

Frauen lesen den Koran

Nelly van Doorn-Harder

In der letzten Oktoberwoche 2005 fand in Barcelona ein internationaler Kongress über den islamischen Feminismus statt¹, der insofern bemerkenswert war, als auf ihm, was die Rolle muslimischer Frauen in den Koranwissenschaften angeht, ein Durchbruch sichtbar wurde. Auf dem Kongress sprachen muslimische Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen aus den verschiedensten Ländern, die alle nur eines wollten: die Stellung der Frau im Islam auf der Grundlage koranischer Lehraussagen verbessern. Für sie ist der Koran Gottes unmittelbares Wort, das den Frauen Rechte und Sicherheiten verbürgt, die ihnen in den Jahrhunderten nach dem Tod des Propheten Muhammad genommen worden waren. Während männliche Interpreten die Texte, die von einer prinzipiellen Gleichstellung ausgehen, durch Zusätze korrumpierten, verstärkten Einflüsse aus dem kulturellen Umfeld frauenfeindliche Standpunkte, die im Laufe der Zeit weiter ausgebaut wurden. Aus der Sicht dieser Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen haben theologische Vorstellungen die Ungleichheit der Geschlechter heraufgeführt, die nur behoben werden kann, indem der Koran aus der Perspektive der Frauen neu gelesen wird.²

Dieser Beitrag schildert den Weg, wie Frauen die Initiative ergriffen haben, sich selbst des Korantextes zu bemächtigen. Sie taten das als Einzelne, wie etwa die Pakistanerinnen Riffat Hassan und Asma Barlas, oder mit männlichen Mitarbeitern, wie Zainah Anwar von der malaysischen Frauenorganisation *Malaysian Sisters in Islam* (SIS) oder Lily Zakiyah Munir vom indonesischen *Center for Pesantren and Democracy Studies* (CePDeS), das den Studenten in den *pesantren* (Koranschulen) die Frauen- und Menschenrechte stärker ins Bewusstsein rufen will. Indem sie die wichtige Aufgabe der Interpretation der heiligen Texte nicht länger Männern überlassen, verändern diese Frauen und Männer Schritt für Schritt die muslimischen Einstellungen gegenüber Frauen und die entsprechenden Denkmuster. Diese spezielle Übung drückt sich nicht nur auf der Ebene wissenschaftlicher Forschung aus, sondern wird auch im praktischen Einsatz für Frauenrechte und in der Entwicklungsarbeit umgesetzt.

Dass dieser Trend sich verstärkt, verdankt sich einer veränderten Realität: Frauen stehen heute weltweit Bildungsmöglichkeiten offen, die ihnen in früheren Zeiten verwehrt waren. Sogar die altehrwürdige Al-Azhar-Universität in Kairo lässt heute Frauen zum Studium zu. Das hat u.a. zur Folge, dass der Fachbereich

für Islamische und Arabische Studien in Dr. Souad Saleh einen weiblichen Dekan hat. Weiter befinden sich muslimische Länder wie Malaysia und Indonesien in einem rapiden Prozess der Modernisierung und Industrialisierung. Nach Ansicht von Zainah Anwar, der Geschäftsführerin der malaysischen Frauenorganisation *Sisters in Islam*, werden sich Frauen in diesen Ländern „nicht länger mit ihrem untergeordneten Status abfinden, auch dann nicht, wenn er religiös begründet wird. Die Frauen von heute werden es nicht akzeptieren, dass der Islam de facto Ungerechtigkeit und Misshandlung gegenüber der Hälfte der Menschheit fördert.“³

Islamischer Feminismus?

Dass Frauen tendenziell immer stärker in den Bereich der Koranwissenschaften vordringen, hat auch zur einer Erscheinung geführt, die ganz allgemein „islamischer Feminismus“ genannt wird. Mit „Feminismus“ ist hier freilich nicht gemeint, dass diese Frauen die Welt durch die gleiche Brille sehen wie die westlichen Feministinnen. Die westlichen Ideen eines liberalen Feminismus führen nach ihrer Wahrnehmung zu Individualismus und Egoismus.⁴ Vor allem die Vorstellung vom Individuum als einem „autonomen und auf sich selbst vertrauenden Subjekt“ entspricht nicht dem Weltbild dieser muslimischen Feministinnen, da sie das Wohl der Gemeinschaft gegenüber eigenen Wünschen als vorrangig ansehen. Diese Frauen sind Feministinnen in dem Sinn, dass sie das weibliche Geschlecht von den Fesseln religiöser und kultureller Vorschriften befreien wollen und eine religiöse, soziale, wirtschaftliche und politische Gleichstellung mit Männern anstreben. Doch ihre Ziele und selbst ihre Glaubensüberzeugungen sind nicht einheitlich wie ein Monolith, und einige Frauen, die in dieser Bewegung aktiv mitmachen, vertreten sogar ultra-konservative Positionen.

Was diese Frauen, ob in ihrem Denken nun konservativ oder progressiv, untereinander verbindet, ist ihre tiefe Hingabe an den Islam. Sie berufen sich auf den Koran und seine Botschaft, die ihrer Auslegung zufolge den Auftrag hat, „den Menschen in aller Welt Barmherzigkeit zu erweisen“ (Sure 21,107) und die Menschen von jeglicher Unterdrückung und Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, Rasse und Volkszugehörigkeit zu befreien (49,13). Die schärfste Waffe im Kampf, die Lebensverhältnisse von Frauen zu verbessern, ist für sie ihre Religion, da diese ihrer Interpretation zufolge Gerechtigkeit für alle und die Gleichberechtigung von Mann und Frau predigt (33,35).⁵

Der Koran

Was die Rechte und den Status von Frauen angeht, so enthält der Koran eine doppelte Botschaft. Eine Reihe von Versen betont die Gleichstellung der Geschlechter, vor allem, was die religiösen Pflichten angeht (Sure 33,35). Werden

sie erfüllt, so haben sowohl Männer wie Frauen Anspruch auf das Paradies (40,8). Auch lehrt der Koran, dass Frauen und Männer vom gleichen Geist (*nafs*) erschaffen wurden (4,1; 6,98; 7,189). Er erklärt, dass beide, Eva und Adam, vom Satan verführt wurden (7,20-22) und will damit sagen, man könne die Schuld an der „Ursünde“ nicht allein Eva aufbürden. Ja, der Koran kennt überhaupt keine „Ursünde“. Er spricht von den Ehegatten, dass sie füreinander „(wie) eine Bekleidung“ (2,187) sein sollen und erkennt die mit der Geburt von Kindern verbundene Last, die die Frau zu tragen hat, durchaus an (46,15). Er gibt sogar Anweisungen zum Stillen des Kindes, bis es entwöhnt sei (2,233). Und er spricht Frauen in der Ehe grundsätzlich bestimmte Rechte zu und erlaubt ihnen, Finanzgeschäfte unabhängig vom Mann zu tätigen.

Doch diese egalitären Texte stehen neben anderen, wie zum Beispiel Sure 4,34, die nach der gängigen Interpretation Männern das Recht einräumt, ihre Frauen in Fällen von Widerspenstigkeit, Ungehorsam oder schlechtem Benehmen zu schlagen. Die einseitig männliche Interpretation dieses Verses hat zu schweren häuslichen Gewalttätigkeiten geführt. Im gleichen Vers finden wir den Satz, dass Männer für ihre Frauen verantwortlich bzw. ihre Beschützer (*qawwâmûn*) sind, weil Gott dem einen mehr als dem anderen gegeben habe und weil sie ihre Frauen mit ihrem Vermögen unterhalten. Die Debatten um diesen Vers haben gerade erst begonnen und werden meist als Hinweis auf männliche Überlegenheit über die Frau ausgelegt. Feministische Interpretationen beginnen jedoch, den traditionellen Sinn von *qawwâmûn* in Frage zu stellen und bieten alternative Bedeutungen an, so zum Beispiel dass dieses Wort lediglich auf die Tatsache hinweise, dass Männer für ihre Frauen sorgen sollten, während diese sich um die Kinder kümmern. Koranverse, die traditionell von einem einseitig männlichen Standpunkt her ausgelegt wurden, spiegeln sich auch in volkstümlichen – dem Propheten zugeschriebenen – Traditionen wider, wie zum Beispiel jenen, die behaupten, in die Hölle kämen viel mehr Frauen als Männer, und eine Frau habe nur halb soviel geistige Potenz wie ein Mann.

Neue Ansätze in der Koranauslegung

Der Prozess des Umdenkens mit Blick auf die Rollen und Rechte von Frauen im Islam setzte Ende des 19. Jahrhunderts an mehreren Orten in der muslimischen Welt ein. Die Bewegungen, die daraus entstanden, forderten die Abschaffung des Schleiers, der Segregation sowie der Polygamie und verlangten Schulbildung für Mädchen. Der ägyptische Islamgelehrte Muhammad 'Abduh (1849-1905) trieb die Debatte voran, indem er die unabhängige Untersuchung der religiösen Quellschriften forderte, eine Methode, die *ijtihad* genannt wurde. Außerdem schlug er vor, die Lehrmeinungen der vier Gesetzesschulen, die *madhhabs*, und die Ergebnisse der *fiqh*, der Rechtswissenschaft, außer Acht zu lassen, da sie seiner Ansicht nach zu schwerfällig seien, um Änderungen herbeizuführen.

'Abduhs neue hermeneutische Methode wurde als „reformistisch“ bzw. „moder-

nistisch“ bezeichnet und entwickelte sich zu einer Alternative gegenüber den Methoden der traditionellen Gelehrten, welche die Lehrverfahren der islamischen Rechtswissenschaft anwandten. Diese rechtswissenschaftlichen Auffassungen waren von den Gebräuchen und Vorstellungen aus dem kulturellen Umfeld, das im Mittleren Osten während der Entstehungszeit des Islam vorherrschte, stark beeinflusst. In den ersten Jahrhunderten müssen wohl lokale Interpreten bestimmte Texte abgelehnt und anderen maßgebliche Geltung zugeschrieben haben. Brannon Wheeler macht in seiner Untersuchung *Applying the Canon in Islam* („Die Anwendung des Kanons im Islam“) darauf aufmerksam, dass es bei diesem Prozess nicht immer auf den Text als solchen ankam, sondern auf die Autorität, die ihm von den Übermittlern des Rechtssystems und der religiösen Ordnung zugeschrieben wurde.

So hat Wheeler zum Beispiel festgestellt, dass die frühen Interpreten des Islams traditionelle Interpretationen manipulierten, um bestimmte Formen von Autorität zu etablieren.⁶ Da die so entstehende Tradition auf pädagogischem Wege weitergegeben wurde, wurde die kanonische Autorität bestimmter Texte fest verankert.⁷ Besonders dort, wo die Rolle der Frauen im Islam betroffen war, übergingen muslimische Gelehrte bisweilen die Weisungen des Korans, die von einer Gleichstellung der Geschlechter sprechen und bevorzugten stattdessen abwertende Aussagen über den Status und die Moralität der Frauen.

In vielen muslimischen Ländern mit Tendenzen zu einer islamistischen bzw. extremeren Interpretation des Islams scheint sich die Bevorzugung solch herabsetzender Texte verstärkt zu haben. So bemerkt Zainah Anwar: „Wo es etwa um die grundlegenden Freiheiten auf dem Gebiet der Frauenrechte geht, neigen die [extremistischen] religiösen Autoritäten oft dazu, die konservativste Meinung gesetzlich zu kodifizieren.“⁸

Wie Frauen den Koran auslegen

Die Koranlektüre aus der Perspektive von Frauen hat somit eine zweifache Tagesordnung: sich erstens auf die egalitären Texte des Korans und der darauf bezogenen Quellen, wie zum Beispiel der Tradition (*Hadith*), zu konzentrieren und zweitens jene Lehrinhalte auszusondern, die über die *fiqh* und andere von lokalen Kulturen geprägten Quellen in den Islam eingedrungen sind; auch die *fiqh* muss daher neu interpretiert werden.

Die erste Übung ist die gängigste und wird von Gelehrten wie Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Asma Barlas und Amina Wadud praktiziert. Sie wohnen zum größten Teil in westlichen Ländern, wo sie Meinungsfreiheit genießen. Die zweite ist weniger weit verbreitet, da sie ein umfassendes Wissen des islamischen Gesetzes und der islamischen Rechtswissenschaft voraussetzt. Beispiele für Männer und Frauen, die die islamische Rechtswissenschaft von jahrhundertealten kulturellen Überwucherungen zu befreien suchen, finden sich bis jetzt im Iran, in Indonesien und zu einem gewissen Grad in Malaysia.⁹

Eines der Ziele bei dieser Arbeit, islamische Denkstrukturen und die daraus entspringenden Vorschriften einer Analyse zu unterwerfen, besteht darin, die gesetzlichen Bestimmungen, vor allem im muslimischen Familienrecht, zu ändern. Dieses Recht beruht auf dem islamischen Gesetz und soll im Prinzip den Status muslimischer Frauen verbessern, enthält aber oft als restriktiv geltende Bestimmungen zum Scheidungsrecht der Frau, zum Sorgerecht für die Kinder und zu ihrer außerhäuslichen Bewegungsfreiheit. Mehrere muslimische Länder haben inzwischen Änderungen im Gesetz zum Schutz und zur Statusverbesserung der Frau vorgenommen: So wurde das Mindestalter für eine Eheschließung heraufgesetzt, und den Frauen wurden im Scheidungsfall größere Rechte zugesprochen. Doch solche Gesetzesänderungen müssen sich immer noch im vorgegebenen Rahmen lokaler Kulturen bewegen und im Einklang mit den Forderungen der dortigen religiösen Führungselite stehen. Eine Folge ist, dass die Vorschriften des Personenrechts bei der Diskussion um Geschlechtergleichheit und bei Neuinterpretation des Korans weiterhin ein zentrales Thema sind.

Fatima Mernissi

Fatima Mernissi aus Marokko und Riffat Hassan aus Pakistan gehören zu den ersten Wissenschaftlerinnen, die den Versuch unternahmen zu verstehen, wie es in den islamischen Quellenschriften zu frauenfeindlichen Aussagen gekommen ist. In ihrer Dissertation *The Veil and the Male Elite* („Der Schleier und die männliche Elite“), gefolgt von *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry* („Frauen und Islam: eine historische und theologische Untersuchung“)¹⁰, untersuchte Mernissi, auf welche Weise Koran und *Hadith* von einem patriarchalischen Diskurs beeinflusst wurden, der Frauen zu Bürgerinnen zweiter Klasse degradierte. Um zu begreifen, wie religiöse Lehrmeinungen manipuliert worden sind, benutzte sie die soziologische Analyse und deckte, während sie sorgfältig darauf achtete, sich nicht gegen die heiligen Texte zu stellen, die inneren gestaltgebenden Mechanismen muslimischer Gesellschaften auf, die in diesen Texten ihre Grundlage haben.

Intensiv widmete sich Mernissi den Tendenzen des Islamismus, der seit den achtziger Jahren Texte frauenfeindlicher Gelehrter vom 13. bis 19. Jahrhundert bevorzugte. Diese Texte führten zu einer zunehmend zwanghaften Beschäftigung

Die Autorin

Nelly van Doorn-Harder unterrichtete Islamstudien an der Duta Wacana Universität in Yogyakarta, Indonesien. Seit 1999 lehrt sie Weltreligionen an der Universität von Valparaiso, Indiana, USA. Seit 2004 arbeitet sie außerdem an der Freien Universität in Amsterdam als Vorsitzende des Programms für muslimisch-christlichen Dialog. Neben ihren Forschungen zum indonesischen Islam ist sie Spezialistin für das koptische Christentum. Veröffentlichungen u.a.: *Contemporary Coptic Nuns* (1995); *Between Desert and City: the Coptic Orthodox Church Today* (mit Kari Vogt, 1997); *Women Shaping Islam. Indonesian Muslim Women Reading the Qur'an* (Chicago 2006). Anschrift: 1805 Washington Street, Valparaiso, IN 46383, USA. E-Mail: haaften123@hotmail.com.

mit dem Körper und den sozialen Rollen von Frauen und bei einigen Islamisten zur Befürwortung der Polygamie und der Kinderehe.¹¹ Beim Thema der weiblichen Sexualität kam Mernissi zu dem Schluss, man fürchte nichts mehr als Unordnung und Chaos (*fitna*), wenn sich in der Gesellschaft die sexuelle Macht von Frauen durchsetzen würde.¹² Diese Furcht hat zu Segregation, Verschleierung und zu Freiheitsbeschränkungen für die Frau geführt. Nach Mernissis Ansicht hat gerade sie auch die Realität hervorgebracht, dass „die gesamte muslimische Gesellschaftsordnung als Angriff *gegen* wie als Schutz *vor* der alles zerreißenen Macht weiblicher Sexualität gewertet werden kann“.¹³

Fatima Mernissis Arbeit hat für die muslimischen Geschlechterdiskurse den Boden bereitet. Sie hat viele Frauen und Männer dazu inspiriert, die koranischen Quellen mit neuen Augen zu lesen, und der vielleicht größte Sieg für die marokkanischen Frauen war die Revision des marokkanischen Personenstandsrechts im Jahr 2004, der sogenannten *mudawwanah*. Diese Reform wurde von König Muhammad VI. initiiert, der den marokkanischen Frauen den Weg zur Beteiligung in allen Bereichen des nationalen Lebens ebnen wollte. So wurde beispielsweise die Möglichkeit der Polygamie stark eingeschränkt. Ein Mann darf sich nur noch dann eine zweite Frau nehmen, wenn er Beweise für ausreichende finanzielle Mittel zum Unterhalt zweier Haushalte vorlegt und wenn die Ehe die offizielle Einwilligung der ersten Frau und eines Richters hat. Als Rechtfertigung dieser weitreichenden Gesetzesänderungen im marokkanischen Recht berief sich der König auf seine Befugnis zur Ausübung des sogenannten *ijtihad*.

Riffat Hassan

Riffat Hassan untersuchte in ihrem Werk mit Akribie die Kontroversen im Umfeld der *Hadith*-Literatur und deren Einfluss auf das Frauenbild. Sie konzentrierte sich dabei vor allem darauf, wie sich die Vorstellung herausbildete, dass die Frau aus der Rippe Adams geschaffen wurde und so schon mit einer inneren Gebrochenheit zur Welt kam.¹⁴ Sie fand heraus, dass diese Lehrmeinungen sowie die Schuldzuweisung des Sündenfalls an Eva von der Schöpfungserzählung der Bibel in Gen 2,28-24 und ihrer weiteren Ausgestaltung in der jüdischen Tradition übernommen wurden, da sie im Koran nicht vorkommen. Ungeachtet dieses Sachverhalts schreiben, wie Riffat Hassan bemerkt, „viele muslimische Kommentatoren der Frau die Hauptverantwortung für den Sündenfall des Mannes zu“.¹⁵ Ihre Forschungen zur Tradition und die in ihrem Umfeld entstandene Literatur veranlassten Hassan, sich ganz auf die religiösen Menschenrechte im Koran zu konzentrieren. Ihre Arbeit führte sie zu folgendem Schluss:

„Ich glaube, der Koran ist die Magna Charta der Menschenrechte und sein Anliegen besteht hauptsächlich darin, die Menschen von den Fesseln des Traditionalismus, der Autoritätshörigkeit (religiöser, politischer, wirtschaftlicher oder sonstiger Art), von Stammesstrukturen, Rassismus, Sexismus und Sklaverei und allem anderen zu befrei-

en, was den Menschen verbietet oder sie daran hindert, die ihnen aufgetragene Bestimmung nach der Lesart des Korans zu erfüllen, die in der klassischen Aussage verkörpert ist, „dass es bei deinem Herrn (schließlich alles) enden wird“ (53,42).¹⁶

Die Werke von Fatima Mernissi und Riffat Hassan bezeugen beide den Sachverhalt, dass die Suche nach Gerechtigkeit im Koran von unterschiedlichen Weltanschauungen ausgeht. Die hier engagierten Frauen und Männer schöpfen ihre Inspiration aus ganz verschiedenen Quellen, angefangen von der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen bis hin zur islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*). Die Bewegung weitet sich immer mehr aus und greift nicht nur Frauenthemen, sondern auch andere Fragen auf, wie zum Beispiel Armut, Unterdrückung, demokratische Rechte und die Kinder- und Menschenrechte.

Neuinterpretation der *fiqh*

Anders als männliche Interpreten vor ihnen sind viele Wissenschaftlerinnen von persönlichen Erfahrungen motiviert. Fatima Mernissi erlebte den Mangel an Freiheit für Frauen, als sie in einem Harem aufwuchs; und Riffat Hassans Lebensentwurf änderte sich, als pakistanische Frauen, die unter neuen freiheitsbeschränkenden Gesetzen (den sogenannten *hudud*-Gesetzen) zu leiden hatten, sie darum baten, sich ihrer Sache anzuschließen. Indonesische Frauen, die an den Koranschulen (*pesantren*) studierten, machten ähnliche Erfahrungen, als ihnen klar wurde, welche Aussagen die an diesen Schulen gelehrt traditionellen *fiqh*-Texte über Frauen machten.

Einer dieser Texte stammt von Imam Nawawi (Muhammad Ibn Umar al-Bantani al-Jawy, 1813–1898), die dieser um 1874 verfasste: die *Kitab Uqud Al-Lujjain fi Bayan Huquq Al-Zaujain* (*Kitab Uqud: Anmerkungen zur gegenseitigen Verantwortung der Ehegatten im Hinblick auf eine Klärung ihrer Rechte*). Es war ein Text, der nach Ansicht des angesehenen religiösen Führers Bisri Mustofa, „ganz nach dem Geschmack des Mannes“ war (*membuat lelaki besar kepala*).¹⁷ Über die Pflichten einer Ehefrau heißt es da zum Beispiel:

„Eine Ehefrau sollte in der Gegenwart ihres Mannes stets zurückhaltend sein, seinem Befehl gehorchen, schweigen, wenn er spricht, aufstehen und ihn begrüßen, wenn er kommt und geht, sich zur Schlafenszeit mit Parfüm und Mundwäsche schön machen, in seiner Anwesenheit stets geschminkt sein, nicht aber, wenn er abwesend ist, seiner Ehre oder seinem Besitz keinen Schaden zufügen, seine Familie und Freunde achten, auch ein knappes Einkommen als groß ansehen, seine Annäherungen nie zurückweisen, selbst auf dem Rücken eines Kamels nicht, ohne seine Erlaubnis weder fasten noch ausgehen. Sollte sie eine der genannten Regeln übertreten, werden die Engel sie verfluchen, bis sie sich [ihres schlechten Benehmens] bewusst wird, [sie hat diesen Regeln zu gehorchen] selbst wenn ihr Ehemann sie missbraucht.“¹⁸

Der Text stützt sich auf islamischen Vorschriften, die in Mekka im Umlauf waren und von Scheich al Nawawi im 19. Jahrhundert niedergeschrieben wurden, um seine beiden Frauen, die arbeiteten und den Unterhalt der Familie verdienten, über ihre Pflichten zu belehren.

In den meisten muslimischen Ländern ist der Mangel an religiöser Bildung die größte Herausforderung, mit der Frauen sich konfrontiert sehen. Seit den siebziger Jahren erwerben sich indonesische Frauen mit Verbindungen zur Organisation *Nahdlatul Ulama*, die über 40 Millionen indonesische Muslime repräsentiert, diese Bildung in den *pesantren* (Koranschulen). So waren sie gut gerüstet, sich den Männern bei der Interpretation des Korans und seiner Begleitliteratur zuzugesellen. Nachdem man die *Kitab Uqud* als das schädlichste Orientierungssystem für die in den Koranschulen ausgebildeten Frauen ausgemacht hatte, machte sich eine Gruppe aus Frauen und Männern daran, den Text in einer neuen Ausgabe mit Querverweisen zu koranischen Texten über Frauen herauszubringen. Sie konnten dabei deutlich machen, auf welche Weise deren Interpretation so frauenfeindlich werden konnte.¹⁹ Die Neuausgabe des kommentierten Textes wurde in allen *pesantren* Indonesiens verteilt und ist ein Versuch, das Denken künftiger Generationen zu ändern.

Weltweite Auswirkungen

Die Tatsache, dass Frauen es unternehmen, den Koran selbst zu lesen, fand ein weltweites Echo. In einigen Ländern fallen die Auswirkungen deutlicher ins Auge als in anderen, doch langsam, aber sicher erwerben sich Frauen das erforderliche Fachwissen, um den Koran eigenständig zu interpretieren, und von dort führt kein Weg zurück. In dieser Landschaft, die sich neu vor uns auftut, erleben wir, wie Frauen die von männlichen geistlichen Autoritäten gesetzten Grenzen überschreiten. Vor allem heutzutage, da muslimische Gemeinschaften in westlichen Ländern Fuß gefasst haben, finden immer mehr Frauen Zugang zu Bildung und können aus der Redefreiheit und den staatlich verbürgten Möglichkeiten der Gleichberechtigung ihren Nutzen ziehen. Nicht länger kommt die maßgebliche Prägung des Islams allein aus den Kernländern im Mittleren Osten. Abdennur Prado, Sekretär der *Junta Islamica Catalana* brachte dieses Gefühl in seiner Ankündigung des internationalen Kongresses über den islamischen Feminismus in Barcelona im Oktober 2005 so zum Ausdruck:

„Im Kontext moderner Gesellschaften, wo die Medien ein so großes Gewicht haben, muss für pluralistische Ausdrucksformen des Islams ein Freiraum geschaffen werden. Einen anderen Standpunkt einzunehmen bedeutet den Bruch mit einem monolithisch einheitlichen Glauben, den die Fundamentalisten durchzusetzen suchen. Alternativen anzubieten, der Diskussion Freiräume zu geben und den Bruch mit patriarchalisch geprägten und einseitigen Denkmodellen zu erleichtern ist von großer Bedeutung.“²⁰

Auf sehr verschiedene Weise brechen Frauen männliche Autoritätsmuster auf. So rief zum Beispiel die in USA geborene, afroamerikanische Islamgelehrte Amina Wadud in der islamischen Welt einen regelrechten Tornado der Kritik und wütende Kommentare hervor, als sie am 18. März 2005 als Vorbeterin in Manhattan das Freitagsgebet für Männer *und* Frauen leitete. Einige bemerkten sofort, dass weder der Koran noch der *Hadith* es verbietet, dass Frauen beim gemeinsamen Gebet von Männern und Frauen die Leitung übernehmen. Und wenn eine Frau das erforderliche Wissen habe, um die Freitagspredigt zu halten, könne sie das tun.

Islamonline reagierte mit einer *fatwa* des konservativen religiösen Führers Yusuf Qaradawi, der erklärte, von einem solchen Akt habe man in der ganzen muslimischen Geschichte noch nie gehört. Im Wesentlichen beschränkte sich seine Argumentation auf den weiblichen Körper, „der mit seinen physischen Formen in Männern natürlich Instinkte hervorruft“. Keines der Gegenargumente stützte sich auf den Koran.²¹

Die Wellen der Veränderung müssen freilich nicht gleich so hoch schlagen. Muslimische Frauen gehen in ihrer Interpretation islamischer Vorschriften von einem breiten Spektrum von Ansätzen aus. Doch kehren wir zur Dekanin Dr. Souad Saleh von der Al-Azhar-Universität in Kairo zurück! Obgleich Karrierefrau und prominente öffentliche Rednerin zu Fragen des Islams, besteht für sie die Pflicht einer Muslimin im Wesentlichen darin, „eine gewissenhafte Mutter und Hausfrau zu sein. Der muslimische Mann ist das Haupt der Familie und ihr Ernährer. Wenn eine Frau aber das Gefühl hat, sie könne eine Karriere mit ihrer ersten Pflicht als Mutter und Hausfrau verbinden, dann möge sie es tun.“²²

¹ Vgl. www.femininismeislamic.org/eng/.

² Zum Teil kann man den Inhalt dieses Beitrags in meinem demnächst erscheinenden Buch nachlesen: *Women Shaping Islam. Indonesian Muslim Women Reading the Qur'an*, Chicago 2006, sowie in meinem Artikel *Gender and Islam*, der in der Neuauflage der *Encyclopedia of Religion*, erscheinen wird.

³ Zainah Anwar, *Gender Issues. New Directions of Islamic Thought and Practice: Exploring Issues of Equality and Plurality*. Referat, das auf der internationalen Konferenz *New Directions in Islamic Thinking* in Yogyakarta, 15.-17. Juni 2004 gehalten wurde.

⁴ Vgl. zum Beispiel die Anmerkungen von Souad Saleh in ihrem Interview mit *Al-ahram Weekly*, 7. Oktober/2. November 2005, 27.

⁵ Andere Verse im Koran, die ausdrücklich oder implizit die Gleichstellung von Männern und Frauen ansprechen, sind die Suren 9,71.72; 3,195; 4,124; 16,97; 40,40 und 48,5.6.

⁶ Brannon Wheeler, *Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship*, New York 1996, 9.

⁷ AaO., 2,3.

⁸ Zainah Anwar, *Gender Issues*, aaO., 1 und 8.

⁹ Zur hermeneutischen Arbeit im Iran vgl. Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, London/New York 1999; zu ähnlichen Ansätzen in Indonesien vgl. van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam*, aaO. Die Wichtigkeit einer Neuinterpretation der *fiqh* hebt u.a. hervor: Kecia Ali, *Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: the Necessity for*

Critical Engagement with Marriage and Divorce Law, in: Omid Safi (Hg.), *Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford 2003, 163-189.

¹⁰ Mernissi's erstes Buch wird immer noch als Klassiker betrachtet: *Beyond the Veil. Male Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington/Indianapolis 1975, ²1987. Andere berühmte Bücher von Mernissi sind *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading 1991; *Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry*, Oxford 1991. Ein weiteres einflussreiches Buch von Mernissi ist: *Women's Rebellion and Islamic Memory*, London 1996.

¹¹ Vgl. Mernissi, *Women and Islam*, aaO., 88, 89.

¹² Vgl. zum Beispiel ihren Artikel *The Muslim Concept of Active Female Sexuality*, in: Pinar Ilkharacan (Hg.), *Women and Sexuality in Muslim Societies*, Istanbul 2000.

¹³ AaO., 34.

¹⁴ Riffat Hassan, *An Islamic Perspective*, in: Jeanne Becher (Hg.), *Women, Religion and Sexuality*, Genf 1991, 102.

¹⁵ AaO., 104.

¹⁶ Riffat Hassan, *Religious Human Rights in the Qur'an*, in: John Witte, Jr./Johan D. van der Vijver (Hg.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*, Den Haag 1996, 361-386, 361. Vgl. auch ihren Beitrag in: Gisela Webb (Hg.), *Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, New York 2000.

¹⁷ Forum Kajian Kitab Kuning (Hg.), *Waja Baru Relasi Suami-Istri Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjain* (Das neue Gesicht der Beziehung zwischen den Ehegatten. Über den Kitab Uqud), Yogyakarta 2001, X.

¹⁸ Vgl. *Kitab 'Uqud al-Lujjain*, Surabaya 1985, 24.

¹⁹ Das gesamte Unternehmen der Neubearbeitung des Textes kann in den Kapiteln 5 und 6 meines Buches *Women Shaping Islam*, aaO., nachgelesen werden.

²⁰ Vgl. *Gender Jihad*, veröffentlicht auf der Website des Kongresses: www.feminismeislamic.org/eng/.

²¹ Vgl. u.a. Abdemur Prados Artikel *About the Friday Prayer led by Amina Wadud*, im Internet unter www.studying-islam.org/articeltext.aspx=955 und unter: www.webIslam.com.

²² Vgl. *Al-Ahram Weekly*, 27. Oktober/2. November 2005, 27.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz