

Braucht es einen islamischen Feminismus? -

Reflexionen zwischen Theorie und Praxis.

Liselotte Abid¹

Abstract: Obwohl Frauenrechtsbewegungen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften eine mehr als 150-jährige Geschichte haben, hat sich der Begriff „islamischer Feminismus“ erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts etabliert. Dessen Theorie basiert auf dem Gleichheitsgrundsatz des Koran.

Islamischer Feminismus ist auch Teil des postkolonialen Feminismus; viele Vertreter*innen haben einen transkulturellen Zugang entwickelt. Methoden der Exegese sind sowohl hermeneutisch als auch islamwissenschaftlich, wie die Suche nach Zielen und Zweck der Offenbarung (arab. *maqāṣid aš-šarī'a*). Es werden Denkansätze maßgeblicher Autor*innen und Aktivist*innen diskutiert, wobei weibliche Handlungsinitiativen der Theorie manchmal voraus sind und innovative Wege zu Geschlechtergerechtigkeit zeigen können.

Schlüsselbegriffe: Islamischer Feminismus, post-kolonialer Feminismus, Koran-Exegese, islamische Reform-Denker*innen, weibliche Lesarten des Koran, female agency.

Die Umschrift arabischer oder persischer Wörter folgt den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Die Namen von Autor*innen sowie zitierte Arbeiten wurden gemäß dem Original belassen. Gängige Bezeichnungen (Koran, Schari'a, Hadith usw.) sind in der im Deutschen üblichen Schreibweise wiedergegeben.

Is there a Need for Islamic Feminism? Reflections between Theory and Practice.

Abstract:

Women's rights movements in Muslim majority societies have a history of more than 150 years, but a theory of „Islamic feminism“ emerged only towards the end of the 20th century. It is based mostly on the egalitarian principles of the Qur'ān.

Islamic feminism is also part of post-colonial feminism; many researchers have developed a trans-cultural approach. Methods of exegesis are based on hermeneutics and on Islamic sciences such as the search for aims and purposes of revealed texts (Arabic: *maqāṣid aš-šarī'a*).

In this article the works of feminist authors and activists are discussed. It appears that at times Muslim women's practical initiatives and female agency have surpassed feminist theories and can show innovative ways to gender justice.

Keywords: Islamic Feminism, post-colonial feminism, Qur'ān exegesis, Islamic reform, feminine readings of Qur'ān.

The transcription of Arabic or Persian expressions follows the rules of the Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG). Names of authors and quotes from their works are transcribed according to the original. Frequently and popularly used expressions (also in the media, such as Sharia, Hadith etc.) are written in the usual German/English form.

Autorin: Mag.^a Dr.ⁱⁿ Liselotte Abid ist Islamwissenschaftlerin und Journalistin.

Kontakt: Mail: lise.abid@gmail.com

¹ Dieser Artikel bezieht sich u.a. auf meinen diskursiven Beitrag „Islam – Feminismus: ein komplexes Verhältnis“ vom 18.02.2023 (Seminarreihe „Lebenswelten muslimischer Frauen aus feminismustheoretischer, theologischer und rechtlicher Perspektive“, IFIME). Zu den hier erörterten Fragestellungen wurde weitere relevante Literatur herangezogen. In einigen Punkten habe ich auf meine Materialien aus meiner mehrjährigen Lehrtätigkeit im Fach „Gender-Studies zur islamischen Welt“ an der Universität Wien, sowie mein Referat „Glaube und Gleichheit? Gedanken zu Wirkmächtigkeit oder Ohnmacht feministischer Ansätze im Islam“ am 16.06.2020 in der Ringvorlesung „Postkoloniale Feminismen“ an der Universität Hildesheim und meinen zusammenfassenden Artikel „Islamischer Feminismus im Widerstreit zwischen wörtlichem Koran-Verständnis und freier Auslegung“ in der Zeitschrift *Religionen unterwegs* 27/2 (2021) zurückgegriffen.

1. Fragestellung.

Braucht es einen islamischen Feminismus? Was für eine provokante Frage, könnte man sagen, wo doch die soziale und rechtliche Lage von Frauen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften immer wieder im Zentrum von Reform-Forderungen steht und ein wiederkehrendes Thema von Forschung und Medien ist!

Die Frage lautet daher eher: Kann Feminismus, konkreter: ein islamischer Feminismus, adäquate Antworten auf die Rufe nach Reform und Lösungswege für bestimmte Probleme muslimischer Frauen aufzeigen? Es geht vordergründig um Frauenanliegen, doch es sind aktuelle Herausforderungen, die die gesamte Gesellschaft betreffen. Es erscheint daher angebracht, das Thema aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten.

Zunächst ein Wort zur Terminologie: Im Arabischen wird gewöhnlich die Bezeichnung *nisā'īya* für Feminismus verwendet – das Adjektiv *nisā'ī* („Frauen-bezogen“, frauenspezifisch; auch: weiblich) findet sich bereits im Titel der ersten größeren Frauenvereinigung Ägyptens *Al-Ittiḥād An-Nisā' ī Al-Miṣrī*, meist übersetzt mit „Egyptian Feminist Union“, kurz EFU, die 1923 von einer der bekanntesten Frauenrechts-Aktivistinnen, Hudā Šarāwī, unter Mitwirkung von Malak Ḥifnī Nāṣif und anderer Mitstreiterinnen gegründet wurde.

Die globale feministische Bewegung hat vor allem ab der Mitte des 20. Jahrhunderts verschiedene Strömungen hervorgebracht, und spätestens im 21. Jh. spricht man von Postfeminismus. Zudem hat sich in den 1990er Jahren aus den USA kommend die Queer-Theorie² entwickelt, die Geschlechterordnungen und -identitäten kritisch hinterfragt.

In diesem Zusammenhang weisen Thomas Bauers Forschungen zur Toleranz und zum Umgang mit Ambiguität – Zweideutigkeit oder sogar Mehrdeutigkeit, auch in unterschiedlichen Lesarten des Koran – auf eine relativ höhere Toleranz im klassischen Islam verglichen mit dem „modernen“ Islam hin – wobei „modern“ hier eher die ideologische Verhärtung islamischer Strömungen im Zuge der Moderne meint und weniger die liberalen Richtungen (vgl. Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (2011)). Islamistische Ideologisierung kann – so Bauer – sowohl als Folge als auch Versuch einer muslimischen Reaktion auf die wissenschaftlich-technologische Überlegenheit des Westens gesehen werden, der u.a. das Streben nach einer möglichst klar definierten Bedeutung und einer (auch kulturell) vereinheitlichenden Bedeutungshoheit zu eigen ist. Im Unterschied zum islamistischen Rigorismus in der Spätmoderne sei der klassische Islam mit fluiden Begrifflichkeiten gut ausgekommen: sowohl in der Exegese der religiösen Quellen als auch in der Auslegung und Handhabung dessen, was gemeinhin unter „islamisches Recht“ subsummiert wird, und des Weiteren in den Geschlechterbeziehungen und ihren sozial-kulturellen Ausprägungen.

Die historischen Analysen Thomas Bauers betreffen auch die Akzeptanz der Ambiguität von Gender-Identitäten und den Umgang mit Sexualität (vgl. Kapitel 7). Er sieht auch hier eine größere Toleranz im klassischen Islam und konstatiert, dass frühe Diskurse über Sexualität in islamisch geprägten Gesellschaften viel weniger vom Gesetz bestimmt waren als von Konventionen sexueller Ethik.

Während eine höhere Ambiguitätstoleranz auch der islamisch-feministischen Exegese und Theoriebildung zugute kommen kann, richten sich die praktischen Ziele islamisch-feministischer Aktivist*innen, Autor*innen und Bewegungen auf die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung aufgrund des Geschlechts und auf die gesellschaftspolitische Realisierung

² Die Queer-Theorie untersucht die Zusammenhänge von biologischem und sozialem Geschlecht („Gender“) und hinterfragt die Binarität der Geschlechter. Sie analysiert sexuelle Identitäten und Normen und versucht, daraus entstehende Machtstrukturen zu dekonstruieren.

und Umsetzung von Frauen- und Genderrechten als Menschenrecht – nicht nur in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften oder als muslimische Minderheit. Formen struktureller Benachteiligung, etwa im Bildungswesen oder am Arbeitsplatz, ungleicher Lohn für gleiche Arbeit, Doppelbelastung von Frauen durch die Haushalts- und sog. „Sorge-Arbeit“ innerhalb der Familie, erschwerter Zugang zu Führungspositionen in Wirtschaft und Politik, aber auch ethnisch-religiöse Diskriminierung – all dies sind Ungleichbehandlungen, die sich aus islamischer Sicht nicht rechtfertigen lassen und daher prominent auf der Agenda des islamischen Feminismus rangieren.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen und Bemühungen um ein zeitgemäßes Islamverständnis, aber auch angesichts von Religions- und Islamkritik, sowie einer noch immer wirksamen Stereotypisierung muslimischer Frauen (und Männer) – aber auch der Ab- und Ausgrenzung von Menschen mit diverser Geschlechtsidentität – war und ist es eine Herausforderung, einen „islamischen Feminismus“ wissenschaftlich zu positionieren. Es sind dies Forschungs- und Aktionsfelder, die längst nicht ausgeschöpft sind und weiterer Bearbeitung bedürfen.

In dieser Arbeit soll einerseits auf historische und „klassisch“-theologische, vor allem aber zeitgenössische exegetische Arbeiten eingegangen und ihre Rezeption im modernen, feministischen Kontext beleuchtet werden. Andererseits sollen feministische Strategien und praktische Handlungsansätze vorgestellt und über ihre Wirksamkeit reflektiert werden.

2. Frauenrechtsbewegungen und feministische Ansätze in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften.

Wenn man Feminismus als Streben nach Gleichberechtigung der Geschlechter in allen Lebensbereichen versteht, insbesondere als den Kampf um die Emanzipation der Frau von Benachteiligung, Bevormundung und Marginalisierung, dann sind dies in islamisch geprägten Gesellschaften keine neuen Forderungen. Es mag überraschen, dass Frauenbewegungen in mehrheitlich muslimischen Ländern tiefere historische Wurzeln haben als oft angenommen. Hier wird jedoch nicht im Detail auf deren Geschichte eingegangen, da darüber ausführliche Literatur zur Verfügung steht (vgl. z.B. Badran, Margot / Cooke, Miriam (1990); Ahmed, Leila (1992/1993)). Um den zeitlichen Rahmen abzustecken, sei nur kurz erwähnt, dass Forderungen nach Reform und Verbesserungen – auch bezüglich des Status der Frau – schon Mitte des 19. Jahrhunderts in Ländern wie der Türkei, in der Folge Ägypten, Libanon und später Iran und schließlich in Gebieten Nordafrikas artikuliert wurden, obgleich die dort geltenden politischen Herrschaftsverhältnisse sehr unterschiedlich und in vielen Fällen kolonial waren.

Diese Stimmen gewannen im Laufe des 20. Jahrhunderts zunehmend an Stärke und Resonanz. Reform-Ideen – gerade im rechtlichen Bereich – kamen nicht selten von Männern, wie von Scheich Muḥammad ʿAbduh, dem Rektor der Kairoer Al-Azhar Universität, oder von seinem Schüler, dem Juristen Qāsim Amīn, der ebenfalls in Ägypten wirkte und mit seinen Büchern „Die Befreiung der Frau“ (Übersetzung: 1992) und „Die neue Frau“ (Übersetzung: 2000) um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert großes Aufsehen erregte und auch Widerspruch in konservativen Kreisen auslöste. Ganz wesentliche Impulse kamen auch von Frauen, die versuchten, sich als kritische Schriftstellerinnen oder Journalistinnen eine Position zu erarbeiten, von der aus sie die Marginalisierung und Unterdrückung der Frauen ins gesellschaftliche Bewusstsein tragen konnten. Sie schrieben nicht nur Glossen in Zeitungen – anfangs oft unter männlichem Pseudonym – oder verfassten programmatische Schriften, wie die erste arabische Proklamation von Frauenrechten von 1911 durch die Ägypterin Malak Ḥifnī Nāṣif. Die Aktivist*innen bereicherten auch die arabische Literatur und Belletristik durch neue

Genres und Ausdrucksformen und thematisierten auf diese Weise patriarchale Geschlechterverhältnisse und die traditionelle Ungleichheit zwischen Mann und Frau (vgl. Bräckelmann, Susanne 2004).

Ein wesentliches Merkmal von Frauenrechtsbewegungen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften besteht darin, dass sie zu ihrer Argumentation *auch* den Islam heranziehen – selbst, wenn es sich um säkulare Strömungen oder Organisationen handelt. Das gilt für die frühen Frauenvereinigungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts ebenso wie für mehrere profilierte Akteurinnen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Oftmals war ihre Strategie, frauenfeindliche Traditionen massiv zu kritisieren, diesen jedoch die egalitäre Grundhaltung aus den Anfängen des Islams entgegen zu halten und jene Aspekte und Überlieferungen zu betonen, die den Frauen in ihren emanzipatorischen Bestrebungen entgegenkamen.

Daher dürfen säkular orientierte Frauenrechtsbewegungen nicht außer Acht gelassen werden, wenn man die Entwicklung des islamischen Feminismus untersucht. Eine genaue Trennung wäre kaum möglich, denn säkulare und religiöse Strömungen haben einander in gewissem Maße beeinflusst und ergänzt. Das patriarchale gesellschaftliche Gefüge betraf und betrifft keineswegs nur Muslim*innen, sondern Frauen aller Religionen und lokalen Kulturen. Und so befanden sich schon unter den frühesten Aktivist*innen Muslim*innen, Christ*innen, Jüd*innen, Drus*innen, Zoroastrier*innen und Angehörige anderer Minderheiten, die ihre religiöse Zugehörigkeit oft in den Hintergrund stellten, weil sie ihre Bestrebungen in die antikolonialen und nationalistischen Bewegungen ihrer Zeit eingebunden hatten. Diese Einbindung führte allerdings dazu, dass politische Parteien jeglicher Couleur die Frauenanliegen ihrer jeweiligen politischen Agenda unterordneten – was sich für die Frauen in Form von Verzögerungen beispielsweise bei der Gewährung des Wahlrechts oder in familienrechtlichen Belangen niederschlug

Trotz der langen Geschichte von Frauenrechtsbewegungen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften verbreitete sich der Begriff „islamischer Feminismus“ erst in den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts und erlangte sodann im englisch- und deutschsprachigen Raum stärkere Aufmerksamkeit – insbesondere durch die Publikation und Übersetzung von Werken feministischer Autor*innen aus dem islamisch geprägten Kulturraum. Die Bezeichnung ist nach wie vor nicht unumstritten – manchen gilt „Feminismus“ als kolonial belastet oder als kulturimperialistischer Import aus dem Westen, dem man unterstellt, vordergründig islamische Familien- und Sozialstrukturen zerstören zu wollen.

Feministische Konzepte wurden und werden von traditionell-religiösen Kreisen im Allgemeinen abgelehnt. Dem liegt die Auffassung zugrunde, dass Mann und Frau sich ergänzen und in allen Belangen zusammenarbeiten sollen; man will keine gesellschaftliche Spaltung nach Geschlechterinteressen. Geschlechterdifferenz wird im Islam als natürlich angesehen und im Sinne der Komplementarität gutgeheißen. Im muslimischen Bereich gibt es umfangreiche Literatur, die beschreibt, was aus der Sicht des Islams "typisch weiblich" und "typisch männlich" sei. Der iranische Gelehrte Ayatollah Morteza Motahhari (auch Murtadha Mutahhari, 1920 – 1979) beschreibt in seinem lange als (nicht nur) schiitisches Standardwerk betrachteten Buch „The Rights of Women in Islam“ (1974/1980) eine Reihe von geschlechtsspezifischen Unterschieden (S. 104ff), wobei er teils auch westliche Forschung zitiert:

„Why should it be necessary to interpret the differences between man and woman as an imperfection in one and perfection in the other, and be obliged, at one time, to take the side of one and, at another time, to support the other? [...] In fact, the differences between men and women are a matter of symmetry and not one of imperfection or perfection. It is the intention

of the law of creation that these differences should be the source of a better relationship between women and men ...” (S. 98 - 102).

Er verneint also, dass diese Unterschiede der Anlass für eine qualitative Hierarchisierung der Geschlechter sein sollten; er wird aber nicht müde zu betonen, dass natürliche Geschlechterdifferenz der Grund für unterschiedliche Rechte und Pflichten innerhalb der Familie sein sollten – im sozialen, außerfamiliären Bereich seien jedoch die Rechte von Mann und Frau identisch:

„As far as non-family social rights are concerned, that is, as far as rights within society at large, outside the circle of the family, are concerned, an individual acquires both equal and identical rights.“ (S. 93).

Diese Sichtweise Motahharis war neu; bis heute werden gesellschaftliche Rechte Frauen noch immer nicht selbstverständlich gewährt, denn traditionalistische Gelehrte sehen den Wirkungsbereich der Frau primär im Inneren von Haus und Familie, den des Mannes draußen im Arbeitsleben, in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik.

Bevor sich in den 1990er Jahren eine islamisch-feministische Theoriebildung abzeichnete, entstanden zahlreiche apologetische Werke über Frauenrechte im Islam – stets mit dem Hinweis, dass in der sog. islamischen Welt ein gravierender Mangel in der Umsetzung dieser Rechte bestehe – eine Kluft zwischen dem islamischen Ideal und der Wirklichkeit. Immerhin kam es zu einer zunehmend ernsthaften Auseinandersetzung mit den sozialen, rechtlichen und wirtschaftlichen Möglichkeiten, die Frauen auch nach klassisch-islamischem Rechtsverständnis zustehen. Eine solche Arbeit von Fatima Umar Naseef ist *Women in Islam – A Discourse in Rights and Obligations* (1999), einer saudi-arabischen Islamwissenschaftlerin, die sich im Detail mit den Rechten und Pflichten, aber auch traditionellen Einschränkungen von Mädchen und Frauen in verschiedenen sozialen Kontexten befasst: als Tochter, als Ehefrau und Mutter, im Beruf und im gesellschaftlichen Leben. Die Autorin hat das Spektrum weiblicher Möglichkeiten und Grenzen in vorsichtigen Formulierungen abgetastet. Sie betont das Recht auf Bildung, das Recht den Ehemann selbst zu wählen, das Recht auf Berufstätigkeit und das eigene Einkommen, den eigenen Besitz usw. Alle diese, wie auch religiöse und politische Rechte (einschließlich des Rechts auf freie Meinungsäußerung), müssten jedoch strikt im Rahmen der islamischen Gesetze in ihrer traditionellen (hier: sunnitischen) Ausprägung bleiben. So werden Einschränkungen z.B. durch vormundschaftliche Regelungen idealisiert dargestellt. Die Autorin bezeichnet auch den *Hiġāb* – die islamische Verhüllung – ausdrücklich als ein „ethisches Recht“ der Frau (S. 107ff).

Eine „women’s liberation“ nach westlichem Muster lehnt Fatima Umar Naseef definitiv ab (S. 103f). Im Folgenden ein Beispiel:

"Women's employment" has been highlighted endlessly by the media as a general trend in our society and numerous campaigns have been launched to urge women to seek employment. When such campaigns were first launched in the West, women were tempted to go out and work in order to affirm their so-called equality with men. Unfortunately, many eastern countries have followed this example, thus transgressing the laws of nature and ignoring women's inherent roles and responsibilities. They shout the same western slogans, overlooking the invaluable teachings of Islam which, by their divine nature, differ from man-made western traditions and ideologies.“

Als kontrastierende Entwicklung sei hier erwähnt, dass in jüngster Zeit saudische Firmen verpflichtet wurden, einen gewissen Prozentsatz an weiblichem Personal einzustellen. Dass damit de-facto eine Frauenquote in gewissen Bereichen in Saudi-Arabien eingeführt wird, und dass saudische Frauen in jüngster Zeit besonders im Bildungswesen und in der Wirtschaft

wichtige Positionen eingenommen haben, sind Beispiele für rasante Entwicklungen, deren Auswirkungen sich in den kommenden Jahren zeigen und neue Herausforderungen darstellen werden.

Im Vergleich zu Morteza Motahhari, der zwar eine Liberalisierung im westlichen Sinn ebenfalls ablehnt, aber konservative gesellschaftliche Verhältnisse reformieren will, stellt Naseef keine Reform-Forderungen – vielmehr perpetuiert sie patriarchale Konstellationen.

Vor dem Hintergrund der „zweiten Welle des Feminismus“ in den 1960er Jahren des 20. Jahrhunderts in Europa und den USA bezeichneten sich bekannte Autorinnen wie Nawal El Saadawi (Ärztin / Psychotherapeutin, Ägypten), Fatima Mernissi (Soziologin, Marokko), Assia Djebar (Schriftstellerin, Algerien), Ziba Mir-Hosseini (Sozialanthropologin, Iran/Großbritannien) zunächst als Frauenrechtlerinnen. Die Frage, wie weit sie sich selbst als "Feministinnen" definierten und was sie unter diesem Begriff verstanden, würde weitere Forschungen erfordern.

Die Arabistin Miriam Cooke (2001: S. 80) schrieb über "Islamic Feminists":

"They are balancing national, transnational, and feminist agendas in their attempts to construct a society hospitable to them".

Zu säkularen Autorinnen bemerkt Cooke (2001: S. 55):

"Whether through or against religion, they are choosing to become part of the struggle for a better world. The question many pose to women who voluntarily Islamize is: Do they accept their communities' reactionary norms or do they appropriate and in the process subvert them?"

Cooke kommt zu dem Schluss, dass Frauen-Aktivistinnen mit muslimischem Hintergrund dem Begriff "Feminismus" differenziert gegenüberstehen. Während sich manche selbst Feministinnen nennen, würden andere diese Bezeichnung teils aus religiösen, teils aus politischen Gründen ablehnen.

Eine der wohl bekanntesten islamischen Theologinnen, die als „islamische Feministin“ wahrgenommen wird, es aber ablehnt, sich selbst als solche zu bezeichnen, ist die afroamerikanische Islamwissenschaftlerin Amina Wadud (vgl. Graneß, Anke et al. 2019: S. 193). In ihrer Argumentation geht sie vom Gleichheitsansatz des Koran als dem grundlegenden autoritativen Text aus. Hingegen klammert sie das Überlieferungsmaterial aus, d.h. sie vermeidet die Diskussion über sog. „frauenfeindliche“ Hadithe³, welche vor allem die marokkanische Soziologin Fatima Mernissi durch ihr Buch *Der politische Harem* (1989/1992) entfacht hatte. Dieses Buch bewog muslimische Autor*innen, verstärkt nach „frauenfreundlichen“ Überlieferungen in der frühen Geschichte des Islams zu forschen, diese zu analysieren und darüber zu publizieren.

Amina Waduds Buch *Qur'an and Women* (1992/1999) kann als bahnbrechende Arbeit in hermeneutisch-theologischer Hinsicht bezeichnet werden, nachdem in den 1990er Jahren wichtige Werke zunächst die sozialwissenschaftliche Seite der Gender-Thematik ins Zentrum rückten, wie Leila Ahmeds *Women and Gender in Islam* (1992/93) mit einem Fokus auf die arabische Welt, oder Ziba Mir-Hosseinis *Islam and Gender* (2000) mit dem Fokus auf den Iran. Amina Wadud hat ihr Buch nach seiner Veröffentlichung im Jahre 1992 inhaltlich überarbeitet und 1999 erneut publiziert. In ihrer, auch linguistischen, Auseinandersetzung mit dem Koran, den sie als Offenbarungstext für wegweisend erachtet, geht sie nicht nur weit über das wörtliche Verständnis hinaus, sondern sieht auf der Basis der Gleichheit der Geschlechter in

³ Hadith (*Ḥadīth*) überlieferter Ausspruch oder Handlungsweise des Propheten Muḥammad.

religiöser Hinsicht auch Interpretationsmöglichkeiten, die weit in den gesellschaftlichen Bereich hineinreichen:

„Seventh-century Arabian particulars in the Qur'an should be restricted to that context unless a broader basis of understanding and application can be developed from them. In the social, political, and moral arena, a reciprocal relationship must be made between particular historical or cultural practices during the time of the Qur'anic revelation as reflections of the underlying principles and the diverse reflections of those principles in other historical and cultural contexts.“ (Wadud 1999: S. XII).

Damit fordert sie eine Einbettung des koranischen Texts in seinen historischen und sozialen Kontext; jene Elemente, welche die Verhältnisse in Arabien des 7. Jahrhunderts widerspiegeln, könnten nur dann als Norm-gebend verstanden werden, wenn aus ihnen eine breitere, zeitgemäße Bedeutung und entsprechende Anwendung abgeleitet werden können. Demgemäß könnten die grundlegenden koranischen Prinzipien unter anderen historischen und kulturellen Bedingungen unterschiedliche Ausdrucksformen annehmen.

Amina Wadud hat in ihrem zweiten maßgeblichen Werk *Inside the Gender-Jihad* (2006) eigene Erfahrungen und Beobachtungen einfließen lassen, Reform-Initiativen behandelt und neue, interpretative Möglichkeiten reflektiert. Darin beschreibt sie auch, wie sie am 8. März 2005 als Imamin erstmals ein gemischt-geschlechtliches Gebet leitete (Wadud 2006: online-Version Abschnitte 725 -744).

In ihrer *Conclusion* stellt sie die Frage: „Why fight the gender jihad?“, wobei eine markante Feststellung auffällt, die Teil einer möglichen Antwort sein könnte:

„Patriarchal control over what it means to be human robs females of their God-given agency and full humanity. In this book I have contributed [...] in an effort to tell a part of the grand story including the dehumanization of female identity throughout Islamic thought, practice, and the basic constructions of meanings of Allah and Islam, which have reduced femaleness to deviant in whatever ways women are like or unlike men, as subjects or utilities of or for male intellectual social, political, sexual, spiritual and historical analysis and experience.“

Es würden wohl nicht alle Musliminnen dieser scharfen Formulierung zustimmen, zumal Marginalisierung und Unterdrückung, aber auch Chancen von Frauen, sich nicht verallgemeinern lassen und je nach sozialer Schicht sehr unterschiedlich sein können. Deshalb argumentieren viele muslimisch-feministische Autor*innen zwar in eine ähnliche Richtung, jedoch nuancierter. Sie alle zu nennen, würde den Rahmen dieser kurzen Übersicht überschreiten. Ein Beispiel ist Nahed Selim mit ihrem Buch *Nehmt den Männern den Koran. Für eine weibliche Interpretation des Islam* (2003).

Eine Übersicht über die intensive theologische Debatte zwischen Gegner*innen und Befürworter*innen feministischer Interpretation und dadurch angestoßene gesellschaftliche Diskurse findet sich auch bei Abid (2021), ohne damit einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

3. Forschungszugänge

Zusätzlich zur historisch-chronologischen Entwicklung der zuvor skizzierten hermeneutisch erarbeiteten Argumentationsweisen ist es unerlässlich, die inhaltliche Seite Frauenrelevanter Koran-Studien genauer zu betrachten. Die deutsche Islam-wissenschaftlerin Kathrin Klausling hat mit ihrem Buch *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr* (2014)⁴ eine Untersuchung vorgelegt, die vor allem im Hinblick auf die Deutung bestimmter Koran-Stellen in 21

vormodernen und modernen Korankommentaren interessant ist.⁴ Zwanzig der Kommentatoren sind männlich, eine Kommentatorin aus dem 20. Jahrhundert ist weiblich, wobei die männliche Überzahl über eine lange Periode der Geschichte – beginnend mit einer frühen Exegese aus dem 8. Jahrhundert – für das Ergebnis nur bedingt relevant erscheint. Kathrin Klausning hat folgende fünf Koran-Verse ausgewählt: 2:228, 4:3, 4:34, 4:128 und 2:282. Sie begründet dies wie folgt: „[...] 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.“ (Klausning 2014: S. 80). Dies zeigt, dass die in diesen Versen behandelten Themen wie Ehe und Scheidung bzw. Auflösung der Ehe (arab. *Ḥulʿ*) durch die Frau, Rechte und Pflichten der Ehepartner, Polygamie, Streitschlichtung zwischen Ehepartnern, mögliche Vorrechte des Ehemannes und die Zeugenschaft von Frauen bei gewissen finanziellen Transaktionen schon immer hoch sensibel waren und nicht erst im Zuge der modernen Frauenrechtsdebatte aufgefallen sind.

Klausning diskutiert Schlüsselbegriffe⁵, die im Kontext moderner Deutungsversuche heftig umstritten sind, wie etwa *faḍl*, oft mit „Vorzug, Überlegenheit, Auszeichnung“ (des Mannes gegenüber der Frau) und *qiwāma* (beide in Koran 4:34), letzteres meist mit Verantwortung, Fürsorge übersetzt. Unter verschiedenen Deutungsmöglichkeiten männlicher „Vorzüge“ ist besonders eine Überlieferung interessant, die auf den gelehrten Propheten-Gefährten Ibn ʿAbbās (gest. um 688) zurück gehen soll: demnach erweise sich männliche Überlegenheit erst durch die Großherzigkeit, die ein Ehemann seiner Frau entgegenbringt (Klausning 2014: S. 83).

Klassische Kommentare (die fast ausschließlich von männlichen Gelehrten stammen) sehen die Vorzüge des Mannes – und sich daraus ableitende Vorrechte – wesentlich in seiner Rolle als Versorger und Beschützer der Familie – eine Rolle, die schließlich auf die Gesellschaft hin weitergedacht wurde. Weitere Begründungen für vorgeblich männliche Überlegenheit sind meist biologistisch angelegt, sowohl physisch als auch psychisch-emotional sowie im Hinblick auf kognitive Fähigkeiten.

Bemerkenswert ist, dass die Zuschreibung minderer geistiger Fähigkeiten von Frauen bis ins 10. Jahrhundert in maßgeblichen Koran-Kommentaren nicht vorkommt (etwa bis in die Zeit des *Tafsīrs* von aṭ-Ṭabarī (gest. 923). Erst danach findet sich diese in fast allen vormodernen Kommentaren. Kommentatoren ersetzten etwa ab dem späten 19. Jahrhundert „die mangelhafte Rationalität der Frau durch ihre vermeintlich ausgeprägtere Emotionalität“ (Vgl. Klausning 2014: S. 225), wodurch sie vornehmlich für die Rolle als Ehefrau und Mutter geeignet sei. Dagegen wurde der Frau ihre Kompetenz im gesellschaftspolitischen und juristischen Bereich abgesprochen. Solch misogynistischen Auffassungen fanden sich bis ins 20. Jahrhundert noch in sog. Frauen-Katechismen, Handbüchern der Religionslehre, wie Klausning in ihrem Buch aufzeigt.

Das Postulat einer „natürlichen“ Aufgabenteilung, bei welcher die Erwerbsarbeit und der „äußere“, gesellschaftliche Bereich dem Mann vorbehalten sei, während die reproduktive Arbeit bzw. Haus- und Sorge-Arbeit, also der innerhäusliche Bereich, der Frau zugewiesen wird, hat sich erst im Laufe der beginnenden Industrialisierung muslimischer Gebiete etwa ab dem 19. Jahrhundert verfestigt und wurde ab dem frühen 20. Jahrhundert zunehmend

⁴ Vgl. hierzu Shakir, Amena (2015). Rezension, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (WZKM) Bd. 105. Wien: Institut für Orientalistik der Univ. Wien (Eigenverlag). S. 486 – 489.

Ebenso: Rezension, IslamPortal Österreich (2021). Redaktionsteam (Blog, 18.06.2021). Verfügbar unter <https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/geschlechterrollenvorstellungen-im-tafsir> [abgerufen am 23.01.2024].

⁵ Vgl. IslamPortal Österreich, ebd.

ideologisiert. Um diese Zeit regte sich aber dagegen auch Widerstand v.a. in Form der bereits unter Punkt 2. genannten Schriften und Aktivitäten früher Frauenrechtler*innen, die rückblickend als feministisch eingestuft werden können.

Anhand der Analysen von Kathrin Klausung zeigt sich, dass sich auch bei muslimischen Reform-Denker*innen und Theolog*innen des 20. Jahrhunderts nur langsam eine geschlechtergerechtere Sichtweise verbreitete⁶. Der libanesisch-schiitische Gelehrte Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (gest. 2010) stelle insofern eine Ausnahme dar, als er nur im Hinblick auf Reproduktionsarbeit und gegebenenfalls Erziehung eine unterschiedliche Rollenverteilung von Frau und Mann sieht und Hausarbeit nicht als verpflichtende Lebensaufgabe der Frau definiert, so die Rezension des IslamPortal. Hausarbeit dürfe nicht „als Argument missbraucht werden, um sie von anderen Zielen in ihrem Leben abzuhalten.“ (Klausung 2014: S. 224). 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 (ebd.). Faḍlallāh wurde aufgrund der von ihm vertretenen Ansichten zum Geschlechterverhältnis als einziger der 21 von Klausung analysierten Autor*innen „zu Lebzeiten von verschiedenen Seiten als (islamischer) Feminist bezeichnet“ (Klausung: S. 74).

Hier ist anzumerken, dass Fadlallahs Ausführungen auch von Morteza Motahharis bereits erwähntem Werk „The Rights of Women in Islam“ inspiriert waren. Motahhari argumentiert, dass aufgrund natürlicher Geschlechterdifferenz Männer und Frauen keine identischen, jedoch gleichwertige Rechte hätten, die Frauen selbstständig ausüben und nutzen könnten (vgl. Motahhari 1980: ab S. 113). Seine Ausführungen haben ab Mitte der 1970er Jahre zahlreiche islamische Theoretiker*innen inspiriert.

Trotz mancher für Frauen abwertender Auslegungen, die Kathrin Klausung in *Tafīrs* ab dem 10. Jahrhundert nachgewiesen hat, gab es zu fast allen Zeiten der islamischen Geschichte auch anerkannte weibliche Persönlichkeiten in den Wissensgebieten ihrer Zeit. Die ägyptische Islamwissenschaftlerin und Theologin Yasmin Amin hat dies in ihrem Artikel „Frauen als Bildungsträgerinnen im Islam – Emanzipiertes Denken in patriarchalen Traditionen“ (2020) anschaulich dargestellt. Im wirtschaftlichen Bereich waren Frauen auch Marktinspektorinnen – die ersten wurden noch vom zweiten Kalifen ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb ernannt (Amin, Yasmin 2020: S. 19). Die Tradition weiblicher Marktinspektoren, die eine wichtige Funktion als Schlichterinnen bei kleineren Auseinandersetzungen innehatten, hielt sich lange im arabischen Raum und ist in gewissen Bereichen bis heute nachweisbar.

Es wäre interessant, die wirtschaftlichen Funktionen muslimischer Frauen im historischen Kontext noch näher zu untersuchen, hat doch der Koran das Eigentumsrecht der Frau verbrieft (Naseef 1999: S. 162 - 168). Die meisten Gelehrten, bis auf wenige Ausnahmen, sind der Meinung, dass eine Frau ohne Einverständnis ihres Ehemannes über ihren Besitz verfügen kann. Die Quellenlage stützt das Recht auf selbstständige, auch gewinnbringende Verwaltung ihres Besitzes (Naseef: S. 167f). Es gibt Berichte über Frauen aus der wohlhabenden Oberschicht oder der Herrscherdynastien wie der Moguln in Indien, die an den weitreichenden Handelsgeschäften der islamischen Welt erfolgreich beteiligt waren, ihren eigenen Unternehmensbereich sozusagen „gemanagt“ haben, obwohl sie selbst nicht in die Öffentlichkeit traten (Gascoigne, Bamber 1973: S. 161). Ebenso haben Frauen aus ihrem Eigentum wohltätige Einrichtungen gestiftet oder Schulen und höhere Bildungsinstitutionen

⁶ Vgl. Rezension: IslamPortal Österreich (2021). Redaktionsteam. Punkt 2. Komplementarität. Blog, 18.06.2021. Verfügbar unter <https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/geschlechterrollenvorstellungen-im-tafsir> [abgerufen am 23.01.2024].

gegründet (Amin, Yasmin 2020: S. 21). In der heutigen Zeit möge man sich nur das *Forbes Magazine Middle East* oder Ausgaben wie *Most Powerful Arab Women* ansehen, wo muslimische Frauen im internationalen Ranking keineswegs zurückstehen. Solche Frauen aus der Elite sind zwar nicht repräsentativ für die große Masse der Frauen aus ärmeren Bevölkerungsschichten, aber sie zeigen, dass die soziale Schicht, der eine Frau angehört, ebenso wie das Stadt-Land-Gefälle mitentscheidend dafür sind, welche Bildung, welchen Status und welchen Aktionsradius sie erlangen kann.

4. Kritik an feministischer Interpretation islamischer Quellentexte

Doch es gibt auch Kritikerinnen an islamisch-feministischer Theologie wie beispielsweise Zara Faris, eine der Sprecher*innen der sog. „Muslim Debate Initiative“ (MDI) in Großbritannien. In einem Interview mit Claudia Mende (2015) beschrieb sie ihren kontroversen Standpunkt wie folgt:

„The very core of my view on this is that theology is studying the will of God. But feminism is not about studying the will of God. Rather it is more about studying the will of feminists and oftentimes imposing presupposed conclusions onto the study of God and the will of God.“

Zara Faris, die zu theologischen Fragen forscht, wendet sich allerdings nicht gegen die Emanzipation der Frau an sich, sondern den Versuch, diese Forderungen in ein theologisches Konzept zu verpacken. Deshalb hat man sie auch als „Feministin, die keine ist“ bezeichnet. Im zitierten Interview stellt sie abschließend klar:

„I am not questioning whether Muslim women are in need of liberation; it is plain to see the rampant social injustice that is faced by both women and men in the post-colonial Muslim world (and the West) today. Feminists should just not have a monopoly on it. [...] Islam proposes solutions for ensuring women's safety, women's liberation, their rights and abilities to pursue different opportunities. When groups like Femen, or any feminist group, claim that monopoly, they paint an unjust picture of Islam and, therefore, many people feel the need to attach feminism to Islam. We need to empower justice itself rather than the rather sexist ideology of feminism.“

Zara Faris spricht von islamischen Lösungen; sie lässt jedoch offen, wie die notwendigen Reformen theoretisch zu begründen und praktisch umzusetzen seien.

Die Argumentation der US-amerikanischen Islamwissenschaftlerin Kecia Ali (2006/2016) geht eher in Richtung einer Kritik der Forschungsperspektiven zu Fragen wie der islamischen Sexualethik und deren feministischer Interpretationen. Sie stellt fest, dass es nicht zuletzt die westliche Perspektive auf muslimische Geschlechterverhältnisse ist, welche die Entstehung eines „islamischen Feminismus“ befördert habe. Während die prä- oder frühkoloniale westliche Sicht die grundsätzlich positive Einstellung des Islams zur Sexualität abschätzig als „laxe Moral, Ausschweifung im Harem ...“ beurteilte, so sei in der Kolonialära das Narrativ der unterdrückten Muslimin in den Vordergrund gerückt. Beide Darstellungen hätten letztlich dazu gedient, die postulierte Überlegenheit der weißen, kolonialen Zivilisation zu untermauern. Dies habe das Herausarbeiten feministischer Interpretationen und Positionen als Reaktion von Seiten der kolonisierten Muslim*innen (mit-)bewirkt. Bewusst oder unbewusst habe die Motivation, dem Westen auch in Bezug auf die Position der Frau etwas entgegen zu setzen, während des gesamten 20. Jahrhunderts nachgewirkt (vgl. Ali 2017).

Viel grundlegender, aber auch umstritten, ist die Kritik der Religions- und Islamwissenschaftlerin Aysha Hidayatullah (2014), Professorin an der Universität von San Francisco. Sie klassifiziert feministische Exegese als einen Zweig modernistischer Koran-

Interpretation, wesentlich beeinflusst von den Werken des aus Pakistan stammenden Philosophen, islamischen Gelehrten und Reformers Fazlur Rahman (Fazlur Rahman Malik, verstorben 1988) and des ägyptischen Literaturwissenschaftlers und islamischen Reformdenkers Nasr Hamid Abu Zayd (verstorben 2010). Hidayatullah unterzieht die Werke feministischer Islamwissenschaftlerinnen und Theologinnen wie Amina Wadud, Asma Barlas, Riffat Hassan, Azizah al-Hibri, Kecia Ali und Sa'diyya Shaikh einer Kritik auf unterschiedlichen Ebenen, wiewohl sie deren Pionier-Arbeit dennoch schätzt. Die genannten Autorinnen "share the aim of advocating the full personhood and moral agency of Muslim women *within* the parameters of the Qur'an, which they all treat as the divine word of God, and to which they attribute the principle of the equality of all human beings, male and female" (Hidayatullah 2014: S. 4).

Der Autorin zufolge sei es problematisch, dass der modernistische Ansatz davon ausgehe, dass jede/r individuelle Muslim*in in der Lage sei, die Bedeutung des heiligen Textes zu erfassen oder sie/er zumindest auf einer Ebene des Verstehens davon angesprochen werde. Feministische Exeget*innen und modernistische Interpret*innen würden Hadithe selektiv verwenden; ihnen sei auch eine ausgeprägte Skepsis gegenüber dem Hadith-Material gemeinsam, wiewohl dieses – trotz manch fraglicher Authentizität – eine bedeutende historische Rolle in der Koran-Exegese gespielt habe.

Aysha Hidayatullah untersucht feministische Koran-Exegese unter drei Gesichtspunkten: erstens die historische Kontextualisierung, wobei sie unter Bezug auf Asma Barlas schreibt, dass diese Art der Auslegung erlaube, den Koran im Lichte sich verändernder, historischer Gegebenheiten zu verstehen. Seine universale Gültigkeit könne durch neue, zeitgemäße Auslegungen bestätigt werden (vgl. Hidayatullah 2014: S. 66).

Feministische Exegese würde für Frauen problematische Koranstellen damit erklären, dass sie sich auf historische oder spezielle sozial-kulturelle Umstände in Arabien des 7. Jahrhunderts bezögen. Gemäß Amina Wadud seien solche koranischen Texte „deskriptiv“ (d.h. sie beschreiben die damalige Situation), was nicht bedeute, dass ihnen eine universelle normative Bedeutung zukomme (vgl. Hidayatullah 2014: S. 70f).

In einer analytischen Rezension (2014)⁷ von Hidayatullahs Buch wird ihre kritische Haltung gegenüber weiteren (aus ihrer Sicht) Schwachstellen beschrieben:

„Another major strategy that feminist exegetes have utilized to ‚undo‘ patriarchal readings of the Qur'an is the emphasis on the ‚patriarchal‘ and ‚culturally-specific‘ context of the classical Qur'anic exegetes, virtually all of whom were male. It is thus the role of modern feminist exegetes to ‚rescue‘ the ‚true essential meaning‘ of the Qur'an from this problematic tradition.“

Hidayatullahs zweite Ebene der Kritik betrifft die intra-textuelle Methode. Der Koran werde als holistischer Text gelesen, wodurch Stellen, die für Frauen vordergründig nachteilig erscheinen, dem Prinzip der Gleichheit untergeordnet bzw. uminterpretiert werden könnten. Es sei jedoch problematisch, Gleichheitskonzepte der Moderne auf einen Text aus dem 7. Jahrhundert anzuwenden.

Auf einer dritten Ebene ihrer Kritik befasst sich Aysha Hidayatullah mit der Natur des Koran im Lichte des feministischen *Tawhīd*-Konzepts.⁸ Nach dem Prinzip der Einheit Gottes, das sich in der Schöpfung widerspiegelt, bilden auch die Geschlechter eine Einheit in Bezug auf ihre menschliche Natur.

⁷ <https://ballandalus.wordpress.com/2014/05/23/feminist-edges-of-the-quran-a-summary-outline/> (blog ohne Autoren-Angabe) [abgerufen 20.12.2023].

⁸ *Tawhīd* – Einheit; Einheit Gottes; monotheistisches Prinzip des Islams.

Da feministische Lesarten ein wörtliches Koran-Verständnis ablehnen und Koran-Stellen, die aus weiblicher Perspektive problematisch erscheinen, (auch) mit den Beschränkungen menschlicher Sprache erklären, seien patriarchale Auslegungen den (meist männlichen) Exegeten anzulasten, nicht aber der Aussage des Koran.

Hidayatullah stellt damit die Frage in den Raum, ob es aus theologischer Sicht vertretbar sei, die Offenbarung nur als offene Richtlinie zu verstehen:

„This position, as Hidayatullah alludes, represents a major break of feminist exegesis from classical Sunni theology, which posits that the Qur’an is the ‘eternal, uncreated word of God.’ Hidayatullah asserts that the feminist exegetes have in fact adopted the classical Mu’tazilite position on the nature of the Qur’anic text, since the latter group had also contended that the Qur’an was created in time.“⁹

Insgesamt stellt Aysha Hidayatullah in diesem Buch die Methodik und die daraus resultierende Argumentationsweise feministischer Exegese radikal in Frage. Die oben genannte Rezension verweist nicht nur auf Hidayatullahs Vorwurf eines apologetischen Vorgehens. Der/die Rezensent*in findet auch direkte Koran-Kritik in ihrem Buch:

„She argues that the best that many feminist exegetes have been able to produce with regard to these verses are apologetic readings or interpretations that distort the text. She asserts that, in the case of these two aforementioned verses, the Qur’an itself ‘must be held responsible for its sexist and harmful readings.’” (vgl. Hidayatullah 2014: S. 137).

Ihre Kritik kann als eine Herausforderung an modernistische Interpretationen gelesen werden. Sie zeigt die Komplexität des Umgangs mit dem Koran als historischem Text auf und kommt zu dem Schluss, dass zeitgenössische, feministische Erwartungen in Bezug auf Gleichheit der Geschlechter ihrer Meinung nach mit dem Text des Koran nicht vereinbar seien. Hidayatullah bietet keine alternativen Lösungen für jene Fragen, die sie als Schwachstellen feministischer Exegese identifiziert und kritisiert. Man gewinnt durch ihre Argumentation den Eindruck, dass Geschlechtergerechtigkeit eher auf Basis der *ethischen* Ansprüche des Islams erreicht werden könnte als durch Interpretationen, die ihrer Meinung nach dem Sinn des Textes nicht entsprechen oder den Text sogar entstellen. Damit bleibt offen, ob und wie Zielsetzungen und Methoden feministischer Exegese zu revidieren seien, um eine Weiterentwicklung zu ermöglichen.

5. Wege aus dem Dilemma

Der Zweck jeder Exegese ist die Suche nach Bedeutungen eines bestimmten Textes oder Wortes, wobei nicht nur linguistische Parameter wie Grammatik, Etymologie, und historische Einbettung in Augenschein genommen werden, sondern auch eine rational (gegebenenfalls auch spirituell) begründbare Deutung herausgearbeitet wird, die einen nachvollziehbaren Sinn der textlichen Aussage erkennen lässt. Jedoch können die Ergebnisse sowohl zeitgenössischer als auch historischer Interpret*innen sehr unterschiedlich sein. Denn sowohl der Text des Koran als auch das Hadith-Material weisen Ambiguitäten auf – sie können doppeldeutig oder sogar mehrdeutig sein. Selbst bei strikt wissenschaftlichem Herangehen haben Exeget*innen zu allen Zeiten der Geschichte diese Ambiguitäten bewusst oder unbewusst in ihrem Sinne ausgelegt – auch die feministische Exegese heute. Doch trotz allen Strebens um eine stringente Beweisführung sollte Mehrdeutigkeit akzeptiert werden – eine Praxis, durch die z.B. die Exegetin Amina Wadud mittels eines ganzheitlichen Zugangs, einer

⁹ <https://ballandalus.wordpress.com/2014/05/23/feminist-edges-of-the-quran-a-summary-outline/> (blog ohne Autoren-Angabe) [abgerufen am 20.12.2023].

„Hermeneutik des *Tawhīd*“, einschließlich der linguistischen Analyse verschiedener Übersetzungs- und Auslegungsmöglichkeiten erweiterte Bedeutungen zu erschließen sucht (vgl. Graneß, Anke et al. 2019: S. 195f).

Koran-Kommentare wurden über lange Zeiträume der Geschichte überwiegend von männlichen Gelehrten verfasst, die zwangsläufig von den kulturellen und sozialen Bedingungen ihrer Zeit geprägt waren. Eine zeitgenössische feministische Exegese versucht deshalb, eine mögliche Einseitigkeit oder auch Misogynie zu identifizieren, aufzuzeigen und auszugleichen.

5.1. *Maqāṣid aš-šarīʿa* – Die Suche nach Zielen und Absichten in den Aussagen islamischer Quellentexte.

Um allgemein zu einem zeitgemäßen und theologisch akzeptablen Verständnis der heiligen Texte zu gelangen, gibt es in der Koran-Exegese die Methode der Suche nach den sog. *maqāṣid aš-šarīʿa* – vereinfacht gesagt, nach den Zielen und dem Zweck (arab. Sing. *maqṣad*) einer göttlichen Anweisung. Amena Shakir hat diese Vorgangsweise in ihrem Artikel „Interdisziplinäre und multiperspektivische Islamforschung“ (2022: S. 1 – 25) ausführlicher behandelt. Darin betont sie, dass diese Suche nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann, sondern stets offen für neue Erkenntnisse und Zugänge sein muss:

„Weiterhin wird die Notwendigkeit einer unablässigen, andauernden Neulesung und Bezugnahme auf aktuelle Lebenswelten eingefordert, die niemals zu einem absoluten Verständnis führen kann. Die Suche nach den dem Islam bzw. seinen Quellen immanenten, offenkundigen und verborgenen Weisheiten kann nicht zu einem Ende kommen, sondern muss andauernd, innovativ, vertieft und vertiefend sowie kontextuell erfolgen“ (Shakir: S. 4).

Shakir zitiert eine ganze Reihe von Islam-Gelehrten aus unterschiedlichen Epochen bis in die Gegenwart, die die Wichtigkeit von *iğtihād*¹⁰ zur Ergründung von Ziel und Zweck der göttlichen Offenbarung anerkennen, wobei naturgemäß unterschiedliche Ergebnisse oder sogar einander widersprechende Sichtweisen entstehen können. Das Bewusstsein darüber war unter Muslim*innen seit frühester Zeit präsent, zumal es mehrere Versionen von Aussprüchen des Propheten Muḥammad gibt, die konstruktive Meinungsverschiedenheiten positiv bewerten.

Wie Shakir feststellt, „[...] bildete sich schon im zweiten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung ein Literaturzweig heraus, der sich ausschließlich der Thematik des *iḥtilāf*, der Meinungsverschiedenheiten unter Gelehrten, widmete“ (Shakir: S. 11, Fußnote).

Gerade das Gewährwerden von Meinungspluralität sollte verhindern, dass Exeget*innen ihre Lesung als die einzig richtige betrachten, sondern als eine, die aufgrund aufrichtiger Bemühungen um das Verstehen des Textes möglicherweise die göttliche Absicht dahinter wiedergibt oder sich dieser annähert, woraus dann die *maqāṣid aš-šarīʿa* abgeleitet werden können. Schon bei frühen Gelehrten ortet Shakir die Erkenntnis, „[...]“, dass göttliche Offenbarung rationale Absichten und Ziele verfolgt, welche dem Wohl und dem Nutzen (*maṣlaḥa*) der Menschen dienen und Schaden (*maḍarra*) von ihnen abwenden“ (ebd. S. 13).

Solche Zielsetzungen lassen sich beim Wissenserwerb und der Wissensweitergabe durch bedeutende muslimische Frauenpersönlichkeiten schon seit der Verkündigung des Islams nachweisen. Der österreichische Islamwissenschaftler Wolfgang Johann Bauer hat in seinem Buch *Aishas Grundlagen der Islamrechtsergründung und Textinterpretation* (2012) den

¹⁰ *iğtihād* (arab.): selbstständige, vernunftbegründete Auslegung islamischer Quellentexte, insbes. des Koran, und daraus abgeleitete Rechtsfindung.

religionsrechtlich bedeutsamen, in Bezug auf Hadithe oft kritischen und korrigierenden Umgang der Prophetengattin Aisha (عَآ'ِشَا بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ) untersucht. Er beschreibt Aishas analytisches Vorgehen, wenn es sich um die Erklärung von Offenbarungstexten und Prophetenpraxis handelt, und wie daraus Schritt für Schritt Wege zum Verständnis und zur Begründung daraus folgender Regeln erschlossen werden können. Aishas Methode hat damit Referenzpunkte der Exegese geschaffen, die für die weitere Entwicklung der islamischen Jurisprudenz maßgeblich wurden. Wolfgang J. Bauer behandelt in diesem Zusammenhang auch die *maqāṣid aš-šarī'a*, Maximen – übergeordnete, höhere Ziele der Schari'a, wie er es nennt – über die Aishas Urteil zu bestimmten Fragen Eingang in die Islamrechtsprinzipien fand (Bauer: S. 303 – 326).

Die kanadische Islamwissenschaftlerin Aisha Geissinger beschäftigt sich mit analytischen Studien zu Koran und Hadith-Material und Genderrelevanten Überschneidungen. Aufgrund von Kommentaren zu Koran-Stellen und Hadith-Überlieferungen der Frauen des Propheten Muḥammad – insbesondere Aisha und Umm Salama – kommt sie zu dem Schluss, dass aus deren Auslegungskompetenz eine gewisse exegetische Autorität für und durch die spätere Gelehrtenschaft – mehrheitlich Männer – abgeleitet wurde. Ihr Buch *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: Rereading of the Classical Genre of Qur'ān Commentary* (2015) gibt sehr detaillierte Einblicke in die Materie (vgl. Abid 2017: S. 444f):

„Geissinger points out that the authority concerning the use of these materials rested with male exegetes, and that only in rare instances authoritative interpretations can be ascribed to women, again mostly to 'Ā'isha. [...] the author brings examples of exegesis (limited in number) where the view of a female interpreter became decisive. She highlights the wives' thorough understanding of revelation and the issues touched upon, whereas their explanations or comments were in no case intended as a full-fledged exegesis of the holy book. However, even if those women did not consciously embark on exegesis of the Qur'ān, their views in many cases entered legal deliberations of later times: they became “transhistorical” and are shaping Muslims' understanding till our times.“

Wie aus dem obigem Zitat hervorgeht, wurden dieser weiblichen Autorität allerdings Grenzen gesetzt, da dieses Material von männlichen Exegeten im Kontext ihres theologischen Wissensbezugs und ihres sozialen Umfelds referiert wurde und dabei gewollt oder ungewollt die Sichtweise des jeweiligen Exegeten stützte (vgl. Abid 2017: S. 445).

„Geissinger looks into the *tafsīr* chapters of the canonical *ḥadīth* collections, not only extracting female contributions, but also analysing the reception and use of such material by the respective male authors, e.g. al-Bukhārī, Muslim, and others. Based on these findings, she elaborates on the “Gendered Exegetical Gazes” by (symbolically re-) constructing the “Abode of the Mothers of the Believers” (Chapter 5), with multiple aspects of a gendered space.“

Spannt man nun einen Bogen zur Kritik von Aysha Hidayatullah an zeitgenössischen feministischen Exeget*innen (vgl. Abschnitt 4.), so ist an dieser Stelle auf den Meinungspluralismus zu verweisen, der in der gesamten islamischen Geistesgeschichte präsent war und es bis heute ist. Unterschiedliche – oft auch einander widersprechende Meinungen – sind dabei keine Ausnahmeerscheinungen, sondern es hat sie immer gegeben. Ein Maßstab sollte in der Exegese die Begründbarkeit sein: sei es im theologischen, linguistischen, historisch-hermeneutischen Sinn. Dies gilt auch für die freie Auslegung eines heiligen Textes auf der Basis von *Ijtihād*. Ein Meinungsmonopol kann sich dabei niemand anmaßen – jede Neuauslegung fordert auch wissenschaftliche Kritik heraus. Ebenso wenig

darf pauschal ein literalistisches, wortgetreues Verständnis vorausgesetzt oder eingefordert werden.

Schon der im 13./14. Jahrhundert lebende Historiker und Hadith-Gelehrte Šams ad-Dīn aḍ-Ḍahabī schrieb:

„Es ist wohlbekannt, dass eine Person, die einen Text exegetisch erschließt, diese Exegese mit der eigenen Farbe einfärbt, denn wer einen Ausdruck versteht, bestimmt dessen Bedeutung und Ziel gemäß des eigenen intellektuellen Zugangs sowie der Weite seines denkerischen Horizonts. [...] In diesem Ausmaß bestimmt er das Textverständnis wie auch die Erläuterung. [...] Wir finden hierfür klare Spuren in den unterschiedlichsten *Tafsīr*-Büchern, es gibt keines dieser Bücher, ohne dass wir darin persönliche Spuren des Verfassers entdeckten [...] die nicht schwer zu erkennen sind“ (aḍ-Ḍahabī, 1437 H, S. 113f. Zitiert bei Shakir 2022: S. 8).

In der Praxis bleibt die Anwendung des *maqāṣid*-Ansatzes in Bezug auf feministische Anliegen dennoch ein heikles Unterfangen: einerseits (wie oben unter Abschnitt 2. ausgeführt), weil sich der Begriff „Feminismus“ in muslimischen Gesellschaften nach wie vor Widerständen und Missverständnissen, aber auch Polemiken gegenüber sieht, weshalb es in diesem Kontext sinnvoll sein kann, gezielt nach „Frauenrechtsanliegen“ zu fragen. Denn es sind berechnete Anliegen, denen sich die große Mehrheit männlicher und weiblicher Islamgelehrter nicht verschließt, auch wenn sie über die Ausgestaltung von Frauenrechten unterschiedliche Ansichten haben mögen.

Andererseits stehen aus religiöser Sicht nicht zu vernachlässigende Fragen im Raum:

- Was ist theologisch vertretbar?
- Was ist mit dem Geist der koranischen Offenbarung vereinbar?
- Was lässt sich im Sinne der *maqāṣid aš-šarī‘a* begründen?

Es sind dies Fragen, die hier nicht in letzter Konsequenz ausdiskutiert werden können. Der theologische Diskurs hierzu muss offen sein und er darf nicht in ein enges, theologisches Korsett gezwungen werden. Amena Shakir fordert im Hinblick auf die *maqāṣid aš-šarī‘a* „[...] eine neue Phase des Einsatzes um eine Auslegung, welche die *menschlichen* Ziele aus den göttlichen Texten herleitet“ (Shakir 2022: S. 11). Die *menschlichen* Ziele – darunter übergeordnete Werte wie Menschenwürde, Menschenrechte, Gerechtigkeit [...] – als Zweck der Offenbarung zu erkennen, muss als grundlegende Richtschnur betrachtet werden.

Als nur *ein* praktisches Beispiel können „frauengemäße“ Auslegungen von Koran 4:34 genannt werden, ausführlich diskutiert in Abid 2021: S. 5 – 7.

Da sich historische und gesellschaftliche Bedingungen ändern, müssen an diesem laufenden Diskurs unterschiedliche Wissenschaftszweige mitwirken, von Soziologie über Medizin bis hin zu Psychologie, aber auch den Rechts- und Humanwissenschaften im weitesten Sinne. Und es ist ein Diskurs, in dem die Forderungen von Frauenrechtsaktivist*innen und Feminist*innen gehört und als Grundlage betrachtet werden müssen. Denn auch im Hinblick auf Frauenrechte werden die *maqāṣid aš-šarī‘a* ohne ein holistisches und zeitbezogenes Koran- und Islamverständnis nicht erfasst werden können.

5.2. Weibliche Handlungsspielräume („female agency“).

Unter diesen Aspekten lassen sich nun weibliche Handlungsspielräume ausloten. Das breite Themenspektrum eines islamischen Feminismus bietet nach wie vor einen starken Impetus für weitere Forschungen. Allerdings ist eine Auffächerung und Diversifizierung der Thematik entstanden, und, es existieren, wie in der globalen feministischen Bewegung, auch im islamischen Feminismus unterschiedliche Strömungen. Neben der theologisch-theoretischen und hermeneutischen Forschung ist es wichtig, den Fokus auch auf praktische

Frauenaktivitäten „on the ground“ zu richten – sozusagen auf einen angewandten Feminismus, der (auch) mit Bezug auf islamische Quellen und Argumente versucht, konkrete gesellschaftliche Probleme zu lösen, patriarchale Strukturen und Traditionen aufzubrechen und so die Situation von Frauen, und damit auch ihrer Community, zu verbessern. Solche Verbesserungen erscheinen oft nicht auf den ersten Blick als „feministisch“, aber sie wirken vielleicht gerade deshalb nachhaltiger in die jeweilige Gesellschaft hinein.

Es gibt nicht allzu viele weibliche Islam-Gelehrte, die eine *vollständige* Koran-Interpretation verfasst haben, doch das Fachgebiet der Exegese (*tafsīr*) wird zunehmend zu einem Tätigkeitsfeld zeitgenössischer muslimischer Gelehrten. Die Islamwissenschaftlerin Hüda Nur Ateş forscht am Berliner Institut für Islamische Theologie der Humboldt-Universität. Sie schreibt, dass Koran-Kommentare türkischer Interpretinnen vor allem in der westlichen Forschung Neuland seien, obwohl es insgesamt sieben türkische Autorinnen gibt, die in den letzten drei Dekaden vollständige oder Teil-Kommentare publiziert haben. Insbesondere die türkische Islamgelehrte und Publizistin Semra Kürün Çekmegil und ihr *Okuyucu Tefsiri* sind Teil ihre Forschung (vgl. Ateş 2024: S. 10 – 15).

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts sind Auslegungen von Teilen des Koran erstellt worden u.a. von Zaynab al-Ġazālī, beschrieben von Kathrin Klausung (2014: S. 70 -73), und von ‘Ā’isha ‘Abd al-Raḥmān, beide in Ägypten. Letztere verfasste unter dem Künstlernamen Bint al-Šāṭi’ ein *Tafsīr* der letzten vierzehn Suren des Koran – als eines der ersten exegetischen Werke in dieser Form, denn sie wählte dafür eine literaturwissenschaftliche Methode, die auch die literarische Ästhetik des heiligen Texts zur Geltung bringen sollte (vgl. Naguib, Shuruq 2015: S. 45 – 84 und Picchi, Margherita 2019). Beide Frauen waren kontrastierende Persönlichkeiten, hoch gebildet, gewiss keine Feministinnen, selbstständig, aber in mancher Hinsicht konservativ: Bint al-Šāṭi’ war in den 1960er Jahren eine typische, „moderne“ Ägypterin: Professorin und erfolgreiche Schriftstellerin und westlich gekleidet. Im Kontrast hierzu wurde Zaynab al-Ġazālī, Gründerin der *Ġamā‘at as-sayyidāt al-muslimāt* (Gemeinschaft muslimischer Damen), stets in vollem *Hiġāb*, als Islamistin wahrgenommen, auch wegen ihrer Nähe zur Muslimbruder- bzw. Schwesternschaft. Sie verbrachte mehrere Jahre im Gefängnis und publizierte nach ihrer Freilassung Anfang der 1970er Jahre darüber. Beide gelehrten Frauen, jeweils in ihrer Art gläubige Musliminnen, konnten trotz oder gerade wegen dieser Ambiguitäten in ihren Methoden und Lebensentwürfen ihre weiblichen Handlungsspielräume nicht nur voll ausschöpfen, sondern über ihren gesellschaftlichen Kontext sowie Spielraum darüber hinaus beträchtlich erweitern.

Ein weiteres herausragendes Beispiel für „female agency“ ist die iranische Gelehrtin und Exegetin Sayyida Nuṣrat as-Sādāt Amīn (1886 -1983), besser bekannt als Bānū Amīn. Bānū Amīn hat ein 15-bändiges Werk hinterlassen, das oft als „mystische Exegese“ des gesamten Koran bezeichnet wird. Sie behandelte aber auch ökonomische und soziale Aspekte und ging in allen Belangen von einer Gleichheit der Geschlechter aus. Sie erlangte einen der höchsten Gelehrtenränge im schiitischen Islam und erteilte späteren männlichen Gelehrten die Lehrbefugnis. In einem Vorort der Stadt Isfahan geboren und aus einem Milieu von Kaufleuten stammend, hatte sie selbst eine große Familie und hat dennoch durchgehend studiert, geschrieben und unterrichtet. Nāhīd Tayyebī ist Professorin für Philosophie und schiitische Theologie an der Theologischen Hochschule für Frauen in der zentraliranischen Stadt Qom. Sie hat eine Biografie von Bānū Amīn verfasst (Tayyebi, Nahid & Homayouni, Alaviyeh 2001) und gab mir darüber folgendes Interview:¹¹

¹¹ Das Interview mit Nāhīd Tayyebī und Zaynab Karbalā’ī wurde am 8. August 2021 in Isfahan in persischer Sprache von mir durchgeführt und übersetzt.

„Sie lebte in einer Zeit, in der es Frauen im Iran nur sehr eingeschränkt erlaubt war, Bildung zu erwerben. In vielen Familien sah man es nicht gerne, wenn Frauen zur Feder griffen, um zu lernen oder zu schreiben – man meinte, das würde nur Unruhe und Aufruhr ins Haus bringen. Sie wuchs in einer sehr wohlhabenden Familie auf und ihr Vater galt als das Oberhaupt der Handelsleute in Isfahan.“

Bemerkenswert ist, dass die Familie der jungen Noşrat as-Sādāt ihr Interesse an geisteswissenschaftlichen und religiösen Fächern schon früh erkannte und förderte, so Nāhīd Tayyebī:

„Als sie dann etwa 20 Jahre alt war, wurden Gelehrte für sie als Privatlehrer ins Haus geholt und bezahlt. Diese kamen meist auf Pferde Rücken oder in Kutschen, da die Familie etwas außerhalb von Isfahan lebte. Bānū Amīn wurde in islamischen Überlieferungen, Geschichte und der damit verbundenen Literatur sowie Philosophie unterrichtet. Im Alter von 40 Jahren publizierte sie ihr erstes Buch, eine mystische Interpretation schiitischer Trauerriuale. Es war in arabischer Sprache abgefasst und wurde an die schiitisch-theologische Hochschule in Nağaf im Irak gesandt. Die dortigen Gelehrten begutachteten das Werk; sie waren beeindruckt und erteilten ihr die Erlaubnis zur Auslegung religiöser Quellen. So wurde sie zur ersten *Muğtahida*, zur selbstständigen Exegetin, in der jüngeren Geschichte des Iran.“

Obgleich Bānū Amīn in ihren Werken keinen Frauen- oder Genderspezifischen Zugang wählte, finden ihre Werke unter iranischen Frauen-Aktivist*innen und Akademiker*innen große Beachtung, erklärt Zaynab Karbalā'ī, Professorin für islamische Mystik und Metaphysik an der Universität Isfahan:

„Wenn man Koran-Verse liest, die sich auf Frauen beziehen, erwartet man vielleicht, dass die Auslegung aus einem weiblichen Gesichtspunkt erfolgt – aber Bānū Amīn hat diese Texte Gender-übergreifend interpretiert und gezeigt, dass jene Stellen, die Frauen thematisieren, sich indirekt auch an Männer richten, und umgekehrt ist es genauso.“

Zaynab Karbalā'ī betont, dass Noşrat as-Sādāt Amīn sich in wissenschaftlicher Form mit Mystik und Ethik befasst habe, was im Gegensatz zu ihrer Umgebung stand, die im frühen 20. Jahrhundert vielmehr von Traditionen geprägt war:

„Sie hat sehr früh geheiratet, nämlich mit 15, wie damals fast alle Mädchen, aber der Wohlstand ihrer Familie ermöglichte ihr das weitere Studium bei großen Gelehrten. Bānū Amīn zeigte, dass Frauen – obwohl zu jener Zeit noch an das häusliche Leben gebunden – in Wissensbereiche vordringen konnten, die bis dahin weitgehend Männern vorbehalten waren. Diese Vorbildwirkung für ihre Gesellschaft, vor allem für die Frauen, ist nicht zu unterschätzen.“

Bānū Amīn war es ein Anliegen, dass Frauen auch religiöse Kompetenz erwerben konnten; Mitte des 20. Jahrhunderts gründete sie eine islamische Schule und Hochschule für Mädchen und Frauen in Isfahan. Aus bescheidenen Anfängen und mehreren Umgestaltungen entstand später die *Ĝāmi'at al-Zahrā*, die heutige islamisch-theologische Hochschule für Frauen in der Stadt Qom. Einige Absolventinnen von Bānū Amīns Schule lehrten später dort und bildeten weitere Generationen von Theologinnen aus.¹²

Berichte über Gelehrtinnen wie Bānū Amīn haben trotz schwieriger Quellenlage weiteres internationales Forschungsinteresse geweckt (z.B. Rutner, Maryam 2020); sie werfen die Frage nach der Wirkmächtigkeit ihrer theologischen Kompetenz auf. Diesem Thema hat sich

¹² Vgl. weitere wiss. Arbeiten über Bānū Amīn in persischer Sprache (zitiert nach Künkler /Fazaeli):

Naser Baqeri Bed'hindi (2003). *Bānū-yi nimūnah gilwahāyī az hayāt-i bānū-yi muğtahida Amīn Isfahānī*. Qum: Daftar-i Tabliġhat-i Islāmī-yi Ĥawzah-yi 'ilmiyya-yi Qom, Markaz-i Intishārāt, 1382 [2003].

die Politikwissenschaftlerin und Orientalistin Mirjam Künkler angenommen: Gemeinsam mit Devin J. Stewart gab sie das Buch *Female Religious Authority in Shi'i Islam. Past and Present* (2021) heraus. Das umfangreiche Werk enthält auch ein Kapitel über Bānū Amīn und die jüngere iranische *Muḡtahida*, Zohreh Sefati (geb. 1948):¹³

„In the case of modern Iran, we know of more than 100 women, mostly daughters and wives of influential scholars, who made a name for themselves in fields of Islamic learning, among them dozens who attained a level of learning comparable to that of mujtahids.“ (Künkler / Fazaeli: S. 271).

Die Autor*innen betonen die Eigeninitiative der beiden Gelehrtinnen, durch die sie ihre Kompetenzen erwarben (S. 272f). Zweifellos war Bānū Amīn ein Kind ihrer Zeit: Sie sah die Hauptaufgaben der Frau im häuslichen und jene des Mannes im gesellschaftlichen Bereich. Dennoch wurde sie selbst durch ihre umfangreiche Publikationstätigkeit quasi zu einer öffentlichen Persönlichkeit, einem „Role model“, das in die Gesellschaft hinein wirkte und junge Frauen inspirierte:

„With regard to the relations between the sexes, Amin suggests they are ‘partners in humanity’, but believes ‘the foundation of the creation of man and woman differs regarding their cerebral, bodily and emotional strengths’. Notably, this difference does not translate, in her understanding, into inequality in women’s and men’s suitability for public life. Citing several revered Islamic scholars, she declares that men and women are equal in *‘ibādāt* (spirituality) and uses this fundamental observation to deduce the equality of men and women with regard to their social rights: women and men have equal rights and duties in most aspects of society, including earning, working, business, farming, teaching, learning, and even, significantly, defence in the face of an enemy“ (Künkler / Fazaeli: S. 284).

Zohreh Sefati hingegen nimmt öffentliche Aufgaben wahr; sie fordert deutlich und oftmals kritisch eine stärkere Partizipation von Frauen, deren Möglichkeiten sie im Iran als eingeschränkt wahrnimmt. Verglichen mit aktuellen Frauenrechtsbewegungen im Iran stufen Künkler und Fazaeli (S. 297) die Arbeiten beider Gelehrtinnen als sehr konservativ ein. Das Einbringen religiösen Wissens in die Gesellschaft durch weibliche Gelehrte schaffe einerseits ein Spannungsfeld mit den traditionell als „weiblich“ wahrgenommenen Aufgaben – andererseits entstehe für sie dadurch ein gewisser öffentlicher Aktionsradius.

Das Buch von Mirjam Künkler und Devin J. Stewart (2021) füllt bis zu einem gewissen Grad eine Lücke in der feministischen Forschung zu weiblichen Handlungsspielräumen und ihrer möglichen Wirkungsmacht in schiitisch-islamisch geprägten Gesellschaften (vgl. Abid 2023). Das Werk spannt einen weiten Bogen von der Geschichte bis zur Gegenwart. Es analysiert historische und zeitgenössische Quellen und stellt Frauenpersönlichkeiten vor, die außerhalb ihres kulturellen Wirkungskreises wenig bekannt sind. Nicht immer sind diese Formen von „female agency“ religiös begründet; ihre Strategien zur Durchsetzung ihrer Vorhaben sind vielfältig, ebenso jedoch die Grenzen, die ihnen entgegenstehen.

Im *Maghreb*, im Westen des islamisch geprägten Nordafrika, vor allem in Marokko, hat Doris H. Gray (2013/2015) umfangreiche Genderrelevante Forschungen durchgeführt. Zum reformierten marokkanischen Familiengesetz hält sie fest: „... the revised 2004 *moudawana*

¹³ Marjan ‘Amu Khalili (2000). *Kawkabi durrī: [sharḥ-i ahvāl-i bānū-ye mujtahida Amīn]* (Tehran: Payām-e ‘Adālat, 1379 [2000]).

Künkler, Mirjam / Fazaeli, Roja (2021). „The Lives of two Mujtahidat: Female Religious Authority in Twentieth-Century Iran.“ In Künkler M., Stewart D. J. (2021) a.a.O.: S. 271 – 297.

(family law) has changed the family from a hierarchical institution presided over by a man to a horizontal union between two equals" (S. 44).

Ebenso wichtig ist das gesetzliche Verbot häuslicher Gewalt:

"Domestic violence legislation undermines the established patriarchy and traditional hierarchies in a country [...] In Morocco today, criminalizing domestic violence is a hot topic and one of critical importance in expanding women's rights. [...] At issue here is the superior social status associated with maleness and the abuses such superior status allows." (Gray 2013/2015: S. 19).

Bezüglich des neuen Personenstandsgesetzes beobachtet die Autorin, dass die praktische Umsetzung durch den in Marokko noch immer hohen weiblichen Analphabetismus beeinträchtigt ist. Islamische Gruppierungen, die die Reformen zumindest im Anfangsstadium ablehnten und dagegen protestierten, vertreten die Meinung, dass die Komplementarität der Geschlechter ein grundlegendes Element muslimischer Gesellschaften sei: "From this perspective, challenges to basic gender roles represented a neo-colonial Western project aimed at undermining the Muslim religious and cultural identity" (Gray 2013/2015: S. 55).

Bemerkenswert sei dabei die Berufung qualifizierter Frauen zu sog. *Murchidates*, die ähnliche Aufgaben wie ein Imam erfüllen, allerdings ohne die gemeinschaftlichen Freitagsgebete zu leiten. Das Amt der *Murchidates* wurde vom marokkanischen König im Jahr 2006 initiiert und greife auf die alte muslimische Tradition in Nordafrika zurück, in der Frauen als sog. *Muqqamadāt* die Leitung weiblicher Lehr-Zirkel in Sufi-Orden innehatten (S. 172f).

Die Autorin argumentiert, dass theologische und legistische Reformen durch die Anwendung der bereits erwähnten *Maqāsid*-Methode religiös abgesichert seien (S. 164).

Das Buch gibt wertvolle Einblicke in feministische Positionen und ihre praktischen Aspekte. Es wird aufgezeigt, dass Reformen nicht einfach „von oben“ durchgesetzt werden können, sondern darauf angewiesen sind, durch einen möglichst breiten gesellschaftlichen Diskurs Anerkennung zu suchen und zu finden:

„[...] following the theory, the practical argumentation adopted by 'Islamic feminists', Islamist and secular women's associations in Morocco is elucidated in talks with activists and detailed interviews with female leading figures by the author. In this context, she gives an impression of the ideological positions of the most important organizations in Morocco, e.g. the "Justice and Charity movement (*Jami'at al Adl wa Ihsane*)", the "Sisters of Eternity", the Justice and Development Party (PJD), and "l'Organisation de Renouveau de la Conscience Féminine" (ORCF), as well as their backgrounds, and more NGOs that emerged therefrom. In this way, a multi-faceted picture emerges that shows the diverse ways in which Islamic feminists deal with the question of "gender equality versus gender justice", their contacts and occasional cooperation with secular feminists and how some of them try to bridge the gap between different groups and ideas. Later in chapter 3 the author describes the "Caravans for equality" through Morocco, Spain and France, organized by the Democratic League for the Rights of Women (French abbrev. LDDF)" (vgl. Abid 2017a: S. 448).

Noch mehr praktische Einblicke, wie feministische Handlungsspielräume Schritt für Schritt ausgehandelt werden müssen, gibt der von Doris H. Gray und Nadia Sonneveld 2018 herausgegebene Sammelband *Women and Social Change in North Africa. What Counts as Revolutionary?* Die Autor*innen behandeln ein breites Spektrum sozialer Fragen vor allem mit Blick auf Marokko, aber auch Algerien, Tunesien und Ägypten. Darunter sind Themen wie Frauenhäuser, Erbrecht, Migration und Flüchtlinge, medizinische und wirtschaftliche Themen, aber auch die prekäre Situation von Minderheiten und ihrer Kultur, wie der lokalen jüdischen und der Amazigh, der ethnischen Berbevölker im westlichen Nordafrika. Gesetzliche Neuerungen wie die Familienrechtsreform in Algerien und das einseitige Scheidungsrecht der

Frau in Ägypten werden ebenfalls untersucht. In theologischer Hinsicht interessant ist der Beitrag von Doris H. Gray und Habiba Boumlik „Morocco’s Islamic Feminism. The Contours of a New Theology?“ (2018: S. 119 – 142): ein „Feminismus des Dritten Weges“, der unter Bezug auf die Soziologin Fatema Mernissi (1945 – 2015) und die Ärztin und Frauenaktivistin Asma Lamrabet in Marokko beschränkt wird, wobei Lamrabets Kritik am Patriarchat, ihre Forderungen nach weiblichem „Empowerment“ und von ihr vorgeschlagene egalitäre Lesarten wesentlich mit der Argumentation von Amina Wadud übereinstimmen (vgl. Lamrabet 2015).

Wie sehr die Debatte um Frauenrechte und die Position der Frau in Familie und Gesellschaft in Bewegung ist, zeigt sich an neuerlichen Reformvorhaben zum marokkanischen Familienrecht, der *moudawana*. Dieses soll, wie König Mohammed VI. 2022 ankündigte, mit dem Gleichstellungsgrundsatz der Verfassung von 2011 und mit internationalen Abkommen in Einklang gebracht werden. Ab Herbst 2023 hatten alle Bürger*innen die Möglichkeit, über einen Link ihre Vorschläge dazu einzubringen: ein erstmaliger Versuch öffentlicher Meinungsbildung und Partizipation, jedoch nicht ohne Problematik und Grenzen. Die Bestrebungen feministischer zivilgesellschaftlicher Organisationen zielen auf eine Entflechtung der Familiengesetzgebung von religiösen Vorgaben (vgl. Barisch 13.09.2024: S. 1). Der marokkanische Soziologe und Genderforscher Abdessamad Dialmy plädiert dafür, „den Islam vom Patriarchat zu befreien“. Dazu sagte er in einem Interview mit Claudia Mende (27.06.2024): „Wir müssen Koranverse und Hadithe des Propheten reinterpreten, kontextualisieren und anders lesen, denn ihr Kontext hat sich verändert. Seit einiger Zeit schlage ich auch vor, im Zweifelsfall auch Verse vorübergehend unwirksam zu machen, was man auf Arabisch *ta’ṭīl* nennt.“ Dialmy hat jedoch darauf verzichtet, seine Vorschläge einzubringen, und er wurde auch nicht in die Fachkommission berufen, die 2024 einen Gesetzesentwurf ausgearbeitet hat. Der Entwurf wurde vom König einem Hohen Rat islamischer Würdenträger zur Begutachtung übermittelt; anschließend hat das Parlament über die Reformvorschläge zu befinden. Es wird mit Spannung erwartet, wie der gesellschaftspolitische Ausgleich zwischen unterschiedlichen Interessen, aber auch zwischen Eliten, breiten, traditionell lebenden Bevölkerungsschichten und zwischen den in die Beratungen eingebundenen Islamgelehrten gelingen kann.

6. Abschließende Überlegungen

Die malaysische Islamwissenschaftlerin Zeenath Kausar (2014) verfasste einen Artikel mit dem Titel „Battle of Books! Diverse Trends in Muslim Thought on Women’s Issues“. Sie teilte die Gelehrten (durchwegs Männer!), die sie für diese Untersuchung ausgewählt hatte, in zwei Gruppen ein: „rejectionists and promoters of the rights and status of women in family and society“ (S. 165). Konservative und reformistische Standpunkte treffen hart aufeinander. Sie sollen hier nicht im Einzelnen diskutiert werden, da es sich genau um jene Punkte handelt, die praktisch alle feministischen Exeget*innen oder muslimischen Frauenaktivist*innen aufgegriffen und diskutiert bzw. dekonstruiert haben. Nach wie vor aktuell ist jedoch der Schluss, den Kausar in ihrem Artikel zieht (S. 178):

„A critical analysis of the contentions and arguments of the scholars of both the groups reveals the deep influence of some ethno-cultural norms and general narrow and biased traditions of Muslim societies on women in the interpretation of the relevant Islamic texts of the scholars of the rejectionist group. [...] Hence, *any positive development of Islamic thought on women’s issues requires a critical exploration and exposition and the cleansing of the ethno-cultural norms and general biased traditions on women* [...].“¹⁴

¹⁴ Kursiv zur Betonung von mir gesetzt.

Muslimische Feminist*innen haben sich mit „biased traditions on women“ in den Werken früher Koran-Exegeten¹⁵ auseinander gesetzt, ebenso mit Hadithen, von denen manche kontroverse Sichtweisen befördern. Es sind jedoch gerade die „ethno-cultural norms“, die in muslimischen Gesellschaften oft kaum hinterfragt und trotz der Tatsache, dass sie religiöser und rationaler Grundlagen entbehren, weiter tradiert und kommenden Generationen aufgebürdet werden. Dies ist ein Bereich, der von muslimischen Theolog*innen weniger untersucht wurde, da er in Fachbereiche wie Soziologie sowie Kultur- und Sozialanthropologie hineinreicht. Um islamisch-feministische Reformen im Leben muslimischer Frauen, ihrer Familien und Gesellschaften wirksam werden zu lassen, wird es jedoch unerlässlich sein, fächerübergreifend zu arbeiten und solchen tradierten Normen mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Beispiele dafür finden sich im Sammelband von Doris H. Gray und Nadia Sonneveld (2018).

Jerusha Tanner Lamptey geht in ihrem Buch *Divine Words, Female Voices. Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology* (2018) insofern neue Wege, als sie vergleichende religionswissenschaftliche Studien zu feministischen Themen aufnimmt. Dies eröffnet eine Fülle neuer Einblicke, die über den üblichen interreligiösen Dialog hinausgehen. Die komparativen Beiträge dieses Buches können hier nicht näher erörtert werden; sie würden über den Rahmen dieses Beitrags hinausgehen.

Tanner Lamptey reflektiert mehrere neue Ansätze für einen islamischen Feminismus. Einer davon besteht darin, neben der Dekonstruktion von patriarchalen Denkstrukturen und ihren historischen Wurzeln, eine *konstruktive* Vorgangsweise nicht zu vernachlässigen. Diese sollte darin bestehen, angesichts frauenfeindlicher Konzepte nicht nur theoretische Argumente vorzubringen, sondern konkrete, praktische Handlungsalternativen zu deren Überwindung vorzuschlagen. Anhand von Themen wie Menstruation / rituelle Reinheit stellt Lamptey die Frage: „What would be the constructive side of this deconstructive argument? If this is the critique, then what comes next? What, if anything, should change? [...] ‘Undoing’ is different from ‘doing’. Change requires both“ (S. 23).

Hier sei unter Verweis auf Gray/Sonneveld (2018) erwähnt, dass die Praxis in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften oftmals schon alternative und konstruktive Wege geht. Dies sind nicht die einzigen Beispiele, nach denen praktische soziale und Bildungs-Initiativen der islamisch-feministischen Theorie vorausseilen.

In Kapitel 4 widmet sich Lamptey ausführlicher und komparativ den „Hermeneutical Approaches to Ahadith and the Bible“ (S. 83 – 92). Anstatt dem Trend zur Skepsis gegenüber Hadithen durch islamische Feministinnen zu folgen, gelte es, das Hadith-Material einer systematischen und historisch-kritischen Untersuchung zu unterziehen. Diese müsste über den *Isnād*-Ansatz¹⁷ und die inhaltlich-textliche Integrität hinausgehen. Es reiche auch nicht aus, vordergründig misogynistischen Überlieferungen das egalitäre Prinzip des Koran entgegenzustellen und so zu versuchen, solche Überlieferungen zu „delegitimieren“. Schließlich nehmen Hadithe eine zentrale Stellung in Bezug auf die religiöse Alltagspraxis mit ihren Ritualen und der muslimischen Lebensweise allgemein ein. Islamische Feministinnen sollten daher das Hadith-Material nicht der patriarchalen Argumentation überlassen, sondern proaktiv die weiblichen und geschlechtergerechten Inhalte herausarbeiten.

In allen Kritiken, die von innermuslimischer Seite an den islamischen Feminismus herangetragen werden, trete eine Forderung allgemein hervor: jene nach innovativen und konstruktiven Ansätzen und Methoden. Man sei sich einig, dass etwas getan werden müsse,

¹⁵ Vgl. Klausing (2014).

doch alternative Vorschläge seien rar (Lamprey: S. 15). Dekonstruktivistische Vorgangsweisen seien wichtig, doch seien vor allem wegweisende, konstruktive Denkansätze und Handlungsalternativen gefragt. Dies sei erforderlich, um Machtstrukturen, die Frauen benachteiligen, und einer negativen Stereotypisierung entgegenzutreten und eine autoritative Kompetenz aufzubauen, die innerhalb und außerhalb der muslimischen Community anerkannt wird.

Es war nicht möglich, im Rahmen dieser kurzen Übersicht die umfangreiche Literatur zu diskutieren, die die Debatte über islamischen Feminismus und seinen gesellschaftlichen Stellenwert bestimmt. Themen und Argumentationsweisen konnten nur anhand einiger Beispiele dargelegt werden; dennoch zeigt sich die engagierte und differenzierte Herangehensweise muslimischer Wissenschaftler*innen aus verschiedenen Fachbereichen und Ländern mit ihrem jeweils spezifischen sozial-kulturellen Hintergrund und unterschiedlichen sprachlich-geografischen Schwerpunkten.

Die Anliegen muslimischer Frauen und Frauen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften, aber auch jene muslimischer Minderheiten sind ganz aktuelle, menschliche Anliegen, die angesichts globaler Probleme wie einer weltweit bisher nie dagewesenen Zahl an Flüchtlingen, von Migration, wirtschaftlichen Problemen, internationalen Spannungen, Konflikten und Klimakrisen dringend einer Lösung bedürfen. Es geht nicht um isolierte Forderungen: Frauenrechte sind Menschenrechte.

Die Frage, ob es einen islamischen Feminismus bedarf, ist daher affirmativ zu beantworten: Er wird gebraucht, um nicht nur in theologisch-theoretischer Hinsicht, sondern auch in allen Wissenschaftsdisziplinen, die im Sinn von Geschlechtergerechtigkeit relevant sind, und schließlich in sozialer und gesellschaftspolitischer Praxis einen zivilisatorischen Beitrag leisten. Bei alledem muss es muslimischen Frauenrechtsaktivist*innen überlassen bleiben, ob und in welcher Weise sie sich als Feminist*innen definieren und wie sie ihre Aktivitäten und Forschungen positionieren. Es bleibt ihnen überlassen, ob und in welcher Hinsicht sich ihre Methode und Ziele mit anderen Feminismen überlappen, mit ebendiesen konform gehen oder eigenständige Zugänge und Lösungswege entwickeln.

Literaturverzeichnis

- Abid, Liselotte (2017). Rezension: Geissinger, Aisha (2015). *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qur'an Commentary*. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM) 107. Band. Wien: Institut für Orientalistik der Univ. Wien (Eigenverlag). S. 444 – 446.
- Abid, Liselotte (2017a). Rezension: Gray, Doris H. (2023/2015). *Beyond Feminism and Islamism. Gender and Equality in North Africa*. WZKM) 107. Band. Wien: Institut für Orientalistik der Univ. Wien (Eigenverlag). S. 446 - 449.
- Abid, Liselotte (2021). Islamischer Feminismus im Widerstreit zwischen wörtlichem Koran-Verständnis und freier Auslegung. *Religionen unterwegs* 27. Jg. Nr. 2. Wien: Forum für Weltreligionen. S. 4 - 10.
- Abid, Liselotte (2023). Rezension: Künkler, Mirjam & Stewart, Devin J. (Hrsg.). (2021). *Female Religious Authority in Shi'i Islam. Past and Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM) 113. Band. Wien: Institut für Orientalistik der Univ. Wien (Eigenverlag). S. 230 – 236. Verfügbar unter: https://orientalistik.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/i_orientalistik/Zeitschriften/WZKM_113_Inhaltsverzeichnis.pdf [abgerufen am 20.01.2024]
- Ahmed, Leila (1992/1993). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven / London: Yale University Press.
- Ali, Kecia (2006, expanded, revised 2016). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications, 2016. ISBN 978-1780743813
- Ali, Kecia (2017). *Sexual Ethics and Islam*. [Podcast]. Verfügbar (mit Transcript) unter <https://www.religiousstudiesproject.com/podcast/sexual-ethics-and-islam/> [abgerufen am 20.04.2024].
- Amīn, Qāsim (1992). *Die Befreiung der Frau*. Aus dem Arabischen übertragen von Oskar Rescher, bearbeitet und mit einer Einführung versehen von Smail Balić. *Religionswiss. Studien*, hrsg. von A. Th. Houry u. L. Hagemann, Bd. 20. Würzburg: Echter Verlag / Altenberge: Oros Verlag.
- Amīn, Qāsim (2000). *The Liberation of Women and The New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism*. Translated by Samiha Sidhom Peterson. Cairo: The American University in Cairo Press
- Amin, Yasmin (2020). Frauen als Bildungsträgerinnen im Islam – Emanzipiertes Denken in patriarchalen Traditionen. *Religionen unterwegs*, 29. Jg./Nr. 4. Wien: Forum für Weltreligionen. S. 18 – 22.
- Ateş, Hüda Nur (2024). Auslegerinnen des Korans – Weibliche Koran-Exegese in der Gegenwart am Beispiel der Türkei. *Religionen unterwegs*, 30. Jg./Nr. 2. Wien: Forum für Weltreligionen. S. 10 – 15.
- Badran, Margot /Cooke, Miriam (1990). *Opening the gates: a century of Arab feminist writing*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Badran, Margot (2009). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. London: OneWorld Academic.
- Barisch, Vanessa (2024). Reform des Familienrechts in Marokko. Das Ringen um koranische Prinzipien. Verfügbar unter: <https://qantara.de/artikel/reform-des-familienrechts-marokko-das-ringen-um-koranische-prinzipien-1> [abgerufen am 14.09.2024].
- Barlas, Asma (2002). *Believing Women in Islam – Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- Barlas, Asma (2008). *Re-understanding Islam: A double Critique*. Assen: Van Gorcum.
- Bauer, Thomas (2011). *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- Bauer, Thomas (2021). *A Culture of Ambiguity. An Alternative History of Islam*. Translated by Hinrich Biesterfeldt and Tricia Tunstall. New York: Columbia University Press.
- Bauer, Wolfgang Johann (2012). *Aishas Grundlagen der Islamrechtsergründung und Textinterpretation*. Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 6. Frankfurt/Berlin/Bern/Wien: Peter Lang.

- Blog <https://ballandalus.wordpress.com/2014/05/23/feminist-edges-of-the-quran-a-summary-outline/> (blog ohne Autoren-Angabe) [abgerufen am 20.12.2023].
- Bräckelmann, Susanne (2004). *'Wir sind die Hälfte der Welt!' – Zaynab Fawwaz (1860 – 1914) und Malak Hifni Nasif (1886 – 1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung.* Orient-Inst. Würzburg: Ergon Verlag.
- Çekmegil, Semra Kürün (2006 – 2014). *Okuyucu Tefsiri. Tefsiru'l-Kâri.* 13 Bände. Malatya: Nida Yayınları.
- Cooke, Miriam (2001). *Women claim Islam: Creating Islamic feminism through literature.* New York: Routledge.
- aḍ-Ḍahabī, Šams ad-Dīn (1437 Hiğrī Qamarī). *Bayān zağal al-ilm wa aṭ-ṭalab.* Damakus: Matba'ā al-Tawfiq.
- Gascoigne, Bamber (1973). *Die Großmoguln.* Glanz und Größe mohammedanischer Fürsten in Indien. Gütersloh: Prisma Verlag.
- Geissinger, Aisha (2015). *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qur'an Commentary.* Islamic History and Civilization Studies and Texts, Vol. 117. Leiden, Boston: Brill.
- Graneß, Anke / Kopf, Martina / Kraus, Magdalena (Hrsg.). (2019). *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika.* Wien: Utb/Facultas.
- Gray, Doris H. (2013, 2015). *Beyond Feminism and Islamism. Gender and Equality in North Africa.* London/New York: I.B. Tauris.
- Gray, Doris H. & Sonneveld, Nadia (Hrsg.). (2018). *Women and Social Change in North Africa. What Counts as Revolutionary?* Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press.
- Hidayatullah, Aysha A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an.* Oxford: Oxford Univ. Press.
- IslamPortal Österreich (2021). Redaktionsteam (Blog, 18.06.2021). Verfügbar unter <https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/geschlechterrollenvorstellungen-im-tafsir> [abgerufen am 23.01.2024].
- Kausar, Zeenath (2014). Battle of Books! Diverse Trends in Muslim Thought on Women's Issues. *Journal of International Women's Studies*, Vol 15/2. Bridgewater/Massachusetts: Bridgewater State University. S. 165 - 181. Verfügbar unter <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol15/iss2/11> [abgerufen am 13.12.2023].
- Klausing, Kathrin (2014). *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr.* Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 13. Frankfurt: Peter Lang.
- Künkler, Mirjam & Stewart, Denis J. (Hrsg.). (2021). *Female Religious Authority in Shi'i Islam. Past and Present.* Edinburgh: Edinburgh Univ. Press. ISBN 978-1-4744-2660-2 (hardback), ISBN 978-1-4744-2662-6 (webready PDF), ISBN 978-1-4744-2663-3 (epub).
- Lampthey, Jerusha Tanner (2018). *Divine Words, Female Voices. Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology.* New York: Oxford Univ. Press. ISBN 978-0-19-065337-8.
- Lamrabet, Asma (2015). An egalitarian reading of the concepts of Khilafah, Wilayah and Quiwamah. In Mir-Hosseini Z. et al. (Hrsg.). *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition.* (S. 65 – 87). London: Oneworld.
- Mende, Claudia (01.01.2015). Feminism is about Stereotypes on how women should live. Deutscher Titel: Feminismus ist voller Stereotype. Verfügbar unter: <http://qantara.de/inhalt/zara-faris-streitet-gegen-die-feministische-theologie-feminismus-ist-voller-stereotype> [abgerufen am 20.01.2024].
- Mende, Claudia (27.06.2024). Wir müssen den Islam vom Patriarchat befreien. Verfügbar unter: <https://qantara.de/artikel/reform-des-familienrechts-marokko-wir-m%C3%BCssen-den-islam-vom-patriarchat-befreien%E2%80%9C> [abgerufen am 14.09.2024].
- Mernissi, Fatima (1987). *Geschlecht, Ideologie, Islam.* Aus dem Französischen von Marie Luise Knott und Brunhilde Wehninger. München: Frauenbuchverlag (Original 1975: *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society.*)

- Mernissi, Fatima (1992). *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*. Aus dem Französischen von Veronika Kabis-Alamba. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder (deutsche Erstausgabe 1989, Frankfurt: Dagyeli).
- Mir-Hosseini, Ziba (2000). *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*. London / New York: I.B. Tauris.
- Motahhari, Morteza (auch Mutahhari, Murtadha) (1974 persische Erstausgabe; 1980 erste englische Übersetzung). *The Rights of Women in Islam*. Teheran: World Organization For Islamic Services (WOFIS). Verfügbar unter <https://www.al-islam.org/rights-women-islam-murtadha-mutahhari/> [abgerufen 16.01.2024].
- Naguib, Shuruq (2015). *Bint al-Shāṭi's Approach to tafsīr: An Egyptian Exegete's Journey from Hermeneutics to Humanity*. *Journal of Qur'anic Studies* 17.1 (2015). Edinburgh University Press. S. 45 – 84. DOI: 10.3366/jqs.2015.0179 Verfügbar unter www.eupublishing.com/journal/jqs [abgerufen 15.09.2024].
- Picchi, Margherita (2019, online 2021, update 2022). *A Woman Amongst the Sheikhs: The Qur'anic Exegesis of Bint al-Shāṭi'*. *Oasis*, year XV, no. 30, Dec. 2019, S. 79 - 88. Verfügbar unter <https://www.oasiscenter.eu/en/woman-amongst-sheikhs-quranic-exegesis-bint-al-shati> [abgerufen 15.09.2024].
- Rutner, Maryam (2020). *Nosrat Amin (1886/87–1983): A Female Mojtahed*, Ph.D. dissertation. New York: New York University.
- El Saadawi, Nawal (1980). *Tschador. Frauen im Islam*. Ins Deutsche übertr. von Edgar Peinelt unter Mitarb. von Suleman Taufiq. Bremen: Ed. Con.
- El Saadawi, Nawal (2002). *Fundamentalismus gegen Frauen*. Die "Löwin vom Nil" und ihr Kampf für die Menschenrechte der Frau. Aus dem Engl. und Arab. von Aminta Dallas-Mahmoud. München: Hugendubel.
- Selim, Nahed (2003). *Nehmt den Männern den Koran! Für eine weibliche Interpretation des Islam*. München/Zürich: Piper.
- Shaarawi, Huda (Author), Badran, Margot (Hrsg.). (2015): *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*. Translated and introduced by Margot Badran. New York: The Feminist Press at The City University of New York.
- Shakir, Amena (2015). Rezension: K. Klausning (2014). *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr*. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM) 105. Band. Wien: Institut für Orientalistik der Univ. Wien (Eigenverlag). S. 486 – 489. Verfügbar unter https://orientalistik.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/i_orientalistik/Zeitschriften/WZKM_105_Inhaltsverzeichnis.pdf [abgerufen am 20.12.2023]
- Shakir, Amena (2022). Interdisziplinäre und multiperspektivische Islamforschung. Wiener Zeitschrift für Interdisziplinäre Islamforschung 2022/1. Wien: Forschungsstelle IFIME, Sigmund Freud Privatuniversität. S. 1 - 25. Verfügbar unter: <https://www.sfu.ac.at/de/ueber-sfu/forschungsstelle-ifime/wiener-zeitschrift-fuer-interdisziplinaere-islamforschung/> [abgerufen am 25.01.2024].
- Shaikh, Sa'diyya (1997). *Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology*. *Journal for Islamic Studies*, 17. Oxford Univ. Press. S. 49 - 73. Verfügbar unter <https://www.jstor.org/stable/10.2979/FSR.2009.25.1.162> [abgerufen am 10.12.2023].
- Tayyebi, Nahid / Homayouni, Alaviyeh (2001). *Zindagāni-ye Bānū-ye Īrāni: Bānū-ye muḡtahida Nuṣrat al-Sādāt Amīn*. Qom: Sābiqūn Publishers, 1380 [2001]].
- Umar Naseef, Fatima (1999). *Women in Islam. A Discourse in Rights and Obligations*. IICWC Book Series No. 1. Cairo: International Islamic Committee for Woman and Child.
- Wadud, Amina (1992/1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti. Neuauflage: New York/Oxford: Oxford University Press.
- Wadud, Amina (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Weiterführende Literatur (Auswahl):

- Ahmed, Leila (2011). *A Quiet Revolution. The Veils Resurgence from the Middle East to America*. New Haven, CT: Yale Univ. Press
- Amirpur, Katajun (Hrsg.). (2020). *MuslimInnen auf neuen Wegen. Interdisziplinäre Gender-Perspektiven auf Diversität*. Baden-Baden: Ergon.
- Aslan, Ednan / Hermansen, Marcia / Medeni, Elif (Hrsg.). (2013). *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Badran, Margot (1996). *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Badreh, Mohsen et al. (2020). An analysis and critique of Fazlur Rahman's interpretive theory as a methodological basis for some feminine readings of Quran. *Journal of Women and Family Studies*, Vol. 8/2, no. 17, p. 9 - 35. Tehran: Alzahra University. Verfügbar unter https://jwfs.alzahra.ac.ir/article_5057_en.html [abgerufen am 18.12.2023].
- Bauer, Karen (2025). *Gender Hierarchy in the Qur'an: Medieval Interpretations, Modern Responses*. (Cambridge Studies in Islamic Civilization). Cambridge University Press.
- Hassan, Riffat (1997). Feminist Theology as a Means of Combating Injustice toward Women in Muslim Communities and Culture. In William Cenkner (Hrsg.). *Evil and the Response of World Religion* (Irfwp Congress Series). (S. 80 – 95). Lexham: Lexham Press.
- Ibrahim, Celene (2020). *Women and Gender in the Qur'an*. New York: Oxford University Press.
- Joseph, Suad (General Editor) / Assoc. Eds. Booth, Marilyn et al. (2003 – 2013, Vol. 2). *Women & Islamic Cultures. Disciplinary Paradigms and Approaches*. Leiden, Boston: Brill
- Krausen, Halima (2011). Private vs. Public, Gender Equality. In Imran Fazal (Hrsg.). *Inspire Conference Papers on Women's Rights and Islam*. London. Verfügbar unter https://www.academia.edu/44993169/SPEAKING_IN_GOD_S_NAME_RE_EXAMINING_GENDER_IN_ISLAM?auto=download [abgerufen am 14.04.2024]
- Manji, Irshad (2012). *Allah, Liberty and Love. The Courage to Reconcile Faith and Freedom*. New York: Simon & Schuster / Atria.
- Müller, Rabeya / Barlas, Asma / Bozkurt, Nahide (2008). *Der Koran neu gelesen: Feministische Interpretationen*. Dokumentation. Hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Politische Akademie, Interkultureller Dialog. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, Politische Akad., Interkultureller Dialog, ISBN 978-3-89892-908-0
- Nurmila, Nina (2013). The Indonesian Muslim feminist reinterpretation of inheritance. In Burhanudin, Jajat & van Dijk, Kees (Hrsg.). *Islam in Indonesia. Contrasting Images and Interpretations*. (S. 109 -122). Amsterdam: ICAS/Amsterdam Univ. Press. DOI: 10.1017/9789048516254.008
Verfügbar unter https://www.researchgate.net/publication/348352337_The_Indonesian_Muslim_Feminist_Reinterpretation_of_Inheritance [abgerufen am 14.04.2024]
- Royer, Diana (2001). *A critical study of the works of Nawal El Saadawi, Egyptian writer and activist*. Lewiston: Mellen.
- Schröter, Susanne (Hrsg.). (2013). *Geschlechtergerechtigkeit durch Demokratisierung? Transformationen und Restaurationen von Genderverhältnissen in der islamischen Welt*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Siddiqui, Mona (2004). The Ethics of Gender Discourse in Islam. In Ipgrave, Michael (Hrsg.) *Scriptures in Dialogue*. (S. 72 – 80). Church of England: Church House Publishing.
- Sirri, Lana (2020). *Einführung in islamische Feminismen*. Mit einem Vorwort von Kübra Gümüşay. Insel Hiddensee: w_orten & meer.
- Tarabishi, Georges (1988). *Woman against her sex. A critique of Nawal el-Saadawi. With a reply by Nawal el-Saadawi*. London: Saqi Books.