfalten, indem die Vorschriften und ethischen Leitprinzipien parallel zur Entwicklung der frühen muslimischen Gemeinschaft Anwendung fanden. Aus dieser inneren Ordnung ergibt sich eine kohärente *Weltanschauung* des Korans, die feministische Exeget:innen als hermeneutischen Kompass nutzen.²⁰ Sie begreifen die wiederholt betonten Prinzipien von Gerechtigkeit, Gleichwertigkeit zwischen den Geschlechtern, Schutz, Teilhabe und Verantwortung gegenüber Frauen als Ausdruck dessen und prüfen, ob eine Interpretation diesen Gesamtduktus wahrt.²¹ Ein weiteres zentrales Instrument feministischer Koranexegese bildet das *tawhīdische* Paradigma. Es geht auf das Prinzip der göttlichen Einheit zurück, dass nicht nur einen Glaubensgrundsatz, sondern das theologische Fundament des gesamten Korans darstellt. Aus der Vorstellung, dass Gott einzig, unteilbar und allmächtig ist, wird abgeleitet, dass alle Formen menschlicher Hierarchisierung, insbesondere geschlechtsspezifische, der göttlichen Einheit widersprechen.²² Damit wird das *tawhīdische* Paradigma zu einer hermeneutischen

19 Vgl. Dina El Omari, *Koranische Geschlechterrollen in Schöpfung und Eschatologie: Versuch einer historisch-literaturwissenschaftlichen Korankommentierung* (Freiburg, im Breisgau: Herder, 2021), 171.

20 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 36.

21 Vgl. Amina Wadud, „Qur'ān, Gender and Interpretive Possibilities“, *Hawwa* 2, Nr. 3 (2004): 334; Wadud, *Qur'an and Woman*, 62; El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 97–98; Azizah Al-Hibri, „Divine Justice and Human Order: An Islamic Perspective“, in *Humanity before God: contemporary faces of Jewish, Christian, and Islamic ethics*, Hg. W. Schweiker et al. (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 241–242.

22 Vgl. El Omari, *Koranische Geschlechterrollen*, 47; Hidayatullah, *Feminist Edges*, 110; Al-Hibri, *Divine Justice*, 239–240.

Leitkategorie, die patriarchale Lesarten nicht nur sozial, sondern auch theologisch hinterfragt.²³

Für die feministische Untersuchung narrativer Strukturen, insbesondere die Darstellung von Frauenfiguren, sind die historisch-literaturwissenschaftlichen Überlegungen von Angelika Neuwirth besonders fruchtbar. Sie betont die Einbettung des Korans in seinen spätantiken Kontext und die bewusste Auseinandersetzung mit religiösen und kulturellen Traditionen, die für die Entstehung des Korans relevant waren. In diesem Prozess der Refunktionalisierung knüpft der Koran an das religiöse Vorverständnis seiner Ersthörergemeinschaft an, greift vertraute Narrative auf und transformiert sie in einen eigenen theologischen Zusammenhang.²⁴ Auf diese Weise eröffnet sich der Blick auf den Koran nicht nur als eigenständigen Text, sondern auch im Vergleich zu anderen zeitgenössischen religiösen Texten, wie der Bibel, der Thora oder midraschischer Literatur, sowie zu weiteren spätantiken Umwelttexten, die in der Frühzeit des Islams präsent waren.²⁵ Diese hermeneutische Rahmung erlaubt es der feministischen Exegese, die Darstellung von Frauenfiguren nicht nur innerhalb des Korantexts, sondern auch im komparativen Verhältnis zu Intertexten methodisch zu untersuchen.²⁶ Ein besonders deutliches Beispiel für diese Intertextualität sind Prophetenerzählungen, die den Ersthörern aus biblischen und außerbiblischen Traditionen vertraut waren. Neuwirth betont dabei, dass die biblischen Parallelen im Koran keineswegs auf bloßer Übernahme beruhen, sondern Ausdruck einer bewussten exegetischen Neuformulierung sind²⁷:

23 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 25.

24 Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 46; Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?* (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 50–51.

25 Vgl. Angelika Neuwirth et al., *Der Koran: Spätmittelmekkanische Suren. Von Mekka nach Jerusalem – Der spirituelle Weg der Gemeinde heraus aus säkularer Indifferenz und apokalyptischem Pessimismus* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2021), 537.

26 Vgl. El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 110; Jerusha Tanner Rhodes, „Muslima Theology“, in *The Routledge Handbook of Islam and Gender*, Hg. Justine Howe (London: Routledge, 2020), 71–72.

27 Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 394; El Omari, *Koranische Geschlechterrollen*, 156.

Aber auch diese an der Oberfläche feststellbaren Ähnlichkeiten werden wieder relativiert durch eine den gesamten Koran beherrschende Grundhaltung, die in den biblischen Büchern noch nicht denkbar wäre: das exegetische Interesse. Der Koran will nach Aussage der mekkanischen Suren nicht Neues bringen, sondern bereits früher Verkündetes in eine neue Sprache kleiden, um eine Sprachgemeinschaft zu erreichen, zu der frühere Offenbarungen noch nicht gekommen waren: Damit du ein Volk warnst, dessen Väter nicht gewarnt wurden, so daß sie bedachtlos sind. (Q 36:6) [...] Damit ist nicht nur eine paränetische, sondern auch eine exegetische Stoßrichtung vorgegeben, die sich besonders in der Neuformulierung älterer Traditionen zeigt. Biblische Geschichten werden nicht um ihrer selbst willen, sondern mit einem besonderen exegetischen Interesse neu erzählt, ihre oft als elliptisch beanstandete Erzählweise ist in diesem selektiven Interesse begründet.²⁸

Die feministische Hermeneutik begegnet dieser Quellenlage jedoch mit einer doppelt kritischen Haltung. Einerseits haben unreflektierte Rückgriffe auf *isrāʿīliyyāt* – mündliche und schriftliche Überlieferungen aus jüdischen, christlichen und vorislamischen Traditionen, einschließlich apokrypher Texte – in klassischen Exegesen häufig zur Übernahme misogyn geprägter Vorstellungen geführt. Diese Überlieferungen wurden genutzt, um vermeintlich narrative Lücken im Korantext zu füllen, wodurch die im Korantext selbst angelegten egalitären oder ethisch-reflektierten Prinzipien in Bezug auf Frauen überformt wurden.²⁹ Paradigmatisch zeigt dies die feministische Analyse der koranischen Schöpfungserzählung: Während der Koran selbst die Schöpfung von Mann und Frau als simultan und ontologisch gleichwertig beschreibt, wurde in breiten Teilen der klassischen Exegesetradition – beeinflusst durch biblisch-jüdische Erzähltraditionen – die Vorstellung einer hierarchischen Schöpfungsordnung übernommen, insbesondere die Annahme, die Frau sei aus der Rippe des Mannes erschaffen worden.³⁰ Andererseits eröffnet gerade dieser intertextuelle Kontext der feministischen Exegese eine produktive Möglichkeit. So schreibt Dina El Omari dazu:

Despite this critical stance, feminist and gender-sensitive interpretations have become increasingly open to an interreligious perspective in re-

28 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 555–565.

29 Vgl. El Omari, *Feministische und geschlechtersensible Koranexegese*, 146; El Omari, *Koranische Geschlechterrollen*, 335.

30 Siehe dazu El Omari, *Koranische Geschlechterrollen*.

cent years. This may involve adapting hermeneutical concepts (Ibrahim 2020; El Omari 2023) but occurs primarily at the level of content. The most frequent textual comparison here is between the Quran and the Bible (OT and NT), but also between the Quran and other religious texts that are relevant to the period when the Quran was written.³¹

Durch den gezielten Vergleich von Korannarrativen mit biblisch-jüdischen Erzähltraditionen lassen sich bewusst modifizierte Versionen erkennen, also eine Neuakzentuierung der Korantexte. Dabei stellt sich „die Frage danach, wie der Koran möglicherweise im Vergleich zu den vorhandenen Intertexten Modifikationen an vorhandenen Geschlechterrollenverständnissen vornimmt.“³² Ein rezeptionsästhetischer Blick erlaubt zusätzlich, die Verarbeitung dieser Intertexte in klassischen Exegesen nachzuvollziehen. So wird sichtbar wie klassische Korankommentatoren *isrāʿīlīyāt* bei der Interpretation von Narrativen einsetzten und welche Wirkung dies auf die Darstellung von Frauenbildern hatte. Die zuvor dargestellten theoretischen Überlegungen zur feministischen Exegese und ihrem methodischen Umgang mit Intertexten sollen im Folgenden exemplarisch in der Analyse des Frauenbildes in der Verführungsepisode der Koransure 12 veranschaulicht werden.

2 Yūsuf und Imraʿat al-ʿAzīz: Die Verführungsepisode (Sure 12)

Die koranische Verführungsepisode der Sure 12, die in den Versen 23–34 sowie 50–53 erzählt wird, schildert den sexuellen Annäherungsversuch der Frau des Mächtigen, im Koran als Imraʿat al-ʿAzīz bezeichnet, an Yūsuf. In ähnlicher Form findet sich diese Episode auch in der biblischen Überlieferung, in Gen 39, wo die Frau des Potifar Josef zu verführen sucht.

Sure 12 wird aufgrund ihrer geschlossenen narrativen Struktur und der komplexer werdenden Verskomposition, der spätmekkanischen Verkündigungsphase des Koran zugeordnet. Die Sure steht

31 Dina El Omari, „The Importance of an Interreligious Quranic Hermeneutics for a Gender-Sensitive Reading of the Quran, Using the Example of the Story of the Queen of Sheba“, *Religions* 15, 12 (2024): 2.

32 El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 110.

durch deutlich erkennbare Bezüge zu biblischen und nachbiblischen Traditionen exemplarisch für die Einbettung des Korans in die spätantike religiöse Diskurslandschaft.³³ Im Sinne von Neuwirths Ansatz der historischen Kontextualisierung war den Ersthörenden des Korans zumindest in Form von Nacherzählungen, die biblische Joseferzählung und damit auch die Verführungsepisode bekannt. Die koranische Relektüre der Verführungsepisode zeigt dabei einen Prozess theologischer Neudeutung, der auf eine bewusste Transformation des biblischen Materials verweist.³⁴ Der dritte Vers der Sure hebt die nachfolgende Erzählung durch die Formulierung: „Wir berichten dir die schönste Geschichte,“³⁵ hervor und rahmt sie als inhaltlich wie ästhetisch herausragendes Narrativ. Die Sure selbst erzählt Yūsufs Lebensgeschichte in durchgehend zusammenhängender und chronologisch geordneter Weise – eine Darstellungsweise, die sich von den sonst über verschiedenen Suren verstreuten Propheten-erzählungen unterscheidet.³⁶ Innerhalb des Szenenkomplexes, der Yūsufs Aufenthalt in Ägypten behandelt, nimmt die Verführungsepisode die Funktion eines Nebenstrangs ein.³⁷ Überlieferungen zum Offenbarungsanlass legen nahe, dass die Sure sowohl auf die Nachfrage der Gefährten des Propheten Muhammads nach einer spannenden, normfreien Erzählung als auch auf die spezifischen Fragen mekkanischer Juden und Polytheisten hinsichtlich der Gründe für Jakobs Auswanderung aus der Levante nach Ägypten reagierte.³⁸

33 Vgl. Angelika Neuwirth, „Zur Struktur der Yūsuf-Sure“, in *Studien aus Arabistik und Semitistik. Anton Spitaler zum 70. Geburtstag*, Hg. Werner Diem et al. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1980), 125–152.

34 Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 200.

35 Koran 12:3.

36 Vgl. Neuwirth, „Zur Struktur der Yūsuf-Sure“, 139; Neuwirth. *Studien zur Komposition*, 250–254.

37 Vgl. Neuwirth, „Zur Struktur der Yūsuf-Sure“, 140.

38 Vgl. Ahmad Al-Wāḥidī et al., *Great Commentaries of the Holy Qur'an*, übersetzt von Mokrane Guezou (Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought Fons Vitae (ist das der Verlagsname?), 2008), 135; Abū l-Qāsim b und 'Umar Zamahṣārī, *Al-Kaššāf*. Vol 12 (Beirut: Dār Al-Ma'rifa, 2009), 504.

2.1 Textvergleich: Die Verführungsepisode Yūsufs

Die Verführungsepisode in Sure 12 zeigt deutliche Parallelen zu Gen 39,1–20, sodass diese biblische Überlieferung als eine frühe Wurzel des koranischen Narrativs angesehen werden kann. Zugleich ist es naheliegend, auch jüdische Ausgestaltungen der Episode in den Blick zu nehmen, etwa Midraschim wie Bereschit Rabbah (Genesis Rabbah), die exegetische Reflexionen enthalten, sowie das Sefer Ha-Yashar, das die Verführungsszene narrativ ausschmückt und trotz seiner mittelalterlichen Niederschrift berücksichtigt werden kann, da es ältere midraschische Traditionen reflektiert, die als weitere Intertexte für das koranische Narrativ relevant sein könnten.³⁹ In Anlehnung an Heinrich Speyer lässt sich feststellen, dass viele koranische Narrative nicht unmittelbar an der Bibel orientiert sind, sondern primär auf exegetische und midraschische Traditionen zurückgreifen, die bestehende Geschichten bereits theologisch reflektieren und transformieren.⁴⁰ Diese Traditionsschicht, wie etwa in Louis Ginzbergs *Legends of the Jews* greifbar wird, bildet zugleich den erzählerischen Hintergrund, aus dem auch der islamische Erzählstoff schöpft. Die klassische Korankommentierung bewegt sich folglich im selben intertextuellen Raum und nimmt diese älteren Deutungstraditionen in Form der *isrāʿīliyyāt* wieder auf.⁴¹ Darüber hinaus zeigen Untersuchungen, etwa von Shalom Goldman, dass das Motiv der Frau, die einen Mann vergeblich zu verführen sucht, im Mittelmeerraum schon lange vor der biblischen Niederschrift kursierte, etwa im ägyptischen Zweibrüdermärchen aus dem 2. Jahrtausend v. Chr.⁴² Teile dieser Erzählung flossen vermutlich in die jüdische Überlieferung ein und prägten die midraschischen Ausgestaltungen, die wiederum als Intertexte in die klassische Korankommentierung

39 Vgl. Shalom Goldman, *The Wiles of Women/The Wiles of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore* (Albany: SUNY Press, 1995), 31–33; Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010).

40 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 607; Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Koran* (Hildesheim: Olms, 1931), 199–204.

41 Vgl. Louis Ginzberg, *Legends of the Jews – Volume 3*, Project Gutenberg, 2001, Zugriffen am 14. September 2025, <https://www.gutenberg.org/ebooks/2881>.

42 Vgl. Goldman, *The Wiles of Women/The Wiles of Men*, 31.

eingegangen sein dürften.⁴³ Im Folgenden werden zunächst die biblische und koranische Version der Verführungsepisode nebeneinandergestellt. An einigen Stellen der anschließenden exegetischen Analyse werden klassische Korankomentierungen herangezogen, wobei dort auftretende Bezüge zu jüdischen Texten ergänzend berücksichtigt werden, um narrative Verschiebungen am Frauenbild zwischen den Traditionen sichtbar zu machen.

Gen 39, 1–20⁴⁴

Gen 39,1 Josef wurde nach Ägypten hineingebracht. Ein Ägypter namens Potifar, ein Hofbeamter des Pharao, der Oberste der Leibwache, kaufte ihn den Ismaelitern ab, die ihn dorthin gebracht hatten. 39,2 Der HERR war mit Josef und so glückte ihm alles. Er blieb im Haus seines ägyptischen Herrn. 39,3 Sein Herr sah, dass der HERR mit Josef war und dass der HERR alles, was er unternahm, durch seine Hand gelingen ließ. 39,4 So fand Josef Wohlwollen in seinen Augen und er durfte ihn bedienen. Er bestellte ihn über sein Haus und gab alles, was ihm gehörte, in seine Hand. 39,5 Seit er ihn über sein Haus und alles, was ihm gehörte, bestellt hatte, segnete der HERR das Haus des Ägypters um Josefs willen. Der Segen des HERRN ruhte auf allem, was ihm gehörte im Haus und auf dem Feld. 39,6 Er ließ seinen ganzen Besitz in Josefs Hand und kümmerte sich, wenn Josef da war, um nichts als nur um sein Essen. Josef war von schöner Gestalt und von schönem Aussehen. 39,7 Nach einiger Zeit erhob die Frau seines Herrn ihre Augen zu Josef und sagte: Liege bei mir! 39,8 Er weigerte sich und entgegnete der Frau seines Herrn: Siehe, mein Herr kümmert sich, wenn ich da bin, um nichts im Haus; alles, was ihm gehört, hat er in meine Hand gegeben. 39,9 Er ist in

Koran Sure 12:21–29⁴⁵

Sure 12:21 Der aus Ägypten, der ihn kaufte, sprach zu seiner Frau: «Mach seine Wohnstatt ehrenvoll! Vielleicht ja kann er uns noch nützlich sein, oder wir nehmen ihn als Sohn an.» So sicherten wir Joseph seinen Platz im Lande, auch um das Deuten von Geschichten ihn zu lehren. Und Gott obsiegt in dem, was er gebietet, doch die meisten Menschen haben kein Wissen. (22) Und als er volle Manneskraft erlangte, verliehen wir ihm Urteilkraft und Wissen. Auf diese Weise belohnen wir diejenigen, die Gutes tun. (23) Da trachtete die Frau, in deren Haus er war, ihn zu verführen. Sie verriegelte die Türen und sprach: «Herbei mit dir!» Er sprach: «Behüte Gott! Mein Herr hat ja meine Wohnstatt wohlbereitet. Siehe, den Frevlern wird es nicht wohlgehen!» (24) Sie aber trug nach ihm Verlangen, und auch er hätte sie wohl begehrt, wäre nicht die Erleuchtung von seinem Herrn gekommen. So wendeten wir Böses und Abscheuliches von ihm, denn siehe, er ist einer unserer ergebenen Knechte (25) Da liefen beide eilends hin zur Tür, und sie zerriss sein Hemd von hinten, und sie trafen an der Tür auf ihren Herrn. Sie sprach: «Die Vergeltung für den, der den Deinen Böses antun wollte, kann nur Gefängnis sein oder schlimme Pein» (26) Er sprach: «Sie war es, die mich zu verführen

43 Vgl. Shelomo Dov Goitein, *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations*. (Dover: Dover Publications Inc., 2005), 189.

44 Die biblischen Quellentexte sind der Revidierten Einheitsübersetzung entnommen.

45 Hartmut Bobzin, *Der Koran* (München: C.H. Beck, 2014).

diesem Haus nicht größer als ich und er hat mir nichts vorenthalten als nur dich, denn du bist seine Frau. Wie könnte ich da ein so großes Unrecht begehen und gegen Gott sündigen? 39,10 Obwohl sie Tag für Tag auf Josef einredete, an ihrer Seite zu liegen und mit ihr zusammen zu sein, hörte er nicht auf sie. 39,11 An einem solchen Tag kam er ins Haus, um seiner Arbeit nachzugehen. Niemand von den Hausleuten war dort im Haus. 39,12 Da packte sie ihn an seinem Gewand und sagte: Liege bei mir! Er ließ sein Gewand in ihrer Hand, floh und lief nach draußen. 39,13 Als sie sah, dass er sein Gewand in ihrer Hand zurückgelassen hatte und nach draußen geflohen war, 39,14 rief sie nach ihren Hausleuten und sagte zu ihnen: Seht nur! Er hat uns einen Hebräer ins Haus gebracht, seinen Mutwillen mit uns zu treiben. Er ist zu mir gekommen, um bei mir zu liegen; da habe ich laut geschrien. 39,15 Als er hörte, dass ich laut aufschrie und rief, ließ er sein Gewand neben mir liegen, floh und lief nach draußen. 39,16 Sie ließ sein Gewand neben sich liegen, bis sein Herr nach Hause kam. 39,17 Ihm erzählte sie die gleiche Geschichte: Der hebräische Sklave, den du uns gebracht hast, ist zu mir gekommen, um mit mir seinen Mutwillen zu treiben. 39,18 Als ich laut aufschrie und rief, ließ er sein Gewand neben mir liegen und floh nach draußen. 39,19 Als sein Herr hörte, wie ihm seine Frau erzählte: Genau das hat dein Sklave mir angetan!, packte ihn der Zorn. 39,20 Josefs Herr ergriff ihn und warf ihn in den Kerker, den Ort, an dem die Gefangenen des Königs in Haft gehalten wurden. Dort blieb er im Kerker.

suchte.» Und ein Augenzeuge aus ihrem Haus bezeugte: «Wenn sein Hemd von vorn zerrissen ist, spricht sie die Wahrheit, und er ist einer von den Lügern»; (27) doch wenn sein Hemd von hinten zerrissen ist, hat sie gelogen, und er ist einer, der die Wahrheit spricht. (28) Als er nun sah, dass sein Hemd von hinten zerrissen war, sprach er: «Siehe, das ist eins der Ränkespiele von euch Frauen! Ja, eure Ränkespiele sind gewaltig». (29) Joseph! Wende dich ab davon! Und du, Frau, bitte um Verzeihung wegen deiner Schuld! Denn siehe, du warst eine von den Sündigen!»

Die Gegenüberstellung von Gen 39,1–20 und Sure 12:21–29 verdeutlicht sowohl narrative Gemeinsamkeiten als auch die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen der beiden Traditionen. Beide Erzählstränge setzen mit dem Aufenthalt Josefs/Yūsufs im Haus des ägyptischen Herrn/Mächtigen ein, in das er käuflich gebracht worden war. In der biblischen Version wird Josef durch seine Schönheit und sein vorbildhaftes Auftreten markiert, das ihm das Vertrauen seines

Herrn bringt und seine soziale Stellung und Eignung als Verwalter begründet. Der Koran deutet an, dass Yūsuf im Haus des Mächtigen wie ein Sohn behandelt werden sollte und zeichnet ihn als eine Person mit Besonnenheit und Handlungsreife, die von Gott verliehen wird. Der dramatische Konflikt entfaltet sich in beiden Erzählungen als die Versuchung der Frau des ägyptischen Hausherrn – in der Bibel die Frau des Potifars, im Koran die Frau des Mächtigen (arab. Imra’at al-‘Azīz) – gegenüber Josef/Yūsuf. In der biblischen Fassung wird diese Annäherung schrittweise aufgebaut. Die Frau begehrt Josef, wirbt wiederholt um ihn, bis sie ihn schließlich ergreift. Im Koran wird die Szene kürzer und verdichteter erzählt. Die Frau verriegelt die Türen und fordert Yūsuf auf, zu ihr zu kommen. In beiden Erzählungen steht die Bewährung Josefs/Yūsufs im Mittelpunkt. In der Bibel wird sie in direkter Rede wiedergegeben, indem Josef auf die ihm anvertraute Verantwortung hinweist und die Aufforderung der Frau zum Beischlaf ablehnt. Im Koran reagiert Yūsuf ebenfalls mit Ablehnung und ruft den Namen Gottes an. Beide Erzählstränge enden mit einer Eskalation und einer Wendung der Handlung. In der biblischen Version flieht Josef vor der Frau und hinterlässt dabei sein Hemd, das als manipuliertes Indiz in ihrer Falschbezeichnung verwendet wird, was zu seiner Inhaftierung führt und die Episode mit dem Ausblick auf Josefs Gefangenschaft abschließt. Im Koran zerreißt die Frau Yūsufs Hemd von hinten, als beide zur Tür eilen und plötzlich vor dem Hausherrn stehen. Dann führt der Koran ein neues narrativ-strukturelles Element in die Erzählung ein: einen Zeugen, der anhand des zerrissenen Hemdes die Unschuld Yūsufs aufdeckt. Der ägyptische Mächtige weist Yūsuf an, sich von der Angelegenheit abzuwenden und fordert seine Frau auf, um Verzeihung zu bitten. Damit endet die Szene im Koran mit der Auflösung des Konflikts innerhalb des Hauses, ohne dass eine Bestrafung Yūsufs erfolgt. Im Vergleich zur Genesis erweitert der Koran die Verführungserzählung um zwei zusätzliche Szenen, in denen die Verführungsthematik weiter ausgeführt wird.

Koran 12:30–34

(30) Da sprachen Frauen in der Stadt: «Die Frau des Mächtigen sucht ihren Burschen zu verführen! Er entflammte sie zu Liebesleidenschaft. Siehe, wir sehen sie in klarem Irrtum». (31) Als

sie von deren Arglist hörte, da sandte sie zu ihnen und richtete ein Gastmahl für sie aus. Sie legte einer jeden ein Messer hin und sprach: «So komm heraus zu ihnen!» Und als sie ihn erblickten, da rühmten sie ihn, schnitten sich in die Hände und sprachen: «Gott bewahre, das ist kein Mensch, das ist vielmehr ein edler Engel!». (32) Sie sprach: «Genau der ist es ja, um dessentwillen ihr mich getadelt habt. Ich wollte ihn verführen, doch er blieb standhaft. Und wenn er nun nicht tut, was ich ihm befehle, so wird er eingesperrt und ist dann einer der Erniedrigten». (33) Er sprach: «Herr! Der Kerker ist mir lieber als das, wozu die Frauen mich bewegen wollen. Und wenn du ihre Ränkespiele nicht von mir wendest, dann könnte ich ihnen verfallen und einer von den Toren sein». (34) Da erhörte ihn sein Herr und wendete ihre Ränkespiele von ihm ab. Siehe, er ist der Hörende, der Wissende.

Der zweite Erzählstrang schließt nahtlos an den ersten an und beginnt mit der Wahrnehmung des Geschehens der Nachstellung durch Frauen in der Stadt, die das Verhalten der Frau des Mächtigen kommentieren und über ihre Leidenschaft zu Yūsuf spotten. Daraufhin reagiert diese, indem sie die Frauen der Stadt zu einem Gastmahl einlädt und eine Begegnung mit Yūsuf arrangiert. Während des Mahls erkennen die Anwesenden Yūsufs außergewöhnliche Erscheinung, geraten in Erstaunen und schneiden sich unbewusst in die Hände. Der Konflikt bleibt auf die Versuchung und die Gefahr von Einflussnahme fokussiert. Die Frau des Mächtigen bekräftigt in diesem Rahmen ihre Absicht und droht mit Bestrafung, sollte Yūsuf sich ihrem Willen widersetzen. Yūsuf wird damit erneut vor die Wahl zwischen Unterwerfung und Treue gegenüber seinem Herrn gestellt. Die Handlung kulminiert in der Eskalation, als Yūsuf standhaft bleibt und das Drängen der Frau des Mächtigen erneut zurückweist. Die Episode schließt mit der göttlichen Erhörung seines Gebets, ihn vor der Versuchung zu bewahren und seiner Inhaftierung, womit der Konflikt vorläufig aufgelöst wird.

Koran 12:50–53

(50) Der König sprach: «Bringt ihn zu mir!» Und als der Bote zu ihm kam, sprach er: «Kehr um zu deinem Herrn! Dann frage ihn: 'Wie steht es mit den Frauen, die sich in die Hände schnitten? Siehe, mein Herr kennt ihre Ränke-spiele' ». (51) Er sprach: «Was hattet ihr im Sinn, als ihr versuchtet, Joseph zu verführen?» Sie sprachen: «Gott bewahre! Nichts Böses gegen ihn ist uns bekannt.» Da sprach die Frau des Mächtigen: «Jetzt kommt die Wahrheit an den Tag: Ich trachtete danach, ihn zu verführen – doch siehe, er ist wahrlich einer von den Ehrlichen». (52) «Und das, damit er wisse, dass ich ihn nicht insgeheim hinterging und dass Gott das Ränkespiel der Betrüger nicht zum Gelingen führt». (53) Ich spreche meine Seele nicht frei. Die Seele lenkt ja hin zum Bösen, nur dann nicht, wenn mein Herr Erbarmen zeigt. Siehe, mein Herr ist bereit zu vergeben, barmherzig».

Mit den Versen 50–53 wird die Verführungsepisode im Koran um eine dritte Szene erweitert, die aber nicht unmittelbar an die zweite anschließt. Zwischen beiden Szenen steht die thematische Schilderung von Yūsufs Zeit im Gefängnis (Sure 12:35–49), bevor das Verführungsthema ab Vers 50 erneut aufgegriffen und rückblickend aufbereitet wird. Yūsuf wird vom König herbeigerufen, um die Träume des Pharaos zu deuten, verweigert jedoch die sofortige Freilassung, bis die Wahrheit über die Frauen, die sich in die Hände schnitten, ans Licht kommt. In der folgenden Befragung bestätigen die Frauen Yūsufs Unschuld, und die Frau des Mächtigen gesteht ihre Verführungsabsicht. Ihr Redeanteil ist ausführlich gestaltet und verleiht der Szene eine reflektierende Dimension. Sie bekennt ihr Fehlverhalten, hebt Yūsufs Standhaftigkeit hervor und schließt mit einer allgemeinen Aussage über die Neigung der Seele zum Bösen. Die Szene endet damit, dass Yūsuf von allen Vorwürfen entlastet wird und die Verführungserzählung ist damit abgeschlossen.

2.2 Das Frauenbild in der Episode vor dem Hintergrund der Intertexte

Der Koran transformiert in seiner Version das Frauenbild im Vergleich zur biblischen Erzählung entscheidend, indem zentrale Motive der Genesis – etwa die weibliche Verführung oder die moralische Belastung der Frau – reduziert oder neutralisiert werden. In der Genesis wird die Frau des Potifar mehrfach aktiv. Durch ihre wiederholten Versuche, Josef zum Beischlaf zu bewegen (Gen 39,7.12) entfaltet sich ein Bild negativ konnotierter, gefährlich aktiver und widerspenstiger weiblicher Verführung. Dass jeder Versuch an Josefs Ablehnung scheitert (Gen 39,8–9), erzeugt zugleich die narrative Spannung der moralischen Belastung der Frau. Trotz ihres anhaltenden Bemühens bleibt sie am Ende zurückgeworfen, auf ihre Ablehnung und die moralische Überlegenheit Josefs bezogen, wodurch ihre Frustration und Verzweiflung noch deutlicher hervortreten.⁴⁶ Im Koran hingegen erscheint dieselbe Szene in komprimierter Form. Der Annäherungsversuch erfolgt nur ein einziges Mal in direkter Rede (Sure 12:23) und in schneller Abfolge.⁴⁷ Durch diese narrative Straffung verliert der Annäherungsversuch sein Element der Dauerhaftigkeit und wiederholten Manipulation, das im Buch Genesis noch zentral ist. Stattdessen rückt der Koran die Dimension der Macht stärker in den Vordergrund. Während ihre Position als Frau des Potifar in der Genesis zwar soziale Überlegenheit impliziert, jedoch erzählerisch im Aspekt des Begehrens und der Verführung nicht als tatsächliche Autorität greifbar wird, tritt sie im Koran als handelnd Mächtige hervor.⁴⁸ Diese Verknüpfung von Macht und Begehren wird auch in der vergleichenden Analyse von Bechmann und Feichtinger betont:

Ihre Macht als Frau des Hauses ist hier vorausgesetzt, ihre Rede und ihr Handeln spielen beides aus: Ihre Macht, ihre Befehlsgewalt und ihren Willen, ihn dazu zu bringen, mit ihr zu schlafen. Als Genderrollen werden hier Macht und machtvollsexuelles Begehren miteinander verbunden.⁴⁹

46 Vgl. Ulrike Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein... Gender, Bibel und Koran. Der Schöne Josef und die Frau des Potifar“, *Lecto Difficilior* 2 (2018): 4.

47 Vgl. Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“, 13.

48 Vgl. Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“.

49 Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“.

Während die biblische Fassung durch das wiederholte Einreden „Tag für Tag“ (Gen 39,10) und den „Blick“ der Frau (Gen 39,7) eine subtil-erotische, weiblich codierte Strategie der Verführung entfaltet, in der Körperlichkeit und sinnliche Präsenz im Narrativ subtil vermittelt werden, verschiebt der Koran den Fokus auf Kontrolle und Raumverfügung: Sie schließt die Türen und greift nach Yūsuf. Der Befehl „Herbei mit dir!“ (Sure 12:23) lässt ihre Handlung zusätzlich als direkte Ausübung von Autorität erscheinen. In diesem Zugriff zeigt sich – im Sinne Feichtingers – ein „männlicher Modus“ des Handelns, da sie sich „eines dezidiert männlichen Verbrechens schuldig“⁵⁰ macht. So wird die hierarchische Machtstruktur zwischen ihr als Frau des Hausherrn und Yūsuf, dem Knecht, explizit markiert, während zugleich die Umkehrung traditioneller Geschlechterrollen sichtbar wird. Der Koran entwirft zudem ein komplexeres Bild der Versuchung. Yūsuf wird selbst als begehrendes Subjekt (Sure 12:24) gezeigt, dessen Standhaftigkeit göttlicher Unterstützung bedarf (Sure 12:33). Im arabischen Originaltext wird dies durch die Ausdrücke „*hammat bihi*“ (dt. „sie beehrte ihn“) und „*hamma bihā*“ (dt. „er beehrte sie“) markiert. Semantisch bleibt die zentrale Handlung – das Begehren – in beiden Varianten identisch; die Unterschiede liegen lediglich in der grammatischen Ausrichtung, da *bihi* bzw. *bihā* das jeweils angesprochene Objekt der Begierde anzeigt. Damit erscheint die Begierde als dialogisch und wechselseitig konzipiert. Gleichzeitig bremst die göttliche Intervention (Sure 12:24: „wäre nicht die Erleuchtung von seinem Herrn“) die Wirkung seiner Begierde, sodass Yūsufs Standhaftigkeit nicht als Ausdruck autonomer Tugend erscheint, wie in der biblischen Fassung, wo Josef seine Weigerung mit moralisch-ethischen Erwägungen begründet (Gen 39,9), sondern als Ergebnis göttlicher Leitung. Auf diese Weise löst der Koran die in der Genesis angelegte moralische Hierarchie auf, in der Josef als rationaler, tugendhafter Mann der triebhaft-begehrenden, moralisch schwachen Frau gegenübersteht. Dies schafft ein gleichwertiges Spannungsverhältnis zwischen Yūsuf und der Frau des Mächtigen und ermöglicht ihr eine narrative und soziale Autonomie.

50 Daniela Feichtinger, *Josef und die Frau des Potifar: Eine exegetische und literaturvergleichende Untersuchung von Gen 39* (Münster: LIT Verlag, 2019), 38.

Im Buch Genesis setzt sich die zuvor geschilderte Frustration der Frau des Potifar in einem Motiv der Rache fort: Nachdem ihre Annäherungsversuche wiederholt gescheitert sind, wartet sie opportun auf den Moment, in dem ein scheinbares Indiz – das von Josef bei der Flucht zurückgelassene Hemd – es ihr ermöglicht, ihre Anschuldigung glaubwürdig erscheinen zu lassen. Indem sie dieses gezielt als „Beweis“ präsentiert, konstruiert sie eine Fassung der Ereignisse, die ihre Rache und Wiederherstellung ihrer verlorenen Handlungsmacht manifestiert. Dabei moduliert sie Josefs soziale Position situativ: Gegenüber dem Hausgesinde nennt sie ihn „hebräischen Mann“ (39,13), gegenüber ihrem Ehemann „Sklave“ (39,17). Die Lüge wird damit zum Mittel der strategischen Manipulation, um soziale Kontrolle und Handlungsmacht zurückzugewinnen.⁵¹ Im Koran hingegen tritt die Lüge in anderer Gestalt auf. Sie erscheint situativ und unmittelbar im Moment der Konfrontation (Sure 12:25), weniger als strategisch geplantes Manipulationsinstrument. Das narrativ eingefügte Moment der Gerechtigkeitsprüfung, in dem die Aussagen beider Protagonisten geprüft werden (Sure 12:25–27), stellt beide, ähnlich wie bereits beim dialogisch-konzipierten Empfinden der Begierde, ein weiteres Mal gleichwertig auf die narrative Bühne. Anders als in der biblischen Erzählung wird der Vorwurf der Frau nicht unhinterfragt übernommen, sondern zunächst mit einem vom Zeugen vorgeschlagenen Prüfverfahren überprüft (Sure 12:26–27). Erst das Indiz des von hinten zerrissenen Hemdes (Sure 12:28) führt zur Aufdeckung des tatsächlichen Geschehens. Diese kriterienbasierte, evidenzorientierte Technik legt die Schuld der Frau formal nicht automatisch fest, sondern lässt offen, dass die Behauptung der Frau des Mächtigen, Yūsuf habe ihr nachgestellt, theoretisch wahr sein könnte. Auf Metaebene entsteht dadurch eine narrative Unsicherheit und faktisch auch eine Unschuldsvermutung für die Frau, selbst wenn die Lesenden wissen, dass sie lügt. Im Vergleich zeigt die biblische Erzählversion, wie die Lüge der Frau des Potifar unmittelbar moralisch delegitimiert wird. Ihre Handlung hat konkrete negative Konsequenzen – Josef wird zu Unrecht inhaftiert – und das klassische Stereotyp der „verführerischen, manipulativen Frau“ wird bestätigt. Feministisch gelesen wirkt der Koran hier gezielt entlastend auf das Frauenbild. Ihr Handeln wird ernst genommen,

51 Vgl. Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“, 5.

ihre Perspektive erhält narrative Gewichtung. Im Gegensatz dazu zeigt die Genesis kaum Interesse an einer ernsthaften Wahrheitsprüfung. Bechmann und Feichtinger bemerken hierzu bereits: „Die Leute ihres Hauses und ihr Ehemann antworten ihr nicht einmal. Diejenige, die von V.7 bis V.20 auf Körperkontakt aus ist, bleibt also merkwürdig isoliert.“⁵² Das narrative Vorgehen des Koran schafft einen Moment der Neutralität, in dem die Dynamik zwischen den Figuren in den Vordergrund rückt. Yūsuf, die Frau und ihr Mann interagieren miteinander und es wird sichtbar, wie Macht, Autorität und Verantwortung innerhalb des Haushalts verteilt sind. Die Lüge erscheint nicht länger als Beweis für moralische Schuld oder Verführungskraft der Frau, sondern als Teil einer komplexen Handlungssituation. Durch diese Szenenerweiterung eröffnet der Koran zugleich einen Raum in dem Yūsuf und die Frau gemeinsam in einen ethischen Prüfungszusammenhang gestellt werden. Gott tritt dabei auktorial gänzlich zurück, die Erzählstimme enthält sich jeder moralischen Bewertung und selbst die Reaktion des Ehemanns, der von der „List der Frauen“ (Sure 12:29) spricht, bleibt auf Figurenebene. So wird die Frau nicht bloßgestellt, sondern als handelnde Figur in einen universellen moralischen Rahmen eingebettet, der die Verantwortung beider Geschlechter betont.

Auch die Darstellung von Josefs Schönheit wird im Koran neu inszeniert. Während sie in der Genesis vorausgesetzt und funktional als Auslöser weiblicher Begierde dient (Gen 39,6), rückt der Koran deren außergewöhnliche Wirkung in den Mittelpunkt der Gastmahlszene. Die kollektive Reaktion der Frauen der Stadt auf die Wahrnehmung Yūsufs, das unbewusste Schneiden in die Hände und ihr dramatisches Erstaunen (Sure 12:31), fungiert als narrativer Spiegel, der die Schuld der Protagonistin ein weiteres Mal relativiert⁵³ und den Fokus erneut von individueller moralischer Verfehlung hin zu einer universellen menschlichen Erfahrung von Faszination und Begehren verschiebt. In diesem Moment wird Yūsufs Schönheit narrativ wirksam. Die Frau des Mächtigen erscheint nicht als allein handelnde Verführerin, sondern als eine unter mehreren, die der Wirkung seiner Attraktivität erliegen (Sure 12:32). Das Spotten der Frauen der Stadt (Sure 12:30) zeigt die gesellschaftliche Wahrneh-

52 Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“, 5.

53 Vgl. Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“, 16.

mung der Protagonistin, die von anderen Figuren negativ beurteilt wird, während der Text zugleich signalisiert, dass diese Bewertung nicht automatisch zutrifft: Die Frau des Mächtigen ist Opfer der Ränkespiele, nicht deren Täterin.⁵⁴ Der dritte Erzählstrang führt diese narrative Dynamik konsequent weiter und steigert sie sogar noch. Nachdem die gesellschaftliche Bewertung der Frau bereits in Frage gestellt wurde, erhält sie nun selbst eine Stimme. Durch ihre direkte Rede tritt die Frau des Mächtigen erstmals als reflektierte und selbstbewusste Figur in Erscheinung, die ihr Handeln offen eingesteht und so Yūsufs Unschuld bestätigt (Sure 12:51). Ihre Worte markieren eine narrative und moralische Wende. Sie bekennt nicht Schuld im strafenden Sinn, sondern Verantwortung und ordnet ihr Verhalten in einen spirituellen Zusammenhang ein (Sure 12:53). Durch diese Erweiterung fügt der Koran der Verführungsepisode eine Dimension innerer Erkenntnis und Läuterung hinzu, die in der Genesis gänzlich fehlt. Weiblichkeit wird hier nicht länger als Quelle der Versuchung verstanden, sondern als Trägerin moralischer Einsicht und spiritueller Reife. Das Frauenbild wird damit neu akzentuiert, losgelöst von patriarchalen Deutungsmustern und erweitert um die Fähigkeit zur Wahrheit, Einsicht und moralischer Selbstbestimmung.

2.3 Re-Traditionalisierung des koranischen Frauenbildes in der klassischen Exegese: Das Motiv der Verführung im intertextuellen Vergleich

Der folgende Abschnitt richtet sich auf die Rezeption der Verführungsepisode in ausgewählten klassischen Exegesen zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert.⁵⁵ Im Zentrum der Analyse steht dabei der re-

⁵⁴ Vgl. Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“.

⁵⁵ Die Auswahl der hier untersuchten Exegesen aus dem 9. bis 13. Jahrhundert begründet sich durch die besondere Bedeutung dieser Periode für die Konsolidierung der klassischen Koranexegese. In dieser Zeit wurden die Methoden, hermeneutischen Prinzipien und normativen Interpretationsmuster der Tafsir Tradition etabliert, die für die gesamte nachfolgende islamische Bildungstradition prägend waren. Bei einer vollständigen Analyse des Narrativs könnte die historische Entwicklung innerhalb der Exegesen nachgezeichnet werden, etwa wie bestimmte Motive aufgebaut, modifiziert oder in Bezug aufeinander inter-

zeptionsästhetische Blick auf die Verarbeitung spätantiker Intertexte. In den klassischen Exegesen erscheint Imra'at al-'Azīz später unter dem Namen Zulayḥā. Die Parallele zu Zulayḥā in jüdischen Überlieferungen lässt vermuten, dass die Exegeten bei der Namensgebung und Charakterisierung der Figur von jüdischen Erzähltraditionen beeinflusst wurden. Anhand des Motivs der weiblichen Verführung wird exemplarisch untersucht, wie die Exegeten die Darstellung der weiblichen Figur retraditionalisieren und welche Wirkung dies auf das koranische Frauenbild entfaltet.

Entgegen der vom Koran vorgenommenen Verdichtung des dramatischen Moments der Nachstellung, öffnen die Exegeten der klassischen Periode (9. – 13. Jahrhundert) diese Kürze wieder, indem sie narrativ in jene Richtung zurückgehen, von der sich der Koran im Vergleich zu Gen 39 eigentlich entfernt hat. Den Ausgangspunkt der Kommentierungen bildet dabei der erzählerische Umstand, dass die Nachstellung von der Frau ausgeht. In der Exegese aṭ-Ṭabarī wird zum Aspekt ihrer Begierde (Sure 12:24) kommentiert:

Es sagte Ibn Ishāq: Sie überwältigte ihn, d.h. die Frau. Sie begehrte ihn mehrfach auf sinnliche Art und versetzte ihn zu anderen Zeiten in Furcht. Sie lud ihn mit ihrer Schönheit, Vorzüglichkeit und ihrem Reichtum ein, das Vergnügen männlicher Begierde zu genießen. Er war ein junger Mann in voller Blüte und in ihm befand sich das, was Männer an geschlechtlicher Lust besitzen. Sie machte weiter, bis er nachgab. Als er ihre Liebe bemerkte, begann er, sich vor ihr zu fürchten.⁵⁶

Die Kommentierung entfaltet so eine Abfolge von Handlungsversuchen, in denen sich der Annäherungsversuch der Frau einerseits wiederholt und langwierig entfaltet und andererseits durch wechselnde Strategien, Verlockung, Einschüchterung, Reichtum und

pretiert werden, wodurch die intertextuelle Dynamik und Retradditionalisierung innerhalb der klassischen Exegesen noch deutlicher sichtbar würden. Eine solche Untersuchung kann im begrenzten Umfang der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden und bleibt daher weiterführenden Studien vorbehalten; Siehe dazu auch den Text: Botaina Azouaghe, „The Case of Sexual Assault in Sūra 12: Yūsuf and Zulayḥā in Premodern Qur'anic Exegesis“ in *Sexual Violence in Muslim Communities: Towards Awareness and Accountability*, Hg. Juliane Hammer et al. (Ort: Boston University Open Library, 2024), 153–162.

56 Abū Ḡa'far Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī. Ġamī' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, ed. 'Abdallāh b. 'Abdelḥassan at-Turkī, Vol 13 (Cairo, 2001), 81: Nachfolgend angeführt als „aṭ-Ṭabarī“.

Schönheit, facettenreich ausgestaltet wird. Damit rückt ihre Handlung aus dem Bereich der sozialen Macht in den Bereich körperlicher Verführung und sinnlicher Versuchung. Auffällig ist dabei, dass die äußere Attraktivität der Frau, in der Kommentierung ar-Rāzīs explizit als narrative Ursache für Yūsufs Begierde eingeführt wird⁵⁷:

Denn, wenn eine Frau außergewöhnlich schön ist und sie sich für einen jungen, kräftigen Mann zurechtmacht, entstehen unvermeidlich Konflikte zwischen natürlicher Begierde und Vernunft. Mal gewinnt die Begierde die Oberhand, mal die Vernunft.⁵⁸

Damit zeigen die klassischen Exegeten, wie sie eine narrative Lücke im Korantext schließen: Yūsuf ist Prophet, der Koran beschreibt seine Begierde, liefert aber keinen Anhaltspunkt für deren Entstehung. Die Schönheit der Frau wird hier als „natürliche Ursache“ inszeniert – ein strategisches Motiv, das menschliche Begierde plausibel macht, ohne die moralische Integrität Yūsufs zu gefährden. Zugleich lässt sich in den Kommentaren beobachten, dass einige Exegeten nur Teilgeständnisse einer tatsächlichen Begierde Yūsufs formulieren, deren Ursprung sie dann jedoch konsequent in der weiblichen Erscheinung und Verführungskunst verorten, während sie seine eigene Begierde überwiegend positiv deuten und als Ausdruck männlicher Potenz und Stärke beschreiben.⁵⁹ Dadurch verschiebt sich das Gleichgewicht der im Koran wechselseitig konzipierten Begierde. Die weibliche Attraktivität wird hier eng mit Macht über männliche Begierde geknüpft, wodurch ein klassisches androzentrisches Bild von Verführung und weiblicher Wirkungsmacht entsteht.⁶⁰ Diese erzählerische Konstruktion in der Exegese folgt der Logik: Die Frau wirkt, die Begierde entsteht und die männliche Integrität wird geprüft. Diese motivische Struktur der Inszenierung weiblicher Schönheit als zentrales Mittel der Verführung, ist bereits in jüdischen Traditionen angelegt. Im Midrasch Bereshit Rabbah, in dem die Frau des Potifar als Zulycāh erscheint, heißt es:

57 Vgl. Azouaghe, „The Case of Sexual Assault in Sūra 12“, 3–4.

58 Vgl. Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn Faḥraddīn Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*. (*Mafāṭiḥ al-Gayb*). Vol. 12 (Beirut: Dār Al-Fikr, 1981), 121–122: nachfolgend angeführt als „ar-Rāzī“.

59 Vgl. ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, 121; aṭ-Ṭabarī, *Ġami’ al-bayān*, 86–92.

60 Vgl. Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, 86–92; Zamahṣarī, *al-Kaššāf*, 510.

Zulycāh was alone in the house [...] and she put on her garments, like the garments of a queen, and she placed upon her head an ornament of precious stones, made of onyx set in silver and gold and she beautified her face and body with all sorts of mixtures used by women, and she perfumed the temple and the entire house with cassia and frankincense, and she scattered myrrh and aloes all over the temple, and then she seated herself at the door of the temple in the passage of the house where Joseph had to pass in order to do his work. [...] Zulycāh came and stood before him in queenly garments and the perfume of her clothes reached into the distance. And she seized Joseph suddenly [...].⁶¹

Das Midrasch Zitat zeichnet Zulycāh als eine Frau, deren Handeln über mehrere Ebenen verläuft. Sie inszeniert ihre Annäherung durch visuelle, olfaktorische und körperliche Reize: königliche Kleidung, kostbarer Schmuck, Kosmetik für Gesicht und Körper, sowie Parfüm und Düfte verstärken ihre Präsenz und Sinnlichkeit. Durch die gezielte Platzierung an Orten, die Joseph passieren muss, wird die Annäherung zu einem bewusst geplanten und inszenierten Geschehen, das die narrative Spannung steigert. Obwohl der eigentliche Nachstellungsversuch auch hier unvermittelt wirkt, ist er im Text sorgfältig vorbereitet. Zulycāh wird vor allem über ihre körperliche Attraktivität und Verführungskraft charakterisiert, während psychologische Tiefe oder moralische Ambivalenz nur sekundär erscheinen. Al-Qurṭubī greift dieses Motiv nun sichtbar auf und erweitert es zudem durch eine sprachliche Dimension der Verführung. In seiner Kommentierung wird dies durch eine ausführlich dialogisierte, schmeichelnde Redeweise Zulayḥās sichtbar, die weit über den Koran hinausgeht:

Oh Yūsuf, wie schön ist dein Haar! Er sprach: Es ist das erste an mir, was in meinem Grab vergehen wird. Sie sprach: Oh Yūsuf, wie schön sind deine Augen! Er sprach: Mit ihnen blicke ich zu Gott. Sie sprach: Oh Yūsuf, erhebe dein Gesicht und blicke in mein Gesicht! Er sprach: Wahrlich, ich fürchte die Blindheit im Jenseits. Sie sprach: Oh Yūsuf, ich komme zu dir und du entfernst dich von mir?! Er sprach: Damit ersehne ich die Nähe meines Gottes.⁶²

61 Sefer Ha-Yashar, *Vayeshev* 17–18, Zugriffen am 14. September 2025, [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev?lang=bi&with=all&lang2=en).

62 Abū ‘Abdallāh Qurṭubī, *Ġamī‘ al-aḥkām al-Qur‘ān* Vol. II (Beirut: Al-Risāla, 2006), 310; Nachfolgend angeführt als „al-Qurṭubī“.

Im Koran selbst erscheint die Rede der Frau zweistufig: zunächst machtvoll und handlungsbezogen, dann reflektierend und moralisch selbstkritisch. Ihre Sprache bewegt sich von der performativen zur introspektiven Rede. Genau an diesem Punkt bewirken die Kommentierungen der klassischen Exegeten jedoch eine Rückverschiebung. Sie erweitern die Rede der Frau in ihrer Annäherung, dort wo sie im Koran nur ein einziges Mal in direkter Rede zu Yūsuf spricht.⁶³ Ihre Worte werden dabei nun zugleich schmeichelnd und taktierend, ihr Sprechen wechselt zwischen Lob, Aufforderung und Vorwurf. Damit verwandeln die Exegeten die ursprünglich autoritative und handlungsorientierte Ansprache der Frau in eine verführerische und emotionalisierte Rede. Durch diese Erweiterung verschiebt sich nicht nur der Ton, sondern auch die Bedeutung ihrer Rede. Aus einer Frau, die im Koran durch Handlungsmacht und moralische Reflexionsfähigkeit gezeichnet ist, wird durch diese exegetische Kommentierung wieder eine Figur, deren Sprache Begierde, Manipulation und moralische Schwäche ausdrückt. Letzteres Motiv verstärkt sich zudem durch die mehrfachen, moralisch begründeten Zurückweisungen Yūsufs, die hierin enthalten sind und die Frau zurück in die Verzweiflung und Frustration der Darstellung aus Gen 39 drängen. Die Erweiterung der Handlungsebene durch Dialog und Sprache erinnert dabei deutlich an jüdische Erzähltradition im Sefer Ha-Yashar:

And Zulycah said unto him: How comely is thy appearance and how graceful thy figure. Verily I have looked at all the servants, but I could not find one as fair as thou art. And Joseph replied unto her: He who hath created me hath created likewise all the sons of man. And she said unto him: How beautiful are those eyes of thine and thou hast captivated with them all the inhabitants of Egypt, men and women alike. And he said unto her: verily they are beautiful while alive, but if thou wert to see them in the grave thou wouldst tremble before them. And she continued: How pleasant and sweet are thy words, do take the harp which is in the house and play with thy hands and let us hear thy voice. And Joseph said: How pleasant and sweet are my words when I sing the praises and the glory of my Lord. And she continued: Oh how beautiful is the hair of thy head! Go and take the golden comb which is in the house and dress thy hair with it. And he said unto her: How long wilt thou continue to speak unto me in such words. Cease talking unto

63 Koran 12:24.

me and attend to thy work about the house. And she replied: There is no work to be done by me about the house, save what thou mightst bid me do.⁶⁴

In der jüdischen Erzähltradition beschränken sich die Bemühungen der Frau nicht nur auf sanfte Verführungsversuche, sondern gehören verschiedene Taktiken zu ihrem Repertoire, um Joseph zum gemeinsamen Beischlaf zu bewegen. Die Frau zeigt ein theatralisches Verhalten: Sie weint dramatisch und fleht ihn einige Male an. Sie bedroht Joseph nicht nur mit dem Gefängnis, sondern hält ihm auch ein Messer an den Hals, um ihn einzuschüchtern. Sie schlägt sogar vor, ihren eigenen Mann zu töten, um Josephs Bedenken hinsichtlich der Untreue zu beruhigen. Zusätzlich versucht sie, ihn durch die Erwähnung ihres Reichtums und ihrer innigen Liebe zu ihm zu überzeugen. Schließlich greift die Frau auch zur Magie und manipuliert sein Essen, um ihr Ziel zu erreichen.⁶⁵ Wird diese ausgeschmückte Darstellung der Frau in den jüdischen Erzählungen retrospektiv auf die Koranversion gesetzt, zeigt sich, dass der Koran die in seinen Umwelttexten vorhandene Übersteigerung weiblicher Verführung bewusst reduziert. Elemente, die in den jüdisch-biblischen Erzählungen potenziell dämonisch, aggressiv oder gefährlich erscheinen, werden im Koran entschärft und in einen kontrollierten sozialen Rahmen überführt. Die Frau des Mächtigen agiert nur innerhalb klar definierter Grenzen, etwa durch Androhung von Gefängnis oder die Nutzung ihres sozialen Raums, ohne extreme Maßnahmen wie Tötung oder Magie. Die klassischen Exegesen reflektieren diese intertextuellen Bezüge der jüdischen Szenenerweiterung kaum explizit, dennoch finden sie in ähnlicher Weise in den klassischen Kommentierungen ihren Widerhall. Die klassischen Kommentierungen führen die weibliche Figur auf diese Weise wieder in jene Rolle zurück, in der weibliche Sexualität mit List, Versuchung und moralischer Gefährdung verknüpft erscheint, eine Rolle, die dem biblisch-jüdischen Typus der verführerischen Frau nähersteht. Dass die Exegeten auf intertextuelle Muster zurückgreifen, in denen Weiblichkeit als moralisch ambivalente und verführerische Kraft erscheint, verweist nicht nur auf narrative Traditionslinien, sondern rekapituliert möglicherweise tradierte kulturelle Deutungen ihrer Zeit. Die

64 Sefer Ha-Yashar, *Vayeshev* 14–15.

65 Vgl. Ginzberg, *Legends of the Jews*, 352–355; Sefer Ha-Yashar, *Vayeshev* 15–18.

androzentrischen Geschlechterbilder, in denen sie sozial und theologisch verortet sind, bieten einen Deutungshorizont, der solche Lesarten begünstigt und stabilisiert. Aus feministischer Perspektive entsteht so eine implizite hermeneutische Matrix, ein strukturelles Gefüge, das die Auslegungen prägt und Überlagerungen zwischen überlieferten, intertextuell geprägten Frauenbildern und den zeitgenössischen Vorstellungen der Exegeten sichtbar macht.

3 Ausblick: Koranische Frauenbilder und ihre hermeneutische Relektüre

Die Figur der Frau des Mächtigen „Imra'at al-'Azīz“ in Koransure 12 erweist sich als ein Schlüsselmotiv für die Analyse weiblicher Figuren im Koran. Keine andere Gestalt bündelt in ähnlicher Dichte zentrale Themenfelder wie Sexualität, Macht, Begehren, Versuchung, Schuld und Einsicht. Gerade in dieser Verdichtung wird deutlich, wie sehr die Verführungsepisode als Projektionsfläche für theologische, moralische und geschlechteranthropologische Fragen dient. Besonders aufschlussreich ist die Figur deshalb, weil der Koran sie, im Unterschied zur biblischen Überlieferung, nicht eindimensional als verführerisch oder moralisch verdorben zeichnet, sondern ihr narrative Tiefe und Wandlungsfähigkeit verleiht. Diese Neuakzentuierung geht mit einer Aufwertung ihres Frauenbildes einher, die weibliche Handlungsmacht innerhalb der Offenbarung neu rahmt und zugleich kohärent in das ethische Prinzip des Korans einfügt, das die Gleichwertigkeit der Geschlechter durch alle narrativen Gestaltungen hindurch sichtbar macht. Der rezeptionsästhetische Blick auf die klassischen Exegesen verdeutlicht jedoch, dass sich dort eine Retraditionalisierung vollzieht. Der emanzipatorische Gehalt des koranischen Narrativs wird durch die Rückbindung an außerkoranische Erzähltraditionen abgeschwächt oder gar umgekehrt. Damit wird sichtbar, wie stark exegetische Traditionen an den kulturellen und theologischen Diskursen ihrer Zeit partizipieren und wie sie diese in das Verständnis des Offenbarungstextes einschreiben. Methodisch zeigt sich, dass die Verbindung einer feministischen Koranhermeneutik mit einem intertextuellen Ansatz ein besonderes heuristisches Potenzial besitzt. Sie ermöglicht es Prozesse der Bedeutungsverschiebung sichtbar zu machen, die im Spannungsfeld zwi-

schen Offenbarung, Rezeption und Auslegung entstehen. Die Analyse verdeutlicht somit, dass eine kritische, textnahe und geschlechterbewusste Lektüre notwendig ist, um Frauenbilder zu erkennen, die über traditionelle patriarchale Lesarten hinausweisen. Die intertextuelle Methode eröffnet ein entscheidendes Potential feministischer Theologie: Sie ermöglicht interreligiöse Dialoge, hinterfragt kritisch die eigenen Traditionen und stellt Verbindungslinien zu anderen religiösen Narrativen her – ein Ansatz, der feministische Diskurse in der Theologie nachhaltig erweitern kann.

Literaturverzeichnis

- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009.
- Afsaruddin, Asma. „Modern Rereadings of the Qurʾān through a Gendered Lens“ in *The Oxford Handbook of Islam and Women*, Hg. Asma Afsaruddin, 80–118. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Al-Hibri, Azizah. „Divine Justice and Human Order: An Islamic Perspective“, in *Humanity before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic ethics*, Hg. W. Schweiker, M. A. Johnson und K. Jung, 238–255. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Al-Qurṭubī, Abū ʿAbdallāh. *Ġamiʿ al-aḥkām al- Qurʾān*. Ed. ʿAbdallāh b. ʿAbdelḥassan at-Turkī. Bd. 11. Beirut: Al-Risāla, 2006.
- Al-Wāḥidī, A. Asbāb Al-nuzūl. *Great Commentaries of the Holy Qurʾan*. Übersetzt von Mokrane Guezzou. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. Fons Vitae, 2008.
- Ar-Rāzī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿUmar b. al-Ḥusayn Faḥraddīn. *Tafsīr al-Faḥraddīn ar-Rāzī. Tafsīr al-Kabīr. Mafāṭīḥ al-Ġayb*. Beirut: Dār Al-Fikr, 1981.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar. *Tafsīr aṭ-Ṭabarī. Ġamiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*. Hg. ʿAbdallāh b. ʿAbdelḥassan at-Turkī. Bd. 13. Kairo, 2001.
- Azouaghe, Botaina. „The Case of Sexual Assault in Sūra 12: Yūsuf and Zulayḥā in Premodern Qurʾanic Exegesis.“ in *Sexual Violence in Muslim Communities: Towards Awareness and Accountability*, Hg. Juliane Hammer und Samah Choudhury, 153–162. Boston: Boston University Open Library, 2024.
- Az-Zamaḥṣārī, Abū l-Qāsim b. ʿUmar. *al-Kaššāf*. Beirut: Dār Al-Maʿrifa, 2009.
- Bechmann, Ulrike und Daniela Feichtinger. „Nicht mit einem Text allein...Gender, Bibel und Koran: Der schöne Josef und die Frau des Potifar.“ *Lectio difficilior: European Electronic Journal for Feminist Exegesis*, Nr. 2 (2018): 1–29.

- Bernstein, Marc S. *Stories of Joseph: Narrative Migrations between Judaism and Islam*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 2009.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran*. München: C.H.Beck, 2014.
- Duderija, Adis, Alak, Alina Isac und Hissong, Kristin. *Islam and Gender: Major Issues and Debates*. New York: Routledge, 2020.
- El Omari, Dina. „The Importance of an Interreligious Quranic Hermeneutics for a Gender-Sensitive Reading of the Quran, Using the Example of the Story of the Queen of Sheba“ *Religions* 15, Nr.12 (2024): 1–12. <https://doi.org/10.3390/rel15121521>.
- El Omari, Dina. *Feministische und geschlechtersensible Koranexegese*. Baden-Baden: Ergon, 2025.
- El Omari, Dina. „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik in der Koranexegese“ in *Eine Frage des Geschlechts? Islamisch-theologische Perspektiven für eine gendergerechte Theologie der Gegenwart*, Hg. Dina El Omari, Asmaa El-Maaroufi und Katajun Amirpur, 67–118. Würzburg: Ergon, 2023.
- El Omari, Dina. *Koranische Geschlechterrollen in Schöpfung und Eschatologie: Versuch einer historisch-literaturwissenschaftlichen Korankommentierung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2021.
- Feichtinger, Daniela. *Josef und die Frau des Potifar: Eine exegetische und literaturvergleichende Untersuchung von Gen 39*. Münster: LIT Verlag, 2019.
- Feichtinger, Daniela. „Männer vergewaltigen – Frauen verführen? Eine narrative Analyse der Erzählung um Josef und die Frau des Potifar (Gen 39) mit kritischer Sichtung des Genderbias ihrer Interpretationen“. Diss., Universität Graz, 2014.
- Geissinger, Aisha. *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qurʾān Commentary*. Boston/Leiden: Brill, 2015.
- Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010.
- Ginzberg, Louis. *Legends of the Jews – Volume 3*. Project Gutenberg, 2001. Zugriffen am 14. September 2025. <https://www.gutenberg.org/ebooks/2881>.
- Goitein, S. D. *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations*. Dover: Dover Publications Inc., 2005.
- Goldman, Shalom. *The Wives of Women/The Wives of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*. Albany: SUNY Press, 1995.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur'an*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Khorchide, Mouhanad. *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2018.

- Lamrabet, Asma. *Women and Men in the Qur'an*. Berlin: Springer, 2018.
- Lamrabet, Asma. „An Egalitarian Reading of the Concepts of Khilafah, Wilayah and Qiwwah.” In *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Hg. Jana Rumminger, Mulki Al-Sharmani und Ziba Mir-Hosseini, 65–87. New York: Simon and Schuster, 2016.
- Neuwirth, Angelika und Dirk Hartwig. *Der Koran. Spätmittelmekkanische Suren. Von Mekka nach Jerusalem: Der spirituelle Weg der Gemeinde heraus aus säkularer Indifferenz und apokalyptischem Pessimismus*. Bd. 2.2. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2021.
- Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike: Ein Europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Neuwirth, Angelika. *Studien zur Komposition Der Mekkanischen Suren: Die Literarische Form des Korans – Ein Zeugnis Seiner Historizität?* Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Neuwirth, Angelika. „Zur Struktur der Yūsuf-Sure.“ in *Studien aus Arabistik und Semiotik: Anton Spitaler zum 70. Geburtstag von seinen Schülern überreicht*, Hg. Werner Diem und Stefan Wild, 123–152. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University Press, 2017.
- Rhodes, Jerusha Tanner. „Muslima Theology“, in *The Routledge Handbook of Islam and Gender*, Hg. Justine Howe, 68–82. London: Routledge, 2020.
- Saleh, Walid A. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*. Leiden: Brill, 2004.
- Shaikh, Sa'diyya. „Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology“, *Journal for Islamic Studies* 17 (1997): 49–73.
- Sefer Ha-Yashar. *Midrasch Bereshit Rabbah, Book of Genesis, Vayeshev*. Digitized by Sefaria. Public Domain. Zugriffen am 14. September 2025, [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev?lang=bi&with=all&lang2=en).
- Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: Olms, 1931.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. New York: Simon and Schuster, 2013.
- Wadud, Amina. „Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities“ *Hawwa*, 2 Nr. 3 (2004): 316–336.