

Dina El Omari

Koranische Geschlechterrollen
in Schöpfung und Eschatologie

Die islamische Theologie
im Aufbruch

Herausgegeben von
Mouhanad Khorchide

Band 2

Dina El Omari

Koranische Geschlechterrollen in Schöpfung und Eschatologie

Versuch einer historisch-
literaturwissenschaftlichen
Korankommentierung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



Religion und Politik

EXZELLENZCLUSTER | WWU MÜNSTER

Für meine wundervollen Eltern.



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlagkonzeption: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © shutterstock
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-03376-6

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	11
0. Einleitung	13

– Teil 1: Theoretische Grundlegung –

1. Methoden und Zugänge der feministischen Koranexegese kritisch betrachtet	37
1.1 Islamischer Feminismus und feministische Koranexegese – eine kurze Begriffsbestimmung	39
1.2 Zeitgenössische feministische Diskurse zum Koran kritisch betrachtet	47
1.2.1 Historische Kontextualisierung	47
1.2.1.1 Anwendung der Methode in der feministischen Koranexegese	49
1.2.1.2 Kritik an der Methodik	54
1.2.2 Methode der Intratextualität	64
1.2.2.1 Anwendung der Methode in der feministischen Koranexegese	64
1.2.2.2 Kritik an der Methodik	70
1.2.3 Der Leitgedanke des Tawḥīd	76
1.2.3.1 Anwendung des Leitgedankens in der feministischen Koranexegese	77
1.2.3.2 Kritik an der Methodik	80
1.3 Fazit	86

2. Hermeneutische und methodische Positionierung	90
2.1 Hermeneutischer Zugang: Paul Ricoeurs Theorie der Hermeneutik und eine mögliche Fruchtbarmachung seines Ansatzes für die Koranexegese	90
2.1.1 Entfremdung	93
2.1.2 Aneignung	98
2.1.3 Die Bedeutung von Ricoeurs Theorie der Hermeneutik für die Auslegung des Korans	103
2.2 Die Textwelt des Korans – Barmherzigkeit als hermeneutischer Schlüssel?	108
2.3 Historischer Zugang	123
2.4 Literaturwissenschaftlicher Zugang	129
2.4.1 Entwicklungen in den klassischen Diskussionen um die „Unnachahmlichkeit des Korans“	131
2.4.2 Beispiele in der klassischen Tradition für eine literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Text	133
2.4.3 Der Moderne Diskurs um die I‘ğāz-Theorie	144
2.5 Historisch-kritischer Zugang nach Angelika Neuwirth	155
2.6 Ein thematischer Korankommentar	160
2.6.1 Definition der thematischen Exegese (arab. <i>at-tafsīr al-mawḍū‘ī</i>)	161
2.6.2 Diachrone Arbeitsschritte	163
2.6.3 Synchrone Arbeitsschritte	170
2.7 Ort der klassischen Exegese in einer zeitgemäßen Koranauslegung	171

– Teil 2: Exegese –

3. Die Erschaffung der Geschlechter/des Paares	183
3.1 Vorstellung des Verskorpus	192
3.2 Die Rolle der Geschlechterordnung in der klassischen Exegese	195
3.3 Eine historisch-literaturwissenschaftliche Lesart der Sequenz „Erschaffung der Geschlechter/des Paares“ . . .	226
3.3.1 Entwicklung der Motive und Kommentierung der frühmekkanischen Verse	227
3.3.1.1 Sure 92 Vers 3	228
3.3.1.2 Sure 75 Vers 39	235
3.3.1.3 Sure 78 Vers 8	248
3.3.1.4 Sure 51 Vers 49	255
3.3.1.5 Sure 53 Vers 45	260
3.3.2 Entwicklung der Motive und Kommentierung der mittelmekkanischen Verse	266
3.3.2.1 Sure 36 Vers 36	266
3.3.2.2 Sure 43 Vers 12	273
3.3.3 Entwicklung der Motive und Kommentierung der spätmekkanischen Verse	277
3.3.3.1 Sure 16 Vers 72	277
3.3.3.2 Sure 30 Vers 21	285
3.3.3.3 Sure 39 Vers 6	292
3.3.3.4 Sure 42 Vers 11	296
3.3.3.5 Sure 35 Vers 11	300
3.3.3.6 Sure 7 Vers 189	305
3.3.3.7 Sure 6 Vers 98	312
3.3.4 Entwicklung der Motive und Kommentierung des medinensischen Verses	319
3.3.4.1 Sure 4 Vers 1	320
3.3.5 Fazit	324

4.	Das erste Menschenpaar im Koran – Ādam und Zawġ . . .	328
4.1	Vorstellung des Verskorpus	332
4.2	Die Rolle der Geschlechterordnung in der klassischen Exegese	334
4.3	Eine historisch-literaturwissenschaftliche Lesart der Sequenz „Ādam und Zawġ“	367
4.3.1	Entwicklung des Narrativs und Kommentierung der mittelmekkanischen Verse: Sure 20 Verse 117–123	368
4.3.2	Entwicklung des Narrativs und Kommentierung der spätmekkanischen Verse: Sure 7 Verse 19–25 . . .	383
4.3.3	Entwicklung des Narrativs und Kommentierung der medinensischen Verse: Sure 2 Verse 35–39 . . .	390
4.3.4	Fazit	398
5.	Das Menschenpaar in der Eschatologie – von den Paradiesjungfrauen zu den Partnern	402
5.1	Vorstellung des Verskorpus	411
5.2	Die Rolle der Geschlechterordnung in der klassischen Exegese	414
5.3	Eine historisch-literaturwissenschaftliche Lesart der Sequenz „Menschenpaar in der Eschatologie“	456
5.3.1	Entwicklung der Motive und Kommentierung der frühmekkanischen Verse	458
5.3.1.1	Sure 78 Vers 33	458
5.3.1.2	Sure 55 Vers 56 und 58 sowie 70,72 und 74	469
5.3.1.3	Sure 56 Vers 22 und 23 sowie 35 und 37	477
5.3.1.4	Sure 52 Vers 20	483
5.3.2	Entwicklung der Motive und Kommentierung der mittelmekkanischen Verse	488
5.3.2.1	Sure 37 Verse 48 und 49	489
5.3.2.2	Sure 44 Vers 54	494
5.3.2.3	Sure 38 Vers 52	498
5.3.2.4	Sure 36 Verse 55–56	503
5.3.2.5	Sure 43 Vers 70	506

5.3.3	Entwicklung der Motive und Kommentierung der medinensischen Verse	512
5.3.3.1	Sure 2 Vers 25	513
5.3.3.2	Sure 3 Vers 15	516
5.3.3.3	Sure 4 Vers 57	521
5.3.4	Fazit	523
6.	Die gleichrangige Belohnung und Bestrafung beider Geschlechter in der Eschatologie	528
6.1	Vorstellung des Verskorpus	531
6.2	Die Rolle der Geschlechterordnung in der klassischen Exegese	533
6.3	Eine historisch-literaturwissenschaftliche Lesart der Sequenz „Die gleichrangige Belohnung und Bestrafung beider Geschlechter in der Eschatologie“	562
6.3.1	Entwicklung der Motive und Kommentierung der spätmekkanischen Verse	563
6.3.1.1	Sure 16 Vers 97	563
6.3.1.2	Sure 40 Vers 40	569
6.3.2	Entwicklung und Kommentierung der medinensischen Verse	574
6.3.2.1	Sure 3 Vers 195	575
6.3.2.2	Sure 57 Vers 12–13 sowie 18	580
6.3.2.3	Sure 4 Vers 124	584
6.3.2.4	Sure 33 Vers 35 und Vers 73	588
6.3.2.5	Sure 48 Vers 5–6	597
6.3.2.6	Sure 9 Vers 67–68 und 71–72	600
6.3.3	Fazit	607
7.	Ausblick: Was bedeuten diese Ergebnisse für die gesellschaftsbezogenen Verse?	614
8.	Literaturverzeichnis	623
	Zur Autorin	636

Danksagung

Die vorliegende Schrift wurde im Sommersemester 2020 als Habilitationsschrift an der Universität zu Köln angenommen. Ich möchte den kleinen Rahmen an dieser Stelle nutzen, um mich zunächst bei allen zu bedanken, die mich auf dem Weg zur Erstellung dieser Habilitationsschrift unterstützt und in den Momenten empowert haben, in denen es nötig war.

Mein besonderer Dank gilt Frau Prof. Dr. Katajun Amirpur für die Übernahme der Betreuung, ihre Begleitung während des gesamten Habilitationsprozesses sowie ihr Interesse an meiner Arbeit. Ebenfalls möchte ich mich ganz herzlich bei Frau Prof. Dr. Marie-Theres Wacker und Frau Prof. Dr. Angelika Neuwirth bedanken, die mich seit Jahren in meinem Werdegang begleiten, unterstützen und die Entstehung dieser Schrift mit ihren kritischen Gedanken und Anmerkungen stets bereichert haben. Ebenfalls möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Mouhanad Khorchide herzlich für die zahlreichen Momente des fachlichen Austausches und die kritischen Denkanstöße bedanken. Mein herzlicher Dank gilt auch meiner lieben Kollegin, Frau Dr. Asmaa El-Maaroufi, die mir stets mit guten Ratschlägen und kritischen Denkanstößen zur Seite steht. Auch möchte ich mich bei Frau Prof. Dr. Sabine Damir-Geilsdorf und Herrn Prof. Dr. Andreas Michel für die Bereitschaft bedanken, als weitere Gutachter meiner Habilitation tätig gewesen zu sein. Ferner bin ich natürlich noch vielen weiteren, hier nicht namentlich genannten Wegbegleiter*innen und Freund*innen dankbar für die zahlreichen intellektuellen Gespräche und ermutigenden Worte.

Der größte Dank gilt meiner Familie und im Besonderen meinen Eltern Irmgard und Samir El Omari, die mich mein Leben lang bedingungslos und uneingeschränkt unterstützt und auf so vielfältige Weise bereichert haben.

o. Einleitung

„Gläubige begreifen die Religion im Allgemeinen als etwas Heiliges oder Sakrales, etwas stets Gleichbleibendes, man kann mit ihnen nicht über den Wandel oder die Entwicklung religiösen Wissens sprechen. Sie klammern sich an die Idee der Unveränderlichkeit.“¹

Diese Feststellung des iranischen Philosophen Abdolkarim Sorousch nennt sehr deutlich das Problem beim Namen, welches sich auch in Teilen der islamischen Gelehrsamkeit und darin eingeschlossen der klassischen islamischen Koranexegese sehr deutlich zeigt: die Stagnation des Textverständnisses durch eine rein literalistische (gemeint ist: wortwörtliche) Lesart des Korans. Der Koran wird nach dieser Lesart nicht nur als abgeschlossenes und in seiner Anordnung fest fixiertes Textkorpus verstanden, sondern auch in seinem Verständnis als verschlossen erachtet, da sich die Analyse seiner Bedeutungen weitgehend auf Sprachliches beschränkt und somit semantisch als ausgeschöpft gilt. Diese literalistische Lesart wurzelt in der sich ab dem 9. Jahrhundert zunehmend etablierenden Vorstellung, der Koran sei das ewige Wort Gottes, das Gott in Form eines Monologes verkündet habe und damit nicht von der Historie abhängig sei. Den Grundstein dieser Vorstellung finden wir in einer im 8. Jahrhundert aufkeimenden Debatte über die Bedeutung des Korans als das Wort Gottes und die Frage danach, ob dieses Wort geschaffen oder ungeschaffen sei.² Auslöser für diese Frage war, dass der Koran zwar zum einen als situative Offenbarung verstanden wurde, was sich in der im 8. Jahrhundert entstandenen

¹ Soroush, Abdolkarim in: Q-news International, Nr. 220–221, 14.–27.6.1996 (http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-19960614-A_conversation_with_Abdolkarim_Soroush.html). Entnommen aus: Benzine, Rashid: Islam und Moderne. Die neuen Denker. Berlin 2012, S. 56.

² Vgl. van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Berlin 1991–1997. Bd. IV, S. 625 ff. sowie Richard, Martin in EQ, Bd. 1, S. 467_a ff. (Art. Createdness of the Qurʾān).

Abrogationstheorie³ (arab. *nash*) sowie der Sammlung der Offenbarungsanlässe⁴ (arab. *asbāb an-nuzūl*) verdeutlicht, zum anderen aber spricht der Koran von einer „wohlverwahrten Tafel“⁵ (arab. *lawḥ al-mahfūz*) bei Gott, die den Koran in seiner präexistenten Form enthalten habe. Diese Präexistenz wurde anfänglich u. a. von dem Gelehrten Abū Hāšim⁶ (gest. im 2. Jahrhundert n. H./8. Jahrhundert n. Chr.) so verstanden, dass der Koran vor seiner Offenbarung bereits geschaffen worden sei (arab. *ḥalq al-Qurʿān*).⁷ Dazu merkt van Ess an: „Wer aber die Präexistenz vertrat, meinte: geschaffen vor der übrigen Schöpfung, 40 Jahre vorher, vielleicht auch 1000 oder 50000, aber immer noch innerhalb eines berechenbaren endlichen Zeitraums.“⁸ Diese Beschreibung eines geschaffenen Korans wurde maßgeblich von den Muʿtaziliten⁹ getragen, eine Denk-

³ Diese Theorie entstand bereits im 8. Jahrhundert und bezeichnet die Aufhebung einer normativen Bestimmung in Form eines früher offenbarten Verses durch einen späteren Vers und findet vor allem in der islamischen Rechtswissenschaft, zum Teil aber auch in der Koranexegese Anwendung.

⁴ Es handelt sich dabei um Überlieferungen, welche von den Gründen bzw. den Anlässen für die Offenbarung einiger Verse des Korans berichten.

⁵ Z. B. Koran 85:21–22: „O nein, es ist eine ruhmreiche Lesung, auf einer Tafel, wohlverwahrt.“ Übers. nach Bobzin, Hartmut: Der Koran. München 2015. Alle folgenden Zitate werden, sofern nicht anders gekennzeichnet, dieser Übersetzung entnommen.

⁶ ʿAbdallāh Abū Hāšim war der Sohn des schiitischen Anführers Muḥammad b. al-Ḥanafiyya. Darüber hinaus weiß man kaum etwas zu seiner Person. Vgl. Moscati, S., „Abū Hāshim“, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0196 (abgerufen am 04.03.2020). Im Folgenden wird die Online-Ausgabe der EI nach den Vorgaben dieser Ausgabe zitiert.

⁷ Vgl. Van Ess 1991–1997, Bd. 4, S. 626.

⁸ Ebd.

⁹ Die Muʿtazila ist eine theologische Strömung des Islams, die vor allem in den Städten Basra und Bagdad anzutreffen war. Sie zeichnet sich maßgeblich durch ihre rationale Argumentation aus. Die Lehre der Muʿtazila ist hauptsächlich von Themen wie der Gerechtigkeit Gottes und der Willensfreiheit des Menschen geprägt. Ihre Blütezeit erlebte die Muʿtazila zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert. Vgl. dazu: Gimaret, Daniel: „Muʿtazila“, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Hg. v. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, Brill Online, 2016. Reference. Universitäts- und Landesbibliothek Münster. <http://referenceworks.brillonline.com/entries>

schule, die sich als rationalistisch bezeichnen lässt und im Laufe des 9. Jahrhunderts eine immer stärkere Machtposition innehatte, welche ihren Höhepunkt in der Etablierung als einzig rechtmäßige Denkschule unter dem Kalifen al-Ma'mūn (179–218 n.H./813–833 n. Chr.) fand.¹⁰ Für die Unterstützung des Dogmas der Erschaffenheit des Korans stützten sie sich maßgeblich auf zwei Argumente: Die Sprache Gottes sei ein erschaffenes Substrat. Um nun den Gedanken des *Tawhīd*¹¹ nicht zu verletzen, könne daher, und dies ist das zweite Argument, nicht davon ausgegangen werden, dass etwas anderes außer Gott den Charakter der Ewigkeit trage, folglich könne es nur Geschaffenes neben Gott geben.¹² Trotz dieser Argumente formierte sich recht bald eine Gegenseite zu dieser These der Erschaffenheit des Korans, und zwar noch während der *miḥna*¹³. So begründet der Gelehrte Yūsuf b. Yaḥyā al-Buwayṭī (gest. 231 n. H./846 n. Chr.)¹⁴, dass der Koran deshalb als ungeschaffen zu erachten sei, weil grundsätzlich alles von Gott Erschaffene durch das Schöpfungswort „kun!“ (dtsch. sei!) erschaffen werde. Dieses Schöpfungswort könne folglich nicht erschaffen sein und dies müsse demnach

/encyclopaedia-of-islam-2/mutazila-COM_0822. (abgerufen am 20.08.2019) sowie Van Ess 1991–1997, Bd. 1, S. 1–121.

¹⁰ Vgl. Lewis, B., „Abbāsids“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0002 (abgerufen am 15.09.2019).

¹¹ Der Gedanke des absoluten Monotheismus, d.h. es gibt nur einen Gott, neben dem nichts Weiteres existieren kann.

¹² Vgl. van Ess 1991–1997, Bd. 4, S. 627.

¹³ Es handelt sich dabei um eine Art Inquisition zur Zeit des Kalifen al-Ma'mūns, bei der Personen gezwungen wurden, sich zu der vom Kalifat proklamierten Lehre der „Erschaffenheit des Korans“ zu bekennen. Vgl. dazu: Hinds, M., „Miḥna“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0732 (abgerufen am 04.03.2020)

¹⁴ Yūsuf b. Yaḥyā al-Buwayṭī war einer der ersten Schüler des bekannten Rechtsgelehrten aš-Šāfi'ī, der zudem eine eigene bis heute existierende Rechtsschule gründete. Vgl. zur Person al-Buwayṭīs: Ahmed El Shamsy: *The First Shāfi'ī: The Traditionalist Legal Thought of Abū Ya'qūb al-buwayṭī* (d. 231/846). In: *Islamic Law and Society* Vol. 14, No. 3 (2007), S. 301–341.

auch für die göttliche Rede gelten.¹⁵ Daraus entstanden in der Folge zwei Fronten, wobei sich unter dem späteren Kalifen al-Mutawakkil (232–247 n. H./847–861 n. Chr.), welcher der Mu‘tazila abschwur und sich der sogenannten Orthodoxie zuwandte,¹⁶ das Dogma der Ungeschaffenheit des Korans (arab. *ġayr maḥlūq*) durchsetzte. Der prominenteste Vertreter dieses Dogmas war Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 241 n. H./855 n. Chr.), der sich mit den Attributen Gottes auseinandersetze und sich in diesem Zusammenhang dafür aussprach, dass der Koran als das Wort Gottes ungeschaffen sei. Dies begründet er mit dem Argument, dass die göttliche Sprache eine Eigenschaft von Gottes Wesen sei und der Koran mit dieser göttlichen Sprache gleichzusetzen sei. Dies bedeute folglich, dass er nur als ewig und ungeschaffen verstanden werden könne.¹⁷ Der Text wird somit zu einem geschichtsenthobenen Wort Gottes und ist in all seinen Aussagen wörtlich zu nehmen. Eine der gravierendsten Konsequenzen, die sich aus dieser Lesart ergeben, ist die fehlende Aktualisierung des Textverständnisses in der Lebenswirklichkeit der Gläubigen. Dies muss zu einer Diskrepanz zwischen Textverständnis und Lebenswirklichkeit führen, die scheinbar nur dadurch überwindbar wird, dass man sich für ein Leben nach dem Wortlaut des Textes entscheidet und sich somit im Fall des Korans nach den Gegebenheiten des 7. Jahrhunderts auf der Arabischen Halbinsel richtet, oder aber sich gegen den Text entscheidet. Dieser Problematik stellen sich nun im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine Anzahl bedeutender muslimischer Denker und Reformen,¹⁸ wie der ägyptische

¹⁵ Vgl. van Ess 1991–1997, Bd. 4, S. 629.

¹⁶ Vgl. Lewis in EI³. (Art. ‘Abbāsids).

¹⁷ Vgl. dazu: Laoust, H., „Aḥmad b. Ḥanbal“, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0027 (abgerufen am 15.12.2019) sowie van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Berlin 1991–1997. Bd. IV, S. 629.

¹⁸ Auf die folgenden Personen sowie ihre Überlegungen zu einer neuen Koranhermeneutik wird ausführlich im 2. Kapitel eingegangen. Überblicksdarstellungen lassen sich zudem in den folgenden Werken finden: Benzine 2012; Wild, Stefan: Mensch, Prophet und Gott im Koran, Münster 2001; Abu Zaid, Nasr Hamid: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Freiburg i. Br. 2009 sowie Kermani, Navid: Offenbarung als Kommuni-

Koran- und Literaturwissenschaftler Amin al-Khuli (gest. 1966)¹⁹, der pakistanische Philosoph Fazlur Rahman (gest. 1988)²⁰, der algerische Philosoph Mouhammed Arkoun (gest. 2010)²¹ und der ägyptische Koran- und Kommunikationswissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid (gest. 2010)²², die sich für ein neues Textverständnis stark gemacht haben, um den Islam so aus seiner Starre zu befreien. Sie alle vereint, dass sie den Koran als Gotteswort nicht im Sinne eines ewigen und unveränderlichen Wortes Gottes verstehen, sondern ihn in Anlehnung an muʿtazilitische Gedanken des 9. Jahrhunderts bezüglich seiner sprachlichen Form für in der Zeit und in menschlicher Sprache als von Gott „erschaffen“ erachten. Das bedeutet dann aber auch, dass für die Entstehung des Korans während seiner 23-jährigen mündlichen Verkündigung durch den Propheten an seine Zeitgenossen, das Lebensumfeld des Propheten, also die kulturelle, historische und linguistische Sprache²³, sowie die Erlebnisse und Erfahrungen des Propheten und seiner Zeitgenossen mit konstitutiv für die Entstehung des Textes waren und sich in ihm widerspiegeln. Der Koran erhält somit nach dem Koranwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid einen dialogischen und kommunikativen Charakter.²⁴ Dieses dialogische Verständnis als Grundlage weiterer hermeneutischer Überlegungen führte dazu, dass man den Text nicht nur in seiner Historie verortet wissen, sondern ihn auch in seinem außergewöhnlichen literarischen Charakter wahrnehmen wollte (arab. *tafsīr adabī*), und zwar mit dem Ziel, den Text in der

kation. Das Konzept waḥy in Naṣr Hāmid Abū Zayds *Mafhūm an-naṣṣ*. Frankfurt 1996 sowie: From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qurʾan. In: Taji-Farouki, Suha (Hrsg.): Modern Muslim Intellectuals and the Qurʾan. Oxford 2010.

¹⁹ Vgl. dazu: Amin al-Khuli: *Manāhiḡ at-taḡdīd fī n-naḥw wa-l-balāḡa wa-t-tafsīr wa-l-adab*. Kairo 1961.

²⁰ Vgl. dazu: Fazlur Rahman: *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago 1982.

²¹ Vgl. dazu: Mouhammed Arkoun: *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Colorado 1994 sowie: *Rethinking Islam*. In: Charles Kurzman (Hrsg.): *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford 1998, S. 205–221.

²² Vgl. dazu: Abu Zaid 2009 sowie: *Mafhūm an-naṣṣ*. Kairo 1993.

²³ Darunter fallen auch die kanonischen Vorgaben des biblischen Wissens, die den Koran stark prägen.

²⁴ Vgl. Abu Zaid 2009, S. 122–159.

eigenen Lebenswirklichkeit zu aktualisieren und so mögliche Spannungen zwischen Text und Lebenswirklichkeit aufzulösen.

Diese Spannungen zwischen Text und Lebenswirklichkeit können unterschiedliche Themenbereiche betreffen. Einer der wichtigsten Bereiche ist hierbei sicherlich die Frage nach der Rolle der Frau im Koran sowie die Möglichkeit eines geschlechtergerechten²⁵ Verständnisses des Korans. Diese Frage keimte bereits Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge der feministischen Bewegungen in einigen arabischen Ländern, besonders Nordafrikas, sowie dem Iran auf, denn die islamischen emanzipatorischen Bewegungen formulierten ihre Ansprüche meist im Rahmen religiöser Parameter mit besonderem Fokus auf den Koran als die oberste Autorität für die Muslime.²⁶ Dabei standen vor allem die Rechte von Frauen im Mittelpunkt, wie die Forderung nach Bildung, der Kampf gegen das Analphabetentum, der Zugang zu politischer Partizipation, die Ablehnung der Polygamie und des Gesichtsschleiers sowie grundsätzlich die Forderung nach einer Gleichstellung der Geschlechter. Für all diese Forderungen sahen die Verfechter der islamischen Frauenbewegungen die Grundlagen im Koran, daher diente er ihnen neben weiteren Quellen und Belegen zur Untermauerung ihrer Argu-

²⁵ Der Begriff der Geschlechtergerechtigkeit ist vielschichtig und voraussetzungsreich. Er soll hier zunächst im Sinne einer „Alltagsplausibilität: Es geht um mehr Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern“ genutzt werden und zwar nach Edith Franke und Angela Standhartinger: Geschlechtergerechtigkeit – ein nützlicher Begriff im Diskurs über und mit Religionen? In: Christoph Elsas, Edith Franke, Angela Standhartinger (Hrsg.), *Geschlechtergerechtigkeit: Herausforderung der Religionen*. Berlin 2014, S. 9–28, hier S. 10.

²⁶ Vgl. Badran in EQ, Bd. 5, S. 200_a (Art. Feminism and the Qurʾān) sowie dies.: Zur Verortung von Feminismen: die Vermischung von säkularen und religiösen Diskursen im Mashriq, der Türkei und dem Iran. In: Pusch, Barbara (Hrsg.): *Die neue Muslimische Frau: Standpunkte & Analysen*. Würzburg 2001, S. 213–231. Rommelspacher, Birgit: *Feminismus, Säkularität und Islam. Frauen zwischen Modernität und Traditionalismus*. In: Wuna, Ina und Selçuk, Mualla (Hrsg.): *Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa?* Stuttgart 2013. S. 159–175. Zudem sind einige Arbeiten bezüglich der Spannungen zwischen Feminismus und Islamismus entstanden, vgl. z. B. Hatem, Mervat: *Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Post-colonial Nation-State*. In: Yazbeck Haddad, Yvonne und Esposito, John L. (Hrsg.): *Islam, Gender, and Social Change*. New York 1998. S. 85–99.

mente.²⁷ Ab den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts entstand dann eine von zahlreichen Akademikerinnen und Aktivistinnen, vor allem aus dem angloamerikanischen Raum, etablierte eigenständige Disziplin: die feministische Koranexegese. Diese galt als Gegenreaktion auf den ab den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zunehmend erstarkenden Islamismus in vielen arabischen Ländern, welcher drastische Einschränkungen für die weibliche muslimische Bevölkerung im privaten, gesellschaftlichen und politischen Leben mit sich brachte.²⁸ Dabei sind drei Ziele zentral: 1. Es sollen gezielt kanonisierte Auslegungen und Narrative, die misogynen Natur sind, neu im Sinne einer geschlechtergerechten Lesart interpretiert werden, 2. es sollen Verse, die eine Gleichstellung der Geschlechter belegen, dargelegt und 3. Auslegungen, die eine männliche Dominanz proklamieren, dekonstruiert werden.²⁹ Die Umsetzung dieser Ziele erfolgte bisher überwiegend mittels einer historischen Betrachtung verschiedener Themen,³⁰ allerdings fällt in diesem Zusammenhang auf, dass die Betrachtungen bisher nicht im Rahmen einer ganzheitlichen Korankommentierung mit Hilfe eines ausgearbeiteten hermeneutischen Konzepts und entsprechender Methoden erfolgten, sondern selektiv einzelne Verse im Zentrum der Analyse standen. Diese Analyse mag zwar auch methodische Ansprüche erheben, und auch begründet sein, die Methoden sind jedoch in der Regel nicht ganzheitlich für den Koran gedacht, sondern werden je nach Anliegen auf den jeweiligen für die Analyse relevanten Vers angewandt. Das erste Kapitel dieser Arbeit geht speziell auf diese Methoden ein, vorab seien sie hier aber bereits kurz skizziert und problematisiert. Ausgehend von der in der traditionellen Exegese vorgegebenen Prämisse, dass der Koran als direktes Gotteswort keine Widersprüche zu ethischen Prinzipien enthalten dürfe und daher nicht ungerecht sein könne,³¹ wenden die feministischen Exe-

²⁷ Vgl. Badran in EQ., Bd. 5, S. 200_b (Art. Feminism and the Qurʾān).

²⁸ Vgl. ebd., Bd. 5, S. 201_b.

²⁹ Vgl. ebd., Bd. 5, S. 202_a.

³⁰ Auf diesen Aspekt wird im ersten Kapitel näher eingegangen.

³¹ Diese Prämisse lässt sich auf das oben beschriebene Verständnis des unerschaffenen Gotteswortes zurückführen, ist aber auch allgemein ein uraltes und unumstößliches Prinzip bei der Erklärung kanonischer Texte. Dazu schreibt Nicolai Sinai: „Dasselbe gilt für die Wahrheit und Widerspruchsfrei-

getinnen – die bekanntesten Vertreterinnen sind die amerikanischen Islamwissenschaftlerinnen Amina Wadud³², Riffat Hassan³³ und Asma Barlas³⁴ – im Wesentlichen drei Methoden bzw. Leit-

heit der im Kanon enthaltenen Aussagen: ‚[R]ecognition of a text as holy implies a hermeneutical imperative: Read this book as consistent and true‘, wie Barton schreibt. Einen kanonischen Text zu verstehen, bedeutet deshalb auch, ihn so zu verstehen, dass er keine Aussagen enthält, die im Rahmen der gegenwärtigen Welt und Selbstbildes der Gemeinde als falsch gelten. [...] Kanonische Schriften werden demnach in doppelter Hinsicht mit maximalem hermeneutischem Wohlwollen gelesen: Es wird vorausgesetzt, dass sie weder falsche noch triviale Aussagen enthalten. Nachträglich muss sich allerdings zeigen, dass sich dieser apriorische Vorgriff auch exegetisch durchhalten lässt, dass sich der Kanon also tatsächlich als wahr und relevant lesen lässt. Ob dies gelingt oder nicht, hängt jedoch weniger von der immanenten Beschaffenheit des Textes selbst ab als von der Leistungsfähigkeit der verfügbaren hermeneutischen Mittel. Der Koran beispielsweise trifft ganz offensichtlich gegenteilige Aussagen über die Zulässigkeit des Weingenusses, was auf den ersten Blick der Annahme seiner Wahrheit und Widerspruchslosigkeit zuwiderzulaufen scheint. Mit Hilfe der Idee einer Abrogation (*nasb*) früherer Koranverse durch spätere kann der Ausleger jedoch diejenigen Aussagen, die dem absoluten Weinverbot widersprechen, neutralisieren: Sie stellen nur vorläufige Hinführungen zu einem uneingeschränkten Verbot dar und widersprechen diesem insofern nicht. Die Haltbarkeit des Wahrheitspostulats wird so durch eine exegetische Operation sichergestellt: Die immanente Beschaffenheit des Kanons schlägt nicht in Form einer Falsifikationsmöglichkeit unmittelbar auf die Wahrheitsprämisse durch, sondern sie bestimmt lediglich die Beschaffenheit der hermeneutischen Mechanismen, die zu einer Sicherung der Wahrheitsprämisse erforderlich sind.“ Nicolai Sinai: Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation. Wiesbaden 2009, S. 7 f.

³² Amina Wadud ist emeritierte Professorin für Islamwissenschaften an der Virginia Commonwealth Universität sowie Aktivistin und Feministin. Zu ihren wichtigsten Werken zählen: *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford 1999 sowie *Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam (Islam in the Twenty-First Century)*. Oxford 2006.

³³ Riffat Hassan ist emeritierte Professorin für Religionswissenschaften an der University of Louisville. Zu ihren wichtigsten Werken zählen: *Muslim Women and Post-Patriarchal Islam*, in: Cooley, Paula, u. a. (Hrsg.): *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*. New York 1991. S. 39–64 und *The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, in: Hassan, Riffat (u. a.): *Women's and Men's Liberation: Testimonies of Spirit*. New York 1991, S. 65–82.

³⁴ Asma Barlas ist emeritierte Professorin für Islamwissenschaften am Ithaca

gedanken an: 1. die Methode der historischen Kontextualisierung³⁵, welche die Verortung einzelner auf gesellschaftlicher Ebene problematischer Verse in den historischen Kontext vornimmt, 2. die Methode der Intratextualität³⁶, welche maßgeblich bestrebt ist, mittels vereinzelter Verse, die sich auf Schöpfung, Eschatologie und moralischen sowie tugendhaften Handlungen beziehen, den Kern der koranischen Botschaft als Gleichheit und Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern zu definieren und in dessen Lichte dann alle weiteren Verse zu lesen und 3. den Leitgedanken des *Tawḥīd*³⁷ (dtsh. Monotheismus), welcher jede Form von *širk* (dtsh. Gottesbeigesellung) ablehnt. Diesen Gedanken adaptieren einige Feministinnen und übertragen ihn auf die Hierarchisierung der Geschlechter und die damit verbundene Erhöhung des Mannes auf eine gottgleiche Stufe, was als eine Form von Gottesbeigesellung erachtet werden könne und damit abzulehnen sei. Mittels dieses Gedankens soll ein einheitliches Bild der Gleichheit zwischen den Geschlechtern im Koran erzielt und jegliche Spannungen zwischen Versen, die deutlich diese Gleichheit betonen, und Versen, die dies augen-

College in New York. Eines ihrer wichtigsten Werke ist: „Believing Women“ in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an. Texas 2002.

³⁵ Vgl. für Überblicksdarstellungen: Hidayatullah, Aysha: Feminist Edges of the Qur’an. Oxford 2014, S. 65–87, Herrmann, Kerry: Gender-Jihad. Der Kampf islamischer Feministinnen für Frauenrechte und eine Neuauslegung des Korans. München 2009 sowie Sirri, Lana: Einführung in islamische Feminismen. Maintal 2017. Zudem findet diese Methode Eingang u.a. bei den folgenden Personen: Wadud 1999 sowie 2006, Barlas 2002, Asma Lamrabet: Women in the Qur’an: An Emancipatory Reading. Markfield 2016, Al-Hibri, Azizah: An Introduction to Muslim Women’s Rights, in: Webb, Gisela (Ed.): Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America. New York 2000, S. 51–71.

³⁶ Vgl. für die Überblicksdarstellung die in der vorherigen Fußnote genannten Werke. Zudem findet sich die Methode in den folgenden Werken: Wadud 1999, Barlas 2002, Hassan, Riffat: The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition, in: Hassan, Riffat (u.a.): Women’s and Men’s Liberation: Testimonies of Spirit. New York 1991, S. 65–82.

³⁷ Vgl. für die Überblicksdarstellung die in Fußnote 34 genannten Werke. Zudem findet sich der Leitgedanke in den folgenden Werken: Wadud 1999, Barlas 2002 sowie al-Hibri: Divine Justice and Human Order: An Islamic Perspective, in: Schweiker, William, u.a. (Hrsg.): Humanity Before God: Contemporary Faces of Jewish. Minneapolis 2006. S. 238–255.

scheinlich nicht tun, aufgelöst werden. Ein hierarchisches Rollenverständnis führen sie dabei auf die traditionelle Exegese, nicht aber auf den Text selbst zurück.

Diese Zielsetzung sowie die oben angeführten Methoden sind in dieser Form anfechtbar, und zwar hinsichtlich verschiedener Aspekte: Zunächst handelt es sich, wie bereits betont, nicht um einen ganzheitlichen Methodenkanon, der den Koran gesamtheitlich historisch bzw. intratextuell liest. Selektiv bleibt auch die Auswahl der Verse, denn es werden immer nur ausgewählte Verse behandelt, dabei aber auch einige Verse, die durchaus kritikwürdig wären, nicht zufriedenstellend oder gar nicht behandelt, wie etwa die Verse, die eine androzentrische Perspektive auf den weiblichen Körper haben (2:187, 222–223), die ungleiche Verteilung des Erbes (4:11) etc. Die Furcht davor, dem Text zu nahezutreten und etwa an den Pfeilern der Gerechtigkeit zu rütteln, ist groß, macht aber gleichzeitig die Argumentation oftmals unglaublich. Denn der Leser sieht sich an vielen Stellen im Koran mit hierarchischen Rollenbildern konfrontiert, die auch trotz historischer Verortung oder Bezugnahme zu einem Kern der Gerechtigkeit hierarchisch orientiert bleiben. Daher fordert die Islamwissenschaftlerin Aysha Hidayatullah³⁸ mehr Zurückhaltung: Man dürfe den Text nicht so weit verbiegen, bis er dem Anspruch gerecht werde, völlig geschlechtergerecht zu sein. Vielmehr solle man den Koran als Text seiner Zeit verstehen, d. h. als patriarchalen Text, verkündet in patriarchalen Strukturen, der keinesfalls das Anliegen gehabt haben müsse, mit unseren heutigen Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit zu korrespondieren. Daher sei der Koran ganzheitlich weder als geschlechtergerecht noch als geschlechterungerecht zu bezeichnen. Es müsse also zwischen den Perspektiven der Interpreten, die den Text geschlechtergerecht verstehen möchten, und dem koranischen Text selbst unterschieden werden.³⁹ In diesem Sinne sei auch die Definition des

³⁸ Hidayatullah hat in ihrem 2014 veröffentlichten Werk „Feminist Edges of the Qur’an“ die Methoden der feministischen Koranexegese im anglo-amerikanischen Raum typisiert und kritisch hinterfragt. Ihre Arbeit hat eine Diskussion über die Grenzen der feministischen Koranexegese hinaus angestoßen sowie die Notwendigkeit neuer Methoden und hermeneutischer Überlegungen aufgezeigt und wird im ersten Kapitel ausführlich diskutiert.

³⁹ Vgl. Hidayatullah 2014, S. 172.

Korans als Gotteswort zu überdenken, und zwar weg von der Vorstellung des ewigen Gotteswortes und hin zum „erschaffenen“, d. h. in der Zeit mitgeteilten Wort Gottes, welches eben nicht mit der göttlichen Essenz gleichzusetzen sei und entsprechend auch nicht absolut gerecht sein müsse.⁴⁰

Dieser kleine Auszug aus der derzeit geführten Diskussion zwischen Vertreterinnen der feministischen Exegese macht bereits deutlich, dass wir es noch nicht mit einer fertigen Disziplin „Feministische Koranexegese“ im Sinne eines ganzheitlichen exegetischen Konzepts zu tun haben, sondern nur Bruchstücke dieser Disziplin vorliegen. An dieser Stelle möchte nun die vorliegende Habilitationsschrift anknüpfen, indem sie nicht nur den bisherigen Ist-Zustand der feministischen Exegese im anglo-amerikanischen Raum in Bezug auf die angewendeten Methoden diskutiert, sondern ein ganzheitliches hermeneutisches Konzept für eine historisch-literaturwissenschaftliche Lesart des Korans, die sich einer diachronen Lesart verpflichtet weiß, entwickelt und diese auf bestimmte, im Folgenden noch genauer zu umgrenzende Themenbereiche, die hier wegen ihrer innerkoranischen dynamischen Entwicklung als Sequenzen bezeichnet werden sollen, im Koran anwendet. Die Intention der Arbeit ist es dabei, eine große Lücke innerhalb der feministischen Koranexegese zu schließen, indem sie einen ganzheitlichen hermeneutischen Ansatz liefert, innerhalb der feministischen Exegese völlig neues Material einfließen lässt und zudem vollständige thematische Sequenzen analysiert, also nicht selektiv arbeitet. Sie verfolgt dabei zudem das Ziel, verhärtete patriarchale Strukturen aufzubrechen, indem sie gängige traditionelle Interpretationen hinterfragt und neue Antworten zu geben versucht. Dies soll mit Hilfe eines neuen Blicks auf den Text erreicht werden. Das ermöglicht auch einen neuen Blick auf die Vergangenheit, der dazu ermutigt, die Gegenwart zu verändern und Frauen in ihrer Subjektwerdung innerhalb der islamischen Lebenswelt zu unterstützen. Dabei ist eine kritische Haltung gegenüber der Vergangenheit, sei es gegenüber dem Koran selbst oder auch gegenüber der traditionellen Exegese, unabdingbar. Jede Form der Misogynie muss hinterfragt und abgelehnt werden. Eine feministische Lesart kann in diesem Sinne

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 176 f.

auch allgemein neue Impulse setzen, da sie sich Methoden bedient, die man auch aus einer anderen Perspektive bzw. Fragestellung heraus anwenden kann. Die Hoffnung ist stets, weiterführende Diskussionen anzuregen.

Entsprechend dieser Zielsetzung setzt sich die Arbeit auch von bestehenden Arbeiten zum islamischen Feminismus sowie zu einer sich etablierenden feministischen Koranexegeese ab, die entweder eine Überblicksdarstellung über die unterschiedlichen Entwicklungen des Islamischen Feminismus und die Methoden der feministischen Koranexegeese, die Stellung der Frau im Islam oder Reformentwicklungen allgemein bieten und dabei meist deskriptiver Natur sind. Diesbezüglich ist eine ganze Reihe an herausragenden Arbeiten zu nennen:⁴¹ So geben sowohl die Historikerin und Feministin Margot Badran mit ihrem „Feminists, Islam, and Nation. Gender and the making of Modern Egypt“⁴² als auch die ägyptisch-amerikanische Professorin für Frauenstudien Leila Ahmed mit ihrem „Woman and gender in Islam: historical roots a modern debate“⁴³ vertiefte Einblicke in die Entwicklungen des islamischen Feminismus, wobei beide ihren Schwerpunkt auf Ägypten legen, der Wiege des islamischen Feminismus. Die Orientalistin Wiebke Walther zeigt in ihrem Buch „Die Frau im Islam“⁴⁴ anhand unterschiedlicher Schwerpunkte, dass die Frage nach der Stellung der Frau im Islam keine einseitig zu beantwortende ist, sondern in jedem Bereich für sich eruiert werden muss. Sie richtet daher ihren Fokus auf die Stellung der Frau in religiösen Quellen, d. h. im islamischen Recht, im Koran und in den prophetischen Überlieferungen, sowie in der Familie, Gesellschaft, islamischen Geschichte und Kunstgeschichte. Zudem geht sie auf Schönheitsideale sowie das Thema der Sexualität und des Eros ein. Ähnlich gestaltet sich das Buch „Der Islam und die Frauen“⁴⁵ von der Professorin für Arabistik und Islamwissen-

⁴¹ An dieser Stelle sollen nur die wichtigsten Arbeiten diesbezüglich genannt werden.

⁴² Badran, Margot: *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the making of Modern Egypt*. New Jersey 1994.

⁴³ Ahmed, Laila: *Woman and gender in Islam: historical roots a modern debate*. Yale 1992.

⁴⁴ Walther, Wiebke: *Die Frau im Islam*. Leipzig 1997.

⁴⁵ Schneider, Irene: *Der Islam und die Frauen*. München 2011.

schaft Irene Schneider, das zudem einige aktuelle Fragestellungen gerade in Bezug auf Deutschland und neuere Erkenntnisse der feministischen Koranexegese und Bewegung einbezieht. Die Soziologin Fatima Mernissi beleuchtet in ihrem Buch „Beyond the veil“⁴⁶ ebenfalls unterschiedliche Schwerpunkte hinsichtlich der Stellung der Frau und analysiert dabei aber die traditionellen patriarchalen und frauenbenachteiligenden Lesarten des Islams in einem sozio-kulturellen Kontext, indem sie auch Bezug zu aktuellen Fragen ihrer Zeit in Marokko nimmt. Die Professorin für Islamwissenschaft Katajun Amirpur setzt nun in ihrem Buch „Reformislam“⁴⁷ den Schwerpunkt auf wichtige muslimische Reformer des 20. Jahrhunderts, die sich nicht nur für eine neue Lesart des Korans und Islams eingesetzt, sondern auch die feministische Koranexegese maßgeblich geformt haben. Aysha Hidayatullah knüpft an dem letzten Punkt an und stellt sich in ihrem Buch „Feminist Edges of the Qur'an“⁴⁸ der Herausforderung, eine Typologie der Methoden der feministischen Koranexegese im anglo-amerikanischen Raum, die mittlerweile global prägend geworden sind, zu erstellen und diese einer Kritik zu unterziehen. Die Ergebnisse dieser Arbeit werden im ersten Kapitel ausführlich diskutiert.

Wie bereits oben erwähnt, möchte die Habilitationsschrift die vorliegende Lücke der feministischen Exegese schließen und einen ganzheitlichen exegetischen Ansatz nicht nur vorstellen, sondern in Form einer Korankommentierung umsetzen. Hierfür macht sie vier unentbehrliche Untersuchungsschritte namhaft, die zu einer komplexen Auslegungsmethode zusammengeführt werden müssen, um die bisher zumeist noch einseitige Zugangsweise zu überwinden. Diese Schritte werden in Kapitel 2 ausführlich dargelegt, sollen aber an dieser Stelle kurz zusammengefasst werden:

1. Rekonstruktion des geschichtlichen Kontextes, d.h. konkret, den Koran in seinen spätantiken Kontext⁴⁹ verorten, um ihn so

⁴⁶ Mernissi, Fatima: *Beyond the veil. Male-female dynamics in modern muslim society*. Indiana 1987.

⁴⁷ Amirpur, Katajun: *Reformislam. Der Kampf für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*. München 2018.

⁴⁸ Hidayatullah 2014.

⁴⁹ Der Begriff der Spätantike wurde vor allem von der Arabistin Angelika Neuwirth neu spezifiziert: Dabei bezieht er sich auf die ersten 1000 Jahre nach

zum einen im Lichte der Theologiegeschichte zu betrachten, ihn aber zum anderen auch aus dem jeweiligen gesellschaftspolitischen und sozialen Gefüge zu begreifen. Dabei können freilich theologiegeschichtlich nicht alle spätantiken Texte aufgeführt werden, wenn solche auch eine zentrale Rolle in der Auslegung spielen werden. Ebenso sind Texte der islamischen Tradition beizuziehen, die dabei helfen können, Bezüge zu historischen Ereignissen bzw. zur damaligen Kultur und Gesellschaft herzustellen, wenngleich hier auch bezüglich ihrer Historizität Vorsicht geboten ist.

2. Instrumente der Arabistik, d. h. philologische Untersuchungen des Textes besonders hinsichtlich seiner chronologischen Verortung, seiner Struktur und seiner Gattung.

3. Instrumente der Literaturwissenschaft: Der Koran ist nicht nur als historisch gewachsenes Gefüge zu betrachten, sondern, wie Abu Zaid betont, auch in seiner ursprünglichen mündlichen Form als Kommunikation zwischen dem Propheten und seiner Gemeinde zu verstehen. Er stellt somit ein Spiegelbild der damaligen kulturel-

der Zeitwende, bezeichnet aber weniger eine Epoche als vielmehr einen Denkraum bzw. eine Kultur. In diesem Denkraum wurden über die Sprach- und Religionsgrenzen hinweg bestimmte Basisfragen diskutiert, z. B. die Frage nach einem Leben nach dem Tod oder nach der Willensfreiheit. Dabei ging es darum, die religiöse Wende, die mit dem Glauben an einen personalisierten Gott eingetreten war, in Einklang mit dem kulturellen Erbe zu bringen. Zu diesem Zweck wurden die „antiken“ Texte, wie das Alte Testament und Texte aus der griechischen Philosophie, neu gelesen. Vgl. dazu: Neuwirth, A., u. a.: Spätantike. Von einer Epoche zu einem Denkraum. In: Neuwirth, Angelika, u. a. (Hrsg.): Denkraum Spätantike: Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran. Wiesbaden 2016. S. 1–39. Vgl. zudem zur historischen Auseinandersetzung mit der Spätantike: Azmeh, Aziz al-: *The emergence of Islam in Late Antiquity*. Cambridge 2014. Bowersock, Glen: *Die Wiege des Islam. Mohammed, der Koran und die antiken Kulturen*. München 2019. Brown, Peter: *The Body & Society. Men, Women, & Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York 2008 sowie *The World of Late Antiquity*. London 2013. Donner, Fred: *Muhammad and the believers. At the origins of Islam*. Harvard 2012. Payne, Richard: *A state of mixture. Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. Oakland 2016. Punckney Stetkevych, Suzanne: *The Mute Immortals Speak. Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. Ithaka 1993. Reynolds, Gabriel Said: *The Emergence of Islam. Classical Traditions in Contemporary Perspective*. Minneapolis 2012. Stroumsa, Guy G.: *Das Ende des Opferkults. Die Religiösen Mutationen der Spätantike*. Berlin 2011.

len, historischen und linguistischen Situation dar. Daher kann er auch nach Neuwirth als Zeugnis der Gemeindebildung verstanden werden.⁵⁰ Eingehüllt ist dieses Zeugnis in einen höchst poetischen sprachlichen Mantel, welchen es mittels literaturwissenschaftlicher Methoden zu analysieren gilt. Dabei sind die Suren als geschlossene Kompositionen zu betrachten und die Verse bzw. Versgruppen ein und derselben Thematik in ihrer Gesamtheit, nicht selektiv, zu analysieren. In Bezug auf die in dieser Arbeit behandelten Verse stehen unterschiedliche Gattungen im Fokus, wobei der Koran besonders durch seinen Wechsel von homiletischer, also belehrender, zu narrativer Rede auffällt. Denn im Gegensatz zur Bibel erfolgt im Koran oftmals ein Übergang von belehrenden Äußerungen zu Erzählungen, die häufig eine „Korrektur“ biblisch bekannter mythischer Vorstellungen und narrativer Abläufe zur Folge haben. Auf diese Weise kann den Erzählungen eine spezifisch moralisch-ethische Botschaft im Sinne der koranischen Botschaft einverleibt werden.⁵¹

4. Hermeneutischer Schlüssel: Der Gedanke eines hermeneutischen Schlüssels für die Auslegung des Korans schimmert in verschiedenen zeitgenössischen exegetischen Überlegungen durch, wurde jedoch besonders konsequent von dem Münsteraner Theologen Mouhanad Khorchide im Sinne eines Barmherzigkeitskonzepts geformt. Dieses Konzept hängt dabei eng mit dem dialogisch-kommunikativen Offenbarungsverständnis nach Abu Zaid zusammen, denn dieses setzt voraus, dass Gott und der Koran, also der Wortlaut der göttlichen Botschaft, nicht gleichzusetzen sind. Entsprechend kann die Textwelt des Korans zwar prinzipiell mittels eines hermeneutischen Schlüssels zugänglich gemacht werden, es darf aber nicht erwartet werden, dass der Koran in seiner Gesamtheit auf der Wortebene völlig gerecht oder barmherzig sei. Vielmehr hängt die Entfaltung der göttlichen Barmherzigkeit vom zeitlichen,

⁵⁰ Vgl. Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike*. Berlin 2010, S. 394ff. sowie Neuwirth, Angelika: *Koranforschung – Eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*. Berlin 2014, S. 44.

⁵¹ Dieses Phänomen zeigt sich auch in der rabbinischen Literatur, innerhalb derer biblische Erzählungen neue Deutungen erfahren. Vgl. dazu: Fishbane, Michael: *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford 2005.

sozialen und gesellschaftlichen Gefüge ab, da Sprache, Kultur und Gesellschaft generell zeitlich konditioniert sind. Hier kann der hermeneutische Schlüssel demnach dazu dienen, die Stoßrichtung des Textes zu verdeutlichen, so dass er dann entsprechend dieser Stoßrichtung weitergedacht werden kann.

Der Anspruch der Arbeit besteht allerdings nicht nur darin, eine ausführliche historisch-literaturwissenschaftliche Kommentierung der einzelnen Verse einer jeden thematischen Sequenz vorzunehmen, sondern auch, im Vorfeld eine kritische Reflexion ausgewählter klassischer Exegesen in Hinblick auf das Verständnis der Geschlechterrollen zu leisten, die auch der Fruchtbarmachung von Inhalten dienen soll, die für eine zeitgemäße Lesart relevant sein könnten. Der thematische Fokus der Arbeit wird dabei auf dem Menschenpaar liegen, denn sein Verhältnis im Koran gibt Auskunft über das koranische Geschlechterrollenverständnis, welches durchaus als ambivalent bzw. uneinheitlich bezeichnet werden kann.⁵² Dabei soll hier eine weitere Eingrenzung dahingehend erfolgen, dass die Verse nur in solchen thematisch geschlossenen Sequenzen behandelt werden, die sich auf das Menschenpaar in der Schöpfung und in der Eschatologie beziehen. Dies lässt sich sowohl strukturell als auch inhaltlich begründen. Betrachtet man das Gesamtkorpus aller Verse im Koran, die sich in expliziter Weise mit der Frauenthematik in Verbindung bringen lassen,⁵³ so kann man diese in einzelne thematische Sequenzen einteilen, die sich wiederum aufgrund ihrer thematischen Nähe in drei Kategorien bündeln lassen:

⁵² Vgl. dazu: Roded in EQ, Bd. 5, S. 523_aff. (Art. Women and the Qurʾān).

⁵³ An dieser Stelle wird bewusst von einer expliziten Verbindung gesprochen, da es auch eine ganze Reihe von Versen gibt, die zwar Frauen nicht explizit benennen, sie aber durchaus implizieren könnten, da sie im Kollektiv oder im männlichen Plural ebenfalls Ansprechpartner sein können. Dies zu analysieren wäre für sich genommen ebenfalls eine lohnende Aufgabe, an dieser Stelle soll es allerdings nur um die explizite Erwähnung der Frauenthematik gehen.

Kategorie A: Schöpfung und Eschatologie

- Sequenz I: Erschaffung der Geschlechter/des Paares⁵⁴
- Sequenz II: Das erste Menschenpaar im Koran – Ādam und Zāwǧ⁵⁵
- Sequenz III: Das Menschenpaar in der Eschatologie – von den Paradiesjungfrauen zu den Partnern⁵⁶
- Sequenz IV: Die gleichrangige Belohnung und Bestrafung beider Geschlechter in der Eschatologie⁵⁷

Kategorie B: Scharia und gesellschaftliche Belange

- Sequenz V: Ehe und Scheidung (einschl. Witwenschaft, Erbschaft und Unzucht)⁵⁸
- Sequenz VI: Bekleidungsvorschriften⁵⁹
- Sequenz VII: Zeugenschaft, Strafen⁶⁰
- Sequenz VIII: Sonstige soziale/gesellschaftliche Belange⁶¹

Kategorie C: Weibliche Narrative:

- Sequenz IX: Biblische Narrative⁶²

⁵⁴ Folgende Verse sind hier einzuordnen: 92:3, 75:39, 78:8, 51:49, 53:45, 36:36, 43:12, 16:72, 30:21, 39:6, 42:11, 35:11, 7:189, 6:98 und 4:1.

⁵⁵ Folgende Verse sind hier einzuordnen: 20:117–123, 7:19–25, 2:35–39.

⁵⁶ Folgende Verse sind hier einzuordnen: 78:33, 55:56–58 sowie 70,72–74, 56:22–23 sowie 35 und 37, 52:20, 37:48–49, 44:54, 38:52, 36:55–56, 43:70, 2:25, 3:15 und 4:57.

⁵⁷ Folgende Verse sind hier einzuordnen: 16:97, 40:40, 3:195, 57:12–13 sowie 18, 4:124, 33:35 und 73, 48:5–6, 9:67–68 und 71:72.

⁵⁸ Folgende Verse sind hier einzuordnen: Ehe, Scheidung und Witwenschaft: 2:221–223, 2:226–237, 2:240–241, 2:187, 4:3–4, 4:19–25, 4:34–35, 4:127–129, 65:1–2, 4, 6–7, 33:37, 49–50, 53, 24:3 und 32, 58:2–4, 60:10 und 5:5 und 89. Erbschaft: 4:7, 11–12, 176, Unzucht: 4:15, 24:2–9, 23–25.

⁵⁹ Folgende Verse sind hier einzuordnen: 33:53 und 59, 24:31 und 60.

⁶⁰ Folgende Verse sind hier einzuordnen: Zeugenschaft: 2:282. Strafen: 2:178, 5:38.

⁶¹ Folgende Verse sind hier einzuordnen: Verunglimpfungen: 24:12–15 und 23–26, 33:58 sowie 49:11. Tötung von Mädchen: 81:8–9 und 16:58–59. Konversion: 60:12. Auswanderung/Unterdrückung: 4:75 und 97–98. Sonstiges: 85:10, 37:22, 71:28, 64:14 und 47:19.

⁶² Folgende Verse sind hier einzuordnen: Maria: 19:16–29, 21:91, 3:35–47, 4:156, 66:12. Lots und Noahs Ehefrauen: 37:135, 26:171, 15:60, 27:57, 11:81, 29:32–33, 7:83 und 66:10. Abu Lahabs Frau: 111:4–5. Suleika: 12:23–32 und

- Sequenz X: Frauen des Propheten⁶³
- Sequenz XI: Mutterschaft⁶⁴

Diese Sequenzen erstrecken sich nun über unterschiedliche Zeiträume, wobei auffällig ist, dass die Themen Schöpfung und Eschatologie bereits in der Frühzeit der Verkündigung einsetzen, während alle weiteren Verse, die unmittelbar das Menschenpaar, und zwar auf gesellschaftlicher Ebene, thematisieren, in die spätere Verkündigungszeit fallen. Dies könnte man graphisch darstellen (vgl. S. 31).

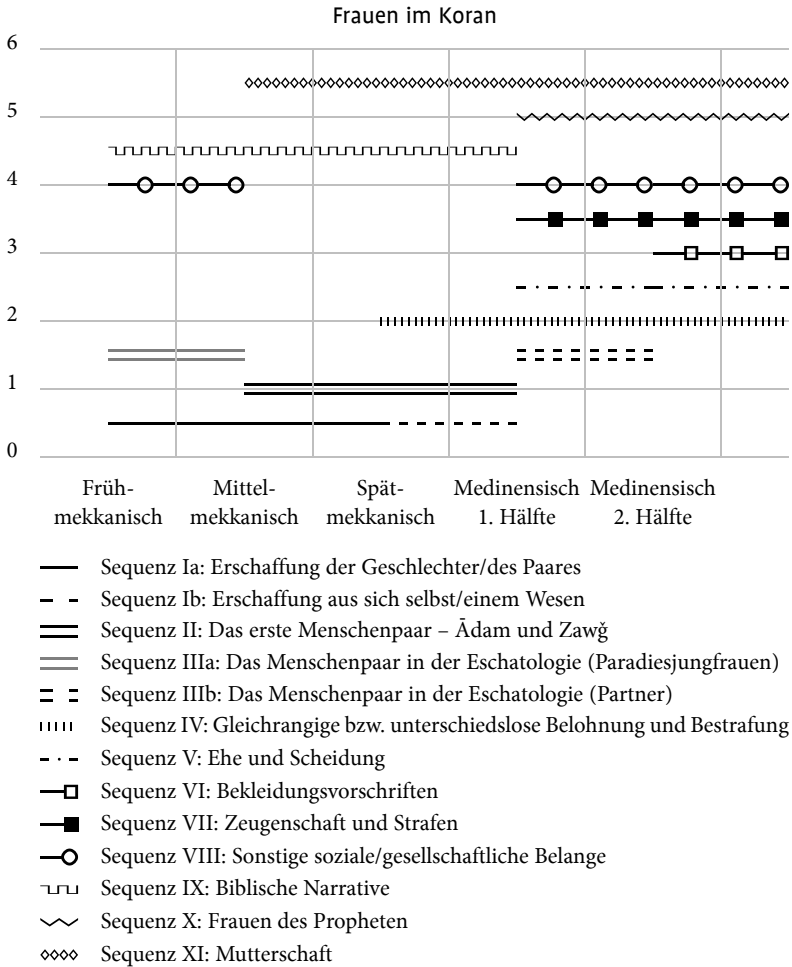
Schaut man sich auf der Grundlage dieser Graphik die Entwicklung der Frauenthematik in Hinblick auf das Menschenpaar im Koran an, so lässt sich feststellen, dass die frühesten Sequenzen diesbezüglich die Themen Schöpfung, Eschatologie und das erste Menschenpaar umfassen. In all diesen Sequenzen spielt das von Neuwirth so bezeichnete „Phänomen der Paarigkeit“ eine entscheidende Rolle.⁶⁵ Dieses Phänomen, so wird im Verlauf der Arbeit deutlich werden, betont mithilfe von Symmetrien das göttliche Gerechtigkeitsprinzip und wird in unterschiedlicher Intensität in den jeweiligen Sequenzen umgesetzt. Dabei wird deutlich, dass der Koran nicht nur in Hinblick auf die Erschaffung der beiden Geschlechter, sondern auch sukzessive hinsichtlich der eschatologischen Dimension eine ontologische Geschlechtergleichrangigkeit betont und den Prozess der Subjektwerdung der Frau in der jungen islamischen Gemeinde in Bezug auf den Themenkomplex Schöpfung/Eschatologie deutlich vorantreibt. Unterstützt wird dieser Prozess zudem durch die ab der spätmekkanischen Phase hinzutretende Se-

50–51. Unbekannte Frau (Odysseus-Mythos): 16:92. Moses Ehefrau: 28:23–27. Mutter von Moses: 20:38–40, 28:7 und 10–12. Pharaos Ehefrau: 28:9 und 66:11. Zaccharias Ehefrau: 19:5 und 8. Die Königin von Saba: 27:22–44. Abrahams Ehefrau (Hager): 51:29.

⁶³ Folgende Verse sind hier einzuordnen: 33:6, 28–34, 37, 50–53 und 55, 66:1–5.

⁶⁴ Folgende Verse sind hier einzuordnen: 19:32, 31:14, 46:15, 42:50, 13:8, 2:233 und 49:13.

⁶⁵ Vgl. Neuwirth, Angelika: Symmetrie und Paarbildung in der koranischen Eschatologie. Philologisch-Stilistisches zu Surat ar-Rahman, in: Louis Pouzet (Ed.): *Mélanges de l'Université Saint Joseph. Mélanges in memoriam Michel Allard*, S.J. (1924–76), Paul Nwyia, S.J. (1925–80). Beirut 1985, S. 447–480, hier: S. 173 f.



quenz der gleichrangigen Belohnung und Bestrafung, die beide Geschlechter zu mündigen und ebenbürtigen Geschöpfen in der Eschatologie macht. Da diese Sequenzen zum einen auf einer inhaltlichen Ebene eng miteinander verwandt sind und zudem gemeinsame Entwicklungslinien aufweisen, die je nach Sequenz von der frühmekkanischen Periode bis in die medinensische Periode reichen, zum anderen aber auch eine Definition des Geschlechterverhältnisses auf ontologischer Ebene liefern, sind die Verse der Ka-

tegorie A als Ausgangspunkt einer thematischen Korankommentierung zum Thema Menschenpaar im Koran gut geeignet. Das Thema der Schöpfung und Eschatologie lässt sich demnach als ein komplett in sich stehender bzw. geschlossener Themenbereich betrachten und kommentieren, ohne dass man dabei Gefahr läuft, selektiv vorzugehen. Dabei gilt es nicht nur, die einzelnen Sequenzen für sich zu analysieren, sondern auch deren Relation zueinander auszuarbeiten.

Nun zeigt die angeführte Graphik aber auch, dass ab der medienstischen Phase eine neue Kategorie von Versen bezüglich des Menschenpaares, hier mit Kategorie B benannt, hinzutritt, nämlich diejenigen, die sich mit gesellschaftsbezogenen bzw. rechtlichen Belangen der sich formierenden jungen islamischen Gemeinde des 7. Jahrhunderts auf der Arabischen Halbinsel auseinandersetzen. Meinem Anspruch gemäß, dass eine angemessene Koranhermeneutik sich am gesamten Koran zu bewähren hat, müssten die Verse der Kategorie B ebenfalls einer Kommentierung unterzogen werden, die allerdings hier nicht geleistet werden kann, da dies den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Die vorliegende Arbeit soll vielmehr zunächst ein Fundament für weitere Auslegungen bilden, indem sie sich dezidiert mit den Versen zur Schöpfung und Eschatologie auseinandersetzt und somit das koranische Geschlechterverhältnis auf ontologischer Ebene durchleuchtet. Sie soll daher gleichzeitig als Anstoß für weitere Kommentierungen dienen, und dies besonders in Hinblick auf die hier vorgestellte historisch-literaturwissenschaftliche Lesart, und kann entsprechend auf alle oben angeführten Sequenzen und Kategorien übertragen werden.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: Zunächst erfolgt die theoretische Grundlegung und anschließend wird diese dann in Form einer Kommentierung auf die entsprechenden Verse übertragen. Der erste Teil setzt sich aus zwei Kapiteln zusammen, wobei das erste Kapitel die bisherigen Methoden und Zugänge der muslimisch-feministischen Exegese im anglo-amerikanischen Raum kritisch betrachtet und in diesem Zusammenhang aufzeigen soll, warum es eines ganzheitlichen hermeneutischen Ansatzes bedarf. Anschließend erfolgt dann eine hermeneutische und methodische Positionierung, welche als Grundlage für die dann folgende Kommentierung dienen soll.

Der zweite Hauptteil setzt sich dann dezidiert mit den einzelnen Sequenzen auseinander: Erschaffung der Geschlechter/des Paares, das erste Menschenpaar im Koran – Ādam und Zāwġ –, das Menschenpaar in der Eschatologie – von den Paradiesjungfrauen zu den Partnern – und schließlich die gleichrangige Belohnung und Bestrafung beider Geschlechter in der Eschatologie. Die einzelnen exegetischen Kapitel sind alle gleich aufgebaut: Zunächst erfolgt eine Vorstellung des Verskorpus, dann die Analyse ausgewählter klassischer Exegeten bezüglich der Rolle der Geschlechterordnung innerhalb ihrer Auslegungen und abschließend dann eine historisch-literaturwissenschaftliche Kommentierung der einzelnen Verse. Die Ergebnisse werden dann noch einmal in einem Fazit gebündelt. Die Arbeit schließt mit einem Ausblick, der aufzeigen soll, was die erzielten Ergebnisse für die gesellschaftsbezogenen und juristischen Verse bedeuten könnten.

