



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Analyse des Koran-Verses an-Nisā' 4:34 anhand feministischer Interpretation und deren Bedeutung für die Islamische Religionspädagogik“

verfasst von / submitted by

Mag. Mona Ayad

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020/ Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears
on
the student record sheet::

A 066 874

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Islamische Religionspädagogik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Inhalt

Zum Geleit.....	4
1 Einleitung	5
2 Exegese des Korans.....	11
2.1 Die Botschaft des Korans und ihre Ergründung.....	12
2.2 Zweck von <i>tafsīr</i>	13
2.3 Ursprünge von <i>tafsīr</i>	13
3 <i>al-nisawīyya al-islāmiyya</i> – der islamische Feminismus	17
3.1 Die politische Führung der Frau: neue Perspektive für einen alten Dialog	18
3.2 Geschichte der Königin von Saba	20
4 Der Vers Koran 4:34.....	25
4.1 Offenbarungsanlass	25
4.2 Die Übersetzungen zum Vers	27
4.3 Das Verb <i>ḍ – r – b</i> im Koran.....	30
4.4 Hadithe im Umfeld des Verses und zur Behandlung der Frauen	33
5 Ansätze und Zugänge der klassischen Exegese	40
5.1 Tafsīr von Ibn Kaṭīr zu Vers 4:34	41
5.2 <i>Tafsīr al-ġalālain</i> (Ġalāl ad-Dīn al-Maḥalli; Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī) zu Vers 4:34	44
5.3 Weitere Exegeten.....	46
6 Ansätze und Zugänge weiblicher Exegese zu Vers 4:34.....	49
6.1 Traditionelle Interpretation nach Wadud	55
6.2 Reaktionäre Interpretation nach Wadud	55
6.3 Holistische Interpretation aus weiblicher Perspektive nach Wadud.....	56
7 Exegesen zeitgenössischer Gelehrter	58
7.1 Muḥammad Shahrur zu Vers 4:34	59
7.2 Asma Barlas zu Vers 4:34	66
7.3 Amina Wadud zu Vers 4:34.....	73

8	Pädagogischer Teil.....	79
8.1	Kompetenzorientierung.....	80
8.2	Lehrplanverortung von „Gendergerechtigkeit“	84
8.3	Transferlernen im islamischen Religionsunterricht.....	87
8.3.1	Verständnis von Transferlernen	87
8.3.2	Transfer im islamischen Religionsunterricht.....	88
8.3.3	Das didaktische Fünf-Schritte-Modell	89
8.4	Praktisches Unterrichtsbeispiel zu Vers 4:34 nach dem Fünf-Schritte-Modell.....	93
8.4.1	Präsentation/Kommunikation.....	93
8.4.2	Durchführung	94
8.4.3	Reflexion	94
8.4.4	Evaluation.....	95
8.4.5	Transfer.....	95
9	Fazit.....	97
10	Literaturverzeichnis.....	100
11	Tabellenverzeichnis.....	105
12	Abbildungsverzeichnis	105
	Kurzzusammenfassung.....	106
	Summary	106
	Eidesstättige Erklärung über die Eigenständigkeit.....	107

Zum Geleit

In der vorliegenden Masterarbeit in Islamische Religionspädagogik wurde für die Transkription arabischer Fachbegriffe auf die Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) zurückgegriffen, die Begriffe sind jeweils kleingeschrieben (mit Ausnahme der Satzanfänge) und kursiv dargestellt. Für islamische Fachbegriffe allerdings, die bereits weitgehend eingedeutscht wurden (Koran, Sunna, Hadith...), wurde auf diese eingedeutschte Version zurückgegriffen. Eine Erklärung beziehungsweise eine Übersetzung der jeweiligen Begriffe wird bei der ersten Nennung in einer Fußnote, einer Klammer oder im Textverlauf gegeben.

Für Koranstellen wird auf die Übertragung ins Deutsche von Bubenheim & Elyas zurückgegriffen. Bubenheim & Elyas bieten weder den akkuratesten noch den tiefgehendsten Übertragungsversuch, ihre Übersetzung ist allerdings weit verbreitet und spiegelt das allgemeine Verständnis von Koranversen sowohl vieler Nichtmuslime als auch nicht arabischsprachiger Musliminnen und Muslime wider, was im Verwendungszusammenhang der vorliegenden Arbeit meist ausreichend, mitunter sogar erwünscht ist. Sicherlich nicht ausreichend ist das in Zusammenhang mit Vers 4:34, über dessen Übertragungen ins Deutsche in Kapitel 4.2 eine eingehende Zusammenstellung gegeben wird. Wenn an anderen Stellen die Übertragung von Bubenheim & Elyas von der Verfasserin als nicht ausreichend angesehen wurde, wurden die Übertragungen von Khoury oder Asad herangezogen – an der jeweiligen Stelle erfolgt ein Verweis auf die verwendete Übertragung.

In der gesamten Arbeit wurde auf eine durchgehend gendergerechte Schreibweise geachtet. An den wenigen Stellen, wo das aus Gründen der Lesbarkeit oder der Grammatik unterlassen wurde, sind die Leserin beziehungsweise der Leser aufgefordert, jeweils die andersgeschlechtliche Form mitzudenken, die selbstverständlich mitbedeutet ist.

1 Einleitung

Per Definition ist Feminismus ein Sammelbegriff für unterschiedliche, sich teilweise widersprechende Richtungen, die als Gegenrichtung zur patriarchalischen Gesellschaft die Rechte und Interessen von Frauen in den Mittelpunkt rücken. Mit sehr geringen Ausnahmen ist das Ziel der feministischen Bewegung die Gleichberechtigung aller Menschen, unabhängig ihres Geschlechts, ihrer ethnischen Abstammung, ihrer sexuellen Orientierung, ihres Alters und ihrer finanziellen Mittel, mit Fokus auf die Gleichberechtigung der Geschlechter.¹

Feminismus ist eine soziale und gesellschaftskritische Bewegung, welche auf der ganzen Welt von Bedeutung ist. Im Zuge der vergangenen Jahrzehnte gab es in gesellschaftspolitischer Hinsicht große Fortschritte in Bezug auf das klassische Frauenbild beziehungsweise die Frauenrechte in der sogenannten „westlichen“ Welt. Eine eigenständige Identifikation auf Grundlage des Geschlechts erfolgt nun auch durch die Bewegung des Postfeminismus. Leider verbleibt die Situation in Südwestasien und Nordafrika äußerst problematisch, aber auch in demokratisch fortschrittlichen Gesellschaften herrscht keine komplette Geschlechtergerechtigkeit. Häusliche Gewalt und Ungerechtigkeit am Arbeitsplatz bestehen weiterhin, wenn auch in weniger großem Ausmaß als in weniger entwickelten Teilen der Welt.² Viele kulturelle Stigmata und Traditionen wirken sich weiterhin negativ auf die Freiheit und Unabhängigkeit zahlreicher Frauen und junger Mädchen aus. Aus diesem Grund appellieren Aktivistinnen und Aktivisten und zahlreiche Frauen global, soziale Gerechtigkeit für die Hälfte der Weltbevölkerung zu gewährleisten.

Im islambezogenen Diskurs wetteifern sowohl radikale Prediger als auch sogenannte politische und gesellschaftliche Kräfte (oftmals im Namen der „Freiheit der Frau“) darum, wer die Deutungshoheit beanspruchen kann. Dabei verfügen sie alle darüber, zu definieren, wie sich eine Frau wohl fühlen soll und welche „Rolle“ sie in ihrem sozialen Umfeld übernehmen müsse. Sie berufen sich auf das Wohlergehen der Frau, ohne dieser eine Stimme zu verleihen. Selbstverständlich gibt es Frauen, die sich an diesem Diskurs beteiligen und sowohl ihren Missmut als auch ihre fachliche Meinung zu diesem Geschehen äußern. Dies

¹ Vgl. Haslanger, S./Tuana, N. & O'Connor, P.: Topics in Feminism. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive, 2012, online: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/feminism-topics/> (Zugriff: 30.07.2020).

² Vgl. European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): Gewalt gegen Frauen: eine EU-weite Erhebung. Ergebnisse auf einen Blick. Wien: FRA – Agentur der Europäischen Union für Grundrechte 2014, online: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2014-vaw-survey-at-a-glance-oct14_de.pdf (Zugriff: 30.07.2020).

gilt auch für junge Musliminnen und Gelehrte, die sich nicht davor scheuen, den kontroversen Umgang der Medien und Politiker anzusprechen und gleichzeitig frauenfeindliche Dogmen in bestimmten islamischen Kreisen in Frage zu stellen.

Seit fast vierzehn Jahrhunderten haben muslimische Männer und Frauen geglaubt – oder wurden in den Glauben gesetzt –, dass das Schlagen der Frau theologisch legitimiert werden könnte. Der Koran wurde verwendet, um diese körperliche Gewalt gegen Frauen zu unterstützen. Die zulässige Gewalt gegen Frauen ist vor allem auf der Grundlage des koranischen Verses 4:34 gerechtfertigt worden. Seit der Offenbarung des Verses war es immer eine Herausforderung, seine Bedeutung zu erforschen. Die Übersetzungen und Interpretationen haben bei einigen Gelehrten viel Bestürzung verursacht, denn sie porträtieren das Bild eines frommen Muslims, der dem Koran folgt und gleichzeitig seine Ehefrau schlägt. Da diese Gelehrten solch ein Verhalten dem Propheten nie zugeschrieben hatten, steht diese Auslegung des Korans in Konflikt mit der Sunna³. Allerdings werden seit einiger Zeit wichtige Versuche unternommen, den Vers zu untersuchen und neu zu interpretieren.

Um die Legitimität und den Kontext dieser neueren Interpretationszugänge zu bestimmen, wird in der vorliegenden Arbeit zunächst eine historische Perspektive eingenommen und auf den „femininen“ Einfluss in Hadithliteratur und Koranwissenschaft beziehungsweise Exegese eingegangen. Daneben werden zwei weitere Interpretationsstränge bezüglich des kontroversen Verses 4:34 erforscht: patriarchalisch und egalitär. Um die verschiedenen Auslegungen des Verses vor Augen zu führen, werden renommierte Gelehrte als Quelle herangezogen. So werden zum Beispiel Vertreter einer „traditionellen“ sowie „modern-argumentativen“ Perspektive miteinander verglichen. Die Auslegung von Koranexegetinnen wird ebenfalls miteinbezogen. Es ist aber wichtig, zu beachten, dass hier keine feministische Position zum Islam oder dem Vers präsentiert wird. Diese Arbeit zielt lediglich darauf ab, eine Perspektive zum Vers zu erforschen, die sich von gängigen patriarchalischen Exegesen unterscheidet. Der Begriff „Feminismus“ umfasst ein sehr breites Spektrum an Definitionen und wird keineswegs einheitlich gebraucht. Womit der Begriff zweifellos konnotiert ist, ist der Versuch der Erreichung von „Gleichstellung zwischen Mann und Frau“ und die „Verfechtung der Autonomie und Rechte der Frau“. Falls wir aber diese Definition heranziehen und spezifisch eine „feministische Interpretation“ des Korans erstellen möchten, impliziert dies, dass der Islam an sich keine frauengerechte Position vertreten könne. Der Islam stellt für viele Frauen eine Lebensphilosophie dar, die sie nicht als benachteiligend, sondern im Gegenteil als eine

³ Bezüglich im Deutschen mittlerweile gängigen islamischen Begriffen, wie Koran, Hadith, Sunna, Sure etc., wird auf eine eingedeutschte Schreibweise zurückgegriffen.

große Motivation, Rechtleitung und Quelle für inneren Frieden empfinden. Der Islam besitzt bereits „frauengerechte Aspekte“, die viele Kritiker innerhalb des Islams als mangelhaft oder gar abwesend bezeichnen. Sowohl Koran als auch Sunna bieten genug Indizien und Ansätze für eine frauengerechte Interpretation und Auslegung. Das Problem, das hervorgehoben werden muss, ist, dass viele Autoren wissentlich oder unwissentlich den Korankommentaren einen patriarchalischen Charakter verliehen haben. Der Vers wird oft herangezogen, um der Frau eine bestimmte Rolle zuzuschreiben, nämlich der gehorsamen, liebevollen und unterstützenden Ehefrau, die ihren Ehemann stets zufriedenstellt. Warum dies zustande kam und inwiefern eine Interpretation mit einem feministischen Ansatz so wichtig für das Gesellschaftsleben der muslimischen Frau ist, wird ebenfalls näher beleuchtet.

Daher ist es von Vorteil, die Vermächtnisse und die Einflussgeschichte einiger weiblicher Gelehrter und Figuren zu beleuchten, um den Anschein an „männlicher Dominanz“ in allen Gesellschaftsbereichen im Zuge der islamischen Geschichte zu revidieren. Viele Frauen hielten öffentliche Ämter in der Verwaltung oder islamischen Hochschulen inne sowie andere akademische oder politische Positionen. Wenn die Leben dieser historischen Figuren in Augenschein genommen werden, wird klar, wie diese angebliche patriarchalische Interpretation des Verses 4:34 tatsächlich umgesetzt beziehungsweise gelebt wurde. Auch heute wird unter vielen renommierten männlichen Gelehrten das popularisierte klassische „Patriachat des Islams“ abgelehnt und den Frauen genauso viel an Rechten und Fähigkeiten zugeschrieben wie Männern.

Für die Interpretation gibt es drei Schlüsselwörter im Vers 4:34, deren Bedeutungen umstritten sind, aufgrund der entgegengesetzten interpretativen Ansätze: *qawāmā* (dt. Beschützer oder Betreuer), *nuṣūz* (dt. Untreue oder Misshandlung) und *ḍaraba* (dt. schlagen oder weggehen). Viele Interpretationen des Verses verlassen sich größtenteils auf Hadithe, die dem Propheten zugeschrieben werden.

Vor diesem Hintergrund traten einige muslimische Frauen hervor, um diese Thematik zu behandeln, eine egalitäre Position dazu zu vertreten und sich aktiv in Gelehrtenkreisen zu engagieren. Unter diesen Intellektuellen sind zum Beispiel Amina Wadud oder Riffat Hassan⁴, die einige Werke dazu verfasst haben, in welchen sie ihre Meinung zu unterschiedlichen Themen bezüglich der Stellung der Frau im Islam dargestellt haben. Die Argumente, Überlegungen und vor allem Interpretationen des Verses 4:34 dieser Musliminnen zu

⁴ Moderne arabische oder persische Eigennamen werden in gängiger Schreibweise oder vereinfachter Umschrift dargestellt.

präsentieren, zu analysieren sowie diese mit patriarchalischen Interpretationen zu vergleichen und ihre Denkanstöße weiterzuentwickeln, ist das Hauptaugenmerk dieser Arbeit. Zweifellos ist dies eine Angelegenheit, welche in der allgemeinen religiösen Ausbildung junger Musliminnen und Muslime von großer Wichtigkeit ist. Somit spielt der Religionsunterricht eine vitale Rolle, um den Diskurs zu diesem Thema voranzutreiben und Bewusstsein dafür zu schaffen. Deshalb wird der Versuch unternommen, an dieses Thema pädagogisch heranzugehen und mittels einer fundierten islamisch-theologischen Methode in der Lehre zu behandeln. Selbstverständlich wird keineswegs daraufhin gearbeitet, den Schülern ein bestimmtes Weltbild aufzuzwingen, sondern ihnen lediglich eine Meinung unter vielen zu präsentieren, damit sie ein objektives Verständnis in dieser Hinsicht konstruieren und sich erschließen können. Das aktive Miteinbeziehen von jungen muslimischen Mädchen spielt ebenfalls eine besonders wichtige Rolle. Ziel ist es nicht, aus diesen Schülerinnen und Schülern Feministinnen und Feministen zu machen, sondern ihnen die Werkzeuge zu geben, ihre Meinungen zu begründen und bilden zu können, und ihnen das Gefühl zu geben, dass jeder Mensch ungeachtet des Geschlechts das Recht besitzt, den Koran für sich selbst zu lesen, zu verstehen und zu interpretieren. Sie sollten als Individuen in der Lage sein, eine selbständige und konstruktive Analyse kontroverser Hadithe oder Korankommentare (*tafāsīr*) durchzuführen.

Dazu werden folgende Hauptfragen analysiert:

- Warum haben weibliche Koranexegetinnen, Denkerinnen, Gelehrte und Forscherinnen den Vers 4:34 anders als Männer interpretiert?
- Inwieweit haben tief verwurzelte kulturelle und soziale Traditionen sowie Praktiken als auch patriarchalische Normen die koranische Interpretation beeinflusst, vor allem den Vers 4:34 und die Gesellschaftsposition der Frauen in muslimisch geprägten Ländern?
- Wie ist der Vers 4:34 mit dem Gerechtigkeitsverständnis des Menschenbildes Gottes im Koran vereinbar?
- Welchen Einfluss hat die Hadithliteratur auf das Frauenbild im Islam?
- Wie unterscheidet sich das Frauenbild in egalitären und patriarchalischen Interpretationen des Verses 4:34?
- Wie fördert man das Bewusstsein und die Mündigkeit von Schülerinnen und Schülern hinsichtlich „Gendergerechtigkeit“ in einem Islamunterricht?

Zeitgenössische Koranexegeten zitieren häufig den Vers 9:71 als einen wichtigen

Anhaltspunkt für die Darstellung und Porträtierung von Frauen sowie deren politische Rechte im Islam. Der Vers lautet:

„Die gläubigen Männer und Frauen sind einer des anderen Beschützer. Sie gebieten das Rechte und verbieten das Verwerfliche, verrichten das Gebet und entrichten die Abgabe und gehorchen Allah und Seinem Gesandten. Sie sind es, derer Allah Sich erbarmen wird. Gewiß, Allah ist Allmächtig und Allweise.“ (Koran 9:71; Bubenheim & Elyas)

Die Phrase, welche als „Gebieten des Rechten und Verbieten des Verwerflichen“ übersetzt wurde, ist im islamischen Recht das Recht bzw. die Pflicht, sich vor allem in der Öffentlichkeit gegen Ungerechtigkeiten auszusprechen. Die Frage nach der Einbeziehung der Frauen unter diejenigen, die Recht gebieten und Unrecht verbieten, schreit nach einer einschneidenden und doch nuancierten Denkweise über die Gesellschaftsposition der Frau.

Unter den späteren *tafsīr*-Werken, die im Laufe der Arbeit untersucht werden, war es Muhammad Ridā (gest. 1935), Co-Autor und späterer Autor des *Tafsīr al-Manār* (dt. *Kommentar zum Leuchfeuer*), der zuerst den Vers 9:71 untersuchte, um das Konzept des Verses über die *wilāya* (dt. Vormundschaft) zu erforschen. Er sah im Vers den Fokus auf Vormundschaft, Freundschaft, legale Macht der Brüderlichkeit und Liebe „zwischen gläubigen Männern und Frauen in ihren sozialen und politischen Implikationen“. Nach Ridās Verständnis bedeutet die *wilāya* von Vers 9:71 gegenseitige Hilfe bzw. Kooperation zwischen Männern und Frauen, die alle Bereiche außer dem tatsächlichen Kampf umfasst und somit viele finanzielle, physische und moralische Aktivitäten miteinbezieht. Doch selbst auf dem Schlachtfeld versorgten die Frauen des Propheten und die Ehefrauen seiner Gefährten die Verwundeten mit Wasser, Nahrungsmitteln und medizinischer Hilfe. Dieser moderne *tafsīr* nahm dann die Vorstellung auf, dass gläubige Frauen ebenso wie Männer gleichermaßen verpflichtet und bevollmächtigt seien, „das Recht zu befehlen und das Falsche zu verbieten“⁵.

Muslimische Gelehrte sowie Aktivistinnen und Aktivisten, wie Fatima Mernissi oder Fazlur Rahman, arbeiteten daran, islamische Werte und gegenwärtige Realitäten in Einklang zu bringen. Dieses Unternehmen erfordert eine neue wissenschaftliche, rationale und tolerante Strategie der Auslegung von Schrift und Kultur. Ihr praktisches Ziel sollte es sein, eine starke und unabhängige islamische Gesellschaft aufzubauen, aber der Kampf muss im Bereich der Ideen mit einem „neuen *iğtihād*“ (dt. Bemühen der selbstständigen Normenableitung) beginnen, dem Bemühen, die Grundlagen des Glaubens zu respektieren, die aus dem Koran

⁵ Mir-Hosseini, Z./Al-Sharmani, M. & Rumminger, J.: *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. London: Oneworld Publications 2015, S.52.

und der menschlichen Vernunft herauskristallisiert werden. *Iğtihād* erfordert Toleranz, ein Wissen von der Welt und ein großes und tiefes Wissen über die größeren Textkontexte von Koran und Sunna. Die Antagonisten in dieser Hinsicht sind sowohl im Denken als auch im Handeln der rückläufige Traditionalismus und ignoranter oder simplifizierender Extremismus.

2 Exegese des Korans

Unter islamischen Theologen ist umstritten, wann genau die ersten Bemühungen der Exegese oder *tafsīr* des Korans im Rahmen einer „wissenschaftlichen Disziplin“ stattgefunden hat. Manche datieren dies in der Zeit des Propheten selbst, da viele Verse, die in Mekka und Medina offenbart wurden, von den Gefährten und Zeitgenossinnen und -genossen unterschiedlich interpretiert wurden. Oft zogen sie deshalb den Propheten hierzu zu Rate, der immer bereitwillig die Verse genauer analysierte beziehungsweise kommentierte.

Al-Buḥārī selbst widmet ein Kapitel in seinem *al-Ġāmi‘ al-ṣaḥīḥ* (dt. *Sammlung der gesunden Überlieferungen*) diesen Gelegenheiten, zu denen der Prophet auf spezifische *ayāt* (dt. Verse) einging, um eventuelle Unklarheiten zu beseitigen. Im *Kitāb al-tafsīr* (dt. *Buch des Kommentars*) wird beispielsweise folgender Hadith angegeben:

„Ich sagte: ‚Oh Gesandter Gottes (ﷺ)! Was ist die Bedeutung des weißen Fadens im Unterschied zum schwarzen Faden? Sind diese zwei Fäden?‘⁶ Er sagte: ‚Du bist nicht intelligent, wenn du die zwei Fäden beobachtest.‘ Er fügte dann hinzu: ‚Nein, es ist die Dunkelheit der Nacht und das Grau des Tages.‘⁷

Dieser Hadith veranschaulicht die Gewohnheit der Zeitgenossinnen und -genossen, den Propheten in Angelegenheiten der Religion bzw. bezüglich der Offenbarung stets um Rat zu bitten. Als der Überbringer des Korans war er die Autorität in der Interpretation der Verse. Die Sunna spielt daher eine vitale Rolle für die unterschiedlichen Offenbarungsanlässe der Verse (*asbāb an-nuzūl*) aber auch prophetischen Aussagendokumentation. Ein kohärentes Verständnis vom Koran zu gewinnen, ohne die Sunna in den wissenschaftlichen Diskurs miteinzubeziehen, ist kaum möglich. Den Koran vom Propheten zu trennen, war in den Augen der *ṣaḥāba* (dt. Gefährten) undenkbar, die Wichtigkeit der Sunna für ihr Glaubens- und Koranverständnis eine Selbstverständlichkeit. Vor allem, weil der Prophet selbst laut ‘Ā’iṣa den Koran in seinem Charakter verkörperte.

„[...] Ich sagte: Mutter der Gläubigen, erzähl mir vom Charakter des Gesandten Gottes (ﷺ). Sie fragte: Rezitierst du nicht den Koran? Der Charakter des Gesandten Gottes (ﷺ) war der Koran. [...]“⁸

⁶ Die Überlieferung bezieht sich auf die Bestimmung der Zeit für den Fastenbeginn.

⁷ Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī, Bd. 6, Buch 60, Hadith-Nr. 37; Sinngemäße Übertragung ins Deutsche durch die Verfasserin.

⁸ Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī, Book 5, Hadith-Nr. 1337; Sinngemäße Übersetzung ins Deutsche durch die Verfasserin.

2.1 Die Botschaft des Korans und ihre Ergründung

Die islamischen Gelehrten sehen den Islam nicht als eine von Grund auf neue Religion, die die Welt zum rechten Weg führen sollte, sondern als die Fortsetzung eines bereits immer dagewesenen Zustandes. Der Gott, der dem Propheten Muḥammad den Koran offenbarte, ist derselbe Gott, der zu Abraham, Moses, Jesus und anderen Propheten gesprochen hatte. Der Begriff „Islam“ wird als „Unterwerfung“ oder „Hingabe an den Willen Gottes“ übersetzt, wobei der Begriff „Muslim“ als „jemand, der sich ergeben oder unterworfen hat“ verstanden wird. Nach dieser Definition waren daher alle Propheten und deren Anhänger, angefangen mit Adām, Muslime. Denn sie haben sich dem Willen und Wort Gottes willentlich ergeben und dementsprechend gelebt beziehungsweise die von Gott gesandte Botschaft gepredigt. Sie alle teilten die Lehre des Monotheismus. Der Islam wird im Koran auch als die „natürliche Religion“ (arab. *dīn al-ḥiṭra*, dt. schöpfungsgemäße Religion) des Menschen bezeichnet, wie es auch al-Fārūqī beschreibt.⁹

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

„So richte dein Gesicht aufrichtig zur Religion hin als Anhänger des rechten Glaubens, – (gemäß) der natürlichen Anlage Allahs, in der Er die Menschen erschaffen hat. Keine Abänderung gibt es für die Schöpfung Allahs. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht.“ (Koran 30:30; Bubenheim & Elyas)

Die Religion kann aber von den Menschen selbst deformiert werden, nachdem sie die Botschaft erhalten haben. Deswegen wurden Propheten entsandt, um diese ursprüngliche Konstitution wiederherzustellen. Mit dem Koran, so die islamische Überzeugung, wurde dieser Islam endgültig offenbart und vervollkommen:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

„[...] Heute habe Ich euch eure Religion vervollkommenet und Meine Gunst an euch vollendet, und Ich bin mit dem Islam als Religion für euch zufrieden [...].“ (Koran 5:3; Bubenheim & Elyas)

Nach dem Tod des Propheten dienten die Sunna und die Hadithliteratur nach dem Koran als beste Quelle für theologische Fragestellungen. Die weiteren Quellen der islamischen

⁹ Vgl. Mohd Sharif, M. F. & Osman, A. S.: “Din Al-Fitrah” According To al-Faruqi and His Understandings about Religious Pluralism. In: International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences 8,3 (2018), S.689-701, hier: S.689.

Jurisprudenz sind unter den verschiedenen Gruppierungen des Islam umstritten. Zu ihnen zählen der *iğmā'* (dt. Konsens), *qiyās* (dt. Analogieschluss) und *iğtihād* (dt. selbstständige Bemühung).

2.2 Zweck von *tafsīr*

Die Interpretation zielt darauf ab, einen Text zu verdeutlichen. *Tafsīr* nimmt als Ausgangspunkt den Text des Korans und achtet vollständig auf den Text selbst, um seine Bedeutung klar vor Augen zu führen. Der *tafsīr* agiert auch gleichzeitig als Funktionär, um den Text an die gegenwärtige Zeit des Interpreten anzupassen. Mit anderen Worten, die meiste Interpretation ist nicht rein theoretisch, sie hat einen sehr praktischen Aspekt, den Text für den Glauben und die Lebensweise der Gläubigen anwendbar zu gestalten. Der erste dieser beiden interpretativen Aspekte wird im Allgemeinen durch unlösbare Bedeutungsprobleme, durch ungenügendes Detail, durch intratextuelle Gegensätze oder durch inakzeptable Bedeutungen provoziert. Interpretation, die an die Situation angepasst ist, dient dazu, den Text an etablierte soziale Gewohnheiten, Rechtspositionen und doktrinäre Behauptungen anzupassen. Andere praktische Gründe können auch für die anfängliche Schaffung von *tafsīr* als einer Entität angeführt werden. Als der Islam expandierte, wurde er von einer großen Anzahl von Menschen angenommen, die kein Arabisch kannten. Die Interpretation, manchmal in Form von Übersetzungen (obwohl dies offiziell verpönt war) und zu anderen Zeiten in einem einfachen Arabisch, das nicht die Zweideutigkeiten und Schwierigkeiten des ursprünglichen schriftlichen Textes enthielt, erfüllte den Zweck, einen leichteren Zugang zu dem Buch zu ermöglichen.¹⁰

2.3 Ursprünge von *tafsīr*

Traditionell wurde angenommen, dass *tafsīr* als eine natürliche Praxis entstand, die vom Propheten Muḥammad ausging und sich von diesem Punkt an organisch fortsetzte: Somit wurde die Interpretation des Propheten als *tafsīr an-nabī* (dt. *Kommentar des Propheten*) bezeichnet. Verschiedene Gefährten des Propheten und frühe Gläubige sind auch die Hauptfiguren, die damit begannen, den Koran zu interpretieren und die Menschen zu lehren, was ihr Verständnis des Textes war: Zentral unter ihnen war Abdallāh ibn 'Abbās (gest. 687), der den Titel *Turğumān al-Qur'ān* (dt. *Dolmetscher des Korans*) erhielt.¹¹

¹⁰ Vgl. Rippin, A.: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. New York: Oxford University Press 1988, S.237.

¹¹ Vgl. ebd.

Wie vorher festgestellt wurde, war die erste Ansprechperson für eine weitere Erklärung der koranischen Verse der Prophet selbst, da sich die Offenbarung durch ihn vollzog. Die Motivation dahinter kann leicht nachvollzogen werden: Die Befehle und Worte Gottes sollten einheitlich und klar verstanden werden, damit seinem Willen richtig Folge geleistet werde. Nach dem Tod des Propheten jedoch breitete sich unter den Muslimen ein gewisser Unmut gegenüber Interpretationen angesichts des Risikos aus, sich an dem Wort Gottes zu „vergreifen“. Zum einen wurde es durch den Koran selbst deutlich gemacht, welches Schicksal die „Leute der Schrift“ ereilen würden, welche die früheren Offenbarungen verändert und verfälscht hatten.

أُولَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ، وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ، قَوْلِكَ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا قَوْلِكَ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ

„Wissen sie denn nicht, daß Allah weiß, was sie geheimhalten und was sie offen legen? Unter ihnen gibt es auch Schriftunkundige, die die Schrift nicht kennen, sondern nur Wunschvorstellungen hegen, und die doch nur Mutmaßungen anstellen. Doch wehe denjenigen, die die Schrift mit ihren (eigenen) Händen schreiben und hierauf sagen: ‚Das ist von Allah‘, um sie für einen geringen Preis zu verkaufen! Wehe ihnen wegen dessen, was ihre Hände geschrieben haben, und wehe ihnen wegen dessen, was sie verdienen!“ (Koran 2:77-79; Bubenheim & Elyas)

Mustansir Mir führt zwei Gründe an, warum Muslime anfangs zögerlich waren, den Koran zu interpretieren. Zum einen kam die Offenbarung direkt von Gott in der Form des Korans, also sollte diese Form als die vollkommenste Version des Wort Gottes verstanden werden, was der Koran selbst auch bestätigt:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

„Dieses Buch, an dem es keinen Zweifel gibt, ist eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen“ (Koran 2:2; Bubenheim & Elyas)

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ تَمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْسَرُونَ

Es gibt kein Tier auf der Erde und keinen Vogel, der mit seinen Flügeln fliegt, die nicht Gemeinschaften wären gleich euch. Wir haben im Buch nichts vernachlässigt. Hierauf werden sie zu ihrem Herrn versammelt. (Koran 6:38; Bubenheim & Elyas)

Im Lichte dieser Verse sahen sich Muslime vor, dem Koran Bedeutungen oder Urteile zuzuschreiben, welche nicht explizit darin erwähnt wurden. Zum anderen war es vielen unverständlich, wie das endliche Wissen des Menschen die „wahren Bedeutungen“ eines Buches erschließen sollte, das aus unendlichem Wissen und aus unbegrenzter Weisheit

entstanden war. Zwar tat dies der Prophet Muḥammad, aber er war schließlich die Verbindungskette zwischen Menschen und Gott. Die Offenbarungen fanden durch ihn statt und er hatte Zugang zu der unendlichen Quelle des Wissens, in deren Namen er den Koran erklärte. Somit herrschte ein Zögern, aber gleichzeitig waren die Muslime ehrgeizig darin, die Weisheiten des Korans zu erforschen.

Der Großteil der *muḥaddīṭūn* (dt. Überlieferer) stammte nicht aus der Zeit des Propheten, sondern aus den Jahrhunderten nach seiner Zeit. Zum einen sind nur wenige *tafāsīr* auf den Propheten und seine Gefährten zurückzuführen. Diese *tafāsīr* bestehen aus Fragestellungen, die die *ṣaḥāba* (dt. Gefährten) an den Propheten herantrugen. Zum anderen kamen viele theologische Angelegenheiten erst nach dem Propheten zum Vorschein. Das heißt, die Themen, die der Prophet unter seinen Gefährten behandelt hatte, waren auf die Umstände, die sie erlebt hatten, beschränkt. Die Mehrheit der arabischen Halbinsel blieb ungefähr noch die letzten zwei Jahre des Lebens des Propheten in seiner Hand. In dieser Zeit verhielten sich die Umstände der Muslime nicht anders als in den 23 Jahren davor. Erst mit den Eroberungszügen der Kalifen und den Niederlassungen in Syrien, Irak und Ägypten rückten wichtige politische und theologische Fragestellungen in den Vordergrund, welche von verschiedenen Gruppen in Angriff genommen wurden. Der Koran als das absolute Wort Gottes wurde daher immer mehr Subjekt verschiedener Denkansätze der Theologie. Dies manifestierte sich auf unterschiedlichen Ebenen, aber die offensichtlichste und vielleicht ausschlaggebendste Form war die Entstehung von Rechtsschulen. Nicht nur in Gebieten wie der islamischen Jurisprudenz, sondern auch der Interpretation des Korans kamen immer mehr Unterschiede auf. Die frühesten „Schulen“, die sich entwickelten, waren die medinensische, die mekkanische und die irakische Schule. Man verließ sich verstärkt auf die eigene Urteilskraft und das eigene Verständnis. Bis zu diesem Zeitpunkt sollen die *tafāsīr* auch überwiegend mündlich überliefert worden sein, aber die Verschriftlichung der *tafāsīr* verschiedener Autoren war imperativ für die Entwicklung der Rechtsschulen.¹²

Der *tafāsīr* kristallisierte sich mit diesen Entwicklungen aus der Disziplin des Hadith, unter die er ursprünglich fiel, heraus. Die *muḥaddīṭūn* selbst waren ausschlaggebende Personen, die den Weg für den *tafāsīr* als eine eigene wissenschaftliche Disziplin ebneten, da sich unter den Hadithen auch Überlieferungen zu *tafāsīr* befanden. Diese Entwicklung führte zur Entstehung von großen *mufasssīrūn* (dt. Korankommentatoren) und deren Werken.

Muslimische Gelehrte haben gewisse grundlegende Voraussetzungen für fehlerfreien *tafāsīr*

¹² Vgl. Mir, M.: Coherence in the Qur'ān. A Study of Iṣlāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'ān. o.O.: American Trust Publications 1986, S.170-172.

dargelegt. Jeder *tafsīr*, der diese Grundsätze nicht wahr, muss mit großer Vorsicht betrachtet, wenn nicht sogar insgesamt verworfen werden.

Die wichtigsten dieser Voraussetzungen sind wie folgt: Der *mufassir* muss...

1. zuverlässig im Glauben sein (*‘aqīda*),
2. gut fundierte Kenntnisse des Arabischen und seiner Grammatik besitzen,
3. gut fundierte Kenntnisse anderer Wissenschaften haben, die mit dem Studium des Korans verbunden sind (z.B. *‘ilm ar-riwāya*),
4. die Fähigkeit besitzen, Sachverhalte genau zu erfassen,
5. sich des Benutzens bloßer Meinungen enthalten,
6. *tafsīr* des Koran mit dem Koran beginnen,
7. Rechtleitung in den Worten und Erklärungen des Propheten suchen,
8. sich auf die Berichte der *ṣaḥāba* (dt. Gefährten des Propheten) stützen,
9. die Berichte der *tābi‘ūn* (dt. Nachfolgeneration der Gefährten) berücksichtigen und
10. Hilfe suchen bei den Meinungen anderer berühmter Gelehrter.¹³

Zusammengefasst kann man also hervorheben, dass der *mufassir* (dt. Korankommentator/in), wobei hier nicht zwischen den Geschlechtern unterschieden wird, das wissenschaftliche und sprachliche „Know-How“ besitzt und gleichzeitig auf die Meinung von früheren und angesehenen Mitgliedern der islamischen Geschichte Rücksicht nehmen sollte. Gleichzeitig sollen die hier aufgezeigten Konflikte und das breite Spektrum der Rechtsschulen und deren Meinungen vor Augen führen, dass die islamische Gemeinde keineswegs in den Koranstudien einheitliche Meinungen vertrat und sogar entsprechend der geographischen Lage komplett unterschiedliche Auslegungen zu *āyāt* (dt. Verse) hatte. Auch war es nicht unüblich, dass der Koran zwecks politischer Agenden absichtlich zum Vorteil einer Gruppe oder Herrschers interpretiert wurde, was aufzeigt, dass manche Gelehrte den Koran für eigene Zwecke instrumentalisierten. Dieser Kontext sollte beachtet werden, wenn der Vers 4:34 im Zuge der Arbeit untersucht wird.

¹³ Vgl. Denffer, A. v.: *Ulum al-Qur’an. Einführung in die Koranwissenschaften*, 2005, online: https://www.islamicbulletin.org/german/ebooks/koran/quranwissenschaft_ahmad_von_denffer.pdf (Zugriff: 30.07.2020), S.145-146.

3 *al-nisawīyya al-islāmiyya* – der islamische Feminismus

Der Begriff „islamischer Feminismus“ erschien unter muslimischen Autorinnen das erste Mal Ende des 19. Jahrhunderts. Die wichtigsten Autorinnen, die sich damit auseinandersetzten, waren Aisha Taimur (1840–1902), Zainab Fawaz (1844–1914), Malak Hifni (1886–1919), Aisha Abd Ar-Rahman (1912–1998), Huda Scha‘rawi (1879–1947) und Nazira Zain Al-Din (1908–1976).

Für jede dieser Autorinnen war es eine Selbstverständlichkeit, dass innerhalb des Islams ihre Rechte gänzlich vertreten sind. Dieser Gedanke hat sich in den letzten 20 Jahren noch einmal erweitert. Umaima Abu Bakr, Vertreterin des islamischen Feminismus und Professorin für Englische und Vergleichende Literatur an der Kairoer Universität, sieht das Ziel des Studierens des *al-nisawīyya al-islāmiyya*, des islamischen Feminismus, darin, die Grundlagen und Zielsetzungen des Feminismus aus und mit dem Islam zu formulieren. Dieser Ansatz soll dem patriarchalischen Charakter in den „herkömmlichen“ islamischen Werken entgegenwirken und ein neues Licht auf den Koran ermöglichen. Dies soll auf eine Art und Weise geschehen, dass Frauen ihre Bedürfnisse und Rechte innerhalb ihrer Gemeinden frei leben, erfüllen und in Anspruch nehmen können. Realisiert kann das werden, indem bestimmte Prinzipien und Vorgaben der Menschenrechte im koranischen Kontext herausgearbeitet werden. Diese Richtlinien werden dann sowohl auf Männer als auch Frauen ausgelegt, da sie einen universalen Charakter besitzen.¹⁴

Asmaa Al Murabit sagt in ihrem Buch *Frauen und Männer im Koran*¹⁵, dass die spirituelle Botschaft des Korans in vielen *āyāt* auf die Vernunft eingeht. Der Koran selbst beschreibt sich als *al-dīkr* (dt. Erinnerung)¹⁶. Dies soll den Menschen dazu verhelfen, ihre besten Charakterzüge hervorzuheben und durch diese Reflexion der Natur und des Wortes Gottes eine rationale und spirituelle Beziehung zu Ihm aufzubauen. Das wiederum verstärkt das Vertrauen in eine göttliche und absolute Gerechtigkeit, die niemals die Frauen in ihren Rechten und Bedürfnissen, die ebenfalls zu seiner Schöpfung gehören, benachteiligt. Der wichtige Punkt ist hier, dass die epistemologische Untersuchung des islamischen Feminismus die Untersuchung zentraler islamischer Werte ist. Hier stellt sich die Frage, ob Werte, wie

¹⁴ Vgl. Omaima, A. B.: The Interpretive Legacy of Qiwwamah as an Exegetical Construct. In: Mir-Hosseini, Z./Al-Sharmani, M. & Rumminger, J. (Hg.): *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. London: Oneworld Publications 2015, S.84-117.

¹⁵ Vgl. Lamrabet, A.: *Women and Men in the Qur’ān*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2018, S.13.

¹⁶ Vgl. etwa Koran 76:29.

Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit, nach deren Prioritäten geordnet werden können. In den 70er Jahren hat Hamid Rabi¹⁷ große Mühen aufgebracht, um eine allgemeine Theorie über die Gesellschaftswerte aufzustellen. Seine Schlussfolgerung war, dass jedes gesellschaftliche System Werteprioritäten setze. So ist in einem Sozialstaat die Gleichheit vorrangig, während in der westlichen Welt die Freiheit an oberster Stelle steht. Im Islam, in dessen Werte- und Sozialsystem, wird vorrangig die Gerechtigkeit (arab. *'adl*) hervorgehoben.¹⁸

Eng verbunden mit Gerechtigkeit wird im Islam auch *ḥaqq* angesehen, der einen größeren Rahmen als *'adl* umfasst. Dennoch stehen beide Begriffe in einer Wechselbeziehung. Wird nun der *ḥaqq* ontologisch untersucht, zeigt sich der Begriff als *Wahrheit(-en)* oder *Fakt*. Dies verweist also auf eine sogenannte „Wahrheit“ der Dinge und deren objektive Beschreibung beziehungsweise Beobachtung. Man spricht daher von der herkömmlichen Forschungsmethode, welche innerhalb der modernen Wissenschaft gängig verwendet wird.

Die zweite Bedeutung, die Rabi dem Begriff *ḥaqq* zuschreibt, betrifft eine moralische Gerechtigkeit oder Konfrontation, sei es angesichts eines Verbrechens, eines Unrechts oder einer Grenzüberschreitung. Die ontologische Untersuchung des Begriffs *ḥaqq* führt zu einem besseren Begriff des „Gerechtigkeitsverständnisses“ des Islams. Wird diese Darstellung des Ausdrucks *ḥaqq* innerhalb des islamischen Feminismus ausgelegt, umfasst dieser bereits Werte wie Freiheit und Gleichheit. Daher wird die Frau erstens unvoreingenommen, neutral und vor allem objektiv angesehen und zweitens von jeglichem Dogma oder unfairen Rollenzuschreibungen befreit, ob der *ḥaqq* als „Freiheit“ oder *'adl* (dt. Gerechtigkeit) definiert wurde.

3.1 Die politische Führung der Frau: neue Perspektive für einen alten Dialog

Die Emanzipation der Frau auch auf dem Feld der Politik kann als ein in verschiedenen Zivilisationen keineswegs seltenes Phänomen gesehen werden. In der Geschichte finden sich viele bekannte Frauen bezeugt, die Reiche, Staaten oder Gruppen strategisch anführten bzw. an deren Spitze agierten. Der Koran erkennt diese Emanzipation und damit eine Realität an. Daher wird das Hauptanliegen dieses Kapitels sein, zu zeigen, wie der Koran selbst

¹⁷ Hamid Abdullah Rabi Abd al-Jalil (1924–1989) ist ein arabischer Autor und besonders für das zeitgenössische arabische politische Denken bedeutsam. Er war Professor für Politikwissenschaft und Politische Theorie an der Universität Kairo.

¹⁸ Vgl. Rabi, H.: *Al-ḥarb al-nafsīyya fī al-waṭan al-'arbī*/Der Kampf der nafs in der arabischen Nation. Kairo 1989, S.14.

anerkennt, dass eine Frau in der Lage ist, eine starke Führungsposition einzunehmen. Für diese Analyse werden die Āyāt aus Sure an-Naml und Sure Hūd als Grundlage verwendet, in denen die Geschichte der Königin von Saba erzählt wird.

Einer der frühesten Arten der Korananalyse war die Analyse des Korans durch den Koran, die als *tafsīr bi-ar-riwāya* bezeichnet wird: die Erklärung des Korans durch andere koranische *āyāt*.

الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

„Alif-Lam-Ra. (Dies ist) ein Buch, dessen Zeichen eindeutig festgefügt und hierauf ausführlich dargelegt sind von Seiten eines Allweisen und Allkundigen.“ (Koran 11:1; Bubenheim & Elyas)

Der *tafsīr bi-ar-riwāya* ist der erste Typ von *tafsīr*, in dem die Erklärung bzw. Auslegungsrichtung der Verse des Korans durch den Koran selbst erfolgt, eben durch den Verweis auf andere *āyāt* des Korans, die von der gleichen Thematik sprechen. Die zweite Quelle sind die Überlieferungen des Propheten, die in einer Beziehung zu dem Vers stehen, etwa indem Moral, Aussage oder Umsetzung erläutert werden. Drittens werden die Erklärungen der Gefährten zu den Koranversen (*tafāsīr*) ebenfalls hinzugenommen.

Beim Koranstudium kann es vorkommen, dass die Leserin, der Leser auf eine nicht selbsterklärende Passage stößt und nach einer Antwort suchen möchte. In dieser Hinsicht ist der Koran selbst die beste Antwort bzw. die erste Quelle für Antworten, da die darin erwähnten Personen, Dinge, Sachverhalte auch in anderen Teilen des Korans näher beleuchtet werden.¹⁹ Setzt man also diese *āyāt* in Beziehung zueinander, lassen sich Antworten auf auftretende Fragen finden. Zum Beispiel:

„Wir haben es während einer gesegneten Nacht herabgesandt.“ (Koran 44:3)

Die Frage, die daraus hervorgeht, ist natürlich, welche Nacht gemeint ist, in der Gott das Buch bzw. den Koran herabgesandt hat. Wird auf eine andere *āya*: „Wir haben dies tatsächlich in der Lailat al-Qadr offenbart“ (Koran 97:1), zurückgegriffen, so erklärt sich der Koran innerhalb seines eigenen Textes selbst.

كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقَسِّمِينَ، الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ

„Wie Wir (die Strafe) auf diejenigen hinabgesandt haben, die aufteilten, die den Qur'an (in einzelne Teile) zergliedert haben.“ (Koran 15:90-91; Bubenheim & Elyas)

¹⁹ Vgl. dazu und allgemein zu *tafsīr al-qur'ān bi al-qur'ān* (dt. Erklärung des Korans aus dem Koran) Mohammed, A.: Der Koran und seine Bedeutungsebenen für das Hier und Jetzt. Zeitgemäße theologisch-didaktische Annäherungen am Beispiel des Begriffs Dschihad. Wiesbaden: Springer VS 2020, S. 106.

Der Vers spricht im Kontext der umgebenden Stelle davon, dass die göttliche Botschaft einheitlich und nicht aufteilbar ist, es daher nicht legitim ist, lediglich an Teile davon zu glauben oder bestimmte Teile zu verwenden und andere nicht²⁰. Diese Verse unterstreichen aber ebenso für die Leserin, den Leser, dass die Erforschung des Korans auf lediglich der Basis eines einzigen Verses, ohne den restlichen koranischen Text zu beachten, nicht angebracht ist, ja sogar mit einer bestimmten „Strafe“ belegt ist.

Die verschiedenen koranischen Geschichten mit ihren moralischen Inhalten können ebenso in eine Verbindung mit nicht erzählerischen Stellen des Korans gebracht werden. So wird die Geduld von Jakob in Sure Yūsuf beschrieben und an anderer Stelle, dass Geduld eine angesehene Tugend in den Augen Gottes ist. Die verknüpfende Interpretation trägt daher immens zu einem besseren Verständnis des Korans bei.

Diese Methode fördert auch den feministisch-islamischen Zugang, dessen Haupteigenschaft darin liegt, die Wichtigkeit der verschiedenen Wechselwirkungen zwischen der Moral und den Vorgaben des Korans vor Augen zu führen. Denn diese Inhalte bieten in ihrem Kontext einen einheitlichen pädagogischen Ratschlag an die Gläubigen. Dies inkludiert im Fall der Geschichte von Saba das Aufbrechen des Patriarchatverständnisses und die Unterstreichung der Geschlechtergleichheit, welche auch im Koran zu finden ist.

Sollen zeitgenössische Vertreterinnen des islamischen Feminismus genannt werden, die sich in ihren Werken spezifisch mit der Exegese des Korans durch den Koran auseinandergesetzt haben, wären Bint al-Shati‘ sowie Amina Wadud und Asma Barlas zu nennen. Klassische Gelehrte haben sich ebenfalls mit der Exegese des Korans beschäftigt, in Bezug auf die vorliegende Arbeit sind hier unter der riesigen Zahl insbesondere Ibn Taimīya, az-Zarkašī und as-Suyūfī zu nennen; Deren Exegese folgt einem anderen Ansatz, nämlich der „Vers-zu-Vers-Interpretation“ – umfassende Themen im gesamten Kontext des Korans werden dabei nicht eigens reflektiert.

3.2 Geschichte der Königin von Saba

Die Geschichte von Saba ist bezüglich des islamischen Feminismus insofern besonders, weil aus ihrem Beispiel heraus gezeigt wird, wie Menschen in einer Führungsposition regieren sollten. Und dies erfolgt sogar durch das Beispiel einer weiblichen Herrscherin, welche keine Prophetie oder Vorzug besaß, wie ihn Maryam oder Maria, die Mutter Jesu, von Gott erhalten

²⁰ Vgl. Asad, M.: Die Botschaft des Koran. Nördlingen: Patmos 2018, S.498; Asad folgt der Lesart, dass die Gesamtheit der Offenbarungsschrift gemeint ist, die von Christen und Juden nur in Teilen sowie von Polytheisten in der Gesamtheit geleugnet wird.

hatte. Durch ihr Verhalten und ihre Demonstration einer gewissen Weisheit hat sie sich in den Augen Gottes so profiliert, dass ihre Geschichte im Koran festgehalten wurde.

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴿٣٩﴾ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ
وَأُنُوفِي مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾

„Sie sagte: ‚O ihr führende Schar, mir ist ein edles Schreiben zugeworfen worden. Gewiß, es ist von Sulaiman, und es lautet: Im Namen Allahs, des Allerbarmers, des Barmherzigen. Seid mir gegenüber nicht überheblich und kommt als (Allah) Ergebene zu mir.‘ Sie sagte: ‚O ihr führende Schar, gebt mir eure Meinung über meine Angelegenheit bekannt; ich pflege ja keine Angelegenheit zu entscheiden, solange ihr nicht bei mir anwesend seid.‘“ (Koran 27:32; Bubenheim & Elyas)

Die Geschichte der Königin von Saba erzählt von einer Herrscherin, die von Solomon oder Suleiman aufgefordert wird, die polytheistischen Praktiken ihres Volkes abzulehnen und sich zu ergeben. Die Porträtierung der Königin ist äußerst positiv trotz ihres Unglaubens. Sie zeigt sich offen gegenüber ihren Beratern und zeigt große Sorge um ihr Volk, als sie sich der Vorstellung sträubt, was Salomon ihrem Volk antun könnte. Einen Krieg, der ihrem Volk Leben kosten würde, lehnt sie ebenfalls ab, trotz ihrer Berater, welche sie zu genau dazu auffordern.

قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴿٣٣﴾ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا
وَجَعَلُوا أَعْرَافَ أَهْلِهَا آذِلَّةً ۗ وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾

„Sie sagten: ‚Wir besitzen eine Streitmacht und besitzen eine starke Gewalt, doch es steht dir zu, zu befehlen. So sieh zu, was du befehlen willst.‘ Sie sagte: ‚Gewiß, wenn Könige eine Stadt betreten, verderben sie sie und machen die Mächtigen ihrer Bewohner zu Erniedrigten, und so handeln sie. Gewiß, ich werde (Boten) zu ihnen senden mit einem Geschenk und dann abwarten, was (für eine Antwort) die Gesandten zurückbringen.‘“ (Koran 27:33-35; Bubenheim & Elyas)

Es ist offensichtlich, dass ihre Ratgeber ihre Meinung zwar abgeben, aber die Loyalität die vorhanden ist, zeigt sich daran, dass sie das letzte Wort hat. Diese Abneigung gegenüber Gewalt und Affinität zur Diplomatie zeigt, dass der Koran selbst anerkennt, dass eine Frau die Fähigkeit und Kapazität besitzt, ein Reich gerecht zu führen. Als sie nun Salomon begegnet, wird ihr klar, dass er nicht lediglich ein König ist.

قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ ۗ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا ۗ قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ۗ قَالَتْ رَبِّ
إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾

„Es wurde zu ihr gesagt: ‚Tritt in den Prachtbau ein.‘ Als sie ihn sah, hielt sie ihn für

ein tiefes Wasser und entblößte ihre Unterschenkel. Er sagte: ‚Es ist ein mit Glas ausgelegter Prachtbau.‘ Sie sagte: ‚Mein Herr, ich habe mir selbst Unrecht zugefügt, aber ich ergebe mich (nun), zusammen mit Sulaiman, Allah, dem Herrn der Weltenbewohner.‘“ (Koran 27:44; Bubenheim & Elyas)

Nach dieser Demonstration ergibt sich die Königin letztlich nicht Salomon, sondern Gott, was wieder zeigt, dass der Koran eine patriarchalische Unterordnung nicht vorsieht. Diese Darstellung der Königin steht in den Geschichten des Korans stark im Kontrast mit der Geschichte des Pharaos mit Moses. Als Tyrann unterdrückte er sowohl sein Volk, die Hebräer, als auch einen Propheten Gottes. Die Ungerechtigkeit und Grausamkeit, mit der er Konflikte angeht, steht stark im Kontrast zu der ausgeglichenen Person der Königin von Saba. Der Kontrast verdeutlicht die Tatsache, dass die Qualifikation zu einer effektiven und gerechten Regentschaft keineswegs vom Geschlecht abhängt, sondern von der Qualität des Charakters.

Königin von Saba	Pharao
Polytheistischer Glauben	Polytheistischer Glauben
Bezieht Rat von ihrem engsten Kreis	Fordert Loyalität, wenn nötig mit Gewalt
Achtet mehr auf Diplomatie	Konflikt und Konfrontation wird als Devise genommen
Respektvoller Umgang mit einem Propheten	Respektloser Umgang mit einem Propheten
Ergibt sich Gott	Widersetzt sich Gott

Tabelle 1: Gegenüberstellung der Königin von Saba und Pharao im Koran²¹.

Warum spielt nun dieser Vergleich eine bedeutende Rolle in diesem Diskurs? Es gibt Stimmen innerhalb der islamischen Gemeinschaft, welche Frauen Fehler beziehungsweise Schwächen zuschrieben, die direkt aus ihrem Dasein als Frauen stammen sollen. Ein solcher Hadith wird vom Prophetengefährten Abū Bakra Nufayī‘ ibn Mas‘ūd berichtet:

“Während der Kamelschlacht zeichnete mich Allah mit einem Wort aus (das ich vom Propheten gehört hatte). Als der Prophet die Nachrichten hörte, dass die Leute in Persien die Tochter von Chosrau zu ihrer Königin (Herrscherin) gemacht hatten, sagte er: ‚Niemals wird eine Nation Erfolg haben, die eine Frau zur Herrscherin macht.‘“²²

Es ist wichtig, den historischen Hintergrund dieser Aussage des Propheten zu untersuchen. Der Historiker Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī²³ gibt den Hintergrund dieses Hadith an, nämlich dass

²¹ Tabelle von der Verfasserin erstellt.

²² Ṣaḥīḥ al-Buḥārī: Hadīth Nr. 7099, online: <https://sunnah.com/bukhari/92/50> (Zugriff: 30.07.2020).

²³ Vgl. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī: Taghliq al-Ta‘liq `ala Sahih al-Bukhari. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī 1999;

der Prophet gesagt haben soll, dass die Tochter von Kesrā (dt. Chosrau, König von Persien) ihrem verstorbenen Vater nachgefolgt war. In der persischen Geschichte zwischen 628 und 632 n. Chr. sollen sich während der instabilen politischen Lage Persiens nach der Ermordung des persischen Königs Kesrā Parvis zwei Frauen als Thronanwärter auf den Thron der Sassaniden durchgesetzt haben. Der Prophet hätte daher den obigen Hadith von Abū Bakra gesagt. Es ist bemerkenswert, dass Abū Bakra der einzige Gefährte des Propheten ist, der diesen Hadith gehört hat und der Einzige ist, der dies berichtet. Selbst wenn man diesen Hadith akzeptieren würde, dass dies nur von Abū Bakra authentisch berichtet wird, ist es durchaus möglich, dass dieser angebliche Kommentar des Propheten auf den isolierten Fall der unruhigen Situation in Persien beschränkt war. Aṭ-Ṭabarī berichtet, dass Abū Bakra diesen speziellen Hadith übermittelte, als ‘Ā’iṣa Basra belagerte (wo Abū Bakra lebte), um die Unterstützung der Bewohner gegen ‘Alī zu gewinnen. Viele der Bewohner und die Gefährten des Propheten, einschließlich des Gouverneurs Abū Mūsā al-Aš‘arī, blieben in diesem Konflikt zwischen ‘Alī und ‘Ā’iṣa auf der Grundlage der gegnerischen *fitna* (dt. Zwietracht, Bürgerkrieg) neutral. Bei der Versammlung der Bürger von Kufa, in der zentralen Moschee von Kufa, sprach sich Abū Mūsā dagegen aus, sich einer Seite anzuschließen, da sie somit die *fitna* unterstützen. Abū Bakra soll auch der einzige gewesen sein, der die Unterstützung gegenüber ‘Ā’iṣa verweigerte, weil sie eine Frau war, da der Prophet dies angeblich durch seine Worte bestätigt hatte.²⁴

Neben diesen Überlegungen ist es auch wichtig hervorzuheben, dass es eine grundlegende Diskussion um die Annahme eines Hadith als *ṣahīḥ* (dt. gesund, authentisch) gibt. Die Tradierung von Überlieferungen erfolgte zunächst im Rahmen einer „Überlieferungswissenschaft“ zur Textsicherung. Für die Verwendung eines Hadithes im Rahmen islamrechtlicher Entscheidungen gelten jedoch viel strengere Bedingungen²⁵ und ebenfalls in Hinsicht auf die Verwendung im Rahmen von *tafsīr*.²⁶ Der obengenannte Hadith von Abū Bakra ist ein *aḥad* Hadith (dt. nur auf einen Überlieferer zurückgehender Hadith; einsträngige Überlieferung). Der zeitgenössische ägyptische Religionsgelehrte Abdul Hamid Mutawalli nennt Kriterien, denen zufolge seiner Ansicht nach ein Hadith nicht als authentisch

sinngemäß übertragen von der Verfasserin.

²⁴ Vgl. Babakr, I.: *Ummī kāmelatu ‘aql wa dīn*. Kairo: Dar al-watan 2014, S.361-376.

²⁵ Vgl. Adnan, I.: *Aischa bint Abū Bakr. Leben und Wirkung mit spezieller Behandlung ihres Alters*. Wien: Diplomarbeit 2009; S.50f.

²⁶ Vgl. Mohammed, A.: *Der Koran und seine Bedeutungsebenen für das Hier und Jetzt. Zeitgemäße theologisch-didaktische Annäherungen am Beispiel des Begriffs Dschihad*. Wiesbaden: Springer VS 2020, S.106-123.

gerechnet werden dürfe:

1. Ein Hadith, der im Widerspruch zum Koran steht
2. Ein Hadith, der den Tatsachen der Geschichte widerspricht
3. Ein Hadith, der etwas beschreibt, was unmöglich zu glauben ist²⁷

Die Geschichte von Saba im Koran stünde zu diesem Hadith in einem direkten Widerspruch und es fanden und finden sich bis heute immer noch starke Frauen in Führungspositionen, sei es eine Firma, ein Staat oder eine Organisation. Warum werden also von Seiten der Muslime und Gelehrten Frauen in religiösen und weltlichen Angelegenheiten als schwach und inkompetent wahrgenommen, wenn im Koran ein direkter Gegenbeweis zu dieser Ansicht existiert?

²⁷ Vgl. Mutawalli, A. H.: Mabadi Nizam Al-Hukum Al-Islami. Kairo: o.J., zit. nach Syed, M. A.: The Position of Women in Islam. A Progressive View. New York: State University of New York Press 2004, S.124.

4 Der Vers Koran 4:34

Der berühmte Vers 34 ist Bestandteil von Sure an-Nisā', der vierten Sure, die der medinensischen Zeit zugeordnet wird. Es ist nicht vollständig gesichert, in welchem Jahr sie genau offenbart wurde, bis auf einige Verse wird ihre Offenbarung im Jahr 4 nach der Hidschra für wahrscheinlich angenommen²⁸. Nöldeke geht auf den Vers 34 nicht explizit ein²⁹. Die Sure umfasst 176 Verse und macht die Frauen, deren Rechte und Fragen des Familienlebens zum Thema, woher sie auch ihren Namen *Die Frauen* bezieht.

4.1 Offenbarungsanlass

Zu Vers Koran 4:34 gibt al-Wāhidī einen Offenbarungsanlass, der mit mehreren Überlieferungen belegt wird.³⁰ Dabei wurde eine Frau der *ansār* (dt. Helfer, Muslime Medinas) von ihrem Mann geschlagen und der Vorfall wurde vor den Propheten gebracht, der eine Kompensation vorschlug. Die Offenbarung von Koran 4:34 habe dann die Regelung gebracht bzw. zu einer anderen Entscheidung geführt, und zwar gegen die ausdrückliche Ansicht des Propheten, wie argumentiert wird.

“This verse (Men are in charge of women...) was revealed about Sa'd ibn al-Rabi', who was one of the leaders of the Helpers (nuqaba'), and his wife Habibah bint Zayd ibn Abi Zuhayr, both of whom from the Helpers. It happened Sa'd hit his wife on the face because she rebelled against him. Then her father went with her to see the Prophet, Allah bless him and give him peace. He said to him: 'I gave him my daughter in marriage and he slapped her'. The Prophet, Allah bless him and give him peace, said: 'Let her have retaliation against her husband'. As she was leaving with her father to execute retaliation, the Prophet, Allah bless him and give him peace, called them and said: 'Come back; Gabriel has come to me', and Allah, exalted is He, revealed this verse. The Messenger of Allah, Allah bless him and give him peace, said: 'We wanted something while Allah wanted something else, and that which Allah wants is good'. Retaliation was then suspended.”³¹

²⁸ Vgl. Asad, M.: Die Botschaft des Koran. Nördlingen: Patmos 2018, S.146.

²⁹ Vgl. Nöldeke, Theodor: Geschichte des Qorāns. 2. Aufl. Bd. 3: Die Geschichte des Qorāntexts von G. Bergsträßer und O. Pretzl. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1938, S.336.

³⁰ Vgl. al-Wāhidī, A. b. A.: *Asbāb al-Nuzūl*. Translated by Mokrane Guezzou. Edited and with a brief Introduction by Yousef Meri. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2008, S.51.

³¹ al-Wāhidī, A. b. A.: *Asbāb al-Nuzūl*. Translated by Mokrane Guezzou. Edited and with a brief Introduction by Yousef Meri. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2008, S.51.

Die beiden anderen Überlieferungen zur Offenbarung des Verses sind annähernd gleichlautend, Unterschiede sind allerdings in dem Wortlaut des Kommentars des Propheten zu finden. Alle drei Antworten in der Gegenüberstellung lauten so:

“We wanted something while Allah wanted something else, and that which Allah wants is good”.

“We wanted something and Allah wanted something else”.

“We wanted something and my Lord wanted something different. O man, take your wife by the hand”.³²

Es ist offensichtlich, dass die drei Aussagen jeweils eine andere Gewichtung der Bedeutung zeigen, aber in der zentralen Aussage übereinstimmen: Die Offenbarung habe die Handlung des Ehemannes zwar legitimiert, aber der Prophet missbilligte die Handlung, die ohne die göttliche Intervention als strafbare Handlung gewertet worden wäre.

Die Abneigung des Propheten gegenüber dem Einsatz körperlicher Züchtigung gegenüber Frauen bildete auch die Grundlage für den Umgang der klassischen Gelehrten mit dem Vers: Kein Zweifel besteht darüber, dass Koran 4:34 das „Schlagen“ der Ehefrau bei Ungehorsam legitimiert, begründet mit dem „Vorrang“ des Ehemannes gegenüber der Ehefrau. Kein Zweifel besteht aber auch über die Abneigung des Propheten gegenüber solchen und ähnlichen Maßnahmen bei ehelichem „Ungehorsam“ bzw. „Disputen“, weshalb das Mittel soweit als möglich einzuschränken sei. So kommentiert Asad:

„Es ist aus vielen authentischen Überlieferungen ersichtlich, daß der Prophet selbst den Gedanken, eine Ehefrau zu schlagen, zutiefst verabscheute und bei mehr als einer Gelegenheit sagte: ‘Könnte einer von euch seine Ehefrau schlagen, wie er einen Sklaven schlägt, und dann am Abend bei ihr liegen?’ (Bukhari und Muslim). Einer anderen Überlieferung zufolge verbot er, Frauen *überhaupt* zu schlagen, mit den Worten: ‚Schlagt niemals Gottes Dienerinnen!‘ (Abu Da’ud, Nasa’i, Ibn MAdscha, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Hibban und Hakim nach Ilyas ibn ‘Abd Allah; Ibn Hibban nach ‘Abd Allah ibn ‘Abbas; und Bayhaqi nach Umm Kulthum). [...] Auf der Grundlage dieser Überlieferungen betonen alle Kommentatoren, daß dieses ‚Schlagen‘, wenn überhaupt darauf zurückgegriffen wird, mehr oder weniger symbolisch sein sollte – ‚mit einer Zahnbürste oder ähnlichem‘ (Tabari, der die Ansichten der Gelehrten der frühesten Zeit zitiert) oder sogar ‚mit einem gefalteten Taschentuch‘ (Razi); und einige der größten muslimischen Gelehrten (z.B. Asch-Schafi’i) vertreten die Auffassung, daß es lediglich gerade noch erlaubt ist und

³² Ebd., S.51f.

möglichst vermieden werden sollte: und sie begründen diese Auffassung mit den persönlichen Gefühlen des Propheten hinsichtlich dieses Problems.“³³

Im weiteren Verlauf der Arbeit wird im Rahmen der genaueren Analyse darauf noch einzugehen sein.

4.2 Die Übersetzungen zum Vers

Im folgenden Abschnitt werden verschiedene Übersetzungen³⁴ von Vers Koran 4:34 vorgestellt, die in jeweils unterschiedlicher Art und Weise an die zentralen Herausforderungen des Verses herangehen.

Friedrich Rückert:

„Die Männer gehen vor den Weibern,/ Weil Gott gab Gnadenvorzug einem vor dem andern,/ Und auch weil sie aufwenden ihr Vermögen./ Ehrbare Frauen aber sind Gehorsam und bewahren das Geheimnis, weil sie Gott bewahrt./ Doch deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet,/ Dieselbigen vermahnet/ Und scheidet euch von ihrem Lager,/ Und schlaget sie! doch wenn sie euch gehorchen,/ Suchet gegen sie keinen Weg!/ Denn Gott ist hoch und mächtig.“³⁵

Max Henning:

„Die Männer stehen für die Frauen in Verantwortung ein, mit Rücksicht darauf, wie Allah den einen von ihnen mit mehr Vorzügen als den anderen ausgestattet hat, und weil sie von ihrem Vermögen (für die Frauen) ausgeben. Die rechtschaffenen Frauen sind demütig ergeben und sorgsam in der von Allah geboten[sic!] Wahrung ihrer Intimsphäre. Diejenigen aber, deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet, warnt sie, meidet sie in den Schlafgemächern und schlägt sie. Und wenn sie euch gehorchen, unternimmt nichts weiter gegen sie; siehe, Allah ist erhaben und groß.“³⁶

Rudi Paret:

„Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind

³³ Asad, M.: Die Botschaft des Koran. Nördlingen: Patmos 2018, S.158f.

³⁴ In dieser Zusammenstellung wird nicht auf die Übertragung durch Rabeya Müller eingegangen, die eine moderne Lesart verspricht. An späterer Stelle im Rahmen der feministischen Übertragungen wird dieser Übersetzung dann vorgestellt.

³⁵ Rückert, F.: Der Koran. In der Übertragung von Friedrich Rückert. Köln: Anaconda 2009, S.55f.

³⁶ Henning, M.: Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann. Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel 2003 (=Diederichs Gelbe Reihe), S.86.

(Gott) demütig ergeben und geben acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) achtgibt (d.h. weil Gott darum besorgt ist, daß es nicht an die Öffentlichkeit kommt). Und wenn ihr fürchtet, daß (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternimmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß.³⁷

Muhammad Asad:

„Die Männer sollen für die Frauen vollständig Sorge tragen mit den Wohltaten, die Gott den ersteren reichlicher erteilt hat als den letzteren, und mit dem, was sie von ihren Besitztümern ausgeben mögen. Und die rechtschaffenen Frauen sind die wahrhaft demütig Ergebenen, welche die Intimität hüten, die Gott zu hüten (verordnet) hat. Und was jene Frauen angeht, deren Übelwollen ihr Grund zu fürchten habt, ermahnt sie (zuerst); dann laßt sie allein im Bett; dann schlägt sie; und wenn sie daraufhin auf euch acht geben, sucht nicht ihnen zu schaden. Siehe, Gott ist fürwahr allerhöchst, groß!³⁸

Abū r-Riḍā’:

„Die Männer stehen den Frauen in Verantwortung vor, weil Allah die einen vor den anderen ausgezeichnet hat und weil sie von ihrem Vermögen hingeben. Darum sind tugendhafte Frauen die Gehorsamen und diejenigen, die (ihrer Gatten) Geheimnisse mit Allahs Hilfe wahren. Und jene, deren Widerspenstigkeit ihr befürchtet: ermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch dann gehorchen, so sucht gegen sie keine Ausrede. Wahrlich, Allah ist Erhaben und Groß.³⁹

Adel Theodor Khoury:

„Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen, weil Gott die einen vor den anderen bevorzugt hat und weil sie von ihrem Vermögen (für die Frauen) ausgeben. Die rechtschaffenen (Frauen) sind demütig ergeben und bewahren das, was geheimgehalten werden soll, da Gott (es) bewahrt. Ermahnt diejenigen, von denen ihr Widerspenstigkeit befürchtet, und entfernt euch von ihnen in den Schlafgemächern und schlägt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann wendet nichts Weiteres gegen sie an. Gott ist erhaben und groß.⁴⁰

³⁷ Paret, R.: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. 10. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer 2007, S.64.

³⁸ Asad, M.: Die Botschaft des Koran. Nördlingen: Patmos 2018, S.158f.

³⁹ Ibn Rassoul, A. R. M.: Tafsīr Al-Qur’ān Al-Karīm. Erläuterung des Al-Qur’ān Al-Karīm in deutscher Sprache. Köln: arcelmedia o.J. (2003), S.238.

⁴⁰ Khoury, A. Th.: Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Bd. 5: Sure 4,1–176. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, S.80-82.

Bubenheim & Elyas:

„Die Männer stehen in Verantwortung für die Frauen wegen dessen, womit Allah die einen von ihnen vor den anderen ausgezeichnet hat und weil sie von ihrem Besitz (für sie) ausgehen. Darum sind die rechtschaffenen Frauen (Allah) demütig ergeben und hüten das zu Verbergende, weil Allah (es) hütet. Und diejenigen, deren Widersetzlichkeit ihr befürchtet, – ermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie. Wenn sie euch aber gehorchen, dann sucht kein Mittel gegen sie. Allah ist Erhaben und Groß.“

Amir Zaidan:

„Die Ehemänner tragen Verantwortung den Ehefrauen gegenüber wegen dem, womit ALLAH die einen vor den anderen ausgezeichnet hat, und wegen dem, was sie von ihrem Vermögen ausgegeben haben. Die gottgefällig guttuenden Frauen sind (ALLAH gegenüber) ergeben und bewahren das vom Verborgenen (zwischen ihnen und ihren Ehemännern), was ALLAH zu bewahren auferlegt hat. Und diejenigen Ehefrauen, deren böswillige trotzig Auflehnung ihr fürchtet, diese sollt ihr (zunächst) ermahnen, dann in den Ehebetten meiden und (erst danach) einen (leichten) Klaps geben?. Und sollten sie wieder auf euch hören, dann unternimmt nichts mehr gegen sie !“⁴¹

Hartmut Bobzin:

„Die Männer stehen für die Frauen ein, deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben. Die frommen Frauen sind demütig ergeben, hüten das Verborgene, weil auch Gott es hütet. Die aber, deren Widerspenstigkeit ihr befürchtet, die ermahnt, haltet euch fern von ihnen auf dem Lager, und schlägt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann unternimmt nichts weiter gegen sie. Gott ist hoch erhaben, groß.“⁴²

Aus diesen Übersetzungen im Verlauf der Zeiten werden zwei Dinge deutlich:

1. In dem Vers 34 geht es zentral um das Verhältnis zwischen Männern und Frauen bzw. Mann und Frau hinsichtlich gegenseitiger Verantwortung und Pflichten. Dieses Verhältnis unterliegt Veränderungen in der Übersetzung, die von „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat [...]“ (Paret) bzw. „Die Männer gehen vor den Weibern, Weil Gott gab Gnadenvorzug einem vor

⁴¹ Zaidan, A. M. A.: At-tafsir: eine philologisch, islamologisch fundierte Erläuterung des Quran-Textes. Offenbach: ADIB-Verlag 2000, S.75.

⁴² Bobzin, H.: Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen und erläutert von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. München: C.H. Beck 2010, S.74.

dem andern“ (Rückert) bis zu „Die Männer sollen für die Frauen vollständig Sorge tragen mit den Wohltaten, die Gott den ersteren reichlicher erteilt hat als den letzteren“ (Asad) reichen.

- Die Stelle, wo es um die letzte der Zurechtweisungsmaßnahmen geht, wird in den angeführten Maßnahmen mit Ausnahme von Zaidan („einen leichten Klaps geben“) einheitlich übersetzt: „[S]chlagt sie“. Unterschiede gibt es freilich hinsichtlich der Zeichensetzung, da bei einigen Übersetzungen ein Ausrufezeichen den Maßnahmenkatalog abschließt, im Sinne einer imperativischen Anweisung. Außerdem fügen einige der kommentierten Übersetzungen (Henning, Khoury, Bobzin, Asad) Einschränkungen im Kommentar an, wie diese Erlaubnis zu werten ist, während andere im Kommentar bewusst darauf verzichten (Abū r-Riḍā).

4.3 Das Verb ḍ – r – b im Koran

Das zentrale Verb, um das es geht, ist das Verb der Wurzel ḍ – r – b: *ḍaraba*. In Hans Wehrs *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* umfasst das angegebene Bedeutungsspektrum möglicher Übersetzungen drei volle Seiten. Unter anderem werden folgende Bedeutungen angegeben:

„ḍaraba i (ḍarb) schlagen [...]; beschießen [...]; tilgen [...]; durchstreichen [...]; trennen [...]; auferlegen [...]; sich abwenden von, j-n, etw. verlassen, meiden [...]; ein Beispiel geben, ein Muster vor Augen führen [...]; ein Beispiel anführen; als Beispiel nennen [...];“⁴³

Die Bedeutungen erstrecken sich noch weiter und so vielfältig wie die im Wörterbuch angeführten Bedeutungsvarianten sind, so vielfältig sind auch die im Kontext des Korans gebrauchten. Das Verb findet sich an 47 koranischen Stellen, wo es in der Bedeutung „schlagen“ erscheint, wird es in der folgenden Übersichtstabelle farblich hervorgehoben.

Sure	Vers	Das Wort	Die Bedeutung
2	26	يَضْرِبَ مَثَلًا	ein Gleichnis zu prägen.
2	60	اضْرِبِ بِعَصَاكَ الْحِجَرَ	„Schlag mit deinem Stock auf den Felsen...“
2	61	وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَنَةُ	Und es wurde ihnen Erniedrigung und Elend auferlegt,
2	273	لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ	die auf Allahs Weg daran gehindert werden, im Lande umherreisen zu können

⁴³ Wehr, H.: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch – Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz 1985, S.745-748.

3	112	ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلِيلَةُ	Auferlegt ist ihnen Erniedrigung
3	156	ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ	im Lande umhergereist sind
4	94	إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ	wenn ihr auf Allahs Weg umherreist, dann unterscheidet klar
4	101	وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ	Und wenn ihr im Land umherreist
5	106	ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ	wenn ihr im Land umherreist
7	160	اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ	Schlage mit deinem Stock auf den Felsen
13	17	كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ	So prägt Allah (im Gleichnis) das Wahre und das Falsche
14	24	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً	wie Allah ein Gleichnis von einem guten Wort geprägt hat
14	25	وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ	Und Allah prägt für die Menschen Gleichnisse
14	45	وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ	Wir haben euch doch Beispiele geprägt
16	74	فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ	So prägt Allah keine Gleichnisse
16	75	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا	Allah prägt das Gleichnis
16	76	وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِرَجُلَيْنِ	Und Allah prägt das Gleichnis zweier Männer
16	112	وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً	Allah prägt das Gleichnis einer Stadt
17	48	ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ	wie sie dir Gleichnisse prägen
18	11	فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا	Da ließen Wir sie in der Höhle für eine Anzahl von Jahren in Dauerschlaf fallen.
18	32	وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَجُلَيْنِ	Und präge ihnen das Gleichnis von zwei Männern
18	45	وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا	Und präge ihnen das Gleichnis vom diesseitigen Leben
20	77	فَاضْرِبْ لَهُم طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ	schlage ihnen einen trockenen Weg durch das Meer
22	73	ضُرِبَ مَثَلٌ فَاَسْتَمِعُوا لَهُ	ein Gleichnis wird (euch) angeführt', so hört darauf
24	31	وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوهِهِنَّ	Und sie sollen ihre Kopftücher auf den Brustschlitz ihres Gewandes schlagen
24	35	وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ	Allah prägt den Menschen die Gleichnisse
25	9	ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ	wie sie dir Gleichnisse prägen
25	39	ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ	(Ihnen) allen prägten Wir Gleichnisse
26	63	اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ	Schlag mit deinem Stock auf das Meer

29	43	وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ	Diese Gleichnisse prägen Wir für die Menschen
30	28	ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنْفُسِكُمْ	Er prägt euch aus eurem eigenen (Lebens)bereich ein Gleichnis
36	13	وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ	Und präge ihnen als Gleichnis die (Geschichte der) Bewohner der Stadt
36	78	وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ	Er führt Uns ein Beispiel an und vergißt seine (eigene) Erschaffung
37	93	وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَأَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَخَنْتُ	Und: „Nimm in deine Hand ein Bündel (dünner Zweige) und schlag damit zu und sei nicht eidbrüchig...“
39	27	وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ	Und Wir haben ja den Menschen in diesem Qur'an allerlei Gleichnisse geprägt
39	29	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا	Allah prägt als Gleichnis dasjenige von einem Mann
43	5	أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا	Sollen Wir denn euch bei der Ermahnung unbeachtet lassen
43	17	ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ	was er dem Allerbarmer zum Gleichnis zuschreibt
43	57	وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا	Und als der Sohn Maryams als Beispiel angeführt wurde
43	58	مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا	Sie führten ihn dir nur zum Streiten an
47	3	كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ	So prägt Allah den Menschen ihre Gleichnisse.
47	4	فَضْرَبَ الرِّقَابِ	schlagt den Hals
57	13	فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ	Da wird zwischen ihnen eine (Schutz)mauer gesetzt
59	21	وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ	Diese Gleichnisse prägen Wir den Menschen, auf daß sie nachdenken mögen
66	10	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا	Allah hat als Gleichnis für diejenigen, die ungläubig sind
66	11	وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا	Und Allah hat als Gleichnis für diejenigen, die glauben
28	15	فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ	Dann schlug ihn Musa mit der Faust und brachte ihn so um

Tabelle 2: Das Verb *ḍaraba* im Koran⁴⁴.

In insgesamt sieben der siebenundvierzig Erwähnungen steht *ḍaraba* für *schlagen*. Das bedeutet, dass die koranische Verwendungsweise diese Bedeutungsrichtung zumindest nicht dominant einschlägt.

⁴⁴ Selbsterstellte Tabelle der Verfasserin nach <http://corpus.quran.com>.

4.4 Hadithe im Umfeld des Verses und zur Behandlung der Frauen

Im Zusammenhang mit der Auslegung von Vers Koran 4:34 spielt die Sunna bzw. der Hadith eine wesentliche Rolle. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die prophetische Abneigung gegen die „Züchtigung“ von Frauen, die durch Hadithe gestützt wurde, viele Gelehrte veranlasste, die „Erlaubnis zum Schlagen“ erheblich einzuschränken.

Andere Gelehrte verwenden alternative Übersetzungen oder Verständnisse zum Vers 4:34, indem sie auf das Menschenrechtsverständnis des Islams hinweisen. Gelehrte wie Silvers gehen dies an, indem sie sich auf authentische prophetische Hadithe stützen, die zeigen, dass der Prophet erstens einen „Gewissenskampf“⁴⁵ in Bezug auf das Schlagen von Ehefrauen führte und Ehemännern vehement vom Schlagen ihrer Ehefrauen abriet sowie selbst als Vorbild niemals eine seiner Frauen züchtigte. Bakhtiar⁴⁶ argumentiert diesbezüglich, dass wenn *idribūhunna* das Schlagen der Frau vorschreibe, dann dies bedeuten würde, dass der Prophet Gottes Befehl missachtet hätte. Seine Handlungen (also das Nichtschlagen) bestätigten aber im Gegenteil vielmehr, dass *idribūhunna von ihnen weggehen* bedeute, anstatt *schlagen*.⁴⁷ So stellen feministische Gelehrte mithilfe der Sunna den koranischen Vers 4:34 in ein anderes Licht und schaffen somit auch ein besseres Verständnis. Indem sie sich auf die klassischen hermeneutischen Methoden der *asbāb an-nuzūl* (dt. Offenbarungsanlässe) und *maqāṣid* (dt. Ziele)⁴⁸ und authentischen prophetischen Hadithe stützen, können feministische Gelehrte das „Problem des Verses 4:34“ auf eine Art und Weise „lösen“, die islamkonform bleibt. Authentische prophetische Hadithe haben deswegen so einen wichtigen Stellenwert, da das Leben und Handeln des Propheten, der als „das umfassendste und vollkommenste Beispiel für Gottes Führung für die Menschen“ angesehen wird, einen entscheidenden Einfluss in diesem Diskurs besitzt⁴⁹. Für viele progressive Gelehrte, die den moralischen Konflikt des Propheten mit dem Schlagen von Ehefrauen studierten und die Tatsache, dass er

⁴⁵ Vgl. Silvers, L.: In the Book We Have Left Out Nothing: The Ethical Problem of the Existence of Verse 4:34 in the Qur'an. In: Comparative Islamic Studies 2,2 (2006), S.176.

⁴⁶ Vgl. Bakhtiar, L.: The Sublime Quran. The misinterpretation of Chapter 4 Verse 34. In: European Journal of Women's Studies 18,4 (2011), S.431-439.

⁴⁷ Vgl. ebd., S.433.

⁴⁸ Die *maqāṣid* sind übergeordnete Ziele und Absichten, die eine prinzipielle Richtung vorgeben und denen etwa im Falle des Korans keine spezifische Botschaft widersprechen kann – Was diese *maqāṣid* sind, wurde von verschiedenen Gelehrten unterschiedlich aufgelistet, „die Gleichstellung der Frau“ bzw. „das Einsetzen der Frau in ihre Rechte“ ist aber jedenfalls darunter; vgl. Mohammed, A.: Der Koran und seine Bedeutungsebenen für das Hier und Jetzt. Zeitgemäße theologisch-didaktische Annäherungen am Beispiel des Begriffs Dschihad. Wiesbaden: Springer VS 2020, S.81-90.

⁴⁹ Vgl. Silvers, L.: In the Book We Have Left Out Nothing: The Ethical Problem of the Existence of Verse 4:34 in the Qur'an. In: Comparative Islamic Studies 2,2 (2006), S.177.

dies selbst nie praktiziert hat, treten für die Meinung beziehungsweise Interpretation dieser Gelehrten ein⁵⁰.

Das Problem stellt sich auf drei Ebenen:

1. Die Frage der grundsätzlichen Behandlung und Stellung der Frau im Rahmen des Islams
2. Die Frage des Widerspruchs zwischen dokumentiertem prophetischem Beispiel und prophetischer Präferenz und koranischer Erlaubnis bzw. Legitimierung des Schlagens. Denn eine koranische Erwähnung von „schlagen“ im gegebenen Kontext stellt eine Form des Gebots dar bzw. kann als solches aufgefasst werden. Die klassische Gelehrsamkeit versuchte diesen Widerspruch zu lösen, indem das „Schlagen“ durch Belege aus der Sunna auf ein „symbolisches“ Mindestmaß eingeschränkt wurde, ohne dadurch aber den Widerspruch aufzulösen.
3. Die Frage der sozial-historischen Situation und der koranischen bzw. prophetischen Wirkungsabsicht – also die historische Einordnung und Kontextualisierung. In dieser Frage stehen universelle und historisch konkrete Bedeutungen in einem Spannungsfeld.

Deshalb ist es sinnvoll, sich einige der zentralen Hadithe näher anzusehen. Einer der berühmtesten Hadithe bezüglich der Züchtigung von Ehefrauen ist der authentische Hadith, der über die Frau des Propheten ‘Ā’iṣā überliefert wurde:

“Der Prophet Gottes, Frieden und Segen auf ihm, schlug niemals jemanden mit seiner Hand, weder eine Frau noch einen Sklaven, außer im Kampf auf dem Weg Gottes” [Muslim].⁵¹

Ein weiterer Hadith, überliefert von Buḥārī, Muslim und anderen, berichtet, dass der Prophet gesagt habe:

“Könnte irgendeiner von euch seine Frau schlagen wie einen Sklaven und dann abends bei ihr liegen?”⁵²

Ein anderer Hadith ist auf die Autorität von al-Baihaqī zurückzuführen:

“The Prophet of God, may peace and blessings be upon him said, ‚Do not hit the

⁵⁰ Vgl. ebd., S.177; vgl. Dunn, S. & Kellison, R. B.: At the Intersection of Scripture and Law. Qur’an 4:34 and Violence against Women. In: Journal of feminist studies in religion 26,2 (2010), S.25.

⁵¹ Zit. nach Chaudhry, A. S.: “I Wanted One Thing and God Wanted Another...”. The Dilemma of the Prophetic Example and the Qur’anic Injunction on Wife-Beating. In: Journal of Religious Ethics 39,3 (2011), S.420; sinngemäße Übersetzung der Verfasserin.

⁵² Ṣaḥīḥ al-Buḥārī: Band 8, Buch 73, Hadith-Nr. 68; sinngemäße Übersetzung der Verfasserin.

maidservants of Allah.‘ As a result the women became audacious and they [exhibited] offensive behaviour toward their husbands. Then ‘Umar, may God be pleased with him, said [to Muhammad], ‚O Prophet of God, since you prohibited [husbands] from hitting their [wives], the women have started to behave offensively and their behaviour is threatening to their husbands.‘ The Prophet said, ‚Then hit them‘. Then the people hit their wives that night, and many women complained [to Muhammad] about the hitting. The Prophet said, ‚Tonight, the house of Muhammad was surrounded by seventy women, all of them complaining about being hit. I swear by God, you will not find [those who hit their wives] the best of you.‘⁵³

Tatsächlich teilte die Mehrheit der Gelehrten die Abneigung des Propheten gegenüber häuslicher Gewalt und ergriff Maßnahmen, um die offensichtliche Bedeutung von *daraba* oder physischer Disziplin in Vers 4:34 zu begrenzen.⁵⁴ Nach dem berühmten frühmekkanischen Juristen Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ (gest. 732 n. Chr.) bezieht sich *daraba* nicht auf das Schlagen; es sei vielmehr eine symbolische Geste, die den eigenen Zorn widerspiegelt. Er behauptete: „Ein Mann schlägt seine Frau nicht. Er drückt einfach aus, dass er sich über sie aufregt.“⁵⁵ Ad-Dārimī (gest. 869 n. Chr.), ein bekannter frühpersischer Gelehrter und der Lehrer der beiden berühmtesten Verfasser prophetischer Überlieferungen, Buḥārī und Muslim, verfasste ein ganzes Kapitel von Hadithen, die sich gegen häusliche Gewalt mit dem Titel „Das Verbot streikender Frauen“ aussprachen.⁵⁶ Einige Gelehrte gingen sogar so weit, die Authentizität von Erzählungen herauszufordern, die angeblich Männern erlaubten, ihre Frauen zu schlagen. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, ein Gelehrter, der als einer der bedeutendsten mittelalterlichen Hadith- und Fiqh-Gelehrten betrachtet wird und bis 1449 oberster islamischer Richter (*qādī*) in Syrien und Ägypten war, behauptete, dass das Beispiel des Propheten, trotz der offensichtlichen Bedeutung des Koranverses, ein ausreichender Beweis dafür ist, dass das Schlagen der Ehefrau verwerflich ist. Der syrische Rechtsgelehrte aus dem neunzehnten Jahrhundert, Ibn ‘Ābidīn, erklärte außerdem, dass jeder Schaden, der an der Frau hinterlassen werde, zur körperlichen Bestrafung des Mannes führen könne.⁵⁷

⁵³ Zit. nach Chaudhry, A. S.: „I Wanted One Thing and God Wanted Another...“. The Dilemma of the Prophetic Example and the Qur’anic Injunction on Wife-Beating. In: Journal of Religious Ethics 39,3 (2011), S.430f.

⁵⁴ Vgl. Brown, J. A. C.: Misquoting Muhammad. The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet’s Legacy. London: Oneworld Publications 2015, S.275.

⁵⁵ Zit. nach Ibn Ashur, M.: Tafsīr al-Taḥrīr wa-al-tanwīr. Tunis: al-Dār al-Tūnusīyah li-l-naṣr 1984, 5:43.

⁵⁶ Vgl. Brown, J. A. C.: Misquoting Muhammad. The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet’s Legacy. London: Oneworld Publications 2015, S.276.

⁵⁷ Vgl. Semerdjian, E.: Domestic Violence: Ottoman Empire. In: The Encyclopedia of Women and Islamic Cultures, 2009, online: <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-women-and-islamic->

In Bezug auf die grundsätzliche Behandlung und Stellung der Frau im Islam zeigt sich, dass sowohl Hadith als auch Koran einen wichtigen Beitrag leisten. In diesem Kontext, gerade in Verbindung mit Vers Koran 4:34 spielt etwa die Rede des Propheten zur Abschiedspilgerfahrt eine bedeutende Rolle, hier in der Überlieferung aus *Riyād aṣ-ṣāliḥīn* (dt. *Gärten der Tugendhaften*):

„Amru ibn al-Ahwas al-Dschuschami (r) berichtet, dass er den Propheten (s) auf der Abschieds-Pilgerfahrt sagen hörte, nachdem er (s) Allah gerühmt und gepriesen und die Anwesenden an die Gebote und Verbote Allahs erinnert hatte: ‚Hört zu! Seid gut zu den Frauen; sie sind wie Gefangene in euren Händen. Darüber hinaus seid ihr ihnen nichts schuldig. Sollten sie schuldig werden aufgrund offensichtlichen Fehlverhaltens, könnt ihr sie von euren Betten fernhalten und sie leicht schlagen, so dass ihr sie nicht verletzt. Wenn sie euch darauf gehorchen, dürft ihr nichts weiter gegen sie unternehmen. Hört zu! Ihr habt Rechte auf eure Frauen, und sie haben Rechte auf euch. Euer Recht ist, dass sie niemandem, den ihr nicht mögt, erlauben, auf eurer Liegestätte zu sitzen, und ihm gestatten, euer Haus zu betreten, und ihr Recht ist, dass ihr gut zu ihnen seid, und dass ihr sie mit Nahrung und Kleidung versorgt.“⁵⁸

Die Schlussfolgerung aus dem obigen Hadith, der den Inhalt von Koran 4:34 in anderen Worten wiedergibt, geht auf alle die auch im Koran genannten Aspekte ein, präzisiert sie jedoch. Vor Allah sind Mann und Frau gleich, es gibt aber Unterschiede in den sozialen Verhältnissen und der sozialen Stellung. Koran 4:34 erinnert die Männer an ihre Verantwortung gegenüber den Frauen, da Allah ihnen mehr Möglichkeiten gegeben hat, zu verdienen und die Versorgung zu übernehmen. Im Hadith wird das mit der Versorgung mit Nahrung und Kleidern ausgedrückt. Im Gegenzug zu guter Behandlung und Versorgung schützen die Frauen das Haus und wahren die Treue.

Der Hadith ist von großer Bedeutung, schließlich handelt es sich um die letzte und abschließende Botschaft des Propheten nach dem Triumph in Mekka. „Seid gut zu den Frauen!“ wird zweimal, einleitend und abschließend darin betont. Diese zentrale Aussage stimmt mit dem Verhalten und der Haltung des Propheten, wie sie in den Hadithen überliefert ist, überein. Die Wendung „wie Gefangene in euren Händen“ verweist auf eine soziale Abhängigkeit der Frau vom Mann und auch die soziale Rollenverteilung ist patriarchalisch. Es finden sich demnach zwei Ebenen in dem Hadith: Eine universelle, allgemeine mit der

cultures/domestic-violence-ottoman-empire-EWICCOM_0075g (Zugriff: 04.08.2020).

⁵⁸ an-Nawawī, M. A. Z. Y.: *Riyād aṣ-ṣāliḥīn*, Hadith-Nr. 276, Buch 1, Kapitel 34, online: <http://islamische-datenbank.de/riyadhu-s-salihin?action=viewhadith&bookno=1&chapterno=34> (Zugriff: 04.08.2020).

Botschaft, die Frauen gut zu behandeln, und eine historisch-sozial bedingte, die die soziale Abhängigkeit und Angewiesenheit der Frauen, daher ihre Schutzwürdigkeit („wie Gefangene in euren Händen“), und die unterschiedlichen Rollen betont. Allerdings bleibt die Maßregel des Schlagens, dies jedoch explizit beschränkt: „leicht“ und „ohne dass ihr sie verletzt“. Wieder erscheint das Verb *ḍaraba*, das vor dem sozialhistorischen Hintergrund der weit verbreiteten und selbstverständlichen Züchtigung durch Schläge als „Schlagen“ übersetzt wird. Im Gesamtkontext der Überlieferung wirkt es jedoch deplatziert. Daraus folgert die Frage nach dem sozialhistorischen Hintergrund und der koranischen bzw. prophetischen Wirkungsabsicht.

Um eine Ahnung davon zu bekommen, wie diese Situation hinsichtlich der Unversehrtheit der Frauen ausgesehen haben mag, ist die Überlieferung von Frauen besonders zu berücksichtigen.

Die Frau des Propheten, ‘Ā’iṣā, spielt hier eine wichtige Rolle, weil sie selbst eine weibliche Gelehrte und Überlieferin zahlreicher Hadithe war, eine frühislamische Gelehrte.

„Die Rolle der Frau im spezifischeren Bereich der Rezeption, Konsolidierung und des Transfers religiösen Wissens wird heute ebenfalls sehr unterschiedlich betrachtet. Eine – wenn nicht sogar die – Orientierung dafür bieten die historischen Vorbilder, die ersten Musliminnen zu Lebzeiten Muḥammads. Heute reflektieren immer mehr Frauen im Islam ihre religiösen Rollen, ihr religiöses Selbstverständnis sowie ihr geschichtliches Erbe, das durch die Überlieferungen und deren Auslegung tradiert wird. [...] Die Überlieferungen über die frühislamischen Frauen werden spätestens dann bedeutsam, wenn auf Beispiele der Vergangenheit zurückgegriffen wird, um Musliminnen der Gegenwart ihre Lebensweisen zu legitimieren oder zu untersagen.“⁵⁹

Von ‘Ā’iṣā existiert eine Überlieferung, die die Problematik der Situation vor Augen führt:

„[...] Es war die Gewohnheit der Frauen, sich gegenseitig zu unterstützen, als also der Gesandte Gottes kam, sagte ‘Aisha: ‚Ich habe noch keine Frau so sehr leiden sehen wie die gläubigen Frauen. Schau! Ihre Haut ist grüner als ihre Kleidung!‘ [...]“⁶⁰

Bereits zuvor wurde der Hadith wiedergegeben, in dem geschildert wird, wie der Prophet in der medinensischen Gesellschaft den sozialen Dynamiken rund um das „Schlagen der

⁵⁹ Decker, D.: Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert. Stuttgart: W. Kohlhammer 2013, S.15.

⁶⁰ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī: Band 7, Buch 72, Hadith-Nr. 72, online: http://www.sahih-bukhari.com/Pages/Bukhari_7_72.php (Zugriff: 04.08.2020); sinngemäße Übertragung der Verfasserin.

Ehefrauen“ bzw. das Züchtigungsrecht des Ehemannes ausgesetzt war – hier in der Übermittlung über Abū Dāwūd in den *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn*:

„Iyas ibn Abdullah ibn Abi Dhubab (r) berichtet, dass der Prophet (s) warnte: ‚Schlagt nicht die Dienerinnen Allahs.‘ Bald darauf kam Umar (r) zu dem Gesandten Allahs (s) und sagte: ‚Die Frauen sind frech gegenüber ihren Ehemännern geworden.‘ Als er das hörte, erlaubte der Prophet (s) sie zu schlagen. Danach kamen viele Frauen zu den Ehefrauen des Propheten (s) und klagten über ihre Ehemänner. Sodann sagte der Prophet (s): ‚Viele Frauen sind zu meinen Frauen gekommen mit der Klage über schlechte Behandlung seitens ihrer Ehemänner. Solche Menschen unter euch sind niemals die Besten.‘“ (Abu Dawud)⁶¹

Ein Teil des Konfliktes beruhte auch auf den von Prophetengefährten wie ‘Umar wahrgenommenen Veränderungen in den Geschlechterverhältnissen zwischen den Quraiṣ (dt. Quraisch, Stamm des Propheten und Hüter der Stätten Mekkas) bzw. *muhāğirūn* (dt. Auswanderer, aus Mekka emigrierte Muslime) und den *anṣār* (dt. Helfer, medinensische Muslime).⁶²

In seiner Einführung zu Sure 4 beschreibt Khoury die Situation der Muslime in Medina zu dieser Zeit:

„Zu den wichtigsten Aussagen der Sure 4 zählen wohl die Rechtsbestimmungen über Ehe, Familie, Erbschaft und Stellung der Frau in der Gesellschaft. Außerdem spiegelt sich darin die unsichere Situation der islamischen Gesellschaft wider, denn sie stand in einem akuten Konflikt mit ihren Feinden in Mekka und konnte sich der feindseligen Haltung der Juden von Medina nicht entziehen. Außerdem wuchs die Gefahr der Heuchler, deren Verhalten die Sicherheit der Gemeinde bedrohte und die politischen Interessen der Muslime gefährdete.“⁶³

Die muslimische Gemeinschaft lebte in dieser Zeit unter innerer und äußerer Bedrohung. Für die innere Bedrohung der Einigkeit spielten die Heuchler (arab. *munāfiqūn*) eine wichtige Rolle. Vor diesem Hintergrund wird verständlicher, mit welchem Druck alle Angelegenheiten verbunden waren, die für Aufheben sorgten – was soziale Veränderungen sicherlich taten.

Im ersten Teil der Überlieferung verbietet der Prophet das Schlagen von Frauen, was

⁶¹ an-Nawawī, M. A. Z. Y.: *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn*, Hadīth-Nr. 279, Buch 1, Kapitel 34, online: <http://islamische-datenbank.de/riyadhu-s-salihin?action=viewhadith&bookno=1&chapterno=34> (Zugriff: 04.08.2020).

⁶² Vgl. al-Ghazālī, A. H.: *Das Buch der Ehe. Kitāb āḍābi n-nikāḥ. Das 12. Buch der Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*. Übersetzt und kommentiert von Hans Bauer. Kandern im Schwarzwald: Spohr 1995, S.108f.

⁶³ Khoury, A. Th.: *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury*. Bd. 5: Sure 4,1–176. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, S.24.

offensichtlich den Widerstand der Männer hervorrief. Der Prophet hob daraufhin das Verbot auf, was in einer großen Zahl von Beschwerden über eheliche Gewalt, wie jener im Hadith von ‘Ā’iṣā überlieferten, resultierte. In der Folge spricht der Prophet ein moralisches Verbot aus: Menschen, die Gewalt in der Ehe einsetzen, sind moralisch verwerflich – für einen gläubigen Muslim ist Züchtigung in der Ehe damit eigentlich verboten.

Aus der Überlieferung wird deutlich, dass es das Bestreben war, Gewalt als Mittel der Züchtigung aus der Ehe zu verbannen, was sich aber in der gesellschaftlichen Situation der Zeit nicht vollständig durchsetzen ließ – die moralische Verwerflichkeit aber kommt einem Verbot gleich, wie es auch die Mehrzahl der Gelehrten begriffen hat. Der Prophet hieß Gewalt gegen Frauen nicht gut und hätte sie am liebsten verboten. Obwohl daher auf der gesellschaftlich-historischen Ebene das Schlagen nicht ausdrücklich verboten ist, ist die überzeitliche, universelle Absicht klar: Das Schlagen von Frauen ist keine Option.

5 Ansätze und Zugänge der klassischen Exegese

Unter den „klassischen“, mittelalterlichen Gelehrten ist die Mehrheit der Ansichten, die über die Bedeutung des „Weiblichen“ im Koran geäußert wurden, zu einem großen Teil auf dogmatische, nicht sozialhistorische Belange zurückzuführen. Die Position des Islams in der vormodernen, präkolonialistischen Welt – und die Rolle der Frau in diesen Gesellschaften – war weitgehend unhinterfragt und unangefochten. Diese Welt war zunächst geprägt von territorialer Expansion und wirtschaftlichem Wachstum, wobei die zivilen und legalen Formulierungen des arabischen Islams in die eroberten Nachbarkulturen exportiert und von diesen auch prägend aufgenommen wurden. Die Position der Frau in der Justiz und Gesellschaft bildete einen Teil der traditionellen Strukturen und Zusammenhänge, die der mittelalterlichen muslimischen Weltanschauung zugrunde lagen und für ihre überregionale Stabilität sorgten. Zu der Zeit der klassischen Koranexegeten und Historiker (9.–14. Jahrhundert) hatten die islamische Tradition und das Gesetz ein theologisch-juristisches Paradigma formuliert, das kulturelle Annahmen über Geschlecht, Frauen und institutionalisierte Strukturen für männlich-weibliche Beziehungen festgeschrieben hatte, die die soziale Realität und Praktiken der post-eroberten, akkulturierten islamischen Welt widerspiegeln.⁶⁴

Als es sich durchgesetzt hatte, war das Paradigma weitgehend vorherrschend vorhanden, weil es keine externen oder internen Einsprüche oder keinen Druck gab, die vorherrschende Interpretation anzufechten. Nachdem Frauen (zumindest die Oberschicht derer) von der institutionalisierten Teilnahme am öffentlichen Leben erfolgreich ausgeschlossen worden waren, setzte sich diese Sicht der Dinge durch und die der theologisch-rechtlichen Realität zugrunde liegende Interpretation der koranischen Lehre bezüglich der Frau etablierte sich. Das System wiederum wurde durch die theologisch-rechtliche Sanktion seiner Gerechtigkeit und Moral fortlaufend verstärkt. Aus diesem Grund stimmen die hier dargestellten mittelalterlichen Exegesen weitgehend überein, was den Platz einer Frau innerhalb der Gesellschaft angeht, auch wenn sie sich in ihrer Methodologie und Agenda unterscheiden.⁶⁵

⁶⁴ Vgl. Stowasser, B. F.: *Women in the Qur'an. Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press 1994, S.7.

⁶⁵ Vgl. ebd., S.8.

5.1 Tafsīr von Ibn Kaṭīr zu Vers 4:34

Ibn Kaṭīr, vollständig Abū l-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar ibn Kaṭīr, (geb. um 1300, Bosra, Syrien, starb Februar 1373, Damaskus, Syrien), ist ein muslimischer Theologe und Historiker und wurde in Syrien einer der führenden Intellektuellen des 14. Jahrhunderts.

Ibn Kaṭīr wurde in Damaskus ausgebildet und erhielt nach Abschluss seines Studiums seine erste offizielle Ernennung im Jahr 1341, als er sich einer anti-häretischen Kommission anschloss, die gebildet worden war, um bestimmte Fragen der Häresie zu bestimmen. Danach erhielt er verschiedene halboffizielle Ernennungen, die im Juni/Juli 1366 in einer Professur an der Großen Moschee von Damaskus gipfelten.

Als Gelehrter ist Ibn Kaṭīr am besten für seine 14-bändige Geschichte des Islams, *Al-Bidāyah wa al-nihāyah* (dt. *Der Anfang und das Ende*) (1300 n. Chr.) bekannt, ein Werk, das fast alle verfügbaren Quellen nutzte und die Grundlage für eine Anzahl der Schriften späterer Historiker bildete. Ibn Kaṭīr war auch ein bekannter Schüler des Hadith; sein *Kitāb al-ḡāmi'* (dt. *Buch der Zusammenfassung*) ist eine alphabetische Auflistung der Gefährten des Propheten und der Aussagen, die jeder überliefert hat, und rekonstruiert so die Autoritätskette für jeden Hadith.

Als einer der renommiertesten Gelehrten in der klassischen Islamliteratur repräsentiert er die Ansicht zur Gesellschaftsposition der Frau in beispielhafter Weise. Zunächst erfolgt die Anführung des Verses Koran 4:34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَتَّبِعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

„Die Männer stehen in Verantwortung für die Frauen wegen dessen, womit Allah die einen von ihnen vor den anderen ausgezeichnet hat und weil sie von ihrem Besitz (für sie) ausgeben. Darum sind die rechtschaffenen Frauen (Allah) demütig ergeben und hüten das zu Verbergende, weil Allah (es) hütet. Und diejenigen, deren Widersetzlichkeit ihr befürchtet, - ermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie. Wenn sie euch aber gehorchen, dann sucht kein Mittel gegen sie. Allah ist Erhaben und Groß.“ (Koran 4:34; Bubenheim & Elyas)

In seinen exegetischen Bemühungen führt Ibn Kaṭīr dann aus:

„4:34 – ‚... in Verantwortung vorstehen‘ bedeutet, dass jemand sich für Schutz und Heil aller Interessen eines anderen einsetzt und für ihn Sorge trägt. Für die ‚Auszeichnung‘ eines Menschen vgl. oben 4:32 und die Anmerkung dazu. Da die

Familie die Keimzelle der Gesellschaft darstellt und eine effektive Führung und Vertretung nach außen braucht, wird hier der Mann unter Berücksichtigung seiner physischen Beschaffenheiten und seiner Rolle als unterhaltspflichtig für seine Frau und Kinder als Vorsteher der Familie eingesetzt. Den göttlichen Anweisungen gegenüber wird eine tugendhafte Frau nicht widerwillig handeln, sondern Gehorsam leisten und ihre Rolle als ‚Dienerin Allāhs‘ bestens ausführen. Gehorsam im islamischen Recht ist Pflicht eines jeden Gläubigen gegenüber seinem Vorgesetzten, sei dieser das Staatsoberhaupt, der Heeresführer, der Arbeitgeber, der Schulleiter, das Familienoberhaupt usw. Die Ehefrau ist nicht zum blinden Gehorsam ihrem Mann gegenüber verpflichtet; sie kann ihrem Mann den Gehorsam verweigern, wenn er von ihr verlangt, etwas zu tun, was Allāhs Geboten widerspricht. Gehorcht sie ihm in widerrechtlichen Handlungen, begeht sie eine Sünde. Die Merkmale einer guten Ehefrau bestehen darin, dass sie mit ihrem Mann in seiner Anwesenheit harmonisch lebt und ihn in seiner Abwesenheit schützt: sie schützt seinen Ruf, seine Ehre, seine Kinder und sein Vermögen.“⁶⁶

Khoury geht in seinem umfänglichen Korankommentar auf das aus Vers 4:34 sprechende Verhältnis zwischen Mann und Frau ein, wobei er meint, dass die Vorrechte des Mannes neben dem religiösen Gesetz auch auf „natürlichen Begabungen“ (Khoury, Bd.4, S.88) beruhen. Er benutzt außerdem den Vers, um auf die Rolle der „guten“ Frau einzugehen. Bei der „Hütung des Verborgenen“ führt er an:

„Muḥammad ‘Abdu und Rashid Rīḍa denken hier an die intimen Beziehungen zwischen den Eheleuten. Die Frauen sollen nicht öffentlich darüber reden, sie sollen den Intimbereich des Ehelebens, den Gott als geheim und nur den Eheleuten zugänglich betrachtet, für sich behalten und als Geheimnis (*ghayb*) bewahren. Die klassischen Korankommentare beziehen den Satzteil auf das Verhalten der Frau in der Abwesenheit (*ghayb*) ihres Gatten: Sie soll sich von unkeusehem Wandel hüten, sein Vermögen bewahren und seine Wohnung untadelig halten.“⁶⁷

Auf mehr als drei Seiten Exkurs⁶⁸ listet Khoury dann Überlieferungen zum „Umgang mit den Frauen“⁶⁹ auf – dabei verweist er auch auf entsprechende Bibelstellen zum „Lob der guten

⁶⁶ Zit. nach Ibn Rassoul, A. R. M.: Tafsīr Al-Qur’ān Al-Karīm. Erläuterung des Al-Qur’ān Al-Karīm in deutscher Sprache. Köln: arcelmedia o.J. (2003), S.238.

⁶⁷ Khoury, A. T.: Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Bd. 5: Sure 4,1–176. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, S.89.

⁶⁸ Vgl. ebd., S.90-93.

⁶⁹ Ebd., S.90.

Frauen⁷⁰. Die beste Frau ist diejenige, „die ihrem Mann Freude bereitet, wenn er sie anblickt, und die ihm gehorcht, wenn er befiehlt, und mit ihrer Person und mit ihrem Vermögen nichts tut, was ihm zuwider ist“⁷¹, die sich dem Mann für den Geschlechtsverkehr nicht verweigert und verfügbar ist, indem sie nicht ohne seine Erlaubnis fastet, die ihren Mann zufrieden macht und zu ihm kommt, wenn er sie ruft, auch wenn sie in der Küche beschäftigt ist. Die Männer aber sollen die Frauen gut behandeln und nicht „zu fest“ schlagen, wenn sie sich widersetzlich verhalten.⁷²

Ibn Kaṭīr's Exegese zu dem Vers reflektiert eben diese Erwartungen, welche die Gesellschaft auf Frauen projizierte, welche Aufgaben und welche Rolle sie innerhalb der Gemeinschaft einnehmen sollten. Zum einen wird hier deutlich gemacht, dass der Frau die Rolle einer „fürsorglichen Mutter“ zugeschrieben wird, welche die Kinder erzieht und dafür sorgt, dass der Ehemann als Kopf der Familie genügend Respekt, Ansehen und Gehorsam erhält. Dieser Kontrast zwischen den beiden Genderrollen kann man vor allem an Passagen wie „der Mann unter Berücksichtigung seiner physischen Beschaffenheiten und seiner Rolle als unterhaltspflichtig für seine Frau und Kinder als Vorsteher der Familie eingesetzt“ oder „sondern Gehorsam leisten und ihre Rolle als ‚Dienerin Allāhs‘ bestens ausführen“ erkennen.

Es ist offensichtlich, dass die Interpretation des Verses bis zu einem gewissen Grad vom Gesellschaftsverständnis zur Rolle der Frau in der Gemeinschaft beeinflusst wurde. Zwar gibt der Vers deutlich an, dass Männer als „Versorger“ agieren sollten, jedoch nicht, dass die Frau die bestimmten Rollen, die Ibn Kaṭīr aufgezählt hat, erfüllen müssen. Man beachte auch, dass die literarisch-sprachliche Analyse des Verses keine Priorität erhalten hat. Der Vers wurde lediglich inhaltlich interpretiert und ausgelegt. Der Inhalt der Interpretation ist daher äußerst subjektiv und ein starkes Indiz dafür, dass hier eine bestimmte Ansicht präsentiert wird – ohne eingehende linguistische Begründung.

Dennoch wird das Erfüllen bestimmter Aufgaben der Frau als eine religiöse Pflicht dargestellt. Dies geht aus den folgenden Passagen besonders deutlich hervor:

„Gehorsam im islamischen Recht ist Pflicht eines jeden Gläubigen gegenüber seinem Vorgesetzten“

„und ihre Rolle als ‚Dienerin Allāhs‘ bestens ausführen“

Auf diese Weise wird ein Hierarchieverhältnis gemäß einer vermeintlich göttlichen Ordnung aufgebaut: Gott hat den Vorgesetzten über den Mann gesetzt und den Mann über seine Frau: Gehorsam ist eine Pflicht.

⁷⁰ Ebd., S.93.

⁷¹ Ebd., S.90.

⁷² Vgl. ebd., S.90-93.

Bedenkenswert ist auch der einzige Fall, in dem eine Frau ihrem Mann nicht gehorchen darf, nämlich wenn der Ehemann sie dazu auffordert, etwas zu tun, das gegen islamische Moral und Gesetze verstößt. Es wird dies als eine Ausnahme zu einer Regel angegeben. Aus dieser Formulierung geht hervor, dass die Frau eigentlich überhaupt keinen Grund hat, sich gegen das Wort ihres Mannes zu stellen, außer, es geht um religiöse Angelegenheiten. Dies impliziert, dass bei anderen Angelegenheiten, wie der Führung des Haushaltes, der Erziehung der Kinder und der Mitwirkung innerhalb der Gesellschaft, ausschließlich die Vorstellung des Mannes prägend sein sollte. Das heißt, je zufriedener der Mann ist, desto besser sei die Frau in den Augen Gottes. Dieser Punkt geht aus der letzten Passage besonders hervor:

„Die Merkmale einer guten Ehefrau bestehen darin, dass sie mit ihrem Mann in seiner Anwesenheit harmonisch lebt und ihn in seiner Abwesenheit schützt: sie schützt seinen Ruf, seine Ehre, seine Kinder und sein Vermögen.“⁷³

5.2 Tafsīr al-ġalālain (Ġalāl ad-Dīn al-Maḥalli; Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī) zu Vers 4:34

Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī war ein ägyptischer Religionswissenschaftler, Jurist, Lehrer und einer der produktivsten Schriftsteller des Mittelalters persischer Herkunft, dessen Werke sich mit den islamischen religiösen Disziplinen befassen. Im Jahr 1486 wurde er auf einen Stuhl in der Moschee von Baybars in Kairo berufen. Er hielt sich an die schafiiitische Rechtsschule und ist eine der letzten Autoritäten der schafiiitischen Schule. As-Suyūṭī wurde zu seiner Zeit der *muġaddid* (dt. Erneuerer, der nach einer Überlieferung zum Beginn jedes Jahrhunderts auftritt) des 9. Jahrhunderts (nach der Hidschra) genannt. Er behauptete auch, ein *muġtahid* (jemand, der die Autorität besitzt, Quellen persönlich zu interpretieren, um rechtliche Aussagen abzugeben) in Rechtswissenschaften, Hadith-Studien und arabischer Sprache geworden zu sein.⁷⁴ In seinem Kommentar zu Vers 4:34 macht er folgende Angabe:

„Men are in charge of, they have authority over, women, disciplining them and keeping them in check, because of that with which God has preferred the one over the other, that is, because God has given them the advantage over women, in knowledge, reason, authority and otherwise, and because of what they expend, on them [the women], of their property. Therefore righteous women, among them, are obedient, to

⁷³ Ibn Rassoul, A. R. M.: Tafsīr Al-Qur’ān Al-Karīm. Erläuterung des Al-Qur’ān Al-Karīm in deutscher Sprache. Köln: arcelmedia o.J. (2003), S.238.

⁷⁴ Vgl. Sartain; E. M.: Art. Suyuti, al- (1445–1505). In: Richard C. Martin (Hg.): Encyclopedia of Islam and the Muslim World. New York u. a.: Macmillan Reference 2004, S.669.

their husbands, guarding in the unseen, that is, [guarding] their private parts and otherwise during their spouses' absence, because of what God has guarded, for them, when He enjoined their male spouses to look after them well. And those you fear may be rebellious, disobedient to you, when such signs appear, admonish them, make them fear God, and share not beds with them, retire to other beds if they manifest such disobedience, and strike them, but not violently, if they refuse to desist [from their rebellion] after leaving them [in separate beds]. If they then obey you, in what is desired from them, do not seek a way against them, a reason to strike them unjustly. God is ever High, Great, so beware of Him, lest He punish you for treating them unjustly.”⁷⁵

As-Suyūṭī verweist wie Ibn Kaṭīr darauf, welche Rolle die Frau gegenüber ihrem Ehemann einzunehmen hat. Dies reflektiert wiederum die Unterordnung der Frau im Haushalt, was sowohl auf religiöser als auch auf gesellschaftlicher Basis begründet wird. Zu beachten ist auch die Sprache, die as-Suyūṭī verwendet, die die „Rolle der Frau“ unterstreicht. „Therefore righteous women, among them, are obedient, to their husbands [...]”

Suyūṭī spricht von der „Rebellion“ der Frau allgemein. Ibn Kaṭīr verwies darauf, dass Ungehorsam auf religiöse Angelegenheiten beschränkt sei, während as-Suyūṭī lediglich von „rebellischem“ Verhalten sprach – die Gehorsamspflicht der Frau ist dadurch noch verallgemeinerter. Das heißt, auch as-Suyūṭī vertritt die Meinung, dass ein Widerspruch innerhalb des Haushaltes von der Frau nicht angebracht ist und dementsprechend als „rebellischer“ Akt adressiert werden müsse, wobei er das „Schlagen“ zwar vorsah, es aber nicht schmerzen sollte – ein Zugeständnis der klassischen Gelehrsamkeit an die Abneigung des Propheten. Evident zu erwähnen ist auch, dass as-Suyūṭī in seinem *Tafsīr al-ġalālain*, der für gewöhnlich als ein *tafsīr bi-’l-ma’lūm* (dt. durch Überliefertes) kategorisiert wird, das heißt als ein Kommentar basierend auf übertragenem Wissen (von den Hadithen, den ersten *tafāsīr* und den frühen islamischen Geschichtsbüchern), ein überliefertes Prinzip vertritt. Dies geht vor allem aus dem Zitat hervor:

„God has given them the advantage over women, in knowledge, reason, authority and otherwise”.⁷⁶

Es ist hervorzuheben, dass Vers Koran 4:34 lediglich soziale Unterschiede benennt, keine natürlichen und damit unveränderlichen Trennungsmerkmale zwischen den Geschlechtern.

⁷⁵ al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn/ al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn: *Tafsīr al-Jalālayn*. Translated by Feras Hamza. Edited and with an Introduction by Ghazi bin Muhammad bin Talal. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought 2007, S.90.

⁷⁶ Ebd.

Natürliche und soziale Ebene werden in as-Suyūfīs Begründung der Vorrangstellung des Mannes aber miteinander vermengt: Die Auszeichnung Gottes für den Mann bezieht sich auf Verstand (natürlich), Wissen (natürlich – sozial) und Autorität (sozial). Gleichzeitig wird die Unterschiedlichkeit auf beliebige andere Bereiche hin ausgeweitet: „and otherwise“. Die Unterlegenheit der Frau und die Vorrangstellung des Mannes wird damit als eine natürliche und göttlich gefügte Tatsache behauptet. Dieser Kommentar weist auch starke Ähnlichkeiten mit Hadithen auf, die eine stark patriarchalische Sprache verwenden und Frauen in genau diesen Eigenschaften bemängeln.

„Eines Tages ging der Gesandte Gottes (ﷺ) zur Musalla (um das Gebet) von `Id-al-Adha oder Al-Fitr (zu verrichten). Da kam er an den Frauen vorbei und sagte: ‚Oh Frauen! Gebt Almosen, da ich gesehen habe, dass die Mehrheit der Höllenbewohner ihr (Frauen) wart.‘ Sie fragten: ‚Warum ist das so, oh Gesandter Gottes (ﷺ)?‘ Er antwortete: ‚Ihr flucht regelmäßig und seid undankbar gegenüber euren Ehemännern. Ich habe niemanden gesehen der mangelhafter in Intelligenz und Religion ist als ihr. Ein zurückhaltender vernünftiger Mann könnte von manchen von euch in die Irre geführt werden.‘ Die Frauen fragten: ‚Oh Gesandter Gottes (ﷺ)! Was ist mangelhaft in unserer Intelligenz und Religion?‘ Er sagte: ‚Ist nicht das Zeugnis von zwei Frauen gleich dem Zeugnis eines Mannes?‘ Sie antworteten affirmativ. Er sagte: ‚Das ist der Mangel in eurer Intelligenz. Ist es nicht wahr, dass die Frau während ihrer Periode weder beten noch fasten kann?‘ Die Frauen antworteten affirmativ. Er sagte: ‚Das ist der Mangel in ihrer Religion.‘“⁷⁷

As-Suyūfī hat also aus dem Vers 4:34 geschlussfolgert, dass Gott Frauen in jeder Hinsicht dem Mann unterstellt hat. Die Begründung wird aus einer, dem zeitgenössischen Gesellschaftsverständnis entsprechenden natürlichen Ungleichwertigkeit und Unterlegenheit der Frau geliefert.

5.3 Weitere Exegeten

Der Traditionalist Abū Ġa‘far Muḥammad b. Ġarīr at-Ṭabarī (gest. 923) verfasste eine traditionelle koranische Exegese, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān* (dt. *Zusammenfassung der Erläuterungen zur Interpretation der Koranverse*), und eine traditionalistische Geschichte der Welt, *Muḥtaṣar tā’rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḥulafā’* (dt. *Kleiner Abzug über die Geschichte der Propheten, Könige und Kalifen*); In beiden Werken

⁷⁷ Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī, Hadith-Nr. 304; vgl. auch al-Muslim, Hadith-Nr- 885b; sinngemäße Übertragung der Verfasserin.

inkludierte er Aufzeichnungen über die Hadith-Authentifizierung (arab. isnād, dt. Überliefererkette), fügte aber auch lexikalische und grammatikalische Erklärungen hinzu sowie seine eigenen wissenschaftlichen Kommentare, Kritiken und Bewertungen der Materialien. Im Gegensatz zu diesen und anderen traditionalistischen Herangehensweisen in der Schriftauslegung repräsentiert der Korankommentar *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iqi ‘t-tanzīl* (dt. *Darlegung der Wahrheiten der Offenbarung*) des Grammatikers und Theologen Abū ‘l-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar az-Zamaḥṣarī (gest. 1144) den rationalistischen Ansatz der *mu‘tazila* (dt. Mu‘taziliten). Die mu‘tazilitische rationalistische Theologie argumentierte für ethische und metaphysische Prinzipien, insbesondere die Prinzipien von Gottes Einheit und Gerechtigkeit und die Implikationen, die damit einhergingen. Die mu‘tazilitische Theologie zeigt sich auch spekulativ, intellektualistisch und streng koranisch, also waren die Mu‘taziliten weder Philosophen noch Freidenker oder Liberale, sondern Theologen im strengsten Sinn des Wortes. Ihre rationalistische Herangehensweise an die Schrift beeinflusste den Kurs der islamischen spekulativen Theologie (*kalām*) nachhaltig, nicht aber die mittelalterliche Sicht auf Geschlechterverhältnisse und die „Natur“ der Frau, weil diese Fragen nicht Teil des dogmatischen Interesses der Mu‘taziliten waren. Aufgrund des orthodoxen Widerstands wurde die mu‘tazilitische Theologie danach von der Theologie al-Aš‘arīs (gest. 935) und seiner Schule abgelöst, die die sunnitische Theologie bis in die Neuzeit beherrschte. Der größte Vertreter der *Aš‘arīya* unter den mittelalterlichen Exegeten war Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusain Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, bekannter auch als Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209). In seinem umfangreichen Kommentar zum Koran, *al-Tafsīr al-kabīr* (dt. *Der große Kommentar*) alias *Mafātīḥ al-ḡaib* (dt. *Die Schlüssel zum Verborgenen*) fasste er die Prinzipien der *Aš‘arīya* mit denen der *falsafa* (dt. Philosophie), dem sogenannten islamischen Erbe der griechischen Philosophie, zusammen.⁷⁸

‘Abdallah ibn ‘Umar Abū l-Ḥair Nāṣir ad-Dīn al-Baiḍāwī (gest. 1286) Interpretation des Korans *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl* (dt. *Die Strahlen der Herabsendung und die Geheimnisse der Auslegung*) ist ein zusammengefasstes Werk, das die Kernaussagen der früheren Interpretationen, vor allem von angesehenen Gelehrten wie az-Zamaḥṣarī und ar-Rāzī vor Augen führt. Al-Baiḍāwī adressiert kurz die wichtigsten Themen eines koranischen Verses, anschließend diskutiert er die allgemein akzeptierte Interpretation. Als Referenzbuch für Tafsīr erlangte er große Popularität. Von seinen Werken sah Abū l-Fidā’ Ismā‘īl b. ‘Umar b. Kaṭīr (gest. 1373), sein *Qiṣaṣ al-anbiyā’* (dt. *Prophetenerzählungen*), ein zweibändiges

⁷⁸ Vgl. al-Kisā’ī, Muḥammad Ibn-‘Abdallāh: *The Tales of the Prophets of Al-Kisā’ī/Quisas Al-anbiyā’*. Translated from the Arabic with Notes by W. M. Thackston, Jr. Boston 1978, S.215-216.

Werk, das die ersten beiden Säulen seines Lebenswerks mit dem Titel *al-Bidāya wa-n-nihāya* (dt. *Der Anfang und das Ende*) bildet, als maßgeblich, dies gelte auch für seinen Korankommentar *al-Qur'ān al-'aẓīm* (dt. *Der großartige Koran*). Ibn Kaṭīr war ebenfalls ein Schafīit, aber Schüler und Freund des hanbalitischen Gelehrten Ibn Taimīya (gest. 1328). Antirationalistisch, traditionalistisch und Hadith-orientiert, wählte Ibn Kaṭīr dennoch sorgfältig seine Traditionen und Überlieferungen aus.

Stowasser verließ sich in ihrem Werk *Women in the Quran* überwiegend auf den Ṣaḥīḥ des angesehensten aller sunnitischen Hadith-Sammler, nämlich Muḥammad b. Ismā'īl b. Ibrāhīm b. al-Muḡīra al-Buḥārī (gest. 869). Auch die Arbeiten des Biographen, Historikers, Hadith-Sammlers und -Kritikers Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Sa'd (gest. 845) mit dem Titel *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr* (dt. *Das große Klassenbuch*), von denen der achte Band *Über die Frauen* erwähnenswert ist, wurden verwendet.⁷⁹

⁷⁹ Vgl. Stowasser, B. F.: *Women in the Qur'an. Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press 1994, S.8f.

6 Ansätze und Zugänge weiblicher Exegese zu Vers 4:34

Oft wird dem Koran polemisch vorgeworfen, sexuelle Ungleichheit und Unterdrückung zu unterstützen oder zu billigen. Ob die islamischen Lehrquellen tatsächlich einen frauenfeindlichen beziehungsweise patriarchalischen Charakter besitzen, ist auch eine Frage, mit der junge Muslime in einem überwiegend nicht-muslimischen Raum öfter konfrontiert werden. Asma Barlas präsentiert in diesem Zusammenhang folgende Feststellung:

„However, even though Muslim women directly experience the consequences of oppressive misreadings of religious texts, few question their legitimacy and fewer still have explored the liberatory aspects of the Qur’ān’s teachings. Yet, without doing so, they cannot contest the association, falsely constructed by misreading Scripture, between the sacred and sexual oppression.“⁸⁰

Diese Unwissenheit dient somit als stärkstes Argument für Ungleichheit und Diskriminierung unter Muslimen, da viele Menschen entweder den Koran nicht gelesen haben oder einfach die patriarchalische Exegese akzeptieren. Zahlreiche Gelehrte wiesen darauf hin, dass Ungleichheit und Diskriminierung nicht von den Lehren des Korans stammen, sondern von den sekundären religiösen Texten, nämlich dem *tafsīr* (koranischer Kommentar) und dem Hadith (Erzählungen, Zitate und Traditionen des Leben und Praxis des Propheten Muḥammad). Barlas sieht somit den Grund für die negativen Assoziationen zum Koran nicht im Koran selbst, sondern in den sekundären Quellen, spezifisch im Hadith und der *tafsīr*-Literatur. In diesem Kontext zitiert Barlas Stowasser, der auf eine erneuerte Interpretation hinweist, um den Status quo der Position der Frau zu reevaluieren.⁸¹

“[R]eturning to a fresh and immediate interpretation of the Holy Book, and by taking a new and critical look at the Hadiths—in other words, by engaging in creative *ijtihād*—modern Islamic authority could very well reform and renew the position of Islam on the issue of the status of women.“⁸²

Der Koran in seiner Natur ist ein Werk, das zwar das wörtliche Wort Gottes darstellt, aber dennoch in seiner Auslegung auf den menschlichen Intellekt angewiesen ist. Der Koran selbst gibt zahlreiche Anstöße dahingehend, dass jeder Mensch den Koran rational analysieren und

⁸⁰ Barlas, A.: *Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran*. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.2.

⁸¹ Vgl. Barlas, A.: *Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran*. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.3.

⁸² Stowasser, B. F.: *Women in the Qur’an. Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press 1994, S.38.

verinnerlichen soll. Sei es in Form einer Exegese oder Übersetzung, jede Leserin und jeder Leser des Korans kann einen persönlichen Zugang zum Koran finden und findet ihn auch.

“Will they not, then, consider the Qur'an, or are there locks on [their] minds?”
(Koran 47:24)

“Will they not, then, consider the Qur'an? If it had been from [any] other than Allah, they would have found within it much contradiction.” (Koran 4:82)

“Shall I then seek a Ruler other than Allah? When He it is Who has revealed to you the Book (Qur'an, which is) distinctly detailed” (Koran 6:114)

“[This is] a blessed Book which We have revealed to you, that they might reflect upon its verses and that those of understanding would be reminded.” (Koran 38:29)

Da der Koran jedoch in einem bestehenden Patriarchat offenbart wurde und seither von „Patriarchen“ gedeutet wird, ist es nicht verwunderlich, dass weibliche Gelehrte diese Form von Exegese anfechten. Asma Barlas möchte aber gleichzeitig dem Koran keinen objektiv egalitären und anti-patriarchalischen Charakter zuschreiben, da der Koran in mehreren Modi gelesen werden kann, einschließlich patriarchalisch, wie viele herkömmliche Exegesen zeigen. Jeder Text sei polysemisch und offen für verschiedene Lesarten. Man kann daher nicht auf einen einzigen Text verweisen, um zu verstehen, warum dieser in einer bestimmten Lesart interpretiert wurde. Dies gelte besonders für einen heiligen Text wie der Koran, der häufig aus seinem historischen, sprachlichen, literarischen und psychologischen Kontext gerissen und in verschiedenen Kulturen und entsprechend den ideologischen Bedürfnissen der verschiedenen Akteure rekontextualisiert wurde.⁸³

Der Koran als das Wort Gottes stellt als Text den Willen Gottes dar. Er ist in erster Linie, die Manifestation des Willens und der Erwartung Gottes an die Menschen und beschreibt dessen Erwartungen an die Menschheit beziehungsweise Schöpfung. Somit kann der Koran nicht zwischen den Geschlechtern diskriminieren, da es in Gottes Natur liegt, allbarmherzig und absolut gerecht zu sein. Als das Wort Gottes ist der Koran selbst ebenso diesen „göttlichen“ Eigenschaften oder Werten verpflichtet. Für Barlas bedeutet dies, dass die unterschiedliche Behandlung von Frauen und Männern im Koran in Bezug auf bestimmte Themen (Eheschließung, Scheidung, Zeugenaussagen etc.) innerhalb patriarchalischer oder antiislamischer Lesungen als offensichtlicher Beweis für die anti-egalitäre-Haltung und patriarchalische Natur des Korans gelten. Passend dazu sei es wichtig zu erwidern, dass wenn

⁸³ Vgl. Barlas, A.: *Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran.* Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.5.

Frauen und Männer unterschiedlich behandelt werden, sie nicht zwangsweise Ungleichheit oder Ungerechtigkeit erfahren. Selbst wenn der Koran nicht objektiv ein patriarchalischer Text sei, sei es genauso schwierig, ihn als ein absolut egalitäres Werk darzustellen.

„However, recognizing the existence of a patriarchy, or addressing one, is not the same as advocating it. Moreover, the Qur’ān’s provisions about polygyny, “wife beating,” and so forth—which have been open to serious misinterpretation—were in the nature of restrictions, not a license. However, we can only address these types of issues if, in addition to questioning the textual strategies Muslims have used to read the Qur’ān, we also keep in mind the historical context of its revelation in a seventh-century (Arab) tribal patriarchy (much like the Taliban in Afghanistan today)”

Die Kontextualisierung der Lehren des Korans (d.h. ihre Erklärung in Bezug auf das unmittelbare Publikum und die sozialen Bedingungen, an die sie gerichtet waren und der Analyse der *asbāb an-nuzūl*) zeigt, dass sie keineswegs unterdrückend, sondern zutiefst egalitär angelegt sind; es hängt davon ab, wie der Koran und die Menschen sich selbst gegenüber diesem historisch positionieren.⁸⁴

In diesem Licht kann man davon ausgehen, dass es tatsächlich zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen und Interpretationen des koranischen Textes kommen kann, wenn eine Frau im Gegensatz zu einem Mann den Koran interpretiert. Barlas kritisiert stark muslimische Gelehrte, welche der Frau eine untergeordnete Gesellschaftsrolle zuschreiben aufgrund ihres Geschlechts.

„Not only do biological and mental functions and capacities differentiate the two sexes, argue conservatives, but they also justify a sexual division of labor in which women must submit to the man ,who is responsible for the maintenance of this system be he her husband, father or brother‘ (61-62). On conservative views, it is clear that ,The Book of Nature, the sciences and the philosophers of Europe have emphatically proclaimed that though woman may try her best... she cannot be the equal of man in physical and intellectual powers... Her natural functions oblige her to be subjected to man, by which alone she can have any meaningful identity (Vajidi in Khan, 129).”⁸⁵

Die Sprache dieser konservativen Muslime verweist auf ein frauenfeindliches Weltbild, das die Anatomie einer Frau als ihr „Schicksal“ bezeichnet und rechtfertigt somit die

⁸⁴ Vgl. ebd., S.6.

⁸⁵ Khan, Mazhar ul Haq: *Purdah and Polygamy*. New Delhi: Harman Publications 1983, zit. nach Barlas, A.: *Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran*. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.7.

männliche Überlegenheit gegenüber der Frau.⁸⁶

Im Gegensatz dazu kann der Diskurs zu der Position der muslimischen Frau innerhalb einer Gesellschaft nicht angemessen geführt werden, ohne zu beurteilen, inwieweit muslimische Frauen selbst an diesen Diskursen teilnehmen und wie sie ihren Status innerhalb einer muslimischen Gesellschaftsordnung sehen. Deshalb ist es unabdingbar, dass Exegesen und Kommentare weiblicher Gelehrte zu koranischen Versen und Hadithen, gehört und angeführt werden. Denn letzten Endes legen die islamischen Quellen die Grundlage für den gesamten Diskurs fest. Damit verbunden sieht Fatima Mernissi keinen Bedarf in einen importierten westlich-säkularen Feminismus, der egalitäre oder „frauenfreundlichere“ Züge innerhalb des Islams einbringt.

“We Muslim women can walk into the modern world with pride, knowing that the quest for dignity, democracy and human rights, for full participation in the political and social affairs of our country, stems from no imported Western values, but is a true part of the Muslim tradition”⁸⁷

Ein absolut vitaler Punkt in der Argumentation Barlas im Bezug zu den Gründen, warum im Zuge der islamischen Geschichte eine überwiegend patriarchalische Lesung des Korans erfolgte, ist, dass solche Lesarten nicht von den Lehren des Korans abgeleitet werden, sondern den Versuch muslimischer Exegeten darstellen, die ihre eigenen Weltbilder und Ansichten detailliert in das Heilige Buch hineininterpretieren.

Diesem Phänomen kam Barbara Stowasser näher, indem sie die Veränderungen des Status der muslimischen Frau durch eine vergleichende Studie von koranischen Interpretationen wie denen von aṭ-Ṭabarī, az-Zamaḥṣarī, al-Baidāwī, as-Suyūṭī vor Augen führte.⁸⁸ Die Werke dieser Gelehrten gehören bis heute zum sunnitischen Kanon und besitzen aus diesem Grund in der Analyse des Verses 4:34 eine wichtige Rolle. Für Barlas ist es deshalb notwendig, dass nicht nur die Methoden, mit denen die Exegese und die religiöse Bedeutung des Korans hervorgehoben wurden, untersucht werden. Sondern auch die extratextuellen Kontexte ihrer Produktion. Jüngste Forschungsergebnisse machen laut Mustansir Mir⁸⁹, zunehmend deutlich, dass konservative Lesarten des Korans eine Funktion der Methoden sind, die Gelehrte

⁸⁶ Vgl. Barlas, A.: *Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran*. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.7.

⁸⁷ Mernissi, F.: *Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell 1991, S.53.

⁸⁸ Vgl. Stowasser, B. F.: *Women in the Qur'an. Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press 1994, S.8.

⁸⁹ Vgl. Mir, M.: *Coherence in the Qur'an. A Study of Iṣlāḥī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'an*. o.O.: American Trust Publications 1986, S.1.

anwandten. So sollen rational argumentierende Gelehrte behaupten, dass Muslime den Koran nicht als eine „komplexe hermeneutische Totalität“ und ihn auch als einen „historisch situierten“ Text missachtet haben. Stattdessen, legt Mustansir Mir⁹⁰ nahe, dass sie sich auf eine „linear-atomistische“ Methode verlassen haben, die auf einen „Vers-für-Vers“-Ansatz zum Koran basiert. Bei den meisten muslimischen Exegeten besteht die Grundeinheit des Koran-Studiums aus einem oder mehreren Versen, die isoliert von den vorhergehenden und folgenden Versen genommen wurden. Als Ergebnis werde der Koran nicht als ein Text gelesen, der sowohl eine thematische als auch eine strukturelle Kohärenz aufweist.⁹¹

Diesbezüglich argumentiert Amina Wadud Folgendes:

“[T]he exegetes of the classical period begin with the first verse of the first chapter and proceed to the second verse of the first chapter—one verse at a time—until the end of the Book. Little or no effort is made to recognize themes and to discuss the relationship of the Qur’an to itself, thematically.”⁹²

Fazlur Rahman kritisierte die nicht muslimische Koranwissenschaft und Orientalistik in einigen Aspekten, unter anderem dahingehend, dass dem Inhalt und der vielfältigen Thematik des Korans keinerlei Bedeutung beigemessen werden. Eine thematische Annäherung an den Koran wäre ein Weg, dem modernen Kontext, in dem sich Muslime heute wiederfinden, für die islamische Gemeinde nachvollziehbarer und vor allem relevanter zu machen. Selbst wenn dies eventuell Konflikte mit der herkömmlichen islamischen Tradition darstellt. Dass dieser Appell vorwiegend an nicht-muslimische Orientalisten gerichtet ist, zeigt, dass die Methodik der bisherigen islamischen Tradition nicht mehr im heutigen Kontext verwendet werden kann, da die Schlussfolgerungen der damaligen Orientalistik mehrheitlich ein negatives Bild des Islams darstellten. Die Ansichten, die aus den Werken der traditionellen Gelehrten hervorgehen, sollten sich aber nicht mit dieser Porträtierung des Islams überlappen.⁹³

Amina Wadud hat in ihrem Buch *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* eben diese Methodik der traditionellen Gelehrten bemängelt. Im Zuge ihrer Untersuchung stand im Vordergrund, eine Lesung des Korans zu präsentieren, die für Frauen in der heutigen Zeit von Bedeutung wäre. Doch Wadud meint damit nicht das

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Vgl. Barlas, A.: *Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran*. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.8-10.

⁹² Wadud, A.: *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. New York: Oxford University Press 1999, S.2.

⁹³ Vgl. Rahman, F.: *Major Themes of the Quran*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica 1980, S.6.

„herkömmliche Lesen“, sondern den Prozess der Überprüfung der Wörter und ihres Kontextes, um ein gewisses Verständnis aus dem Text abzuleiten.

“Every 'reading' reflects, in part, the intentions of the text, as well as the 'prior text' of the one who makes the reading'. Although each 'reading' is unique, the understanding of various readers of a single text will converge on many points.”

Somit war der Fokus Waduds, zu erläutern wie die Wahrnehmung von Frauen die Interpretation der Position des Korans auf Frauen beeinflusst. In diesem Zuge inspirierte sie durch ihr Werk andere Autorinnen wie Asma Barlas, indem sie einen Einblick in ihre eigene Perspektive und Auslegungsmethode gab. So hat sie diese Methoden bei der Analyse des Qur'an angewandt und ist zu einigen neuen Schlüssen gekommen. Aber genauso wie Barlas hebt auch sie hervor, dass keine Methode der Koranexegese völlig objektiv ist. Denn jeder Exeget trifft einige subjektive Entscheidungen oder spiegelt seine Meinung in seiner oder ihrer Interpretation wider. Jedoch sei es wie oft der Fall, dass nicht zwischen Text und Interpretation unterschieden wird.⁹⁴

Muhammad Shahrur⁹⁵ sieht sogar einen Aufruf von Gott persönlich im Koran, den Koran thematisch zu analysieren und behandeln. Diese Aufforderung sieht Shahrur im Vers Koran 73:4. Der darin vorkommende Begriff *tartīl* wird herkömmlicherweise als eine „koranische Selbstreferenz“ verstanden, aber Shahrur interpretiert *wa-rattili l-qur'āna tartīlan* als Aufforderung Gottes, die vielen verschiedenen Themen (arab. *mawḍū'āt*) des Korans zusammenzufassen, die im gesamten Buch verstreut sind und eine logische Reihenfolge oder bedeutungsvolle Abfolge bilden (arab. *tartīl*). Diese Sequenz ermöglicht somit eine korrekte Interpretation zu einem oder mehreren bestimmten Themen. Bei der Bedeutung des Begriffs greift Ambros auf Shahrur zurück. Dieser übersetzt die trilaterale Wurzel *r-t-l* als “to arrange s.th. in good order”⁹⁶.

Wadud gliedert die Interpretation oder Lesung der Frau im Koran in drei Kategorien ein: Traditionell, reaktiv und holistisch (ganzheitlich).

⁹⁴ Vgl. Wadud, A.: Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press 1999, S.1.

⁹⁵ Muhammad Shahrur (1938–2019) war ein syrischer Ingenieur und Intellektueller, der an der Universität Damaskus lehrte. Seine islambezogenen Werke erregten große Aufmerksamkeit, da er mit der Notwendigkeit der Interpretation des universellen göttlichen Wortes (Koran) durch den begrenzten menschlichen Verstand und seine eigenen Interpretationen insbesondere die islamische Normenlehre herausforderte.

⁹⁶ Vgl. Ambros, A. A./Procházka, St.: Concise Dictionary of Koranic Arabic. Wiesbaden: Ludwig Reichert 2004, S.108; vgl. Christmann, A. (Hg.): The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur. Leiden: Brill Academic Publisher 2009 (=Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 106), S.28.

6.1 Traditionelle Interpretation nach Wadud

Traditionelle Tafāsīr geben Interpretationen des gesamten Koran, sei es in der modernen oder klassischen Zeit, mit bestimmten Zielen an. Diese Ziele könnten rechtlich, spirituell, grammatikalisch, rhetorisch oder historisch sein. Obwohl diese Ziele zu Unterschieden in dem Tafāsīr selbst führen können, liegt die Ähnlichkeit zwischen diesen Arbeiten in ihrer atomistischen Methodologie. Sie beginnen mit dem ersten Vers des ersten Kapitels und fahren mit dem zweiten Vers des ersten Kapitels fort, jeweils einen Vers bis zum Ende des Buches. Dieser Punkt wurde sowohl von Rahman, Barlas und Stowasser hervorgehoben. Es wird wenig oder gar keine Anstrengung unternommen, Themen zu erkennen und das Verhältnis des Korans zu sich selbst thematisch zu diskutieren. Eine kurze Erwähnung der Beziehung eines Verses zu einem anderen Vers kann wiedergegeben werden, aber diese seien zufällig, ohne dass ein zugrunde liegendes hermeneutisches Prinzip angewendet wird. Eine Methode, die ähnliche koranische Ideen, syntaktische Strukturen, Prinzipien oder Themen miteinander verknüpft, ist fast nicht existent. Was jedoch für all diese weiblichen Autoren am meisten heraussticht ist, dass die „traditionellem“ Tafāsīr ausschließlich von Männern geschrieben wurden. Dies bedeute, dass die Erfahrungen von Männern einbezogen wurden und die Erfahrungen, Perspektiven, Wünsche oder Bedürfnisse der Frau entweder ausgeschlossen oder einseitig durch die männliche Perspektive interpretiert würden. Letztendlich ist die Lesung und Interpretation des Verses 4:34 und allgemein das Thema der Position der Frau in Koran und Sunna ohne die Frauen entstanden. Der Koran und die Interpretation des Korans sei laut Wadud ohne Partizipation und direkte Repräsentation von Frauen generiert worden.⁹⁷

6.2 Reaktionäre Interpretation nach Wadud

Wadud beschreibt diesen Ansatz als eine zweite Kategorie der koranischen Interpretation, die sich mit der Frage der Frau beschäftigt. Sie besteht in erster Linie aus den Reaktionen der modernen Gelehrten auf schwere Benachteiligungen, die die Frau als Individuum und als Mitglied der Gesellschaft erlebt und dies aus dem koranischen Text heraus gerechtfertigt wird. In dieser Kategorie seien viele Frauen und / oder Personen, die in diesem Zuge den Koran und Islam an sich sehr kritisch stehen. Sie projizieren den schlechten Status der Frau in manchen islamischen Gesellschaften auf den gesamten Islam und somit auch den Koran und sehen dies als Rechtfertigung für ihre negativen und kritischen „Reaktionen“ an. Allerdings sei es oft der

⁹⁷ Vgl. Wadud, A.: Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press 1999, S.2.

Fall bei dieser Kategorie, dass nicht zwischen der Interpretation und dem originalen Text unterschieden wird.

Worauf dann als Methodik zurückgegriffen wird, ist oft auf feministischen Idealen und Mentalitäten fundiert. Auch wenn in diesem Fall legitime und wichtige Fragestellungen entstehen, führe das Fehlen einer umfassenden Analyse des Korans manchmal dazu, dass sie die Position von muslimischen Frauen aus Argumenten herausbilden, die völlig unvereinbar sind mit der koranischen Position der Frau. Diesen „Mangel“ zu beheben, führe dann zu einem bedeutenden Konzept, das wiederum zur „Befreiung der muslimischen Frau“ führen könne. Nämlich die Verbindung zwischen eben dieser Befreiung und dem primären Text der islamischen Ideologie und Theologie.⁹⁸

6.3 Holistische Interpretation aus weiblicher Perspektive nach Wadud

Wadud möchte mit ihrer Arbeit eine Interpretation vorlegen, die die ganze Methode der Koranexegese im Hinblick auf verschiedene moderne soziale, moralische, wirtschaftliche und politische Anliegen – einschließlich der Evaluierung der Position der Frau, neu aufstellt.

“It is in this category that I place this work. This category is relatively new, and there has been no substantial consideration of the particular issue of woman in the light of the entire Qur'an and its major principles. I propose to make a 'reading' of the Qur'an from within the female experience and without the stereotypes which have been the framework for many of the male interpretations.”

Waduds Ansatz in dieser Hinsicht entspringt einem Bedürfnis, den Koran aus einer rein weiblichen Perspektive zu lesen. Somit werden Vorurteile, welche Männer haben, beabsichtigt oder nicht, „eliminiert“. Barlas zieht, dem Ansatz Waduds folgend, Leila Ahmeds Kommentar an, wie sich Frauen auch zur Zeit des Propheten aktiv am Gesellschaftsgeschehen beteiligt haben.

Sie hatten das Gefühl, dass sie das Recht hatten, zu jedem Thema, sogar zum Koran selbst, offen Stellung zu beziehen. Gott selbst und der Prophet erkannten auch ihr Recht an, sich zu äußern und somit gingen sie bereitwillig auf ihre Kommentare ein, um ihnen zu antworten.

Der Koran selbst verweist öfters darauf, dass der oder die Gläubige den Koran rational angehen soll und bei Unklarheiten auch nachzufragen. Schließlich sei es auch wichtig hervorzuheben, dass der Prophet als „Gnade für die Menschen“ geschickt wurde und somit

⁹⁸ Vgl. ebd., S.2f.

gegenüber der weiblichen gläubigen Gemeinde eine Pflicht zu erfüllen hatte.

Für Barlas sei es daher notwendig, die Einzelheiten der muslimischen Geschichte, insbesondere die Prozesse der Bildung der islamischen Wissenschaften und Methoden, zu überprüfen. So könne man genauer verstehen wie im Laufe der Zeit der Ausschluss von Frauen von Gemeinschaften, welche sich der Interpretation des Korans widmeten, erfolgte. Und um die patriarchalischen Lesarten des Koran zu verstehen, müsse die Beziehung nicht nur zwischen Hermeneutik und Geschichte, sondern auch zwischen dem Inhalt des Wissens und den Methoden, die verwendet wurden, erfolgen. Es sei nicht ausreichend zu fragen, was wir über Religion wissen. Es muss genauso viel Aufmerksamkeit darauf verwendet werden, auf welchem Weg dieses Wissen erlangt wurde.⁹⁹ Zu erkennen, dass das Verständnis der Lehren des Koran davon abhängt, wie dieser gelesen und verstanden wurde, welche Art von Fragen im Zuge dieser Lesung aufkamen und welche Antwort dem Leser direkt in den Sinn kam. Wenn man also den Koran in befreiender und antipatriarchaler Weise lesen wolle, müsse man eine Methode verwenden, um ihn zu lesen und auch verschiedene Arten von Fragen behandeln, als die, die bisher in Angriff genommen wurden.¹⁰⁰

⁹⁹ Vgl. King, U.: Introduction: Gender and the Study of Religion. In: King, U. (Hg.): Religion and Gender. Oxford: Blackwell 1995, S.20.

¹⁰⁰ Vgl. Barlas, A.: Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.10.

7 Exegesen zeitgenössischer Gelehrter

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبْنَ ۗ قَدْ سَأَلَكُمُ اللَّهُ كَيْفَ تُعْبَدُونَ ۗ وَإِنْ كَانَتْ عَالِيَا كَبِيرًا

ar-rijālu qawwamūna ‘ala -n-nisā‘ bimā faḍḍala - llāhu ba‘ ḍahum ‘ala ba‘ ḍin wa bimā ‘anfaqū min ‘amwālihim fa-ṣ-ṣāliḥātu qānitātun ḥāfiḏātun l-il-ghaybi bimā ḥafiḏa - llāhu wa-l-lātī takhāfūna nushūzahunna fa-‘izūhunna w-ahjurūhunna fi-l-maḏāji‘ w-aḍribūhunna fa ‘in ‘aṭa‘nakum falā tabghū ‘alayhinna sabīlan ‘inna -llāha kāna ‘alīyyan kabīran

„Die Männer stehen in Verantwortung für die Frauen wegen dessen, womit Allah die einen von ihnen vor den anderen ausgezeichnet hat und weil sie von ihrem Besitz (für sie) ausgeben. Darum sind die rechtschaffenen Frauen (Allah) demütig ergeben und hüten das zu Verbergende, weil Allah (es) hütet. Und diejenigen, deren Widersetzlichkeit ihr befürchtet, – ermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie. Wenn sie euch aber gehorchen, dann sucht kein Mittel gegen sie. Allah ist Erhaben und Groß.“ (Koran 4:34; Bubenheim & Elyas)

Für viele muslimische Frauen, vor allem junge Musliminnen, die in Ländern beheimatet sind, welche mehrheitlich nicht-muslimisch sind, herrscht immer mehr ein gewisses Unbehagen, wenn sie mit diesem Vers konfrontiert werden. Dies soll freilich nicht implizieren, dass Frauen im Orient oder anderen mehrheitlich islamischen Ländern nicht mit demselben Unbehagen oder Gedanken damit umgehen. Es ist jedoch der Fall, dass im Zuge der medialen Aufmerksamkeit, die der Islam in nicht-islamischen Ländern erhält, Muslime sich im Rahmen des sogenannten Token-Effekts als universale Vertreterinnen und Vertreter der islamischen Welt wiederfinden. Somit werden sie mit kontroversen Fragestellungen stärker konfrontiert und müssen rechtfertigen, wie der Islam mit Prinzipien wie Menschenrechte, Demokratie und Freiheit vereinbar ist. Wenn ihnen nun dieser Vers präsentiert wird, den sie vom Glauben her als das Wort Gottes ansehen müssen, erscheint es, dass die Gewalt gegenüber Frauen legitimiert wird. Ganz zu schweigen vom Konzept der „Autorität“ des Mannes gegenüber ihren „gehorsamen“ Frauen. Nun werden die verschiedenen Ansätze einiger zeitgenössischer Gelehrter zu dem besagten Vers beleuchtet.

7.1 Muḥammad Shahrur zu Vers 4:34

Shahrur sieht die Interpretation von zwei Passagen als besonders problematisch an:

1) ar-rijālu qawwamūna ‘ala -n-nisā’

2) wa-l-lātī takhāfūna nushūzahunna fa-‘izūhunna w-ahjurūhunna fi-l-maḍāji‘ w-aḍribūhunna

Die herkömmlich traditionelle Wiedergabe beziehungsweise Interpretation dieser zwei Passagen durch mittelalterliche Korankommentatoren fasst Shahrur wie folgt zusammen:

- Männer sind verantwortlich für Frauen, wegen ihrer physischen, intellektuellen, und finanziellen Überlegenheit. Durch diese Aspekte hat Allah Männer gegenüber Frauen bevorzugt
- Wenn Ehemänner mit Ungehorsam, offener Rebellion und Illoyalität von Seiten ihrer Frauen konfrontiert werden, ist es zulässig, sie zu schlagen, um ihren Gehorsam zu verstärken bzw. verlangen.

In diesem Kontext liest Shahrur eine stark frauenfeindliche Position, die in seinen Augen inakzeptabel ist und nicht dem islamischen Geist entspricht. Dies begründet er damit, dass es den allgemeingültigen ethischen Prinzipien, die in der Geschlechterpolitik des 21. Jahrhunderts dominieren, widerspricht. Zum anderen sei es unzulässig, dass Diskriminierung aufgrund des Geschlechts einer Person innerhalb des Islams zu akzeptieren ist. Viel wichtiger aber ist die Tatsache, dass es gegen die ethischen Normen des Korans selbst widerstößt. Dies werde durch Passagen wie Verse 2:187 und 4:1 spezifisch ausgedrückt.

„Erlaubt ist euch, in der Nacht des Fastens mit euren Frauen Beischlaf auszuüben; sie sind euch ein Kleid, und ihr seid ihnen ein Kleid. Allah weiß, daß ihr euch selbst (immer wieder) betrog, und da hat Er eure Reue angenommen und euch verziehen. Von jetzt an verkehrt mit ihnen und trachtet nach dem, was Allah für euch bestimmt hat, und eßt und trinkt, bis sich für euch der weiße vom schwarzen Faden der Morgendämmerung klar unterscheidet! Hierauf vollzieht das Fasten bis zur Nacht! Und verkehrt nicht mit ihnen, während ihr euch (zur Andacht) in die Gebetsstätten zurückgezogen habt! Dies sind Allahs Grenzen, so kommt ihnen nicht zu nahe! So macht Allah den Menschen Seine Zeichen klar, auf daß sie gottesfürchtig werden mögen.“ (Koran 2:187; Bubenheim & Elyas)

„O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, Der euch aus einem einzigen Wesen schuf, und aus ihm schuf Er seine Gattin und ließ aus beiden viele Männer und Frauen sich ausbreiten. Und fürchtet Allah, in Dessen (Namen) ihr einander bittet, und die

Verwandtschaftsbande. Gewiß, Allah ist Wächter über euch.“ (Koran 4:1; Bubenheim & Elyas)

Durch diese Verse sieht Shahrur einen starken Verweis auf eine koranische Betonung der sexuellen Gleichheit in Bezug auf Vernunft, Religion und Intelligenz. In Anbetracht dessen, was der Koran als eine absolute göttliche Norm, nämlich sexuelle Gleichheit, bezeichnet, ist es für jeden Interpreten eine Obligation, den Vers 4:34 im Licht eben dieser beiden Verse (Koran 2:187 und 4:1) zu analysieren. Drittens reflektiere die Frauenfeindlichkeit traditioneller Exegeten das vorherrschende Verständnis der mittelalterlichen patriarchalischen Gesellschaften. Einen Punkt den sowohl Stowasser, Barlas und Wadud in ihren respektiven Werken angeführt haben.

Da dieses Verständnis dem göttlich-ethischen Kodex des Korans missachtet und im Konflikt mit dem, was derzeit als moralisch gerecht angesehen wird, steht, sollte es aufgegeben werden. Schließlich wird die Annahme der männlichen Überlegenheit durch die Wissenschaft widerlegt. Darüber hinaus wird Schlagen und körperliche Gewalt nicht nur allgemein als unmoralisch verurteilt, sondern auch als höchst kontraproduktiv für die Lösung von Ehekrise angesehen.¹⁰¹

Shahrur gibt weiterhin an, dass das Hauptthema des Verses 4:34 *al-qiwāma* sei. Der Begriff hieße so viel wie Führung oder Vormundschaft und wird als solcher behandelt. Thema sei nicht die Beziehung zwischen Männern und Frauen. Um dies genauer zu erläutern, schlägt er vor, die beiden Begriffe *ar-riḡāl* und *an-nisā'* nicht als *Männer* bzw. *Frauen* zu lesen. Stattdessen liest er die beiden Begriffe geschlechtsneutral und möchte implizieren, dass beide Begriffe sowohl Männer als auch Frauen bedeuten.

„Männer, die weder Handel noch Kaufgeschäft ablenken vom Gedenken Allahs, von der Verrichtung des Gebets und der Entrichtung der Abgabe', die einen Tag fürchten, an dem Herzen und Augenlicht umgekehrt werden,“ (Koran 24:37; Bubenheim & Elyas)

riḡālun lā tulhīhim tiḡāratun wa-lā bay' un ' an ḡikri llāhi wa' iqāmi ṣ-ṣalāti wa' itā ' i z-zakāti yaḡāfūna yawman tataqallabu fihi l-qulūbu wa-l' abṣāru

„Wenn ihr in Furcht seid, dann (verrichtet das Gebet) zu Fuß oder im Reiten. Wenn ihr aber (wieder) in Sicherheit seid, dann gedenkt Allahs, wie Er euch gelehrt hat, was ihr nicht wußtet.“ (Koran 2:239; Bubenheim & Elyas)

¹⁰¹ Vgl. Christmann, A. (Hg.): *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill Academic Publisher 2009 (=Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 106), S.42.

fa' in ḥiftum **fa-riḡālan** ' aw rukbānan fa' idā ' amintum fa-ḏkurū llāha ka-mā ' allamakum mā lam takūnū ta' lamūna

„Und rufe unter den Menschen die Pilgerfahrt aus, so werden sie zu dir kommen zu Fuß und auf vielen hageren (Reittieren), die aus jedem tiefen Paßweg da herkommen,“ (Koran 22:2; Bubenheim & Elyas)

wa' addin fi n-nāsi bi-l-ḥaḡḡi ya ' tūka **riḡālan** wa' alā kulli ḏāmirin ya ' tīna min kulli faḡḡin 'amīqin

Um dies zu beweisen, zitiert er Verse, in denen *ar-riḡāl* (Koran 24:37) oder *riḡālan* (Koran 2:239; 22:27) nicht ausschließlich für männliche Personen verwendet werden. So betont er, dass *raḡul* (Sg.) bzw. *riḡāl* (Pl.) semantisch sich nicht immer auf konnotierende Männlichkeit beschränkt. Weiters sei die Bedeutung der trilateralen Wurzel *r-ḡ-l* *gehen* oder *zu Fuß gehen*, was keineswegs zwingend auf ein männliches Geschlecht verweist. Der Begriff *an-nisā'* beinhaltet zwar den Begriff „Frau“, dennoch drücke der Begriff auch eine ungegliederte Verspätung, Verzögerung oder Verschiebung aus. Die Araber sagen „die Auslieferung wurde verschoben“ oder „Zayd ist spät“, in beiden Fällen wird der verwandte Begriff *an-nasī'* (dt. Aufschiebung) verwendet.¹⁰² Auch der Koran verwendet den Begriff auf eine ähnliche Art und Weise in Sure 9:37.

„Das Verschieben eines Monats ist nur eine Mehrung des Unglaubens. Damit werden diejenigen, die ungläubig sind, in die Irre geführt; sie erklären ihn in einem Jahr für ungeschützt und in einem (anderen) Jahr für geschützt, um der Anzahl dessen gleichzukommen, was Allah für geschützt erklärt hat; so erklären sie für ungeschützt, was Allah für geschützt erklärt hat. Ihre bösen Taten sind ihnen ausgeschmückt worden. Allah leitet das ungläubige Volk nicht recht.“ (Koran 9:37; Bubenheim & Elyas)

'innamā **n-nasī'** u ziyādatun fi l-kufri yuḏallu bihi llaḏīna kafarū yuḥillūnahū ' āman wa-yuḥarrimūnahū ' āman li-yuwāṭi ' ū ' iddata mā ḥarrama llāhu fa-yuḥillū mā ḥarrama llāhu zuyyina lahum sū ' u ' a'mālihim wa-llāhu lā yahdī l-qawma l-kāfirīna 38 yā' ayyuhā llaḏīna ' āmanū mā lakum ' idā qīla lakumu nfirū fi sabīli llāhi ttāqaltum

Für Shahrur spricht folglich der Koran im Kontext des Verses 4:34 eine Gruppe von Menschen (sowohl Männer als auch Frauen) an, die *hinterherhinken* oder *als nächstes folgen*, nämlich hinter jenen *ar-riḡāl* (Männern und Frauen), die die Autorität/Führung/Vormundschaft (arab. *al-qiwāma*) besitzen. Eine solche

¹⁰² Vgl. ebd., S.44.

geschlechtsneutrale Übersetzung der Begriffe *ar-riḡāl* und *an-nisā'* erlaubt es Shahrur, den Vers nicht als eine präskriptive Beziehung zwischen Gott und einem besseren „Geschlecht“ zu lesen (daher weder Männer noch Frauen eine Sonderstellung erhalten). Sie beschreibe somit eine universelle Art von ungleicher Verteilung von Talent sowie Führungsqualitäten, die objektiv und empirisch in der menschlichen Gesellschaft existieren (islamisch oder nicht). Da sich *ar-riḡāl* sowohl auf Männer als auch auf Frauen bezieht, argumentiert Shahrur, dass hohe Kompetenz, moralische Stärke, Entschlossenheit, Bildung und ein starkes kulturelles Bewusstsein immer dazu führen werden, dass einige Männer und Frauen für andere Frauen und Männer verantwortlich gemacht werden. Dies erfolgt im heutigen Kontext in Form eines Angestelltenverhältnisses, im Familienstand und in anderen Bereichen, wo Menschen anderen Menschen untergeordnet sind. *bimā faḍḍala-llāhu ba ʿdahum ʿala ba ʿḍin*, die Zeile, die dem *al-qiwāma*-Satz folgt – bedeutet hier wörtlich eine Bevorzugung von *einigen von ihnen* (Männer und Frauen) gegenüber *einigen anderen* (Frauen und Männern), da das Suffix des Personalpronomens *hum* wieder geschlechtsneutral gelesen wird. Traditionell wird das Verhältnis zwischen Männern und Frauen in Vers 4:34 als das Verhältnis zwischen Eheleuten gelesen, so beschäftigen sich die bei Khoury¹⁰³ aufgelisteten 15 Hadithe alle mit „Ehefrauen“. Der Vorrang der einen vor den anderen wird sowohl gesellschaftlich als auch religiös und „natürlich“ begründet¹⁰⁴ und das Ausgeben des Vermögens als die Mahr und der Unterhalt verstanden¹⁰⁵. In Shahrurs Interpretation werden diese Prämissen durch einen größeren gesellschaftlichen Bezugsrahmen ersetzt. Hier wird dann festgelegt, dass in allen Bereichen des sozialen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens einige Männer und Frauen andere übertreffen werden und somit bis zu einem gewissen Grad eine Führungsposition innehaben werden. Nach dieser Argumentationslinie, die sich um ein ungeteiltes Konzept von *al-qiwāma* dreht, wendet sich Shahrur dann an die grammatikalisch weiblichen Begriffe.¹⁰⁶

Der Begriff *qānitāt* beziehe sich weiterhin auf jene Frauen, die sorgfältig ihre besonderen Fähigkeiten und Kräfte bezüglich ihrer eigenen *qiwāma* bewahren. Diese Fähigkeiten seien von Gott gegeben und darauf sei auch im Vers verwiesen worden sein: *guard what God would have them guard* (dt. *bewahren, was Gott sie zu bewahren geheißen hat*).

¹⁰³ Vgl. Khoury, A. T.: Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Bd. 5: Sure 4,1–176. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, S.90-93.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S.88f.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S.89.

¹⁰⁶ Vgl. Christmann, A. (Hg.): The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur. Leiden: Brill Academic Publisher 2009 (=Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 106), S.45.

Wenn sie ihre Talente für den Nutzen der Menschheit verwenden, seien sie „rechtschaffene Frauen“ (arab. *ṣāliḥāt*). mit dem Begriff *ṣāliḥāt* werden von den herkömmlichen Gelehrten jene Frauen bezeichnet, die ihren religiösen Pflichten nachgehen, wie dem Fasten und Beten. Für Shahrur jedoch ist der Begriff nicht auf diese Bedeutung fixiert. So verweist er auf den Vers 21:89-90, in dem der Begriff auch anders verwendet wurde:

„Und (auch) Zakariyya, als er zu seinem Herrn rief: ‚Mein Herr, lasse mich nicht kinderlos bleiben, und Du bist der beste Erbe.‘ ‚Da erhörten Wir ihn und schenkten ihm Yahya und besserten ihm seine Gattin. Sie pflegten sich ja mit den guten Dingen zu beeilen und Uns in Begehren und Ehrfurcht anzurufen, und sie pflegten vor Uns demütig zu sein.‘“ (Koran 21:89-90, Bubenheim & Elyas)

wa-zakariyyā ' iḍ nādā rabbahū rabbi lā taḍarnī fardan wa' anta ḥayru l-wārīṭīna fa-
staḡabnā lahū wa-wahabnā lahū yaḥyā wa' aṣlahnā lahū zawḡahū ' innahum kānū
yusāri ' ūna fī l-ḥayrāti wa-yad' ūnanā raḡaban wa-rahaban wa-kānū lanā ḥāṣi ' īna¹⁰⁷

Hier ist *iṣlah* im Bezug zu Zakariyas Ehefrau nicht als rechtschaffen im religiösen, sondern im biologischen Sinne gemeint. So kann dieselbe Bedeutung auch im Bezug zum Vers 4:34 herangezogen werden.¹⁰⁸ Wenn sie jedoch Gottes besondere Gaben verschwenden und diesen nicht gerecht werden, werden sie zu *nāṣiza*, das heißt zu Frauen, die wegen ihrer Sorglosigkeit ihren Talenten untreu sind und/oder ihre Führungsposition missbrauchen. *Nuṣūz* wird Shahrur als Mangel oder Missbrauch von *qiwāma* in allen Bereichen des Lebens interpretiert. Es sei ein Missbrauch in einer Position wo Frauen (oder Männer – wie in Koran 4:128 angegeben) Führung und Verantwortung übernehmen.

„Und wenn eine Frau von ihrem Ehemann Widersetzlichkeit oder Meidung befürchtet, so ist es keine Sünde für sie (beide), sich in Frieden zu einigen; denn friedliche Einigung ist besser. Und die Seelen sind der Habsucht zugänglich. Doch wenn ihr wohl­tätig seid und gottesfürchtig, so ist Allah dessen, was ihr tut, gewiß Kundig.“ (Koran 4:128; Bubenheim & Elyas)

wa' ini mra ' atun ḥāfat min ba' lihā nuṣūzan ' aw ' i ' rāḍan fa-lā ḡunāḥa ' alayhimā ' an yuṣliḥā baynahumā ṣulḥan wa-ṣ-ṣulḥu ḥayrun wa' uḡḍirati l' anfasu ṣ-ṣuḥḥa wa' in tuḥsinū wa-tattaqū fa' inna llāha kāna bi-mā ta' malūna ḥabīran (Hans Zirker)

Nun stellt sich für Shahrur die Frage, was wenn die *qiwāma* in den Händen des Mannes liegt und er diese missbraucht und somit *nāṣiz* ist? Dies soll durch den Vers 4:128 beantwortet werden. Denn hier definiert Shahrur den Begriff *ba' l* als Versorger und nicht Ehemann. Das

¹⁰⁷ Transliteration nach Hans Zirker.

¹⁰⁸ Vgl. Muhammad, S.: *Fiqh al-mar'a nahwa usūl ḡadīdali-l-fiqh al-islami*. Damaskus: Dar Al-Saqi 2000, S.322.

heißt nicht jeder *baʿl* ist ein Ehemann, aber jeder Ehemann ist ein *baʿl*.

Somit beziehe es sich nicht strikt auf irgendeine Art von Ehekrise (oder auf Ungehorsam, Sturheit oder Abneigung). Sobald der eheliche Kontext des Verses für Shahrur nicht mehr vorhanden ist, kann er beinahe universell akzeptable Regeln beziehungsweise Vorgaben ableiten, wie mit Machtmangel oder Machtmissbrauch umgegangen werden soll. Diese seien:

1. Zuerst eine Ermahnung und offizielle Warnung zu geben, dann
2. Vermeidung von sozialen und persönlichen Kontakten und schließlich
3. Entzug des Führungs- / Vormundschaftsrechts.

Shahrur belegt seine Thesen durch Koranverse, in denen die Ableitungen die trilaterale Wurzel „*d-r-b*“ verwenden. Er gibt an, dass *daraba* ein so vieldeutiges Wort ist, dass die wörtliche Übersetzung, „zu schlagen“ zu restriktiv und in dieser Hinsicht inkonsistent ist mit jedem anderen Koranvers und sogar den meisten Hadithen.¹⁰⁹

Idribūhunna bedeute daher einen nichtaggressiven, gewaltfreien, aber dennoch standfesten Widerstand gegen jeden Missbrauch der von Gott verliehenen *qiwāma*. So bedeute der Begriff die Entziehung der *qiwāma* von der jeweiligen Person. Shahrur präsentiert in diesem Zug eine Art zivilisierten Protest und Zurechtweisung, welche sowohl von Männern als auch Frauen stammen kann.¹¹⁰

Zusammengefasst kann man deutlich sehen, dass man mit Shahrurs Interpretation des Verses 4:34 in der Lage ist, Frauen einen vollen sozialen und juristischen Status zu geben, wodurch ihre gesamten intellektuellen, physischen, moralischen, religiösen und wirtschaftlichen Fähigkeiten nicht in Zweifel gezogen werden. Diese Fähigkeiten bleiben auch ohne männliche Führungskraft oder Vormundschaft erhalten. Durch Shahrurs Leseart wird auch die Möglichkeit, dass der Koran jegliche häusliche Gewalt sanktioniert oder dass Ehemänner ihre Frauen in Gehorsam schlagen dürfen, völlig ausgeschlossen. Im Lichte der Interpretationen Shahrurs sollte Vers 4:34 wie folgt gelesen werden:

“People lead other people, who follow them, because Allah has given some of them more talent and competence than others, and because they have more financial power (than others). Hence righteous women are those able and competent women who guard their talents of leadership (for the good of society), which Allah has asked them

¹⁰⁹ Vgl. Christmann, A. (Hg.): *The Qurʿan, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill Academic Publisher 2009 (=Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 106), S.45; Muhammad, S.: *Fiqh al-marʿa nahwa usūl ḡadīdali-l-fiqh al-islamī*. Damaskus: Dar Al-Saqi 2000, S.323.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S.45.

to guard. As to those women whose incompetence and lack of good leadership you fear, warn them first, then reduce intimate contact with them and, finally, resist firmly but non-violently the abuse of their position of leadership (before you withdraw leadership from them). Should they then comply (with what you are saying), do not seek a way of harming them; for Allah is Sublime and Great!”¹¹¹

Vers 4:128 wäre dann gemeinsam mit dem Vers 4:34 zu verstehen und wie folgt gelesen:

“If a woman fears lack of respect and loss of good leadership on her male partner’s part (married or not), she should strongly object to this and be firm in her protest, aiming for an amicable agreement between them, for such an agreement is best, even though men’s souls are swayed by greed (that is, lack of self-criticism). But if you do good and practice self-restraint, God is well-acquainted with all that you do”¹¹²

Angesichts der Interpretation von Koran 4:34 ist es deutlich, dass für Shahrur das Moral-beziehungsweise Gerechtigkeitsverständnis des Menschenbildes Gottes im Koran mit den traditionellen Weltbildern früherer Gelehrter nicht vereinbar ist. Er sieht hier die Schuld nicht beim Koran, sondern bei den Interpretationen und Übersetzungen. Sein Verständnis der universellen moralischen Botschaft des Koran scheint ihm zu vermitteln, dass Frauen bereits ein autonomes, selbständiges und moralisches Wesen besitzen, das eine direkte Beziehung zu Gott hat. Shahrurs Analyse und Deutung der arabischen Begriffen und Passagen des Verses 4:34 zeigt auch, inwieweit er bereit ist, über festgelegte oder herkömmliche Übersetzungen hinwegzusehen, um eine semantische Kongruenz zwischen den juristischen Versen des göttlichen Textes und dem, was er als die ewig geltenden Gesetze des ethischen Kodex Gottes ansieht, herzustellen. Sein Interpretationsansatz ist es, den Vers 4:34 nicht auf die herkömmlichen Definitionen der einzelnen Wörter zu beschränken. So verweist für Shahrur der Begriff *nisā’* nicht immer und ausschließlich auf Frauen und *riḡāl* bedeutet auch nicht zwingend *Männer*. Er nimmt eine systematische Kontextualisierung des Begriffs in allen Stellen des Korans vor und gibt dementsprechend dem Begriff eine gegebene Bedeutung, welche mit dem koranischen Geist vereinbar ist. Es erscheint der Eindruck, dass jeder Versuch die traditionelle Position in einen Diskurs einzubringen, zwangsweise aufzeigt, dass man versucht sexuelle Diskriminierung in der einen oder anderen Form zu rationalisieren. Dies ist der Grund für seine Verteidigung seiner Hauptmethodik zur Analyse des Korans als eine gewisse Art der *sola scriptura* (dt. allein durch die Schrift, theologischer Grundsatz der

¹¹¹ Christmann, A. (Hg.): *The Qur’an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill Academic Publisher 2009 (=Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 106), S.46.

¹¹² Ebd., S.46.

reformatoren Bibelauslegung). Nämlich die vollständige Abhängigkeit vom originalen koranischen Text. Wobei kein anderer Text oder Autorität zwischen ihm und dem Text stehen kann.

Es sollte einen Aspekt an Shahrurs Methodik und Herangehensweise beachtet werden, nämlich, dass er stets das Gerechtigkeitsverständnis, das er aus dem Koran herausliest, sehr stark als Ansatz für seine Interpretation nimmt. Eines der stärksten und wichtigsten Punkte, die der Koran anspricht und hervorhebt ist die Etablierung von göttlicher Gerechtigkeit auf Erden. Dies wird in mehreren Versen hervorgehoben.

„Allah gebietet Gerechtigkeit, gütig zu sein und den Verwandten zu geben; Er verbietet das Schändliche, das Verwerfliche und die Gewalttätigkeit. Er ermahnt euch, auf daß ihr bedenken möget.“ (Koran 16:90; Bubenheim & Elyas)

„O die ihr glaubt, seid Wahrer (der Sache) Allahs als Zeugen für die Gerechtigkeit. Und der Haß, den ihr gegen (bestimmte) Leute hegt, soll euch ja nicht dazu bringen, daß ihr nicht gerecht handelt. Handelt gerecht. Das kommt der Gottesfurcht näher. Und fürchtet Allah. Gewiß, Allah ist Kundig dessen, was ihr tut.“ (Koran 5:8; Bubenheim & Elyas)

„Wir haben ja Unsere Gesandten mit den klaren Beweisen gesandt und mit ihnen die Schrift und die Waage herabkommen lassen, damit die Menschen für die Gerechtigkeit eintreten. Und Wir haben das Eisen herabkommen lassen. In ihm ist starke Gewalt und Nutzen für die Menschen -, damit Allah kennt, wer Ihm und Seinen Gesandten im Verborgenen hilft. Gewiß, Allah ist Stark und Allmächtig.“ (Koran 57:25; Bubenheim & Elyas)

Deshalb erscheinen selbst ansatzweise frauenfeindlicher oder benachteiligender Umgang oder ebensolche Regelungen sehr unverständlich für Shahrur, da es dem islamischen Gerechtigkeitsverständnis widerspreche. Dies sehen andere Gelehrte genauso, nur greifen sie auf eine koranische und Hadith-basierte Erklärung zurück. Shahrur greift lediglich auf eine innerkoranische Interpretation zurück.

7.2 Asma Barlas zu Vers 4:34

Asma Barlas (geboren 1950) ist eine pakistanisch-amerikanische Schriftstellerin und Akademikerin. Zu ihren Spezialgebieten gehören vergleichende und internationale Politik, Islam- und Koranhermeneutik sowie Frauenforschung. Barlas war eine der ersten Frauen, die 1976 in den pakistanischen Auswärtigen Dienst aufgenommen wurde. Sechs Jahre später wurde sie auf Befehl von General Zia-ul-Haq entlassen. Sie arbeitete kurzzeitig als Assistenzredakteurin der oppositionellen Zeitung *The Muslim*, bevor sie 1983 politisches Asyl in den Vereinigten Staaten erhielt. Barlas trat 1991 in die politische Abteilung des *Ithaca*

College ein. Sie war 12 Jahre lang die Gründungsdirektorin des Zentrums für das Studium von Kultur, Rasse und Ethnizität. Seit 2008 hat sie den Spinoza-Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Amsterdam inne.

Barlas kristallisiert aus dem Vers Koran 4:34 zwei unterschiedliche, aber miteinander zusammenhängende Hauptthemen. Wobei das erste Thema die Rollen der Männer als Beschützer und Versorger der Frauen behandelt und das Zweite das Recht des Ehemannes, seine ungehorsame Ehefrau zu schlagen.

Für ihre Analyse verwendet Barlas die englische Übersetzung Yusuf Alis.

„Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means. Therefore, the righteous women are devoutly obedient, and guard in (the husband's) absence what Allah would have them guard. As to those women on whose part ye fear disloyalty and ill-conduct, admonish them (first), (Next), refuse to share their beds, (And last) beat them (lightly); but if they return to obedience, seek not against them Means (of annoyance): For Allah is Most High, great (above you all).“ (Koran 4:34; Yusuf Ali)

Barlas verweist bei der ersten Hälfte der *Āyah* darauf, dass Alis Übersetzung bereits deutlich macht, dass der Koran Männer als Beschützer und Betreuer der Frauen beschreibt, nicht als Wächter oder Vorgesetzte. Zwar zieht sie Alis Werk als Beispiel heran, aber kritisiert dennoch stellenweise seine Übersetzung. Denn Ali ändere nämlich die soziale Verantwortung, die der Vers behandelt, in Paternalismus um, indem er das Wort *Stärke* (engl. strength), welches der Koran nicht benutzt, verwendet. Barlas liest die Übersetzung streng und zeigt auch Bedenken bei Übersetzungen, welche für sie patriarchalische Implikationen herausfordern.

“In fact, by claiming in his commentary on 2:228 that the man’s duty ‘to maintain the woman’ implies ‘a certain difference in nature between the sexes’, Ali transforms an injunction about social duties into a claim about male biology and ontology. Thus, in a series of mediations, he interpolates the themes of sexual differentiation and inequality into the Qur’ān.”¹¹³

Als solches könnte dies ein Hinweis auf die ungleiche Verteilung sein von Gottes Gaben zwischen Männern, da offensichtlich nicht alle Männer die gleichen „Kapazitäten“ haben und gewiss nicht alle Männer mehr „Kapazitäten“ als alle Frauen haben. Das Problem, das Barlas hier aufzeigt, ist, dass Asad die Art der „Kapazitäten“ nicht spezifiziert; Barlas sieht aber den

¹¹³ Barlas, A.: *Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran*. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.185.

Verweis des Korans auf „Besitztümer“, wie auch dessen Forderung an Männer, Frauen zu erhalten, als Indiz, dass das was durch „Kapazitäten“ ausgedrückt werden soll, die jeweiligen finanziellen Ressourcen sind. Der Gedanke dahinter liegt darin, dass Männer nur durch finanzielle Mittel Frauen erhalten sollten/können, statt dies durch brutale Stärke, Tugend oder Intelligenz. Dies sind Attribute, von denen Männern weit mehr als Frauen besitzen. Eine solche Sichtweise erlaube dann einigen Männern, diese Āya unverblümt zu interpretieren, wie „Männer sind die Instandhalter der Angelegenheiten der Frauen, weil Allah den einen dem anderen gegenüber überlegener gemacht hat.“¹¹⁴ Diese Exegese – die den Ehemann als einen Herrscher über seine Frau oder zumindest als das Oberhaupt des Haushalts festlegt – ignoriere jedoch die Tatsache, dass der Koran Frauen und Männer gegenseitig als *awliyā*‘ (Gegenseitige Beschützer) ernennt. So, argumentiert Barlas, wäre es unverständlich, wenn Männer den Frauen gegenüber überlegen sind und somit auch ihre Instandhalter sind. Eine solche Exegese liest in der Āya Behauptungen über sexuelle Ungleichheit und ein „männliches Privileg“ heraus, weil drei Wörter falsch interpretiert werden: *qawwāmūn*, was als *Instandhalter* (engl. *manager*) gelesen wird; *qanitāt* als *ehelicher Gehorsam* der Frau und *nuṣūz* als der Ungehorsam der Ehefrau gegenüber ihrem Ehemann. Allerdings seien alle drei Interpretationen irreführend, wie eine Reihe von Koran-Gelehrten gezeigt hat. So formuliert Wadud¹¹⁵ Pickthalls Übersetzung folgendermaßen um¹¹⁶:

“Men are [qawwamuna ‘ala] women [on the basis] of what Allah has [preferred] (faddala) some of them over others, and [on the basis] of what they spend of their property (for the support of women). So good women are [qanitāt], guarding in secret that which Allah has guarded. As for those from whom you fear [nushuz], admonish them, banish them to beds apart, and scourge them. Then, if they obey you, seek not a way against them”.¹¹⁷

Barlas greift bei der literarischen Interpretation auf Wadud, Azizah al-Hibri¹¹⁸ und Riffat

¹¹⁴ Maududi zit. nach Hassan, R.: Feministische Interpretationen des Islams. In: Claudia Schöning-Kalender, Ayla Neusel, / Mechthild M. Jansen, (Hgg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt am Main/New York: Campus 1997, S.354.

¹¹⁵ Vgl. Wadud, A.: Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press 1999.

¹¹⁶ Vgl. Barlas, A.: Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.185-186.

¹¹⁷ Zit. nach Wadud, A.: Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press 1999, S.70.

¹¹⁸ Azizah Y. al-Hibri (geb. 1943) ist eine amerikanische Juristin und Philosophin mit Spezialisierung im islamischen Recht; vgl. al-Hibri, A. Y.: Women in Islam. Oxford, New York: Pergamon 1982 (=Women's Studies International Forum 5,2).

Hassan¹¹⁹ zurück, welche argumentieren, dass sprachlich gesehen das Wort *qawwāmūn* Ernährer oder diejenigen, die ein Mittel zur Unterstützung oder Lebensunterhalt bieten bedeutet.¹²⁰ Somit könne die *Āya* so gelesen werden, dass sie Männer auffordert, Frauen aus einer wirtschaftlichen Perspektive zu erhalten, da sie (Männer) gegenüber den Frauen in der Hinsicht *bevorzugt* wurden.

Barlas stellt fest, dass obwohl diese Interpretation mit zeitgenössischen muslimischen Frauengelehrten assoziiert wird, sei diese Lesung weit älter. Einige Exegeten der traditionellen Periode, wie at-Ṭabarī, lesen die *Āya* auch als Hinweis auf die finanziellen Pflichten der Männer gegenüber deren Frauen und nicht auf ihren ontologischen Status als Männer. Wie auch Hassan¹²¹ darauf hinweist, soll der erste Satz in der *Āya* eher normativ als deskriptiv sein, denn es sei selbstverständlich, dass es zumindest einige Männer gibt, die nicht für ihre Ehefrauen sorgen.¹²²

Die Tatsache, dass der Koran den Ehemann verpflichtet, der Ernährer zu sein, heiße nicht, dass Frauen sich nicht selbst versorgen können oder sollen. Es bedeute lediglich, dass der Koran nicht zwangsweise von Frauen erwartet die Hauptfinanziers der Familie zu sein. Die Männer seien weiters nur *qawwāmūn* über Frauen in Angelegenheiten, in denen Gott einigen Männern mehr gab als einigen Frauen und in dem, was die Männer für ihr Geld ausgeben haben. In diesem Fall sei es eindeutig, dass Männer als eine „Klasse“ nicht im Vorhinein *qawwāmūn* über Frauen sind, schließt Al-Hibri.¹²³

Setzt man diese Regel um, meint sie¹²⁴, hat niemand das Recht, eine selbsttragende Frau zu beraten. In diesem Zusammenhang argumentiert auch Rahman,¹²⁵ dass die wirtschaftliche Selbstgenügsamkeit einer Frau und ihr Beitrag zum Haushalt die Überlegenheit des Ehemannes reduziere, da er als Mensch keine Überlegenheit gegenüber seiner Frau besitzt.

¹¹⁹ Vgl. Hassan, R.: Feministische Interpretationen des Islams. In: Claudia Schöning-Kalender, Ayla Neusel, / Mechthild M. Jansen, (Hgg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt am Main/New York: Campus 1997.

¹²⁰ Vgl. Hassan, R.: Feministische Interpretationen des Islams. In: Claudia Schöning-Kalender, Ayla Neusel, / Mechthild M. Jansen, (Hgg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt am Main/New York: Campus 1997, S.354.

¹²¹ Vgl. ebd.

¹²² Vgl. Barlas, A.: *Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran.* Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.187.

¹²³ Vgl. Wadud, A.: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective.* New York: Oxford University Press 1999, S.71.

¹²⁴ Vgl. al-Hibri, A. Y.: *Women in Islam.* Oxford, New York: Pergamon 1982 (=Women's Studies International Forum 5,2), S.218).

¹²⁵ Vgl. Rahman, F.: *Major Themes of the Quran.* Minneapolis: Bibliotheca Islamica 1980, S.49.

Obwohl der Koran den Ehemann als den Ernährer bezeichne, bezeichne er ihn nicht als den absoluten Haushaltsvorstand, zumal dieser Begriff laut Barlas in „westlichen Feudalkulturen“ so verstanden wurde. Eine solche Bezeichnung wäre abhängig von den traditionellen patriarchalischen Definitionen der Vaterfigur innerhalb einer Familie als Ehemann und des Ehemannes als Vater, die der Koran aber nicht verwendet. Selbst wenn, so Barlas, die meisten Muslime glauben, dass Männer das absolute Oberhaupt ihrer Haushalte sind, verwendet der Koran selbst dieses Konzept oder diesen Begriff nicht, um über Ehemänner oder Väter zu sprechen. Hier nun stelle sich die Frage, wie der Hinweis auf den Gehorsam der Frau und seine Bestimmung in der zweiten Hälfte der *Āya*, den Ehemännern angeblich erlaubt, ihre ungehorsame Frau zu schlagen (*daraba*), zu verstehen sei. Wie Wadud¹²⁶ hinweist, verwende der Koran das Wort *qanitāt* (was laut Barlas die meisten Muslime als Gehorsam der Ehefrau interpretieren) in anderen Zusammenhängen als in Bezug auf menschliches Verhalten gegenüber Gott. Somit könne man nicht annehmen, dass es sich allein auf das Verhalten der Frau bezieht. In der Tat, wie Wadud¹²⁷ betont, befehle der Koran niemals direkt einer Frau, ihrem Ehemann zu gehorchen, geschweige denn es so darzustellen, dass der Gehorsam gegenüber ihren Ehemännern ein Merkmal einer „besseren Frau“ sei. Es gebe auch keine Voraussetzung dafür, dass Frauen nur damit in die Gemeinschaft des Islam eintreten können. Der Koran gab selbst den Ehefrauen des Propheten keine Vorgaben, ihm zu gehorchen, noch zwang dieser selbst sie zum Gehorsam. So lag es im Charakter des Propheten, sich mit Ehestreitigkeiten zivilisiert auseinanderzusetzen und er musste nicht auf körperliche Gewalt zurückgreifen. Anschließend daran haben Exegeten *nuṣūz* als *Illoyalität* und *Missverhalten* seitens der Ehefrau übersetzt. Für Wadud jedoch beziehe sich der Koran auf einen allgemeinen Zustand der Ehekrise. Natürlich bleibt immer noch der Bezug auf den Begriff *daraba*, den viele Muslime als Rechtfertigung für das Schlagen der Ehefrau lesen. Wadud¹²⁸ stellt jedoch klar, dass *daraba* auch „aufhören“ bedeuten oder aber auch als „ein Beispiel geben“ gelesen werden kann, da es auch in diesem Kontext oft vom Koran verwendet wurde.¹²⁹

¹²⁶ Vgl. Wadud, A.: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press 1999, S.70. An der entsprechenden Stelle bezieht sie sich auf Siddique, K.: *The Struggle of Muslim Women*. Kingsville: American Society for Education and Religion 1986.

¹²⁷ Vgl. Wadud, A.: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press 1999, S.77.

¹²⁸ Vgl. Wadud, A.: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press 1999, S.76.

¹²⁹ Vgl. Barlas, A.: *Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran*. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.187f.

Als solches sollte die *āya* als Verbot ungebremster Gewalt gegen Frauen gelesen werden. Es handle sich also nicht um eine Erlaubnis, sondern um eine strenge Einschränkung bestehender Praktiken, welche die vorislamischen Araber als selbstverständlich ansehen. Barlas hebt aber hervor, dass dies nicht die einzige Möglichkeit ist, das Wort *ḍaraba* zu lesen beziehungsweise zu interpretieren. Denn auch wenn man es als Erlaubnis zum Schlagen der Ehefrau interpretieren könne, gebe es gute Gründe, es als eine Einschränkung zu lesen. Wadud präsentiert diesbezüglich zwei Gründe. Erstens könne man dies aus einem anderen Beispiel im Koran, dem von Hiob und seiner Frau, entnehmen, wie muslimische Exegeten es erklären. Der besagte Vers 38:44 soll dies genauer darstellen:

„Und: ‚Nimm in deine Hand ein Bündel (dünner Zweige) und schlag damit zu und sei nicht eidbrüchig.‘ Gewiß, Wir fanden ihn standhaft. Welch ein trefflicher Diener! Er war immer wieder umkehrbereit.“ (Koran 38:44; Bubenheim & Elyas)

wa-ḥud bi-yadika diḡtan fa-drib bihī wa-lā taḡnat ' innā waḡadnāhu ṣābiran ni 'ma l' abdu ' innahū ' awwābun

Einige Exegeten halten fest, dass Hiob gebeten wurde, einen Zweig Blätter zu verwenden. Obwohl der Koran selbst nicht angibt, wen oder was Hiob mit besagten Zweigen schlagen durfte. Jedoch sei es laut muslimischen Exegeten, seine Frau, die Gott verflucht hatte und so Hiob geschworen hatte, sie diesbezüglich zu schlagen. Beachtenswert sei es weiterhin, dass sie bestraft wird, nicht weil sie Hiob ungehorsam war. Während diese Exegese aus biblischen Berichten extrapoliert werde, zeigt es, dass *ḍaraba* eine symbolische, und keine strafende Geste ist. Vielmehr wird drauf hingewiesen, dass die Strafe keine Körperverletzung verursachen soll, was durch das Gras bzw. die Blätter impliziert wird. Zweitens könne man auch schlussfolgern, dass der Koran den Begriff *ḍaraba* eher einschränkend als präskriptiv verwendet, indem man den historischen Kontext der Offenbarung untersucht. Zu einer Zeit, als Männer keine Erlaubnis brauchten beziehungsweise es nicht unüblich war, Frauen zu schlagen, konnte diese *āya* schlecht als Lizenz funktionieren. In einem solchen Kontext hätte es nur insofern eine Einschränkung darstellen können, als der Koran selbst *ḍaraba* als letzte und nicht die erste oder gar die zweite Maßnahme darstellte.

In diesem Zusammenhang kommentiert Barlas, dass, wenn Gott die Absicht hatte, das Schlagen während einer Zeit einzuschränken, in der dies gang und gäbe ist, dann gäbe es keinen Grund, diese *āya* als eine Autorisierung zu betrachten. Und nun, wenn die Gesellschaft als Ganzes zivilisierter geworden ist, sei dies ein noch stärkeres Indiz dafür, dass dies kein Freipass ist, geschweige denn eine Aufforderung. In der Tat stellt Barlas in Frage, ob sich der Begriff *ḍaraba* auf das Schlagen der Frau bezieht, sei es wörtlich oder symbolisch. Rafi Ullah

Shahab¹³⁰ zum Beispiel sagt, dass *daraba* auch „verhindern“ bedeute. Der Vers weise die Ehemänner an, „die Frauen allein in ihren Betten zu lassen und sie daran zu hindern, außerhalb der Häuser zu gehen.“ Um diesen Punkt zu unterstreichen weist er darauf hin, dass der Koran eine ähnliche Maßnahme angibt, um mit unzüchtigen Frauen umzugehen¹³¹.

„Und diejenigen von euren Frauen, die das Abscheuliche begehen, – bringt vier Zeugen von euch gegen sie. Wenn sie (es) bezeugen, dann haltet sie im Haus fest, bis der Tod sie abberuft oder Allah ihnen einen (Aus)weg schafft.“ (Koran 4:15; Bubenheim & Elyas)

Doch während Shahab die *āya* als eine Verweisung, wie mit unanständigem Verhalten umgegangen werden soll, liest, hat Hassan¹³² ein völlig anderes Verständnis. Sie interpretiert nicht nur den Begriff *daraba*, sondern auch das Wort *ṣāliḥāt* anders. *Ṣāliḥāt* wird als *rechtschaffen (gehorsam)* von *ṣāliḥ* übersetzt und ist mit dem Wort *ṣālahiāt* verwandt, was so viel wie *Fähigkeit* oder *Eignung* und nicht *Gehorsam* bedeutet.¹³³ Nach Meinung von Hassan nach ist dies ein Hinweis auf das gebärfähige Potenzial von Frauen, was auch durch das Wort *qanitāt* angedeutet wird, dass sich nicht nur auf Gehorsam bezieht, sondern auch auf einen Wasserbehälter und somit als eine Metapher für den Mutterleib diene. Sie liest diese *Āya* so, dass sich der Begriff spezifisch auf „die Rolle der Frau als Kindträgerin“ beziehe, und argumentiert, dass nur, wenn alle Frauen gegen diese Rolle rebellieren, sie von der Gemeinschaft diszipliniert werden müssen, nicht von ihren Ehemännern. Dies solle jedoch nicht spontane Gewalt unterstützen, denn in einem „rechtlichen Kontext“ bedeute das Wort *daraba* „in Haft halten“¹³⁴. Diese Leseart stimme nicht nur mit Shababs Interpretation von „*daraba*“ als Gefangenschaft überein, sondern entspreche auch dem Rat des Korans an Ehemänner, freundlich mit ihren Frauen umzugehen, sogar mit denen, die einem feindlich gegenüber gesinnt sind. Barlas schlussfolgert, dass die Tatsache, dass es so viele verschiedene Lesarten zu dieser *Āya* gibt, bedeutet, dass sie einen gewissen Grad an Mehrdeutigkeit aufweist und insofern sollten Muslime bereit sein, ihr Engagement für eine Zentralität der

¹³⁰ Vgl. Shahab, R. U.: Muslim Women in political Power. Lahore: Maqbool Academy 1993, S.231.

¹³¹ Vgl. Barlas, A.: Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.188.

¹³² Vgl. Hassan, R.: Feministische Interpretationen des Islams. In: Claudia Schöning-Kalender, Ayla Neusel, / Mechthild M. Jansen, (Hgg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt am Main/New York: Campus 1997, S.355.

¹³³ Vgl. Wehr, H.: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch – Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz 1985, S.722-724.

¹³⁴ Vgl. Barlas, A.: Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran. Hamburg: Dr. Kovac 2008, S.188f.

Thematik des Korans und das eigene Verständnis der Lehren des Korans zu erweitern. Dies gelte vor allem für Exegeten, die sexuelle Ungleichheit und patriarchalische Aspekte in den Koran lesen. Selbst wenn Muslime als eine Gemeinde nicht in der Lage seien, sich auf eine gemeinsame Leseart zu einigen, solle es dennoch möglich sein, dass man zugibt, dass es inakzeptabel sei, dass diese Āya als Erlaubnis hergenommen werde, um das Schlagen der Ehefrauen oder deren Gehorsam zu erzwingen, und dass dies dem Geiste des Islam oder Korans entspricht. Darüber hinaus widerspreche es der koranischen Ansicht über sexuelle Gleichheit und seiner Lehre, dass Ehen auf Liebe, Vergebung, Harmonie und *sukūn* (dt. Freiwilligkeit) basieren sollten.¹³⁵

7.3 Amina Wadud zu Vers 4:34

Amina Wadud (geb. 25. September 1952) ist eine amerikanische muslimische Philosophin mit einem Schwerpunkt auf der Koranexegese. Während ihres Studiums an der Universität von Pennsylvania konvertierte sie 1972 zum Islam. Sie erhielt ihren Master in Nahost-Studien und promovierte 1988 an der University of Michigan in Arabistik und Islamic Studies. Während der Graduiertenschule studierte sie in Ägypten, u.a. Arabisch für Fortgeschrittene an der Amerikanischen Universität in Kairo, Koranstudien und Tafsīr an der Universität Kairo und Philosophie an der Al-Azhar-Universität. Ihre zentralen Bemühungen richten sich auf das Verhältnis von Geschlecht und Islam. Sie gehörte mehreren zivilgesellschaftlichen Organisationen und Bewegungen an, die sich für die Förderung der Prinzipien der Gleichberechtigung von Frauen nach den Grundsätzen des Islams einsetzten.

Im Zuge ihres Diskurses über Frauen im Koran schnitt Wadud einige Verse und Aspekte der weiblichen Repräsentation Koran an. Sie dient auch als die renommierteste Gelehrte in diesem Bereich und wurde somit von vielen hier erwähnten Gelehrten und Interpretinnen und Interpreten als Vorbild genommen. Selbstverständlich befasste sich Wadud mit dem Vers 4:34 und den Schlüsselbegriffen, die diesen Diskurs bisher geprägt haben. Einige der Interpretationen wurden bereits bei der Analyse durch Asma Barlas angegeben. Ein weiterer Aspekt, der jedoch vielfach unbehandelt blieb, ist Waduds Ansatz zur Analyse und Kritik an der Exegese Sayyid Quṭb.

Wadud reflektiert über den Begriff *qiwāma* durch Sayyid Quṭb, der *qiwāma* als ein Problem betrachtet, das die Familie in der Gesellschaft betrifft. Er beschränke Vers 4:34 in gewisser Weise auf die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau. Dass die Versorgung der Frau auf

¹³⁵ Vgl. ebd., S.187-189.

den Mann fällt, bedeute, dass das ihm das Privileg gibt, eine gewissen *qiwāma* gegenüber seiner Frau. Quṭb gebe *qiwāma* eine entschiedene Dimension der materiellen Instandhaltung. Der Grund für die Beschränkung dieses Verses auf den Kontext von Ehemann und Ehefrau im Gegensatz zu anderen Interpreten wie beispielsweise Shahrur liegt zum Teil an der Tatsache, dass der Rest des Verses andere Aspekte behandelt, die die eheliche Beziehung betreffen. Außerdem verwendet der folgende Vers die Dualform, was darauf hinweist, dass es sich um den Zusammenhang zwischen den beiden handelt: Ehemann und Ehefrau. Die vorhergehenden Verse sollen jedoch die Beziehungen zwischen männlichen Mitgliedern der Gesellschaft und weiblichen Mitgliedern der Gesellschaft behandeln.¹³⁶ Wadud hebt hervor, dass sie diesen Vers auf die Gesellschaft als Ganzes anwendet – aber nicht auf der Grundlage der angeborenen Überlegenheit von Männern gegenüber Frauen oder basierend auf Allahs angeblichem Vorzug der Männer gegenüber den Frauen. Vielmehr dehne sie die funktionale Beziehung, die Sayyid Quṭb zwischen Mann und Frau vorschlägt, auf das kollektive Wohl des Verhältnisses zwischen Mann und Frau in der Gesellschaft aus. Ihre Hauptüberlegung sei die Verantwortung und das Recht der Frauen, Kinder zu gebären.¹³⁷

Sayyid Quṭb meine im Zuge dessen, dass sowohl der Mann als auch die Frau Allahs Schöpfung entstammen und somit sei es nicht vorgesehen, dass eine seiner Schöpfungen unterdrückt werde. Sowohl der Mann als auch die Frau seien Teil der bedeutendsten Institution der Gesellschaft, nämlich der Familie. Innerhalb dieser habe jedes Mitglied bestimmte Verantwortlichkeiten, wobei aus „offensichtlichen biologischen Gründen“ eine primäre Verantwortung für die Frau erwachse, gebärfähig zu sein und die Rolle als Mutter zu übernehmen. Die Verantwortung, ein Kind auszutragen, sei selbstverständlich von großer Bedeutung, denn von ihr hänge die menschliche Existenz ab. Das erfordere ein hohes Maß an Verantwortung, körperlicher Stärke, Ausdauer, Intelligenz und tiefem persönlichen Engagement. Doch während diese Verantwortung so offensichtlich und wichtig ist, welche Verantwortung trage der Mann in dieser Familie und in der Gesellschaft insgesamt? Quṭb führt an, dass für ein Gleichgewicht und die Gerechtigkeit in der Schöpfung sowie zur Vermeidung von Unterdrückung die Verantwortung des Mannes für die Fortsetzung der menschlichen Rasse gleichermaßen bedeutsam sein müsse. Der Koran begründe diese Verantwortung mit dem „*qiwāma*-Konzept“, demzufolge er (d. h. der Mann) dafür sorgt, dass die Frau nicht mit zusätzlichen Verantwortlichkeiten belastet wird, damit ihre eigene primäre

¹³⁶ Vgl. Quṭb, S.: *Fī zilāl al-qur'ān*. Vol. II. Cairo: Dar al-Shuruq 1980, S.650.

¹³⁷ Vgl. Wadud, A.: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press 1999, S.72.

und anspruchsvolle Verantwortung nicht gefährdet wird. Idealerweise sollte alles, was sie braucht, um ihre Hauptverantwortung zu erfüllen, von den Männern erbracht werden. Dies bedeute sowohl physischen Schutz als auch materiellen Unterhalt. Falls dies nicht gewährleistet ist, wäre es in diesem Fall eine ernsthafte Unterdrückung der Frau.¹³⁸

Laut Quṭb schafft dieses ideale Szenario eine gerechte und wechselseitig abhängige Beziehung. Hier wirft Wadud ein, dass das für heutige Verhältnisse nicht zutreffend sein könne. So stellt sie die Frage, wie dies in Gesellschaften mit einer erheblichen Überbevölkerung wie China und Indien umgesetzt werden solle. Was passiert in kapitalistischen Gesellschaften wie Amerika, wo ein einzelnes Einkommen nicht mehr ausreicht, um einen einigermaßen bequemen Lebensstil zu bewahren?¹³⁹

Was passiert, wenn eine Frau unfruchtbar ist? Verdient sie denselben Grad an *qiwāma* wie andere Frauen? Was passiert mit dem sogenannten „Gleichgewicht der Verantwortung“, wenn ein Mann materiell nicht zur Verfügung steht, wie es oft während der Sklaverei und der Nachkriegszeit in den USA der Fall war? All diese Probleme können nicht gelöst werden, wenn der Vers 4:34 oberflächlich analysiert wird. Daher muss der Koran in Bezug auf den menschlichen Austausch und die gegenseitige Verantwortung zwischen Männern und Frauen in überzeitlicher Weise interpretiert werden. Dieser Vers begründet eine ideale Verpflichtung für Männer in Bezug auf Frauen, eine ausgewogene und geteilte Gesellschaft zu schaffen. Diese Verantwortung sei nicht zwingend biologisch bedingt, aber sie sei wertvoll. Eine Einstellung, welche zu einem besseren Schultern von Verantwortung führt, müsse daher gepflegt werden. Eine solche Haltung solle jedoch nicht auf bloße materielle *qiwāma* beschränkt sein. Im weiteren Sinne sollte es auch für die spirituellen, moralischen, intellektuellen und psychologischen Dimensionen gelten. Ein solches Verständnis für *qiwāma* werde es den Menschen erlauben, wahrhaftig ihre *hilāfa* (dt. Treuhänderschaft) auf der Erde zu erfüllen, so wie es von Allah für die menschliche Schöpfung vorgesehen wurde. Eine solche Haltung wird das konkurrierende und hierarchische Denken überwinden, das eher zerstört als nährt. Männer werden ermutigt, ihre Treuhänderschaft für die Erde zu übernehmen – besonders in Beziehungen mit ihren Ehefrauen. Was Frauen durch die Erziehung und Betreuung von Kindern gelernt haben, können Männer genauso, beginnend mit ihrer Einstellung zu ihren Ehepartnern und deren Behandlung, lernen.¹⁴⁰

¹³⁸ Vgl. Quṭb, S.: *Fī zilāl al-qur'ān*. Vol. II. Cairo: Dar al-Shuruq 1980, S.650.

¹³⁹ Vgl. Wadud, A.: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press 1999, S.73)

¹⁴⁰ Vgl. Wadud, A.: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York:

Letztlich diskutiert Wadud die Schlüsselbegriffe *nuṣūz* und *qanitāt* und die letzte Passage des Verses. Wadud sieht in dieser die Absicht, eine Lösung zur fehlenden Harmonie zwischen Ehemann und Ehefrau zu bieten. So werde das Wort *qanitāt* als *gute Frauen* verstanden, aber oft fälschlicherweise als *gehorsam* übersetzt und dann zusätzlich als *gegenüber dem Ehemann gehorsam*. Wadud stellt hier einen Zusammenhang mit dem ganzen Koran her, um zu zeigen, dass der Begriff in Bezug auf Männer (Koran 2:238, Koran 3:17, Koran 33:35) und Frauen (Koran 4:34, Koran 33:34, Koran 66:5, Koran 66:12) verwendet wird. Es beschreibt eine Eigenschaft oder Persönlichkeitseigenschaft der Gläubigen gegenüber Allah: Nämlich, dass sie (Menschen) dazu neigen, miteinander zu kooperieren und sich Allah gegenüber zu unterwerfen. Dies unterscheidet sich deutlich vom bloßen Gehorsam gegenüber einer anderen Schöpfung, was das Wort *ta'a* ausdrückt. Sayyid Quṭb weist auch darauf hin, dass der Koran durch diese Wortwahl beabsichtige, einen persönlichen und emotionalen Umgang hervorzuheben, anstatt einer strikten Befolgung von Anweisungen, was der Begriff *ta'a* (dt. *gehörchen*) nahelegen würde.¹⁴¹

Wadud kommentiert den Gebrauch des Begriffs folgendermaßen:

„As for the use of that word *ta'a* and the remainder of the verse, 'As for those (feminine plural) from whom you fear *nushuz* ...', it should first be noted that the word *nushuz* likewise is used with both males (4:128) and females (4:34), although it has been defined differently for each.³³ When applied to the wife, the term is usually defined as 'disobedience to the husband'. With the use of *ta'a* that follows.“¹⁴²

Da der Koran *nuṣūz* sowohl für Männer als auch für Frauen verwendet, kann dies nicht „Ungehorsam gegenüber dem Ehemann“ bedeuten. Sayyid Quṭb erkläre es als einen Zustand der Unordnung zwischen den Ehepartnern. Welche Vorschläge gebe nun der Koran als mögliche Lösungen im Falle eines Konfliktes?

1. Ein kommunikativer Ansatz als Lösung: ob zwischen Ehemann und Ehefrau (wie hier in Vers 4:34 impliziert wird) oder zwischen Ehemann und Ehefrau mit Hilfe von Schiedsrichtern, wie in 4:35, 128 beschrieben. Wenn ein offener Dialog fehlschlägt, dann soll eine drastischere Lösung angesetzt werden.
2. Trennung wird in Betracht gezogen und nur in extremen Fällen die letztere Maßnahme:

Oxford University Press 1999, S.73f.

¹⁴¹ Vgl. Quṭb, S.: *Fī zilāl al-qur'ān*. Vol. II. Cairo: Dar al-Shuruq 1980, S.652.

¹⁴² Vgl. Wadud, A.: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press 1999, S.75.

3. Das „Schlagen“ sei erlaubt.

Im Hinblick auf die Wiederherstellung der ehelichen Harmonie müssten folgenden Punkte angesprochen werden. Erstens räume der Koran dem Ordnungszustand Vorrang ein und betont, wie wichtig es ist, ihn wiederherzustellen. Mit anderen Worten, es handle sich nicht um eine disziplinarische Maßnahme, die für Meinungsverschiedenheiten zwischen Ehepartnern verwendet werden kann. Zweitens: nur wenn die Schritte in der vom Koran vorgeschlagenen Reihenfolge befolgt werden sollten, sei es möglich, vor dem letzten Schritt wieder Ordnung zu schaffen.¹⁴³

Drittens, selbst wenn es zum dritten Szenario komme, dürfe die Natur des „Schlags“ nicht zu einem Kampf zwischen dem Ehepaar führen, da dies „unislamisch“ ist.¹⁴⁴ Es scheine auch, dass der erste Ansatz die beste Lösung sei und vom Koran auch bevorzugt wird, weil in beiden Fällen das Wort *nuṣūz* diskutiert wird. Es steht auch im Einklang mit dem allgemeinen koranischen Prinzip der gegenseitigen Konsultation (arab. *aš-šūrā*), welche als beste Methode zur Lösung von Angelegenheiten zwischen zwei Parteien angesehen wird. Es sei offensichtlich, dass der Koran eine Lösung zu den Schwierigkeiten vorsieht und eine Rückkehr zu Frieden und Harmonie zwischen dem Paar beabsichtigt, denn es heißt: „..., sich in Frieden zu einigen; denn friedliche Einigung ist besser.“ (Koran 4:128; Bubenheim & Elyas). Es ist Frieden und „Wiedergutmachung“ (Koran 4:128), die er Koran als Ziel haben möchte und dies soll nicht durch Gewalt und erzwungenen Gehorsam entstehen.

Die Bedeutung von „getrennten Betten“ sei auch nur möglich, wenn das Paar sich ständig ein Bett teilt, ansonsten wäre dies keine sinnvolle Maßnahme. Somit bedeute „getrennte Betten“, dass in einem solchen Zustand mindestens eine Nacht vergehen sollte. Daher ist es eine Abkühlungsfrist, die es sowohl dem Mann als auch der Frau erlauben würde, getrennt über das vorliegende Problem nachzudenken. Daher habe diese Maßnahme auch gegenseitige Auswirkungen. Da eine Nacht auseinanderliegen kann, bevor eine Lösung gefunden wird, kann diese Trennung unendlich lange dauern. Dies soll nicht darauf hindeuten, dass ein Mann beginnen sollte, seine Frau körperlich zu misshandeln. Vielmehr ermöglicht es eine gemeinsam gefundene friedliche Lösung oder eine einvernehmliche Scheidung. Auch die Scheidung erfordert eine Wartezeit. Der Ausdruck, die Betten getrennt zu halten, soll charakteristisch für dieses Warten stehen. Es solle jedoch nicht übersehen werden, dass in Vers 4:34 der dritte Vorschlag mit dem Wort *daraba* als *schlagen*, geschrieben wird. Laut

¹⁴³ Vgl. Quṭb, S.: *Fī zilāl al-qurʾān*. Vol. II. Cairo: Dar al-Shuruq 1980, S.653.

¹⁴⁴ Vgl. ebd.

Hans Wehr¹⁴⁵ und *Lanes' Lexikon*¹⁴⁶ bedeute *daraba* nicht unbedingt Stärke oder Gewalt. Es werde im Koran zum Beispiel in dem Ausdruck „*daraba Allah mathalan'*...“ (dt. „Allah gibt oder setzt ein Beispiel...“) verwendet. Es wird auch verwendet, wenn jemand auf eine Reise geht. Es steht jedoch in starkem Gegensatz zur zweiten und stärkeren Form des Verbs *darraba*. Diese Form verweist auf ein wiederholtes oder intensiveres Schlagen. Angesichts der exzessiven Gewalt gegenüber Frauen, die man in der Zeit der vorislamischen Zeit herauslesen könne, sieht Wadud im Lichte der im Koran verurteilten Praktiken (wie weiblicher Kindermord), sollte dieser Vers als Verbot ungebremster Gewalt gegen Frauen verstanden werden. Es handelt sich also nicht um eine Erlaubnis, sondern um eine starke Einschränkung bestehender Praktiken. Schließlich sieht sie, dass das Problem der häuslichen Gewalt unter Muslimen heute nicht in dieser koranischen Passage verwurzelt ist. Das Ziel von Männern, die anders handeln, liegt in Schaden und nicht in Harmonie. Und somit können sie sich nicht auf den Vers 4:34 beziehen, um ihre Handlung zu rechtfertigen.¹⁴⁷

Diesbezüglich kann auch die Übertragung ins Deutsch durch Rabeya Müller angeführt werden, die Vers 4:34 folgendermaßen übersetzt:

„Die Männer stehen ein für die Frauen, wegen dem womit Allāh die jeweils einen vor den jeweils anderen ausgezeichnet hat, und weil sie (als die wirtschaftlich Unabhängigen) aus ihrem Vermögen (Unterhalt und Versorgung) ausgeben. Darum sind loyale Frauen (Allāh gegenüber) ergeben. (Sie sind) diejenigen, welche die Geheimnisse, (in der Ehe, was nicht öffentlich gemacht wird und Außenstehenden verborgen bleiben soll in Bezug auf die Beziehung der Eheleute) gemäß Allāhs Weisung bewahren. Und wenn ihr annehmt, dass Frauen einen Vertrauensbruch begehen, beratschlagt euch mit ihnen und (falls keine Veränderung eintritt) verlasst den Privatbereich (kehrt ihnen den Rücken zu und meidet Intimitäten) und (als letztes) trennt euch von ihnen. Wenn sie zur loyalen Haltung zurückkehren, so sucht gegen sie keine Handhabe (um ihnen zu schaden). Wahrlich, Allāh ist erhaben, größer (als alles Vorstellbare).“¹⁴⁸

¹⁴⁵ Vgl. Wehr, H.: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch – Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz 1985, S.538.

¹⁴⁶ Vgl. Lane, E. W.: Arabic-English Lexikon. 8 Bde. Beirut: Librairie du Liban 1980-1997.

¹⁴⁷ Vgl. Wadud, A.: Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press 1999, S.76.

¹⁴⁸ Müller, R.: Gleich (-wertig) geschaffen? Ein Beitrag zur Tagung: Männerfreundlich, frauenfeindlich? Ein christlich-islamischer Dialog über Geschlechterrollen 14.–16.11.2008 in Stuttgart-Hohenheim. In: https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligioeser-dialog/081114_mueller_gleichwertig.pdf (Zugriff: 24.08.2020), S.29.

8 Pädagogischer Teil

Im ersten, theoretischen Teil wurden die Fragen bezüglich der Stellung der Frau im Islam abseits patriarchalischer Normen und Dogmen beantwortet. Frauen haben zweifellos in den islamischen Quellen einen höheren Stellenwert, als ihnen in der Geschichte und auch in der Gegenwart zugeschrieben wird. Während dieser Diskurs nach wie vor kontrovers geführt wird, ist es wichtig, ihn hierzulande und im Rahmen der islamischen Religionspädagogik progressiv anzugehen. Soziale Umstände, Bildung, gesellschaftliche Rezeption zur Person und vieles mehr tragen maßgeblich zu Entstehung, Festigung und Weitergabe von jeglichem Gedankengut bei, sei es nun „gut und akzeptabel“ oder „schlecht und problematisch“.

Die Arbeit beschäftigt sich nicht damit, ob muslimische Eltern ihren Kindern problematisches Gedankengut bezüglich Geschlechterrollen weitergeben. Vielmehr liegt der Fokus darauf, wie im islamischen Religionsunterricht das Thema „Gendergerechtigkeit“ gelehrt werden kann, damit sich junge Muslime eine eigene Meinung bilden können. Somit wird etwaigem dogmatischen Gedankengut entgegengewirkt und die Eigenständigkeit der Schülerinnen und Schüler gefördert. Ein weiterer wichtiger Bestandteil ist, festzulegen, wann eben diese Mündigkeit und das Bewusstsein bei Schülerinnen und Schülern vorhanden sein sollte, bevor dieses Thema im Unterricht behandelt wird. Hierbei spielen die Schulstufe und das Alter eine erhebliche Rolle.

Der Islamunterricht, so wie jeder andere Religionsunterricht, vermittelt letztlich moralische Grundsätze, Werte und Weltvorstellungen. Aber Schulen dürfen nicht als Indoktrinierungsanstalten fungieren, sie sind dazu da, die Selbsttätigkeit, Mündigkeit und das Talent der nächsten Generationen zu fördern. Anstatt Dogmen, und mögen sie noch so sehr gesellschaftlich wünschenswert sein, sollen Reflexionsfähigkeit und Begründungskompetenzen vermittelt werden. Wenn die Schülerinnen und Schüler mit den Unterrichtsinhalten auch nicht übereinstimmen, aber ihre Positionen vernünftig und nachvollziehbar rechtfertigen können, dann ist dies ein erstrebenswertes Unterrichtsziel.

Riboltis, Bildungsforscher und Universitätsprofessor, beschreibt in *Pädagogische Grundlagen von Erziehung und Unterricht*, wie ein „Nein“ einen Menschen frei macht. Der Mensch hat das Recht, zwischen konformem und nicht-konformem Verhalten entscheiden zu können.

„Diese Fähigkeit begründet sich in seinem Nicht-festgelegt-Sein durch die Natur, ist also prinzipielles Bestimmungsmerkmal seiner Existenz. Um sich artikulieren zu können braucht sie als Grundlage allerdings das autonome, Ich-starke Subjekt. Die Basis dafür ist bei einem Kind erst gegeben, nachdem das Stadium der All-Identität –

jener frühesten Entwicklungsstufe, in der noch kein Unterschied zwischen sich und der Außenwelt wahrgenommen wird – verlassen wird.“¹⁴⁹

Im Unterricht werden Moralvorstellungen des Islams behandelt. Das islamische Konzept von Gerechtigkeit, Freiheit, Großzügigkeit, Spiritualität und Moral soll den Schülern vermittelt werden. Wenn sie mit kontroversen Inhalten, die ihrer Meinung nach diesen Prinzipien widersprechen, konfrontiert werden, sollen sie in der Lage sein, eigenständige Kritik auszusprechen.

Im Zentrum des Unterrichts steht daher die kritische Reflexionsfähigkeit, zu deren Entwicklung im Kontext der vorliegenden Arbeit zu fragen ist:

Wie fördert man das Bewusstsein und die Mündigkeit von Schülerinnen und Schülern hinsichtlich „Gendergerechtigkeit“ in einem Islamunterricht?

Als zentrale Fragestellung in diesem „pädagogischen Teil“ ist es zuallererst wichtig, die Frage in mehrere Abschnitte einzuteilen, welche den Ablauf des Diskurses weiter bestimmen werden. Damit angefangen, wie und auf welche Art und Weise soll den besagten Schülern der Inhalt vermittelt werden? Im nächsten Abschnitt werden verschiedene Möglichkeiten zur Vermittlung von Lerninhalten vorgestellt.

8.1 Kompetenzorientierung

Das derzeit vorherrschende Unterrichtsparadigma ist die Kompetenzorientierung. Bei der Kompetenzorientierung handelt es sich um ein Paradigma insofern, als sie das gesamte Bildungswesen umfassend umorientierte. In der verbreiteten Fassung von Weinert sind Kompetenzen dabei als Fertigkeiten und Fähigkeiten zu beschreiben,

„die bei Individuen verfügbaren oder durch sie erlernbaren kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten, um bestimmte Probleme zu lösen, sowie die damit verbundenen motivationalen, variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können“.¹⁵⁰

Bei der Kompetenzorientierung geht es also um Fähigkeiten (worunter das prinzipielle Potenzial zu verstehen ist) und Fertigkeiten (worunter die Kenntnisse der tatsächlichen Tätigkeiten zu verstehen sind) im Hinblick darauf, dass sich diese Kompetenzen im realen Leben, und darunter wird ziemlich klar vor allem das Erwerbsleben verstanden, bewähren. Sie

¹⁴⁹ Ribolits, Erich: Skriptum zur Lehrveranstaltung „Pädagogische Grundlagen von Erziehung und Unterricht“. BOKU-Wien o.J.

¹⁵⁰ Weinert, F. E. (Hg.): Leistungsmessungen in Schulen. Weinheim und Basel: Beltz 2001, S.27f.

sollen also dazu beitragen, dass sich die Schülerinnen und Schüler zu Erwachsenen entwickeln, die in ihrem späteren Leben „selbstständig“ sind und aktiv am gesellschaftlichen, beruflichen und ökonomischen Leben teilnehmen können.

Die Kompetenzorientierung funktioniert hier im Bildungsbereich ähnlich wie in anderen Bereichen der Gesellschaft: Es werden Standards in Feldern festgelegt, die erreicht werden müssen, das sind die Mindeststandards. Da das schulische System immer auch ein Bewertungs- und leistungsmessendes System darstellt, bedeutet ein Verfehlen der Bildungsstandards eine negative Benotung. Werden die Standards aber übertroffen, dann folgert daraus eine bessere Bewertung. Um Kompetenzerwerb leichter messbar zu gestalten, wurden drei Bereiche bestimmt, die zusammen eine Kompetenz in einem Bereich ausmachen: Das sind Reproduktion, Transfer sowie Reflexion und Problemlösung. Reproduktion bezeichnet die fach(wissenschaft)lichen Anteile eines Stoffes. Transfer bezieht sich auf die Übertragung des Gelernten in das Feld des eigenen Lebens und Alltags, während Reflexion und Problemlösung den flexiblen und kritischen theoretischen und praktischen Umgang mit den erworbenen Inhalten meint. Es ist offensichtlich, dass diese letzte Stufe von besonderer Bedeutung ist, da sie garantiert, dass vermittelte Unterrichtsinhalte durch die Schülerinnen und Schüler internalisiert wurden und auf unterschiedliche problematische und schwierige Situationen angewendet werden können. „Kompetenzlernen“ ist daher dem Ziel nach „Problemlösungskapazität-Aufbau“.

Es ist ebenso offensichtlich, dass diese doch sehr ökonomische Sicht auf das Bildungsgeschehen, Erziehung, Unterricht und Schule sich schwer mit allen Vorstellungen der Religionspädagogik und der Islamischen Religionspädagogik zur Deckung bringen lässt. Gleichzeitig war aber die wesentliche und zentralisierte Beurteilungsform der höheren Schulbildung, die Matura oder Reifeprüfung, selbstverständlich kompetenzorientiert zu gestalten. Schließlich ist „Religion“ ein Prüfungsfach bei der Matura. Bei der ökonomischen und den Islam einschließenden, 2012 herausgegebenen Ausarbeitung *Die kompetenzorientierte Reifeprüfung aus Religion. Grundlagen, exemplarische Themenbereiche und Aufgabenstellungen* zur kompetenzorientierten Reifeprüfung wurde deshalb ein Vorbehalt festgehalten:

Ein Spezifikum des Religionsunterrichts – unabhängig von seiner konfessionellen Prägung – ist die Offenheit, dass er neben operationalisierbaren und überprüfbaren Inhalten auch Lernprozessen Raum gibt, die nicht zu testen und letztlich unverfügbar sind. Gerade in einem deutlich kompetenzorientierten Religionsunterricht wird diesem Faktum entsprochen, denn für „ihr Aufwachsen brauchen Kinder und

Jugendliche Erfahrungen und Begegnungen, Einsichten und Anstöße, die sich nicht operationalisieren oder messen lassen¹⁵¹.¹⁵²

In anderen Worten heißt das, dass sich die Schülerinnen und Schülern neben den fachlichen und den überfachlichen Kompetenzen (z.B. personale, soziale und methodische Kompetenz) auch noch weitere Kompetenzen im Religionsunterricht aneignen sollen, wobei die Handreichung die Wahrnehmungskompetenz, die religiöse Sach- und Darstellungskompetenz, die interkulturelle und interreligiöse Kompetenz, die ethische Darstellungs- und Urteilskompetenz sowie die lebensweltliche Anwendungskompetenz explizit als Vorschläge anführt¹⁵³.

Über diesen ersten Schritt hinaus verweist die Handreichung bereits darauf, dass die einzelnen Religionsgesellschaften entsprechend der ihnen eigenen Lehrplaninhalte und Fachdidaktiken angehalten sind, von ihrer Autonomie Gebrauch zu machen und noch spezifischer in die Kompetenzgestaltung des eigenen Faches hineinzugehen¹⁵⁴.

Eben das hat das Schulamt mit der Vorlage der Broschüre *Die kompetenzorientierte Reifeprüfung. Reifeprüfung für AHS und BHS – Islamischer Religionsunterricht* im darauffolgenden Jahr 2015 geleistet.

Dort heißt es bereits in der Vorbemerkung in Bezug auf die Dreiteilung in Reproduktion – Transfer – Reflexion und Problemlösung:

„Dass diese Operatoren nur als Orientierung gelten, versteht sich dadurch, dass sich gewiss andere Operatoren in ein und derselben Dimension leicht finden lassen. Die Ausrichtung dieser Handreichung an der Taxonomie Blooms, welche nicht speziell für den Gegenstand ‚Religion‘ konzipiert ist, erklärt sich durch den Wunsch der Islamischen Religionspädagogik, den spezifischen Charakter von Religion auf Normalität zu brechen und dem Vorwurf der ‚Sonderbarkeit‘ des Unterrichtsgegenstandes ‚Religion‘ entgegenzuwirken. Religion kann reproduziert, transferiert, reflektiert werden und spezifische Problemlösungen anbieten. Sie bedient sich derselben Mechanismen der literarischen Gegenstände und bietet zusätzliche Schienen wie die emotionale Anteilnahme, sowie die moral-ethische Untermauerung,

¹⁵¹ Schweitzer, F.: Bildungsstandards auch für Evangelische Religion? In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 56,3 (2004), S.241.

¹⁵² Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur: Die kompetenzorientierte Reifeprüfung aus Religion. Grundlagen, exemplarische Themenbereiche und Aufgabenstellungen. Wien: BMUKK 2012 (=BMUKK 05/2012). In: https://lssr-t.gv.at/sites/lssr.tsn.at/files/upload_lsr/LF_Religion.pdf (Zugriff: 24.08.2020), S.9.

¹⁵³ Vgl. ebd., S.10f.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S.5 und S.7.

den Perspektivenwechsel und den Rollentausch etc. an.“¹⁵⁵

Die Hauptrichtung der Handreichung ist darüber hinaus, eine Verschränkung der Kompetenzorientierung mit dem Fach Religion vorzunehmen, wobei sie sich auf die religiöse Kompetenz konzentriert, die ethisch-moralische Kompetenz sowie die personale und soziale Kompetenz¹⁵⁶.

Die religiöse Kompetenz wird durch Hemel¹⁵⁷ und Englert¹⁵⁸ belegt:

Die religiöse Kompetenz bezieht sich, Hemel zufolge, auf die Wahrnehmung religiöser Phänomene, deren Deutung anhand erworbener Orientierungs- und Deutungsmuster und deren interaktive, dialogfähige Kommunikation. Religiöse Kompetenz bedeutet auch ‚die Übernahme religiöser Rollen und Handlungsmöglichkeiten‘ sowie die ‚integrierende Fähigkeit zu einem an religiösen Überzeugungen orientierten Handeln‘. Englert betont dabei die ästhetische, hermeneutische, kommunikative und pragmatische Dimension der religiösen Kompetenz.“¹⁵⁹

Im der Lehrplanverortung nachfolgenden Kapitel wird die Methode des Transferlernens nach dem Fünf-Schritte-Modell behandelt, die das hier vorgestellte Kompetenzmodell entscheidend konkretisiert.

¹⁵⁵ Schulamt der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich: Die kompetenzorientierte Reifeprüfung für AHS und BHS, 2015. In: <http://www.derislam.at/schulamt/schulamt/downloads/handreicherung.pdf> (Zugriff: 24.08.2020), S.7.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S.12.

¹⁵⁷ Vgl. Hemel, U.: Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie. Frankfurt u. a.: Springer 1988, S.675-689.

¹⁵⁸ Vgl. Englert, R.: Religion lehren unter veränderten Bedingungen – Welche Kompetenzen brauchen Religionslehrer/innen für guten Unterricht? In: Informationen für den Religionsunterricht (IfR) 61 (2008), S.36ff.

¹⁵⁹ Schulamt der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich: Die kompetenzorientierte Reifeprüfung für AHS und BHS, 2015. In: <http://www.derislam.at/schulamt/schulamt/downloads/handreicherung.pdf> (Zugriff: 24.08.2020), S.12.

8.2 Lehrplanverortung von „Gendergerechtigkeit“

Jeder Themenschwerpunkt nach dem Lehrplan für den islamischen Religionsunterricht wird dann entsprechend des obigen Schemas den drei Kompetenzdimensionen (Reproduktion – Transfer – Reflexion und Problemlösung) und den Kompetenzbereichen (wahrnehmen, beschreiben und verstehen; deuten, gestalten, kommunizieren und glauben; beurteilen, entscheiden, teilhaben, handeln) zugeordnet und in die drei weiteren Felder Eigene Konfession, Andere Anschauungen und Herausforderungen der heutigen Gesellschaft und Welt unterteilt.

Als besonders relevant erscheint aber für die vorliegende Arbeit, dass Referenzen hinsichtlich der Themenbereiche auf den Lehrplan genommen werden, und zwar in einer Tabelle.

„Die folgende Tabelle führt durch den Lehrplan des islamischen Religionsunterrichts und lokalisiert die hier kompetenzorientiert erarbeiteten Themenbereiche. Sie gibt die Themenkreise des Lehrplans an, aus denen sich die Themenbereiche dieser Handreichung zusammensetzen. Darin finden sich in Spalten aufgeteilt die Nummer der Themen in dieser Handreichung, das Thema selbst, die Schulstufe und die Nummer der entsprechenden Themenkreise im Lehrplan (LP) wieder.“¹⁶⁰

Diese Tabelle ist deshalb von Bedeutung für das Thema der vorliegenden Arbeit, da die Komplexität der Inhalte hinsichtlich Gendergerechtigkeit im Allgemeinen und des Verses 4:34 im Besonderen eine Verortung im Lehrplan voraussetzt, wo die spezifische Ausgestaltung des Themas auch eine Lücke füllen sollte. Erst dann kann eine Didaktisierung des Themas vorgenommen werden.

In der folgenden Abbildung kann die Tabelle gesehen werden, die die 24 Themenbereiche neben der Schulstufe und dem nummerierten Themenkreis im Lehrplan für die Allgemeinbildenden Höheren Schulen (AHS) aufführt. Zur Verdeutlichung wurden in der Abbildung jene Themenbereiche markiert, die eine Berührung bzw. Schnittmenge mit dem in dieser Arbeit behandelten Thema aufweisen. Im weiteren Verlauf wird dann näher auf die Besonderheiten dieser Verortung für die Vermittlung im Islamunterricht eingegangen.

¹⁶⁰ Schulamt der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich: Die kompetenzorientierte Reifeprüfung für AHS und BHS, 2015. In: <http://www.derislam.at/schulamt/schulamt/downloads/handreichung.pdf> (Zugriff: 24.08.2020), S.65.

Nr.	Themenbereich	Schulstufe	Themenkreis im LP
1	Die Schöpfung	11	7
2	Der Koran - die Primärquelle des Islams	9	2
3	Monotheismus (Tauhid)	12	1
4	Islam - Iman - Ihsan	9, 10, 11, 12	1, 1, 1, 1
5	Selbstverantwortung (Takiif)	9, 10, 11	1, 1, 1
6	Der Prophet Muhammad sas - Sira und Sunna	9, 10, 12	2, 2, 2+6
7	Die koranischen Geschichten	9, 10, 11	6, 6, 6
8	Werte und Ethik (Qiyam und Akhlaq)	9, 10, 11, 12	3, 3, 3, 3
9	Der Islam und die Menschenrechte	9, 10	7, 3
10	Die Stellung des Islams zur Gewalt	11	7
11	Der Islam und die Geschlechtergerechtigkeit	10	7
12	Quellen des Islams und Interpretations- schulen (Al-Masader und Al-Mathahib)	10, 11	2, 2+6
13	Disziplinen der Islamischen Wissenschaften	9, 10, 12	2, 1+2, 2
14	Der Sufismus - die islamische Mystik	12	1
15	Offenbarungsreligionen	9, 10, 12	6, 3, 3
16	Weltethos	10, 11, 12	3+5, 6, 3
17	Der Islam und die Bewahrung der Schöpfung	10, 11	3, 3
18	Wirtschaftsethik	12	7
19	Ein Streifzug durch die islamische Geschic hte	9, 10	6, 6
20	Bildung und Wissenschaft im Islam	9, 10, 11	4, 4, 4
21	Kunst und Ästhetik	9, 10	4, 4
22	Muslimen in Österreich	9, 10, 11, 12	3+5, 5, 5, 5
23	Ehe und Scheidung	10	7
24	Jenseitsvorstellungen	9	1

Tabelle 3: Themenkreise und Schulstufen im islamischen Religionsunterricht¹⁶¹.

¹⁶¹ Quelle: Schulamt der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich: Die kompetenzorientierte Reifeprüfung für AHS und BHS, 2015. In: <http://www.derislam.at/schulamt/schulamt/downloads/handreichung.pdf> (Zugriff: 24.08.2020), S.65.

Die Themenbereiche Nr. 8 bis Nr. 13 sowie der Themenbereich Nr. 23 sind betroffen. Eine direkte Behandlung von Vers 4:34 kann insbesondere in dem Themabereich Nr. 11 erfolgen, wo das Thema „Geschlechtergerechtigkeit“ als solches den Unterrichtsinhalt bildet.

Ebenfalls in Frage für eine direkte Behandlung kommt aber auch der Bereich Nr. 13, weil „Tafsīr“ im Zusammenhang mit Gendergerechtigkeit, Exegese und Normenbildung eine wichtige Rolle spielt und unter „Disziplinen der islamischen Wissenschaften“ fällt.

Schließlich kann auch Bereich Nr. 23 unter dem Überbegriff „Ehe: Pflichten und Rechte“ herangezogen werden, um Geschlechterverhältnisse und Vers 4:34 direkt zu thematisieren.

Allgemeiner berührt wird „Gendergerechtigkeit“ in den Bereichen Nr. 8 (Ethik, ethisches Verhalten), Nr. 9 (Menschenrechte: Schutz vor Gewalt) sowie Nr. 12 (Quellen des Islams und Interpretationsschulen).

Ein Folgethema der Behandlung von „Gendergerechtigkeit“ und Vers 4:34 könnte im Bereich Nr. 10 (Stellung des Islams zur Gewalt) angesiedelt werden, wo ein umfassenderes Gewaltverständnis als der „kriegerische Gewaltbegriff“ im Kontext Islam zum Thema gemacht werden könnte.

Eine tragende Säule der Schule ist es, den Schüler_innen Strukturen zur Verfügung zu stellen, damit sie kommunikative, soziale und personale Kompetenz entwickeln können: Werteerziehung (Religion bzw. Ethik), Begleitung (Coaching) und die Schulung von Reflexionsfähigkeit. Folgende Maßnahmen sind z.B. wesentlicher Teil des Curriculums: – Für Schüler_innen, die keinen konfessionellen Religionsunterricht besuchen, ist Ethik alternatives Pflichtfach. – In den Schulstufen 9 und 10 belegen die Schüler_innen verpflichtend den Gegenstand Kommunikation und Sozialkompetenz. In diesem nicht normativ orientierten schulautonomen Unterrichtsgegenstand gewinnen die Schüler_innen Einsicht in die Komplexität von Kommunikation und in die kulturelle, situative und individuelle Bedingtheit von Interpretation und Reaktion. Kognitive Elemente wie der Erwerb von Kenntnissen über die bekanntesten Modelle zur Beschreibung von Kommunikation wechseln mit sozialen Lernformen ab.¹⁶²

Die Lehrpläne der islamischen Glaubensgemeinschaft für den islamischen Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen halten fest, dass in der 10. Schulstufe, die Übernahme von Verantwortung mit Schülern durchgenommen werden sollte:

„Die Übernahme von Verantwortung bringt eine Qualität des Menschseins hervor, die

¹⁶² Scheiber, E.: Begabung entwickelt sich ein Leben lang. In: Matthias Strolz, Michael Unger (Hgg.): Buntbuch Schulautonomie. Die mündige Schule, online: <https://talentbluehen.at/wp-content/uploads/2018/07/Die%20mündige%20Schule%20ES.pdf> (Zugriff: 30.07.2020), S.76.

den Jugendlichen nahegebracht wird. Dazu gehört nicht nur, auf Kriterien wie die Bevorzugung eines Weges der Mitte im Islam zu verweisen und das Sich Einsetzen auf dem Weg Gottes genauer zu definieren, sondern derartige theoretische Grundlagen immer wieder in die Praxis zu übersetzen [...].¹⁶³

Die Übernahme von Verantwortung ist ein Unterrichtsinhalt, der sich mithilfe der Kompetenztheorie alleine nur schwer in seiner Ganzheitlichkeit vermitteln lässt. Es braucht einen spezialisierteren didaktischen und lerntheoretischen Zugang, der sich sowohl mit der Kompetenzorientierung auf der einen Seite als auch mit der Orientierung auf die gesellschaftliche Praxis bzw. die Lebenswirklichkeit der Lernenden andererseits vereinbaren lässt. Dafür bietet sich das Transferlernen an, das über das Fünf-Schritte-Modell auf der Basis der Erkenntnisse der Kulturhistorischen Schule praktisch anwendbar gestaltet wurde.

8.3 Transferlernen im islamischen Religionsunterricht

Laut Ausweger ist seit Einführung der Bildungsstandards der kompetenzorientierte Unterricht auch auf die Religionspädagogik und somit auch auf den islamischen Religionsunterricht übergegangen. Dieser Unterricht mache sich zum Ziel Schülerinnen und Schüler so zu fördern, dass sie die angestrebten Kompetenzen im Alltag umsetzen können. Um diesen Transfer vom Lernprozess zur Praxis durchzuführen, werden drei Aspekte in Angriff genommen:

1. Alltags- und realitätsnahe Unterrichtsbeispiele
2. Üben, Anwenden und Reflektieren
3. Der Aufbau des Bewusstseins (der inneren Haltung)¹⁶⁴

8.3.1 Verständnis von Transferlernen

Unter Kompetenz versteht Weinert – wie bereits ausgeführt – „die bei Individuen verfügbaren oder durch sie erlernbaren kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten, um bestimmte Probleme zu lösen, sowie die damit verbundenen motivationalen, variablen Situationen erfolgreich und

¹⁶³ Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen vom 26.07.2011: In Rechtsinformationssystem des Bundes, <https://www.ris.bka.gv.at/NormDokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20007378&FassungVom=2019-02-01&Artikel=&Paragraf=&Anlage=6&Uebergangsrecht=> (Zugriff am: 23.8.2020), S.7.

¹⁶⁴ Vgl. Shakir, A./Klement, K. & Topalovic, S.: Kompetenzorientierung im islamischen Religionsunterricht. Impulse für Theorie und Praxis. Linz: Veritas 2019, S.91.

verantwortungsvoll nutzen zu können“¹⁶⁵ Dabei unterscheidet er zwischen fachlichen Kompetenzen, fachübergreifenden Kompetenzen (Problemlösen, Teamfähigkeit) und Handlungskompetenzen. Ziener definiert den Begriff „Kompetenz“ etwas anders, indem er es als ein Maß zur Auskunft über das bestimmt, was jemand kann, und zwar in dreifacher Hinsicht: Hinsichtlich seiner Kenntnisse, seiner Fähigkeiten und der Bereitschaft, zu den Sachen und Fertigkeiten seine eigene Beziehung einzugehen.¹⁶⁶

Beim Transferlernen geht es grundlegend darum, erworbene Kompetenzen auf andere, neue Situationen problemlösend zu übertragen. Diese Übertragung bildet das eigentliche Ziel des schulischen Unterrichts – Synergieeffekte des erlernten Wissens werden genützt, es kommt zu einer Vernetzung. Durch das Transferlernen werden Wissensinhalte verallgemeinert und durch die Anwendung von den Lernenden internalisiert.

Um dies zu ermöglichen sind drei Ansätze zu berücksichtigen:

1. Mentale Werkzeuge sind die Grundlage des Wissenstransfers: Hier geht es darum, dass SchülerInnen in der Lage sind „einen eigenen komplexen, kausalen Sachverhalt in einem Inhaltsgebiet wortgewandt darzustellen“.
2. Bewusste Vergleiche und Analogiebildung: Die Voraussetzung für Lerntransfer ist nicht die objektive Ähnlichkeit von Lern- und Anwendungssituationen, sondern die subjektiv wahrgenommene Übereinstimmung im Wissen.
3. Metakognitive Kontrolle: Darunter versteht man eine Reihe von Phänomenen, Aktivitäten und Erfahrungen, die mit dem Wissen und der Kontrolle über eigene kognitive Funktionen verbunden sind.

8.3.2 Transfer im islamischen Religionsunterricht

Allgemein übernehmen Lehrkräfte die Aufgabe, handlungsorientiertes Lernen zu ermöglichen, indem sie Situationen schaffen, in denen Schülerinnen und Schüler persönliche Erfahrungen selbst machen. Herausforderungen sollen von ihnen handelnd gelöst werden und, indem sie selbstwirksam und selbsttätig agieren, können sie ihre Stärken und Schwächen herausfinden.

In der islamischen Lehr- und Lernpraxis ist Wissen erst dann sinnvoll, wenn es in die Praxis

¹⁶⁵ Weinert, F. E. (Hg.): Leistungsmessungen in Schulen. Weinheim und Basel: Beltz 2001, S.27f.

¹⁶⁶ Vgl. Shakir, A./Klement, K. & Topalovic, S.: Kompetenzorientierung im islamischen Religionsunterricht. Impulse für Theorie und Praxis. Linz: Veritas 2019, S.92.

umgesetzt wird. Denn die islamische Spiritualität entfaltet sich erst, wenn sich der Glaube „im Herzen“ manifestiert und in den Handlungen widerspiegelt.¹⁶⁷ Dies bedeutet, dass die Gestaltung der Lehr- und Lernprozesse in einem islamischen Religionsunterricht sich zum Ziel setzen muss, Glauben und Handlungen miteinander zu verknüpfen.¹⁶⁸ Das Ziel islamischen Wissens ist die Wirksamkeit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Auch wenn das Kompetenzmodell in seiner Basisform den Religionsunterricht revolutioniert hat, so stellt dessen übermäßige „ökonomische“ Orientierung, oder mit anderen Worten, die übermäßige Orientierung auf messbaren Nutzen für den islamischen Religionsunterricht eine Einschränkung dar. Transfergewichtete Lernbegriffe sind besser geeignet, religiöses Wissen nachhaltig zu vermitteln, und gleichzeitig auch am Kompetenzerwerb orientiert.

Transferlernen im islamischen Religionsunterricht bezieht das erworbene Wissen und erworbenen Kompetenzen aus dem eigenen Fach und aus anderen Fächern in die Lernprozesse mit ein, indem diese durch die Lernenden verallgemeinert und auf neue Situationen angewendet werden. Die zwei wesentlichen Grundinstrumente dazu sind kritische Reflexionsfähigkeit und anwendungsorientiertes Tätigkeitslernen.

Förderung des Transferlernens erfolgt daher immer in Form von Praxis in realitätsnahen Situationen. Die regelmäßige Übung soll dafür sorgen, dass das Gelernte (Lösungswege) nicht vergessen werden soll. Durch „trial and error“ lernen Schülerinnen und Schüler schneller. Die Entwicklung des Bewusstseins durch Reflexion verbessert auch das Transferlernen.¹⁶⁹

8.3.3 Das didaktische Fünf-Schritte-Modell

Das hier vorgestellte didaktische Fünf-Schritte-Modell ist eine didaktische und methodische Konkretion obiger Feststellungen in einem Text von Said Topalovic zum Erwerb von Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten im islamischen Religionsunterricht¹⁷⁰ und soll Lehrerinnen und Lehrern als Hilfestellung im Unterricht dienen.

Die fünf Schritte umfassen:

¹⁶⁷ Vgl. Shakir, A. & Topalovic, S.: Kompetenzorientiert und zeitgemäß islamische Religion unterrichten – mit der Schulbuchreihe „Islamstunde“. In: HIKMA. Journal for Islamic Theology and Religious Education 8 (2017), S.14.

¹⁶⁸ Vgl. Shakir, A./Klement, K. & Topalovic, S.: Kompetenzorientierung im islamischen Religionsunterricht. Impulse für Theorie und Praxis. Linz: Veritas 2019, S.96.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S.96-100.

¹⁷⁰ Vgl. Shakir, A. & Topalovic, S.: Kompetenzorientiert und zeitgemäß islamische Religion unterrichten – mit der Schulbuchreihe „Islamstunde“. In: HIKMA. Journal for Islamic Theology and Religious Education 8 (2017), S.7.

1. Präsentation/Kommunikation
2. Durchführung
3. Reflexion
4. Evaluation
5. Transfer

Die Grundidee hinter dem Konzept ist es, die Lernenden konsequent in den Mittelpunkt des Unterrichts zu stellen und sie als „Subjekte“ ihrer eigenen Lerntätigkeit zu begreifen. Das handlungsorientierte Moment der Schülerinnen und Schüler liegt somit im Fokus, übereinstimmend zu dessen Wichtigkeit im Transferlernen.¹⁷¹

Den theoretischen Hintergrund für das Modell bilden die Erkenntnisse der sogenannten Kulturhistorischen Schule bezüglich der Entwicklung und Organisation von Lehr- und Lernprozessen. Die Kulturhistorische Schule (der Psychologie) geht ursprünglich auf die „Troika“ der sowjetischen Wissenschaftler Lev S. Vygotskij (1896–1934), Aleksandr R. Lurija (1902–1977) und Aleksej N. Leont’ev (1903–1979) zurück, deren Erkenntnisse in einer ganzen Bandbreite psychologischer Forschungsfelder in vielfältiger Form rezipiert und adaptiert wurden – unter anderem in der Lerntheorie.¹⁷²

Mit zunehmendem Wiederholen der Übung oder Aufgabe beziehungsweise durch wiederholtes, zunächst noch unterstütztes Handeln erlangen Lernende Kenntnisse und Fähigkeiten für das selbstständige Arbeiten. Lehrende setzen mit Lernenden gemeinsame Ziele fest, diese bekommen Grundverständnisse, um selbstständig zu arbeiten.

Für den islamischen Religionsunterricht bzw. die religiöse Wissensvermittlung im Speziellen bezieht sich Topalovic auf eine Aussage des engen Prophetengefährten ‘Abdallāh ibn Mas‘ūd bezüglich des Erlernens des Korans. Ibn Mas‘ūd sagte, dass sie immer nur zehn Āyāt gelernt hätten und erst, wenn sie diese verstanden und aufgenommen sowie dementsprechend gehandelt hätten, seien sie zu den nächsten zehn Versen fortgeschritten.¹⁷³ Zunächst werden die Inhalte gemeinsam (Lehrende und Lernende) erarbeitet, dann verstanden und angewendet – erst dann sind sie gefestigt und verinnerlicht. Die Aussage von ‘Abdallāh ibn Mas‘ūd ist sozusagen ein Schulbeispiel des Transferlernens.

¹⁷¹ Vgl. Shakir, A./Klement, K. & Topalovic, S.: Kompetenzorientierung im islamischen Religionsunterricht. Impulse für Theorie und Praxis. Linz: Veritas 2019, S.192-193.

¹⁷² Vgl. Kölbl, C.: Kulturhistorische Schule. In: Günter Mey, Katja Mruck (Hgg.): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Wiesbaden: Springer VS 2010, S.182-194.

¹⁷³ Vgl. Shakir, A./Klement, K. & Topalovic, S.: Kompetenzorientierung im islamischen Religionsunterricht. Impulse für Theorie und Praxis. Linz: Veritas 2019, S.192-193.

Im folgenden Abschnitt werden die fünf Schritte des Modells genauer behandelt.

Präsentation, Kommunikation

Die Lehrenden präsentieren den Schülerinnen und Schülern vorerst ihre Inhalte und fordern sie zur Stellungnahme auf. Die Form der Präsentation kann unterschiedliche Erscheinungen annehmen, wie zum Beispiel in Bildform, in Form einer Zeichnung oder als Geschichte. Erwartet wird von den Schülerinnen und Schülern, dass sie Fragen zu der Präsentation stellen. Wichtig dabei ist, dass die Lernenden den Inhalt persönlich bedeutsam finden. Topalovic gibt hierbei einige Beispiele an, welche Fragen gestellt werden könnten, etwa: „Was gefällt oder missfällt dir am Bild, an der Geschichte?“¹⁷⁴

Durchführung

Die Herausforderung für die Schülerinnen und Schüler wird auf dieser Stufe durch den Übergang von ihrem aktuellen Leistungsniveau zum nächsten gebildet. Zunächst setzen Lehrende und Lernende gemeinsame Ziele fest, wobei dann die notwendigen Sprach- und Handlungsmuster zur Erreichung gesucht werden. An diesem Punkt können verschiedene Methoden von selbstständigem und kooperativem Lernen angewandt werden. Vom kooperativen wird dann allmählich zum selbstständigen Lernen fortgeschritten, die oder der Lehrende zieht sich langsam zurück und überlässt die Lernenden im Lernprozess sich selbst. Ein Beispiel, das man verwenden kann, ist das Diskutieren von „Gendergerechtigkeit“. Die Schülerinnen und Schüler sind anfangs auf die Unterstützung der Lehrenden angewiesen hinsichtlich der Instrumente und deren Handhabung (z. B. Gruppendiskussion, Gedankensammlung), aber über die Zeit hinweg geht die Unterstützung in eine Begleitung über und schließlich zur selbständigen Vertretung einer eigenen Meinung.

Reflexion

Jeder Unterricht, „in dem Lernende als Subjekte ihres Lernens ernst genommen werden, ist ein reflexiver Unterricht“¹⁷⁵. Die handelnden Subjekte sind in diesem Prozess die Schülerinnen und Schüler selbst. Sie sollen über die Prozesse der Aneignung oder des Lernens nachdenken. Es sollen nun Fragen gestellt werden wie „Was habe ich neu gelernt und was kann ich in Zukunft anders machen?“ Indem sie sich objektiv mit ihren Erfahrungen auseinandersetzen, schaffen sie ein besseres Verständnis der zugrundeliegenden Prozesse und können in Zukunft größeren Nutzen daraus ziehen.

¹⁷⁴ Vgl. Shakir, A./Klement, K. & Topalovic, S.: Kompetenzorientierung im islamischen Religionsunterricht. Impulse für Theorie und Praxis. Linz: Veritas 2019, S.197.

¹⁷⁵ Ebd., S.197.

Evaluation

Hier wird der Prozess des gesamten Unterrichts eingeschätzt und bewertet, wobei Lehrende und Schülerinnen und Schüler miteinbezogen sind. Es wird geprüft, ob die Schülerinnen und Schüler die Ziele erreicht haben, die gesetzt wurden und weshalb ein Erfolg oder Misserfolg vorliegt. Die Zusammenfassung der Ergebnisse bringt noch den Vorteil, sich bewusst zu werden, was und warum etwas funktioniert oder nicht funktioniert hat.

Transfer

Der Transfer des Lernens wird meist als die Übertragung der erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten auf andere Problemsituationen definiert.¹⁷⁶ Damit ein Transfer vorliegt, muss verinnerlicht werden, was gelernt wurde, und der Lernprozess muss auf eine andere Variable Einfluss genommen haben. Somit wird nicht nur ein einziges Problem adressiert, sondern dieses und ähnliche Probleme. Um diese Form des Lernens zu gewährleisten, sind realitätsnahe und nachvollziehbare Unterrichtssituationen notwendig.¹⁷⁷ Innerhalb der fünf Dimensionen des Modells bleibt den Lehrkräften darüber hinaus ein großer Freiraum für eigene Ideen.



Abb. 02: „Fünf-Schritte-Unterrichtsmodell zum Kompetenzerwerb im islamischen Religionsunterricht“ (Shakir et al., 2015, S. 10; Shakir & Topalovic, 2017, S. 28)

Abbildung 1: Das Fünf-Schritte-Unterrichtsmodell¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Vgl. Shakir, A. & Topalovic, S.: Kompetenzorientiert und zeitgemäß islamische Religion unterrichten – mit der Schulbuchreihe „Islamstunde“. In: HIKMA. Journal for Islamic Theology and Religious Education 8 (2017), S.6-29.

¹⁷⁷ Vgl. Shakir, A./Klement, K. & Topalovic, S.: Kompetenzorientierung im islamischen Religionsunterricht. Impulse für Theorie und Praxis. Linz: Veritas 2019, S.197-200.

¹⁷⁸ Quelle: Shakir, A./Klement, K. & Topalovic, S.: Kompetenzorientierung im islamischen Religionsunterricht. Impulse für Theorie und Praxis. Linz: Veritas 2019, S.199.

8.4 Praktisches Unterrichtsbeispiel zu Vers 4:34 nach dem Fünf-Schritte-Modell

Im folgenden Abschnitt soll ein praktisches Unterrichtsbeispiel für die Erarbeitung von Vers 4:34 im islamischen Religionsunterricht der 10. Schulstufe nach dem oben beschriebenen Fünf-Schritte-Modell gegeben werden. Die Unterrichtseinheit fügt sich dort in den Themenkreis „Geschlechtergerechtigkeit“ ein, ermöglicht aber auch den Transfer von erworbenem Wissen und Kompetenzen aus den Themenkreisen „Ehe und Scheidung“, „Werte und Ethik“, „Disziplinen der islamischen Wissenschaften“ und „Quellen des Islams und Interpretationsschulen“ sowie „Islam und Menschenrechte“.

Der Unterricht wird in der Form einer „linguistischen Analyse“ von Vers 4:34 gestaltet, da sich über diesen Zugangsweg neben anderen möglichen Zugangswegen (z. B. sozialhistorische Kontextualisierung, Koranexegese usw.) am ehesten die Lernziele erreichen lassen. Diese Lernziele liegen im Bereich des Transferlernens in der Anwendung des erlernten Wissens und der erworbenen Fähigkeiten auf andere ähnliche Problemsituationen und die gesellschaftliche Wirklichkeit (Übertragung in die eigene Lebenswirklichkeit). Nicht jedoch liegen sie in der Übernahme eines wie auch immer gearteten Dogmas oder vorgefertigter Glaubenssätze. Die linguistische Analyse fällt in den Bereich der kritischen Auseinandersetzung mit den religiösen Quellentexten. Diese sind ebenso sinnstiftend wie normenbildend wirksam. Das übergeordnete Lernziel besteht daher in der reflexiven Einsicht in diese Prozesse und dem Erwerb der Fähigkeit strukturierter und individueller Quellenerschließung. Vers 4:34 ist dafür besonders geeignet, weil er eine „problematische“ Koranstelle ist, in einer empfindlichen Zone zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung der eigenen Religion.

8.4.1 Präsentation/Kommunikation

In diesem Schritt geht es um die Präsentation der Inhalte und die Kommunikation darüber mit den Schülerinnen und Schülern, in der Form von Stellungnahmen, Fragen und Diskussionen. Vers 4:34 wird als Kopie in Arabisch und gängiger deutscher Übersetzung an die Schülerinnen und Schüler verteilt. Die leitenden Impulsfragen können sein: Was löst der Vers bei euch aus? Was gefällt/missfällt euch daran? Was sagt der Vers über das Geschlechterverhältnis aus? Welche Rollen für Männer und Frauen lassen sich daraus ableiten? Wie denkt ihr über Gewalt in der Ehe? Welche Maßnahmen werden empfohlen? Was denkt ihr, ist Ungehorsam? Welche Form der Beziehung wollt ihr führen? etc. Dabei geht

es nicht darum, Antworten auf die Fragen zu finden, sondern die Herausforderung für die Durchführungsphase deutlich zu machen. Fallweise können alternative deutsche Übersetzungen ebenfalls in die Diskussion einfließen.

8.4.2 Durchführung

In gewissem Sinne führt die Präsentationsphase zu einer „Krise“ bei den Lernenden, da sie ihr Vorwissen als nicht ausreichend erkennen, auftauchende Widersprüche einer Lösung zuzuführen. Daraus erwächst das produktive Potenzial für die Durchführung. Die Aufgabe der Lehrkraft ist es zunächst, den Ausweg über tautologische Lösungen (es ist so, weil es so ist) oder Scheinlösungen (Wenn es im Koran so steht, dann gilt es) zu unterbinden. Es geht um die Erarbeitung von Begründungen.

Bei der Durchführung werden den Schülerinnen und Schülern Werkzeuge an die Hand gegeben. Gemeinsam werden die Schlüsselbegriffe im arabischen Text von Vers 4:34 herausgefunden, deren Erarbeitung gemeinsam als Ziel festgelegt wird¹⁷⁹. Die Schülerinnen und Schüler bilden dann Gruppen, es werden Wörterbücher (z. B. Hans Wehr online¹⁸⁰), Tafāsir und die Webadresse von Corpus Quran¹⁸¹, wo eine linguistische Analyse einzelner Begriffe im Koran und von deren Vorkommen möglich ist, zur Verfügung gestellt.

Anfangs begleitet die Lehrkraft die Schülerinnen und Schüler bei der Durchführung der Aufgaben, erklärt die Anwendung der Instrumente und die Aussage der Ergebnisse. Mehr und mehr gewinnen die Schülerinnen und Schüler dann an Eigenständigkeit. Die Schülerinnen und Schüler präsentieren dann ihre Ergebnisse.

8.4.3 Reflexion

In der Reflexionsphase geht es um die Reflexion des Lernprozesses selbst. Wie ist es den Schülerinnen und Schülern individuell in diesem Prozess ergangen. Welche Erfahrungen, welches neue Wissen und welche zukünftigen Verbesserungsideen haben sich aus dem Lernprozess ergeben? Die Lernenden reflektieren, wie es ihnen dabei ergangen ist, selbstständig die Bedeutungen von Begriffen aus dem Koran zu erarbeiten, welche

¹⁷⁹ Für diese Begriffe sei auf den theoretischen Teil dieser Arbeit verwiesen, die drei wesentlichen sind: *quāmā* (dt. Beschützer oder Betreuer), *nušūz* (dt. Untreue oder Misshandlung) und *ḍaraba* (dt. schlagen oder weggehen).

¹⁸⁰ <https://archive.org/details/26387126HansWehrArabischesWorterbuch/page/n2/mode/2up>.

¹⁸¹ <http://corpus.quran.com>.

Schlussfolgerungen und welche methodischen Einsichten sie daraus gewonnen haben und welche Konsequenzen und persönlichen Lerngewinn sie darin erkennen.

8.4.4 Evaluation

Der Evaluationsschritt ist entscheidend zur Verallgemeinerung der Lernresultate und zur Festigung der Ergebnisse. Die Evaluation erfolgt in einem gemeinsamen Prozess von Lehrender bzw. Lehrendem und Lernenden. Unterrichtsprozess und Durchführungsergebnisse werden geprüft. Welche Ziele wurden erreicht, welche verfehlt? Wenn sie verfehlt wurden, warum? Fehlende Sprachkenntnisse, fehlende Zeit, fehlende Erfahrung mit den Instrumenten...? Erreichte Ergebnisse werden gemeinsam zusammengefasst. Im konkreten Fall ist das ein über die Schlüsselbegriffe in seiner Aussage, Übersetzung diversifizierter Text (Vers 4:34) aus dem Koran.

8.4.5 Transfer

Der Transferschritt ist der eigentlich bedeutsame Schritt (auch) in dem vorgestellten Unterrichtsbeispiel. Für diesen abschließenden Schritt ist ausreichende Zeit eine Voraussetzung und es sollte zumindest eine ganze Unterrichtseinheit aufgewendet werden.

Anhand des konkreten Beispiels erfolgt der Transfer in vier Schritten:

1. Anwendung auf die konkrete Ausgangssituation. Diese wurde während der Präsentationsphase durch die aufgetauchten Fragen in Zusammenhang mit Vers 4:34 gestellt. Die Ergebnisse des Lernprozesses (linguistische Analyse) werden jetzt in Beziehung zu diesen Fragen gesetzt. Welche neuen Perspektiven haben sich durch die sprachliche Vertiefung in den Koranvers ergeben, wie verändert das die Ausgangsannahmen und -wahrnehmungen? Wie verändern sich die Aussagen, möglichen Interpretationen und abzuleitenden Folgerungen von Vers 4:34?
2. Anwendung auf die allgemeinere Problemsituation. Diese wurde durch die Einbettung in den Kontext von „Gendergerechtigkeit und Islam“ gestellt. Die Ergebnisse des Lernprozesses werden in Beziehung zu dieser Grundfrage gesetzt: Welche neuen Perspektiven und welche religiösen Begründungen können sich in Bezug auf „Gendergerechtigkeit“ ergeben? Welche „Gewissheiten“ wurden bestätigt und welche hinterfragt? Welche Schlussfolgerungen lassen sich für die Frage des „Geschlechterverhältnisses“ im Islam ziehen? etc.
3. Anwendung auf die konkrete Lebenssituation der Lernenden. Die Lernenden verstehen

sich als Musliminnen und Muslime. Sie leben in einer konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit, in individuellen Lebenssituationen und in einem sozialen Beziehungsgefüge. Die Ergebnisse des Lernprozesses werden nun in Beziehung zu dieser Lebenssituation gesetzt. In welcher Beziehung mit Partner/in siehst du dich? Nach welchen Normen, Werten, moralischen Richtlinien und Rollenvorbildern orientierst du dich (dabei)? Welche Schlussfolgerungen ziehst du für deine persönliche Wahrnehmung des Geschlechterverhältnisses und für dein persönliches Verhalten? etc.

4. Anwendung auf ähnliche Problemsituationen im Kontext Koran. Hier geht es auch um den Transfer methodischen Wissens. Die Schülerinnen und Schüler wenden die individuell gewonnenen Ergebnisse des Lernprozesses (Wissen, Kompetenzen) auf ähnlich gelagerte Problemsituationen an. Neben den metakognitiven Kompetenzen handelt es sich bei dem konkreten Unterrichtsbeispiel vor allem um Methodenkompetenz im Umgang mit koranischen Texten. Dieses Wissen kann im Zusammenhang mit anderen Stellen des Korans zur Anwendung gelangen, beispielsweise bei Versen, die zur Gewaltlegitimation, zur Legitimation für Terrorismus oder zur Exklusion anderer religiöser Bekenntnisse usw. herangezogen werden. Dieser Schritt im Transfer ist nicht auf die konkrete Einheit beschränkt, in der er nur eine untergeordnete Rolle spielt, sondern weist auf andere Einheiten voraus. So kann der Transfer beim Themenkreis „Die Stellung des Islams zur Gewalt“, der in der 11. Schulstufe vorgesehen ist, erfolgen.

9 Fazit

Der Islam lädt die Menschheit ein zu einem ethisch-rechtlichen Rahmen ein, der auf Gottes göttlicher Weisheit und Gerechtigkeit aufgebaut ist:

„Sollte denn Derjenige, Der erschaffen hat, nicht Bescheid wissen? Und Er ist der Feinfühligste und Allkundigste.“ (Koran 67:14; Bubenheim & Elyas)

Alle menschlichen Zivilisationen greifen auf ein ethisches Wertesystem zurück, um Verhaltensnormen zu konstruieren. Während sich die meisten Gesellschaften auf einige grundlegende Prinzipien einigen, wurde die drastische Variation zwischen den moralischen Standards verschiedener Gesellschaften als Beweis für den moralischen Relativismus angeführt.¹⁸² Indessen fällt es denjenigen, die an die Existenz objektiver Moral glauben, schwer, ihre Werte in einer materialistischen Konzeption des Universums zu verankern, die eines Zwecks entbehrt. Das islamische Konzept der Menschheit, dem göttlich die Aufgabe übertragen wurde, Tugend zu begründen, stellt solch eine ontologische Verankerung bereit.

Der Islam vermittelt, dass die Menschheit göttliche Führung benötigt, um wahren Wohlstand in diesem und dem nächsten Leben zu erlangen, und dass das gesamte kollektive System von Gesetzen und Verordnungen, die das islamische Gesetz umfassen, letztendlich den besten Interessen der Menschheit dient. So schreibt der hanbalitische Gelehrte Ibn Qaiyim al-Ğauziya (gest. 751 n. H.):

“Verily the Shari’ah is constructed and founded upon wisdom and serving humankind’s best interests in this life and the next.”¹⁸³

Ähnlich äußert sich auch der malikitische Gelehrte Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn-Mūsā aš-Šāṭibī (gest. 790 n. H.), wenn er schreibt:

“The established principle is that the religious laws came solely in order to secure the best interests (maṣāliḥ) of the servants.”¹⁸⁴

Die Grundlage für das islamische Rechtssystem ist der Begriff der Gerechtigkeit. “For verily, God sent His Messengers and revealed His Scriptures so that humanity may establish justice”, schreibt Ibn Qaiyim al-Ğauziya, ein hanbalitischer Gelehrter aus der Zeit der Mamluken, indem er die Aussage des Korans in Vers 57:25 wiederholt, dass Gesandte gesandt wurden,

¹⁸² Vgl. Prinz, J.: Morality is a Culturally Conditioned Response. In: Philosophy Now 82 (2011), S.6-9.

¹⁸³ Ibn Qaiyim al-Ğauziya: I’lām al-muwaqqi’īn ‘an rabb al-‘ālamīn, Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmīyya 1991, S.12.

¹⁸⁴ aš-Šāṭibī: al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarī’a. Bd. 1. Kairo: Maktaba Tijariya 1975, S.148.

„damit die Menschen die Gerechtigkeit aufrechterhalten“. Entscheidend für diese Auffassung von Gerechtigkeit ist die Tatsache, dass alle Menschen – unabhängig von Geschlecht oder ethnischer Zugehörigkeit – vor Gott gleichrangig sind und nur durch das Streben nach Tugend unterschieden werden:

„O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Gewiß, der Geehrteste von euch bei Allah ist der Gottesfürchtigste von euch. Gewiß, Allah ist Allwissend und Allkundig.“ (Koran 49:13; Bubenheim & Elyas).

Der Koran drückt explizit aus, dass Gott nicht zwischen den Geschlechtern unterscheidet:

„Da erhörte sie ihr Herr: ‚Ich lasse kein Werk eines (Gutes) Tuenden von euch verlorengehen, sei es von Mann oder Frau; die einen von euch sind von den anderen. Denen also, die ausgewandert und aus ihren Wohnstätten vertrieben worden sind und denen auf Meinem Weg Leid zugefügt worden ist, und die gekämpft haben und getötet worden sind, werde Ich ganz gewiß ihre bösen Taten tilgen und sie ganz gewiß in Gärten eingehen lassen, durcheilt von Bächen, als Belohnung von Allah.‘ Und Allah – bei Ihm ist die schöne Belohnung.“ (Koran 3:195; Bubenheim & Elyas)

Auch gemäß den klassischen Exegeten impliziert der Satz „ihr seid einander“, dass Männer und Frauen einen gleichen Rang vor Gott haben und denselben Lohn für ihre Taten erhalten.¹⁸⁵ Auch der Prophet Muḥammad sagte:

„Gott achtet nicht auf eure äußeren Erscheinungen oder eure physischen Körper, sondern Er sieht vielmehr auf den Zustand eurer Herzen und eure Absichten.“¹⁸⁶

Darüber hinaus hat das islamische Recht als allgemeine Maxime die Aussage des Propheten Muḥammad verwendet: „Women are the equal partners of men.“¹⁸⁷ Der schafiitische Hadith-Gelehrte Abū Sulaimān Ḥamd ibn Muḥammad al-Ḥaṭṭābī (gest. 386 n. H.) schreibt:

“His saying that women are counterparts of men means their equals and their likeness in creation and nature, as if they split off from men. In jurisprudence, it is affirmation of the analogy and equivalence in rulings, equal by equal. Such that if the address is conveyed in the male grammatical form, it is also addressed to women, except for specific topics whose specification is established by evidence.”¹⁸⁸

¹⁸⁵ Makkī, b. A. T.: *al-hidāya fī bulūġ al-nihāya*. Sharjah 2008, S.1206.

¹⁸⁶ Ṣaḥīḥ Muslim, Hadith-Nr. 2564; sinngemäß übertragen von der Verfasserin.

¹⁸⁷ Musnad Aḥmad, Hadith-Nr. 5869.

¹⁸⁸ al-Ḥaṭṭābī, *Ma’ālim as-sunan*, Bd. 1, S.79.

Mit anderen Worten, als ein allgemeiner Grundsatz steht fest, dass alle Entscheidungen im Islam für Männer und Frauen gelten, sofern dies nicht aufgrund eines relevanten Geschlechtsunterschieds nicht gegeben sein kann, z. B. bei Kleidungs Vorschriften.

Viele muslimische Frauen, die die Misshandlung von Frauen in ihren eigenen Gemeinschaften bekämpfen, finden Stärke und Ermächtigung in den spirituellen Lehren des Islams und seinem Wertekodex und dem Aufruf nach einer Rückkehr zum prophetisch-beispielhaften Charakter. In der Tat war die Betonung der Rechte der Frau für den Propheten so zentral, dass er sie in seiner berühmten Abschiedspredigt wiederholte:

„Mein abschließender Ratschlag (wasīyya) an euch ist, Frauen mit Freundlichkeit zu behandeln, denn wahrlich, sie sind eure Gefährtinnen und anvertrauten Helferinnen.“¹⁸⁹

Während seines gesamten Lebens betonte er:

„Die Besten von euch sind diejenigen, die zu ihren Frauen am besten sind.“¹⁹⁰

Er kritisierte die Sittenvorurteile zugunsten der Söhne und lehrte:

„Behandelt eure Kinder gleichwertig, wenn ihr Geschenke gebt. Und wenn ich die einen vor den anderen bevorzugen dürfte, würde ich die Frauen den Männern vorziehen.“¹⁹¹

Diesbezüglich ist die Gleichsetzung von Fortschritt durch eine Verwestlichung bezüglich der Rechte der Frauen und die Forderung nach einer Abkehr von religiöser Tradition eine Untergrabung der Bemühungen jener Frauen, für die die religiöse Identität eine Quelle der Ermächtigung ist. Zusätzlich stellt sie für diese Frauen das größte Werkzeug zur Korrektur von geschlechtsspezifischer Unterdrückung und Frauenfeindlichkeit dar. Wie Anna Korteweg schreibt:

“A failure to recognize that Muslim women’s agency can be embedded in religion is problematic, not only because it narrows public debate, but also because it risks a narrowing of possible policy responses to concerns of immigrants from the global South to the North.”¹⁹²

¹⁸⁹ al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ at-Tirmiḏī, Hadīth-Nr. 3367; sinngemäße Übertragung durch die Verfasserin.

¹⁹⁰ al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ at-Tirmiḏī, Hadīth-Nr. 1162.

¹⁹¹ Sunan al-Kubrā al-Bayhaqī, Hadīth-Nr. 11095; sinngemäße Übertragung durch die Verfasserin.

¹⁹² Korteweg, A. C.: The Sharia Debate in Ontario. Gender, Islam, and Representations of Muslim Women’s Agency. In: Gender & Society 22,4 (2008), S.448.

10 Literaturverzeichnis

- Adnan, I: Aischa bint Abū Bakr. Leben und Wirkung mit spezieller Behandlung ihres Alters. Wien: Diplomarbeit 2009.
- al-Ghazālī, A. H.: Das Buch der Ehe. Kitāb ādābi n-nikāh. Das 12. Buch der Iḥya' 'ulūm ad-dīn. Übersetzt und kommentiert von Hans Bauer. Kandern im Schwarzwald: Spohr 1995.
- al-Hibri, A. Y.: Women in Islam. Oxford, New York: Pergamon 1982 (=Women's Studies International Forum 5,2).
- al-Kisā'ī, Muḥammad Ibn-'Abdallāh: The Tales of the Prophets of Al-Kisā'ī/Quisas Al-anbiyā'. Translated from the Arabic with Notes by W. M. Thackston, Jr. Boston 1978.
- al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn/ al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn: Tafsīr al-Jalālayn. Translated by Feras Hamza. Edited and with an Introduction by Ghazi bin Muhammad bin Talal. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought 2007.
- al-Wāhidī, A. b. A.: Asbāb al-Nuzūl. Translated by Mokrane Guezzou. Edited and with a brief Introduction by Yousef Meri. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2008.
- an-Nawawī, M. A. Z. Y.: Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn, Hadith-Nr. 276, Buch 1, Kapitel 34, online: <http://islamische-datenbank.de/riyadhu-s-salihin?action=viewhadith&bookno=1&chapterno=34> (Zugriff: 04.08.2020).
- an-Nawawī, M. A. Z. Y.: Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn, Hadith-Nr. 279, Buch 1, Kapitel 34, online: <http://islamische-datenbank.de/riyadhu-s-salihin?action=viewhadith&bookno=1&chapterno=34> (Zugriff: 04.08.2020).
- aš-Šāṭibī: al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarī'a. Bd. 1. Kairo: Maktaba Tijariya.
- Asad, M.: Die Botschaft des Koran. Nördlingen: Patmos 2018.
- Babakr, I.: Ummī kāmelatu 'aql wa dīn. Kairo: Dar al-watan 2014.
- Bakhtiar, L.: The Sublime Quran. The misinterpretation of Chapter 4 Verse 34. In: European Journal of Women's Studies 18,4 (2011), S.431-439.
- Barlas, A.: Believing Women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Koran. Hamburg: Dr. Kovac 2008.
- Bobzin, H.: Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen und erläutert von Hartmut

- Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. München: C.H. Beck 2010.
- Brown, J. A. C.: *Misquoting Muhammad. The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. London: Oneworld Publications 2015.
- Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur: *Die kompetenzorientierte Reifeprüfung aus Religion. Grundlagen, exemplarische Themenbereiche und Aufgabenstellungen*. Wien: BMUKK 2012 (=BMUKK 05/2012). In: https://lsr-t.gv.at/sites/lstsn.at/files/upload_lsr/LF_Religion.pdf (Zugriff: 24.08.2020).
- Chaudhry, A. S.: "I Wanted One Thing and God Wanted Another...". *The Dilemma of the Prophetic Example and the Qur'anic Injunction on Wife-Beating*. In: *Journal of Religious Ethics* 39,3 (2011), S.416-439.
- Christmann, A. (Hg.): *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill Academic Publisher 2009 (=Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 106).
- Decker, D.: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*. Stuttgart: W. Kohlhammer 2013.
- Denffer, A. v.: *Uloom al-Qur'an. Einführung in die Koranwissenschaften*, 2005, online: https://www.islamicbulletin.org/german/ebooks/koran/quranwissenschaft_ahmad_von_denffer.pdf (Zugriff: 30.07.2020).
- Dunn, S. & Kellison, R. B.: *At the Intersection of Scripture and Law. Qur'an 4:34 and Violence against Women*. In: *Journal of feminist studies in religion* 26,2 (2010), S.11-36.
- Englert, R.: *Religion lehren unter veränderten Bedingungen – Welche Kompetenzen brauchen Religionslehrer/innen für guten Unterricht?* In: *Informationen für den Religionsunterricht (IfR)* 61 (2008), S.36ff.
- European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Gewalt gegen Frauen: eine EU-weite Erhebung. Ergebnisse auf einen Blick*. Wien: FRA – Agentur der Europäischen Union für Grundrechte 2014, online: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2014-vaw-survey-at-a-glance-oct14_de.pdf (Zugriff: 30.07.2020).
- Haslanger, S./Tuana, N. & O'Connor, P.: *Topics in Feminism*. In: *Stanford Encyclopedia of*

Philosophy Archive, 2012, online:
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/feminism-topics/> (Zugriff:
30.07.2020).

Hassan, R.: Feministische Interpretationen des Islams. In: Claudia Schöning-Kalender, Ayla Neusel, / Mechthild M. Jansen, (Hgg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt am Main/New York: Campus 1997.

Hemel, U.: Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie. Frankfurt u. a.: Springer 1988, S.675-689.

Henning, M.: Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann. Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel 2003 (=Diederichs Gelbe Reihe).

Ibn Qaiyim al-Ğauziya: I‘lām al-muwaqqi‘īn ‘an rabb al-‘ālamīn. Bd. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmīyya 1991.

Ibn Ashur, M.: Tafsīr al-Taḥrīr wa-al-tanwīr. Tunis: al-Dār al-Tūnusiyah li-l-nashr 1984.

Ibn Hajar al-Asqalani: Taghliq al-Ta‘liq ‘ala Sahih al-Bukhari. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī 1999.

Ibn Rassoul, A. R. M.: Tafsīr Al-Qur’ān Al-Karīm. Erläuterung des Al-Qur’ān Al-Karīm in deutscher Sprache. Köln: arcelmedia o.J. (2003).

Khoury, A. Th.: Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Bd. 5: Sure 4,1–176. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994.

King, U. (Hg.): Religion and Gender. Oxford: Blackwell 1995.

Kölbl, C.: Kulturhistorische Schule. In: Günter Mey, Katja Mruck (Hgg.): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Wiesbaden: Springer VS 2010.

Korteweg, A. C.: The Sharia Debate in Ontario. Gender, Islam, and Representations of Muslim Women’s Agency. In: Gender & Society 22,4 (2008), S.434-454.

Lamrabet, A.: Women and Men in the Qur’ān. Besingstoke: Palgrave Macmillan 2018.

Lane, E. W.: Arabic-English Lexikon. 8 Bde. Beirut: Librairie du Liban 1980-1997.

Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen vom

- 26.07.2011: In Rechtsinformationssystem des Bundes, <https://www.ris.bka.gv.at/NormDokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20007378&FassungVom=2019-02-01&Artikel=&Paragraf=&Anlage=6&Uebergangsrecht=> (Zugriff am: 23.8.2020).
- Makkī, b. A. T.: *al-Hidāya fī bulūg al-nihāya*. Sharjah 2008.
- Mernissi, F.: *Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell 1991.
- Mir-Hosseini, Z./Al-Sharmani, M. & Rumminger, J.: *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. London: Oneworld Publications 2015.
- Mir, M.: *Coherence in the Qurʾān. A Study of Iṣlāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qurʾān*. o.O.: American Trust Publications 1986.
- Mohammed, A.: *Der Koran und seine Bedeutungsebenen für das Hier und Jetzt. Zeitgemäße theologisch-didaktische Annäherungen am Beispiel des Begriffs Dschihad*. Wiesbaden: Springer VS 2020.
- Mohd Sharif, M. F. & Osman, A. S.: "Din Al-Fitrah" According To al-Faruqi and His Understandings about Religious Pluralism. In: *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8,3 (2018), S.689-701.
- Müller, R.: Gleich (-wertig) geschaffen? Ein Beitrag zur Tagung: Männerfreundlich, frauenfeindlich? Ein christlich-islamischer Dialog über Geschlechterrollen 14.–16.11.2008 in Stuttgart-Hohenheim. In: https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligioeser-dialog/081114_mueller_gleichwertig.pdf (Zugriff: 24.08.2020).
- Muhammad, S.: *Fiqh al-mar'a nahwa usul jadida li-l-fiqh al-islami*. Damaskus: Dar Al-Saqi 2000.
- Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*. 2. Aufl. Bd. 3: *Die Geschichte des Qorāntexts* von G. Bergsträßer und O. Pretzl. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1938.
- Omama, A. B.: *The Interpretive Legacy of Qiwwamah as an Exegetical Construct*. In: Mir-Hosseini, Z./Al-Sharmani, M. & Rumminger, J. (Hg.): *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. London: Oneworld Publications 2015, S.84-117.
- Paret, R.: *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*. 10. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer 2007.

- Prinz, J: Morality is a Culturally Conditioned Response. In: Philosophy Now 82 (2011), S.6-9.
- Quṭb, S.: Fi-Zilal al-Qur'an. 6 vols. Cairo: Dar al-Shuruq 1980.
- Rahman, F.: Major Themes of the Quran. Minneapolis: Bibliotheca Islamica 1980.
- Ribolits, Erich: Skriptum zur Lehrveranstaltung „Pädagogische Grundlagen von Erziehung und Unterricht“. BOKU-Wien o.J.
- Rippin, A.: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur‘ān. New York: Oxford University Press 1988.
- Rückert, F.: Der Koran. In der Übertragung von Friedrich Rückert. Köln: Anaconda 2009.
- Şahīh al-Buḥārī: Band 7, Buch 72, Hadith-Nr. 72, online: http://www.sahih-bukhari.com/Pages/Bukhari_7_72.php (Zugriff: 04.08.2020).
- Sartain; E. M.: Art. Suyuti, al- (1445–1505). In: Richard C. Martin (Hg.): Encyclopedia of Islam and the Muslim World. New York u. a.: Macmillan Reference 2004, S.669.
- Scheiber, E.: Begabung entwickelt sich ein Leben lang. In: Matthias Strolz, Michael Unger (Hgg.): Buntbuch Schulautonomie. Die mündige Schule, online: <https://talentebloeuen.at/wp-content/uploads/2018/07/Die%20mündige%20Schule%20ES.pdf> (Zugriff: 30.07.2020), S.73-80.
- Schulamts der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich: Die kompetenzorientierte Reifeprüfung für AHS und BHS, 2015. In: <http://www.derislam.at/schulamts/schulamts/downloads/handreichung.pdf> (Zugriff: 24.08.2020).
- Schweitzer, F.: Bildungsstandards auch für Evangelische Religion? In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 56,3 (2004).
- Semerdjian, E.: Domestic Violence: Ottoman Empire. In: The Encyclopedia of Women and Islamic Cultures, 2009, online: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-women-and-islamic-cultures/domestic-violence-ottoman-empire-EWICCOM_0075g (Zugriff: 04.08.2020).
- Shahab, R. U.: Muslim Women in political Power. Lahore: Maqbool Academy 1993.
- Shakir, A. & Topalovic, S.: Kompetenzorientiert und zeitgemäß islamische Religion unterrichten – mit der Schulbuchreihe „Islamstunde“. In: HIKMA. Journal for

Islamic Theology and Religious Education 8 (2017), S.6-29.

Shakir, A./Klement, K. & Topalovic, S.: Kompetenzorientierung im islamischen Religionsunterricht. Impulse für Theorie und Praxis. Linz: Veritas 2019.

Siddique, K.: The Struggle of Muslim Women (Kingsville: American Society for Education and Religion 1986.

Silvers, L.: In the Book We Have Left Out Nothing: The Ethical Problem of the Existence of Verse 4:34 in the Qur'an. In: Comparative Islamic Studies 2,2 (2006), S.171-180.

Stowasser, B. F.: Women in the Qur'an. Traditions, and Interpretation. New York: Oxford University Press 1994.

Syed, M. A.: The Position of Women in Islam. A Progressive View. New York: State University of New York Press 2004.

Wadud, A.: Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press 1999.

Wehr, H.: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch – Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz 1985, S.745-748.

Weinert, F. E. (Hg.): Leistungsmessungen in Schulen. Weinheim und Basel: Beltz 2001.

Zaidan, A. M. A.: At-tafsir: eine philologisch, islamologisch fundierte Erläuterung des Quran-Textes. Offenbach: ADIB-Verlag 2000.

11 Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Gegenüberstellung der Königin von Saba und Pharao im Koran..... 22

Tabelle 2: Das Verb *ḍaraba* im Koran..... 32

Tabelle 3: Themenkreise und Schulstufen im islamischen Religionsunterricht..... 85

12 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Das Fünf-Schritte-Unterrichtsmodell..... 92

Kurzzusammenfassung

Die vorliegende Masterarbeit mit dem Titel *Analyse des Koran-Verses an-Nisā' 4:34 anhand feministischer Interpretation und deren Bedeutung für die Islamische Religionspädagogik* beschäftigt sich mit dem Vers 4:34 im Koran im Rahmen von *tafsīr*, Koranexegese und moderner feministischer Interpretation. Eine Darstellung der Betrachtungsweisen von Vers 4:34 bei klassischen *tafsīr*-Gelehrten zeigt, dass dieser historisch dazu beitrug, dass eine Inferiorität der Frau gegenüber dem Mann, dessen soziale Vorrangstellung und ein eheliches Züchtigungsrecht behauptet wurden. Im Verlauf der Analyse von Vers 4:34 kann wiederum erwiesen werden, dass die gängigen Übertragungen und Interpretationen nicht alternativlos sind. Am Beispiel der Exegesen von Muhammad Shahrur und der feministisch-exegetischen Zugänge von Amina Wadud und Asma Barlas wird schließlich das Ergebnis ableitbar, dass der Koran einer zeitgemäßen Interpretation gegenüber offen ist, die nicht patriarchalisch geprägt ist. In einem pädagogischen Teil wird schließlich die Thematik „Gendergerechtigkeit im Islam“ im Lehrplan für den islamischen Religionsunterricht verortet und ein Unterrichtsbeispiel zur Erarbeitung von Vers 4:34 nach dem Fünf-Schritte-Unterrichtsmodell für eine 10. Schulstufe vorgelegt.

Summary

This master's thesis with the title *Analysis of the Koran verse an-Nisā' 4:34 based on feminist interpretation and its significance for Islamic religious education* deals with verse 4:34 in the Koran in the context of *tafsīr*, Koran exegesis and modern feminist interpretation. An illustration of the views of verse 4:34 among classical *tafsīr*-scholars shows that it historically contributed to the assertion of inferiority of women in regard to the men, his social primacy and a marital chastisement right. In the course of the analysis of verse 4:34 it is as well shown that there are alternatives to the commonly used transmissions and interpretations. Using the example of the exegeses of Muhammad Shahrur and the feminist-exegetical approaches of Amina Wadud and Asma Barlas, the result can be derived that the Koran is open to a contemporary interpretation that is not patriarchal. Finally, in a pedagogical part, the topic of “gender justice in Islam” is located in the curriculum for Islamic religious education and a teaching example in relation to verse 4:34 according to the five-step teaching model for a 10th grade is presented.

Eidesstattliche Erklärung über die Eigenständigkeit

Hiermit erkläre ich eidesstattig, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Publikationen entnommen sind, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde in gleicher oder ähnlicher Form weder im In- noch im Ausland (einer Beurteilerin/einem Beurteiler zur Begutachtung) in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt.

Wien, 26. August 2020

Unterschrift: