GENDER OPEN REPOSITORIUM
Repositorium für die Geschlechterforschung

Der friedvolle ‚gender-dschihad' muslimischer Aktivistinnen gegen patriarchalische Lesarten des Korans

Badry, Roswitha

2011

https://doi.org/10.5072/genderopen-develop-24

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Nutzungsbedingungen:
DL

Terms of use:
DL

DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft
Humboldt-Universität zu Berlin
Freie Universität Berlin
TU berlin

www.genderopen.de

Roswitha Badry

Der friedvolle ‚*gender-dschihad*' muslimischer Aktivistinnen gegen patriarchalische Lesarten des Korans – ‚Islamischer Feminismus' in der Diaspora als Wegbereiter für ein globales Phänomen?

1 Was heißt ‚Islamischer Feminismus'? Zum Entstehungshintergrund eines komplexen, facettenreichen Phänomens und zur Vorreiterrolle von Migrantinnen (und Migranten)

‚Islamischer Feminismus' ist, wie bei einem Sammelbegriff nicht anders zu erwarten, ein umstrittener Terminus. Dennoch hat er sich seit den 1990er Jahren allmählich[1] in der stetig anwachsenden Literatur zum Themenkomplex ‚Frauen und Islam' durchgesetzt, und zwar zur Beschreibung eines Phänomens, das tatsächlich (mindestens) ein Jahrhundert älter ist.[2] Obgleich diese Form des Feminismus bis auf die formative Phase der organisierten Frauenbewegung in verschiedenen Ländern mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung zurückgeht, hat sie erst in den beiden vergangenen Jahrzehnten an Attraktivität, Bedeutung, Kreativität und Vehemenz gewonnen. Ganz allgemein gesprochen bezieht sich der Oberbegriff ‚islamischer Feminismus' auf das Bestreben, Frauenrechte mit Hilfe einer Neu-Interpretation islamischer Grundlagentexte religiös zu begründen und als ‚göttliches Mandat' einzufordern, um der überkommenen patriarchalischen Lesart und Ausdeutung des Korans ein Korrektiv entgegenzustellen. Wie u.a. mehrere internationale Kongresse zum ‚islamischen Feminismus'[3], aber auch Reaktionen des religiösen Establishments andeuten, scheinen sich diese Bemühungen um Ermächtigung mit Hilfe eines religiös-rechtlichen Gegendiskurses mittlerweile zu einem globalen Trend entwickelt zu haben. Die Ausbreitung des Terminus hat allerdings gleichermaßen zu seiner Verwässerung beigetragen, so dass zuweilen ganz unterschiedliche Strömungen oder Schattierungen (von säkular orientierten bis zu unter Umständen moderat wirkenden islamisch-fundamentalistischen) unter dieser Variante des Feminismus subsumiert werden (vgl. z.B. Cooke 2001, Ahmed-Ghosh 2008). Tatsächlich handelt es sich um eine heterogene Bewegung. Auch wenn Forderungen nach Geschlechter-Gleichheit und Geschlechter-Gerechtigkeit verbreitet sind und manche Aktivistinnen ihren ‚Befreiungsschlag' als friedvollen, mit ‚Zunge und Feder' geführten ‚*gender-dschihad*' (so etwa Abugideiri 2001, Nomani 2005, Wadud 2006) bezeichnen – so unterscheiden sich die diversen Spielarten doch in

der Ausdeutung dieser Slogans und in den Strategien ihrer Umsetzung. Sowohl individuelle als auch kollektive Bestrebungen, gut durchdachte und geschickt medial inszenierte ebenso wie spontane Aktionen stehen neben theoretisch ausgefeilten sowie populistisch-apologetisch vorgebrachten Ideen zu alternativen Lesarten. Aus demselben Grund fehlt es an einer einheitlichen Definition für den Begriff ‚islamischer Feminismus'. Alle Akteurinnen haben offenbar nur eines gemeinsam: Sie bezeichnen sich allesamt und werden (angesichts mehrfacher Anfeindungen) nicht müde, darauf wiederholt zu pochen, als gläubige Musliminnen, die nach Jahrhunderte langer Bevormundung, Marginalisierung und Ausgrenzung durch männliche Gelehrte für sich den legitimen Anspruch erheben, die islamischen Quellen, allen voran den Koran, eigenständig und aus ihrer Perspektive auszulegen und damit ihr Recht auf gleichberechtigte Teilhabe an und Mitgestaltung ihrer Gemeinden einzufordern und wahrzunehmen. Da sich verschiedene soziale und politische Gruppen vermehrt auf alternative Lesarten islamischer Texte berufen, sich aber nicht alle Akteurinnen mit dem Label ‚islamische Feministin' identifizieren wollen (ob nun aus Vorsicht oder Überzeugung), ist vorgeschlagen worden, ‚islamischen Feminismus' als diskursives Muster (oder diskursive Strategie[4]) mit unterschiedlichen lokalen, nationalen oder transnationalen Umsetzungsformen oder Praxen zu verstehen (u.a. Schneider 2009).

Die Hintergründe für diesen allerorts gesteigerten Aktivismus sind komplex und in vielschichtigen nationalen und internationalen Entwicklungen zu suchen. Ein höherer Bildungsstand unter Musliminnen (und Muslimen), Migration und Leben im Diaspora-Kontext, die Rezeption neuerer wissenschaftlicher Theorien und Ansätze, darunter der Gender Studies, eine globale Trendwende in der Frauen- und Geschlechterpolitik (u.a. UN-Frauenkonferenzen, CEDAW), neue Frauenbewegungen (auch in islamischen Ländern) oder neue Medientechnologie nsind als allgemeine Rahmenbedingungen zu nennen. Als direkte Auslöser für den islamisch-feministischen Gegendiskurs wirkten in erster Linie die Gefährdung erreichter Gleichheitsrechte durch eine verstärkte Hinwendung zum politisierten Islam seit den 1970er Jahren sowie verbreitete Stereotypen (v.a. in der Medienberichterstattung im ‚Westen') über ‚die verschleierte, passive und unterdrückte Frau im Islam'. Diese Fremddarstellung und Fremdwahrnehmung samt ihrer Zerrbilder haben bei zahlreichen Akteurinnen zu subjektiver Betroffenheit geführt und sie zu entsprechenden Gegendarstellungen, Kampagnen und Initiativen bewegt. Wenn man an die Entstehung christlicher oder jüdischer feministischer Theologie oder der Gender Studies zurückdenkt, erstaunt es vielleicht nicht, dass neben Konvertitinnen und einigen ‚progressiven Muslimen'[5] muslimische Migrantinnen aus dem Schmelztiegel Nordamerika, besonders aus den USA, als Vorreiterinnen des ‚*gender-dschihads*' gelten. Alle maßgeblichen Texte, die mittlerweile als Grundlagentexte des ‚islamischen Feminismus' gehandelt werden, sind auf Englisch geschrieben worden (v.a. A. Wadud, A. Barlas) und stammen in erster Linie aus der Feder von Musliminnen in den USA, zu einem geringeren Teil von Migrantinnen in Westeuropa.

Ausschlaggebend für das Engagement der ‚islamischen Feministinnen' waren folgende Faktoren: direkte oder indirekte Erfahrungen mit islamisch-fundamentalistischen Regimes (Pakistan, Iran usf.) bzw. Kräften (ultra-konservativen oder fundamentalistischen Gruppierungen in den Gemeinden vor Ort); Herausforderung durch tiefsitzende Vorurteile, Stereotypen und Feindbilder gegenüber MuslimInnen an sich, besonders nach dem 11. September 2001 (‚MuslimInnen unter Generalverdacht'), sowie dadurch unter Umständen verursachte Erklärungsnöte und/oder Glaubenszweifel sowie Sinnkrisen (vgl. Manji 2003, 31 f); herrschende Geschlechterdifferenz in den Gemeinden vor Ort (Vernachlässigung frauenspezifischer Belange, Benachteiligung in Moscheen, Vertretungskörperschaften[6] usf.). Das Leben in einem säkular ausgerichteten Staat als religiöse Minderheit eröffnete zudem mehr Freiräume zu einem selbstbestimmten Glauben; die multikonfessionelle und multiethnische Beschaffenheit der islamischen Gemeinden in Diaspora-Kontexten stellte nicht allein die Pluralität des ‚gelebten Muslim(a)seins' unter Beweis, sondern verdeutlichte ebenfalls die Notwendigkeit zu einem toleranten Umgang miteinander bzw. zum Bilden von neuartigen ‚ökumenischen' Koalitionen im gemeinsamen Interesse. Nicht zu unterschätzen sind darüber hinaus die Rückwirkungen auf die Herkunftsländer bzw. die gegenseitige Befruchtung der Debatten in Aufnahme- und Herkunftsland im Zeichen der zeitgenössischen Globalisierung.

2 Die Akteurinnen: Unterschiede und Gemeinsamkeiten – populärer, medienwirksamer und akademisch-wissenschaftlicher *‚gender-dschihad'*

Als vielschichtiges, global-lokales, postmodernes Phänomen zeigt sich der ‚islamische Feminismus', wie angedeutet, auf verschiedenen Ebenen: u.a. auf der medialen Ebene (wirksame Medieninszenierungen, wie das gemeinsame, gemischtgeschlechtliche Gebet hinter einer Vorbeterin und Predigerin[7]; Reportagen, Vorträge oder Dokumentarfilme für ein breites Publikum), auf der lokalen/nationalen Ebene (Aufklärungskampagnen von Frauen-Organisationen; ‚hermeneutische Frauen-Zirkel' usf.), auf der internationalen Ebene durch verschiedene transnationale Dachverbände und Netzwerke[8], auf der akademisch-wissenschaftlichen Ebene durch Forschungsprojekte, Publikationen oder andere Beiträge. Bei vielen Akteurinnen ist die mehr oder weniger enge Verzahnung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Akademischem und Populärwissenschaftlichem, Öffentlichkeitsarbeit und Wirken an der Basis bemerkenswert.

Auch wenn im Folgenden der Fokus auf ausgewählten „*women scholar-activists*" (zu dieser bevorzugten Eigenbezeichnung siehe Webb 2000) liegen wird, so steht doch fest, dass erst spektakuläre, partiell provokante Aktionen und dadurch ausgelöste Kontroversen den wissenschaftlich-akademischen Anliegen zu mehr Beachtung verholfen haben. Stellvertretend für jene eher populäre, aktionistische Form des ‚islamischen Feminismus' seien zwei Migrantinnen der jüngeren Generation genannt, die als ausgebildete Journalistinnen in erster

Linie auf die professionelle Nutzung moderner Kommunikationsmittel setzen, um ihrem Bild von einem erneuerten, friedfertigen, toleranten und gerechten Islam Nachdruck zu verleihen:

a) Irshad Manji, geb. 1968 in Uganda, stammt aus einer zwölferschiitisch-sunnitischen Familie indischen wie ägyptischen Ursprungs, die 1972 auf der Flucht vor Idi Amin nach Kanada auswanderte. Manji ist bekennende Feministin und Lesbe. Ihre Lebensgeschichte als junge Rebellin gegen Traditionen und Konventionen samt „Plädoyer für einen aufgeklärten Islam" hat sie 2003 publiziert. Die Schrift liegt mittlerweile in 30 Sprachen vor; einige Übersetzungen, die der Zensur in Iran, Pakistan oder anderen muslimischen Ländern zum Opfer fielen, sind kostenlos von ihrer Homepage herunterzuladen.

b) Asra Nomani, geb. 1965, US-amerikanische Journalistin indischer Herkunft, Wall Street Korrespondentin, Buchautorin, Feministin und Aktivistin, alleinerziehende Mutter eines Sohnes, hat ebenfalls Episoden ihres ‚Kampfes für die Seele des Islam' (Nomani 2006) niedergeschrieben und spielte u.a. in einem viel diskutierten Dokumentarfilm über ihre Heimat-Moschee in Morgantown, Virginia, eine prominente Rolle, da sie sich seit Jahren für einen gleichberechtigten Zugang von Musliminnen in den Gemeinden einsetzt (vgl. Hammer 2010, 98-100 und *passim*).

An beiden Personen scheiden sich die muslimischen Geister: Für die einen sind sie mutige Vorkämpferinnen eines ‚*gender-/queer-dschihad*', die kein Blatt vor den Mund nehmen, für die anderen ‚Erzketzerinnen' oder zu stark ‚westlich' orientiert.

Im Folgenden konzentriere ich mich deshalb, wie bemerkt, auf eine Auswahl der leiseren, akademischen Stimmen zum ‚islamischen Feminismus', deren Veröffentlichungen als Ansätze zu einer feministischen Theologie im Islam zu bewerten sind.

Trotz des unterschiedlichen Grades an Systematik und methodischer Kohärenz lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten im epistemologischen Zugriff auf die normativen Quellen des Islam feststellen. Die Autorinnen (darunter Sonbol 2001, Ali 2003a, Barlas 2001, Mir-Hosseini 2003; vgl. Webb 2000 und Abugideiri 2007 zu weiteren Vertreterinnen) knüpfen dabei, wie andere ‚progressive' muslimische Denker (auch ‚Modernisten', ‚Reformisten', ‚Koranisten' oder ‚Kontextualisten' genannt), an Vertreter des Reform-Islam seit dem 19./20. Jahrhundert an. Darüber hinaus haben sie sich offensichtlich von jüdischen wie christlichen feministischen Theologinnen und *gender*-Theoretikerinnen inspirieren lassen.

a) Die Neuinterpretation der islamischen Glaubens- und Rechtsquellen setzt ihre Hierarchisierung und historische Kontextualisierung voraus. Der Koran genießt absolute Priorität, sein ontologischer Status als ‚Wort Gottes' wird nicht in Frage gestellt.[9] Es sei allerdings strikt zu differenzieren zwischen Text und Interpretation, zwischen Religion und religiösem Denken, Glauben (samt Werten und Prinzipien) und organisierter Religion (Institutionen, Gesetze, Praktiken) (u.a. Mir-Hosseini 2006, 632). Während das Erkennen der absoluten Wahrheit allein Gott dem Allmächtigen und Allwissenden vorbehalten ist, sei das religiöse Verständnis der Menschen *per se* fehlbar, stets subjektiv,

kontextabhängig, von Vorannahmen und Vorwissen geprägt, mithin wandelbar und als permanenter Prozess zu begreifen. Sozialer Wandel resultierte, wie ein kurzer Blick in die exegetischen und rechtlichen Werke belegt, in der Pluralität von Meinungen und Verstehensweisen (Dissens, arabisch *ichtilaf*, als seit jeher anerkanntes Prinzip). Diese Tatsache impliziert für die ‚progressiven Denker' die Ablehnung jeglichen Deutungsmonopols. Die gemeinhin als zweite primäre Glaubens- und Rechtsquelle anerkannte Sunna (‚Tradition', gesammelt in den so genannten Überlieferungen, *ahadith*, Sg. *hadith*) des Propheten (bzw. der frühen islamischen Gemeinde), um ein Vielfaches umfangreicher als der Koran, habe wegen der berechtigten Zweifel an der Authentizität zahlreicher Überlieferungen als der ‚Heiligen Schrift' untergeordnete Quelle zu gelten. Stünden Überlieferungen eindeutig im Widerspruch zum Koran, so seien sie als fragwürdig zurückzuweisen (das betrifft u.a. die vom klassischen islamischen Recht vorgesehene Todesstrafe bei Ehebruch, Homosexualität oder Apostasie vom Islam). Um zudem misogyne Wirkungen mehrerer als schwach angesehener prophetischer Überlieferungen einzudämmen, die dennoch in Koranexegese und Rechtsauslegung eingeflossen sind, gründen viele ‚islamische Feministinnen' ihre Interpretation ausschließlich oder weitgehend auf den Koran. Weitere (sekundäre) Rechtsprinzipien hätten im Laufe der Geschichte die Auslegungsmöglichkeiten eingeschränkt und ein logo- (und andro-) zentrisches, zirkuläres, a-historisches Denken (u.a. aufgrund aristotelischer Tradition) befördert. Einen gewissen Anknüpfungspunkt erkennen einige Akteurinnen aber (im Anschluss an einen malikitischen Rechtsgelehrten aus dem 14. Jahrhundert, der über die zunehmende Diskrepanz zwischen Rechtstheorie und realen Gegebenheiten, Bedürfnissen und Problemen besorgt war) in den so genannten *maqasid al-scharia*, den eigentlichen Intentionen des religiösen Gesetzes, denn diese Grundsatzfrage stimmt mit ihrer Herangehensweise an den Koran (und unter Umständen der Sunna) überein.

b) Der Koran enthält widersprüchliche Aussagen, ist kein Rechtshandbuch, sondern biete vielmehr allgemeine Richtlinien für eine praktische Moral. Da der Koran weder chronologisch noch thematisch geordnet ist, sei er nicht, wie in der vormodernen Exegese üblich, Vers für Vers (atomistisch), sondern als Ganzes im (thematischen und historischen) Kontext zu lesen – unter Verwendung des hermeneutischen Prinzips, den Koran möglichst aus sich selbst heraus zu verstehen. Auf diese Weise sei der Kerngehalt der ‚heiligen Schrift' zu ermitteln, und so ließen sich die übergeordneten moralischen Zielvorstellungen der koranischen Lehren herausfiltern. An dieser ‚Mitte' der Schrift seien dann alle weiteren Texte zu messen. Die Unterscheidung zwischen universalen, zeitlosen Grundprinzipien und zeitlich begrenztem Partikularem impliziert eine Differenzierung zwischen verbindlichen und anleitenden koranischen Bestimmungen. Zu den Grundprinzipien zählten insbesondere *Tawhid* (Einheit Gottes, das monotheistische Prinzip) und *Chilafa*. Da die vollkommene Unterwerfung allein dem einen höchsten Wesen vorbehalten ist, schließt *Tawhid* jegliche Form der Anbetung falscher Götter, ob nun von Mitmenschen, Besitz, Erfolg oder dem eigenen Ich, aus. Mit *Chilafa* sei nicht die Institution des Kalifats angesprochen, vielmehr seien alle Menschen als Stellvertreter Gottes auf Erden dazu aufge-

fordert, individuelle Verantwortung zu übernehmen. Die biologische Differenz diene allein dem Erhalt der menschlichen Spezies; nur in bestimmten Fällen übernähmen Männer bzw. Frauen aufgrund ihrer biologischen Disposition verschiedene, kontingente Rollen und Funktionen. Daraus sei keine prinzipielle Geschlechterdifferenz abzuleiten. *Tawhid* und *chilafa* unterstreichen demnach für ‚progressive Muslime' die Gleichstellung aller Menschen vor Gott, ohne jegliche Diskriminierung, und ihre gemeinsame, reziproke Verantwortung für die Umsetzung der göttlichen Botschaft.

c) Für die De- und Rekonstruktion des vorherrschenden Diskurses hat sich zudem die Unterscheidung zwischen *Scharia* (wörtlich: ‚Weg, der zur Wasserquelle führt', also besonders in ariden Gebieten etwas Lebensnotwendiges, gemeinhin als das religiöse Gesetz verstanden, aber auch als Maßstab des Lebens) und *Fiqh* (wörtlich: ‚Verstehen' des religiösen Gesetzes durch die islamischen Gelehrten, also *ulama'* und *fuqaha'*, die islamische Jurisprudenz) als zentral erwiesen. Diese Differenzierung ist v.a. mit Blick auf die Vermischung im herkömmlichen (muslimischen wie nicht-muslimischen) Verständnis unabdingbar, zumal sie aus Koran und Sunna abgeleiteten konkreten Rechtsbestimmungen, die tatsächlich von Menschen stammen, irrtümlicherweise einen sakrosankten Charakter verleiht. Aus der historischen und zeitgenössischen Praxis ist bekannt, dass strukturelle Diskriminierungen gern mit Pauschal-Verweisen auf ‚die Scharia' gerechtfertigt werden, obwohl der Scharia-Begriff im Koran nur einmal auftaucht, nicht aber in der Bedeutung von religiösem Gesetz; in diesem Sinn war er erst nach dem 10. Jahrhundert vorherrschend. Die Rechtsgelehrten wirkten nicht in einem Vakuum, sondern waren von unterschiedlichen kulturellen und sozialen Erfahrungen beeinflusst, was auch die große Bandbreite der Rechtsmeinungen, selbst innerhalb einzelner Rechtsschulen, belegt. Bei der *Sunna* und dem *Fiqh* handelt es sich unstrittig um ein historisch gewachsenes Korpus. Die Unterteilung der Offenbarungsschrift in mekkanische und medinensische Verse und das Genre der ‚Offenbarungsanlässe' spricht ebenfalls für eine historische Kontextualisierung. Zudem war die Auslegung von Koran und Sunna über Jahrhunderte von Männern monopolisiert, die bereits von patriarchalischen (patrilinearen) Strukturen geprägt waren und deren Aufrechterhaltung und Stärkung intendierten. Gängige Geschlechtszuweisungen sind somit als soziales Konstrukt anzusehen. Darüber hinaus gelte: Da Frauen vom Gründungsdiskurs ausgeschlossen waren, der das islamische Recht, wie es bis heute weitgehend verstanden wird, etablierte, werden sie in der Regel als untergeordnetes Objekt betrachtet – ohne Handlungsvermögen (*agency*) und Subjektivität. Wenn sie heute ihr Recht auf eigenständige, vernunftgemäße Auslegung auf der Basis von Koran und Sunna (*idschtihad*) in Anspruch nehmen, sei dies als Versuch zu sehen, ihre weibliche *agency* im Rahmen der Offenbarung wiederzuerlangen und ebenso autoritative Deutungen vorzulegen; für eine zeitgemäße Auslegung und Umsetzung des Islam seien unterschiedliche Kompetenzen gefragt. Erst durch die fortgesetzte Neu-Interpretation des Korans werde der Islam seinem Universalitätsanspruch gerecht (dazu u.a. Sonbol 2001, 121).

3 Ausgewählte Beispiele für „Muslim women scholar-activists"

3.1 Riffat Hassan und Asma Barlas: Plädoyer für eine feministische bzw. gender-sensible Hermeneutik im Umgang mit dem Koran

Die Mehrzahl der ‚islamischen Feministinnen' hat sich bisher vorrangig oder ausschließlich der Neubetrachtung des Korans zugewandt. Aus dieser Vielzahl seien zwei Repräsentantinnen pakistanischer Herkunft herausgegriffen, deren Vita und Hauptthesen ich kurz vorstelle.

a) Riffat Hassan, geb. 1943 in Lahore (damals noch Indien) in eine privilegierte Oberschichtfamilie, gehört neben al-Hibri (1982, 2000) zu den ‚Müttern' des rezenten ‚islamischen Feminismus'. Dank der Unterstützung ihrer Mutter und des eigenen Aufbegehrens gegen ihren Vater konnte die provinzbeste Abiturientin ein Studium der englischen Literatur und Philosophie an der Universität zu Durham in England aufnehmen, das sie mit einer Dissertation zum indischen Dichter-Philosophen Muhammad Iqbal (1877-1938) abschloss. Seit 1972 lehrte sie *Religious Studies* an verschiedenen Universitäten in den USA, darunter in Harvard, seit 1976 bis zu ihrer Emeritierung an der Universität von Louisville, Kentucky. Nach zwei gescheiterten Ehen begann sie sich bereits in den 1970er Jahren mit ‚Frauen im Islam' zu beschäftigen. Als Schlüsselerlebnis für Hassans verstärktes Engagement als ‚feministische Theologin' kann ihr Besuch in Pakistan 1983/84 in der Zeit der Islamisierungsgesetze unter Zia ul-Haq (regierte 1977-88) gewertet werden. Seither hat sie mehrere Beiträge in Fachzeitschriften und Sammelbänden zur Neuinterpretation des Korans publiziert; 1994/95 war Riffat auf den UN-Konferenzen in Kairo und Peking vertreten, 1999 gründete sie *The International Network For the Rights of Female Victims of Violence in Pakistan* (INRFVVP) und konzipierte etwa zeitgleich die ‚Menschenrechte aus koranischer Perspektive' (abgedruckt in Webb 2000, 241-248), in denen u.a. das ‚Recht auf ein gutes Leben' verankert ist.

b) Asma Barlas (geb. um 1950) erwarb ihre ersten Hochschulabschlüsse in Lahore, Pakistan (1969 BA in Anglistik und Philosophie, 1971 MA in Journalismus). Nach journalistischen und diplomatischen Tätigkeiten für das pakistanische Außenministerium emigrierte sie 1983 in die USA und absolvierte in Denver ein MA- und Promotionsstudium in *International Studies* (1986/1990). Seit 1991 lehrt sie in New York. Derzeit ist sie Professorin für Politikwissenschaft und Direktorin des *Center for the Study of Culture, Race, and Ethnicity* am dortigen Ithaca College. 2002 veröffentlichte sie eine vielbeachtete und mittlerweile in mehreren Übersetzungen vorliegende Studie zur Dekonstruktion patriarchalischer Lesarten des Korans. Ihre Kernthesen hat sie seitdem mehrfach auf Kongressen und in Aufsätzen vorgetragen.

Generell bedienen sich (liberale) ‚Koranistinnen' wie Hassan und Barlas bei ihrer Exegese einer feministischen und *gender*-sensiblen Hermeneutik, um Geschlechtergleichheit nachzuweisen: Die Verse werden unter Beachtung des Kontextes, der Sprache und inneren Logik ausgelegt; der Deutungsspielraum ist durch die koranischen Grundideen vorgegeben. Die Akteurinnen betonen die Passagen, die für sie uneingeschränkte Geschlechtergleichheit implizieren,

d.h. sich entweder an die gesamte Menschheit oder ausdrücklich an Männer wie Frauen gleichermaßen wenden (z.B. Koran 4:1; 9:71 f; 24:30 f; 30:21). Verse, die den Differenzdiskurs stützen und in der Regel zum Nachweis männlicher Überlegenheit dien(t)en (v.a. 2:228; 4:3; 4:34[10]), versuchen sie dagegen zu dekonstruieren und neu zu lesen.

In ihren Aufsätzen hat sich Riffat Hassan (u.a. 1991a/b, 1996a/b, 1999, 2001) vornehmlich der Schöpfungsgeschichte und ausgewählten Koranversen gewidmet; einige ihrer Thesen sind mittlerweile unter ‚Progressiven' etabliert und weiter verfeinert worden. Als Vergleichende Religionswissenschaftlerin stellt Riffat zunächst fest, dass Religionen im Allgemeinen eher zur Unterdrückung als zur Befreiung von Frauen instrumentalisiert wurden. Sie weist darauf hin, dass es in erster Linie drei theologische Annahmen waren, welche in allen drei monotheistischen Religionen die angebliche Überlegenheit des Mannes und damit die Ungleichheit der Geschlechter begründet haben: a) Die Frau ist ontologisch sekundär, da der Mann als erster, die Frau aus seiner Rippe erschaffen wurde; b) als Hauptverantwortliche für die Verbannung aus dem Paradies ist der Frau an sich mit Argwohn und Geringschätzung zu begegnen, ihre Sexualität ist zu kontrollieren; c) die Frau ist nicht nur aus dem Mann, sondern für den Mann erschaffen worden und deshalb nur von auxiliarer, nicht von fundamentaler Bedeutung.

Nun sind diese Hypothesen, wie Hassan ausführt, nicht aus dem Korantext selbst abzuleiten; vielmehr sind sie erst durch gefälschte *Hadithe*[11] unter Einbeziehung biblischen Materials in die Exegese eingeflossen: a) Der Koran spricht von der gleichzeitigen Erschaffung von Mann und Frau aus einer Quelle (*nafs*, wörtlich ‚Seele', feminin im Arabischen); b) Der Name ‚Eva' (Ar. *Hawwa'*) für Adams Frau ist ebenso wenig wie die Rippengeschichte Bestandteil des Korans; c) Laut Koran trifft beide die Schuld für die Verstoßung aus dem Paradies, Mann und Frau wurden vom Teufel verführt, von ‚Evas' Verführungskünsten, detailliert in der Exegese ausgemalt, ist im Koran keine Rede. Das Fazit von Hassan lautet: Weder aus dem Schöpfungsbericht noch aus einzelnen Versen im Koran lässt sich eine grundsätzliche Unterordnung der Frau bzw. die prinzipielle Vorrangstellung des Mannes ableiten – weder moralisch, noch rechtlich, noch rational. Den höheren Rang, der Männern nach traditioneller Auslegung der Koranverse 2:228 oder 4:34 zugeschrieben wurde, widerlegt Hassan innertextlich und kontextualistisch: Der erste Vers beziehe sich auf die ‚Warteperiode', die Frauen im Gegensatz zu den Männern nach der Scheidung einzuhalten haben;[12] der zweite Vers kopple den Vorrang des Mannes an seine finanzielle Verantwortung gegenüber Frau und Familie. Sei dies nicht der Fall oder werde dieser nicht entsprochen, so entfalle die Verpflichtung zur ‚Unterordnung'. Aus Koran 9:71 f gehe dagegen klar hervor, dass Mann und Frau vor Gott gleich sind und geschaffen wurden, um sich gegenseitig zu schützen.

Asma Barlas (2001, 2004a/b) greift zwar auch einzelne Koranverse auf, um eine alternative Lesart vorzulegen, ihr Grundanliegen geht aber weiter. Der Koran sei ohne Frage in einem ‚tribalen', patriarchalischen Kontext offenbart und ausgelegt worden, aber nicht selbst ein misogyner oder patriarchaler Text. Vielmehr sei, so Barlas, eher eine anti-patriarchale und egalitäre Lesart denk-

bar, denn unterschiedliche Behandlung bedeute nicht ungleiche Behandlung, und Anerkennung der Existenz des Patriarchats sei nicht identisch mit dessen Befürwortung. Eine solche anti-autoritäre und anti-patriarchale Lesart sei notwendig, um die bisher gängige Lesart zu kritisieren und herauszufordern, und weil gesellschaftliche Veränderungen in muslimischen Ländern einer koranischen Legitimität bedürfen, um zu überzeugen. Abgesehen von historisch-kritischen Argumenten bedient sich Barlas einer hermeneutischen Argumentation in drei Schritten: a) Die Mehrdeutigkeit (Polysemie) des Textes spricht gegen verkürzte Deutungen, den so genannten ‚interpretativen Reduktionismus'; b) Gleichfalls sind wegen der inneren koranischen Logik nicht alle Lesarten legitim (Ablehnung eines ‚argumentativen Relativismus'); c) Der hermeneutische Schlüssel zum Aufdecken der emanzipatorischen, befreienden Botschaft des Korans ist in der göttlichen Ontologie anzusiedeln. Gott enthülle sich im Koran in drei Wesensaspekten (Attributen): Einheit, Gerechtigkeit und Unvergleichbarkeit. In Koransure 112 heißt es u.a. (Übers. Rudi Paret): „3: Er hat weder Kinder gezeugt, noch ist er (selber) gezeugt worden. 4: Und keiner kann sich mit ihm messen" (bzw. „keiner ist ihm gleichrangig"). Zudem verdeutliche z.B. die Abraham-Legende im Koran, dass die göttliche Autorität über der väterlichen stehe: Abraham wendet sich gegen den Vater, um sich allein Gott zuzuwenden, und Gott fordert zunächst vom ‚Stammvater' die Opferung des Sohnes als Gehorsamsbeweis.

3.2 *Kecia Ali, Amira El-Azhary Sonbol, Ziba Mir-Hosseini: Hinterfragung der Geschlechterdiskurse in der islamischen Jurisprudenz* (Fiqh)

Eine kleine Zahl ‚islamischer Feministinnen' ist der Überzeugung, dass ohne Berücksichtigung der islamischen Jurisprudenz keine nachhaltige Lösung der Kernprobleme (mehrheitliches Verständnis von ‚der Scharia', besonders mit Blick auf das Personalstatut, also in der Regel Ehe-, Scheidungs- und Erbrecht, kurz ‚Familienrecht') zu erreichen sei. In einer Reihe von Veröffentlichungen haben sie Entstehung, Entwicklung und Nachwirken des vormodernen islamischen Rechts (in Theorie wie Praxis) kritisch hinterfragt, die diversen Einflüsse auf den islamisch-rechtlichen Geschlechterdiskurs aufgedeckt (vorislamisches ‚tribales', byzantinisches, persisch-sasanidisches, jüdisches, lokales Gewohnheitsrecht ebenso wie europäisches Kolonialrecht) und die Widersprüche und Inkonsequenzen im Rechtsdenken dargelegt. Gleichfalls betonen sie die Heterogenität und Flexibilität des *Fiqh*, die bei der Zentralisierung und Homogenisierung des Rechts- und Justizsystems seit dem 19. Jahrhundert ignoriert wurden.

Der Fokus der Wissenschaftlerinnen variiert je nach Ausbildung und Forschungsschwerpunkt. Kurz vorgestellt seien Kecia Ali (BA in Geschichte 1993, MA und Promotion an der Duke University, North Carolina, in Religions-/Islamwissenschaft, seit 2006 Dozentin an der Universität Boston[13]), Amira El-Azhary Sonbol (Akademikerin ägyptischer Abstammung, Professorin für islamische Geschichte, Recht und Gesellschaft am *Center for Muslim-Christian Under-*

standing an der Georgetown University, Washington, DC., Herausgeberin der Zeitschrift *Hawwa* sowie Mitherausgeberin von *Islam and Christian-Muslim Relations*) und Ziba Mir-Hosseini (BA in Soziologie, Teheran 1974, Promotion in Sozialanthropologie, Cambridge 1980; zahlreiche Forschungsstipendien und Gastprofessuren, seit 1984 im britischen Exil).

a) Ali beschäftigt sich in ihren Studien vornehmlich mit dem frühen islamischen Recht und der Sexualethik. 2006 publizierte sie eine oft zitierte Monografie dazu.[14] In ihrem Aufsatz für den Sammelband „*Progressive Muslims*" (2003a) zeigt Ali an der Aufnahme von Zusatzklauseln in den Ehevertrag zum Schutz der Rechte der Frau – eine Strategie, die von ‚islamischen Feministinnen' als Präventionsmaßnahme oft empfohlen wird (so von al-Hibri oder Mir-Hosseini) – dass dies eine unzureichende Lösung sei. Es gehe vielmehr darum, die innere Logik, die dem klassischen Recht zugrunde liegt, aufzudecken und in Frage zu stellen. Das bedeute nicht, dass *Fiqh* an sich frauenfeindlich sei; es seien vielmehr die damaligen Zeitumstände gewesen (angesichts hierarchischer sozialer Strukturen wurde Geschlechterasymmetrie als gegeben hingenommen), die diese Rechtslogik bedingt hätten. Auch wenn diese rechtlichen Bestimmungen nie hundertprozentig in die Praxis umgesetzt wurden, so hätten sie dennoch das Denken und Verhalten im Geschlechterverhältnis nachhaltig geprägt: Bis heute wirkten Kernideen über Männlichkeit/Weiblichkeit wie über Sexualität und Macht, welche die Ehe im frühjuristischen Denken strukturiert haben, nach. Koranexegese sei zwar wichtig, aber gefragt sei eine grundlegende Neuformulierung der islamischen Sexualethik, welche den veränderten sozialen Bedingungen (Berufstätigkeit der Frau, Partnerschaft in der Ehe usw.) und koranischen Grundprinzipien Rechnung trage. Derartiges sei nicht durch partielle Modifizierung des klassischen Familienrechts durchzusetzen. Solche Versuche, u.a. durch ‚islamischen Feminismus', seien zwar gut gemeint, aber letztlich würden sie eher die traditionalistische Sicht stärken als schwächen, da eine Kritik an Prämissen ausbleibe. So liege dem Ehevertrag, in erster Linie der Vereinbarung eines Brautpreises, eine ähnliche Logik zugrunde wie beim Kauf einer Sklavin, und mittelalterliche Juristen haben tatsächlich nicht davor zurückgeschreckt, einen derartigen Vergleich anzustellen.[15] Durch die Zahlung der Brautgabe, einer kommerziellen Aktion, meinte der Mann ein Besitz- und Verfügungsrecht an der Frau zu erwerben, speziell ein alleiniges Verfügungsrecht über ihre Sexualität. Im klassischen Familienrecht hätten nicht wie heute eheliche Beziehungen, Kindererziehung oder Haushaltsführung im Vordergrund gestanden, sondern eben dieses Recht auf Verfügbarkeit der Frau und damit einhergehende Kontrolle über ihre Sexualität.

b) Der Fokus der Studien von Amira Sonbol (Hg. 1996; 2001, 2003a/b, 2005, 2009; vgl. Abugideiri 2001, 93-97) liegt seit Jahren auf der Rechtspraxis an Scharia-Gerichten vor der so genannten Modernisierung des Rechts- und Justizsystems seit Anfang des 19. Jahrhunderts. Dazu hat sie das für Teile des Osmanischen Reiches (hier 17.-19. Jahrhundert, urbane Zentren im nördlichen Ägypten) reichlich vorhandene Archivmaterial, das wertvolle Einblicke in das Alltagsleben eröffnet, einer Detailanalyse unterzogen. Die Auswertung dieses bis dahin noch unzureichend ausgewerteten Materials führte Sonbol zu bemer-

kenswerten Ergebnissen, die weithin vertretene stereotype Annahmen über das vormoderne Justizwesen (Max Webers Paradigma einer ‚Kadi-Justiz'), über die unsichtbare, abgeschieden lebende Muslimin und über das Personalstatut im Zeichen des modernen Nationalstaates, erschüttert haben. Ihre Hauptthesen lauten wie folgt: Durch die Entstehung des modernen Nationalstaates haben sich patriarchalische Strukturen eher verstärkt als gelockert. Das moderne, vereinheitlichte Personalstatut ist eine Erfindung des modernen Staates, das auf einer Kombination aus (selektiven) *Fiqh*-Regeln, Gewohnheitsrecht[16] und Versatzstücken aus dem ‚westlichen' Geschlechterdiskurs des 19. Jahrhunderts (hier viktorianische Vorstellungen) basiert. Obwohl letztere im ‚Westen' mittlerweile abgelegt wurden, unterliegen sie weiterhin dem Familienrecht in den ehemaligen Kolonien. Das im 19. Jahrhundert etablierte Familienkonzept mit dem Vater als anerkanntem Familienoberhaupt, dessen Rechte gesetzlich verankert und von der Staatsgewalt als ‚Übervater' geschützt werden, ist ein Konstrukt, das weder von der Natur noch von Gott vorgegeben und festgelegt wurde. So findet sich die absolute Gehorsamspflicht der Ehefrau gegenüber dem Ehemann als Gegenleistung zu Versorgungs- und Unterhaltsansprüchen zwar bis ins 20. Jahrhundert im britischen Recht und zum Teil bis heute in Familiengesetzen muslimischer Staaten, nicht aber im vormodernen *Fiqh*. Die Scharia-Gerichtsakten belegen, dass Frauen (wegen des gleichberechtigten, vergleichsweise leichten Zugangs zu Gerichten) am öffentlichen Leben partizipierten und häufig bei Gericht präsent waren, um ihre Rechte (als Ehefrau, Eigentümerin, Kreditgeberin, Unternehmerin, Vormund ihrer Kinder, als Geschädigte, Erbin usw.) einzuklagen oder als Expertin bzw. Zeugin gehört zu werden. Kadis haben vor dem 19. Jahrhundert islamisches Recht flexibel, pragmatisch und oft zum Vorteil der Frauen angewandt. Sie hielten sich dabei nicht sklavisch an ihre eigene oder die offiziell geltende Rechtsschule. Im Unterschied zu ‚modernen' familienrechtlichen Bestimmungen konnten Frauen gerichtlich ihre Scheidung erlangen, ohne dazu die Erlaubnis des Mannes zu benötigen oder ohne dass ihre Gründe für eine Scheidung in Frage gestellt wurden. Zusatzklauseln im Ehevertrag (wie keine Zweitfrau, gute Behandlung), nach der Kodifizierung als ‚illegal' eingestuft, waren populär. Sonbol bestreitet nicht, dass Reformen in Staat und Gesellschaft Frauen mehr öffentliche Teilhabe eingeräumt haben (Bildung, Gesundheitsversorgung, Politik, Berufsleben), allerdings sei dies in erster Linie zu Mobilisierungszwecken erfolgt. Ebensowenig behauptet sie, die vormoderne Gesellschaft sei nicht patriarchalisch gewesen; es habe sich aber um eine andere Form des Patriarchats gehandelt. Seit dem 19. Jahrhundert habe das ‚Staatspatriarchat' eine Pseudo-Legitimation (‚Gottes Gesetz', ‚die [unabänderliche] Scharia') als Vorwand für die Verankerung von Geschlechterdifferenz benutzt, und diese gelte es zu entlarven.

c) Ziba Mir-Hosseini hat sich in ihren Veröffentlichungen (1993, 1999, 2003, 2006) vorrangig mit dem iranischen Personalstatut (vor und besonders nach der islamischen Revolution 1979) in Theorie und Praxis sowie mit dem ihm zugrundeliegenden Geschlechterdiskurs beschäftigt. Zusammen mit Kim Longinotto produzierte sie überdies zwei preisgekrönte Dokumentarfilme: *Divorce Iranian Style* (1998) zeigt wie ihr Buch *Marriage on Trial* auf, welche Wege

Frauen beschreiten, um innerhalb der vorherrschenden Strukturen das islamische Recht zu ihren Gunsten zu wenden; *Runaway* (2001) erzählt die Geschichte von fünf, ihrem Zuhause entlaufenen Mädchen, die in einem Heim in Teheran ‚resozialisiert' werden, von ihren Hoffnungen und Träumen in einer nach wie vor männlich dominierten Gesellschaft.

Als engagierte ‚islamische Feministin' und Anthropologin hat Mir-Hosseini sich in ihrem Kampf für Geschlechtergleichheit nicht allein mit der Analyse von Quellentexten oder der Darstellung realer Lebenswelten begnügt, sondern zudem die direkte argumentative Auseinandersetzung mit schiitischen Klerikern (traditionalistischer sowie neo-traditionalistischer Couleur) wie reformerischen Kräften (A. Sorush, Ex-Hojjat ol-Eslam Sa'idzadeh) gesucht (vgl. Wiedergabe der Gespräche in Mir-Hosseini 1999). Im Mittelpunkt stand dabei die Dekonstruktion der in der Islamischen Republik Iran vorherrschenden modernisierten Fassung des traditionalistischen Geschlechterdiskurses (biologisch begründetes komplementäres Rollenverständnis). Mir-Hosseini hat aufgezeigt, dass iranische Neo-Traditionalisten zwar modernere Begriffe (wie Chancengleichheit) verwenden und sich, wann immer es opportun erscheint, auf ‚westliche' Quellen (angeblich neuere naturwissenschaftliche, psychologische Erkenntnisse) beziehen, um die Ungleichheit der Geschlechter und die Diskriminierung von Frauen zu legitimieren, letztlich aber weitgehend der traditionalistischen Rechtsauslegung folgen. Sie kombinieren Versatzstücke aus dem *Fiqh* und dem Gewohnheitsrecht mit dem ‚Naturrecht', von dem sie vorgeben, es stimme vollkommen mit ‚der Scharia' bzw. dem Koran überein.

Auch wenn die Thesen und Überlegungen der Rechtsexpertinnen ebenso wenig unumstritten sind wie die der ‚Koranistinnen', so haben sie nichtsdestotrotz einen wichtigen Beitrag zur Hinterfragung und Dekonstruktion des mehrheitlichen religiös-rechtlichen Geschlechterdiskurses im Islam geleistet. Zuweilen sind sie dabei über das Ziel hinausgeschossen. Deshalb sind die Einwände Kecia Alis gegen den ‚islamisch-feministischen *Mainstream*' (2006, 153-156) ernst zu nehmen: Sie wendet sich gegen einen apologetischen Gegendiskurs sowie gegen anti-islamische Polemik, warnt vor vorschnellen Urteilen, unhaltbaren Verkürzungen oder abwegigen neuen Lesarten, simplen Losungen (‚Gleichheit', ‚Gerechtigkeit'), naivem Optimismus und vor der Gefahr der Dogmatisierung eigener Sichtweisen.

4 Wirkungen und Potential des ‚islamischen Feminismus': ein globales Phänomen?

Im Anschluss an die kritischen Bemerkungen Alis sind vorläufige Einschätzungen zu Wirkung und Potential des ‚islamischen Feminismus' angebracht. Unter dem Eindruck weltweiter Ökonomisierung und Kommerzialisierung aller Gesellschaftsbereiche (einschließlich des Bildungsbereichs oder der Religion) weisen manche Aktionen (Selbstdarstellung in Talkshows o.ä.) einen Übereifer auf, der nicht unbedingt der Sache einer islamisch-feministischen Befreiungs-

theologie dient. Einige Akteurinnen nutzen anscheinend das gesteigerte Interesse in ‚westlichen' Kreisen an reformerischen Tendenzen im Islam, um sich selbst zu profilieren und zu inszenieren. Angesichts unzureichender Kenntnisse kommt es dabei häufig zu einer apologetischen, oberflächlichen Argumentation, die herkömmliche Autoritäten leicht demontieren können. Für ein breites Publikum formulierte Lehren (wie koranische Grundprinzipien, ‚Scharia vs. *Fiqh*') erscheinen vielleicht aus praktischen Erwägungen heraus notwendig, sollten aber wohl überlegt verbreitet werden, um das eigentliche Anliegen der Dekonstruktion herkömmlicher Auslegungen nicht zu gefährden. Methodisch betrachtet ist bei einigen Aktivistinnen die Idealisierung des frühen Islam (trotz prekärer Quellenlage) ebenso problematisch wie ein inkonsequenter Umgang mit der Sunna[17] oder unnötig provokante Äußerungen. Zudem gibt es, im Vergleich zu einer Anzahl ‚progressiver Denker', noch großes, ungenutztes Potential; stattdessen gewinnt man häufig den Eindruck, dass altbekannte Thesen beharrlich wiederholt, aber nicht unbedingt innovativ weiterentwickelt werden (vgl. dagegen Sonbol 2001, bes. 122 ff zur Hinterfragung überkommener Lesarten einiger schwieriger Koranverse). Auffällig ist die Ausklammerung des *kalam* – des rationalen, philosophisch beeinflussten Erbes der spekulativen Theologie (vgl. Hildebrandt 2007) – oder der Lehren islamischer Mystiker und Philosophen. Selbst mit Blick auf den Koran gehen die Bemühungen bisher nicht ‚hinter den Text' zurück (vgl. dagegen z.B. Abu Zaid, gestorben 2010, mit seinem kommunikationstheoretischen Ansatz). Spätere ‚Dogmen' (wie Unnachahmlichkeit der Koran-Sprache, Ungeschaffenheit des Korans, Überhöhung des Propheten und seiner Familie) gilt es ebenfalls als historisches, soziales Konstrukt zu entlarven. Des Weiteren wäre der traditionelle Fächerkanon an islamischen ‚Theologischen Hochschulen', in denen Theologie im eigentlichen Sinne des *kalam* (s.a. das Missverständnis in der momentanen deutschen Debatte zur ‚Imam-Ausbildung') in der Regel nicht gelehrt wird, zu hinterfragen. Nach Jahrhunderte langer Marginalisierung zugunsten des islamischen Rechts ist m.E. die Frage berechtigt, ob es nicht jetzt an der Zeit ist, das reiche Erbe spekulativer Theologie (samt Philosophie und Mystik) wiederzubeleben, im Sinne einer neuzeitlichen praktischen Ethik zusammenzuführen, zu erneuern und den *Fiqh* an den Rand zu drängen?

Bisher haben verschiedene BeobachterInnen das Potential des ‚islamischen Feminismus' ebenso kontrovers beurteilt wie den Begriff selbst (vgl. Überblick in Moghadam 2002; Ahmed-Ghosh 2008). Während einige Einschätzungen optimistisch sind und (zuweilen recht naiv) nicht nur die erfolgreiche Infragestellung patriarchaler Strukturen und Denkweisen, sondern selbst deren Zerstörung voraussagen, so zweifeln andere am Potential eines primär islamisch-rechtlichen Diskurses. Wiederum andere sehen bereits den Terminus als Oxymoron an, haben dabei aber wohl eher einen ‚islamisch-fundamentalistischen Feminismus' im Kopf. Diejenigen, die das Phänomen als diskursive Bewegung und Praxis betrachten, entdecken darin ein ‚enormes Potential' für das Handlungsvermögen von Musliminnen im Allgemeinen und für die Entstehung neuer weiblicher Subjektivitäten im Besonderen. Das könne dann seinerseits eine Herausforderung

des oder gar einen Wandel im Geschlechterdiskurs auf lokaler bzw. nationaler Ebene bewirken (Schneider 2009).
Anzeichen dafür sind u.a. an den Reaktionen auf die Bemühungen der Aktivistinnen erkennbar (mehr Partizipations- und Repräsentationsrechte von Musliminnen in Diaspora-Kontexten, Ankündigung in mehreren arabischen Staaten, Predigerinnen oder weibliche Muftis zuzulassen). Allerdings sind solche Versuche auch als kontrollierte, verwässerte Teil-Zugeständnisse zu deuten, um Tempo und Ausmaß der Veränderungen zu verlangsamen und zu beschränken, eventuell für eigene Zwecke (Gelehrten-Profilierung) zu nutzen sowie gleichzeitig durch althergebrachte Argumentationsstrategien (‚islamischer Feminismus' als neue Variante des ‚westlichen Kulturimperialismus'[18]) abzufedern. Ob es sich bei ‚islamischem Feminismus' tatsächlich um ein ‚globales Phänomen' handelt, wie manche Aktivistinnen behaupten, lässt sich nicht abschließend klären. Bedeutsam ist sicherlich die überregionale Vernetzung, und Bestrebungen zur Ermächtigung sind in vielen islamischen Kommunen weltweit zu beobachten, dennoch stellen die Expertinnen eine Minderheit dar.

Darüber hinaus ist das Phänomen nicht losgelöst von anderen ‚globalen' Tendenzen zu sehen: Weltweit ist eine Krise bzw. Hinterfragung religiös und ideologisch geprägter Ideen, tradierter Autoritäten sowie eine Krise politischer Repräsentation (vgl. Protestbewegungen in arabischen Ländern u.a., ausgehend von Tunesien, seit Januar 2011; oder auch ‚Stuttgart 21') zu beobachten. Zudem gibt es Indizien für die zunehmende Individualisierung von Glaubensauffassungen, für gestiegenes feministisches Bewusstsein und den Drang nach verstärkter öffentlicher Teilhabe.

Oft wird betont, dass der ‚islamische Feminismus' noch im Entstehen begriffen sei, weder ausgereift sei, noch sein volles Potential ausgeschöpft habe. Zweifellos haben die angedeuteten Versuche als relativ junge Entwicklung noch nicht das Niveau einer länger etablierten feministischen Theologie erreicht – wie etwa im Christentum. Dennoch sind Ansätze einer islamisch-feministischen Theologie erkennbar. Aus demselben Grund sollte dieser Terminus, der in der Sekundärliteratur weitaus seltener verwendet wird als ‚islamischer/muslimischer Feminismus', zumindest für die akademisch-wissenschaftlichen Beiträge bevorzugt werden – auch um sich vor Vereinnahmung und Verzerrung der eigentlichen Anliegen durch ‚reaktionäre' Kräfte zu schützen. Die Bedeutung der Ausarbeitung einer islamisch-feministischen Theologie steht außer Frage, denn – so die Argumentation einiger Aktivistinnen: Solange Religion für einen Großteil der MuslimInnen Hauptbezugsquelle bzw. wichtige Quelle ihrer Identität ist, und solange sich viele MuslimInnen weiterhin auf den Koran und ‚die Scharia' beziehen, um Geschlechterdifferenz zu legitimieren, solange wird die Dekonstruktion dieser Narrative ebenso wichtig sein wie die Förderung und Verbreitung feministischer Perspektiven auf religiöse Grundlagentexte.

Anmerkungen

1 Parallel findet sich zuweilen noch die Bezeichnung ‚muslimischer Feminismus' (so z.B. bei Serrano 2009, aber auch Ali 2006), der besonders von Badran (2007) abgelehnt wird.

2 Beispielhaft erwähnt seien Bibi Chanom Astarabadi-Waziri (gest. 1921, Iran) und Nazira Zain al-Din (1908-76, Libanon). Zu beiden (verfassten Ende des 19. Jahrhunderts bzw. in den 1920er Jahren Streitschriften, um sich mit Witz und Humor gegen Frauendiskriminierung und Bevormundung durch Männer einzusetzen) siehe u.a. die rezenten Veröffentlichungen von Khosravie (2007) bzw. Cooke (2010).

3 Verwiesen sei auf die von katalanischen MuslimInnen in Barcelona (2005, 2006, 2008) und Madrid (2010) sowie die von der Friedrich-Ebert-Stiftung in Köln veranstalteten Kongresse. Über die Kongresse, Teilnehmer/innen und über ausgewählte Vorträge informieren die folgenden Internetseiten <http://feminismeislamic.org/category/texts/> mit weiteren Links zu den Kongressen in Spanien; zu den FES-Kongressen siehe <http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/publikationen/> (beide 25.02.2011).

4 Diejenigen, die sich als gläubige Musliminnen begreifen, würden eine Bewertung ihrer Bestrebungen als (Macht-) Strategie verständlicherweise ablehnen.

5 Auch dieser Begriff wurde wiederholt kritisch hinterfragt. Einen gewissen Eindruck von der breiten Palette ‚progressiver Muslime' und ihren unterschiedlichen liberal-reformerischen Ansätzen bieten (z.T.) Amirpur/Ammann (2006), Hunter (2009) oder das von der Friedrich-Ebert-Stiftung seit 2005 veranstaltete „Berlin Forum for Progressive Muslims". Siehe dazu (neben der in Anm. 3 genannten Webadresse, zur Kurzinformation) <http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/interkultureller-dialog/islam-gesellschaft/Berlin-Forum/>.

6 Zu solchen Initiativen im US-amerikanischen oder britischen Diaspora-Kontext vgl. z.B. die Beiträge von Abugideiri (2001, 97-99 – zu Sharifah Alkhateeb) und Jawad (2009, bes. 8 ff).

7 Gemeint ist der Auftritt von Amina Wadud, einer US-amerikanischen Konvertitin zum Islam, Professorin für Islamwissenschaft an der Virginia Commonwealth University, am Freitag, dem 18. März 2005, in New York City. Zu diesem medialen Ereignis und seiner weitreichenden Bedeutung und Wirkung siehe v.a. Hammer (2010). Zu Amina Waduds feministischer Koranexegese, an die u.a. A. Barlas anknüpft, Wadud-Muhsin (1992), zu ihrem *‚gender-dschihad'* Wadud (2006).

8 Das erste transnationale feministische Netzwerk entstand 1984 auf Initiative von M. Hélie-Lucas, einer algerischen Universitätsdozentin für Soziologie, die 1982 nach Frankreich ausgewandert war: WLUML („Women Living Under Muslim Laws", vgl. Moghadam 2009 sowie die offizielle Website <www.wluml.org>). WLUML informiert u.a. über Menschen-/ Frauenrechtsverletzungen, über Aktivistinnen und ihr Schicksal, startet Kampagnen und Projekte (so 1992 zur Koraninterpretation durch Frauen), lanciert Petitionen und gibt eine Anzahl von Publikationen heraus. Mittlerweile existieren mehrere solcher transnationaler Netzwerke, wie *Karamah: Muslim Women Lawyers For Human Rights* <www.karamah.org>, eine von Aziza al-Hibri, einer libanesisch-amerikanischen Jura-Professorin und Aktivistin, ins Leben gerufene Organisation (*karama* bedeutet ‚Würde'), oder *Musawah* (‚Gleichheit'), die 2008 in Kuala Lumpur, Malaysia, begründet wurde <www.musawah.org>.

9 Siehe auch Roald (1998): Den Koran als göttliche Offenbarung anzuerkennen, ist für die islamische Theologie ebenso zentral wie Jesus Christus für die christliche Theologie. Hinzuzufügen ist Folgendes: Das Kernproblem des Korantextes in der heute vorliegenden Fassung geht auf den Offenbarungs- (etwa über einen Zeitraum von 22 Jahren) und Vermittlungsprozess sowie auf die Redaktion des autoritativen Textes zurück. Die Schreibweise des Arabischen war damals (nach herkömmlicher Überlieferung zur Zeit des dritten Kalifen, Mitte des 7. Jahrhunderts) defektiv (ein Buchstabe für mehrere Konsonanten, fehlende Kennzeichnung der Kurzvokale). Verschiedene Lesarten waren im Umlauf, die allmählich auf ‚sieben kanonische' reduziert wurden. Die heute gängige Kairo-Ausgabe basiert auf einer dieser ‚kanonischen Lesarten'.

10 Koran 4:34 kann als paradigmatisch für den religiös-rechtlichen Geschlechterdiskurs im Islam angesehen werden. Einen Querschnitt zu neueren Deutungen des komplizierten Verses bietet u.a. Stowasser (1998).

11 Trotz Skepsis gegenüber dem *Hadith* stimmt Hassan mit ihrem Landsmann, dem Modernisten Fazlur Rahman (gest. 1988), überein und weist nicht das gesamte *Hadith*-Korpus zurück, weil somit auch die Historizität des Korans mit einem Federstrich beseitigt werde.

12 Die ‚Warteperiode' dient zur Feststellung einer möglichen Schwangerschaft und Klärung der Vaterschaft, so das klassische islamische Recht, das noch heute partiell Anwendung findet, obgleich z.B. ein DNA-Test möglich wäre. Zu bisher ungenutzten Optionen, welche die neue Technologie bietet (hier im Falle der im klassischen *Fiqh* vorgesehenen Todesstrafe bei Ehebruch) Serrano (2009).

13 Welcher Migrationshintergrund bei Alis Familie vorliegt, konnte ich bis jetzt leider nicht eruieren. Sie ist mit Mohamad Ali verheiratet und hat drei Kinder, die allesamt islamische Namen tragen. Sie bezeichnet sich selbst als amerikanische muslimisch-feministische Wissenschaftlerin, die den Luxus habe, für sich selbst entscheiden zu können, ob und wie sie die religiösen Lehren im eigenen Leben umsetzen wolle (Ali 2006, IX, XII).

14 2010 erschien unter dem Titel *Marriage and Slavery in Early Islam* eine Art Fortsetzung dazu, die mir bisher aber nur in Auszügen online zugänglich war.

15 Solche Vergleiche spiegeln ein Wunschdenken wider; selbst in den Haushalten der Gelehrten entsprach das wohl kaum den realen Gegebenheiten.

16 Zum Gewohnheitsrecht gehören z.B. ‚Ehrenmorde', ‚Genitalverstümmelung' oder Ignorieren der im Koran verankerten Erbanteile für weibliche Verwandte.

17 Vgl. aber den (m.E. noch ausbaufähigen) Vorschlag von Ali (2003b) zur Differenzierung zwischen prophetischer Sunna als nachahmenswertem Vorbild und konkreten Überlieferungen. Problematisch ist ihre verkürzte Sicht von Hadith, denn Hadith als Genre ist nicht allein in den klassischen religiösen islamischen Wissenschaften vertreten, sondern z.B. auch in der vormodernen Geschichtsschreibung. Es sei angemerkt, dass für Hadith (im engeren Sinne) und Sunna ausgewiesene muslimische Kennerinnen noch Mangelware sind.

18 Vgl. dazu zahlreiche arabische Websites, die ich in meinem (voraussichtlich 2013) erscheinenden Beitrag „Globalization and Women's (Political) Rights: Changing Paradigms in the Recent Arab Discourse?" zu den *Proceedings of the 25th Congress of UEAI, Naples, September 2010*, ausgewertet habe.

Literatur

Ahmed-Ghosh, Huma (2008) „Dilemmas of Islamic and Secular Feminists and Feminisms." *Journal of International Women's Studies* 9/2008: 99-116.

Abugideiri, Hibba (2001) „Hagar: A Historical Model for ‚Gender Jihad'." *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*. Hg. Yvonne Y. Haddad/ John L. Esposito. Gainesville: University Press of Florida, 81-107.

Abugideiri, Hibba/ Shahin Gerami/ Khadijeh Safiri/ Marcia Hermansen/ Zehra F. Kabasakal Arat (2007) „Qur'ān: Modern Interpretations." *EW&IC* (=*Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*), Bd. V. Hg. Suad Joseph. Leiden: Brill, 249-265, bes. 252-255.

Ali, Kecia (2006) *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld.

Ali, Kecia (2003a) „Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law." *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Hg. Omid Safi. Oxford: Oneworld, 163-189.

Ali, Kecia (2003b) „‚A Beautiful Example'? The Prophet Muhammad PBUH as a Model for Muslim Husbands." (*Critical Islamic Reflections Conference*, Yale University, April 2003). 20. Februar 2011 <www.yale.edu/cir/2003/alipaper.doc>.

Ali, Kecia (2011) Homepage. 20. Februar 2011 <http://www.bu.edu/religion/faculty/bios/kecia-ali/>.

Amirpur, Katajun/ Ludwig Ammann (2006) Hg. *Der Islam am Wendepunkt: liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg: Herder.

Badran, Margot (2007) *Feminism beyond East and West: New Gender Talk and Practice in Global Islam*. New Delhi: Global Media Publications.

Barlas, Asma (2004a) *„Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an* [2002]. Austin: University of Texas Press.

Barlas, Asma (2004b) „Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an: Women Rereading Sacred Texts." *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Hg. Suha Taji-Farouki. Oxford: Oxford University Press, 97-123.

Barlas, Asma (2001) „Muslim Women & Sexual Oppression: Reading Liberation from the Quran." *Macalester International* 10/2001: Art. 15 (o.S., 25 S.). 20. Februar 2011 <http://digitalcommons.macalester.edu/macintl/vol10/iss1/15>.

Barlas, Asma (2011) Homepage. 16. März 2011 <http://www.asmabarlas.com/>.

Cooke, Miriam (2001) *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*. New York: Routledge.

Cooke, Miriam (2010) *Nazira Zeineddine: A Pioneer of Islamic Feminism*. Oxford: Oneworld.

Friedrich-Ebert-Stiftung (2011) Hg. 25. Februar 2011 <http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/publikationen/> und (Kurzinformation) <http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/interkultureller-dialog/islam-gesellschaft/Berlin-Forum/>.

Hammer, Juliane (2010) „Performing gender justice: the 2005 woman-led prayer in New York." *Contemporary Islam* 4/2010: 91-116.

Hassan, Riffat (2001) „Challenging the Stereotypes of Fundamentalism: an Islamic Feminist Perspective." *Muslim World* 91/2001: 55-69.

Hassan, Riffat (1999) „Feminism in Islam." *Feminism and World Religions*. Hg. Arvind Sharma/ Katherine K. Young. Albany: State University of New York Press, 248-278.

Hassan, Riffat (1996a) „Rights of Women Within Islamic Communities." *Religious Human Rights in Global Perspective. I: Religious Perspectives*, Bd. I. Hg. John

Witte, Jr./ Johan D. van der Vyver. The Hague: Nijhoff, 361-386.

Hassan, Riffat (1996b) „Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women." *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 9/1996: 53-65.

Hassan, Riffat (1991a) „‚Jihād Fī Sabīl Allāh': A Muslim Woman's Faith Journey from Struggle to Struggle to Struggle." *Women's and Men's Liberation: Testimonies of Spirit*. Hg. Leonard Grob/ Riffat Hassan/ Haim Gordon. New York: Greenwood Press, 11-30.

Hassan, Riffat (1991b) „The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition." *Women's and Men's Liberation. Testimonies of Spirit*. Hg. Leonard Grob/ Riffat Hassan/ Haim Gordon. New York: Greenwood Press, 65-82.

Hassan, Riffat (Gründerin 1999) „INRFVVP" (1999-2000). Homepage. 25. Feb. 2011 <http://ecumene.org/INRFVVP/index.htm>.

Hibri, Azizah Y. al- (2000) „An Introduction to Muslim Women's Rights." *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*. Hg. Gisela Webb. Syracuse/NY: University Press, 51-71.

Hibri, Azizah Y. al- (1982) „A Study of Islamic Herstory: or How Did We ever Get into this Mess?" *Women's Studies International Forum* 5/1982: 207-219.

Hildebrandt, Thomas (2007) *Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*. Leiden: Brill.

Hunter, Shireen (2009) *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk/NY: Sharpe.

Jawad, Haifaa (2009) „Islamic Feminism: Leadership Roles and Public Representation." *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 7/2009: 1-24.

Khosravie, Jasmin (2007) „‚Die Sünden der Männer' – Konzepte von Weiblichkeit im Spiegel der Lebenswelt von Bibi Khanum Astarabadi (st. 1921)." *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft. I: Historische Anthropologie. Ansätze und Möglichkeiten*. Hg. Stephan Conermann/ Syrinx von Hees. Hamburg: EB-Verlag, 235-262.

Manji, Irshad (2003) *Der Aufbruch – Plädoyer für einen aufgeklärten Islam* (Orig. *The Trouble with Islam Today* [2003]). Übersetzt aus dem Engl. von Susanne Aeckerle. Frankfurt/M.: Eichborn.

Manji, Irshad (2003-2011) Blog und offizielle Homepage. 9. März 2011 <http://www.irshadmanji.com/>.

Mir-Hosseini, Ziba (2006) „Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism." *Critical Inquiry* 32/2006: 629-645.

Mir-Hosseini, Ziba (2003) „The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform." *Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World* 1/2003: 1-28.

Mir-Hosseini, Ziba (1999): *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mir-Hosseini, Ziba (1993) *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law: Iran and Morocco Compared*. London: I.B. Tauris.

Moghadam, Valentine M. (2002) „Islamic Feminism and Its Discourses: Toward a Resolution of the Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 47/2002: 1135-1171.

Moghadam, Valentine M. (2009) „Women Living Under Muslim Laws". *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Bd. V. Hg. John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press, 544 f.

Nomani, Asra (2007?) Homepage. 9. März 2011 <http://www.asranomani.com>.

Nomani, Asra (als Mitbegründerin, 1995-2010) 9. März 2011 <www.muslimsforpeace.org>.

Nomani, Asra (2006) *Standing Alone: An American Woman's Struggle for the*

Soul of Islam. San Francisco: Harper Collins.

Nomani, Asra (2005) „A Gender Jihad For Islam's Future." *Washington Post*. 6. November 2005. 9. Aug. 2007 <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/11/04/AR2005110402306.html>.

Nomani, Asra u.v.a. (2009) „THE MOSQUE IN MORGANTOWN FORUM" mit Kommentaren zu ihren Dokumentarfilmen und Publikationen, 9. März 2011 <http://www.themosqueinmorgantown.com/forum/>.

Rahman, Fazlur (1970) „Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives." *International Journal of Middle Eastern Studies* 1/1970: 317-333.

Roald, Anne Sofie (1998) „Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought." *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Hg. Karin Ask/ Marit Tjomsland. Oxford/ New York: Berg, 17-44.

Schneider, Nadja-Christina (2009) „Islamic feminism and Muslim women's rights activism in India: from transnational discourse to local movement – or vice versa?" *Journal of International Women's Studies* 11/2009: 56-71.

Serrano, Delfina (2009) „Muslim Feminists' Discourse on *zinā*: New Paradigms in Sight?" *Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft – Paradigmen im Wandel: Beiträge zur orientalistischen* Gender-*Forschung*. Hg. Roswitha Badry/ Maria Rohrer/ Karin Steiner. Freiburg: fwpf, 105-125.

Sonbol, Amira El-Azhary (2001) „Rethinking Women and Islam." *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*. Hg. Yvonne Y. Haddad/ John L. Esposito. Gainesville: University Press of Florida, 108-146.

Sonbol, Amira El-Azhary (1996) Hg. *Women, the Family and Divorce Law in Islamic History*. Syracuse/NY: Syracuse University Press.

Sonbol, Amira El-Azhary (2003a) „Women in Shari'ah Courts: A Historical and Methodological Discussion." *Fordham International Law Journal* 27/2003: 225-253.

Sonbol, Amira El-Azhary (2003b) „‚The Women Follows the Nationality of Her Husband': Guardianship, Citizenship and Gender." *Hawwa Journal of Women in the Middle East and the Islamic World* 1/2003: 86-117.

Sonbol, Amira El-Azhary (2005) „History of Marriage Contracts in Egypt." *Hawwa* 3/2005: 159-196.

Sonbol, Amira El-Azhary (2009) „The Genesis of Family Law: How Shari'ah, Custom and Colonial Laws Influenced the Development of Personal Status Codes." *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*. Hg. Zainah Anwar. Selangor/Malaysia: Musawah, 179-207. (Gesamtes Buch als Internet-Ressource, u.a. dieser Artikel, abrufbar) 23. Februar 2011 <http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-AEAS-EN.pdf>.

Sonbol, Amira El-Azhary (2011) Homepage. 24. Februar 2011 <http://amcu.georgetown.edu/people/sonbola/>.

Stowasser, Barbara F. (1998) „Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation." *Islam, Gender, and Social Change*. Hg. Yvonne Y. Haddad/ John L. Esposito. Oxford/ New York: Oxford University Press, 30-44.

Wadud-Muhsin, Amina (1992) *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Baktit Sdn. Bhd.

Wadud, Amina (2006) *Inside the Gender Jihad*: *Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.

Webb, Gisela (2000) Hg. *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*. Syracuse/NY: University Press.