

Synopse

1. Einleitung

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

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

3:34 *ḍurriyyatan ba‘ḍuhā min ba‘ḍin wa-llāhu samī‘un ‘alīmun*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

maryama wa-innī uṭṭuhā bika wa-ḡurriyyatahā minā š-šayṭāni r-raḡimi

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

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

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

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

4 Wörtlich »Denn das Männliche ist nicht wie das Weibliche« (*wa-laysa aḡ-ḡakarū ka-l-unṭā*).

5 Bobzin, *Koran*, 51.

6 Abū Maṣṣūr Muḡammad al-Māturīdī, *Taʿwīlāt ahl as-sunna. Taḡsīr al-Māturīdī*, hg. Maḡdī Bāsallūm (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya 2005), Bd. 2, 308.

7 Abū l-Faraḡ ʿAbd ar-Raḡmān Ibn al-Ġawzī, *Zāḡ al-masīr fī ʿilm at-taḡsīr*, hg. Muḡammad Zuḡayr aš-Šawīš (Beirut: al-Maktab al-Islāmī 1404), Bd. 1, 377; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Taḡsīr al-Fahr ar-Rāzī al-muštahir bi-t-taḡsīr al-kabīr wa-maḡfātīḡ al-ḡayb* (Beirut: Dār al-Fikr 1401), Bd. 8, 28.

8 Ibn al-Ġawzī, *Zāḡ al-masīr*, Bd. 1, 377.

9 Abboud, *Mary in the Qurʿan*, 83.

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

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

3:37 *fa-taqabbalahā rabbuhā bi-qabūlin ḥasanin wa-anbatahā nabātan ḥasanan wa-kaffalahā zakariyyā kullamā daḥala ʿalayhā zakariyyā l-miḥrāba wağada ʿindahā rizqan qāla yā-maryamu annā laki ḥādā qālat huwa min ʿindi llāhi inna llāha yarzuqu man yaśāʾu bi-ğayri ḥisābin*

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

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

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

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

12 Bobzin, *Koran*, 51.

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

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

2. Leitende Forschungsfrage und Vorgehensweise

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Disziplinäre Einordnung in die Textwissenschaften

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

3.1. Hermeneutische Rahmensetzung

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

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

3.2. Exegetische Rahmensetzung

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

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

3.2.1. Arbeitsweise und Zielsetzung klassischer exegetischer Wissenschaften

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

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

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

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

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

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

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

3.2.2. *Koranzentrische Ansätze in der Moderne und scriptural theology*

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

16 Ebd., 122.

17 Ebd., 125.

18 Ebd., 126.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23 Ebd., 694–95.

24 Ebd., 693.

25 Ebd., 696.

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

3.2.3. Klassifikation der untersuchten Quellen: Tafsīr oder Exegese?

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

Während dies für die Werke klassischer Exegeten, wie aṭ-Ṭabarī, az-Zamaḥṣarī und ar-Rāzī (IV. »Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlägt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in an-Nisāʾ/4:34 und in der prophetischen *sunna*«), ohne Zweifel zutrifft, muss bei zeitgenössischen Werken genauer hingesehen werden. Diese unterscheiden sich in der Methode und im strukturellen Aufbau, aber teilweise auch in ihrem Selbstverständnis vom klassischen *Tafsīr*. Mit Blick auf Salehs Feststellung lassen sich die Werke der untersuchten Autorinnen in zwei Gruppen kategorisieren: Die exegetischen Werke von ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmān erproben sich an der neuen Methode der literarischen Koranexegese nach Amīn al-Ḥūlī, folgen

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3. Zum Verhältnis von Exegese und Hermeneutik

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

19:16 *wa-ḏkur fī l-kitābi maryama idī ntabaḏat min ahlihā makānan šarqiyyan*

19:17 *fa-ttaḥaḏat min dūnihim ḥiğāban fa-arsalnā ilayhā rūḥanā fa-ta-maṭṭala lahā bašaran sawiyyan*

19:18 *qālat innī a'ūdū bi-r-raḥmāni minka in kunta taqiyyan*

19:19 *qāla innamā anā rasūlu rabbiki li-ahaba laki ġulāman zakiyyan*

19:20 *qālat annā yakūnu lī ġulāmun wa-lam yamsasni bašarun wa-lam aku bağiyyan*

19:21 *qāla ka-ḏāliki qāla rabbuki huwa 'alayya hayyinun wa-li-nağ'alahū āyatan li-n-nāsi wa-raḥmatan minnā wa-kāna amran maqḏiyyan*

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ Bobzin, *Koran*, 263.

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

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

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

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

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

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

4. Begriffsbestimmungen

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

4.1. »Feministisch« und »Islamischer Feminismus«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2. »Geschlechtersensibel«

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

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

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

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

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

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

4.3. »Geschlechteregalitär«

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

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

41 Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qurʾan*, 186–92.

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

5. Formalia

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

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

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

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

6. Diskussion der Originalarbeiten⁴³

6.1. Beiträge zur geschlechterbezogenen Exegese und Hermeneutik des Korans

6.1.1. »Koranhermeneutik von und für Frauen«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2. Textwissenschaftliche Beiträge: Untersuchungen von Koran und Hadith

6.2.1. »Raḥma und raḥim: Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allahs«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Ausblick

Die in dieser Schrift vorgelegten Forschungsbeiträge ergänzen die bereits vorliegenden Arbeiten, welche die vormoderne exegetische Literatur auf ihre geschlechterhierarchische Konstruktion hin untersucht haben. Hier sind insbesondere die Arbeiten von Ayesha S. Chaudhry⁴⁶, Karen Bauer⁴⁷ und Kathrin Klausning⁴⁸ zu nennen. Die vorgelegten Beiträge zur Koranexegese und -hermeneutik im 20. Jahrhundert ergänzen und erweitern aber auch die Arbeit von Ayscha A. Hidayatullah über geschlechtersensible Zugänge zum Koran im englischsprachigen Raum.⁴⁹ Mit Ausnahme von Hidayatullahs Arbeit nehmen die oben genannten Studien eine Beobachterperspektive ein, und auch Hidayatullahs Reflexionen aus einer muslimischen Binnenperspektive tragen nicht eindeutig theologische Züge. Die hiermit vorgelegten Forschungsbeiträge komplettieren das Forschungsfeld, indem erstmals ein koranwissenschaftlicher Rahmen zugrunde gelegt wird. Aus einer theologischen – exegetischen und hermeneutischen – Perspektive scheint damit das Feld jedoch noch nicht in Gänze abgesteckt und erschlossen, sodass an dieser Stelle

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

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

48 Klausning, *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr*.

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

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

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

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

50 Seker, *Koran als Rede und Text*.

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

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

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

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

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

