

## Frauenmuster – Musterfrauen – Akzentsetzungen weiblicher Koranexegeesen

Amena Shakir

**Abstract:** Dieser Text beschäftigt sich mit Frauenmustern (im Sinne von *Typen von Frauen*) in der mehrheitlich männlich geprägten Koranexegeese und den Vorstellungen von Frausein, die darauf gründen. Dabei werden Akzentsetzungen weiblicher Koranexegeese(n) beleuchtet und es wird dargelegt, inwiefern Unterschiede zu männlichen Lesungen festzustellen sind und wie diese begründet werden. Anschließend werden Frauenpersönlichkeiten, die der Koran implizit und explizit als Vorbilder für die gesamte Menschheit – für Frauen und Männer – nennt, und deren Wirken näher betrachtet. Wie werden sie charakterisiert und welche Rolle wird ihnen zugestanden? Sind Unterschiede in der Rezeption weiblicher und männlicher Exeget\*innen zu erkennen, und wie werden diese begründet? Inwiefern können unterschiedliche Darstellungen mit Unterschieden in Kontext und kultargesellschaftlichen Vorannahmen erläutert werden, und wie sehr sind diese in unterschiedlichen Menschenbildern begründet? Wie kann eine Konzeption von *Musterfrauen*, die sich aus einem egalitären Menschenbild speist, entfaltet werden, und was bedeutet dies im Umkehrschluss für *Mustermänner*?

**Schlüsselbegriffe:** Geschlechtergerechtigkeit, Koranexegeese, weibliche Neulesung, Rollenmuster, Egalitarismus

### **Stereotypes of women vs. exemplary women. Accentuating female Quran Exegesis.**

**Abstract** This article examines gender patterns and the exploration of female role models within the predominantly male-dominated Quranic exegesis and the ideas of womanhood that are based on them. Following this, new accentuations of female Quranic exegesis will be discussed and, based on this, principles will be developed on the basis of which gender-equitable readings can be carried out. The subsequent contrasting examination of selected female personalities, whom the Quran implicitly and explicitly names as role models for all of humanity – men and women – reveals the differences between male and female readings. How are they characterized and what role are they given and why? To what extent can different representations be explained by differences in context or cultural-societal assumptions, and to what extent are these based on different images of humanity? How can a conception of model women, derived from an egalitarian human image, be developed, and what does this mean in turn for exemplary men?

**Keywords:** Gender Equality, Quran Exegesis, Female Interpretation, Religious Role Models, Egalitarianism

**Autorin:** Amena Shakir, ist die Leiterin der Forschungsstelle IFIME an der *Sigmund Freud PrivatUniversität* in Wien und forscht zu aktuellen Fragestellungen muslimischer Gemeinschaften in Österreich und Europa. Seit 1999 ist sie in verschiedenen Einrichtungen der Jugend- und Erwachsenenbildung tätig und bildete von 2007-2014 islamische Religionslehrer\*innen für die Pflichtschule aus. Amena Shakir ist Herausgeberin der ersten kompetenzorientierten 8-bändigen Schulbuchreihe „Islamstunde“ für den Islamischen Religionsunterricht und Mitwirkende in vielfältigen Initiativen des interreligiösen Dialogs.

**Kontakt:** [amena.shakir@sfu.ac.at](mailto:amena.shakir@sfu.ac.at)

## 1. Einleitung-Frauenmuster in der Koranexegese

In allen Gesellschaften bestehen Vorstellungen über Mann und Frau, die ihren Ausdruck in unzähligen unausgesprochenen Standpunkten, mehr oder minder klar artikulierten mündlichen und schriftlichen Äußerungen sowie Handlungsmustern finden. Diese sind entgegen weit verbreiteter Fehlurteile jedoch weder naturgegeben noch statisch, sondern bewegen sich in einem komplexen Zusammenspiel unterschiedlichster gesellschaftlicher, kultureller, politischer und ökonomischer Einflüsse sowie unterschiedlicher religiöser Interpretationen in verschiedene Richtungen. Je tiefergehender der Blick, desto klarer wird, dass historisch keine starren linearen Entwicklungslinien hin zur Gleichstellung von Männern und Frauen gezeichnet werden können, vielmehr bildeten sich im Laufe der Geschichte immer wieder Räume, in denen Frauen und Männer ebenbürtig wirkten<sup>1</sup> – und andere, in denen meist Männer über Frauen herrschten, ihr Leben maßgeblich beeinflussten und Frauen auf diese Weise in ihrer Freiheit einschränkten oder sie dieser gar beraubten. Diese fluiden Konstellationen in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern können *weder* lokal eingegrenzt *noch* als abgeschlossen betrachtet werden (Barlas, 2002).

### 1.1. Weiblichkeits- und Männlichkeitsvorstellungen

Auch in der Koranexegese finden sich Weiblichkeits- und Männlichkeitsvorstellungen, die auf ein androzentrisches Weltbild ihrer Autor\*innen hindeuten, wie es z. B. von den amerikanischen Forscherinnen Aysha Hidayatullah (2014) und Kecia Ali (2016) sowie der Kanadierin Ayesha Chaudhry (2014) dargelegt wurde. Sie entnehmen dem Koran ein monolithisches, uniformes, patriarchales Menschenbild, welches Frauen als den Männern unterlegen definiert und ihnen keinen Raum zum Sprechen oder gar Handeln einräumt. Die amerikanische Genderforscherin Zahra Ayubi (2019: S. 156) nennt darüber hinaus Beispiele, die belegen sollen, dass vielen Koranexegesen Gendervorstellungen zugrunde lagen bzw. liegen, welche Männer grundsätzlich bevorzugen und Frauen benachteiligen. Sie zitiert etwa einen vormodernen tafsīr, in welchem Vätern nahegelegt wird, ihre Töchter nicht im Lesen und Schreiben zu unterrichten:

„Verbietet (Mädchen) das Lesen und Schreiben und lehrt sie Fertigkeiten, die bei Frauen gelobt werden. Und wenn sie die Grenzen zum Erwachsenenalter überschreiten, verbindet sie mit jemandem von gleichem Status.“<sup>2</sup>

Während der Prophet Muḥammad (s) seine Gefährt\*innen – Frauen wie Männer – dazu ermunterte, Lesen und Schreiben zu lernen,<sup>3</sup> und während er Eltern dazu verpflichtete, Söhne

<sup>1</sup> Vgl. zum Beispiel über den osmanischen Kontext Peirce (1993) sowie Goodwin (2007). Ähnliche Entwicklungen fanden auch in Zentralasien statt, z. B. in Indonesien Ahyat (2014). Vgl. weiterhin die interessante Entwicklung von Moscheen, die ausschließlich von Frauen geführt und besucht wurden, z. B. für China Jaschok/Shui (2000) sowie in Bosnien Disli (2015).

<sup>2</sup> Ayubi zitiert die Gelehrten Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und Ġalāl ad-Dīn ad-Dawwānī

<sup>3</sup> Eine Reihe von Prophetenüberlieferungen betont die Wichtigkeit des Wissenserwerbs, z. B.: „Das Streben nach Wissen ist eine Pflicht für jeden Muslim“ (*Ṣaḥīḥ al-Albānī, Sunan Ibn Māǧā*, Nr. 224) sowie: „Wer einen Weg einschlägt, um Wissen zu erwerben, dem erleichtere Ich (Gott) den Weg zum Paradies.“ (*Ṣaḥīḥ al-Albānī, Miṣkāt al-Maṣābīḥ*, Nr. 225) oder: „Wer aufbricht, um eine Wissenschaft zu erlernen, ist auf dem Wege Gottes bis zu seiner Rückkehr“ (at-Tirmidī, in: *Riyadh aṣ-Ṣāliḥīn*, Nr. 1385) u. v. m. Es wurde weiterhin z. B. von Ibn ‘Abbās überliefert, dass sich nach der Schlacht von Badr Kriegsgefangene befreien konnten, wenn sie eine definierte Anzahl Lernwilliger alphabetisierten (Aḥmad Ibn Ḥanbal, o. J.: Bd. 4, Nr. 2216, S. 92). Vgl. zur weiterführenden Lektüre z. B. Lawson (2020: S. 81–97).

nicht den Töchtern vorzuziehen und ihnen eine gleiche Erziehung zukommen zu lassen,<sup>4</sup> verhinderten hunderte Jahre später männliche Lesungen die gleichberechtigte Erziehung von Söhnen und Töchtern. Diese und ähnliche misogynen Deutungen befinden sich bis heute in akzeptierten Werken religiöser Autoritäten, und ihre durchaus breite Rezeption ist unbestritten. Interpretationen des Korans, die männliche Privilegien verkünden und die Diskriminierung von Frauen legitimieren, werden von Asma Barlas (2002) – und mit ihr Amina Wadud (1992; 2006), Riffat Hassan (1991; 1999), Maysam al-Faruqi (2000) u. v. m. – scharf zurückgewiesen, mit dem Argument, dass sie im Widerspruch zu der von ihnen selbst textlich belegten, stringenten, antipatriarchalen Lesung des Korans stünden. Diese Autor\*innen stellen deshalb die Frage: Handelt es sich bei androzentrischen Aussagen von Koranexeget\*innen um genuin koranische Aussagen oder um subjektive Deutungen meist männlicher Exegeten? Barlas u. a. weisen die erste Annahme dezidiert zurück, einerseits, da sie ihren eigenen Forschungsergebnissen über den Koran diametral gegenüberstehen und andererseits, weil die Vorannahme der Existenz misogynen Verse die Möglichkeit einer egalitären Lesung von vornherein ausschließt. Indem Hidayatullah, Chaudhry und Ali davon ausgingen, Misogynie und Patriarchat seien im koranischen Text selbst verankert, schrieben sie die jeweils beanstandete Lesung nicht den Exeget\*innen und deren individuellen Deutungen zu, sondern explizit dem Text selbst. Somit werde jede andere Lesung negiert und die Möglichkeit egalitärer und antipatriarchaler Lesungen unterbunden. Dieses Denken folgt laut Barlas (2002) der weit verbreiteten, jedoch aus ihrer Sicht falschen Tendenz, „to blame Islam for oppressing Muslims rather than blaming Muslims for misreading Islam“. Sie erläutert, dass der Status von Frauen in islamisch geprägten Ländern nicht nur mit den islamischen Schriften und dem Koran entnommenen Deutungen begründet werden könne, vielmehr habe dieser Status multiple Ursachen, die mehrheitlich nicht in Zusammenhang zur Religion stünden, sondern höchstens auf die kulturelle Prägung, Fehlinterpretationen bzw. auf den Missbrauch von Religion zurückzuführen seien.

„Es ist nichts ursprünglich Islamisches an Frauenfeindlichkeit, Ungleichheit oder Patriarchat.“  
(Barlas, 2002: S. 2)

Ursachen seien z. B. auch jahrtausendealte, nie hinterfragte Traditionen sowie sozialpsychologische Grundhaltungen. Ein tieferer Blick offenbare, dass Androzentrismus und Patriarchat Bestandteile einer interpretativen Tradition seien, die gesellschaftlich und kulturell tief verankert sind – und zwar über den Globus und die Schranken der verschiedenen Religionen hinweg.

---

<sup>4</sup> Beispielhaft seien genannt: „Seid Gottesbewusst und behandelt eure Kinder gerecht“ (al-Buḥārī, Nr. 2587; Muslim, Nr. 1623) sowie: „Behandelt eure Kinder gleich in allem, was ihr ihnen gebt. Und wenn ich jemanden bevorzugen würde, würde ich die Töchter bevorzugen.“ (al-ʿAsqalānī, *Subul as-salām*, Nr. 3:140; Bayhaqī, Nr. 12357 u. a.). Auch: „Wem eine Tochter geboren wurde, die er nicht lebendig begräbt (eine vorislamische Unsitte), sie nicht erniedrigt und ihr seine Söhne nicht vorzieht, den lässt Allah in den Paradiesgarten eintreten“ (*Ṣaḥīḥ al-Ḥākim, al-Mustadrak ʿalā aṣ-ṣaḥīḥayn*, Nr. 7552) und: „Seid gerecht zu euren Kindern, seid gerecht zu euren Kindern!“ (Abu Dawūd, Nr. 3544) sowie, mit einer unüblichen Ergänzung: „Seid gerecht zu euren Kindern, sogar im Küssen!“ (al-Bayhaqī, Nr. 12357; Ḥāriṭ, Nr. 454 u. a.).

## 1.2. Exeget\*innen und ihre Exegese sind eingebettet in gesamtgesellschaftliche Kontexte

Wie alle Zeitgenossen wirkten und wirken Koranexeget\*innen immer in gesamtgesellschaftlichen Kontexten, die durch Sprache, Kultur, Politik, Gesellschaft und Ökonomie, durch Philosophie und Religion geprägt sind. Der Koran wurde in eine existierende patriarchale Gesellschaft offenbart und ist seitdem fast ununterbrochen in eben diesem Kontext ausgelegt worden.<sup>5</sup> Weltweit hat sich die Ideologie der männlichen Überlegenheit durchgesetzt, die auch in muslimischen Kulturen verwurzelt war bzw. noch ist. Diese untrennbar mit dem Islam zu verknüpfen, bzw. mit der Unterdrückung von Frauen, ignoriert jedoch die bestehende Realität fehlerhafter Deutung der heiligen Texte (Barlas, 2002: S. xi). Auch die amerikanische Koranwissenschaftlerin Hadia Mubarak betont in ihren Schriften, dass Exeget\*innen – wie andere Menschen auch – in durchweg komplexen und vielschichtigen Lebenswelten agieren; sie seien geprägt von ihrem intellektuellen, politischen und geschichtlichen Umfeld, von ihren als selbstverständlich angesehenen Vorannahmen und der Realität ihrer ganz unmittelbaren Lebenswelt. Diese unsichtbaren Faktoren prägten und formten ihre jeweiligen Deutungen, was sich indirekt in den Exegesen selbst wie auch in der Diversität der Exegesen widerspiegeln. Mubarak bemerkt, dass die von ihr dokumentierte Pluralität vormoderner wie moderner Koranexegesen im Widerspruch zur Darstellung einer monolithisch patriarchalen Lesung steht. Ein fundierter Blick offenbare zum Beispiel, dass Exeget\*innen in Bezug auf bestimmte Fragestellungen (etwa zu den Versen 4:34 und 2:228) Männer bevorzugten, gleichzeitig jedoch im Kontext von Eheschließung bzw. Scheidung männliche Privilegien einschränkten, indem sie die Rechte von Frauen innerhalb dieser Prozesse klar artikulierte und einforderte (Mubarak, 2022: S. 167 f.; vgl. auch Ibrahim, 2020: S. 183 ff.).

## 1.3. Die Heiligkeit des Textes öffnet Räume der Interpretation

Mubarak verweist in diesem Zusammenhang auf das Genre der Koranexegese und deren Methodik, welche im Diskurs um Frauenrechte oftmals nicht in der Gründlichkeit beachtet werde, die zu erwarten sei (2022). Die göttliche Ontologie des Korans, sein göttlicher Ursprung, erweitere die Möglichkeit seiner Deutung mehr als er diese einschränke, da keine einzige Exegetin, kein einziger Exeget mit absoluter Sicherheit verkünden könne, ihre bzw. seine Lesung sei die einzig richtige, und andere Exeget\*innen irren. Schon von den Zeitgenoss\*innen des Propheten wurde überliefert, dass sie sich darum bemühten, alle denkbaren Deutungen und Lesungen des Qur'āns zu berücksichtigen und in ihre Interpretation einzubeziehen, wie die folgende Aussage des Prophetengefährten Abū I-Dardā' eindringlich nahelegt:

„Ein Mensch umfasst nicht das volle Verständnis, bis er nicht dem Koran verschiedene Bedeutungen/Perspektiven/Lesungen entnehmen kann.“<sup>6</sup>

So sammelten besonders vormoderne Exeget\*innen wie etwa aṭ-Ṭabarī (823–923) und Ibn Kaṭīr (1300–1373) alle verfügbaren Deutungen, dokumentierten sie in ihren Werken, verglichen sie

<sup>5</sup> Im Laufe der Geschichte entwickelte matriachale Gesellschaften waren selten von Dauer. Einige asiatische Kulturen bezogen sich explizit auf den Islam, z.B. die auf der indonesischen Insel Sumatra angesiedelten Minangkabau; vgl. z. B. Metje (1995) oder Bonate (2017).

<sup>6</sup> Überliefert von Abu Dardā' (Überlieferung Nr. 2838, Bd. 1, S. 410) und as-Suyūṭī (1999).

miteinander und entschieden sich für eine Deutung, die ihnen am plausibelsten erschien.<sup>7</sup> Oder sie entwickelten eine neue Deutung – im festen Wissen, dass ihre durchaus begründete Ansicht nur eine unter vielen bleiben werde. Es war ihnen bewusst, dass ihr Beitrag nur ein *Tropfen in einem Ozean* darstellte, weshalb sie ihre Ausführungen in der Regel mit den Worten „Und Gott weiß es am besten“ abschlossen, wohl wissend, dass das Tor des *tafsīr* niemals geschlossen werden kann, solange Menschen den Koran lesen und über seine Worte reflektieren.<sup>8</sup>

Eine kritische Betrachtung der Rollenmuster in den Koranexegesen muss diese demnach in dem weiten Feld der Brüche und Kontinuitäten islamisch geprägter Kontexte verorten und erörtern, wie und vor allem warum die jeweiligen Exeget\*innen zu ihren spezifischen Erkenntnissen gelangten. Welche Geschehnisse bzw. Lebensumstände beeinflussten ihre Herangehensweise an den Koran bzw. ihre Bezugnahme auf Forschungsdiskussionen? Auf welche Werke anderer Gelehrter stützen sie sich, welche Ansichten verwarfen sie? Warum wählten sie welchen Fokus? Welche Fragen stellten sie an den Text – und welche wurden nicht gestellt? Die Analyse all dieser Faktoren trägt dazu bei, die Realität der jeweiligen Exeget\*innen besser zu verstehen und ihre Lesung in die Tradition der männlichen wie weiblichen Gelehrten einzubetten, was zwangsläufig zur Abwehr möglicher Interpretationsmonopole führt

#### 1.4. Wandel der Geschlechterrollen zu Lebzeiten des Propheten

Weiterhin ist eine erneute und vertiefte Lesung der Texte aus Koran und Prophetentradition notwendig, die einen Fokus auf den Wandel von Geschlechterbildern legt. So sind noch zu Lebzeiten des Propheten Muḥammads (s) massive Veränderungen der Rollenbilder dokumentiert, die einerseits in befreienden Offenbarungen gründen (vgl. u. a. Esack, 1997), andererseits auf unterschiedliche Kulturen und Rollenvorstellungen in Mekka und Medina zurückgehen. Die Gefährtinnen des Propheten forderten Frauenrechte ausdrücklich ein und erkundigten sich über den Status, den sie in dieser neuen Religion erhalten würden. Für Sumayya, die Mutter Ammars (Ibn Sa'd, 2001; vgl. auch Bewley, 1995), war die Verbesserung der Rechte von Frauen maßgeblicher Grund ihrer Konversion (vgl. al-Ḥāṭib, 2021). Sogar seine eigene Ehefrau fragte den Propheten, *wo denn die Frauen im Koran zu finden seien?*<sup>9</sup> Die Antwort war eindeutig: Der Koran richte sich gleichermaßen an Frauen wie Männer; beide seien in gleicher Weise angesprochen, sich schon in dieser Welt in ihrem Wirken und Streben mit Gott zu verbinden, die eigene Persönlichkeit weiter zu entwickeln und sich für ein besseres Miteinander mit anderen Menschen einzusetzen. Gut belegt ist auch die in einer authentischen Überlieferung berichtete Episode, in welcher der spätere Kalif 'Umar seine Tochter Ḥafṣa zurechtwies, als er

<sup>7</sup> Z. B. mit dem Instrument des *tarḡīḥ*, also der qualifizierten Abwägung und Einordnung, die zu einer bevorzugten Deutung führt; vgl. die Definition im Kontext des *uṣūl al-fiqh* u. a. Bauer (2013). Das Instrument wird auch im *tafsīr* verwendet, wie z. B. al-Ḥarbī in zwei Bänden näher erläutert (<sup>2</sup>2008), so auch aṭ-Ṭayyār (<sup>2</sup>1423 H.).

<sup>8</sup> Vgl. z. B. al-Fanīsān (1997). So wie das Tor des *iḡtihād* nie geschlossen wurde, wurde auch das Tor des *tafsīr* nie geschlossen; vgl. dazu Hallaq (1984). Viele Verse im Koran verweisen auf die Kunst der Exegese und die Notwendigkeit, sich um sein Verstehen zu bemühen, z. B. 4:82 oder 47:24: „Wollen sie denn nicht über diesen Koran nachsinnen? – oder sind da Schlösser auf ihren Herzen?“

<sup>9</sup> Von ihr wurde überliefert, dass sie eines Tages den Propheten fragte: „Ich sehe, dass alle Verse nur für die Männer bestimmt sind (d. h., es werden nur die Tätigkeiten der Männer erwähnt), und ich sehe nicht, dass die Frauen irgendwie erwähnt werden.“ Daraufhin wurde dieser Vers offenbart: „Die muslimischen Männer und die muslimischen Frauen, die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen ...“ (33:35), al-Albānī, *Ṣaḥīḥ at-Tirmiḏī*, Nr. 3211.

erfuhr, dass sie ihrem Ehemann, dem Propheten Muḥammad, öfters Widerworte erteilte. Dies erschreckte ihn, der ein enger Gefährte des Propheten war, so sehr, dass er sich beeilte, seine Tochter vor möglichem Fehlverhalten gegenüber ihrem Gatten zu warnen. Ḥafṣa ließ sich allerdings von seinen Ermahnungen wenig beeindrucken, und so wandte er sich in seiner Sorge an Hind bint Abī Umayya, besser bekannt als Umm Salama, eine weitere Ehefrau des Propheten, die aufgrund ihrer Weisheit, Weitsicht und ihres noblen Charakters immer wieder als gute Ratgeberin fungierte. Dort erlebte er, was er nicht erwartet hatte: Umm Salama wies ihn mit folgenden Worten in seine Schranken, was – wie er in eigenen Worten beschrieb – bei ihm zu einem *inneren Bruch* führte:

„Wie seltsam bist du doch, du Sohn des Ḥaṭṭāb. Du hast dich in alle Angelegenheiten (der Muslim\*innen) eingemischt, willst du dich sogar in die Angelegenheiten des Propheten – Allāhs Heil und Segen über ihn – und seiner Ehefrauen einmischen?“<sup>10</sup>

Hind setzte damit einerseits eine klare Grenze in der Betonung der besonderen Vertraulichkeit einer ehelichen Beziehung und andererseits im allgemeinen Umgang von Männern und Frauen, die von ‘Umar akzeptiert werden musste – und akzeptiert wurde. Dem weiteren Verlauf der Überlieferung ist darüber hinaus zu entnehmen, dass der Prophet dieser Äußerung Hinds zustimmte, da er lächelte, als ihm davon berichtet wurde (s. u.). Die längere Episode berichtet weiterhin von einem Vorfall, der sich zwischen zwei Frauen des Propheten ereignete und dazu führte, dass sich letzterer für einen Monat von seinen Frauen zurückzog und auch für seine Gemeinde wenig erreichbar war. Es war ‘Umar, der sich darum bemühte, die Situation so weit wie möglich zu normalisieren. In Bezug auf die sichtbaren und spürbaren gesellschaftlichen Veränderungen, die sich auch in neuen Rollenbildern ausdrückten, versuchte er den Propheten mit folgenden Worten aufzumuntern:

„Erinnerst du dich noch daran, o Prophet, dass wir als Stamm der Qurayš ein Volk waren, welches die Entscheidungen über seine Frauen traf (*naḡlibu n-nisā’a*)? Als wir dann nach Medina kamen, fanden wir ein Volk vor, deren Frauen das Wort über sie hatten (*taḡlibuhum nisā’uhum*). Da lernten unsere Frauen von ihren Frauen.“<sup>11</sup>

Die Quellen bezeugen demnach den beachtlichen gesamtgesellschaftlichen Wandel, der sich in dem knappen Zeitraum nur einer Generation infolge der Offenbarung des Korans, aber auch infolge des Wechsels des kulturellen Kontextes, des Ortes und der handelnden Personen vollzog. Der Kontext sowohl der mekkanischen als auch der medinensischen Gesellschaft prägte die Denk- und Handlungsmuster seiner Mitglieder – und zwar innerhalb des Rahmens ihrer gemeinsamen religiösen Zugehörigkeit wie auch darüber hinaus. Die Beschreibung ‘Umars bezieht sich explizit auf die gesellschaftliche Ordnung und nicht auf religiöse Normen. Es kann somit festgehalten werden, dass die Offenbarung des Korans Bezug auf sehr verschiedene kulturelle und soziale Situationen nahm und gleichzeitig neue Narrative schuf oder zumindest den Boden für neue Einstellungen und Haltungen bereitete. Sie ließ darüber hinaus divergierende gesellschaftliche Grundmuster zu und schuf Raum für Ambiguitätstoleranz. In einem Mosaik aus

<sup>10</sup> Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Nr. 4913 sowie, mit geringer Abweichung, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Nr. 1479 und 1475.

<sup>11</sup> Ebd.; vgl. weiterhin: Umar ibn al-Ḥaṭṭāb und ‘Ā’iṣa in: Ibn al-‘Arabi (1997), Nr. 6:373 (klassifiziert als *ṣaḥīḥ maṣhūr*, also sowohl authentisch als auch weithin bekannt).

unterschiedlichen Einflussphären stellt Religion immer nur einen unter vielen Faktoren dar. Interessanterweise finden sich keine Überlieferungen, in denen dieses *neue* Verhalten der Frauen in Medina von Seiten des Propheten kritisiert wurde, im Gegenteil wird überliefert, wie ‘Ā’iṣa die Frauen der Anṣār für ihre Loyalität besonders lobte.<sup>12</sup>

Allerdings finden sich durchaus Belege in der Prophetentradition, dass die Veränderungen des Frauenbildes, die u. a. vom koranischen Gebot der Ebenbürtigkeit der Geschlechter initiiert wurden, durchaus Spannungen erzeugten. So berichten Überlieferungen von Männern, die sich gegen das erstarkte Selbstbewusstsein ihrer Frauen auch mit Gewalt wehrten, was vom Propheten klar zurückgewiesen wurde (vgl. u. a. al-Albānī, *Ṣaḥīḥ Abū Dāwūd*, Nr. 2146; an-Nasā’ī, Nr. 9167; Ibn Māğā, Nr. 1985). Die neue Aushandlung der Geschlechterrollen war begleitet von Erfolgen und Tiefschlägen und erstreckte sich über den gesamten Zeitraum der Offenbarungsgeschichte, also immerhin über 20 Jahre! In diesem Zusammenhang sind Überlieferungen zu verstehen, welche z. B. Verpflichtungen und Rechte von Männern und Frauen innerhalb einer Ehe thematisieren, die im späteren Laufe der Geschichte oftmals sehr einseitig rezipiert wurden. Daraus eine grundlegend androzentrische Haltung der Sunna abzuleiten, ist sachlich nicht zu rechtfertigen, da eine holistische, d.h. umfassende, kritische und kontextuelle Deutung derselben durchaus zu egalitären Lesungen führt. Die marokkanische Soziologin Fatima Mernissi schrieb schon 1992 in ihrem Buch *Der politische Harem*:

„Ich habe einen, feministischen‘ Propheten gefunden und aus dem Dunkel der Vergangenheit in Erinnerung gebracht. In meinem Buch sind Dutzende von Suren aus dem Koran und Aussagen des Propheten nachzulesen, in denen die Menschenrechte und die Gleichberechtigung von Mann und Frau zum Ausdruck kommen.“<sup>13</sup>

Es ist nur eine Frage der Zeit, bis auch diese Quellen systematisch einer neuen Lesung unterzogen werden, um zu neuen Erkenntnissen hinsichtlich der Veränderung von Geschlechtervorstellungen zu Lebzeiten des Propheten Muḥammads zu gelangen. Somit kann der von Barlas konstatierte „historical gap“ (Barlas, 2002: S. 5), die historische Kluft zwischen koranischen Prinzipien einerseits und der Praxis vieler Muslim\*innen andererseits, überwunden werden und ein fundiertes Bild entstehen, welche Frauenmuster islamisch legitimiert werden können – und welche nicht.

### 1.5. Zurückweisung der Idee von Earthly Gods

Barlas (2002) beschreibt, wie Männer in manchen islamischen Kulturen fast die Rolle eines *earthly god*, eines ‚irdischen Gottes‘ eingenommen hätten, indem sie Maßstäbe für weibliches Handeln setzten und sich allen Ernstes verantwortlich für das Handeln ihrer Ehefrauen, ihrer Schwestern, ihrer Töchter, manchmal sogar für das Handeln ihrer Mütter betrachteten. Sie erlaubten sich, anstelle der Frauen Entscheidungen zu treffen und diese sowohl in ihren alltäglichen als auch religiösen Handlungen einzuschränken, obwohl die Quellen explizit dagegen

<sup>12</sup> ‘Ā’iṣa lobt in mehreren Hadithen die Frauen der Anṣār für ihre hohe Religiosität sowie dafür, „dass ihre Scham sie nicht daran hinderte, sich in ihrer Religion weiterzubilden“. Dies ist zuverlässig überliefert bei Ibn Ḥuzayma (2014) im *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥuzayma*, Nr. 1:350. Es wurde weiterhin überliefert, dass der Prophet eines Tages bei einer Gruppe von Frauen der Anṣār und ihrer Kinder vorbeiging und sagte: „Ihr seid mir die liebsten Menschen!“, überliefert von Anas Ibn Mālik in al-Buḥārī, Nr. 5180. In ähnlicher Formulierung ebd., Nr. 3785.

<sup>13</sup> Die ZEIT Nr. 52 (22. Dezember 1995). Das Zitat verweist auf Mernissi (1992).

sprechen. Barlas kritisiert diese Handlungsmuster scharf; sie ordnet sie als *širk*, als Beigesellung Gottes, und somit als größte denkbare Sünde, ein und betont:

„Serving god does not mean serving men!“ (Barlas, 2002)  
[„Gott dienen bedeutet nicht, Männern zu dienen.“]

Gleichzeitig nimmt sie die Frauen in die Verantwortung, die all dies zuließen: Zu viele akzeptierten mehr oder weniger ihre Situation, die sie als gottgegeben betrachteten, und nur wenige waren bereit, die Legitimität männlicher Lesungen infrage zu stellen. Noch weniger Frauen hätten die befreierischen Dimensionen koranischer Lehren überhaupt entdeckt und könnten somit die auf Fehlinterpretationen beruhende Verknüpfung zwischen dem *Heiligen* und einer auf das Geschlecht bezogenen *Unterdrückung* überhaupt anzweifeln (Barlas, 2002: S.9). Als grundlegendes Problem identifizierte sie jedoch den mangelnden Zugriff von Frauen auf religiöse Quellen, obwohl diese inzwischen in weitem Ausmaß verfügbar seien. Indem Frauen die Texte nicht einmal lesen würden, seien sie tatsächlich sprachlos – jedoch nicht in dem Sinne, dass ihnen kein Raum zum Sprechen gegeben werde, sondern, weil ihre mangelnde Beschäftigung mit den Texten und den darin verankerten Rechten sie ihrer Stimme beraubt habe:

„Wir müssen uns jedenfalls selbst dafür zur Verantwortung ziehen, blind an Argumenten und Entscheidungen festzuhalten, von denen wir (aus Erfahrung) wissen, dass sie den Egalitarismus des Korans und damit auch die Solidarität zwischen muslimischen Frauen und Männern untergraben.“ (Barlas, 2002: S. 210)

## 2. Akzentsetzungen weiblicher Koranexegese

Der einzige Weg, die Sprachlosigkeit von Frauen in der Koranexegese zu beenden, ist ihnen einen Resonanzraum innerhalb der koranischen Lehren zu schaffen und sie darin zu ermutigen, fundierte egalitäre Exegesen zu formulieren. Auch wenn eine neue Lesung die bestehende Realität nicht unmittelbar verändert, zeigen die Entwicklungen feministischer und weiblicher Koranexegese in den letzten Jahren und Jahrzehnten sehr deutlich den Wandel im Frauenbild auf, der sich, wie Mubarak in ihrer jüngsten Publikation aufzeigte (2022), auch in männlichen Exegesen niedergeschlagen habe. Sie weist nach, wie Themen der Moderne die Beschäftigung der Exegeten z.B. mit Geschlechterfragen prägten und wie sehr ihre Exegese mit zeitgenössischen Herausforderungen und Anfragen korrelierte:

„Jede ihrer Exegesen veranschaulicht ein erhöhtes Genderbewusstsein, das in der vormodernen exegetischen Tradition fehlt. (...) Während ihre Diskurse über Frauen unterschiedliche Ansichten und Positionen widerspiegeln, argumentieren alle vier modernen Kommentatoren dialektisch. (...). Jeder ihrer Kommentare fungiert als Antwort auf eine bestimmte Kritik am Islam durch bestimmte Segmente ihrer Gesellschaften.“ (Mubarak, 2022: S. 13 f.)

Nun ist jede Generation dazu aufgefordert, den Koran neu zu lesen und besser zu verstehen („read it in an even better way“), und es ist klar, dass der Referenzrahmen jeder neuen Lesung nur der eigene Kontext, die eigene Kultur und die eigenen gesellschaftlichen Herausforderungen sein können. Ohne die gelehrten Diskurse und Interpretationstraditionen missachten zu wollen, könne nicht, wie die Berliner Professorin Tuba Işık bemerkt, „das kulturelle Setting des 7. Jahrhunderts als Orientierungspunkt für heute“ gelten (2016). Da sich „Kultur im Austausch mit ihrer sozialen Umwelt weiterentwickelt und ändert“, müssten „somit die aktuellen Lebensentwürfe als Koordinate“ Geltung beanspruchen, da sich „Konstrukte wie

Geschlechterbilder und Geschlechterrollen je nach kulturellem Kontext unterschiedlich“ herausbildeten (Işık, 2016: S. 165).

Die Stimmen, welche abseits der jeweiligen historischen, kulturellen und ökonomischen Kontexte die befreiende Botschaft koranischer Verse in Erinnerung rufen, müssen identifiziert und verstärkt werden. Leila Ahmad spricht schon 1992 von einer „stubbornly egalitarian voice of Islam“, von einer hartnäckigen egalitären Stimme des Islam, die weitergetragen werden müsse, um den Prozess der Befreiung des Textes von misogynen Lesungen zu beschleunigen. Wie schon erwähnt, wurde dies noch zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad sogar von seiner eigenen Frau geäußert, die sich – wie auch andere Frauen – durch ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein und die kritische Hinterfragung der von vielen als selbstverständlich angenommenen Realitäten auszeichnete, wie Ahmed (1992: S. 72) beschreibt: Frauen aus der Gemeinschaft des Propheten gingen davon aus, dass sie das Recht hatten, „jedes Thema offen zu kommentieren, sogar den Koran“, und sowohl Gott als auch der Prophet nehmen ihr „Recht wahr, sich zu äußern und bereitwillig auf ihre Kommentare zu reagieren“ (Ahmed, 1992: S. 10).

Advokat\*innen geschlechtergerechter Lesungen können sich demnach auf die im folgenden Abschnitt beschriebenen, aus dem Koran schöpfenden grundlegenden Prinzipien stützen.

## 2.1. Absolute Gleichheit

Sure *an-Nisa* (4:1): „O Menschheit! Seid euch eures Erhalters bewusst, der euch aus einer einzigen lebenden Wesenheit erschaffen hat und aus ihr Partnerwesen erschuf und aus den beiden eine Vielzahl von Männern und Frauen.“ (Übersetzung nach Asad, 2009; vgl. auch 6:98, 7:189, 39:6)

Die Schöpfungsverse 4:1, 6:98, 7:189 und 39:6 belegen ausdrücklich die absolute Gleichheit in der Erschaffung der Geschlechter, indem sie gleichermaßen betonen, Frauen und Männer seien aus „einer einzigen Seele“ [bzw. laut Asad, 2009: „Wesenheit“] geschaffen. Aus der Schöpfungsgeschichte kann somit keinerlei Unterschied zwischen den Geschlechtern begründet werden. Interessanterweise wird in einer Vielzahl an Exegesen (und Übersetzungen) der Vorrang Adams vor Eva und damit der des Mannes vor der Frau behauptet (vgl. u. a. Paret, 1975; Khoury, 1995). Allerdings gibt die sprachliche Betrachtung der Verse keinen einzigen Hinweis auf irgendeine Bevorzugung des Mannes über die Frau. Auch die anschließende Geschichte vom Sündenfall beschreibt das gemeinsame Handeln von Adam und Eva fast durchgängig in der Dualform, einer grammatischen Unterkategorie des Numerus, durch welche klar ersichtlich wird, dass es um das Handeln *beider* geht (vgl. z. B. 2:34f.). Den Versen ist weder eine Bevorzugung noch eine Benachteiligung anhand des Kriteriums der sexuellen Zugehörigkeit zu entnehmen. Dass Interpret\*innen diese dennoch dem Text aufoktroierten, kann mit Mubarak (2022) einerseits damit begründet werden, dass die herrschenden Diskurse in einem patriarchalen Umfeld ganz selbstverständlich von einer herausragenden Rolle Adams und seiner Führungsrolle ausgingen, während andererseits auf außerislamische Quellen Bezug genommen wurde, welche das eigene Weltbild bestätigten und erweiterten. Barlas identifiziert in diesem Zusammenhang ebenso wie Mustafa Çevik (2013) z. B. die christliche Schöpfungsgeschichte des Mittelalters als Fundgrube islamischer Exeget\*innen (Barlas, 2002: S. 177).

Die in der Erschaffung gründende ontologische Gleichheit von Mann und Frau äußert sich weiterhin in ihrer gemeinsamen Verantwortung als Gottes Sachwalter[\*innen] (*ḥalīfa*)<sup>14</sup> auf Erden: Beiden, Frauen und Männern, wurde die Erde als *amāna* anvertraut; sie sind Treuhänder, die verpflichtet sind, diese auf bestmögliche Weise zu nutzen und möglichst unversehrt zurückzugeben. Es sind keine maßgeblichen Ansichten bekannt, dass für Frauen diese Rolle nicht vorgesehen sei, vielmehr werden sie explizit in ihrem Einsatz für das Gute angesprochen (9:71; vgl. u. a. Izutsu, 2008; sowie Nasr, 1968).

## 2.2. Anerkennung von Verschiedenheit – und absolute Differenz zu Gott

„Und das Männliche gleicht nicht dem Weiblichen.“ (Āl ‘Imrān, 3:36)

Bei aller Betonung der Gleichheit von Mann und Frau wird aber auch deren Verschiedenheit anerkannt, wenngleich – bis auf die biologischen Phänomene Schwangerschaft, Geburt, Stillzeit und Menstruation – nicht definiert wird, worin diese Verschiedenheit besteht.<sup>15</sup> Auch bei Berücksichtigung der zahlreichen prophetischen Überlieferungen, denen sicherlich Hinweise auf normative Regeln im Umgang der Geschlechter zu entnehmen sind, besteht dennoch ein weiter Interpretationsraum hinsichtlich des Einnehmens möglicherweise unterschiedlicher sozialer Rollen auf der Grundlage ontologischer Gleichheit, der je nach Ort und Zeit sehr verschiedene Lesungen ermöglicht. Barlas erläutert, ein unterschiedlicher Umgang mit Männern und Frauen bedeute nicht notwendigerweise, sie ungleich zu behandeln, ebenso wenig bedeute eine gleiche Behandlung, dass sie ausdrücklich gleich bzw. gerecht behandelt würden.

„Eine differenzierte Behandlung von Frauen und Männern bedeutet nicht immer eine ungleiche (unfaire) Behandlung, und eine identische Behandlung bedeutet nicht zwangsläufig, sie ebenbürtig zu behandeln.“ (Barlas, 2002: S. 5)

Während der Koran durchaus allgemeine Regelungen hinsichtlich biologischer Unterschiede zwischen Frau und Mann nennt,<sup>16</sup> bietet er dennoch Raum für unterschiedliche Regelungen innerhalb unterschiedlicher Familien in unterschiedlichen Kontexten. Grundsätzlich bestehen außerhalb des familiären Kontextes keine genderspezifischen gesellschaftlichen Regelungen; der Koran gesteht keinem Geschlecht eine prinzipielle Überlegenheit dem Anderen gegenüber zu.<sup>17</sup> Einziges Kriterium der Auszeichnung von Menschen ist deren Nähe zu Gott, ihr individuelles Gottesbewusstsein (*taqwā*), das für menschliche Maßstäbe nicht erkennbar und somit nicht evaluierbar ist. Gott selbst wird im Koran ausdrücklich nicht gegendert, auch wenn sein Pronomen *hu* und *naḥnu* ist.<sup>18</sup> Der Koran vermittelt vielmehr in absoluter Klarheit ein Gottesbild,

<sup>14</sup> Vgl. zum Konzept der *ḥilāfa al-Najjār* (2020).

<sup>15</sup> Eine einzige Ausnahme betrifft 2:282, wobei Klausning detailliert die Ansichten vieler Exeget\*innen darlegte, welche den auf den ersten Blick erscheinenden Genderbezug zurückweisen, vgl. das Kapitel 4.2 in Klausning (2013: S. 136–144).

<sup>16</sup> So wird die Menstruation als „Leiden“ (2:222) beschrieben, als Phase des Rückzugs und der Einkehr für Frauen; oder die Schwangerschaft einerseits als Wunder (22:5; 23:12), als Geschenk (7:189) und als Segen (4:1; 49:13), aber auch als Last und Schwäche (31:14) oder als Schmerz bzw. Unwohlsein (46:15), und die Schwangere als ebenbürtig Unterhaltswürdige (65:6), die mehrere Jahre mit der Versorgung ihres Babys beschäftigt ist (2:233 sowie 46:15).

<sup>17</sup> Eine prominente Unterscheidung besteht in Vers 2 bezüglich der Zeugenschaft von Frauen und Männern. Hier hat Judith Tucker 2012 eine ausführliche Analyse des Sachverhaltes vorgestellt in Kapitel 4: *Woman and Man as Legal Subjects: Managing and Testifying* (S. 133–174).

<sup>18</sup> Die arabische Sprache verfügt nur über zwei Geschlechter, demzufolge wird jedes Substantiv gegendert. Entweder wird für Gott der männliche Artikel verwendet oder der Plural Majestatis, wobei unstrittig ist, dass Gott kein

das nicht gegendert ist und niemals gegendert werden darf: Gott ist weder weiblich, wie es ihm die Qurayschiten unterstellt hatten (17:57, 37:149 u.a.), noch männlich, wie andere dies behaupteten: Er hatte niemals einen Sohn oder eine Tochter, und die Vorstellung, ihn als Vater zu bezeichnen, wird schärfstens zurückgewiesen. Über sich selbst sagt Gott:

„Er zeugt nicht, und Er ist auch nicht gezeugt; und es gibt nichts, das mit Ihm verglichen werden könnte.“ (Sure *al-Īhlās*, 112:4; Asad, 2009)<sup>19</sup>

Damit wird jede Möglichkeit ausgeschlossen, Ihn hinsichtlich einer geschlechtlichen Kategorie zu beschreiben oder zu definieren. Folglich, so schreibt Muhammad Asad, „ist die Beschaffenheit Seines Wesens jenseits der Reichweite der menschlichen Verstandes- oder Vorstellungskraft“ (Asad, 2009: S. 1197).

### 2.3. Gegenseitige Verantwortlichkeit und Schutz, gemeinsame Belohnung

„Und (was) die Gläubigen, sowohl Männer wie Frauen (angeht) – sie sind einander nahe: sie (alle) gebieten das Tun dessen, was recht ist, und verbieten das Tun dessen, was unrecht ist, und verrichten beständig das Gebet und entrichten die reinigenden Abgaben und geben acht auf Gott und Seinen Gesandten. Es sind sie, denen Gott Seine Gnade erteilen wird: wahrlich, Gott ist allmächtig, weise! (71) Gott hat den Gläubigen, sowohl Männern wie Frauen, Gärten versprochen, durch die Wasserläufe fließen, darin zu verbleiben, und gefällige Wohnstätten in Gärten steter Seligkeit.“ (9:71f.)

Diese Verse verkünden explizit die gegenseitige Nähe von Männern und Frauen sowie ihre gemeinschaftliche Verantwortung, einander an das Gute zu erinnern und vor dem Schlechten zu warnen, es geht um Unterstützung und Kooperation in alltäglichen wie auch in religiösen Angelegenheiten. Dabei ist keinerlei Hierarchie erkenntlich, auch nicht im darauffolgenden Vers, welcher einen klaren Jenseitsbezug aufweist. Der hier verwendete Begriff *awliyā'* bedeutet *Wächter* und *Beschützer*, aber auch *Freund* und wird verwendet, um einerseits darzustellen, dass Frauen und Männer Freunde füreinander sind, aber auch Wächter\*innen und Beschützer\*innen (vgl. Alwani, 2022). Sie sollen aufeinander Acht geben, indem sie füreinander einstehen und die Individualität und Exklusivität der und des Anderen wertschätzen, wie es die Schottin Meryll Wyn Davies beschreibt: Der Koran schafft nicht nur „keine Hierarchie, in der Männer über Frauen gestellt werden“, im Gegenteil, er bekräftigt, dass sowohl ein gemeinsamer moralischer Diskurs als auch eine gegenseitige Fürsorge zwischen den Geschlechtern möglich sind (Davies, 1988: S. 84). Hassan bestätigt, dass Beziehungen zwischen den Geschlechtern idealerweise nicht in einer feindseligen Beziehung, sondern in einer gegenseitigen Unterstützung und einer Fürsorge gründen (Hassan, 1999: S. 253 ff).

---

Geschlecht hat. Weder mit dem Koran noch mit dem Hadith können männliche (oder weibliche) Gottesbilder legitimiert werden (vgl. Çevik, 2013).

<sup>19</sup> Vgl. auch 9:30; 19:34 u. a. sowie Shakir (2018: S. 104).

## 2.4. Nicht übertragbare, individuelle Verantwortung

„Und ein jedes von ihnen wird am Auferstehungstag vor Ihm in einsamem Zustand erscheinen.“<sup>20</sup>  
(Sure *Mariam*, 19:95)

„An einem Tag, da jeder von seinem Bruder [Geschwister<sup>21</sup>] wird fliehen (wollen)<sup>35</sup> und von seiner Mutter und seinem Vater<sup>36</sup> und von seinem Ehepartner und seinen Kindern:<sup>37</sup> an jenem Tag wird für jeden von ihnen seine eigene Lage genug Sorge sein.“ (Sure *‘Abasa*, 80:34–38)

Entgegen weit verbreiteter Auffassungen schreibt der Koran Männern keine wie auch immer geartete Wächterrolle über Frauen zu, im Gegenteil: Jede und jeder ist vollkommen für sich selbst verantwortlich. Keine einzige Geschichte im Koran drückt die Verantwortlichkeit des Mannes über eine Frau aus. Sure 66 beschreibt sogar, dass selbst Propheten weder die Kompetenz noch die Verantwortung haben, die eigenen Ehefrauen „rechtzuleiten“ (66:10). Im nachfolgenden Vers wird – analog dazu – die Frau des Pharaos, Asia, hoch gelobt: Ihr Leben an der Seite eines Tyrannen hatte keinerlei Einfluss auf ihre eigene enge Beziehung zu Gott (66:11). Die Verse 9:23–24 verweisen ebenso auf die Verantwortung eines jeden einzelnen Menschen vor Gott, die unabhängig vom Geschlecht gilt, – und ermuntern dazu, Wege einzuschlagen, die durchaus im Gegensatz zu Familientraditionen stehen können. Weiterhin weisen viele weitere Geschichten des Korans auf die Bedeutung von Frauen hin, die sich für Männer einsetzten und mit ihnen einen gottgefälligen Weg beschritten, so etwa die Töchter des Šu‘ayb oder die Frauen, die maßgebliche Rollen im Leben von Moses einnahmen – seine Mutter, die Schwester und die Ehefrau. Besonders nachdrücklich wird die individuelle Verantwortung des Menschen in Versen ausgedrückt, die das Jenseits beschreiben:

„[...] an einem Tag, da jeder von seinem Bruder wird fliehen (wollen)<sup>35</sup> und von seiner Mutter und seinem Vater<sup>36</sup> und von seinem Ehepartner und seinen Kindern:<sup>37</sup> an jenem Tag wird für jeden von ihnen seine eigene Lage genug Sorge sein.“ (Sure *‘Abasa*, 80:34–37)

## 2.5. Partnerschaft: Balance und Harmonie in Körper und Seele

„Sie [Pl. f.]<sup>22</sup> sind wie ein Gewand für euch und ihr seid wie ein Gewand für sie [Pl. f.]“ (Sure *Die Kuh*, 2:187)

„Und unter Seinen Wundern ist dies: Er erschafft für euch Partnerwesen aus eurer eigenen Art, auf dass ihr ihnen zuneigen möget, und Er ruft Liebe und Zärtlichkeit zwischen euch hervor: hierin, siehe, sind fürwahr Botschaften für Leute, die denken!“ (Sure 30:21; vgl. auch 7:189)

Die Verse des Korans verweisen an unterschiedlichen Stellen auf das Ziel eines balancierten und harmonischen Zusammenlebens, das weder unter Zwang noch mit Gewalt erlangt werden kann und das ausgehend von der Familie die gesamte Gesellschaft umfasst. Es geht um eine echte Partnerschaft, in der keine und keiner über dem und der anderen steht, sondern beide als gleiche Menschen mit all den ihnen durchaus bewussten Stärken und Schwächen die Entscheidung treffen, sich in ihrem Alltag zu unterstützen und ihr Leben miteinander auf dem Wege Gottes zu beschreiten. Als grundlegend gilt die Beziehung zwischen Eheleuten, die von Liebe und Zuneigung

<sup>20</sup> „D. h.: jeder äußeren Unterstützung beraubt und damit allein von Gottes Gnade und Barmherzigkeit abhängig.“ (Asad, 2009: S. 589).

<sup>21</sup> „Bruder“ meint hier natürlich nicht den männlichen Geschwisteranteil, sondern sowohl weibliche als auch männliche Geschwister

<sup>22</sup> Das „f.“ verweist auf die explizite weibliche Formulierung

(*mawadda*) geprägt sein sollte – aber auch von Nachsicht und Vergebung (*rahma*; vgl. 30:21). So relativierte der Prophet die Beschwerde eines Mannes über seine Frau mit den Worten: „Wenn du etwas an ihr verabscheust, dann magst du vielleicht etwas anderes an ihr?!“ (Abū Hurayra, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Nr. 1469) Auf diese Weise wurde der kritische männliche Blick des Ehemannes auf seine Frau in Frage gestellt und die Beziehung zwischen den Ehepartnern und ihr harmonisches Miteinander ins Zentrum gerückt.

Ein weiteres Ziel der Ehe ist der Schutz der menschlichen Existenz (*ḥifẓ al-insān* bzw. *ḥifẓ an-nasl*), außerdem sollen sich Ehepartner\*innen darin unterstützen, sowohl seelische Zufriedenheit als auch sexuelle Erfüllung zu erreichen. Weitere Ziele sind die Vervollkommnung des eigenen Charakters durch Spiegelung mit der und dem Anderen (*iḥsān*), die Erlangung innerer Zufriedenheit (*sukūn*), das Erleben gegenseitiger Fürsorge und Solidarität (*tarāḥum*) und das Leben in Keuschheit (*ʿafāf*) (vgl. z. B. Tilout, 2017). Der Prophet empfahl seinen Anhänger\*innen darüber hinaus, barmherzig miteinander umzugehen: Wer nicht barmherzig zu Menschen sei, der erfahre auch Gottes Barmherzigkeit nicht.<sup>23</sup> Ein respektvoller Umgang soll jedoch nicht nur zwischen Eheleuten und innerhalb einer Familie stattfinden, sondern insgesamt in der Gesellschaft – wobei betont wird, dass der beste Mensch derjenige sei, der am besten zu seiner Familie ist.<sup>24</sup>

## 2.6 Systematisch neu lesen – ein Leitfaden

„Wir müssen erkennen, dass unser Verständnis der Lehren des Korans davon abhängt, wie wir ihn (nicht) gelesen haben; über die Art der Fragen, die wir ihm gestellt haben; und die Stimmen, die wir als Antwort auf unsere Frage präferierten. Wenn wir also den Koran auf befreiende und antipatriarchalische Weise lesen möchten, müssen wir eine andere Methode anwenden, um ihn zu lesen, und auch andere Arten von Fragen stellen, als wir bisher zu stellen bereit waren.“ (Barlas, 2020: S. 10, Ü. von der Autorin)

Eine geschlechtergerechte Lesung muss auf dem Fundament der o.g. Werte ruhen. Das Verständnis des Korans wird geleitet von Fragen und Zielen, die seine Lesung und Deutung initiieren. Um zu einer geschlechtergerechten Lesung zu gelangen, die einerseits befreiend und andererseits antipatriarchal sowie geschlechtergerecht ist, muss sie auf dem soeben skizzierten Fundament und seinen Prinzipien aufbauen und eine ganzheitliche Betrachtung ermöglichen, die nicht im *Gegensatz* zu Gottes Wort steht.

Sie ...

1. ... folgt anerkannten und bestätigten Methoden der klassischen Exegese (Erläuterung des Korans mit dem Koran; Erläuterung des Korans mit dem Hadith; Beachtung der sprachlichen, grammatischen und linguistischen Regeln sowie des historischen Kontextes und der sog. Offenbarungsanlässe, d. h. *asbāb an-nuzūl* etc.) (ʿAbbās, 2005; aḏ-Ḍahabī, 1988; vgl. auch Hawwa, <sup>6</sup>1424 H.: Bd. 1, Einführung).
2. ... folgt einem sinngebenden, ganzheitlichen und *maqāṣid*-orientierten Verständnis des Korans, welcher den Kontext und vor allem die Stoßrichtung der Offenbarung miteinbezieht (Was war vor

<sup>23</sup> „Wer nicht barmherzig ist, erfährt auch keine Barmherzigkeit“ (Ġarīr ibn ʿAbdullāh, in: Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Nr. 6013; sowie Abū Hurayra, in: Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Nr. 3362) sowie: „Gott ist nicht barmherzig mit dem, der den Menschen gegenüber nicht barmherzig ist.“ (Ġarīr ibn ʿAbdullāh, in: Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Nr. 7376) u. v. m.

<sup>24</sup> Al-Haytamī al-Makki in: *al-Iḥṣān ʿan aḥādīth an-nikāḥ*, Nr. 184, eingestuft als *ṣaḥīḥ*; sowie: aš-Šawkānī, *Fatḥ al-Qadīr* Nr. 1:635; ebenfalls bewertet als *ṣaḥīḥ*.

dem Islam? – Was danach?) und antipatriarchal ist. Sie gründet in dem festen Wissen, dass der Koran keinerlei Rechte oder Positionen auf der Grundlage der geschlechtlichen Zugehörigkeit zulässt (Ibn ‘Āšūr, 2006).

3. ... ist begründet mit dem hermeneutischen Konzept des Vertrauens und der Loyalität. Dieses ist dadurch gekennzeichnet, alle verfügbaren Texte zu berücksichtigen, ohne Texte aus dem Korpus der primären islamischen Quellen auszuklammern oder zu übergehen, was ein umfassenderes Verständnis des Islams und seiner Ideen ermöglicht (vgl. Kepplinger, 2021: S. 13).
  4. ... zeichnet sich durch Transparenz der Argumentation aus:
    - a. Solidität: Die Argumentation ist stichhaltig, zuverlässig, belastbar und integer.
    - b. Plausibilität: Die Argumentation ist überzeugend, glaubwürdig, nachvollziehbar und verständlich.
    - c. Validität: Die Argumentation ist bedeutsam, genau, angemessen und zutreffend.
  5. ... entspringt einer dezidiert weiblichen Perspektive, was bedeutet, dass sie deutlich Position für Frauen, für deren Anliegen und Forderungen einnimmt. Es bedeutet nicht, dass hiermit Position gegen Männer und ihre Anliegen eingenommen wird, Ziel ist vielmehr die Balance zwischen Frauen und Männern in allen Bereichen des Lebens, mit dem Ziel geschlechtergerechter Gesellschaften.
  6. ... ist parteilich in ihrem Einsatz für Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit (bzw. Befreiung), zu Unabhängigkeit und Solidarität.
- Und, schlussendlich:
7. Die weibliche Lesung des Korans – ähnlich wie die feministische Lesung anderer heiliger Texte – hat das Ziel der Veränderung einer ungerechten Wirklichkeit und gründet in dem Verständnis, dass Wissenschaft immer einen Lebensweltbezug aufweisen sollte: Ihre Lösungsvorschläge sollten geeignet sein, in der Praxis umgesetzt zu werden.<sup>25</sup>

### 3. Musterfrauen im Koran

Während außer Frage steht, dass im Koran genannte männliche Vorbilder selbstverständlich auch Vorbilder für Frauen sind, werden im Koran genannte Frauenpersönlichkeiten oftmals unterschätzt – konträr zum Wortlaut des Korans, der ausdrücklich vier Frauengestalten als Beispiele für die gesamte Menschheit portraitiert (Sure *at-Taḥrīm*, 66:10–12) und dabei eine Formulierung wählt, die in keinem einzigen der über 6500 Verse im Hinblick auf männliche Vorbilder gewählt wird:

„Allah nannte bereits als Beispiel für Menschen, die Glaubensverweigerer sind, die Ehefrau von Noah und die Ehefrau von Lot. Sie waren unter zweien unserer gläubigen Diener, da verrieten sie sie. Und so konnten jene ihnen nichts bei Allah nutzen. Und es wurde gesprochen: tretet ein in das Feuer mit denen, die eintreten.“<sup>11</sup> Und Allah nannte als Beispiel für Menschen, die gläubig sind, die Frau des Pharaos. Als sie sprach: Mein Herr, baue mir ein Haus bei dir im Paradies und rette mich vor Pharao und seinen Handlungen und rette mich vor dem Volk der Unrechttuenden.<sup>12</sup> Und Mariam, die Tochter Imrans, die ihre Keuschheit bewahrte, da ..., sie bestätigte die Worte ihres Herrn und Seine Bücher und war von den Gottergebenen.“

Während Männer als Vorbilder für die Menschheit in allen Kulturen allgemein akzeptiert waren, war dies für Frauen ungewöhnlich, weshalb es im Koran verankert werden musste – was jedoch nicht bedeutet, dass es umgehend in die Grundhaltungen seiner Leser\*innen Eingang fand. Vielmehr verweisen diese und ähnliche Verse auf die Notwendigkeit einer geschlechtergerechten

<sup>25</sup> Vgl. Schüssler Fiorenza (1983: S. 33): „Feminist theology is committed to a praxis of liberation that critically reflects on the experiences of marginalized and oppressed women and men, seeking to transform the structures of injustice that shape their lives.“

Neulesung aus weiblicher Perspektive, von der zu erwarten ist, dass sie zu Erkenntnissen gelangt, die traditionellen Frauenbildern diametral entgegensteht und die antipatriarchale Botschaft des Korans weiter herausstreicht. Der Koran stellt patriarchale Konzepte jedenfalls unmissverständlich in Frage, was sich am deutlichsten in der wiederholten Ablehnung jeglichen Väterkultes ausdrückt (vgl. die Verse 2:170; *Mā'ida*, 5:104; *Luqmān*, 31:21). Unterschiedliche Verse kritisieren die blinde Befolgung dessen, was Väter und Vorväter vorgeben, und fordern die individuelle, kritische, vernunft- und wertegeleitete Infragestellung der Tradition:

„Und wenn ihnen gesagt wird: ‚Folgt dem, was Gott von droben erteilt hat‘, antworten manche: ‚Nein, wir werden (nur) dem folgen, das wir unserer Vorväter glauben und tun gefunden haben.‘ Wie, selbst wenn ihre Vorväter ihren Verstand überhaupt nicht gebrauchten und bar aller Rechtleitung waren?“ (2:170; Asad, 2009, vgl. Fn. 137)

Einige Gelehrte, z. B. Muhammad 'Abduh, Muhammad Asad u. a., entnahmen diesen Versen die entschiedene Ablehnung blinden Gehorsams und die scharfe Kritik an der sturen Befolgung von Traditionen und Geboten, deren Vernünftigkeit und religiöse Legitimität bzw. Wertebezogenheit nicht überprüft wurde. In den Kontext einer *antipatriarchalen Lesung* wurden sie jedoch erst von Frauen gesetzt, was einmal mehr die Notwendigkeit weiblicher Neulesungen unterstreicht. Ähnliches gilt für die Neulesung der Verse und Suren, welche Frauen porträtieren: Neben der marokkanischen Gelehrten Asma Lamrabet (2016) hat auch die Amerikanerin Celine Ismail Ibrahim in ihrem Werk über die Frauen im Koran ausführlich dargelegt, wie eine strukturierte weibliche Lesung völlig neue Perspektiven aufzeigen kann (vgl. z. B. Ibrahim, 2020).

### 3.1 Frauengeschichte(n)

Die Entdeckung und Deutung verborgener Geschichten von Frauen im Koran ist notwendig, um fundierte und ausgewogene Exegesen zu ermöglichen. Es werden Geschichten machtvoller Frauen erzählt, ebenso wie die von Frauen, die zu den Ärmsten und Schwächsten gehörten. Es wird berichtet von alleinerziehenden Müttern, die sich voller Gottvertrauen um ihre Kinder sorgten. Von ihren Gesellschaften kritisch beäugt, wurden sie *dennoch* Vorbilder für die gesamte Menschheit. Es finden sich auch Geschichten von glücklichen Paaren, die einander im Guten unterstützten oder sogar im Wettbewerb um das Gute standen, auch von Eheleuten, die grundverschieden waren und einander feindselig gegenüberstanden. Der Koran berichtet von Menschen, die niemals verheiratet waren, und von anderen, die in ihrer Ehe nicht glücklich wurden. Es wird die Geschichte einer Stiefmutter erzählt, die ihrem Stiefkind das Leben rette, ihm die beste Mutter wurde und ihm eine Erziehung zukommen ließ wie keinem anderen; ebenso die einer gerechten und vorbildlichen Königin, der Frieden und Sicherheit ihres Volkes wichtiger waren als das eigene Wohlergehen und die eigene Ehre. Es wird von der Mutter berichtet, die ihr Kind (fast) verlor, von einem Vater, der seinen Sohn verlor, von einem Sohn, der seinen Vater verlor, wie auch von einer Tochter, die eigentlich ein Sohn hätte sein sollen – wenn es denn nach den Plänen der Mutter gegangen wäre. Es wird von der Mutter berichtet, die – entgegen der patriarchalen Strukturen – nicht nach ihrem ältesten Sohn benannt wurde,<sup>26</sup> wie auch von der Mutter aller Menschen, die ihren Mann in guten wie in schlechten Zeiten begleitete. Auch die Geschichte einer Frau, die sich über ihren Ehegatten beschwerte, der sie missachtete und ihre

<sup>26</sup> Vgl. Taha, 70: Harun wird vor Musa genannt, was in der arabischen Gesellschaft als Hinweis für sein Ältersein gilt; die Ansicht wird auch durch Quellen des Alten Testamentes, z. B. Exodus 7:7, gestützt.

Rechte beschränkte, fand Eingang in die Offenbarung, ebenso wie die äußerst strenge Verurteilung dieser Misshandlungen. Belegt sind weiterhin Verse, bei denen kritische Fragen von Frauen zu Anlässen der Offenbarung wurden – die mit wunderschönen egalitären Versen belohnt wurden (vgl. 33:35).

Celine Ibrahim (2020, 74 f.) entdeckte in ihren Studien über die Geschlechterbilder im Koran sogar matriachale Strukturen, die u. a. in der Familie 'Imrāns, in Sure *Āl 'Imrān*, zum Ausdruck kämen:

„Siehe, Allah erhob Adam und Noah und das Haus von Abraham und das Haus von Imran über alle Menschheit 34 in einer Abstammungslinie.“<sup>27</sup> (3:33 f., *Āl 'Imrān*/Die Familie 'Imrāns)

Der Koran spreche zwar von der ‚Familie‘ bzw. der Frau 'Imrāns, was den Eindruck hinterlassen könnte, es ginge hier um 'Imrān, das männliche Oberhaupt dieser Familie. Über ihn sind im Koran jedoch *keinerlei* Informationen enthalten, und wer die Verse liest, erkennt, dass es überhaupt nicht um ihn geht. Vielmehr geht es um seine Frau und seine Tochter – und um seine Schwiegermutter, welche die Gründerin dieser von Frauen geprägten Familie ist: Sie ist die Mutter von Hanna, der Frau 'Imrāns, und die Schwiegermutter des Propheten Zakariya, dessen Frau in hohem Alter von ihrer Mutterschaft überrascht wurde. Mit Sara, der Frau Ibrahims, sei eine Frau geehrt worden, deren Sohn, Enkel und Urenkel ein Prophet geworden war. Der Koran berichtet auch von Hāġar, der Frau Ibrāhīms und der Mutter von Ishāq, die gleichzeitig die Großmutter von Ya'qūb und die Urgroßmutter von Yusuf war (11:71). Dennoch ist das Verständnis von Familie im Koran kein rein biologisches, diese und andere Verse verweisen darauf, dass es mehr um spirituelle als um biologische Verbundenheit geht. Gleiches vermittelt die Geschichte von Noahs Sohn, was in ähnlicher Form auch im u.g. Kommentar von Asad angemerkt wurde.

Die Vielfalt der koranischen Frauenportraits, die an anderer Stelle näher und ausführlicher untersucht werden muss, verdeutlicht ausdrucksvoll die Vielfalt an Lebenswegen der vom Koran ausgezeichneten Frauen. Es kann daher keine Rede von *einer Musterfrau* sein, eher von Denk- und Handlungsmustern bedeutender Frauen, deren Befolgung dazu beitragen kann, eine gerechtere – und damit auch eine geschlechtergerechtere – Gesellschaft zu bilden. Im Weiteren skizziere ich anhand zweier Beispiele, wie Frauen als Vorbilder für die Menschheit genannt wurden.

### 3.2 Bilqīs

Erstes Beispiel ist die Königin von Saba, Bilqīs genannt. Sie ist die einzige Frauengestalt im Koran, bei der *nichts* über ihre Familie berichtet wird, welche somit völlig bedeutungslos erscheint. Erzählt wird sie im Kontext der Geschichte des Propheten Salomon, der neben David als mächtigster Herrscher der Geschichte gilt. Auch Bilqīs wird im Koran als überaus machtvoll beschrieben:

<sup>27</sup> Fußnote Asad (2009: S. 111 f.): „Wörtl: ‚Nachkommen voneinander‘ – eine Anspielung nicht nur auf die physische Abstammung jener Propheten, sondern auch auf die Tatsache, daß sie alle spirituell miteinander verbunden waren und an ein und dieselbe grundlegende Wahrheit glaubten (aṭ-Ṭabarī). Somit ist der obige Abschnitt eine logische Folge auf Vers 31–32, die Gottes Anerkennung abhängig macht vom Gehorsam gegenüber Seinen auserwählten Botschaftenüberbringern. Die Namen, die in diesem Satz vorkommen, umschreiben implizit alle im Qur'an genannten Propheten, da die meisten von ihnen Nachfahren von zwei oder mehreren dieser Patriarchen waren. Das Haus von 'Imrān umfasst Moses und Aaron, deren Vater 'Imrān 112 (der Amran der Bibel) war, und Aarons Nachkommen, die Priesterkaste unter den Israeliten.“

„Siehe, ich fand dort eine Frau über sie herrschen; und ihr wurde (die Fülle) von allen (guten) Dingen gegeben, und ihrer ist ein mächtiger Thron.“ (27:24)

Asad beschreibt, wie bedeutsam das Königreich von Saba war, das im südwestlichen Arabien lag und zur Zeit seiner größten Blüte „nicht nur den Jemen, sondern große Teile von Ḥaḍramaut und dem Mahra-Gebiet und vermutlich auch viel des heutigen Äthiopiens umfasste.“ Die Sabäer hätten dort ein

„außerordentliches System von Dämmen, Deichen und Schleusen errichtet, das in der Geschichte berühmt wurde und von dem erstaunliche Reste bis heute existieren. [...] Die Blüte des Landes spiegelte sich in der intensiven Handelstätigkeit seiner Bewohner und ihrer Kontrolle der „Gewürzstraße“ wider, die von Maʿrib nördlich nach Mekka, Yaṭrib und Syrien und östlich nach Dufar an der Küste des Arabischen Meeres führte und die sich dort mit den Seewegen von Indien und China verband.“ (Asad, 2009: S. 819)

Im Gegensatz zu den meisten anderen Herrschern, über die der Koran berichtet, wird Bilqīs jedoch nicht als Tyrannin beschrieben, bekannt für ihre Grausamkeit oder ihre grenzenlose Überheblichkeit. Vielmehr zeichnet der Koran das Bild einer, wie Lamrabet es formulierte, „demokratischen Königin“, fair und aufgeklärt (2016, 25), welche gewissenhaft die politischen Prinzipien von Gleichheit und Gerechtigkeit verfolgte und deren Führungsstil durch offene Besprechungen und Beratungen gekennzeichnet war. Nachdem sie eine für sie zunächst irritierende Botschaft von Salomon (Sulaymān) erhalten hatte, rief sie ihre Berater\*innen zusammen und sagte:

„Gebt mir eure Meinung zu dem Problem, dem ich nun gegenüberstehe; Ich würde niemals eine (gewichtige) Entscheidung treffen, wenn ihr nicht bei mir anwesend seid.“ (Sure *An-Naml*, 27:31)

Der Koran beschreibt die Anführerin dieses mächtigen Landes also positiv. Es war für sie unverzichtbar, Vertreter\*innen ihres Volkes in ihre Entscheidungsfindung einzubinden, was allerdings nicht hieß, dass sie deren Rat blind befolgte, wie die weiteren Verse verdeutlichen. Während ihre Berater\*innen sie an ihre militärische Erfahrung und Macht erinnerten und somit indirekt einen Krieg befürworteten –

„Wir sind mit Macht versehen und mit mächtiger Tapferkeit im Krieg – aber der Befehl ist dein; betrachte denn, was du befehlen wirst.“ (27:33) –

lehnte Bilqīs dies kategorisch ab:

„Wahrlich, wann immer Könige ein Land betreten, verderben sie es, und sie verwandeln die Edelsten seiner Leute in die Niedrigsten. Und dies ist die Weise, wie sie sich (immer) verhalten.“ (27:34)

Bilqīs verurteilt demnach jegliche kriegerischen Handlungen, da sie ins Verderben führten und die jeweilige Ordnung erschütterten. Der zweite Satz dient als Bestätigung des ersten und sollte als bestätigende Vertiefung der gleichen Aussage verstanden werden.

Asad erläutert hierzu:

„So schließt die Königin von Saba Gewalt als geeignetes Mittel zum Umgang mit Salomon aus. In ihre Aussage impliziert ist die qurʾanische Verdammung aller politischen Macht, die durch Gewaltanwendung (*ʿanwatan*) erlangt wurde, da sie unweigerlich zur Entstehung von Unterdrückung, Leiden und moralischer Verderbnis führt.“ (2009, S. 726)

Asad bestätigt, dass die Aussagen der Königin von Saba koranische Prinzipien ausdrücken, was die Bedeutung von Bilqīs und ihre Vorbildrolle in der Geschichte der Menschheit deutlich herausstreicht. Sie setzte den herausragenden Wohlstand, der ihr Reich auszeichnete, lieber für

friedliche, diplomatische Handlungen ein und beschenkte den anderen, ihr noch unbekanntem König reichlich, um einen Krieg und mögliche Übergriffe auf die Zivilbevölkerung zu verhindern. Dass die materiellen Geschenke das Gegenüber nicht beeindruckten, ist eine Geschichte, die an anderer Stelle erzählt werden muss.

Bemerkenswert sei laut Lamrabet (2016) allerdings die exegetische Geschichte dieses Verses: So finde sich z. B. bei at-Ta'labī (gest. 1036) die Aussage, Bilqīs habe übermenschliche Fähigkeiten besessen, weil eines ihrer Elternteile ein *ǧinn* gewesen sei. Ebenso finde sich die Aussage, der Prophet Muḥammad (s) habe im Kontext des Verses ein Volk verdammt, dass von einer Frau angeführt werde. Obwohl beide Überlieferungen nicht die Kriterien der Wahrhaftigkeit erfüllten, seien sie dennoch zitiert worden. Es sei laut Lamrabet somit eine Aussage konstruiert worden, die konträr zum konkreten Textverständnis stehe. Ergänzend dazu – und in enger Bezugnahme zum historischen Kontext – wurde Frauen eine erhöhte Emotionalität und mangelnde Führungskompetenz zugeschrieben, die diese Ansicht unterstützen sollte. Lamrabet fasst zusammen:

„All diese Behauptungen sind nicht nur falsch und ungerechtfertigt, sondern stehen auch in krassem Widerspruch zu den Prinzipien des Korans. Der Koran hat niemals irgendeine Art von Schwäche formuliert, die nur für Frauen typisch sei, und nirgendwo stellt er fest, dass der Mann mit größerer Vernunft ausgestattet sei oder dass Frauen mangelhafter seien als Männer oder dass Frauen keine Vernunft hätten. Nirgends ...! <sup>32</sup> Die Beschreibung, die der Koran von diesem weiblichen Staatsoberhaupt macht, ist an und für sich eine unleugbare Widerlegung aller Behauptungen des Hyperemotionalismus von Frauen, denen nachgesagt wird, sie seien aufgrund ihrer ausgeprägten emotionalen Persönlichkeit weniger vernünftig als Männer und die – nach der gleichen Logik – politisch nicht an der Spitze eines ganzen Volkes stehen könnten!“ (Lamrabet, 2016: S. 28)

Es muss an dieser Stelle allerdings angemerkt werden, dass diese falschen Zuschreibungen schon sehr früh recht scharf von Gelehrten zurückgewiesen wurden, z. B. von al-Mawardī (974–1058), der sagte:

„Die Aussage, Bilqīs Mutter sei eine Dschinnin gewesen, ist vom Verstand zurückzuweisen aufgrund der Divergenz der Arten und der Unterschiedlichkeit ihrer Natur. Eine Fortpflanzung mit diesen Unterschieden ist unmöglich.“ (vgl. al-Albānī, 2008: S. 64)

Auch der mauretanische Koranexeget aš-Šanqīṭī (1905–1973) hält fest, dass alle Überlieferungen, die behaupten, entweder Mutter oder Vater von Bilqīs seien Dschinnen gewesen, als schwach kategorisiert wurden und deshalb nicht beachtet werden dürfen (aš-Šanqīṭī, 2015: Bd. 2, S. 415).

Die nähere Betrachtung der Verse anhand der zuvor erläuterten Kriterien ergibt, dass die Merkmale der vorbildlichen Persönlichkeit von *Bilqīs* einerseits in ihrem ausdrücklichen Wahrheitsbewusstsein sowie in ihrer umfassenden Selbstständigkeit zu finden sind. Bemerkenswert sind darüber hinaus vor allem die Worte, die sie im Moment ihrer Erkenntnis der Prophetenschaft Sulaymāns ausrief: „Mein Herr, ich habe an mir selbst gefrevelt. Ich ergebe mich (gemeinsam) mit Sulaymān Gott, dem Herrn der Weltenbewohner.“ (27:44)

Sie erkannte demnach, dass Salomon kein gewöhnlicher König war und dass der Ursprung seiner Herrschaft in seiner Prophetenschaft liegen musste – weshalb sie sich unmittelbar nach dieser Erkenntnis entschied, seinem Weg zu folgen. Dies bedeutete für sie jedoch keineswegs, sich einem Menschen zu unterwerfen oder anderen Menschen nicht auf gleicher Augenhöhe zu begegnen. Vielmehr betont sie mit ihrer Formulierung, dass sie eine eigenständige Entscheidung

getroffen hatte: Sie ergab sich Gott. Sie drückt weiterhin aus, dass sie sich auf Augenhöhe mit dem Propheten Sulaymān sah, da sie sich (gemeinsam) mit Sulaymān Gott ergeben hatte. Diese Formulierung betont ihre Eigenständigkeit als Mensch und ihre Würde als Individuum. Sie folgt dem Mann nicht, weil er ein Mann ist und sie ihm in irgendeiner Form folgen müsste, vielmehr entscheidet sie sich als selbstständige und verantwortliche Frau eigenständig dafür, sich mit diesem Menschen, der auch ein Mann ist, Gott zu ergeben. Somit entscheidet sie sich ebenfalls dafür, die eigene Persönlichkeit wie auch die persönliche Beziehung zu Gott neu zu gestalten, zu vertiefen und weiter zu entwickeln.

### 3.3 Mariam

Ein weiteres Beispiel der *Musterfrauen im Koran* ist Mariam, die in der 66. Sure Vers 12 als Vorbild für die Menschheit bezeichnet wird. Ihr Vater war Anführer einer Gemeinschaft und stammte aus einer Gelehrtenfamilie. Da sie keine Kinder hatten, wünschte sich ihre Mutter Hanna, der gesellschaftlichen Akzeptanz und Wertschätzung ihrer Familie folgend, einen bedeutenden Sohn zu gebären, der den Tempeldienst übernehmen und damit die höchste Stufe des Gottesdienstes erfüllen sollte. Diese Aufgabe war bisher den Männern ihrer Gesellschaft vorbehalten, nie zuvor hatte eine Frau eine ähnliche Aufgabe übernommen. Sie wünschte sich deshalb einen Sohn und *keine* Tochter. In diesem Kontext sind die folgenden Verse zu verstehen:

„Als eine Frau von (dem Hause von) Imran betete: ‚O mein Gott! Siehe, Dir gelobe ich (das Kind), das in meinem Schoß ist, daß es Deinem Dienst gewidmet sei. Nimm es denn von mir an: wahrlich, Du allein bist allhörend, allwissend.‘“ (3:35)

Hanna widmet demgemäß ihr noch ungeborenes Kind dem Tempeldienst und ist fest davon überzeugt, dass es sich um einen Sohn handelt. Als sie jedoch nach der Geburt feststellen muss, ein Mädchen geboren zu haben, ruft sie erschrocken: „Mein Gott, ich habe eine Tochter geboren!“ In diesem Moment muss sie ihre Pläne verwerfen, denn sie hatte ihr Kind doch dem Gottesdienst widmen wollen und war nun sehr enttäuscht, dass dieser Plan wohl nicht aufgehen konnte. Hanna war Kind ihrer Zeit und konnte sich nicht vorstellen, wie ihre neugeborene Tochter jemals eine religiöse Vorbildfunktion einnehmen könnte. In diesem Moment vermochte sie auch keine anderen Gedanken oder Pläne zu wagen, da sie in die Traditionen ihrer Zeit und Kultur eingebettet war.

Der Koran berichtet weiter: „Und Gott wusste doch, was sie geboren hatte!“ – Wird das Kind als Geschenk Gottes betrachtet, das einer bis dato kinderlosen Familie gegeben wurde, so muss gleichzeitig davon ausgegangen werden, dass Gott sehr wohl wusste – und sogar plante –, dass Hanna eine Tochter gebären sollte. Wird von Seiner Urheberschaft ausgegangen, dann musste es göttlicher Wille sein, dass sie eine Tochter gebar. Gott wollte nichts anderes; es sollte eine Tochter und kein Sohn sein, und zwar eine Tochter, die zum Vorbild für alle Menschen werden sollte, eine Tochter, welche die altgebrachten Regeln, nach denen nur Männer spirituelle und religiöse Vorbilder sein könnten, infrage stellen und sogar abschaffen sollte. Dabei ging es nicht darum, mögliche Unterschiede zwischen Frauen und Männern zu relativieren oder gar zu nivellieren. Im Gegenteil verkündet der darauffolgende Vers: „Und das Männliche ist nicht wie das Weibliche!“, was wohl als ausdrückliche Bestätigung der Unterschiedlichkeit der Geschlechter zu verstehen ist.

Obwohl in diesem Vers keinerlei nähere Angaben zum Unterschied zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen gegeben werden, wird dieser Satz in seiner Exegese Geschichte von einer Vielzahl an Gelehrten als Beleg für einen ontologischen Unterschied zwischen Frauen und Männern genommen – inklusive der essentialistischen Zuschreibung vermeintlich männlicher bzw. weiblicher Eigenschaften.

Dabei finden sich weder in diesem noch in anderen Versen Hinweise auf typisch männliche bzw. typisch weibliche Eigenschaften – bis auf die biologischen Unterschiede, die außer Frage stehen. Deshalb muss eine Neulesung diesen Vers genau in dem Kontext deuten, in dem er steht: Das Männliche ist nicht wie das Weibliche! Dein Kind konnte und durfte gar kein Mann sein, weil es im Plan Gottes noch eine herausragende Rolle zu erfüllen hatte, die nur von einer Frau erfüllt werden konnte: Sie sollte die Mutter von Isa, von Jesus werden! Oder, in der Übertragung Asads (2009):

„Indessen Allah völlig gewahr war, was sie gebären würde, und völlig gewahr, dass kein männliches Kind (auf dass sie gehofft haben mag), jemals wie dieses weibliche hätte sein können!“

Wird diese weibliche Deutung angenommen, so steht sie den Exegesen, die diesen Vers abseits seines Kontextes essentialistisch deuten, diametral entgegen. Vielmehr erlaubt diese Neulesung einen gänzlich neuen Blick auf den Vers, dessen Kontext maßgeblich ist: Hätte Hanna einen Sohn geboren, so wäre der Messias Isa, der Sohn der Maria, niemals auf die Welt gekommen. Aber Gott wollte es anders, und so segnete er Hanna mit einer außergewöhnlichen Tochter, die wohl als bekannteste Frau aller Zeiten gelten darf.

Und Hanna, mit den unumstößlichen Fakten konfrontiert, nimmt Gottes Geschenk endlich an und nennt die Tochter – ganz dem eigenen Schwur gewidmet – *Mariam*, die Anbetende:

„Und ich habe sie Maria genannt. Und, wahrlich, ich suche Deinen Schutz für sie und ihre Nachkommen gegen Satan, den Verfluchten.“ (3:36)

Interessant ist, dass die Rolle, die Hanna für ihre Tochter vorgesehen hatte – der Tempeldienst – nun von Maria erfüllt wurde, da ihre Mutter ja ein göttliches Versprechen geleistet hatte. Der Plan änderte sich nicht, nur weil das Kind ein Mädchen war. Somit beendete der Koran das männliche Privileg des Tempeldienstes, und *Mariam* begann schon als junges Mädchen, Tempeldienst zu leisten. Diese Dimension wird in klassischen Exegesen kaum erläutert, – wohl auch, weil sich die Realitäten schnell wieder änderten. Erst eine dezidiert weibliche Deutung erlaubt diesen umfassenden und geschlechtergerechten Blick, was erneut die Notwendigkeit einer weiblichen Neulesung und Deutung bestätigt. Es geht jedoch weiter, da die Familie von *Mariam* sie – auch hier wieder der Tradition und dem untergebenen Frauenbild folgend – unter den Schutz eines männlichen Familienangehörigen stellte:

„Und sie (die Mutter) (...) vertraute (*Mariam*) der Obhut von *Zakariya* an.“ (37)

Es spiegelt das damals (und zuweilen noch heute) herrschende Unverständnis darüber, dass eine Frau alleine leben könne, wider, ebenso wie die Vorstellung, dass Frauen einen (finanziellen) Versorger benötigten. Auch diese Vorstellung wird vom Koran allerdings in Frage gestellt:

„Immer, wenn *Zacharias* sie im Heiligtum besuchte, fand er sie mit Speise versorgt. Er pflegte zu fragen: ‚O Maria, von woher kam dir das zu?‘ Sie pflegte zu antworten: ‚Es ist von Gott; siehe, Gott gewährt Versorgung, wem Er will, jenseits aller Berechnung.‘“ (3:37)

Welche Aufgabe hat ein Versorger, wenn er seine Schutzbefohlene von anderen besser versorgt sieht, als er es jemals könnte? Es scheint so, dass die Botschaft des Verses sehr klar ist: Gott teilt Frauen wie Männern mit, dass sie keinen Menschen als Versorger benötigen, da ja die *echte* Versorgung und der *echte* Schutz allein von Gott kommen. Es geht hier nicht um den Vorrang des einen Geschlechts über das Andere, es geht nicht um den Kampf um Macht und Einfluss, es geht nicht um Vorrang und Nachrang – es geht einzig und allein um Demut und Gottesbewusstsein! Es geht um die wichtige Frage, wie das eigene Leben zu einem besseren Leben werden kann – und dies in allen Ebenen. Es geht darum, dass ein jeder Mensch, unabhängig von seinen sozialen Rollen, seinem sozialen Stand und seiner Anerkennung unter anderen Menschen anstreben sollte, Gott in Seiner Vollkommenheit anzuerkennen und zu lobpreisen. Es geht um die Möglichkeit für alle, ein spirituell erfülltes Leben führen zu können – unabhängig von Alter, Geschlecht, Tradition und Kultur.

Indem die Geschichte von Mariam (und anderer Frauen) im Koran aus einer weiblichen Perspektive gelesen wird, ist eine nachvollziehbare und solide Interpretation zu gewinnen, die sich dezidiert auf unsere Lebenswelt bezieht, mehr als zuvor geäußerte männliche Deutungen – für die auch Männer dankbar sein sollten. Eine neue Lesung ermöglicht es Männern nämlich, Verantwortung für sich und andere zu übernehmen, ohne von unerfüllbaren Erwartungen überwältigt zu werden oder sich hinter machtvollen Positionen verstecken zu müssen – oder zu wollen. Die Auswirkungen feministischer Lesungen beschränken sich nicht auf Frauen, im Gegenteil. Adressaten der Lesung sind Männer und Frauen gleichermaßen, und das übergeordnete Ziel ist die spirituelle Weiterentwicklung derjenigen, die danach streben. Indem sich Frauen in ihren Lesungen bemühen, jeweils die geschlechtergerechteste der möglichen Bedeutungen zu erschließen, weisen sie Wege zu einer verbesserten Beziehung zwischen Frauen und Männern auf dem Weg der Erfüllung der – wie Barlas, Lamrabet, Wyn Davies und viele andere es beschreiben – göttlichen Vision einer ebenbürtigen, erfüllenden und einander unterstützenden Partnerschaft. In diesem Sinne ist die Stimme der Frauen in der Exegese höchst willkommen, und es werden weitere feministische Deutungen sehnsüchtig erwartet.

## Literaturverzeichnis

- ‘Abbās, Faḍl (2005). *at-Tafsīr*. Asāsīyātih wa-ittīghātih. Amman: Maktabat Dandīs.
- Ahmad, Leila (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Ahyat, Ita Syamtasiyah (2014). Muslim Women in Past and Present Governmental Leadership: Case of Rulers of the Sultanate of Aceh and the Fifth President of the Republic of Indonesia. *Journal of Education and Learning (EduLearn)* 8.4, S. 309–316.
- al-Albānī, Muḥammad (2008). *Mawsū‘at al-Albānī fī al-‘aqīda*. Bd. 8. Sanaa: Markaz an-Nu‘mān li-l-Buḥūṭ wa-d-Dirāsāt al-Islāmīya.
- an-Najjār, ‘Abd al-Majīd (2020). *The Vicegerency of Man Between Revelation and Reason*. IIIT, Virginia: Herndon.
- aḍ-Ḍahabī, Muḥammad (1988). *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*. Kairo: Maktabat Wahba.
- al-Fanīsān, Su‘ūd ibn ‘Abdullāh (1997). *Iḥtilāf al-mufasssīrīn*. Asbābahu wa-āṭāruhu. Riyadh: Dār Iṣbīliya.
- al-Faruqī, Maysam J. (2000). Self-Identity in the Qur’an and Islamic Law. In Webb, Gisela (Hg.), *Windows of Faith* (S. 72–100). Syracuse: Syracuse University Press.
- al-Ḥarbī, Hussein Ibn ‘Alī (2008). *Kitāb qawā‘id at-tarḡīḥ ‘ind al-mufasssīrīn. Dirāsa naṭariya taṭbīqiya*. Magisterarbeit an der Imām Universität, Riyadh.
- al-Ḥātib, Yusrī (2021). *Mawsū‘at šumūs ḥalf ḡuyūm at-tārīḥ*. Kairo: Mufakkirūn ad-Dawliya li-Našr wa-Tawzī‘.
- aš-Šanqīṭī, Muḥammad (2015). *Aḍwā‘ al-bayān fī idāḥ al-Qur‘ān bi-l-Qur‘ān*, Bd. 2. Beirut: Dār Ibn-Ḥazm.
- as-Suyūṭī, Ḡalāl ad-Dīn (1999). *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur‘ān*. Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- at-Ṭayyār, Musā‘id (21423 H.). *Kitāb fuṣūl fī uṣūl at-tafsīr*. Riyadh: Dār Ibn Ḡawzī.
- Ali, Kecia (2016). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur’an, Ḥadīth and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld.
- Alwani, Zainab (2022). Transforming the Self, Family and Society through a Qur’anic Ethos. *Journal of Islamic Faith and Practice* 4.1, S. 10–33.
- Asad, Muhammad (2009). *Die Botschaft des Koran*. Düsseldorf: Patmos.
- Ayubi, Zahra (2019). *Gendered Morality. Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*. New York: Columbia University Press.
- Barlas, Asma (2002). *Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur‘ān*. Austin: University of Texas Press.
- Bauer, Wolfgang (2013). *Bausteine des ‚Fiqh‘. Kernbereiche der Uṣul al-Fiqh – Quellen und Methodik der Ergründung islamischer Beurteilungen*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Bewley, Aisha (1995). *Kitab at-ṭabaqāt al-kabīr*. Bd. 8: The Women of Madina. London: Taha Publishers.
- Bonate, Liazat J. K. (2017). Islam and Matriliney along the Indian Ocean Rim: Revisiting the Old ‘Paradox’ by Comparing the Minangkabau, Kerala and Coastal Northern Mozambique. *Journal of Southeast Asian Studies* 48.3 (Oktober), S. 436–451.
- Çevik, Mustafa (2013): God and Gender in Islam. *Beytulhikme. An International Journal of Philosophy* 3.2, S. 1–12.
- Chaudhary, Zara (o. D.). *Subordinate Beings: The Orientalist Beginnings of Western Feminism*. Verfügbar unter <https://sacredfootsteps.com/2021/11/23/subordinate-beings-the-orientalist-beginnings-of-western-feminism> (Abruf 18.6.2024).
- Chaudhry, Ayesha (2014). *Domestic Violence and the Islamic Tradition: Ethics, Law, and the Muslim Discourse on Gender*. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Meryll Wyn (1988): *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*. New York: Mansell Publications.
- Disli, Gulsen (2015). Women’s Prayer Space in the Case Studies of the Historic Mosques in Three Balkan Countries. *Prostor* 23.2, S. 197–207.

- Esack, Farid (1997). *Quran, Liberation & Pluralism*. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression. Oxford: Oneworld.
- Goodwin, Godfrey (2007). *The Private World of Ottoman Women*. London: Saqi Books.
- Hallaq, Wael B. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies* 16.1, S. 3–41.
- Hassan, Riffat (1991). An Islamic Perspective. In Becher, Jeanne (Hg.) *Women, Religion, and Sexuality: Studies on the Impact of Religious Teachings on Women* (S. 93–128). Philadelphia: Trinity Press International.
- Hassan, Riffat (1999). Feminism in Islam. In Sharma, Arvind/Young, Katherine K. (Hgg.), *Feminism and World Religions* (S. 248–278). Albany: State University of New York Press.
- Hawwa, Sa'īd (61424 H). *al-Asās fī t-tafsīr*. Bd. 1. Kairo: Dār as-Salām li-Ṭibā'a wa-n-Našr wa-t-Tawzī' wa-t-Tarğama.
- Hidayatullah, Aysha (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. New York: Oxford University Press.
- Ibn al-'Arabi, Abū Bakr (1997). *Ārīḍat al-Aḥwazīy*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.
- Ibn 'Āšūr, Muḥammad at-Tahir (2006). *Treatise on Maqasid al-Sharia*. London: IIIT.
- Ibn Ḥuzayma (2014). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥuzayma*. 1:350. Kairo: Dār at-Ta'ṣīl.
- Ibn Sa'd, Muḥammad (2001). *Kitāb at-ṭabaqāt al-kubrā*. Hg. von Ali Muḥammad 'Umar. Kairo: Maktabat al-Ḥānğī.
- Ibrahim, Celene (2020). *Women and Gender in the Qur'an*. New York: Oxford University Press.
- Işık, Tuba (2016). Muslim Femininity and Muslim Masculinity. Geschlechterbilder im Umbruch. In Stosch, Klaus von/Baumann, Ann-Christin (Hgg.), *Ehe in Islam und Christentum* (S. 161–177). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Izutsu, Toshihiko (2008). *God and Man in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Jaschok, Maria/Jingjun, Shui (2000). *The History of Women's Mosques in Chinese Islam. A Mosque of Their Own*. Richmond: Curzon.
- Kepplinger, Eva (2021). *Towards a "Hermeneutic of Trust" in the Current Discussion on a Gender-Just Interpretation of Islamic Primary Texts*. Göttingen: V+R Unipress.
- Khoury, Adel Theodor (1995). *Der Koran*. Bd. 5. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Lamrabet, Asma (2016). *Women in the Qur'an: An Emancipatory Reading*. Markfield: Kube Publishing.
- Lawson, Todd (2020). Muhammad as Educator, Islam as Enlightenment, and the Quran as Sacred Epic. In Günther, Sebastian (Hg.), *Knowledge and Education in Classical Islam* (S. 81–97) (Religious Learning between Continuity and Change, Bd. 1). Leiden/Boston: Brill.
- Mernissi, Fatima (1992). *Der politische Harem*. Freiburg: Herder.
- Metje, Ute Marie (1995). *Die starken Frauen: Gespräche über Geschlechterbeziehungen bei den Minangkabau in Indonesien*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Mubarak, Hadia (2022). *Rebellious Wives, Neglectful Husbands*. Controversies in Modern Qur'anic Commentaries. New York: Oxford University Press.
- Nasr, Sayyed Hossein (1968). *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen & Unwin.
- Paret, Rudi (1975). *Der Koran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Peirce, Leslie (1993). *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1983). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Shakir, Amena (2018): Die Rede von Gott im Islam. In Reiterer, Friedrich et al. (Hgg.), *Talking about God – Interdisciplinary and Intercultural Approaches*. Die Rede von Gott – Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge (S. 104 ff.). Amsterdam/New York: Rodopi.

- Tilout, Jamila (2017). *Maqāṣid al-usra fī l-Qurʾān min al-insān ila al-ʿimrān*. London: Al-Furqan.
- Tucker, Judith (2012). *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wadud, Amina (1992). *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Wadud, Amina (2006). *Qurʾan and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford/New York: Oxford University Press.

## Hadith-Werke

- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn (1995). *Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥa*. 7 Bände. Riyadh: Maktabat al-Maʿārif.
- al-Albānī, Naṣir al-Dīn (2002). *Ṣaḥīḥ sunan Abī Dāwūd*. 8 Bände. Kuwait: Muʿassasāt Ġrās li-Nash wa-t-Tawzīʿ.
- al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥaḡar (1969). *Subul as-salām ṣarḥ bulūġ al-marām*. Klassifiziert von Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Ṣanʿānī. 25 Bände. Beirut: Dār Iḥyāʿ at-Turāṭ al-ʿArabī.
- al-Bayhaqī, Aḡmad (2003). *as-Sunan al-kubrā*. 11 Bände. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿIlmīya.
- al-Buḡārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl (ṣ1993). *Ṣaḥīḥ al-Buḡārī*. 7 Bände. Damaskus: Dār Ibn Kaṭīr.
- al-Ḥākim al-Nīsābūrī, Muḥammad ibn ʿAbdullāh (2018). *al-Mustadrak ʿalā aṣ-ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Risāla al-ʿĀlamiya. 9 Bände.
- ibn Ḥanbal, Aḡmad (1996). *al-Musnad*. 20 Bände. Kairo: Dār al-Ḥadīṭ.
- Ibn Ḥanbal, Aḡmad (o. J.). *Musnad al-imām Aḡmad ibn Ḥanbal*. Hg. von Šuʿayb al-Arnaʿūṭ. Bd. 4. Beirut: Muʿassasāt ar-Risāla.
- al-Ḥaṭīb at-Tabrīzī, Muḥammad (1985). *Miškāt al-Maṣābīḥ*. Revidiert von Muḥammad al-Albānī. 3 Bände. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- al-Haytamī al-Makki, Aḡmad (1406 n. H.). *al-Ifṣāḥ ʿan aḥādīth an-nikāḥ*. Ammān: Dār ʿImār.
- Ibn Māġa, Muḥammad al-Qazwīnī (1996). *Sunan ibn Māġa*. Revidiert von Muḥammad al-Albānī. 1 Band. Riyadh: Maktabat al-Maʿārif.
- an-Nawawī, Muḥyī al-Dīn (1998). *Riyadh ul-Ṣāliḥīn*. Beirut: ar-Risāla.
- at-Tirmidī, Muḥammad (1996). *al-Ġāmiʿ al-Kabīr (Sunan at-Tirmidī)*. 6 Bände. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī.
- an-Nasāʿī, Aḡmad ibn Šuʿayb (2014). *Sunan an-Nasāʿī*. Damaskus: Muʿassasat ar-risāla nāširūn. o. O., o. V.
- aṣ-Šawkānī, Muḥammad ibn ʿAlī (1414 n. H.). *Faṭḥ al-Qadīr*. Damaskus: Dār Ibn Kaṭīr.