

THEMENPAKET

Islam und Gender

Inhalt

Einleitung	3
1. Fachtexte	4
1.1. Feminismus und Islam – zwischen Widerspruch und Harmonie	4
1.2. Feministische Ansätze bei MuslimInnen - Eine Einführung	11
1.3. Asma Lamrabet und das mühsame Ringen um Gleichberechtigung	15
1.4. Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr	20
1.5. Erlaubt der Koran den Männern, die Frauen zu schlagen?	29
1.6. Zwangsheirat im Islam	34
1.7. Frauen vor den Vorhang. Über weibliche Präsenz in der Moschee	38
1.8. Gelehrte Frauen im Islam	42
2. Stundentafel	46
2.1. 1. Unterrichtsstunde: Einstiegsstunde - Feminismus und Islam	46
2.2. 2. Unterrichtsstunde: Feministische Ansätze	48
2.3. 3. Unterrichtsstunde: Geschlechtergerechtigkeit im Koran	50
2.4. 4. Unterrichtsstunde: Musliminnen in der Gesellschaft	53
2.5. 5. Unterrichtsstunde: Gelehrte Frauen im Islam	55
3. Benötigte Unterrichtsmaterialien	57
3.1. Für die 1. Unterrichtsstunde: Deckblatt Portfolio, Arbeitsblatt 1	57
3.2. Für die 2. Unterrichtsstunde: Laminierte Karten, Arbeitsblatt 2 und 3	62
3.3. Für die 3. Unterrichtsstunde: Folien 1 und 2, Arbeitsblätter 4 und 5	72
3.4. Für die 4. Unterrichtsstunde: Folie 3	86
3.5. Für die 5. Unterrichtsstunde: Textabschnitte zu den gelehrten Frauen	87
3.6. Für die 6. Unterrichtsstunde: Abschlusstest	90
4. Verwendete Literatur	93

Einleitung

Das folgende Unterrichtspaket behandelt das Thema „Islam und Gender“ und ist für OberstufenschülerInnen der 3. – 4. Klasse für den Islamischen Religionsunterricht konzipiert. Zu Beginn folgen die acht zum Thema passenden Fachtexte aus der Homepage „Islamportal.at“. Im Anschluss werden fünf didaktisch überlegte Unterrichtseinheiten in tabellarischer Form, die eine genaue Auseinandersetzung mit den Fachtexten ermöglichen, dargestellt. Die fünf Unterrichtseinheiten behandeln die Themen: 1. Feminismus und Islam, 2. Feministische Ansätze, 3. Geschlechtergerechtigkeit im Koran, 4. Musliminnen in der Gesellschaft und 5. Gelehrte Frauen im Islam.

Danach werden die dafür benötigten Unterrichtsmaterialien dargestellt, die je nach Unterrichtseinheit Arbeitsblätter, Folien und einen Abschlusstest beinhalten.

Abschließend erfolgt für die Lehrperson eine Literaturliste mit empfehlenswerter Literatur.

1. Fachtexte

1.1. Feminismus und Islam – zwischen Widerspruch und Harmonie

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit dem Thema Feminismus im islamischen Kontext. Hierbei wird zunächst auf die verschiedenen Strömungen eingegangen, die sich in den letzten Jahren herauskristallisiert haben, bevor im weiteren Verlauf einige der Begründungsansätze thematisiert werden.

In vielen muslimischen Gesellschaften scheiden sich die Geister bei dem Begriff Feminismus, während der Begriff islamisch im westlich geprägten Umfeld ebenso für Spannungen und Diskurs sorgt. Kombiniert ergeben sie ein Paradoxon, wenn den Bedeutungen des Säkularismus, der Religiosität und des Feminismus im heutigen Kontext nicht nachgegangen wird. Ähnlich wie bei der Menschenrechtsdebatte werden Islam und Feminismus häufig als unvereinbar erachtet.

Eine der Schwierigkeiten der Harmonisierung ist der Umstand, dass die Begriffe Feminismus und Islam jeweils schon per se von Meinungsverschiedenheiten, unterschiedlichen Auffassungen sowie dem Fehlen einheitlicher Definitionen bestimmt sind. Ein weiteres Problem besteht im Außerachtlassen der Fragen, um wessen Islam und wessen Feminismus es sich in welchem Kontext handelt und wessen Stimmen überhaupt erklingen. Die politische Seite der Debatte über das Verhältnis zwischen Islam und Feminismus sollte ebenso wenig vernachlässigt werden, weil es sich bei der Beantwortung dieser Fragen nicht selten um eine Politik mit Gruppeninteressen als Ausgangspunkt handelt. Hinzu wirkt innerhalb des Diskurses eine immer stärker auftretende Ambivalenz der Ansichten, die von der zwiespältigen Haltung vieler Frauen – und Männer – gegenüber feministischen und religiösen Aspekten ihres Lebens herrührt.

Bedingt durch das umstrittene Verhältnis zwischen Feminismus und Religion kommt es zur unausgesprochenen Annahme, dass ein feministischer Entwicklungsprozess nur dann fortschreiten könne, wenn die Religion in den Hintergrund gedrängt würde. Es gab zwar durchaus Zeiten, in denen Religion vom öffentlichen Feld verschwand und zu einer Privatangelegenheit für das Individuum wurde, jedoch zeichnet sich inzwischen immer deutlicher der entgegengesetzte Trend ab, sodass die Annahme einer verstärkten

Emanzipationsbewegung der Frauen bei zunehmender Privatisierung der Religion so nicht mehr stimmt. Neue feministische Ansätze und Strömungen entstanden als logische Konsequenz.¹

Die feministischen Strömungen

Geschichtlich gesehen gibt es zwei größere feministische Strömungen, die von muslimischen Frauen ausgingen, den säkularen Feminismus und den islamischen Feminismus. Diese Gruppierungen sind jedoch keine eigenständigen Organisationen mit bestimmten Richtlinien im eigentlichen Sinne, sondern vielmehr durch Tendenzen und ihre Entstehungskontexte charakterisiert. Der säkulare Feminismus entsprang zunächst den im späten 19. Jahrhundert aufkommenden verschiedenen Nationalstaaten in Afrika und Asien, die von Modernisierung, nationalistischem und antikolonialem Kampf sowie dem Abschwellen der Herrschaftskonzentration und von unabhängiger Staatenbildung gekennzeichnet waren.

Der islamische Feminismus hingegen entstand gleichzeitig im Osten und im Westen während des späten Postkolonialismus gegen Ende des 20. Jahrhunderts aus der globalen muslimischen Gemeinschaft (umma). Zudem blühte der islamische Feminismus im zunehmenden Islamismus und politischen Islam auf, die im Iran und später auch im Sudan die Errichtung islamischer Regime zur Folge hatten.

Der handlungsorientierte säkulare Feminismus bildete sich im Rahmen von säkular-nationalistischen, islamischen, modernistisch geprägten Menschenrechtsdiskursen. Diese lösten eine soziale Bewegung aus im Kontext gleichgestellter BürgerInnen, gleich welcher Religion, in einem Staat, der sich zum Schutz der Religion verpflichtete. Im Gegensatz dazu war der Urheber des islamischen Feminismus ein neuartiger Diskurs.² Neue Auffassungen sowohl von Islam als auch Gender erschlossen sich durch vernunftbasierte Untersuchungen des Korans und anderer religiöser Quellen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Säkularismus ein unbekannter Begriff war. Vielmehr waren diese neuen Interpretationen die Wegbereiter für eine Genderbefreiung und sozialen Wandel in einem spezifischen Kontext.

Der islamische Feminismus strebte nach einem höheren Ziel, als lediglich die Durchsetzung einer religiösen oder sozialen Reform zu erreichen. Der islamische Feminismus forderte eine fundamentale Transformation der religiösen und gesellschaftlichen Praxis, deren Basis eine auf Gleichheit beruhende Auffassung des Islams war. Dennoch kann islamischer Feminismus nicht einfach verallgemeinert werden und versteht sich demnach vielmehr als Überbegriff für verschiedene Ansätze.³ Die iranische Anthropologin Ziba Mir-Hosseini machte das Recht der

Scheidungsfrage aus einem persönlichen Anliegen heraus zum Gegenstand ihrer Wissenschaft und untersuchte den islamischen Feminismus.⁴ Mir-Hosseini zufolge, die sich zudem speziell mit Gender und Gleichheit im Familienrecht befasst, sei der islamische Feminismus das „ungewollte Kind“ des politischen Islams, das nicht gezeugt wurde, weil Islamisten bezüglich der Genderfrage Ansätze geboten hätten, die auf Gleichheit beruhten, sondern weil sie das Wiederaufleben veralteter Auffassungen und überholter Bestimmungen, die nach ihrer radikalen islamistischen Meinung der Scharia entsprachen, zur Tagesordnung machten.⁵ Die Absicht der Aufnahme patriarchalischer Genderstrukturen in die Politik und das Rechtssystem durch den politischen Islam führte zu rapide wachsender Kritik unter Frauen.

Vom Idschtihad zur Argumentation

Zwar konzentrierte sich der säkulare Feminismus auf Gendergleichheit im öffentlichen Bereich, jedoch konnte er patriarchalische Familienstrukturen nicht aufbrechen und akzeptierte Komplementarität im privaten Bereich.⁶ Im Gegensatz dazu betrieben die islamischen FeministInnen ihren eigenen Idschtihad (iğtihād) und argumentierten damit, dass ein patriarchalisches Familienmodell nicht mit den koranischen Prinzipien bezüglich der Gleichheit der Menschen bzw. Geschlechter harmoniere. Anders als bei den säkularen zeigt sich bei den islamischen FeministInnen keine merkliche Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Bereich. Vielmehr fordern sie Gleichheit im religiösen Teil des öffentlichen Bereichs, damit Frauen z. B. religiöse Berufe ausüben können und denselben – und nur denselben – Traditionsregeln in Moscheen folgen müssen bzw. dürfen wie Männer. An dieser Stelle sei erwähnt, dass islamische Feministinnen keineswegs mit islamistischen Frauen zu verwechseln sind, die bereit sind, dem politischen Islam jederzeit Vorrang vor Frauenrechten zu gewähren. Die Exegese des Korans durch feministische Vertreter und Vertreterinnen führte zu der Auffassung eines ganzheitlich auf Gleichstellung basierenden Islams, der die Verknüpfung von Familie und Gesellschaft – also des privaten und öffentlichen Bereichs – einschließt, was eine funktionierende Gesellschaft nicht nur ausmacht, sondern auch als eine unbedingte Voraussetzung dafür gilt.⁷ Im Zuge dessen wurden Auslegungen des Islams herausgearbeitet, die fundamentalistischen und traditionalistischen Auffassungen widersprachen und hervorhoben, dass der Islam Frauen Rechte einräume, die in mancher Hinsicht sogar den Rechten der Frauen in Europa nach der Aufklärung überlegen seien.⁸

Die Wandelbarkeit der religiösen Erkenntnis

Es kommt heute vermehrt zu geschlechtergerechten Interpretationen, die auf dem Argument fußen, dass es gerade zu Beginn exegetischer Aktivität hauptsächlich Männer waren, die den Koran interpretierten. Somit seien die wenigen Frauenrechte in einigen islamischen Gesellschaften nicht mit dem Koran selbst zu begründen, sondern vielmehr mit der Auslegung, wie es auch in anderen Thematiken häufig der Fall ist. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass viele der Reformdenker über die Genderfrage, im Vergleich zu anderen Bereichen, nur wenig reformistisch dachten und denken und dennoch einen Beitrag zur Frauenrechtsdebatte leisteten, da islamische FeministInnen die Argumentationen auf die Genderfrage projizieren und somit einen islamisch begründeten Feminismus vertreten konnten. So hatte z. B. der Reformdenker ‘Abdolkarim Soroush (‘Abdo l-Karīm Sorūš) eine recht konservative Denkweise hinsichtlich der Genderbefreiung, nutzte mit seiner Argumentation und der Theorie von der „Wandelbarkeit der Erkenntnis“ aber dennoch der Frauenbewegung.⁹ Dem iranischen Philosophen zufolge könne es weder eine eindeutige Religionserkenntnis noch ein Interpretationsmonopol geben, weil der Koran wie jeder andere Text offen sei und zu Interpretationen einlade. Deshalb stünde er nicht im Widerspruch zu Menschenrechten oder zur Demokratie. Soroush vertritt die Ansicht, Ideen, die sich nicht bewährt hätten, seien zu verwerfen, weil Religionserkenntnis lediglich fehlbares Menschenwerk sei.¹⁰ „Durch die Finanzierung wird die Geistlichkeit zu einer Schicht. Als eine Schicht, die um ihre Privilegien besorgt ist, beansprucht sie ein Monopol. Auf dieses Monopol wiederum ist die Erstarrung des religiösen Denkens zurückzuführen.“¹¹ Zudem schreibt er, dass eine „Zunft, die sich als Bewahrer einer einzigen Lesart der Religion versteht und darauf ihre politische Macht und materiellen Vorteile gründet“, abzulehnen sei.¹² In Bezug auf die Genderfrage erschließen sich die „Macht und materiellen Vorteile“ aus dem Erhalt patriarchalischer Gesellschaftsstrukturen, die mit dem Anspruch auf die „einzige Lesart“ begründet werden sollen. Zusammenfassend sind Menschenrechte – und somit auch Frauenrechte – demnach ein Gebot der menschlichen Vernunft. Auch Mir-Hosseini betont, dass Soroush es mit seiner Theorie vielen ermöglicht habe, ihren Glauben mit Feminismus zu vereinbaren.¹³

Entprivatisierung der Religion

Dem Vorwurf, Religion und Feminismus würden sich gegenseitig ausschließen, kann mit Soroushs Idee einer „religiös-demokratischen“¹⁴ Regierung begegnet werden. Sein Versuch, ein politisches System zu entwickeln, das sowohl islamisch als auch demokratisch ist, untermauert islamisch-feministische Ansätze, da der Gleichheitsgrundsatz einen der

wichtigsten demokratischen Grundsätze ausmacht, der zugleich ein zentrales Argument im Genderkonflikt zugunsten feministischer Positionen darstellt. Zudem steht dem Prinzip der Gleichheit in diesem Zusammenhang keine überzeugende Argumentation gegenüber, weil das Geschlecht kaum als ein sachlicher Grund für eine Ungleichbehandlung bzw. eine komplementäre Behandlung von Männern und Frauen angesehen werden kann. Analog zur Rechtfertigungsgrundlage einer „religiös-demokratischen“ Regierung könnte ebenso die Begründung eines „religiös-feministischen“ Gedankensystems verlaufen, um die Vereinbarkeit von Islam und Feminismus zu demonstrieren. Eine religiös-säkulare bzw. islamisch-feministische Strömung stellt sich dementsprechend weitaus schwierigeren und umfangreicheren Aufgaben als eine rein feministische oder rein religiöse Strömung.

Ob eine religiöse Strömung nun feministisch ist oder nicht, hängt ähnlich wie bei der Deklaration einer religiös-demokratischen Regierung als demokratisch von zwei Determinanten ab. Der erste wichtige Faktor ist das Ausmaß der kollektiven Vernunft, während der zweite der Respekt gegenüber den Menschen – und somit den Frauen – ist. Die Kombination aus Religion und Feminismus würde die Konvergenz von Vernunft und Offenbarung voraussetzen und – so Soroush in Bezug auf die religiöse Demokratie – „jede theoretische Errungenschaft [...] praktisch umsetzbar“¹⁵ machen. Doch auch wenn der religiöse Aspekt eine deutliche Unterscheidung zwischen islamischem und säkularem Feminismus ausmacht, so lassen die beiden Strömungen dennoch einerseits die Grenzen verschwimmen und bieten andererseits Raum für weitere Identitäten, Auffassungen und Unterscheidungen, vor allem hinsichtlich der intellektuellen Diskursstruktur.¹⁶

Vom Diskurs zur Vereinigung

Insgesamt war die Expansion der Frauenbewegung auf internationaler Ebene und auch in muslimischen Ländern durch zahlreiche Ereignisse geprägt. Vor allem die Entwicklungen des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts – wie etwa der UN-Ausschuss für die Beseitigung der Diskriminierung der Frau oder die Iranrevolution – hatten deutliche Nachwirkungen hinterlassen. Doch auch in speziell muslimischen Kontexten gab es Auslöser, wie etwa die Islamisten im Iran, die für Scharia-Gesetze plädierten, die Prozesse der Reform umkehrten und veraltete, regressive Gesetze und Genderbestimmungen forderten. Kleidungs Vorschriften, Geschlechtertrennung, die Wiederbelebung grausamer Bestrafungen, die Wiedereinführung überholter patriarchalischer Gesellschaftsstrukturen und andere negative Folgen für Frauen ließen die Stimmen der islamischen FeministInnen ertönen. Charakteristisch war für sie, dass

sie sich entweder der Bezeichnung islamisch oder aber FeministInnen näher verbunden fühlten, wodurch es zu einer Spaltung in islamische und säkulare FeministInnen kam. Nicht zuletzt der Einmarsch der USA in Afghanistan und im Irak mit der Begründung, Demokratie und Frauenrechte zu fördern, trugen zur Verwirrung bei. All diese Ereignisse resultierten zudem in der Missachtung der Menschenrechte und feministischer Ideale und ließen die Fragen der Demokratie, Freiheit, der Menschen- und somit auch der Frauenrechte offen, sodass der Diskurs eine derartige Intensität annahm, dass sowohl säkulare als auch islamische FeministInnen die Notwendigkeit sahen, Kompromisse einzugehen und gemeinsam für eine Sache zu kämpfen.¹⁷ Deshalb sollten auch beide Strömungen nicht als gegensätzlich erachtet werden, sondern vielmehr sollte ihre ergänzende Verbindung und die Zusammenarbeit in verschiedenen Kampagnen betont werden, denn gemeinsam bilden sie das, was den Feminismus im Islam ausmacht.¹⁸

Bei der gesamten Debatte ist nicht zu vergessen, dass es vor allem um die wirtschaftliche und gesellschaftliche Selbstständigkeit der Frauen geht, unabhängig davon, ob diese Befreiung aus der Abhängigkeit religiös begründet wird oder nicht. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwieweit Rechte und Forderungen auch im Rahmen des Islams verwirklicht werden und Ansätze von Reformdenkern wie Abdolkarim Soroush einen Beitrag leisten können. Zunächst sollte akzeptiert werden, dass Frauen genauso mitverantwortlich für die Gestaltung der Gesellschaft und sozialer Normen sind und sein sollten wie Männer, zumal es noch viele weitere Jahre dauern wird, bis erreicht wird, was erreicht werden soll – eine Gesellschaft frei von Gender-Identitätszwang und die Chance auf soziale Normen, die für alle gleichermaßen Gültigkeit haben. Ungeachtet der unterschiedlichen Zugänge und Herangehensweisen haben feministische Strömungen das gemeinsame Ziel vor Augen, die Welt nicht nur für sich, sondern auch für ihre Töchter, Enkelinnen und alle nachfolgenden Generationen zum Besseren zu verändern. Dieses Ziel, das zugleich eine große Verantwortung darstellt, sollte nicht durch Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Begründungstheorien aus dem Fokus geraten.

Fußnoten

¹ Vgl. Ziba Mir-Hosseini: „Feminist voices in Islam: promise and potential“, 2012, <https://www.opendemocracy.net/en/5050/feminist-voices-in-islam-promise-and-potential/>, abgerufen am 08.04.2022.

² Vgl. Margot Badran: *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld Publications 2009, S. 2-4.

³ Vgl. Ziba Mir-Hosseini 2012.

⁴ Vgl. Katajun Amirpur: Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte (= Beck'sche Reihe, Band 6075), München: Verlag C. H. Beck 2013, S. 35 f.

⁵ Vgl. Ziba Mir-Hosseini 2012.

⁶ Vgl. M. Badran 2009, S. 2-8.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Vgl. Erdmute Heller: Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, München: Beck 2001, S. 200 f.

⁹ Vgl. K. Amirpur 2013, S. 35 f.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 186-189.

¹¹ Vgl. ebd., S. 182.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. ebd., S. 35.

¹⁴ Vgl. Surūsh, 'Abd al-Karīm/Sadri, Ahmad/Sadri, Mahmoud: Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush. Translated, Edited, and with a Critical Introduction by Mahmoud Sadri, Ahmad Sadri, Oxford: Oxford University Press 2002, S. 122.

¹⁵ Vgl. 'A. Surūsh/A. Sadri/M. Sadri, S. 126.

¹⁶ Vgl. M. Badran 2009, S. 6-8.

¹⁷ Vgl. Z. Mir-Hosseini 2012.

¹⁸ Vgl. M. Badran 2009, S. 6-8.

1.2. Feministische Ansätze bei MuslimInnen - Eine Einführung

Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit dem Thema Feminismus im Islam. Beginnend mit einer Definition des Begriffes werden einige Frauenbewegungen des 20. Jahrhunderts angeführt, die sich auf diese Thematik spezialisiert und dabei große Fortschritte erreicht haben.

Die Stellung der Frau ist eine der aktuellsten Fragen der modernen Gesellschaft. Dabei stehen die Religionen, insbesondere der Islam und verstärkt durch die jüngsten weltpolitischen Ereignisse, unter Verdacht eine frauenfeindliche Theologie zu vertreten. So dürfen beispielsweise Frauen in Saudi-Arabien erst seit 2015 an Wahlen teilnehmen. Dabei stellt sich jedoch die Frage, wie sehr solche Positionen in der Religion selbst verankert sind und welche Bewegungen innerhalb des Islams vorhanden sind, die einem patriarchalen Verständnis entgegenwirken. Der vorliegende Artikel soll in diesem Zusammenhang einen kurzen Einblick in einige islamische Frauenbewegungen und deren Vertreterinnen und Vertreter geben, die trotz anfänglicher Schwierigkeiten weltweit große Wirkung erzielten. Zunächst ist es jedoch wichtig, den Begriff Feminismus zu klären.

Die Ursprünge des Begriffes Feminismus reichen bis in die 1880er Jahre, als er von der französischen Frauenrechtlerin Hubertine Auclert (gest. 1914) erstmals verwendet wurde. Im deutschsprachigen Raum verbreitete sich der Begriff seit den 1970er Jahren und hat erst durch die Frauenbewegungen einen wichtigen Platz in der Gesellschaft erhalten. So wird unter Feminismus heute eine politische Theorie verstanden, die einen gesamtgesellschaftlichen Blick auf die soziale Ordnung von Mann und Frau anstrebt, mit dem Ziel einer Geschlechtergleichbehandlung in allen Lebensbereichen.

Wichtig ist, dass es nicht nur den einen Feminismus gibt. In den vergangenen Jahrzehnten haben sich unterschiedliche Ansätze entwickelt, die in historische, soziale sowie politische Kontexte eingebunden sind,¹ daneben auch in religiöse Kontexte, weshalb die göttliche Botschaft auf ihre Geschlechtergerechtigkeit hin analysiert werden sollte.

Kann tatsächlich der Koran die Ursache für die Unterdrückung der Frau sein oder sind es vielmehr die MuslimInnen, die den ursprünglichen Geist der islamischen Lehre strikt vernachlässigt haben? Die neuesten Erkenntnisse der Moderne heben hervor, dass die Frauenverachtung auf patriarchalisch geprägte Interpretationen des Korans zurückzuführen sind.² Diese vielfältige Deutungsmöglichkeit des Korans, die heute noch von Fundamentalisten

missbraucht wird, brachte jedoch für manche Frauenrechtlerinnen eine Chance für Geschlechtergerechtigkeit, die im Folgenden durch ausgewählte Vertreter und Vertreterinnen vorgestellt werden.

Die aus dem Iran stammende Feministin Ziba Mir-Hosseini, die trotz aller widrigen Umstände ihre Scheidung nach langen Bemühungen durchsetzen konnte, nutzte das islamische Recht zu ihrem eigenen Vorteil, obwohl ihr diese Scheidung durch ebendieses Recht anfangs verweigert worden war. Seither beschäftigt sie sich mit der Thematik auf wissenschaftlicher Ebene, führt umfangreiche Feldstudien durch und hat neben vielen Aufsätzen und Werken auch einen Dokumentarfilm über die Situation der Frauen im Iran veröffentlicht.

Auch Nawal El Saadawi, eine ägyptische Ärztin und Schriftstellerin, die sich für Frauenrechte einsetzt und mit ihren Büchern großen Einfluss auf viele junge Frauen hat, ist hier zu nennen. Ihren Beitrag zum islamischen Feminismus leistet sie durch Berichte über die frühislamische Situation und geht dabei unter anderem auf die Beziehung des Propheten Muhammad zu seinen Frauen ein.³ Für sie ist die Frauenunterdrückung auf die Zeit vor dem Islam zurückzuführen – begründet durch die Stellung von Eva im Alten Testament, welche die späteren Religionen übernommen haben. Für Saadawi kann jedenfalls die Auslegung einer Religion helfen, benachteiligte Menschen und Frauen zu unterstützen.⁴

So appelliert auch Amina Wadud, eine der wichtigsten muslimischen Kämpferinnen für Frauenrechte, an die Frauen, den Koran als Text der Befreiung selbst zu lesen und versucht damit dem männlichen Monopol der Koranauslegung entgegenzuwirken.⁵ Diese Bemühungen alleine sind für sie jedoch nicht ausreichend. Sie vergleicht die gegenwärtige Situation mit jener der Abschaffung der Sklaverei und betont die Notwendigkeit einer noch größeren kollektiven Bewegung. Bekannt wurde sie vor allem durch die Leitung eines Freitagsgebets vor einer gemischtgeschlechtlichen Gruppe von Betenden in den USA im Jahre 2005.⁶

Asma Barlas, die einer ähnlichen Interpretation des Korans folgt, hält fest, dass dem Text ein Sinn gegeben werden muss. Dabei ist ihre Herangehensweise von zwei Perspektiven geprägt, nämlich jener der männlichen und ihrer eigenen (anti-patriarchalischen). Sie begründete ihre These bei einer Islam-Konferenz in Toronto damit, dass die koranische Epistemologie auf einer bestimmten Sichtweise basiert, wonach Gott weder ein Geschlecht besitzt noch erschaffen wurde. Daraus zieht Barlas die Schlussfolgerung, dass dieser „Gott weder eine Affinität zu Männern noch einen Hass auf Frauen“ haben kann.⁷

Die soeben genannten und weitere Frauenbewegungen finden ihre Unterstützung auch bei Männern, wie beispielsweise bei Farid Esack. Der südafrikanische Theologe, der sich ebenso wie Saadawi auf die vorislamische Zeit bezieht, betont, dass archaische Bräuche mangels gesellschaftlicher Unterstützung nicht sofort verändert werden konnten, obwohl der Koran Verbesserungen für Frauen gebracht hat. Hierbei sieht Esack den Koran als „historisches Dokument“ und vertritt den Ansatz, den Koran kontextbezogen zu lesen und zu analysieren. Der Wille Gottes liegt ihm zufolge in der Erkennung der Grundprinzipien wie Emanzipation, Befreiung und Gleichheit in der göttlichen Offenbarung. Durch seine Thesen gehört Esack zu den renommiertesten islamischen Denkern des 20. Jahrhunderts.

Ein weiterer Unterstützer der Frauenbewegung ist Ebrahim Moosa. Der ebenso aus Südafrika stammende Professor für Islamische Studien kritisiert den Textfundamentalismus, mit dem der Koran gelesen wird. Ihm zufolge liefert der Koran keine Normen, welche von uns entdeckt werden sollen, sondern die Normen werden im Gespräch mit dem offenbarten Text geschaffen.⁸ Außerdem betont er, dass man im Koran, einem Text aus dem siebten Jahrhundert, nicht nach modernen Werten wie Gleichberechtigung suchen dürfe. Moosa zufolge sollte die göttliche Offenbarung vielmehr in seiner Geschichte und seiner „performativen“ Rolle betrachtet werden.⁹

Bei genauer Betrachtung der Geschichte wird ersichtlich, dass der Koran die ersten Schritte zu einer Verbesserung aufzeigt sowie Männer und Frauen gleichberechtigt.¹⁰ Durch die fortlaufende Veränderung der Gesellschaftsformen bedarf es – um den anfänglichen progressiven Geist des Islams lebendig zu erhalten und in geeigneter Form im heutigen Kontext fortsetzen zu können – eines kontextuellen Verständnisses der islamischen Quellen anstelle einer wortgetreuen Nachahmung. Dies stellt eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung für jeden Menschen dar, der sich an der gottgegebenen Würde des Menschen orientiert.

Fußnoten

¹ Vgl. Ute Gerhard: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789 (= Beck'sche Reihe C.-H.-Beck-Wissen, Band 2463), München: Verlag C. H. Beck 2009, S. 7-9.

² Vgl. Katajun Amirpur: Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte (= Beck'sche Reihe, Band 6075), München: Verlag C.H.Beck 2013, S. 37.

³ Vgl. ebd., S. 36.

⁴ Vgl. ebd., S. 37.

⁵ Vgl. ebd., S. 132.

⁶ Vgl. ebd., S. 128.

⁷ Vgl. Asma Barlas: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Beyond the binaries of tradition and modernity, Toronto, Canada 2006, S. 4.

⁸ Ebrahim Moosa: "The debts and burdens of critical Islam", in: Omid Safi (Hg.), Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism, Oxford: Oneworld Publications 2003, S. 111-127.

⁹ Vgl. K. Amirpur 2013, S. 40-42.

¹⁰ Vgl. ZIF – Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (Hg.): Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zu Qur'an Sūra 4, Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam, Köln: ZIF 2005, S. 19-22.

1.3. Asma Lamrabet und das mühsame Ringen um Gleichberechtigung

Dieser Beitrag befasst sich mit der marokkanischen Ärztin und Feministin Asma Lamrabet. Sie vertritt ein kontextbezogenes und gendergerechtes Verständnis der islamischen Quellen und ein liberales Islamverständnis. Jahrelang war sie Direktorin des marokkanischen Zentrums für Frauenstudien im Islam, bis sie auf Druck konservativer Kreise diese Stellung aufgeben musste.

Asma Lamrabet ist eine marokkanische Ärztin, die sich seit Jahren mit einer gendergerechten Koraninterpretation befasst und für die gesellschaftliche und rechtliche Gleichstellung von Frauen eintritt. Sie erforscht einen feministischen Zugang zu Religion und kooperiert dabei mit christlichen und jüdischen Theologinnen.¹

Bis März 2018 leitete sie das, 2006 vom König gegründete, marokkanische Zentrum für Frauenstudien im Islam (Centre d'Etudes Féminines en Islam), welches dem staatlichen Gelehrtenrat in Rabat (Rabita Mohammadia des Oulémas du Maroc) unterstellt ist. Dies ist insofern bemerkenswert, als Lamrabet keine islamisch-theologische Ausbildung absolviert hat. Noch bemerkenswerter – und begleitet von großer medialer Resonanz in Marokko – ist der Umstand, dass Lamrabet auf Druck des konservativen Flügels unter den Religionsgelehrten nach sieben Jahren als Direktorin dieses Zentrums zum Rücktritt gezwungen wurde.

Grund hierfür waren ihre Ansichten zur Gleichheit von Mann und Frau bezüglich der Erbschaftsregelungen im marokkanischen Familienrecht, welches trotz Reformen und Verbesserungen zugunsten der Stellung der Frau immer noch massiv benachteiligend ist und insbesondere ärmere Frauen oftmals in ihrer Existenz bedroht. Dies hat zur Folge, dass häufig mittels Schenkungen zu Lebzeiten versucht wird, die Erbschaftsgesetze zu umgehen.²

Seit einigen Jahren ist in Marokko eine Diskussion um diese Gesetze im Gange, insbesondere seit einer Empfehlung des Nationalen Rats für Menschenrechte (Conseil national des droits de l'homme) im Jahr 2015 für Geschlechtergleichheit im Erbrecht.

Im März 2018 initiierte die Psychologin Siham Benchekroun aus Casablanca eine Petition, in welcher die Abschaffung des islamischen Erbrechts verlangt wird, weil dieses „nicht mehr der Situation marokkanischer Familien und dem aktuellen sozialen Kontext“³ entspreche. In der Folge wurde die Debatte neu angefacht. Eine Konsequenz daraus war der erzwungene Rücktritt Asma Lamrabets, nachdem sie auf einer Konferenz deutlich ein Ende der Benachteiligung von Frauen durch das bestehende islamische Erbrecht gefordert hatte.⁴ In einem schriftlichen

Statement zu ihrem Rücktritt stellte Lamrabet klar: „Ich bin immer für eine progressive, reformistische und entpolitisierte Lesart des Koran eingetreten, um einen neuen Zugang für Frauen zu finden“⁵ und ihr Ziel sei stets „eine Dekonstruktion von patriarchalen und rigoristischen Lesarten.“⁶

Im Folgenden sollen nun die Ansichten Lamrabets zu einigen Themenbereichen kurz skizziert werden:

Erbschaft

Die vom Koran einst neu eingeführte Möglichkeit für Frauen, selbst zu erben, nennt Lamrabet „die Revolution des Islam und des Propheten“⁷. Anstelle einer wörtlichen Auslegung der in Bezug auf Erbschaft relevanten Koranstellen tritt sie für die Wahrung des Prinzips der Gerechtigkeit ein, welches als Absicht hinter den koranischen Regelungen stehe. Für die Gegenwart bedeute dies, Frauen denselben Erbanteil zuzugestehen wie den Männern, was „heutzutage in den muslimischen Ländern nicht mehr tabu sein [sollte]“⁸. Dies begründet sie damit, dass sich die gesellschaftlichen Umstände gewandelt hätten und die – damals übliche – Versorgung der Frauen durch männliche Familienmitglieder nicht mehr gegeben sei.⁹

Stellung der Frau

Was wir heute unter Feminismus verstehen, existierte zur Zeit der Entstehung des Islams noch nicht. Frauen hatten keine Rechte – im Gegenteil zählten sie selbst zur Erbmasse und galten im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen als Kriegsbeute. Der Prophet Muhammad habe jedoch „die Traditionen in Bezug auf Frauen ein Stück weit umgestoßen“¹⁰ und sich „damals wirklich für die Rechte von Frauen eingesetzt“¹¹, meint Lamrabet. Der Prophet habe die Frauen nicht als Objekte betrachtet, sondern sie als Individuen zur Teilnahme am gesellschaftlichen und politischen Leben ermutigt. Die erwünschte Anwesenheit von Frauen in der Moschee von damals steht in Kontrast zu ihrer Verbannung aus der Moschee von heute.¹²

Lamrabet argumentiert, dass arabisch-muslimische Gesellschaften auch heute noch machistisch und frauenentwertend geprägt seien und die Interpretation von Religion immer in Männerhand gewesen sei und immer noch ist.¹³ Grund dafür seien die „Männer [...], die das Monopol des Heiligen haben wollten, denn das bedeutet Macht.“¹⁴

Kopftuch

In der Debatte um das Kopftuch muslimischer Frauen tritt Lamrabet für die unbedingte Wahlfreiheit der Frauen ein, die sie aber oftmals nicht hätten.¹⁵ „Eine Frau zu zwingen oder ihr

zu verbieten, das Kopftuch anzulegen, entspringt für mich der gleichen totalitären Logik“¹⁶, meint sie in einem Interview, und weiter:

„Die Frage des Kopftuchs nenne ich eine kollektive Hysterie. [...] Das ist Ergebnis einer kolonialen Erinnerung, die noch nicht vernarrt ist, und einer politischen Ideologie. Denn wenn wir uns den Koran anschauen, dann ist das Tragen des Kopftuchs all meiner Forschung zufolge keine Pflicht. Es ist eine spirituelle Wahl, die man den Frauen überlassen muss.“¹⁷

Sie weist darauf hin, dass viele junge Frauen heute nicht aufgrund von Vater oder Bruder ein Tuch tragen würden, wie häufig unterstellt werde. Vielmehr hätten diese Frauen ein Schuldgefühl, weil ihnen seitens der Theologen mehrheitlich vermittelt werde, dass der Koran das Kopftuch vorschreibe. Lamrabet fordert die Frauen auf, sich selbst mit dem Koran zu befassen und weist darauf hin, dass die relevanten Stellen kontextuell zu verstehen seien, die den Frauen zudem einen Handlungsspielraum gewährten. Ebenso wie gegen den Zwang in der Kopftuchfrage, wendet sich Lamrabet auch gegen die Unterstellung, Frauen mit Kopftuch seien rückständig und nicht emanzipiert.¹⁸

Motivation

Als ihre Motivation, sich mit den Themen Islam, kontextbezogene und frauengerechte Koraninterpretation zu befassen, nennt Lamrabet ihre persönliche Suche nach dem „Sinn meiner Kultur, meiner Identität, meiner Religion. Ich war gläubig, [...] aber ich mochte zugleich die traditionelle frauendiskriminierende Kultur nicht.“¹⁹ Ausgestattet mit einem „neugierigen, kritischen Geist [...]“²⁰ begann sie daher, sich intensiv mit dem Koran und den prophetischen Überlieferungen zu beschäftigen, denn sie sei „nicht der Frauentyp, um von irgendjemandem Vorschriften zu erhalten: Gott sagt das, deswegen musst Du es tun und dazu schweigen.“²¹ Im Lauf ihrer Forschungen habe sie die große Diskrepanz erkannt „zwischen dem, was der Koran sagt und nicht sagt und dem, was man in ihn hineinliest und was man uns jahrhundertlang als nicht zu diskutierende Gebote präsentiert hat.“²²

Wichtig sind für Lamrabet ein stets kritisches Hinterfragen (auch sich selbst gegenüber), sowie eine respektvolle Haltung angesichts anderer Glaubensüberzeugungen.²³ Lamrabet bezeichnet sich selbst als laizistische muslimische Feministin. Ihre Idealvorstellung ist jene einer pluralen, laizistischen Gesellschaft, die „alle Religionen und auch Nicht-Religionen“²⁴ respektiert. Auch wenn in Marokko eine solche Gesellschaftsform nicht verwirklicht ist, erachtet sie die Funktion des marokkanischen Königs als Oberbefehlshaber der Gläubigen als „wichtigen Schutzwall gegen den politischen Islam“²⁵. Dieser sei eine in allen arabisch-muslimischen Ländern seit

Jahrzehnten spürbare Ideologie, die dem spirituellen Islam entgegenstehe, wohingegen der marokkanische König für „einen gemäßigten und vor allem für die Frauen emanzipatorischen Islam“²⁶ stehe.

Schriften

In ihren zahlreichen Schriften, darunter mehreren Büchern, legt Lamrabet den Fokus auf die Befreiung des koranischen Textes von patriarchalen Interpretationen.²⁷ Aus dem Koran lasse sich keine männliche Überlegenheit gegenüber Frauen begründen. Zahlreiche Bücher und Aufsätze Lamrabets stehen auf Französisch und Englisch zur Verfügung, sind bisher aber noch nicht ins Deutsche übersetzt worden.²⁸

Asma Lamrabet ist nur eine von zahlreichen Musliminnen und Muslimen der Gegenwart, die erkannt haben, dass kein Weg an einer Erneuerung des Islams vorbeiführt; Erneuerung in dem Sinne, dass die göttliche Botschaft zunächst im ursprünglichen Kontext verstanden werden muss, ohne bestimmte (uns heute genehme) Ansichten hinein zu interpretieren. Im weiteren Schritt kann diese Botschaft für die Gegenwart nutzbar gemacht werden, den Menschen zur positiven Weiterentwicklung in ihrer Menschlichkeit verhelfen und somit zu einem friedlichen Miteinander in der Gesellschaft beitragen. Denn dies ist es letztendlich, was Religion, egal welchen Namen sie trägt, bewirken soll.

Fußnoten

¹ Vgl. Françoise Weber: "Die Frage des Kopftuchs nenne ich eine kollektive Hysterie". Asma Lamrabet vom Zentrum für Frauenstudien im Islam. Deutschlandfunk Kultur 2016, www.deutschlandfunkkultur.de/asma-lamrabet-vom-zentrum-fuer-frauenstudien-im-islam-die.1278.de.html, abgerufen am 19.05.2021.

² Vgl. ebd.; Charlotte Bozonnet: Asma Lamrabet, féministe en islam. Le Monde 2018, www.lemonde.fr/idees/article/2018/05/19/asma-lamrabet-feministe-en-islam_5301678_3232.html, abgerufen am 19.05.2021.

³ Claudia Mende: Debatte über islamisches Erbrecht in Marokko und Tunesien: Asma Lamrabet unter Druck - Qantara.de, de.qantara.de/inhalt/debatte-ueber-islamisches-erbrecht-in-marokko-und-tunesien-asma-lamrabet-unter-druck, abgerufen am 19.05.2021.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ F. Weber 2016.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Einige Veröffentlichungen: *Le Coran et les femmes: une lecture de libération* (2007); *Femmes. Islam. Occident: chemins vers l'universel* (2011); *Femmes et hommes dans le Coran: quelle égalité?* (2012); *Women in the Qur'an: An Emancipatory Reading* (2016); *How can a reformist approach to women's issue in Islam be adopted?* (2019); *Islam, women and reformism* (2018); *Muslim Women's Veil, Between the Colonial Ideology and Traditionalist Islamic Ideology: a Decolonized Vision* (o. J.); *Le prophète de l'Islam et les femmes de sa vie* (2020).

²⁸ Vgl. F. Weber 2016; C. Mende 2018.

1.4. Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr

Dieser Beitrag befasst sich mit der Frage, inwieweit sich Geschlechterrollenvorstellungen in Tafsīrwerken (Korankommentaren) widerspiegeln. Der Text stützt sich dabei hauptsächlich auf die Veröffentlichung der deutschen Islamwissenschaftlerin Kathrin Klausning mit dem Titel *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr* (2014). Im Anschluss richtet sich der Blick auf islamische Frauenkatechismen, die ihrerseits tradierte Geschlechterbilder vermitteln.

Einleitung

Wann immer das Thema Rollenbilder bzw. Geschlechterrollenvorstellungen im Islam angesprochen wird, bezieht sich dies üblicherweise auf die muslimische Frau, ihre vermeintlichen Eigenschaften und Fähigkeiten sowie die Rolle, die daraus abgeleitet wurde oder werden kann. Was den muslimischen Mann ausmacht oder ausmachen könnte, wird hingegen selten thematisiert. Es gibt bisher auch nur wenig Literatur dazu, üblicherweise mit soziologischem Bezug. Religiöse Texte wurden hinsichtlich Männerbildern bisher kaum untersucht. Hier besteht also noch Forschungsbedarf für die Zukunft.¹ Doch selbst wenn der Fokus auf das Frauenbild gerichtet ist, zeigt dieses zumindest indirekt auch „den Entwurf einer bestimmten Auffassung von dem [...], was der jeweilige Autor unter „Mannsein“ versteht.“² Zum Thema „muslimische Frau“ trifft man im aktuellen innermuslimischen Meinungsspektrum auf weit auseinandergehende Positionen: Während den einen „die Frau als Verkörperung von fitna (Versuchung) und als alleinige Trägerin der Verantwortung für den Schutz des Mannes und somit der Gesellschaft vor eben dieser Versuchung“³ gilt, sehen die anderen „die Frau als an gesellschaftlicher Verantwortung gleichberechtigt Teilhabende.“⁴

Geschlechterrollen im Tafsir

Die deutsche Islamwissenschaftlerin Kathrin Klausning beschäftigt sich in ihrer 2014 veröffentlichten Dissertation⁵ mit der Frage, ob und in welcher Weise bestimmte Geschlechterrollenvorstellungen in die verschiedenen Tafsīrwerke Eingang gefunden haben. Sie analysiert dazu 21 vormoderne und moderne Korankommentare hinsichtlich ausgewählter Koranverse mit Geschlechterrollenbezug. Die Auswahl der Tafsīre umfasst sowohl zeitlich gesehen als auch hinsichtlich der theologischen und rechtsschulischen Ausrichtung ein breites Spektrum, nämlich sunnitische und schiitische, aš‘arite, einen mu‘tazilitischen sowie şufische und salafitische Tafsīre, beginnend mit dem wohl ältesten überlieferten Kommentar von Muqātil b. Sulaimān (gest. um 767) und abschließend mit jenem des 2016 verstorbenen

Ḥasan at-Turābī⁶. Dabei geht Klausning unter anderem den Fragen nach,

- ob es im Lauf der Zeit unterschiedliche Deutungen gegeben hat und ob sich Einflüsse durch den zeitlichen, örtlichen, politischen oder kulturellen Kontext nachweisen lassen,
- ob männliche und weibliche ExegetInnen unterschiedliche Ansätze verfolgen und inwiefern sich diese inhaltlich oder methodisch zeigen und
- ob veränderte Frauen- und Männerbilder in einem Zusammenhang mit allgemeinen Vorstellungen von Gesellschaft stehen.⁷

Zudem untersucht Klausning die Charakteristika eines „modernen“ Tafsīrs gegenüber „vormodernen“ Werken sowie die Rolle von Tradition, wissenschaftlichen Erkenntnissen und methodischen Neuerungen.⁸ Sie geht ebenso auf Versuche von geschlechtergerechten Neulesungen aus der jüngeren Vergangenheit ein.⁹

Fünf ausgewählte Koranstellen (2:228, 4:3, 4:34, 4:128 und 2:282) thematisieren verschiedene Aspekte von Ehe und Scheidung, wechselseitige Pflichten der Ehepartner, Scheidungsmodalitäten, die Vorrangstellung des Ehemannes, gerechtes Verhalten des Ehemannes im Fall einer Mehrehe, Konfliktlösungsmöglichkeiten zwischen Ehepartnern sowie die Zeugenschaft im Kontext von Schuldscheinen.¹⁰ Klausning begründet ihre Auswahl der Verse folgendermaßen:

„[...] bei der Sichtung von Korankommentaren war auffallend, dass hier die ausführlichsten exegetischen Diskussionen zu Geschlechterrollen stattfinden, unabhängig von der historischen Epoche, in der ein Kommentar geschrieben wurde. [...] Q 2:282 hat den Hintergrund der Bezeugung von Schuldscheinen und wurde [...] ausgewählt, weil in den Kommentaren dazu explizit die Unterschiedlichkeit von Mann und Frau aufgegriffen wird, und um zu überprüfen, ob ein Vers ohne Ehebezug eventuell andere Vorstellungen zum Geschlecht beim Kommentator auslösen würde.“¹¹

Schlüsselbegriffe zu Geschlechterrollen

Klausning führt mehrere Schlüsselbegriffe an, die in den genannten Koranstellen vorkommen und einen Bezug zu Geschlechterrollenvorstellungen haben. Zwei davon, die im Zusammenhang mit Geschlechterrollen oft diskutiert werden, sollen im Folgenden kurz herausgegriffen werden:

Fadl (in Koran 4:34)

Das Verb faḍḍala „beschreibt einen Vorgang, der, wenn er von Gott ausgeht, einen Menschen im Vergleich zu einem anderen auszeichnet oder unterscheidet.“¹² Manche Kommentatoren

deuten den Begriff als Vorzug des Mannes aufgrund seines größeren Verstandes im Vergleich zur Frau. Nach anderer Ansicht beschreibt er eine Auszeichnung des Mannes durch Gott, woraus sich eine Überlegenheit gegenüber der Frau ergibt. Die dritte Deutungsmöglichkeit bietet eine Ibn ‘Abbās (gest. um 688) zugeschriebene Überlieferung: faḍl bezieht sich hier auf die Überlegenheit, die ein Mann erst durch die Großherzigkeit gegenüber seiner Frau erlangen würde.¹³

Qiwāma (in Koran 4:34)

Das Wort qawwāmūn kann bedeuten, für etwas oder jemanden „verantwortlich zu sein“, für etwas „zu sorgen“ oder auf etwas „achtzugeben“. Auch „stehen über“ oder „einstehen für“ sind mögliche Begriffsdeutungen. Bei den klassischen Kommentatoren findet sich die Verbindung von Autorität und Verantwortung: Männer werden als von Gott bevorzugt gegenüber den Frauen gesehen und sind für diese finanziell verantwortlich.¹⁴ Als koranische Begründung für die „Fürsorge des Ehemannes über die Frau (qiwāma)“¹⁵ werden im Vers selbst „materielle Ausgaben und ein nicht näher beschriebener Vorzug (faḍl) durch Gott“¹⁶ genannt.

In ihrer Analyse von Geschlechterrollenvorstellungen stellt Klausing einige konstante und neue Strömungen des 20. und 21. Jahrhunderts fest. Auf einige davon wird nun näher eingegangen.

Strömungen des 20. / 21. Jahrhunderts

1. Die Suche nach dem übergeordneten Sinn des Textes

In sehr frühen Kommentaren wird die Frage nach dem Warum nicht gestellt, konkret die Frage, warum Männer in finanzieller bzw. rechtlicher Hinsicht eine Vorrangstellung innehätten. Bereits bei as-Samarqandī (gest. ca. 985) zeigt sich dann mit dem Versuch, den übergeordneten Sinn eines Verses zu finden, ein beginnender Wandel in der Methode der Interpretation. Dadurch ändert sich diese auch inhaltlich. As-Samarqandī und nach ihm Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210) bieten eine (aus Sicht ihrer Zeit) wissenschaftliche Erklärung für die männliche Vormachtstellung, indem sie die heiße, kräftige biologische Natur des Mannes der kalten, schwachen Natur der Frau gegenüberstellen, woraus sich eine naturgemäße Überlegenheit ableiten lässt. Moderne Kommentatoren greifen diese Vorgangsweise wieder auf und suchen verstärkt nach den Gründen für eine Bevorzugung des Ehemannes.¹⁷

2. Komplementarität

Für fast alle klassischen Kommentatoren stellt die sexuelle Verfügbarkeit der Frau die Gegenleistung für ihre Versorgung durch den Mann dar. In der Moderne hingegen finden wir

– so bei Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905) und Rašīd Riḍā (gest. 1935) – die „Aufgabenverteilung in Erwerbsarbeit (Mann) und Hausarbeit (Frau) [, die] der natürlichen Ordnung entspreche“.18 Diese stellt somit eine nicht hinterfragbare Ordnung dar, welche schließlich auf die gesamte Gesellschaft ausgeweitet wird, sodass letztlich „Männer in allen Bereichen den Frauen überlegen seien und sie beaufsichtigen müssten.“19 Klausning spricht von einer „Art Neotraditionalismus, der andere Vorstellungen von Sexualethik aufzeigt als vormoderne Gelehrte. Moderne Autoren rekurren generell weniger auf materielle, als vielmehr ideelle exegetische Muster.“20

Nur wenige Kommentatoren sehen die weiblich – männliche Aufgabenteilung rein auf die Familie bezogen. Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh (gest. 2010) stellt insofern eine Ausnahme dar, als er die unterschiedliche Rollenverteilung von Frau und Mann auf die Elternschaft beschränkt und Hausarbeit nicht als verpflichtende Lebensaufgabe der Frau definiert.21 Hausarbeit dürfe nicht „als Argument missbraucht werden, um sie von anderen Zielen in ihrem Leben abzuhalten.“22 Er gesteht beiden Geschlechtern die Fähigkeit zu, dieselben Aufgaben zu übernehmen. Ein Abhängigkeitsverhältnis der Frau vom Mann als Versorger stellt für ihn nicht das Ideal einer Mann-Frau-Beziehung dar.23 Faḍlallāh wurde aufgrund seiner Ansichten zum Geschlechterverhältnis als einziger der von Klausning analysierten 21 Autoren „zu Lebzeiten von verschiedenen Seiten als (islamischer) Feminist bezeichnet“.24

3. Rationalität und Naturwissenschaften

Bis in die Zeit von Abū Ḡaʿfar aṭ-Ṭabarī (gest. 923) findet sich bei den Kommentatoren das Argument einer eingeschränkten Rationalität von Frauen nicht. Diese Ansicht beginnt sich erst mit as-Samarqandī langsam zu verbreiten, um schließlich (im Zusammenhang mit Koran 2:228, 2:282 und 4:34) in fast jeden vormodernen Kommentar Eingang zu finden.25 Moderne Kommentatoren ersetzen „die mangelhafte Rationalität der Frau durch ihre vermeintlich ausgeprägtere Emotionalität“26, wodurch sie etwa für die Ausübung einer juristisch relevanten Zeugenschaft weniger, für ihre Rolle als Mutter dafür umso mehr geeignet sei. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang, dass „das Verständnis von Rationalität – unabhängig von Geschlechterkonzeptionen – einem Wandel unterliegt.“27 Das aristotelische Verständnis von Vernunft als „Fähigkeit zu logischem Denken“28 bei vormodernen Kommentatoren steht der „Vernunft in einem positivistischen und (natur-)wissenschaftlichen Sinn“29 in der Moderne gegenüber. Ab dem 20. Jahrhundert wurde der „Einklang von Naturgesetzen und Scharia“30 formuliert. Darüber hinaus breitete sich nun die Überzeugung aus, der Koran (allein) biete

Antworten auf alle Fragen in politischer, sozialer und familiärer Hinsicht. Durch diese Ansicht – vertreten von Muḥammad ‘Abduh und Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1897) –, wurde das Verständnis des Islams ideologisiert. Inzwischen kann man jedoch auch eine „Rückbesinnung auf das Jenseits, verbunden mit einem Diesseits-Pragmatismus, der die koranischen Regelungen nicht als perfekte Lösung für jedes Problem ansehe“,³¹ beobachten.³²

4. Familie und Nation

Die Pflicht des Mannes zur Versorgung der Familie wird weder in vormodernen noch modernen Texten angezweifelt. Vormoderne Kommentare argumentieren mit der bevorzugten Stellung des Mannes und der intellektuellen und religionspraktischen Mangelhaftigkeit der Frau.³³ Moderne Kommentatoren fokussieren auf die „ideale [...] Rollenverteilung innerhalb einer (monogamen) Ehe.“³⁴ Frausein wird über die Kategorien Mutter und Ehefrau definiert. Im Zusammenhang mit der Bildung von Nationalstaaten erlangte die Stabilität der bürgerlichen Familie eine zentrale Bedeutung.³⁵ Die Frau wird zur Verantwortlichen „für die Reproduktion und Erziehung neuer Mitglieder des nationalen Kollektivs.“³⁶ Diese starke Verbindung von Familie und Nation findet sich besonders bei ‘Abduh, Riḍā und Saiyid Quṭb (gest. 1966), wo „die Familie der Grundbaustein für das reformerische Projekt einer neuen Gesellschaft“³⁷ ist.³⁸ Seit den 1980er Jahren kam es innermuslimisch – ausgehend vor allem von Frauen – zu Versuchen, Koranverse mit Geschlechterbezug neu auszulegen bzw. vorhandene Interpretationen zu überprüfen. Insbesondere in Bezug auf Koran 4:34 ist dies der Fall. Amina Wadud und Asma Barlas sind bekannte Namen in diesem Zusammenhang. In den letzten zwanzig Jahren erhielt das Anliegen einer geschlechtergerechten Neuauslegung von Koranversen besondere Bedeutung; dies betrifft vor allem jene Verse, die das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und die Stellung der Frau betreffen und als problematisch eingestuft werden.³⁹ In diesem Kontext stellt sich stets die Frage, inwieweit es sinnvoll ist, „moderne Standards von Geschlechternormen (in denen beispielsweise das Schlagen der Frau als illegitim klassifiziert wird) an vormoderne Kommentatoren anzulegen.“⁴⁰

Fazit

Nach Untersuchung der verschiedenen Tafsīrwerke zu Geschlechterrollenvorstellungen kommt Klausing zu dem Schluss, dass sich keine „geradlinige Chronologie der Entwicklung von Geschlechterrollenvorstellungen“⁴¹ feststellen lässt. In den genannten Koranversen wird eine „hierarchische Ehebeziehung“⁴² zumindest beschrieben, wenn nicht als Norm vermittelt. Ibn Kaṭīr (gest. 1373) steht mit seiner Formulierung „Männer sind besser als Frauen“⁴³ für die

vormoderne Einstellung der absoluten Überlegenheit des Mannes. Bei modernen Autoren lässt sich diesbezüglich ein „erhöhte[r] Diskussions- und Reflexionsbedarf“⁴⁴ ausmachen.⁴⁵ An modernen Kommentaren zeigt sich in besonderer Intensität der starke Einfluss des historischen Kontextes, der durch „Kolonialisierung, konkurrierende Geschlechterrollenmodelle, westliche Dominanz, Religions skepsis und politische Ideologien“⁴⁶ gekennzeichnet ist. Dieser Einfluss scheint für die Entstehung von Geschlechterrollenbildern viel mehr Gewicht zu haben als die religiösen Texte.⁴⁷

Bezüglich der künftigen Tafsīrforschung sieht Klausing die Notwendigkeit, Korankommentare auch auf ihre Rezeption hin zu untersuchen.⁴⁸ Besonderes Augenmerk sei auf die Frage zu richten, „welche Werke in welcher Auflage und mit welcher Intention publiziert und somit einer breiten Masse zugänglich gemacht wurden, wie dies im Fall des Tafsīr Ibn Kaṭīr mit Sicherheit zutrifft.“⁴⁹

Geschlechterbilder in Frauenkatechismen

In der Frage, ob und welche Geschlechterrollenvorstellungen sich aus dem Koran ableiten lassen, sollte man sich erinnern, dass es sich bei Geschlechterbildern und -rollen um Konstrukte handelt, die sich abhängig vom jeweiligen kulturellen Kontext unterscheiden.⁵⁰ Auch der Islam ist in einem bestimmten Kontext entstanden und die koranische Offenbarung kann nicht losgelöst vom „Entstehungsmilieu, zu dem die gesamte Zuhörerschaft um den Propheten Muhammad herum sowie die Ideen- und Gedankenwelt der paganen Araber, sprich der Spätantike, zählt“⁵¹, interpretiert werden.

Bedenklich stimmt der Blick auf türkisch-islamische Frauenkatechismen (türk. Kadın İlmihalleri), die als Religionshandbücher in der privaten häuslichen Bildung sowie im Moscheeunterricht in der Türkei und in Europa stark verbreitet sind; dementsprechend stark beeinflussen sie das Religionsverständnis der (weiblichen) Leserschaft.⁵² Diese Frauenkatechismen enthalten das als notwendig geltende Wissen, wie etwa Lehrinhalte zu Glauben und Gottesdienst sowie den Alltag betreffende religionsrechtliche Regelungen. Zusätzlich wird speziell für Frauen ein breites Spektrum von Themen behandelt, welches die gesamte „Gestaltung des familiären, sozialen, politischen, ökonomischen und alltäglichen Lebens“⁵³ umfasst. Beispielsweise gehören dazu die Themen künstliche Befruchtung und Abtreibung, Schöpfung, Stellung, Rechte und Freiheiten der Frau, aber auch kognitive Differenzen von Mann und Frau oder Gehorsam, Versuchung und Unheil der Frau.⁵⁴ Es zeigt sich, „dass die Frauenkatechismen teilweise gravierende inhaltliche, methodische und formale

Defizite aufweisen, die ihre Eignung als Religionshandbücher für eine zeitgemäße und gendergerechte religiöse Erziehung massiv in Frage stellen.“⁵⁵

Die in den Frauenkatechismen vermittelten Frauenbilder geben die

„restriktiven Auslegungen der klassischen Gelehrten wieder [...], gemäß denen eine gleichberechtigte Teilhabe der Frau am gesellschaftlichen Leben nur bedingt zulässig ist. [...] [Diese Frauenbilder] sind geprägt von patriarchalischen und misogynen Elementen. [...] [Zudem] bildet der willkürliche Umgang mancher Katechismusautoren mit den religiösen Quellen zur Legitimierung ihrer restriktiven Meinungen ein weiteres Problemfeld.“⁵⁶

Die Islamische Theologie und Religionspädagogik europäischer Prägung steht somit unter anderem vor der dringenden Aufgabe, jene tradierten Geschlechterrollenvorstellungen zu hinterfragen und zu revidieren, welche auf den Auslegungen patriarchalisch geprägter Gelehrter basieren.⁵⁷ Diesbezügliche Erkenntnisse müssen notwendigerweise an die breite Basis weitervermittelt werden.⁵⁸ In diesem Zusammenhang gilt es, „an theologisch fundierten und religionspädagogisch begründeten, zeitgemäßen Religionskatechismen zu arbeiten, welche ihre Rezipienten als Subjekte wahrnehmen und ihre Lebensrealitäten berücksichtigen.“⁵

Fußnoten

¹ Vgl. Tuba Isik: »Muslim Feminity and Muslim Masculinity. Geschlechterbilder im Umbruch«, in: Klaus v. Stosch/Ann-Christin Baumann (Hg.), *Ehe in Islam und Christentum*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, S. 161-177, hier S. 163.

² Kathrin Klausung: *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir* (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 13), Frankfurt: Peter Lang Edition 2014, S. 79.

³ Ebd., S. 13f.

⁴ Ebd.

⁵ Kathrin Klausung: *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir* (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 13), Frankfurt: Peter Lang Edition 2014.

⁶ Vgl. ebd., S. 33, S. 75.

⁷ Vgl. ebd., S. 14, S. 17.

⁸ Vgl. ebd., S. 14.

⁹ Vgl. ebd., S. 16.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 18.

¹¹ Ebd., S. 80.

¹² Ebd., S. 83.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 85.

¹⁵ Ebd., S. 86.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 223.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. ebd., S. 224.

²² Ebd.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Ebd., S. 74.

²⁵ Vgl. ebd., S. 225.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 226.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., S. 227.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. ebd., S. 227f.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. ebd., S. 228.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., S. 229.

³⁸ Vgl. ebd.

³⁹ Vgl. ebd., S. 32.

⁴⁰ Ebd., S. 31.

⁴¹ Ebd., S. 221.

⁴² Ebd., S. 222.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Ebd., S. 221.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 246.

⁴⁸ Ebd., S. 247.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. T. Isik 2016, S. 165.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. Fatima Cavis: »Islamische Frauenkatechismen in der religiösen Erwachsenenbildung: eine kritische Analyse«, in: Zekirija Sejdini (Hg.), Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa, Bielefeld: transcript Verlag 2016, S. 147-161, hier S. 147, S. 149.

⁵³ Ebd., S. 148.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 148f.

⁵⁵ Ebd., S. 149.

⁵⁶ Ebd., S. 161.

⁵⁷ Vgl. Irene Schneider: Der Islam und die Frauen (= Beck'sche Reihe, Band 6011), München: Beck 2011, S. 57f.

⁵⁸ Vgl. F. Cavis 2016, S. 161.

⁵⁹ Ebd.

1.5. Erlaubt der Koran den Männern, die Frauen zu schlagen?

Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit Sure 4:34 des Korans. Diese Textstelle wird von nicht-muslimischer Seite gegenüber muslimischen GesprächspartnerInnen oftmals thematisiert und hat zudem gerade seit dem 20. Jahrhundert auch innermuslimisch zu vielen Diskussionen geführt. Die Debatte dreht sich dabei um die Frage, ob es Männern gemäß dem Koran erlaubt ist, ihre Ehefrauen zu schlagen.

Über viele Jahrhunderte hindurch war ein bestimmter Koranvers Grundlage hitziger Debatten bezüglich der Frage, ob gemäß dem Koran Männer ihre Ehefrauen schlagen dürfen. Es handelt sich dabei um Koran 4:34, die im Folgenden in den Übersetzungen von Muhammad Asad¹ (gest. 1992) und von Max Henning² (gest. 1927) zitiert wird.

„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 achtgeben, sucht nicht ihnen zu schaden. Siehe, Gott ist fürwahr allerhöchst, groß.“

Soweit Asads Übersetzung (erschieden erstmals 1980 in englischer Sprache, ins Deutsche übersetzt von Ahmad von Denffer), die durch seine zwei Seiten lange Interpretation ergänzt ist. Darin findet man sowohl die Erläuterung von Schlüsselbegriffen in ihren möglichen Übersetzungen aus dem Arabischen, als auch die Kontextualisierung und Ergänzung durch Hadithe aus sicheren Überlieferungsketten sowie Interpretationen von wichtigen islamischen Gelehrten wie *Muhammad b. Idrīs aš-Šāfi‘ī* (gest. 820) und *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī* (gest. 1209). Hier die Übersetzung von Max Henning aus dem Jahr 1901:

„Die Männer sind den Weibern überlegen wegen dessen, was Allah den einen vor den anderen gegeben hat, und weil sie von ihrem Geld (für die Weiber) auslegen. Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam und sorgsam in der Abwesenheit (ihrer Gatten), wie Allah für sie sorgte. Diejenigen aber, für deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet – warnet sie, verbannt sie in die Schlafgemächer und schlägt sie. Und so sie Euch gehorchen, so suchet keinen Weg wider sie; siehe, Allah ist hoch und groß.“

Max Henning führt keinerlei Kommentierung zu seiner Übersetzung an.

Als mögliche Quellen für die Interpretation des Korans (*tafsīr*) sind v. a. der Koran selbst zu nennen, ferner die Sunna (Tradition des Propheten), die in Hadithen mit authentischer Überlieferungskette überliefert wird und die Alltagspraxis sowie religiöse Deutungen des Propheten beinhaltet. Weitere Quellen sind die Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) zu bestimmten Suren. Im Falle von Asads Übersetzung ist sehr gut erkennbar, dass die Interpretationsleistung auf Basis einer genauen Kenntnis des Arabischen, seiner Vielfalt im Ausdruck, der Grammatik und Logik unerlässlich für ein besseres Verständnis der koranischen Verse ist.

An dieser Stelle sei kurz zusammengefasst, wie traditionelle Ansätze in der Interpretation der oben genannten Sure vorgingen und wodurch sich zeitgenössische Ansätze unterscheiden. Vorangestellt sei, dass eine Mehrheit der Übersetzungen davon ausgeht, dass es sich beim Verb *ḍaraba* um den arabischen Begriff für *schlagen* handelt, der arabische Wortlaut in der betreffenden Sure ist: „*wa-ḍribū-hunna*“ – „und schlägt sie“. Neuere Arbeiten ziehen dies jedoch in Zweifel, wie beispielsweise jene von Laleh Bakhtiar für die Übersetzung ins Englische.³

Als Offenbarungsanlass dieser Sure wird ein Streit zwischen einem Mann und seiner Frau überliefert,⁴ der derart eskaliert, dass der Mann seine Frau schmerzhaft schlägt. Der Prophet soll zunächst dazu geraten haben, dass die Frau Wiedervergeltung üben sollte, jedoch habe er dies widerrufen, nachdem kurz darauf die betreffende Sure offenbart worden war. Wie Asad und andere anführen, soll Muhammad dazu gesagt haben: „Ich wollte etwas, aber Gott wollte etwas Anderes. Was Gott wollte, ist besser.“⁵ Insgesamt wird der erwähnte Anlassfall so gedeutet, dass die Frau die Verantwortung trägt, weil sie die Reaktion ihres Mannes durch ihr Verhalten provoziert habe. Das Verhalten wird im Arabischen mit dem Begriff *nuṣūz* bezeichnet, d. h. wörtlich *widerspenstig, ungehorsam, rebellisch*, von Asad als *übelwollend* übersetzt; es handelt sich also um ein absichtliches, unziemliches und in einer Ehe als unangemessen gedeutetes Verhalten seitens der Frau.

Traditionelle Lesarten des Verses gehen davon aus, dass Männer den Frauen überlegen seien (im arabischen Wortlaut: „*ar-riḡālu qauwāmūn ‘alā n-nisā*“) und ihnen von Gott die Autorität verliehen sei, ungehorsame Ehefrauen durch Schlagen zu disziplinieren. Dagegen hat sich besonders seit dem 20. Jahrhundert, in dem nicht nur in westlichen Gesellschaften der Kampf für Gleichberechtigung und Frauenrechte an Bedeutung gewann, Widerstand geregt. Besonders die historische Kontextualisierung⁶ und der Verweis auf die persönliche Haltung und

Lebensführung des Propheten als Vorbild wurden verstärkt in den Vordergrund gerückt⁷. Aus keinem einzigen Hadith ist bekannt, dass dieser jemals eine Frau geschlagen hätte. Allgemein wird er als äußerst sanftmütig beschrieben, wenn es um persönliche Beziehungen und seinen Umgang mit seinen Mitmenschen geht – eingeschlossen sind hier beispielsweise Unterhaltungen mit Frauen aus der Gemeinde ebenso wie mit Verwandten und Ehefrauen. Auch hier macht die Übersetzung im nichtarabischsprachigen Kontext einen großen Unterschied. Hartmut Bobzin⁸ etwa übersetzt die betreffende Passage mit „Die Männer stehen für die Frauen ein“, was ähnlich wie Asads Übersetzung die finanzielle und moralische Verantwortung des Ehemannes über seinen Haushalt, d. h. auch seine Frau(en), gerade auch im Sinne von Schutz und Fürsorge unterstreicht.

Beschäftigt man sich mit Gelehrten und ihren Interpretationen, die schon weit vor dem 20. Jahrhundert richtungsweisend für große Teile der muslimischen Gemeinschaft waren, so wird anhand des Beispiels von *aš-Šāfi ʿī* deutlich, dass es bereits sehr früh divergierende Meinungen und Deutungen gab. Der Gelehrte geht in Anlehnung an den Koran davon aus, dass die Ehefrau unter bestimmten Voraussetzungen geschlagen werden kann, jedoch zitiert er den Propheten mit den Worten: „Der Beste unter Euch wird sie nicht schlagen“ und betont die Möglichkeit der freien Wahl von Ehemännern, sich in der betreffenden Situation gegen die Züchtigung zu entscheiden: „[...] we choose what the messenger of God chose himself, and we prefer that the husband does not beat his wife when she goes too far against him in her words and similar things.“⁹ Zudem wird von nahezu allen Interpreten betont, dass es in der Ehe kein Schlagen geben solle, das tatsächlich in Verwundung oder Schmerzen ausarte. Es wird daher meist hinzugefügt: „schlägt sie (leicht)“¹⁰.

Allein anhand dieser beiden erwähnten, im deutschsprachigen Raum neben den Übersetzungen von Rudi Paret¹¹ und Hartmut Bobzin¹² sehr verbreiteten Koranübersetzungen wird deutlich, welche unterschiedliche Atmosphäre über die Worte hinaus transportiert wird und wie sehr wir in unserer Einordnung und Reaktion sofort auf unseren heutigen Sprachgebrauch zurückgeworfen werden. Auch wird deutlich, wieviel Interpretation bereits in einer *wörtlichen* Übersetzung stets enthalten ist. Ferner kann das Beispiel die Wirkung auf ein bestimmtes Bild, das in uns als Zuhörenden von außen geprägt wird, oder auch auf die Haltung, die sich in uns als Gläubige in der Innenperspektive entwickelt, verdeutlichen. Dies sei nur eine Bemerkung am Rande, jedoch entspricht es dem, was sich in der jahrhundertelangen innerislamischen Debatte zu diesem Vers wie ein roter Faden zurückverfolgen lässt: Nicht nur im Fall der

Übersetzung in eine andere Sprache werden unterschiedliche Aspekte betont, außer Acht gelassen oder von anderen Übersetzungen übernommen oder verworfen – dies ist ebenso der Fall für die Quellen der Interpretation, die Gelehrte jeweils betonen oder vernachlässigen, kritisieren oder als (un-)wichtig ansehen. Die Ergebnisse gelehrter Interpretationsarbeit prägen jeweils einen Zeitgeist, der teilweise abweichen kann vom Zeitgeist, in dem die Offenbarung selbst situiert ist:

„In both the pre-modern and the modern periods, the specific discourse on women opens the door to the wider question of how sources are used and appropriated in each age, by clerics of different schools of law and ideological affiliations.”¹³ Gerade an dieser oft zitierten Sure lässt sich nachvollziehen, wie in jeder Generation muslimischer Gelehrter die Frage nach historischer Kontextualisierung, Interpretationsmethoden und genauer Kenntnis der sprachlichen, grammatikalischen und logischen Hintergründe von Formulierungen im Koran immer neu verhandelt werden muss.

Aus diesem Grund ist der erwähnte Koranvers unter Berücksichtigung seines historischen Kontextes als ein Modell bzw. Vorschlag zu verstehen, der einer Gesellschaft unterbreitet worden ist, in der die Stellung der Frau sich vom aktuellen Verständnis gänzlich unterschied. Versteht man diesen Vers als eine für alle Zeiten gültige Anordnung, wie es oft in klassischen Quellen, aber auch in manchen konservativen Kreisen noch heute der Fall ist, wird nicht der Sinn der Aussage, sondern die wortwörtliche Bedeutung favorisiert. Die Gleichstellung von Frau und Mann ist im Koran auffällig oft erwähnt worden, sodass es geradezu unverantwortlich erscheint, diesen einzelnen Vers als Argumentation zur Legitimation von Gewalt oder irgendeiner Überlegenheit gegenüber der Frau zu verwenden. Um das Potenzial heiliger Texte auch für die Gegenwart aufzeigen zu können, müssen diese aus dem ursprünglichen Kontext heraus unter Einbeziehung des aktuellen Kontextes gelesen und gedeutet werden. So kann auch der oben genannte Vers nur dann richtig verstanden werden, wenn der Entstehungskontext mitberücksichtigt wird. Die Übertragung der Verantwortung auf den Mann gründet zweifellos auf dem marginalen Status, den Frauen aufgrund der damaligen gesellschaftlichen Struktur hatten. Diese historische Tatsache darf nicht ausgeblendet werden, um den genannten Vers als Aufruf zur Gewaltanwendung gegenüber Frauen zu legitimieren; vielmehr sollte er dazu anregen, die Beziehungen zwischen Frauen und Männern unter Berücksichtigung der aktuellen gesellschaftlichen Realität zu betrachten bzw. neu zu definieren. Es spricht nichts dagegen, dass Musliminnen und Muslime ihren heiligen Text neu interpretieren und von ihrer Lebensrealität

ausgehend auch neu verstehen. Nur so bleibt seine Relevanz im Lebensalltag der Gläubigen wirklich erhalten.

Fußnoten

¹ Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Ostfildern: Patmos Verlag 2017.

² Henning, Max / Schimmel, Annemarie: Der Koran. Aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning (= Universal-Bibliothek, Band 4206), Stuttgart: Reclam 2001.

³ Laleh Bakhtiar: »The Sublime Quran. The misinterpretation of Chapter 4 Verse 34«, in: European Journal of Women's Studies 18 (2011); Bakhtiar übersetzt „then, go away from them“, statt „schlagt sie“ (ebd., S. 432).

⁴ Es gibt unterschiedliche Überlieferungen, um welches Paar es sich dabei handelte, vgl. Manuela Marin: »Disciplining Wives: A historical reading of Qur'an 4:34«, in: Studia Islamica 97 (2003), S. 9.

⁵ Marin zitiert hier aus den *Asbāb an-nuzūl* von al-Wahidi an-Nisaburi (vgl. ebd., S. 10).

⁶ Beispielsweise ein anderer Umgang mit physischer Gewalt gegen Frauen, v. a. in der vorislamischen Zeit.

⁷ Etwa bei der marokkanischen Soziologin Fatima Mernissi. Vgl. Mernissi, Fatima: Der politische Harem. Mohammed und die Frauen (= Herder-Spektrum, Band 4104), Freiburg u. a.: Herder 1998.

⁸ Hartmut Bobzin / Katharina Bobzin (Hg.): Der Koran (= C. H. Beck Paperback, Band 6057), München: C. H. Beck 2015.

⁹ Zitiert nach Marin 2003, S. 20.

¹⁰ Ebd., S. 22.

¹¹ Rudi Paret: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Taschenbuchausgabe, Stuttgart: Kohlhammer 2014.

¹² Bobzin 2015.

¹³ Karen Bauer: »"Traditional" exegeses of Q 4:34«, in: Comparative Islamic Studies 2 (2006), S. 10.

1.6. Zwangsheirat im Islam

Dieser Artikel beschäftigt sich mit dem Thema Zwangsheirat, das in den letzten Jahren auch in den Medien immer wieder präsent ist. Obwohl der Islam weltweit über eine Milliarde Anhänger hat, die ihre Religion auf verschiedene Art und Weise praktizieren, werden Musliminnen und Muslime häufig als homogene Gruppe dargestellt, ohne bezüglich Land, Ethnie oder sozialer Hintergründe zu differenzieren.¹ So kommt es oft vor, dass lokale und kulturelle Bräuche von MuslimInnen, wie zum Beispiel die Zwangsheirat, als genuin muslimisch dargestellt werden und somit zwangsläufig Vorurteile entstehen.

Eine erzwungene Verheiratung ist eine Menschenrechtsverletzung, die sowohl Frauen als auch Männer treffen kann, wobei zumeist Frauen davon betroffen sind. Im Artikel 16 Absatz 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, die für alle Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen gilt, steht: "Eine Ehe darf nur bei freier und uneingeschränkter Willenseinigung der künftigen Ehegatten geschlossen werden."²

Trotzdem kommen Zwangsheiraten in verschiedensten Kontexten vor. Es gibt sie in muslimischen, aber auch etwa in hinduistisch und christlich geprägten Kulturen. Häufig sind sie religiös begründet, obwohl in allen großen Religionen, wie dem Judentum, dem Christentum, dem Islam, dem Hinduismus und dem Buddhismus, das Einverständnis beider Ehepartner zu einer Heirat vorausgesetzt wird.³ Formen der arrangierten Ehe waren auch in Europa bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein durchaus üblich. Besonders betroffen waren die Adeligen, bei denen arrangierte Ehen, aber auch Zwangsheiraten, die Norm darstellten. In den vom Islam geprägten Kulturen entwickelte sich das Phänomen der Zwangsheirat nicht aufgrund religiöser Überlieferung, sondern aus der kulturellen Tradition heraus. Vor allem in ländlichen Gebieten dienen die Ehen oftmals der Existenzsicherung der Familien.⁴ Grundsätzlich muss zwischen einer Zwangsheirat und einer arrangierten Ehe unterschieden werden. Unter Zwangsheirat wird eine Praxis verstanden, bei der mindestens einer der Ehepartner durch physischen oder psychischen Druck zur Heirat genötigt wird, während bei einer arrangierten Ehe beide Ehepartner einverstanden sind.

Es konnte allerdings auch beobachtet werden, dass in Gebieten, in denen arrangierte Ehen üblich sind, Zwangsheiraten häufiger vorkommen.⁵ In diesen kulturellen Kontexten besteht ein großes Interesse der Familien, bestimmte eheliche Verbindungen herbeizuführen, was als

solches noch nicht problematisch ist. Im Idealfall stimmen alle Beteiligten einer Heirat zu und die Ehe ist für alle eine gute Lösung. Daneben gibt es Arrangements, bei denen die Betroffenen an der Partnerwahl nicht beteiligt sind und ihnen nur ein Vetorecht zugestanden wird. Meist kommt es bei dieser Konstellation zu einem Kompromiss. Bei einer Zwangsheirat verlieren die Beteiligten jede Autonomie. Es ist jedoch oft nicht einfach, die arrangierte Ehe von Zwangsheirat abzugrenzen.⁶

Die Gründe für Zwangsheiraten sind vielfältig. Eine zentrale Rolle spielen längerfristige familiäre Interessen. Aber auch akute Anlässe spielen bei Zwangsverheiratung eine Rolle, wie die Bedrohung und Gefährdung der Ehre, finanzielle Schwierigkeiten, aber auch der Wunsch, einer im Ausland lebenden Person eine Migration zu ermöglichen.⁷

Auch wenn die Zustimmung beider Ehepartner zu den Bedingungen für einen gültigen islamischen Ehevertrag gehört, ist es trotzdem wichtig, ein Bewusstsein dafür zu entwickeln, wo Tradition und Religion miteinander verflochten sind und welche Auslegungen eventuell Zwangsheiraten Vorschub leisten könnten. Im älteren islamischen Recht gibt es den Begriff des walī mudschbir, des gesetzlichen Vertreters, der das Recht hat, ein minderjähriges Mädchen ohne ihr Einverständnis zu verheiraten. Dies hat mit alten, vorislamischen Bräuchen zu tun, als es üblich war, dass die Eltern für ihre Kinder Ehegelöbnisse vereinbarten. 1993 wurde diese Einrichtung beispielsweise im marokkanischen Familienrecht im Zuge dessen Reformierung offiziell aufgehoben.⁸

Das Thema Zwangsheirat begegnet uns auch in Hadithen:

„Buraida sagte, dass eine junge Frau zum Propheten kam und sagte: ‚Mein Vater verheiratete mich mit dem Sohn seines Bruders, um sein Ansehen unter den Leuten zu erhöhen.‘ Der Prophet machte damit die Gültigkeit der Ehe von ihrer Entscheidung abhängig. Daraufhin sagte die junge Frau: ‚Ich akzeptiere und befürworte die Entscheidung meines Vaters, doch ich wollte den Frauen nur beweisen, dass Väter in dieser Sache keinen Zwang ausüben können.‘“⁹

Ein zweiter Hadith belegt, dass es nach dem Einspruch der Frau auch zur Auflösung der Ehe gekommen ist:

„Hansa Bint Hidam Al-Ansariyya berichtet, dass sie als verwitwete Frau von ihrem Vater wiederverheiratet wurde, und dass sie damit nicht einverstanden war. Sie begab sich deshalb zum Gesandten Allahs und er machte ihre Ehe rückgängig.“¹⁰

Die ausdrückliche Zustimmung der Frau zur Ehe ist also eine Bedingung für die Gültigkeit des Ehevertrages. Nach klassisch islamischer Auffassung geben junge Frauen diese Zustimmung bereits durch ihr Schweigen. In einem Hadith heißt es: „Die Zustimmung einer Jungfrau ist ihr

Schweigen.“¹¹ Damit dieser Hadith nicht missverstanden wird, ist es wichtig, die Hintergründe zu kennen. In einer ausführlicheren Version erfahren wir, dass dieser Zusatz zum Gebot des Einverständnisses der Frau durch eine Frage ‘Ā’īṣas entstanden ist. Sie wollte damit die Zustimmung für sehr schüchterne junge Frauen erleichtern. Heutzutage ist dies wohl überholt, weil es Mädchen in den meisten Fällen gewohnt sind, für sich zu sprechen und damit auch ein möglicher Missbrauch verhindert werden kann.¹²

„Obwohl Zwangsheirat eine Straftat ist, für die bei einer Verurteilung bis zu fünf Jahre Haft drohen (§ 106/1/3 StGB), schätzen Expert/innen, dass in Österreich jährlich um die 200 Mädchen und junge Frauen von Zwangsheirat betroffen sind. Es sind dies meist Mädchen mit österreichischer Staatsbürgerschaft, die bereits in zweiter oder dritter Generation hier leben. [...] In Österreich ist Zwangsehe, d. h. die Nötigung zur Ehe, ein Offizialdelikt. Damit kann auch ein Dritter, ohne Zustimmung der betroffenen Frauen und Mädchen, gegen die Zwangsehe rechtlich vorgehen. Mit dieser Regelung im Strafrechtsänderungsgesetz 2006 wurde den Betroffenen der emotionale Druck genommen und es leichter gemacht, sich gegen die Zwangsheirat zu wehren.“¹³

Der Wiener Verein Orient Express berät und unterstützt Frauen, die von einer Zwangsheirat betroffen sind. Der Verein sieht sich als Beratungs-, Bildungs- und Kulturinitiative und als Ansprechpartner für Frauen, die sich von ihrer Familie unter Druck gesetzt fühlen, die gegen den eigenen Willen gezwungen werden zu heiraten oder die bereits verheiratet worden sind, und für Betroffene, die befürchten, wegen einer Verlobung oder Verheiratung ins Heimatland der Eltern gebracht zu werden. Die Beratungen sind kostenlos und anonym, auch online möglich und finden in verschiedenen Sprachen statt. Seit dem 1. August 2013 stellt der Verein auch eine Notwohnung zur Verfügung, in der von Zwangsheirat betroffene und bedrohte junge Mädchen und Frauen vorübergehend eine Unterkunft finden.¹⁴

Zwangsheiraten galten lange Zeit als charakteristisch für traditionell patriarchalische Familien. Vorsicht ist jedoch dahingehend geboten, die Schuld nur bei autoritären Familienstrukturen zu suchen, die oft mit MigrantInnen und dem Islam in Verbindung gebracht werden. Die seriöse Forschung sieht kaum einen Zusammenhang zwischen Zwangsheiraten und religiösen Vorstellungen. Vielmehr zeigt eine deutsche Untersuchung, dass die Ursachen zumeist im sozialen und familiären Umfeld zu finden sind.¹⁵ So finden Zwangsheiraten fast immer in Familien statt, in denen Gewalt an der Tagesordnung steht, es finanzielle Probleme gibt und oftmals auch eine Suchtproblematik eine Rolle spielt.¹⁶ Wichtig ist es, sich bewusst zu sein, dass die Darstellung von Zwangsheirat als Gebot im Islam oder in einer „rückständigen“ Kultur eine große Gruppe von Menschen diffamiert und deren Ausgrenzung fördert, statt sie zu

integrieren. Benötigt werden Maßnahmen, welche die Betroffenen unterstützen, ohne Islamophobie zu fördern.¹⁷

Fußnoten

¹ Vgl. Elisabeth Beck-Gernsheim: Wir und die Anderen. Kopftuch, Zwangsheirat und andere Mißverständnisse (= Suhrkamp Globalisierung, Band 3872), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 74.

² Vgl. United Nations: Universal Declaration of Human Rights – English, 1996-2022, www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx, abgerufen am 08.04.2022.

³ Vgl. Anke Mauch: Zwangsheirat - Frau im Islam, München: Grin Verlag 2014, S. 5.

⁴ Vgl. Rainer Strobl/Olaf Lobermeier: »Zwangsheirat: Risikofaktoren und Ansatzpunkte zur Intervention«, in: Zwangsheirat in Deutschland, Baden-Baden: Nomos 2007, S. 27-71, hier S. 28.

⁵ Vgl. Yasemin Karakasoglu/Sakine Subasi: »Ausmaß und Ursachen von Zwangsheiraten in europäischer Perspektive. Ein Blick auf Forschungsergebnisse aus Deutschland, Österreich, England und der Türkei«, in: Zwangsheirat in Deutschland, Baden-Baden: Nomos 2007, S. 103-130, hier S. 104.

⁶ Vgl. R. Strobl/O. Lobermeier 2007, S. 28.

⁷ Vgl. ebd., S. 44f.

⁸ Vgl. Carla Amina Baghajati: Muslimin sein. 25 Fragen - 25 Orientierungen, Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 2015, S. 169 f.

⁹ Hadith nach Ibn Madscha, Achmad und An-Nasai, zit. nach ebd., S. 173.

¹⁰ Hadith nach Bukhari, zit. nach ebd., S. 173 f.

¹¹ Hadith nach Bukhari und Muslim, zit. nach ebd., S. 174.

¹² Vgl. ebd., S. 174.

¹³ Gewaltinfo.at: Zwangsehen gibt es auch in Österreich, 2022, www.gewaltinfo.at/themen/2013_08/zwangsehen-oesterreich.php, abgerufen am 08.04.2022.

¹⁴ Vgl. Orientexpress, 2022, www.orientexpress-wien.com, abgerufen am 08.04.2022.

¹⁵ Vgl. Susanne Heine/Rüdiger Lohlker/Richard Potz: Muslime in Österreich. Geschichte - Lebenswelt - Religion. Grundlagen für den Dialog, Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2012, S. 150.

¹⁶ Vgl. R. Strobl/O. Lobermeier 2007, S. 35f.

¹⁷ Gamze Ongan: »Zuschreiben oder ernsthaftes Bekämpfen. Zwangsheiratung aus der Perspektive der Bildungs-, Beratungs- und Therapieeinrichtung Peregrina«, in: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), Zwangsheiraten. Multikulturalität und Feminismus, Wien: Promedia-Verlag 2008, S. 157-171, hier S. 161.

1.7. Frauen vor den Vorhang. Über weibliche Präsenz in der Moschee

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Präsenz und der Stellung von Frauen in der Moschee, historisch und gegenwärtig betrachtet, sowie mit Bestrebungen, die Geschlechtergerechtigkeit in den Moscheegemeinden zu erhöhen.

„Hindert die Dienerin Allahs nicht am Gang zur Moschee Allahs.“¹

Wer als Frau eine Moschee betreten will, sucht zunächst nach dem richtigen Eingang, denn häufig gibt es für Frauen und Männer getrennte Zugänge. Der Weg zum Gebetsraum führt dann – je nach lokaler Moscheebautradition – entweder in einen mit hölzernen Trennwänden oder auch mit Tüchern abgetrennten Frauenbereich innerhalb des großen Gebetsraums, auf eine Empore oder in einen separaten Frauenraum. Dies sorgt sowohl in muslimischen als auch in nichtmuslimischen Kreisen teilweise für Unmut.

Zur Zeit des Propheten Muhammad (gest. 632) gab es keine räumliche Trennung der Geschlechter, Männer beteten vorne, Frauen dahinter und dazwischen die Kinder. Im Lauf der Zeit und mit der Ausbreitung des Islams in unterschiedlichen Kulturen entwickelten sich die eingangs erwähnten verschiedenen Formen der Geschlechtertrennung beim Gebet.² Emporen sind zwar für die Moscheearchitektur früherer Jahrhunderte nur selten nachweisbar, mit den zunehmenden Re-Islamisierungstendenzen im 20. Jahrhundert jedoch hat die Praxis, eine Empore für Frauen einzurichten, zugenommen.³ Als Alternative zu einem gänzlich abgetrennten Raum ist solch eine Empore aus weiblicher Sicht wohl vorzuziehen, weil sich die Gläubige durch die Möglichkeit, den Vorbeter (Imam) zu sehen und zu hören, eher als Teil der betenden Gemeinschaft fühlen wird, als wenn sie nur die Stimme des Imams über einen Lautsprecher in einen Raum im Keller oder wo auch immer übertragen bekommt.

In Österreich kämpfen vor allem kleinere Moscheen mit Raumnot und die Frauen landen häufig in wenig bis gar nicht einladenden, beengten Verhältnissen. Als Rechtfertigung wird oft die Pflicht zum gemeinschaftlichen Freitagsgebet angeführt, die für Männer gilt, nicht jedoch für Frauen. Diese Befreiung von der Pflicht, die ja eine Erleichterung für die Frauen darstellt, etwa wenn sie kleine Kinder haben, wurde schon früh umgemünzt in die generelle Empfehlung, Frauen sollten besser zu Hause beten.⁴ Ein überlieferter Ausspruch des Propheten Muhammad, wonach die beste Moschee für die Frau ihr Haus sei,⁵ verdeutlicht diese Tendenz, die freilich darauf abzielt, Frauen allgemein aus dem öffentlichen Raum zu verbannen. Sie wurden im Lauf

der Geschichte immer mehr „als potentielle ‚Unruhestifterinnen‘ gesehen aufgrund der von ihnen möglicherweise ausgehenden Anziehung“.⁶ Es gibt allerdings auch Hadithe wie den eingangs zitierten, wonach Frauen am Moscheebesuch nicht gehindert werden dürfen und zur Zeit des Propheten war die Teilnahme der Frauen an den gemeinschaftlichen Gebeten und Versammlungen in der Moschee gängige Praxis. Erst im Lauf der Zeit drängte man Frauen – regional mehr oder weniger – aus der Moschee, und sei es nur dadurch, dass für sie einfach kein Platz war, oder aber durch einseitige, frauenfeindliche Auslegung der Quellen.

Etwa seit den 1990er Jahren engagieren sich Frauen zunehmend in den muslimischen Gemeinschaften weltweit, besonders aber in Europa, und verlegten ihre Aktivitäten von häuslichen „Schwesternkreisen“ in die Moscheen, wo sie sich so weit wie möglich Raum zurückeroberten. Neben der Organisation verschiedener Kurse geht der Trend auch in Richtung einer verstärkten weiblichen Teilnahme an den Freitagsgebeten und den speziellen abendlichen Gebeten im Ramadan (tarāwīh)⁷, wobei zu diesen Anlässen der Andrang in den Moscheen überaus stark ist und das Platzproblem somit besonders akut. Ausreichend große, repräsentative Moscheegebäude würden den Frauen Raum für die gleichberechtigte und würdevolle Religionsausübung bieten und ihre aktive Teilnahme am Gemeindeleben fördern.

Die Stärkung der Frau innerhalb der muslimischen Gemeinde sollte aber nicht vergessen lassen, wie wichtig es ist, gleichzeitig auch gegen eine Ausgrenzung von Musliminnen von Bildung, Beruf und gesellschaftlichem Leben durch die Mehrheitsgesellschaft vorzugehen. Ansonsten könnte die Moschee zu einem Ort der Isolation werden.⁸ Frauen spielen in der Gesellschaft eine wichtige Rolle und bei muslimischen Frauen ist dies nicht anders. Im Integrationsprozess haben Frauen schon durch die Kindererziehung eine Schlüsselposition inne, wenngleich sie natürlich noch viele andere Rollen als jene der Mutter ausfüllen. Als solche aber sind sie Mittlerinnen zwischen Kindergarten, Schule und Familie und können somit als „Brückenbauerinnen zur Mehrheitsgesellschaft“ fungieren.⁹

Von den Moscheevorständen werden die Aktivitäten von Frauen meist positiv gesehen, in Entscheidungsprozesse und verantwortliche Positionen sind sie allerdings meist nur marginal eingebunden. Weibliche Vorstandsmitglieder bilden die Ausnahme oder aber sie sind auf „passende Aufgabenbereiche“ festgelegt, wie auf die Funktion der Frauenbeauftragten.¹⁰

Im Hinblick auf Geschlechtergerechtigkeit in den Moscheegemeinden gibt es also Handlungsbedarf, wie die deutsche Islamwissenschaftlerin und muslimisch-feministische

Theologin Rabeya Müller meint, wobei die Frauen selbst lernen müssten, „aktive Mitgestalterinnen des alltäglichen islamischen Lebens zu sein.“¹¹

Müller ist Mitbegründerin des Zentrums für Islamische Frauenforschung (ZIF) in Köln, das Ende der 1990er Jahre die islamische Frauenbewegung in Deutschland etabliert hat. Sie setzt sich für eine geschlechtergerechte Sichtweise auf die islamischen Schriften ein und dafür, die Frage des weiblichen Imamats endlich auch öffentlich zu diskutieren. Rabeya Müller fungiert als Imamin, was für viele Muslime und auch Musliminnen einem Tabubruch gleichkommt, wogegen es aber aus koranischer Sicht kein Argument gäbe, ist Müller überzeugt. Es gehe einzig darum, ob die Gemeinde hinter der Imamin als Person stehe.¹²

Weltweit gibt es derartige Ansätze des sogenannten Gender Jihads, dem Versuch, „ein System langsam von innen her zu verändern, ohne die Grundprinzipien anzugreifen – die beste Voraussetzung für eine Weiterentwicklung. Der Koran wird nicht angezweifelt, sondern nur aus einer weiblichen Perspektive neu gelesen und neu interpretiert.“¹³

Geprägt wurde der Begriff des Gender Jihad von Amina Wadud, einer amerikanischen Konvertitin, die im Jahr 2005 mit der Leitung eines Freitagsgebets als Predigerin und Imamin vor einer gemischtgeschlechtlichen Gruppe Aufsehen erregte.¹⁴

Ob eine Imamin je zur Normalität in den Moscheen gehören wird, ist theologisch zwar nicht unbedingt, gesellschaftspolitisch jedoch fraglich. Es bleibt zu hoffen, dass besonders die junge Generation künftig verstärkt für eine Verbesserung der Geschlechtergerechtigkeit innerhalb der muslimischen Gemeinden eintreten wird und althergebrachte patriarchalische Strukturen aufbricht, anstatt die traditionellen Muster fortzuführen oder aber sich von der muslimischen Gemeinde frustriert abzuwenden.

Die Mehrheitsgesellschaft wiederum sollte die jungen Musliminnen und Muslime mit ihrer religiösen Identität als Teil der Gesellschaft anerkennen und besonders die muslimischen Frauen fördern, denn deren Stellung in der Gesellschaft wird sich auch auf jene innerhalb der muslimischen Gemeinden auswirken.

Fußnoten

¹ Hadith nach Abū Dāwūd und Aḥmad, zit. nach Carla Amina Baghajati: Muslimin sein. 25 Fragen – 25 Orientierungen, Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 2015, S. 39.

² Vgl. Anett Abdel-Rahman: Die Partizipation von Frauen in Vorständen der Moscheegemeinden – eine Bestandsaufnahme, in: Michael Borchard: Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess. Gemeindepädagogische Perspektiven; [Fachtagungen "Imame und Moscheegemeinden im Integrationsprozess. Aspekte islamischer Gemeindepädagogik" in Berlin und "Die Rolle der

muslimischen Frauen in den Moscheegemeinden" in Osnabrück] (= Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück, Band 4), Göttingen: V&R unipress Univ.-Verl. Osnabrück 2011, S. 95-104, hier S. 95.

³ Vgl. Lorenz Korn: Die Moschee. Architektur und religiöses Leben (= Beck'sche Reihe C.H. Beck Wissen, Band 2573), München: Beck 2012, S. 17.

⁴ Vgl. C. A. Baghajati 2015, S. 39.

⁵ „Die beste Moschee für Frauen ist der Boden ihrer Häuser." Überliefert nach Ibn al-Ğauzī, zit. nach ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. ebd., S. 39f.

⁸ Vgl. Özlem Nas: Die Rolle der muslimischen Frauen in den Moscheegemeinden, in: M. Borchard 2011, S. 275-281, hier S. 277.

⁹ Honey Deihimi: Grußwort zur Tagung „Die Rolle der muslimischen Frauen in den Moscheegemeinden“, in: ebd., S. 25-27, hier: S. 26.

¹⁰ A. Abdel-Rahman, in: ebd., S. 101.

¹¹ Ulrike Hummel: Gleichberechtigung im Namen des Islams, 2014, de.qantara.de/inhalt/portraet-der-theologin-rabeya-mueller-gleichberechtigung-im-namen-des-islams, abgerufen am 17.03.2016.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Alfred Hackensberger: Muslimische Frauen proklamieren den "Gender Jihad": Emanzipation im Namen des Islams, Neue Zürcher Zeitung 2006, www.nzz.ch/articleE40ZV-1.45899, abgerufen am 23.03.2016.

¹⁴ Vgl. Gritt Klinkhammer: Islam, Frauen und Feminismus, in: M. Borchard 2011, S. 155-169, hier S. 166.

1.8. Gelehrte Frauen im Islam

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit einigen namhaften weiblichen islamischen Gelehrten der Geschichte. Im Kontrast zu den männlichen Gelehrten scheinen jene Frauen und ihre Leistungen oft in den Hintergrund zu rücken, was wahrscheinlich damit zu begründen ist, dass Geschichte über Jahrhunderte hinweg aus einer männlichen Perspektive erzählt wurde. In der Folge standen letztlich auch oft die Geschichten über Männer im Fokus. Dieser Beitrag hat das Ziel, die Leistungen einiger weiblicher muslimischer Persönlichkeiten hervorzuheben.

Umm Huḍayl Ḥafṣah bint Sirīn (gest. 719 n. Chr.)

Zu den größten muslimischen Gelehrten des siebten und achten Jahrhunderts n. Chr. gehört die muḥaddithah¹ und Rechtsgelehrte Umm Huḍayl Ḥafṣah bint Sirīn. Sie war eine Schülerin des Prophetengefährten Anas ibn Mālik² (gest. zwischen 708 und 714 n. Chr.) und die Schwester von Muḥammad ibn Sirīn (gest. 729 n. Chr.), welcher ebenfalls ein bekannter Gelehrter war. Bereits in jungen Jahren setzte sich Ḥafṣah bint Sirīn mit den islamischen Quellen auseinander, sodass sie bereits im Alter von zwölf Jahren den Koran auswendig konnte. Einigen ihrer Zeitgenossen zufolge überstieg ihr Wissen bezüglich der islamischen Quellen das Wissen ihres Bruders und sogar jenes des namhaften Gelehrten Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728 n. Chr.). Ihr umfassender Einfluss und ihre weitreichende Anerkennung ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass sie als Sklavin geboren worden war. Ḥafṣah bint Sirīn tradierte Hadithe, welche sie von ihrem Lehrer Anas ibn Mālik erhalten hatte. Diese finden sich unter anderem auch in al-Buḥārī's (gest. 870 n. Chr.) Hadithsammlung al-Ḍaḥīḥ 'u 'ṣ-ṣaḥīḥ.³

Umm al-Dardā' al-Ṣuḡrā

Eine weitere berühmte und respektierte Gelehrte des siebten Jahrhunderts war Umm al-Dardā' al-Ṣuḡrā. Ihr Todesjahr ist nicht bekannt, allerdings wird das Todesjahr ihres Ehemannes, des Prophetengefährten Abū al-Dardā' auf das Jahr 652 n. Chr. datiert, wodurch man ein etwas genaueres Bild ihres Wirkungszeitraums erhält.⁴ Zu ihren prominenten Zuhörern gehörte der Umayyaden-Kalif 'Abd al-Malik ibn Marwān (gest. 705 n. Chr.), der höchstpersönlich ihren Unterricht in Damaskus besuchte, um von ihr in der Disziplin des fiqh (Islamische Jurisprudenz) unterwiesen zu werden.⁵ Die beiden scheinen einigen Überlieferungen zufolge eine recht enge Schülerin-Lehrer- Beziehung gehabt zu haben. Am Eingang des Felsendoms in

Jerusalem soll der Kalif ihrem Unterricht jeweils bis zum Gebetsruf gefolgt sein. Daraufhin soll ‘Abd al-Malik ibn Marwān seine Lehrerin zur Moschee begleitet haben, während sie sich an seinen Arm lehnte, den er ihr leicht hingestreckt haben soll. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass sie zu diesem Zeitpunkt bereits ein hohes Alter erreicht hatte.⁶ Engen Kontakt pflegte sie allerdings nicht nur mit dem Kalifen. So berichtet ‘Utmān ibn Ḥayyān (gest. 105 n. Chr.): „Wir aßen mit Umm al-Dardā’ und versäumten aber zugleich die Lobpreisung Gottes. Daraufhin sagte sie: 'Oh meine Kinder, versäumt nicht Gott zu gedenken, während ihr euer Essen würzt. Zu essen und Gott zu geloben ist besser als zu essen und still zu sein.“⁷

Ein weiterer Ausspruch von ihr lautet: „Strebe im jungen Alter nach Wissen, sodass du es anwenden kannst, wenn du älter wirst.“⁸ Zweifelsohne war sie für viele ihrer ZeitgenossInnen eine Inspiration. Sie unterrichtete in den Moscheen von Damaskus und Jerusalem. Sowohl Frauen als auch Männer besuchten ihre Lehrstunden.⁹ Umm al-Dardā’ bildete viele große islamische Gelehrte ihrer Zeit aus und wurde unter anderem für ihr Wissen in den Rechtswissenschaften und aufgrund ihrer Gotteshingabe verehrt und respektiert.¹⁰ Nichts schien die Gelehrte mehr auszufüllen als zu unterrichten und ihre Gedanken mit ihrem Gegenüber auszutauschen. So berichtet ‘Awn ibn ‘Abdillāh, dass er Umm al-Dardā’ einst gefragt hatte: „Haben wir dich ermüdet?“, woraufhin sie geantwortet haben soll, dass sie auf der Suche nach jeglicher Form der Anbetung war, doch nichts sei für sie befreiender, als zusammen mit Gelehrten zu sitzen und Wissen mit ihnen auszutauschen.¹¹

Zaynab bint al-Kamāl (gest. 1339 n. Chr.)

Zaynab bint al-Kamāl war eine herausragende Persönlichkeit, die vor allem aufgrund ihrer ungewöhnlich großen Anzahl erlangter iğāzat¹² auf sich aufmerksam machte. Die erste iğāza erhielt sie bereits im Alter von nur einem Jahr von ‘Abd al-Ḥāliq al-Nishtibrī (gest. 1252 n. Chr.), welcher ein berühmter Rechts- und Hadithgelehrter der šāfi‘itischen Rechtsschule war.¹³ Ebenfalls im ersten Lebensjahr empfing sie zwei weitere iğāzat von ‘Ağība al-Bāqadriyya (gest. 1249 n. Chr.) und Ibn al-Sayyidī (gest. 1249 n. Chr.), welche ebenfalls prominente Hadithgelehrte waren und in Bagdad lebten.¹⁴ Im Alter von sechs Jahren sandten ihr weitere berühmte Gelehrte aus Aleppo, Harran, Alexandria, Kairo und al-Shām Zustimmungsschreiben, um bestimmte Werke zu überliefern und weiter zu tradieren. Dies war wohl deshalb möglich, weil sie zwischen ihrem dritten und zwölften Lebensjahr unterschiedliche Lernzirkel besucht hatte, wo diverse Gelehrte ihre Werke laut vortrugen.¹⁵

Einigen Berichten zufolge litt die Gelehrte unter Ophthalmia, einer infektiösen Bindehautentzündung der Augen. Scheinbar hinderte sie dies nicht daran, eine außerordentliche muḥaddithah zu werden und hohes Ansehen zu erlangen.¹⁶ Zu den von ihr überlieferten Werken gehören auch berühmte Hadithsammlungen wie al-Ġāmi‘u ṣ-ṣaḥīḥ von al-Buḥārī (gest. 870 n. Chr.), die Ṣaḥīḥ-Sammlung von Muslim (gest. 875 n. Chr.), Sunan von Abū Dāwūd (gest. 888 n. Chr.) und al-Muwaṭṭa‘ von Mālik ibn Anas (gest. 795 n. Chr.).¹⁷

Zaynab bint al-Kamāl erhielt im Laufe ihres Lebens nicht nur zahlreiche iġāzat, sondern stellte diese auch selbst aus, sowohl an Männer als an Frauen. So erhielten beispielsweise die sehr geschätzten Hadithgelehrten Šams al-Mulūk al-Dimašqī (gest. 1401 n. Chr.) und ‘Ā’iša bint Muḥammad (gest. 1413 n. Chr.) iġāzat von ihr.¹⁸

Zaynab hatte sowohl männliche als auch weibliche SchülerInnen und unterrichtete unter anderem auch an der Madrasa al-Ḍiyā’iyya, wo auch ihr Onkel Šams ad-Dīn (gest. 1289 n. Chr.) lehrte.¹⁹ Die Tatsache, dass ihr so viele Überlieferungen anvertraut wurden, zeigt auch das Vertrauen, welches man ihr entgegenbrachte und die Hoffnung, die man in sie setzte. Möglichst viele Menschen sollten von den von ihr überlieferten Lehren erfahren. Durch ihre großartigen Leistungen als muḥaddithah erhielt sie gegen Ende ihres Lebens den ehrenwerten Titel musnidat al-Šām.²⁰

Zaynab bint al-Kamāl starb im hohen Alter von 94 Jahren. Sie blieb unverheiratet, wodurch sie sich wohl stärker auf ihr Gelehrtentdasein konzentrieren konnte.²¹

Die Geschichte kennt zahlreiche weitere weibliche islamische Gelehrte, deren umfangreiche Leistungen und spannenden Ereignisse rund um ihr Leben den Rahmen dieses kurzen Beitrags sprengen würden. Die Ausschnitte aus den Biografien der erwähnten Persönlichkeiten sollen jedoch verdeutlichen, dass auch muslimische Frauen bereits seit der Frühzeit des Islams stets nach Bildung und Wissen strebten, wobei sie oftmals die Leistungen ihrer männlichen Kollegen in den Schatten stellten. Durch ihre Anstrengungen in der Gelehrtensamkeit ernteten sie Hochachtung und Respekt. Im Fall von Umm al-Dardā’ sogar vom Kalifen höchstpersönlich.

Fußnoten

¹ Ein Mann, welcher eine gewisse Expertise über die Tradition der aḥādīṭ (Plural für ḥadīṭ) hat, wird als muḥaddith bezeichnet. Bei einer Frau lautet die Bezeichnung muḥaddithah.

² Nicht zu verwechseln mit Mālik ibn Anas (gest. 795 n. Chr.), dem Begründer der mālikitischen Rechtsschule.

³ Asma Sayeed: *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (= Cambridge studies in Islamic civilization), Cambridge: Cambridge University Press 2013, S. 101-102.

⁴ Ebd., S. 70.

⁵ Muḥammad A. Nadwī: *al- Muḥaddithāt. The women scholars in Islam*, Oxford: Interface Publ 2013, S. 150.

⁶ A. Sayeed, S. 71.

⁷ Aus dem Englischen übersetzt, M. A. Nadwī, S. 151.

⁸ Aus dem Englischen übersetzt, ebd.

⁹ Ebd., S. 179.

¹⁰ Ebd., S. 249.

¹¹ Aus dem Englischen übersetzt, ebd., S. 152.

¹² Unter *iğāza* versteht man eine Lizenz, durch die der Inhaber ermächtigt wird, einen bestimmten Text oder ein bestimmtes Thema weiter zu vermitteln bzw. zu lehren. Die *iğāza* wird von jemandem ausgestellt, der/die selbst bereits über eine solche Befugnis verfügt.

¹³ A. Sayeed, S. 163.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 164.

¹⁶ Ebd., S. 164-165.

¹⁷ Ebd., S. 165.

¹⁸ Ebd., S. 166.

¹⁹ Ebd., S. 168.

²⁰ Der Begriff *musnid*, wie er von Hadith-Gelehrten in dieser Zeit verwendet wurde, bezog sich auf jemanden, der Traditionstexte oder Traditionssammlungen mit einer zuverlässigen Überlieferungskette treu übertragen konnte. Vgl. ebd., S. 169.

²¹ Ebd.

2. Stundentafel

2.1. 1. Unterrichtsstunde: Einstiegsstunde - Feminismus und Islam

Verwendeter Fachtext: „Feminismus und Islam – zwischen Widerspruch und Harmonie“

Allgemeine Ziele (Schwerpunkt Sach- und Sozialkompetenz): Die SuS können den Begriff Feminismus erklären. Die SuS lernen die Argumente für und gegen eine Harmonie zwischen Feminismus und Islam in der Gruppe kennen.

Zeit.	Inhalt/Aktivitäten	Material	Kompetenzen: die SuS können...
10 Min	<p>Einstieg: die LP schreibt auf die Tafel „Feminismus“ auf der einen Seite und „Islam“ auf der anderen auf.</p> <p>Einzelarbeit: die SuS erhalten nun ein Arbeitsblatt und schreiben im ersten Teil des Arbeitsblattes auf</p> <ol style="list-style-type: none"> was sie unter dem Begriff „Feminismus“ verstehen. was ihnen zu diesen zwei Begriffen einfällt. ob die zwei Begriffe ihrer Meinung nach zusammengehören oder nicht. <p>Die Ergebnisse werden im Anschluss im Plenum besprochen.</p>	<ul style="list-style-type: none"> Arbeitsblatt 1 	<p>Transfer: ... ihre Assoziationen zum Thema Feminismus und Islam überlegen, kommunizieren und begründen.</p>
20 Min.	<p>Gruppenarbeit: die SuS erhalten den Fachtext 1 und werden in zwei Gruppen aufgeteilt. Die erste Gruppe soll gemeinsam Argumente im Text</p>	<ul style="list-style-type: none"> Fachtext 1 Arbeitsblatt 1 	<p>Reflexions- und Sozialkompetenz: ...die Argumente für und gegen eine Vereinbarung von Islam und</p>

	markieren bzw. in die Zeilen des Arbeitsblattes aufschreiben, die FÜR eine Harmonie zwischen Islam und Feminismus sind. Die andere Gruppe markiert und schreibt Argumente in das Arbeitsblatt, die dagegen sind.		Feminismus in der großen Gruppe erkennen und nennen.
20 Min.	Gruppenpuzzle: jeder/jede Schüler/in sucht sich jemanden aus der jeweils anderen Gruppe. Die SuS stellen ihre Argumente gegenseitig vor. Somit können auch die Zeilen der Argumente der jeweils anderen Gruppe auf dem Arbeitsblatt gefüllt werden, sodass letzten Endes ein Überblick über den gesamten Fachtext in einem Arbeitsblatt geschaffen wurde. Hausaufgabe bis nächster Stunde: Video auf YouTube anschauen und Notizen dazu machen.	<ul style="list-style-type: none"> • Arbeitsblatt 1 • Fachtext 1 • Video: https://www.youtube.com/watch?v=1mDQ3e9ODv8 	Sach- und Sozialkompetenz: ...die Gegenargumentation kennenlernen, sich in Partnerarbeit austauschen und damit ihre Kommunikationsfähigkeiten stärken.

Anmerkung: Die SuS sammeln alle Materialien und Arbeitsblätter der Unterrichtsstunden und legen sie in eine Mappe. Dafür bekommen sie auch ein Deckblatt, das als erste Seite des Portfolios gedacht ist. Somit soll ein Portfolio zum Thema „Islam und Gender“ entstehen, welches am Ende abgegeben wird. Benotet wird das Portfolio (40%) sowie der schriftliche Test zu allen fünf Unterrichtseinheiten (60%).

2.2. 2. Unterrichtsstunde: Feministische Ansätze

Verwendete Fachtexte: „Feministische Ansätze bei MuslimInnen - Eine Einführung“ und „Asma Lamrabet und das mühsame Ringen um Gleichberechtigung“

Allgemeine Ziele (Schwerpunkt Sachkompetenz): Die SuS können die islamische Quellenlage für die Rolle der Frau im Positiven erkennen. Die SuS lernen Asma Lamrabet und ihre wichtigsten Ansätze kennen.

Min.	Inhalt/Aktivitäten	Material	Kompetenzen: die SuS können...
5 Min.	Einstieg: Die Hausaufgabe (das Video) wird am Anfang der Stunde kurz besprochen.	<ul style="list-style-type: none"> • Mappe der SuS für die Notizen 	Sachkompetenz: ...die Erfahrungen der Frauen im Video kennenlernen und ein erstes Bild zum Thema machen.
30 Min.	<p>Einzelarbeit: Fachtext „Feministische Ansätze bei MuslimInnen - Eine Einführung“ wird von allen SuS gelesen.</p> <p>Sitzkreis: in der Mitte liegen zehn zugedeckte Karten. Die SuS ziehen alle eine Karte. Auf der einen Hälfte, also auf fünf der Karten, steht ein Textabschnitt, auf der anderen Hälfte der fertige Satz, sowie noch jeweils eine Frage. Die SuS sollen somit den/die Schüler/in mit der passenden Karte finden. Nachdem sie sich gefunden haben, recherchieren sie mit dem Handy und versuchen gemeinsam ihre Frage zu beantworten. All dies schreiben sie auf das Arbeitsblatt 2 auf. Ihre Karten mit den beantworteten Fragen erläutern sie schließlich vor der Klasse.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Fachtext 2 • Zugeschnittene laminierte Karten • Arbeitsblatt 2 	Sachkompetenz/Sozialkompetenz: ...sich mit dem Fachtext auseinandersetzen, indem auf Kernaussagen geachtet wird. Außerdem wird durch die Partnerarbeit geübt, andere Wahrnehmungen und Lösungsvorschläge anzuhören.

15 Min.	Textarbeit: die SuS erhalten den Fachtext 3 und lesen diesen. Zuhause beantworten sie einige Fragen zum Text über Asma Lamrabet auf das Arbeitsblatt 3	<ul style="list-style-type: none">• Fachtext 3• Arbeitsblatt 3	Sachkompetenz: ... ihr Textverständnis durch die Beantwortung der Fragen aufzeigen.
----------------	---	---	--

2.3. 3. Unterrichtsstunde: Geschlechtergerechtigkeit im Koran

Verwendete Fachtexte: „Geschlechtervorstellungen im Tafsir“ und „Erlaubt der Koran den Männern, Frauen zu schlagen?“

Allgemeine Ziele (Schwerpunkt Sach- und Reflexionskompetenz): Die SuS erkennen den Unterschied zwischen einer weitläufig patriarchalischen Interpretation frauenbezogener Koranverse und einer, die unter Berücksichtigung des Kontextes besteht.

Min.	Inhalt/Aktivitäten	Material	Kompetenzen: die SuS können...
10 Min.	<p>Einstieg: in Bezug auf das Arbeitsblatt 3 werden nun bestimmte Koranstellen, die über Frauen sprechen, behandelt. Schließlich wurden bereits in Arbeitsblatt 3 einige kontroverse Themen zur Gendergerechtigkeit und die dazugehörige Meinung von Asma Lamrabet genannt, wie die Erbschaft der Frau und das Kopftuch.</p> <p>Einzelarbeit: Die LP stellt auf dem Whiteboard drei Koranverse dar und fragt die Klasse, wie sie persönlich die Koranstellen verstehen und was das für die Frau bedeute. Dazu machen sie sich (auf der ersten Hälfte des Arbeitsblattes 4) Notizen.</p>	<ul style="list-style-type: none"> Folie 1 mit den drei Koranstelle: Kopftuch, Erbe und Frauen als Zeuginnen Arbeitsblatt 4 	<p>Urteilskompetenz:...persönlich und unvoreingenommen über die Koranverse nachdenken und ihre Meinung dazu äußern.</p>
10 Min.	<p>Klassengespräch: es wird dann gemeinsam besprochen, wie die drei Koranstellen von den SuS verstanden wurden. Finden sich Gemeinsamkeiten, Unterschiede? Wie kann es sein, dass einige SuS einen Koranvers anders verstehen, als die anderen SuS?</p>	<ul style="list-style-type: none"> Arbeitsblatt 4 	<p>Reflexionskompetenz: ...sich über die Vielfalt der unterschiedlichen Antworten bewusstwerden.</p>

	Anmerkung für die LP: es ist ok und auch Ziel, dass die SuS vorab die Koranstellen wortwörtlich und ohne Gedanken dahinter verstehen. Beispielsweise werden sie den Koranvers zur Erbschaft höchstwahrscheinlich so verstehen, dass eine Frau einfach die Hälfte im Gegensatz zum Mann erben darf.		
15 Min.	<p>Lehrervortrag: die drei Koranstellen werden von der LP genauer unter die Lupe genommen und den SuS vorgestellt, indem folgende zwei Punkte beachtet werden: Gelehrtenmeinungen und Kontext und. evtl. Herabsendungsgrund. Somit wird der Unterschied zwischen einer klassischen, textbezogenen und einer kritischen Interpretation klarer. Die Informationen werden anhand Folien dargestellt.</p> <p>Die SuS können nun in der zweiten Hälfte des Arbeitsblattes die neuen Informationen durch den Input unter den drei Koranstellen schreiben.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Folie 2 • Arbeitsblatt 4 • Fachtext 4 (für die LP nur) 	<p>Sachkompetenz: ...verstehen, dass hinter einer Koranstelle viel mehr Informationen (Kontext, Herabsendungsgrund, Adressaten, heutiges Verständnis etc.) liegen und beachtet werden sollten, als auf dem 1. Blick gedacht.</p>
15 Min.	<p>Arbeitsblatt „Erlaubt der Koran den Männern, Frauen zu schlagen?“ Die SuS sollen im Text jene Stellen markieren, die eine kritische Auseinandersetzung mit der Koranstelle ermöglichen, also Stellen, die die Frage nicht so einfach bejahen lassen.</p> <p>Zudem beantworten sie (in Anlehnung auf den Input der LP) die untenstehende Frage: „Welche Umstände und Informationen sollten bei der Interpretation dieser Koranstelle beachtet werden?“</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Arbeitsblatt 5 • Fachtext 5 	<p>Reflexionskompetenz: ... kritisch mit der Frage umgehen und die bislang bewährte patriarchalische Ansicht dazu hinterfragen.</p>

2.4. 4. Unterrichtsstunde: Musliminnen in der Gesellschaft

Verwendete Fachtexte: „Zwangsheirat im Islam“ und „Frauen vor den Vorhang. Über weibliche Präsenz in der Moschee“

Allgemeine Ziele (Schwerpunkt Sach- und Urteilskompetenz): SuS können durch zwei Schauspielstücke die zwei kontroversen Themen bildlich veranschaulichen und praktisch darstellen.

Min.	Inhalt/Aktivitäten	Material	Kompetenzen: die SuS können...
5 Min.	Kurze Bildanalyse: den SuS werden jeweils ein Bild zum Thema „Zwangsheirat“ und „Weibliche Präsenz in der Moschee“ gezeigt. Sie sollen sich dabei überlegen und in die offene Runde kommunizieren: Wer oder was ist abgebildet? Welche Handlungen sind erkennbar? Warum schauen wir uns diese Bilder im Islamunterricht an? Welchen Eindruck vermitteln sie mir?	<ul style="list-style-type: none"> Folie 3 mit Bildern 	Urteilskompetenz: ...die Bilder beschreiben und anhand den Bildern eine Überleitung zu den Themen herstellen.
35 Min.	Schauspiel: die Klasse wird in zwei Gruppen aufgeteilt. Beiden Gruppen wird jeweils ein Fachtext zugeteilt. Diesen lesen sie zu Beginn. Anschließend sollen sich die zwei Gruppen ein Schauspielstück überlegen. Die SuS sollen unter sich die Aufgaben gerecht aufteilen (jemand schreibt den Dialog, andere überlegen sich die Handlungen, die anderen sind Schauspieler etc...) In beiden Stücken soll es darum gehen, dass die Hauptperson (eine Frau), sich vor Vorwürfen, die Zwangsheirat sei islamisch legitim bzw. sie dürfe sich nicht in der Moschee aufhalten, verteidigen muss.	<ul style="list-style-type: none"> Fachtexte 6 und 7 Etwas zum Schreiben für den Dialog 	Sachkompetenz/Soziale Kompetenz: ... eine neue Interpretationsmethode erproben, Einsatzbereitschaft und Kreativität üben und ihre soziale Kompetenz durch gerechte Aufgabenverteilung fördern.
10 Min.	Klassengespräch: Die Gruppe bewertet, wie sie das Stück der anderen Gruppe (oder auch der eigenen) gefunden hat – welche	/	Urteilskompetenz: ...die zwei Dialoge herabwägen und üben,

	Argumente waren passend und was hätte die andere (oder eigene) Gruppe besser machen können?		sachlich Verbesserungsvorschläge zu äußern.
--	---	--	---

2.5. 5. Unterrichtsstunde: Gelehrte Frauen im Islam

Verwendeter Fachtext: „Gelehrte Frauen im Islam“

Allgemeine Ziele (Schwerpunkt Sach- und Sozialkompetenz): SuS können erkennen, dass Frauen auch in der Vergangenheit in den verschiedensten islamischen Disziplinen einen großen Beitrag für die Bildung und Wissenschaft geleistet haben.

Min.	Inhalt/Aktivitäten	Material	Kompetenzen: die SuS können...
5 Min.	Einstieg: die SuS sagen nacheinander die Zahlen 1-3 auf. Somit haben am Ende alle entweder die Zahl 1, 2 oder 3. Diese Zahlen gehören zu einer bestimmten gelehrten Muslimin aus der Geschichte: Umm Huda'yl Hafsa bint Sirin (1), Umm al Darda al-Sugra (2) und Zaynab bint al Kamal (3).	/	/
40 Min.	Referat: alle 1er, 2er und 3er gehen in ihre Gruppe. Die LP teilt den SuS ihren passenden Textabschnitt des Fachtextes „Gelehrte Frauen im Islam“ aus – doch daneben sollen die SuS noch weiter recherchieren (anhand Internet und Bücher, die die LP mitgenommen hat). Zudem sollen sie ein Plakat und ein Handout mit den wichtigsten Informationen erstellen	<ul style="list-style-type: none"> • Textabschnitte aus dem Fachtext 8 • Bücher zu den Biographien • Plakate und Stifte • Leitfaden als eventuelle Stütze: https://www.psoe.at/fileadmin/user_upload/3_Dokumente-Bibliotheksdidaktik/BiBTipp_/bib_tipp_biografie.pdf 	Sachkompetenz/Soziale Kompetenz: ... sich über drei gelehrte Frauen im Islam informieren und anhand der Gruppenarbeit üben, sachbezogen und offen miteinander zu reden und einander zuzuhören.

	(die Arbeit am Referat wird die nächste Stunde fortgesetzt, da in dieser Stunde dafür zu wenig Zeit bleibt)		
5 Min.	Ankündigung: nächste Woche wird es einen schriftlichen Test geben zum Themenkreis „Islam und Gender“ – die SuS sollen sich alle behandelten Themen, Arbeitsblätter und Fachtexte nochmal anschauen und ihre Mappe zur Abgabe fertigstellen. An den Referaten arbeiten sie in zwei Wochen weiter und stellen diese dann auch vor. Somit ist der Themenkreis „Islam und Gender“ abgeschlossen.	/	Sachkompetenz: ...anhand des Tests und der sorgfältigen Durchführung aller Arbeitsblätter (Portfolio) das Wissen zum gesamten Thema nochmals wiederholen und abprüfen.

Anmerkung: Unter den Unterrichtsmaterialien wird der Abschlusstest ebenfalls eingefügt, auch wenn die Durchführung des Abschlusstestes erst nächste Stunde erfolgt. Durch die Abgabe des Portfolios und des schriftlichen Tests ist das Themenpaket „Islam und Gender“ abgeschlossen.

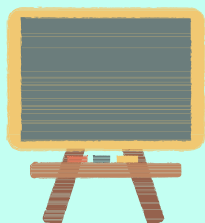
3. Benötigte Unterrichtsmaterialien

3.1. Für die 1. Unterrichtsstunde: Deckblatt Portfolio, Arbeitsblatt 1

Portfolio zum Thema “Islam und Gender”



Name:



Klasse:



Datum:

Name

Datum

Arbeitsblatt 1

ZUM FACHTEXT “FEMINISMUS UND ISLAM – ZWISCHEN WIDERSPRUCH
UND HARMONIE“

1. Was verstehst du unter dem Begriff “Feminismus”?

2. Welche Wörter fallen dir ein, wenn du an „Islam“ und „Feminismus“ denkst?

3. Gehören diese Begriffe deiner Meinung nach zusammen oder schließen sie sich aus?

Argumente FÜR eine Harmonie zwischen Feminismus und Islam:

Argumente GEGEN eine Harmonie zwischen Feminismus und Islam:

3.2. Für die 2. Unterrichtsstunde: Laminierte Karten, Arbeitsblatt 2 und 3

Laminierte Karten

Die Erkenntnisse der Moderne bezüglich der Gendergerechtigkeit zeigen auf,

dass die Frauenverachtung auf die patriarchalisch geprägten Interpretationen des Korans basiert.

Frage: Inwiefern liefert der Koran Verbesserungen bezüglich der Gleichberechtigung von Mann und Frau?

Ziba Mir-Hosseini beschäftigte sich aufgrund ihrer privaten Erfahrungen insbesondere mit....

der Scheidung im islamischen Recht und nutzte sie zu ihrem eigenen Vorteil.

Frage: Wie läuft die islamische Scheidung nach traditionellem Sinne ab?

Nawal El Saadawi befasst sich mit...

der früh- und vorislamischen Situation der Frauen
in Saudi-Arabien und mit der Beziehung des
Gesandten Muhammad zu seinen Frauen.

**Frage: Was änderte sich für die Frauen durch das
Aufkommen des Islams?**

Amina Wadud fordert die MuslimInnen dazu auf,
den Koran als Text der Befreiung selbst zu lesen
und....

plädiert für eine noch größere kollektive
Bewegung, um dem männlichen Monopol der
Koraninterpretation entgegenzuwirken.

Frage: Für welche Tat wurde sie bekannt bzw. kritisiert und warum?

Asma Barlas ist der Meinung, dass der Korantext durch zwei Perspektiven gelesen werden kann:

einer männlichen und einer eigenen, anti-patriarchalischen. Gott besitzt kein Geschlecht und wurde nicht erschaffen, somit könne Er nicht ein Geschlecht dem anderen bevorzugen.

Frage: Spricht Allah Männer und Frauen im Koran gleich an? Welche Unterschiede seht ihr und was könnten die Gründe sein?

Partnerarbeit mit

Datum

Arbeitsblatt 2

ZUM FACHTEXT “FEMINISTISCHE ANSÄTZE BEI MUSLIMINNEN –
EINE EINFÜHRUNG“

Schreibt hier den Inhalt eurer Karten ab:

Eure Frage lautet:

Eure Antwort/Recherche zur Frage:

3.3. Für die 3. Unterrichtsstunde: Folien 1 und 2, Arbeitsblätter 4 und 5

Folie 1

Koranstelle (Kopftuch) - Sure 24, Vers 31:

*„Und sag den gläubigen Frauen, ihren Blick zu senken und auf ihre Keuschheit zu achten, und nicht ihre Reize (in der Öffentlichkeit) über das hinaus zu zeigen, was davon (schicklicherweise) sichtbar sein mag; darum sollen sie ihre **Kopfbedeckungen** über ihre Busen ziehen [...]“ (Koranübersetzung nach Muhammad Asad)*

Koranstelle (Frauen als Erbinnen) - Sure 4, Vers 11:

*„Hinsichtlich (des Erbes) eurer Kinder gebietet Gott euch (dies): Der Männliche soll ebensoviel wie den Anteil von **zwei Weiblichen** erhalten [...]“ (Koranübersetzung nach Muhammad Asad)*

Koranstelle (Frauen als Zeuginnen) - Sure 2, Vers 282:

„[...] Und ruft zwei eurer Männer auf, um als Zeugen zu handeln; und wenn zwei Männer nicht verfügbar sind, dann

einen Mann und zwei Frauen von solchen, die euch als Zeugen geeignet erscheinen, so daß, wenn eine von ihnen einen Fehler machen sollte, die andere sie erinnern könnte. [...]“ (Koranübersetzung nach Muhammad Asad)

Folie 2

Koranstelle (Kopftuch) - Sure 24, Vers 31:

„Und sag den gläubigen Frauen, ihren Blick zu senken und auf ihre Keuschheit zu achten, und nicht ihre Reize (in der Öffentlichkeit) über das hinaus zu zeigen, was davon (schicklicherweise) sichtbar sein mag; darum sollen sie ihre Kopfbedeckungen über ihre Busen ziehen [...]“

Klassische, Textbezogene Interpretation	Kritische Interpretation: Kontext, Herabsendungsgrund, weitere Informationen
<ul style="list-style-type: none"> - Ist ein Gebot Gottes aufgrund der oben angeführten Koranstelle - Klassische Interpretation: Bedeckung der Haare mit einem Tuch, das auch über die Brust geht und Bedeckung des gesamten Körpers, sodass man nur Gesicht und Hände sieht 	<ul style="list-style-type: none"> - Der Koranvers wurde zwischen 626 bis 627 in Medina verkündet. - Einige Theologen sind der Meinung, dass Kopftuch kann unterschiedlich interpretiert werden. - Der Satzteil, „sie sollen ihre Kopfbedeckungen (arab. <i>khumur</i>) über ihre Busen ziehen“ bietet zudem

<ul style="list-style-type: none"> - Dazu gehört des Weiteren: keine enganliegende Kleidung, keine auffallende Kleidung oder auffallender Schmuck. - Dazu gehört auch das Verbot von auffallender Schminke oder von auffallendem Duft (Parfüm). - Viele Teile der Kommentare zu diesem Vers befassen sich mit der Bedeutung des arabischen Worts „<i>zîna</i>“, hier übersetzt als „Reize“, oft auch als „Schmuck“ übersetzt. - „Reize“ wird hier als etwas verstanden, was zusätzlich zur natürlichen Schönheit getragen wird, wie bestimmte Kleider, Juwelen, Schminke etc. Dies lasse sich aus dem Satz „was davon (schicklicherweise) sichtbar sein mag“ so verstehen. - Neben dieser Koranstelle gibt es auch Hadithe, die dieses Gebot besiegeln. - Auch wenn es die Bedeckung unter den Frauen vor dem Islam gab, hat diese Koranstelle die Pflicht des Kopftuchtragens nochmals durch das Überwerfen des Tuches über die Brust bekräftigt. 	<p>Interpretationsspielraum: denn einer der angegebenen Gründe für diese Offenbarung meint, früher hätten die Frauen ihre Tücher benutzt, um den Kopf zu bedecken. Dabei hätten sie diese über ihre Schultern nach hinten fallen lassen, sodass Nacken und Hals nicht bedeckt blieben. Die Koranstelle soll nun sicherstellen, dass die Brust zusätzlich bedeckt wird.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Somit laute das Gebot nicht, die Frauen sollten ihren Kopf mit dem <i>himār</i> bedecken, sondern vielmehr, sie sollten den Schlitz ihres Kleides und damit ihr Décolleté mit diesem damals allgemein üblichen Bestandteil der Frauenbekleidung bedecken. Das Kopftuch erkläre sich daher mehr durch die regionale Kultur und Tradition, als durch die Religion, so einige Gelehrte. - Das Kopftuch dürfe nicht als patriarchalisches Druckmittel von Männern an Frauen angewandt werden: wie das Kopftuch interpretiert wird und welchen Stellenwert es bei den muslimischen Frauen hat, darf nur von der Frau abhängen. In diesem Sinne ist die Koranstelle 2:356 von großer Bedeutung: „In der Religion gibt es keinen Zwang“
--	--

Koranstelle (Frauen als Erbinnen) - Sure 4, Vers 11:

„Hinsichtlich (des Erbes) eurer Kinder gebietet Gott euch (dies): Der Männliche soll ebensoviel wie den Anteil von **zwei Weiblichen** erhalten [...]“ (Koranübersetzung nach Muhammad Asad)

Klassische; Textbezogene Interpretation	Kritische Interpretation: Kontext, Herabsendungsgrund, weitere Informationen
<ul style="list-style-type: none"> - Nach dieser Koranstelle und dem klassisch-islamischem Recht erbt der männliche Nachkomme das Doppelte dessen, was dem weiblichen Nachkommen zusteht. - Dies hängt zu einem damit zusammen, dass der Mann allein zum Familienunterhalt verpflichtet. - Zudem ist er verpflichtet für die gemeinsamen Eltern zu sorgen und die Brautgabe zu entrichten. - Männer mussten dafür sorgen, dass der finanzielle Unterhalt und die Versorgung der Familie sichergestellt war. Daher galt es auch als selbstverständlich, dass männlichen Erben ein größerer Erbanteil zugeteilt wurde. 	<ul style="list-style-type: none"> - Herabsendungsgrund: einer Überlieferung zufolge kam eine Frau namens Umm Kuhha zum Gesandten Muhammad. Ihr Ehemann war im Jahr 625 in der berühmten Schlacht von Uhud gefallen. Sie brachte ihre beiden Töchter mit und beklagte sich, dass deren Onkel das gesamte Erbe ihres verschiedenen Mannes an sich genommen habe. Den Töchtern habe er nichts übriggelassen. Kurz nach diesem Ereignis wurde der Koranvers offenbart, um die Erbregelungen zu treffen. - Kontext: heiratete damals Frau in einen anderen Stamm hinein, wurde sie zu dessen Mitglied. Zum Stamm gehörten dann sowohl sie als auch ihr Besitztum. Nach dem Aufkommen des Islams blieben die Strukturen der Stammeszugehörigkeit erhalten. - Muhammad wollte aber diese Strukturen schwächen, aber die familiären Bindungen stärken. Somit muss die koranische Regelung als eine Verbesserung der Stellung der

Frau im damaligen Kontext angesehen – es wurden erstmals auch weiblichen Blutsverwandten bestimmte Erbteile zuteilt.

- Für die Moderne mag dies berechtigt ungerecht wirken, da Frauen heute unabhängig und mit ihren Rechten und Pflichten den Männern gleichgestellt sind. Männer tragen heute für gewöhnlich keine alleinige Verantwortung für die Versorgung der Familie.
- Deswegen versuchen einige Gelehrte diese Regelung unter dem Aspekt der Gerechtigkeit neu zu deuten. Angesichts unserer Umstände sehen viele Gelehrte die Notwendigkeit, das Erbe gleichberechtigt aufzuteilen oder an bestimmte Aufgaben zu koppeln, ohne dabei auf das Geschlecht zu achten.

Koranstelle (Frauen als Zeuginnen) - Sure 2, Vers 282:

„[...] Und ruft zwei eurer Männer auf, um als Zeugen zu handeln; und wenn zwei Männer nicht verfügbar sind, dann einen Mann und zwei Frauen von solchen, die euch als Zeugen geeignet erscheinen, so daß, wenn eine von ihnen einen Fehler machen sollte, die andere sie erinnern könnte. [...]“

Klassische; Textbezogene Interpretation	Kritische Interpretation
<ul style="list-style-type: none"> - Diese Koranstelle (auch genannt „Schuldenvers“) ist die einzige von vielen Koranversen, bei denen es um Zeugenschaft geht, wo die Zeugenaussage eines Mannes stärker gewichtet ist als jene einer Frau. - Hier geht es um eine konkrete Situation: es geht um Finanzen. Korankommentatoren begründen diese Aussage damit, dass die Mehrheit der Frauen im damaligen Kontext keinen Zugang zu finanziellen Geschäften hatte. Somit waren Frauen diesbezüglich unerfahren. - Da Männer nach islamischen Recht die Finanzverantwortlichen sind, sind sie in diesem Gebiet erfahrener, weswegen in diesem konkreten Fall ihre Zeugenaussage mehr gewichtet ist. 	<ul style="list-style-type: none"> - Hier kein wirklicher Unterschied zur klassischen Interpretation: lediglich bei dieser Koranstelle ist die Zeugenaussage der Frau weniger Wert, begründet durch das damalige mangelhafte Wissen der Frauen zum Thema „Finanzen“. - Diese Regelung auf alle weiteren Zeugenaussagen anzuwenden und zu verallgemeinern wäre somit falsch. - Die Praxis ist kontextbezogen zu verstehen: nicht Geschlecht sollte ausschlaggebend sein, sondern die Glaubhaftigkeit der Person und ihre Sachkompetenz zu einem Thema.

- | | |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none">- Um somit mögliche Fehler zu vermeiden wurde die Regelung so getroffen, dass zwei Zeugenaussagen von zwei Frauen gleich gültig sind wie die eines einzelnen Mannes | |
|---|--|

Name

Datum

Arbeitsblatt 4

ZUM FACHTEXT „GESCHLECHTERVORSTELLUNGEN IM TAFSIR“

Wie verstehst du folgende Koranstellen?

Sure 24, Vers 31: *Und sag den gläubigen Frauen, ihren Blick zu senken und auf ihre Keuschheit zu achten, und nicht ihre Reize (in der Öffentlichkeit) über das hinaus zu zeigen, was davon (schicklicherweise) sichtbar sein mag; darum sollen sie ihre **Kopfbedeckungen** über ihre Busen ziehen [...]*“

Sure 4, Vers 11: *„Hinsichtlich (des Erbes) eurer Kinder gebietet Gott euch (dies): Der Männliche soll ebensoviel wie den Anteil von **zwei Weiblichen** erhalten [...]*“

Sure 2, Vers 282: *„[...] Und ruft zwei eurer Männer auf, um als Zeugen zu handeln; und wenn zwei Männer nicht verfügbar sind, dann **einen Mann und zwei Frauen** von solchen, die euch als Zeugen geeignet erscheinen, so daß,*

*wenn eine von ihnen einen Fehler machen sollte, die andere sie erinnern könnte.
[...]“*

Schreibe nun die wichtigsten Informationen aus der Folie und des
Lehrervortrags heraus:

Sure 24, Vers 31: Kopftuch

Sure 4, Vers 11: Frauen als Erbbinnen

3.4. Für die 4. Unterrichtsstunde: Folie 3

Folie 3



3.5. Für die 5. Unterrichtsstunde: Textabschnitte zu den gelehrten Frauen

Textabschnitte

Umm Huḍayl Ḥaḫḫah bint Sirīn (gest. 719 n. Chr.)

Zu den größten muslimischen Gelehrten des siebten und achten Jahrhunderts n. Chr. gehört die *muḫaddiḫah*¹ und Rechtsgelehrte Umm Huḍayl Ḥaḫḫah bint Sirīn. Sie war eine Schülerin des Prophetengefährten Anas ibn Mālik² (gest. zwischen 708 und 714 n. Chr.) und die Schwester von Muḫammad ibn Sirīn (gest. 729 n. Chr.), welcher ebenfalls ein bekannter Gelehrter war. Bereits in jungen Jahren setzte sich Ḥaḫḫah bint Sirīn mit den islamischen Quellen auseinander, sodass sie bereits im Alter von zwölf Jahren den Koran auswendig konnte. Einigen ihrer Zeitgenossen zufolge überstieg ihr Wissen bezüglich der islamischen Quellen das Wissen ihres Bruders und sogar jenes des namhaften Gelehrten Ḥasan al-Baḫḫārī (gest. 728 n. Chr.). Ihr umfassender Einfluss und ihre weitreichende Anerkennung ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass sie als Sklavin geboren worden war. Ḥaḫḫah bint Sirīn tradierte Hadithe, welche sie von ihrem Lehrer Anas ibn Mālik erhalten hatte. Diese finden sich unter anderem auch in al-Buḫārī's (gest. 870 n. Chr.) Hadithsammlung *al-Ġāmi'u 'ḫ-ḫaḫḫiḫ*.³

Umm al-Dardā' al-Ṣuġrā

Eine weitere berühmte und respektierte Gelehrte des siebten Jahrhunderts war Umm al-Dardā' al-Ṣuġrā. Ihr Todesjahr ist nicht bekannt, allerdings wird das Todesjahr ihres Ehemannes, des Prophetengefährten Abū al-Dardā' auf das Jahr 652 n. Chr. datiert, wodurch man ein etwas genaueres Bild ihres Wirkungszeitraums erhält.⁴ Zu ihren prominenten Zuhörern gehörte der Umayyaden-Kalif 'Abd al-Malik ibn Marwān (gest. 705 n. Chr.), der höchstpersönlich ihren Unterricht in Damaskus besuchte, um von ihr in der Disziplin des *fiqh* (*Islamische Jurisprudenz*) unterwiesen zu werden.⁵ Die beiden scheinen einigen Überlieferungen zufolge eine recht enge Schülerin-Lehrer-Beziehung gehabt zu haben. Am Eingang des Felsendoms in Jerusalem soll der Kalif ihrem Unterricht jeweils bis zum Gebetsruf gefolgt sein. Daraufhin soll 'Abd al-Malik ibn Marwān seine Lehrerin zur Moschee begleitet haben, während sie sich an seinen Arm lehnte, den er ihr leicht hingestreckt haben soll. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass sie zu diesem Zeitpunkt bereits ein hohes Alter erreicht hatte.⁶ Engen Kontakt pflegte sie allerdings nicht nur mit dem Kalifen. So berichtet 'Uṭmān ibn Ḥayyān (gest. 105 n. Chr.):

„Wir aßen mit Umm al-Dardā' und versäumten aber zugleich die Lobpreisung Gottes. Daraufhin sagte sie: 'Oh meine Kinder, versäumt nicht Gott zu gedenken, während ihr euer Essen würzt. Zu essen und Gott zu geloben ist besser als zu essen und still zu sein.'“⁷

Ein weiterer Ausspruch von ihr lautet: „Strebe im jungen Alter

nach Wissen, sodass du es anwenden kannst, wenn du älter wirst.“⁸ Zweifelsohne war sie für viele ihrer ZeitgenossInnen eine Inspiration. Sie unterrichtete in den Moscheen von Damaskus und Jerusalem. Sowohl Frauen als auch Männer besuchten ihre Lehrstunden.⁹ Umm al-Dardā' bildete viele große islamische Gelehrte ihrer Zeit aus und wurde unter anderem für ihr Wissen in den Rechtswissenschaften und aufgrund ihrer Gotteshingabe verehrt und respektiert.¹⁰ Nichts schien die Gelehrte mehr auszufüllen als zu unterrichten und ihre Gedanken mit ihrem Gegenüber auszutauschen. So berichtet 'Awn ibn 'Abdillāh, dass er Umm al-Dardā' einst gefragt hatte: „Haben wir dich ermüdet?“, woraufhin sie geantwortet haben soll, dass sie auf der Suche nach jeglicher Form der Anbetung war, doch nichts sei für sie befreiender, als zusammen mit Gelehrten zu sitzen und Wissen mit ihnen auszutauschen.¹¹

Zaynab bint al-Kamāl (gest. 1339 n. Chr.)

Zaynab bint al-Kamāl war eine herausragende Persönlichkeit, die vor allem aufgrund ihrer ungewöhnlich großen Anzahl erlangter *iğāzat*²² auf sich aufmerksam machte. Die erste *iğāza* erhielt sie bereits im Alter von nur einem Jahr von ‘Abd al-Ḥāliq al-Nishtibrī (gest. 1252 n. Chr.), welcher ein berühmter Rechts- und Hadithgelehrter der *šāfi‘itischen* Rechtsschule war.²³ Ebenfalls im ersten Lebensjahr empfing sie zwei weitere *iğāzat* von ‘Ağība al-Bāqadriyya (gest. 1249 n. Chr.) und Ibn al-Sayyidī (gest. 1249 n. Chr.), welche ebenfalls prominente Hadithgelehrte waren und in Bagdad lebten.²⁴ Im Alter von sechs Jahren sandten ihr weitere berühmte Gelehrte aus Aleppo, Harran, Alexandria, Kairo und al-Shām Zustimmungsschreiben, um bestimmte Werke zu überliefern und weiter zu tradieren. Dies war wohl deshalb möglich, weil sie zwischen ihrem dritten und zwölften Lebensjahr unterschiedliche Lernzirkel besucht hatte, wo diverse Gelehrte ihre Werke laut vortrugen.²⁵ Einigen Berichten zufolge litt die Gelehrte unter Ophthalmia, einer infektiösen Bindehautentzündung der Augen. Scheinbar hinderte sie dies nicht daran, eine außerordentliche *muḥaddithah* zu werden und hohes Ansehen zu erlangen.²⁶ Zu den von ihr überlieferten Werken gehören auch berühmte Hadithsammlungen wie *al-Ġāmi‘u ‘š-ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī (gest. 870 n. Chr.), die *Ṣaḥīḥ*-Sammlung von Muslim (gest. 875 n. Chr.), *Sunan* von Abū Dāwūd (gest. 888 n. Chr.) und *al-Muwaṭṭa‘* von Mālik ibn Anas (gest. 795 n. Chr.).²⁷ Zaynab bint al-Kamāl erhielt im Laufe ihres Lebens nicht nur zahlreiche *iğāzat*, sondern stellte diese auch selbst aus, sowohl an Männer als an Frauen. So erhielten beispielsweise die sehr geschätzten Hadithgelehrten Šams al-Mulūk al-Dimašqī (gest. 1401 n. Chr.) und ‘Ā‘iṣa bint Muḥammad (gest. 1413 n. Chr.) *iğāzat* von ihr.²⁸ Zaynab hatte sowohl männliche als auch weibliche SchülerInnen und unterrichtete unter anderem auch an der Madrasa al-Ḍiyā‘iyya, wo auch ihr Onkel Šams ad-Dīn (gest. 1289 n. Chr.) lehrte.²⁹ Die Tatsache,

dass ihr so viele Überlieferungen anvertraut wurden, zeigt auch das Vertrauen, welches man ihr entgegen brachte und die Hoffnung, die man in sie setzte. Möglichst viele Menschen sollten von den von ihr überlieferten Lehren erfahren. Durch ihre großartigen Leistungen als *muḥaddithah* erhielt sie gegen Ende ihres Lebens den ehrenwerten Titel *musnidat al-Šām*²⁰. Zaynab bint al-Kamāl starb im hohen Alter von 94 Jahren. Sie blieb unverheiratet, wodurch sie sich wohl stärker auf ihr Gelehrtendasein konzentrieren konnte.²¹

Die Geschichte kennt zahlreiche weitere weibliche islamische Gelehrte, deren umfangreiche Leistungen und spannenden Ereignisse rund um ihr Leben den Rahmen dieses kurzen Beitrags sprengen würden. Die Ausschnitte aus den Biografien der erwähnten Persönlichkeiten sollen jedoch verdeutlichen, dass auch muslimische Frauen bereits seit der Frühzeit des Islams stets nach Bildung und Wissen strebten, wobei sie oftmals die Leistungen ihrer männlichen Kollegen in den Schatten stellten. Durch ihre Anstrengungen in der Gelehrsamkeit ernteten sie Hochachtung und Respekt. Im Fall von Umm al-Dardā‘ sogar vom Kalifen höchstpersönlich.

3.6. Für die 6. Unterrichtsstunde: Abschlusstest

Name

Datum

Abschlusstest

ZUM THEMENPAKET „ISLAM UND GENDER“

Schreibe die Antworten auf ein separates Blatt. Du hast für diesen Test die ganze Unterrichtsstunde Zeit.

1. Wie versuchen einige VertreterInnen islamischer Frauenbewegungen, sich gegen patriarchale Interpretationen des Korans zu positionieren. Welche Strategien setzen sie dabei ein?
2. Wer ist Ziba Mir-Hosseini und warum bezeichnet sie den islamischen Feminismus als das „ungewollte Kind“ des politischen Islams?
3. Warum wurde Asma Lamrabet als Direktorin des marokkanischen Zentrums für Frauenstudien im Islam zum Rücktritt gezwungen?
4. Wähle eine der drei behandelten Koranstellen aus und versuche sie zu interpretieren, wie wir es im Unterricht gemacht haben. Versuche dabei die textbezogene und kritische Sichtweise zu berücksichtigen und diese miteinander zu vergleichen.
5. Welche Interpretationen gibt es bezüglich der Frage, ob es Männern gemäß dem Koran erlaubt ist, ihre Ehefrauen zu schlagen (Sure 4, Vers 34)?
6. Welche Unterschiede bestehen zwischen einer Zwangsheirat und einer arrangierten Ehe?
7. Wie hat sich die räumliche Trennung der Geschlechter in Moscheen im Laufe der Zeit entwickelt, und welche verschiedenen Formen der Geschlechtertrennung kennst du?

8. Schreibe kurz über deine ausgewählte Gelehrte Frau im Islam: welche besonderen Leistungen hat sie in Bezug auf islamisches Wissen erbracht?

Note: _____

Anmerkungen:

Unterschrift: _____

4. Verwendete Literatur

- Amirpur, Katajun: Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte (= Beck'sche Reihe, Band 6075), München: Verlag C. H. Beck 2013.
- Baghajati, Carla A.: Muslimin sein. 25 Fragen – 25 Orientierungen, Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verl. 2015.
- Baghajati, Carla Amina: Muslimin sein. 25 Fragen - 25 Orientierungen, Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 2015.
- Barlas, Asma: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Beyond the binaries of tradition and modernity, Toronto, Canada 2006.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth: Wir und die Anderen. Kopftuch, Zwangsheirat und andere Mißverständnisse (= Suhrkamp Globalisierung, Band 3872), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- Borchard, Michael: Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess. Gemeindepädagogische Perspektiven; [Fachtagungen "Imame und Moscheegemeinden im Integrationsprozess. Aspekte islamischer Gemeindepädagogik" in Berlin und "Die Rolle der muslimischen Frauen in den Moscheegemeinden" in Osnabrück] (= Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück, Band 4), Göttingen: V&R unipress Univ.-Verl. Osnabrück 2011.
- Gerhard, Ute: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789 (= Beck'sche Reihe C.-H.-Beck-Wissen, Band 2463), München: Verlag C.H.Beck 2009.
- Hackensberger, Alfred: Muslimische Frauen proklamieren den "Gender Jihad": Emanzipation im Namen des Islams. Neue Zürcher Zeitung 2006, www.nzz.ch/articleE40ZV-1.45899, abgerufen am 23.03.2016.
- Heine, Susanne/Lohlker, Rüdiger/Potz, Richard: Muslime in Österreich. Geschichte - Lebenswelt - Religion. Grundlagen für den Dialog, Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2012.
- Hübsch, Khola Maryam: »Die Religion ist nicht das Problem. Frauen im Islam«, in: Frankfurter Allgemeine. Feuilleton vom 12.04.2011, <http://www.faz.net/-gqz-yu50>, abgerufen am 08.04.2022.

- Hummel, Ulrike: Gleichberechtigung im Namen des Islams 2014, de.qantara.de/inhalt/portraet-der-theologin-rabeya-mueller-gleichberechtigung-im-namen-des-islams, abgerufen am 17.03.2016.
- Karakasoglu, Yasemin/Subasi, Sakine: »Ausmaß und Ursachen von Zwangsverheiraten in europäischer Perspektive. Ein Blick auf Forschungsergebnisse aus Deutschland, Österreich, England und der Türkei«, in: Zwangsverheiratung in Deutschland, Baden-Baden: Nomos 2007, S. 103-130.
- Karam, Azza M.: Women, Islamisms and the State. Contemporary Feminisms in Egypt, London: Palgrave Macmillan 1998.
- Kathrin Klausning: Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 13), Frankfurt: Peter Lang Edition 2014.
- Mauch, Anke: Zwangsheirat - Frau im Islam, München: Grin Verlag 2014.
- Moosa, Ebrahim: »The debts and burdens of critical Islam«, in: Omid Safi (Hg.), Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism, Oxford: Oneworld Publications 2003, S. 111-127.
- Nadwī, Muḥammad: al-Muḥaddithāt. The women scholars in Islam, Oxford: Interface Publications 2013.
- Ongan, Gamze: »Zuschreiben oder ernsthaftes Bekämpfen. Zwangsverheiratung aus der Perspektive der Bildungs-, Beratungs- und Therapieeinrichtung Peregrina«, in: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Wien: Promedia-Verlag 2008, S. 157-171.
- Saadawi, Nawal El: Fundamentalismus gegen Frauen. Die "Löwin vom Nil" und ihr Kampf für die Menschenrechte der Frau, München: Diederichs 2002.
- Sayeed, Asma: Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam (= Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge: Cambridge University Press 2013.
- Schneider, Irene: Der Islam und die Frauen (= Beck'sche Reihe, Band 6011), München: Beck 2011.
- Strobl, Rainer/Lobermeier, Olaf: »Zwangsverheiratung: Risikofaktoren und Ansatzpunkte zur Intervention«, in: Zwangsverheiratung in Deutschland, Baden-Baden: Nomos 2007, S. 27-71.

- Wadud, Amina: Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, New York, Oxford: Oxford University Press 1999.
- ZIF - Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (Hg.): Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zu Qur'an Sūra 4, Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam, Köln: ZIF 2005.