

Gender als Herausforderung theologischer Schrifthermeneutik

Eine islamische Perspektive

Nimet Şeker

Vorbemerkung

In den letzten Jahrzehnten ist die Frage nach Gender, Geschlechtergerechtigkeit und Geschlechterdifferenz in den islamisch-theologischen Studien wie auch in den islamwissenschaftlichen *Women's Studies* ins Zentrum vieler Forschungen gerückt. Neben vielfach rezipierten koranwissenschaftlichen Beiträgen beschäftigen sich – vor allem – Forscherinnen mit neuartigen Fragestellungen etwa zur androzentrischen Perspektive in klassischen, bis heute noch rezipierten Diskursen der theologischen Anthropologie und Ethik,¹ zur Konstruktion eines geschlechteregalitären Ansatzes aus der mystischen Tradition heraus² oder zur Frage nach der Rolle von Frauen in der frühen und post-klassischen islamischen Wissensproduktion.³

Im Zentrum dieses Beitrags steht die übergeordnete Frage, wie »Geschlecht« an sich und die Geschlechter⁴ im Koran konstruiert, thematisiert

-
- 1 Vgl. *Zahra Ayubi*, *Gendered Morality. Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*, New York 2019.
 - 2 Vgl. *Sa'diyya Shaikh*, *Sufi Narratives of Intimacy. Ibn 'Arabī, Gender, and Sexuality*, Chapel Hill 2012.
 - 3 Vgl. *Doris Decker*, *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*, Stuttgart 2012; *Asma Sayeed*, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, New York 2013; *Aisha Geissinger*, *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority. A Rereading of the Classical Genre of Qur'an Commentary*, Boston/Leiden 2015.
 - 4 Neben den greifbar erscheinenden Aspekten von Geschlecht, etwa den sozialen Rollen und Konstruktionen des biologischen Geschlechts, lässt sich im Koran, wenn er als eine mündliche Rezitation und nicht als ein Text verstan-

und erzählt werden. Zur Beantwortung dieser Frage wird eine literarische Lektüre des Korantexts aus einer koranwissenschaftlichen und -exegetischen Perspektive vorgenommen. Die Frage, ob der Koran die Geschlechter als solche auch konstruiert oder vielmehr kulturelle Vorstellung seiner historischen Hörer*innen im Offenbarungskontext aufgreift und reflektiert, möchte ich an dieser Stelle bewusst offenhalten und nicht beantworten. Diese Frage verdient einen eigenen Beitrag, der viel stärker den historischen Kontext des Korans reflektieren muss.

Zunächst begeben mich, auch im Gespräch mit der christlich-feministischen Exegese und dem Beitrag *Marie-Theres Wackers* in diesem Band, auf eine Spurensuche nach dem »Geschlecht« Gottes im Koran und frage im Anschluss nach der zwischenmenschlichen Ordnung der Geschlechter: wird im Koran eine binäre, gegensätzliche Polarität oder vielmehr eine duale Paarigkeit⁵ der Geschlechter reflektiert? Anschließend diskutiere ich einige Beispiele, die Herausforderungen und Chancen für eine geschlechtergerechte Auslegung des Korans bergen und argumentiere, dass die komplexen Geschlechterinszenierungen in der Gestalt Maryams ein hohes Maß an Ambiguität aufweisen, die sich theologisch deuten lässt.

Meine Begriffsverwendung von »gender« orientiert sich an der Definition in den Geschlechterstudien bzw. Gender Studies:⁶ »gender« beschreibt das soziale Geschlecht von Menschen unabhängig von ihren biologisch-morphologischen Geschlechtsmerkmalen (»sex«). Dabei geht es in diesen Studien nicht darum, die Materialität beider Kategorien zu negieren, sondern ihre performative und diskursive Herstellung in den Blick zu nehmen.⁷ »Gender« wird in gesellschaftlichen und kulturellen Ordnun-

den wird, auch eine weitere Form der Geschlechterkonfiguration finden. Wie Michael Sells gezeigt hat, spielt Gender auch auf der Ebene von Semantik, Akustik und Hörassoziationen eine Rolle, vgl. Michael A. Sells, Sound, Spirit, and Gender in Sūrat al-Qadr, in: *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991), 239–259; ders., Sound and Meaning in Sūrat al-Qāri‘a, in: *Arabica* 40/3 (1993), 403–430.

- 5 *Angelika Neuwirth* bezeichnet die in dualen Begriffspaaren und/oder grammatisch in der Dualform beschriebene Harmonie der Schöpfungsordnung im Koran als »Paarigkeit«, *Angelika Neuwirth*, *Der Koran*. Band 1: Frühmekkanische Suren, Berlin 2011, 596 f., 609 f.
- 6 Siehe auch die Begriffsbestimmung von »gender« in *Marie-Theres Wackers* Beitrag in diesem Band.
- 7 Vgl. *Judith Butler*, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M. 1993, 98.

gen konstruiert und inszeniert, und ist ein wirksames Element hierarchischer Gesellschaftsstrukturen und zwischenmenschlicher Beziehungen. Insbesondere der weibliche Körper dient als eine Projektions- und Verhandlungsfläche für religiöse und kulturelle Vorstellungen. Die symbolische Repräsentation von Geschlecht in »weiblichen« Figuren wie Maryam ist daher für eine geschlechtersensible Perspektive von besonderem Interesse.

In diesem Beitrag wird der Begriff »Dualität« im Zusammenhang mit der Schöpfung des Menschen gebraucht. Dualität bedeutet Zweigliedrigkeit oder Zweiteilung im Sinne von zwei komplementären, aber nicht gegensätzlichen Entitäten. In Bezug auf koranische Beschreibungen der Schöpfungsordnung kann hier von »Paarigkeit« (Angelika Neuwirth) gesprochen werden.⁸ Die Bezeichnung einer zweigliedrigen Geschlechterordnung als »Dualität« oder »dual« impliziert in meiner Begriffsverwendung *keine* Hierarchisierung zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht.

In Anlehnung an die feministische Theorie nutze ich schließlich auch die Analysekatgorie »Polarität« bzw. »Binarität« der Geschlechter, bei dem die Geschlechter als zwei voneinander getrennte, gegensätzliche Identitäten verstanden werden.⁹ In binären Ordnungen wird Geschlecht als entweder ausschließlich männlich oder weiblich verstanden, und »männlich« und »weiblich« als einander ausschließende Kategorien und gegensätzliche Pole gedacht.¹⁰

8 S. Anm. 5.

9 Die Zweigeschlechtlichkeit bzw. Geschlechterbinarität/-polarität als ein kulturelles Wissenssystem wird beschrieben als eine Konstruktion des Westens ab dem 18. Jahrhundert, vgl. *Thomas Laqueur*, *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge ¹⁰2003; *Angelika Wetterer*, *Konstruktion von Geschlecht. Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit*, in: *Ruth Becker/Beate Kortendiek* (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*, Wiesbaden 2008, 126–136, 130 f.

10 Vgl. *Regine Gildemeister/Angelika Wetterer*, *Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung*, in: *Guðrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer* (Hg.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg i. Br. 1992, 201–254, 237.

1. Geschlechterkonfigurationen in der koranischen Rede

Der Geschlechterdiskurs im Koran scheint an vielen Stellen zu klaren und eindeutigen Aussagen zu kommen, bietet an anderen Stellen aber multiple Deutungsmöglichkeiten. Seine Komplexität und Vielschichtigkeit erlaubt es, den Text sowohl zugunsten einer Reproduktion von patriarchalischen und hierarchischen Verhältnissen als auch im Sinne von egalitären, feministischen Zielen und schließlich auch – an einzelnen Stellen – zur Überwindung einer binären Geschlechterordnung auszulegen.

1.1. Die (Un-)geschlechtlichkeit Allāhs

In einer islamischen Perspektive erscheint die Frage nach dem »Geschlecht« Gottes wie eine nahezu häretische Frage, da jeder Gedanke, der von Gottes absoluter Unvergleichlichkeit (*tanzīh*)¹¹ und Nicht-Körperlichkeit in der physisch-materiellen Welt abrückt, als Angriff auf des zentrale Glaubensdogma der Einheit Gottes (*tawḥīd*) verstanden werden kann. Die Rede von der Geschlechtlichkeit Gottes rückt für Muslime damit in die Nähe einer Verähnlichung (*tašbīh*) Gottes mit seinen Geschöpfen. Doch die Beschreibung Gottes und seiner Attribute in einer anthropomorphistischen und anthropopathistischen¹² Sprache ist dem Koran nicht fremd und wird frühestens im 8. Jahrhundert n. Chr. von Theologen problematisiert.¹³ Entgegen der Unvergleichlichkeitsdoktrin finden sich sehr konkrete, auch anthropomorphe Charakterisierungen *Allāhs*¹⁴ im Koran.

Allāh, arabisch für »der Gott«,¹⁵ dessen Namen bereits in der altarabischen Götterwelt für den höchsten aller Götter steht,¹⁶ beschreibt sich

-
- 11 Vgl. *Josef van Ess*, *Tašbīh wa-tanzīh* (Verähnlichung und Unvergleichlichkeit Gottes), in: *J. P. Bearman* u. a. (Hg.), *Encyclopaedia of Islam*, Bd. 10, Leiden 2000, 341–344.
 - 12 Etwa zur Barmherzigkeit oder zum Zorn Gottes.
 - 13 Vgl. ebd. 342 f.; *Josef van Ess*, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, in: *Hinrich Biesterfeld* (Hg.), *Kleine Schriften von Josef van Ess*, Bd. 2, Leiden/Boston 2018, 602–630.
 - 14 Die Verwendung des Eigennamens *Allāh* steht in diesem Beitrag im Zusammenhang mit der Selbstbeschreibung Gottes im Koran.
 - 15 Vgl. *Muḥammad Ibn Manzūr*, *Lisān al-‘Arab* (Die Sprache der Araber), Bd. 1, Beirut 1414, 114; *ar-Rāḡib al-Isfahānī*, *Mu‘ġam mufradāt alfāz al-Qur‘ān* (Lexikon der eigentümlichen Wörter des Korans), hg. von *Ibrāhīm Šams ad-Dīn*, Beirut 2008, 28; *David Kiltz*, *The Relationship Between Arabic Allāh and Syriac Allāha*, in: *Der Islam* 88 (2012), 33–50.
 - 16 Sure 13,16; 10,31; 29,61; 39,38.

selbst im Koran als das absolut Andere zu der von ihm erschaffenen Welt: Wenn die Welt in einer vielfältigen Schöpfung erschaffen ist, ist Allāh auf radikale Art und Weise der Eine, Unteilbare (Sure 30,22; Sure 25,54). Zwar ist dem Menschen die Statthalterschaft Gottes auf Erden (*ḥalīfa*)¹⁷ anvertraut, doch wird er dadurch nicht zum Ebenbild Gottes, denn »nichts ist ihm [Allāh] gleich« (*laysa ka-miṭliḥī šay'un*, Sure 42,11).¹⁸ Gott ist folglich nicht körperlich und damit auch nicht geschlechtlich zu imaginieren oder zu denken. Die radikale Verneinung von Allāhs Körperlichkeit, Inkarnation und Geschlechtlichkeit beinhaltet zugleich auch eine Aussage über das Gottesbild der mit dem Islam benachbarten Religionen:

»Sprich: »Er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige, er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig.« (Sure 112).

Unter den zahlreichen Namen Gottes im Koran wie *al-wāḥid* (»der Eine«), *al-ḥayy* (»der Lebende«), *al-'azīz* (»der Mächtige«), *as-samī'* (»der Allhörende«), *al-ḡāfir* (»der Vergebende«) und *al-wadūd* (»der Liebende«) werden keine genannt, die ihm eine explizit geschlechtlich markierte Eigenschaft zuschreiben. Die Ungeschlechtlichkeit und damit Ungeschöpflichkeit Gottes wird auch verbunden mit der Aussage, dass Allāh in keiner Weise Kinder hat, seien es menschliche, körperliche Kinder oder göttliche, geistige Kinder.¹⁹ Während etwa der Ausdruck »Er zeugt nicht und wurde nicht gezeugt« (Sure 112,3) von einigen Exeget*innen als die Abweisung des nizänischen Glaubenssatzes und damit der Vaterschaft Allāhs und der Gottessohnschaft Jesu verstanden wird,²⁰ adressieren diese Verse um eine Vater-Kind-Beziehung möglicherweise auch die Vorstellung der mekkanischen Polytheisten um Muhammad. In der altarabischen Götterwelt standen neben Allāh als dem höchsten Gott noch andere Gottheiten, von denen

17 Sure 2,30; 38,26.

18 Übersetzungen von Koranversen sind entnommen aus *Hartmut Bobzin, Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, München 2010.

19 »Sie machten Gott Gesellen: die Dschinne, die er doch selbst erschuf, und dichteten ihm – ohne Wissen zu haben – Söhne und Töchter an. Gepriesen sei er und erhaben über das, was sie beschreiben! Der Schöpfer der Himmel und der Erde! Wie sollte er denn einen Sohn haben, wenn er nicht einmal eine Gefährtin hatte? Er schuf doch alle Dinge! Und er hat Wissen über alle Dinge« (Sure 6,100–101, Hervorhebung des Übers.).

20 Vgl. *Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 761–764.

einige als seine Kinder verehrt wurden.²¹ So kritisiert die an die Polytheisten gerichtete Polemik in Sure 37 deren Vorliebe für männliche Götter und menschliche Söhne²²:

»So frage sie [die Mekkaner] doch, ob dein Herr die Töchter hat und sie die Söhne. Oder erschufen wir die Engel²³ als weibliche Wesen, wobei sie Zeugen waren? Ist es nicht so, dass sie aus ihrer Lügenhaftigkeit heraus behaupten: ›Gott hat Kinder gezeugt.‹ Doch siehe, sie sind wahrhaftig Lügner! Hat er die Töchter vor den Söhnen auserwählt?« (Sure 37,149–153).

An anderer Stelle greift der Text diese Kritik wieder auf und verknüpft die polytheistischen »Töchter Allāhs« (Sure 6,100–101) mit den Namen von drei in Nord- und Südarabien historisch belegten Göttinnen, *al-Lāt*, *al-‘Uzza* und *Manāt*.²⁴

»Was haltet ihr [Mekkaner] denn von al-Lāt und al-‘Uzza und von Manah, der dritten dazu? Gebührt *euch* denn das Männliche, das Weibliche dagegen *ihm*? Das wäre eine ungerechte Teilung.« (Sure 53,19–22; Hervorhebung des Übers.).

Offensichtlich ist die Frage nach der Geschlechtlichkeit und Vaterschaft Gottes hier mit der Entlarvung »falscher« Gottheiten verschränkt. Dies spielt auf die Männlichkeit des göttlichen Vaters an: Allāh beschreibt sich selbst im Koran nicht als männlich und auch nicht weiblich, denn Allāh ist geschlechtslos. Jedoch spricht Allāh von sich selbst als »Er« (*huwa*), und die Gottesnamen sind im Maskulinum formuliert. Ist Gott damit in irgendeiner Weise doch mit Männlichkeit assoziiert?

21 Vgl. *Christian Robin*, Les »Filles de Dieu« de Saba' à La Mecque. Réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne (Die »Töchter Allahs« von Saba' bis Mekka. Überlegungen zur Anordnung des Pantheons im alten Arabien), in: *Semitica* 50 (2001), 113–192; *Patricia Crone*, The Religion of the Qur'anic Pagans. God and the Lesser Deities, in: *Arabica* 57 (2010), 151–200.

22 Vgl. auch Sure 17,40; 43,16; 52,39.

23 Die Nennung von Engeln an dieser Stelle ist bezogen auf einen altarabischen Kult, in dem Engel auch zu den »Kindern Gottes« gezählt wurden und damit einen ähnlichen Status wie weibliche oder männliche Gottheiten besaßen, vgl. *Crone*, Religion (s. Anm. 21), 156 f.

24 Vgl. *Christian Robin*, South Arabia, Religions in Pre-Islamic, in: *Jane D. McAuliffe* (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 5, Leiden/Boston 2006, 84–94, 88.

Im Arabischen gibt es zwei Genera, das Maskulinum und das Femininum. Für die Bezeichnung Allāhs mit Pronomina steht in der arabischen Sprache daher keine dritte Option, kein Neutrum, zur Verfügung: Gott muss grammatisch entweder männlich oder weiblich sein. Nun steht das Wort Allāh im Maskulinum, daher ist die Wahl des Pronomens »Er« auch grammatisch konsequent. Wenn aber Allāh mit der Bedeutung »Gott« eine koranische Umdeutung des altarabischen Hochgottes *Allāh* ist, dann hätte rein theoretisch auch die weibliche Entsprechung, *al-Lāt*, in der Bedeutung »die Göttin« Eingang in den Koran finden können. Wie der Koran andeutet, aber auch die historische Forschung zeigt, ist *al-Lāt* als eine weibliche Gottheit dem höchsten Gott Allāh untergeordnet gewesen. Wenn wir davon ausgehen, dass Sprache Gottesvorstellungen reflektiert, aber auch konstruiert, dann ist *al-Lāts* niederer Status in der altarabischen Götterwelt auf ihre Weiblichkeit zurückzuführen. Wegen seiner Assoziation mit dem Männlichen scheint Allāh zum höheren Gott aufgestiegen zu sein.

Der koranischen Selbstbeschreibung zufolge übersteigt Allāh/Gott alles Geschöpfliche und damit auch die Merkmale von männlich oder weiblich. Gott passt in keine geschlechtlichen Kategorien. Die Beschreibung von Allāh als dem Gott, der ungeschlechtlich und mit allen weltlichen Dingen unvergleichlich ist, und der über allem Erschaffenen steht, wird allerdings in einer geschlechtlich codierten Sprache kommuniziert.²⁵

1.2. Geschlechterdualität in mekkanischen und medinensischen Suren

Der Koran macht Aussagen zur Wesenheit des männlichen und weiblichen Geschlechts, die als solche auch benannt werden, und thematisiert auf unterschiedliche Art und Weise deren Gleichartigkeit, aber auch Differenz zueinander. In Bezug auf das Wesen der Geschlechter verwendet der Koran, wenn er von der Schöpfung des Menschen spricht, das Wort *zawġ*, Pl. *azwāġ*, was im Singular soviel heißt wie gleichwertiger Partner oder Teil eines Paares.

25 Vgl. *Asma Barlas*, *Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin 2002, 101.

»War er nicht ein Tropfen Samen,²⁶ der sich ergoss? Darauf ward er ein Klumpen, den er dann schuf und ebenmäßig formte und dann ein Paar daraus machte, Mann und Frau.«²⁷ (Sure 75,37–39).

»Ihr Menschen! Fürchtet euren Herren, der euch aus *einem* Wesen schuf und der daraus sein Gegenüber [wörtl. »Partner, Gegenstück«] schuf und der aus beiden viele Männer und Frauen entstehen ließ!« (Sure 4,1).²⁸

In beiden Versen ist der Ausdruck *zawġ* zwar geschlechterneutral, jedoch wird diese Neutralität auf zwei Weisen wieder gegendert: Im ersten Vers durch eine Spezifikation der »beiden Partner« als »Männlich und Weiblich« (*ad-dakar wa-l-untā*), und im zweiten Vers in der Erzählung über die erweiterte Schöpfung als »viele Männer und Frauen« (*riġālan kaṭīran wanisā'a*). Der in Sure 4,1 betonte gemeinsame Ursprung aller Menschen wird auf eine grammatisch weiblich bestimmte Seele (*nafs wāhida*) zurückgeführt.²⁹ Beide Verse deuten die duale Geschlechterkonfiguration als

26 Dieser Vers lässt sich repräsentativ für das Spannungsverhältnis von Hierarchie bzw. Androzentrismus und Gleichheit im gesamten Koran heranziehen. Hier wird die ontologische Gleichheit von Frau und Mann in ihrer Bezeichnung als »Paar« im Schöpfungsprozess beschrieben, während zugleich eine androzentrische Bildsprache verwendet wird. Demzufolge war der Mensch zunächst ein (männlicher) Samentropfen, der sich aus dem (männlichen) Körper ergoss und wurde danach zu Mann und Frau geformt. Ähnlich ist die Schöpfungsbeschreibung in Sure 86,6–7, wonach der Mensch »aus einem sich ergießenden Wasser, das zwischen Lende und Rippen herauskommt« erschaffen wird. In der mittelmekkanischen Sure 76 spricht Vers 2 aber von einem »vermischten Tropfen« (*nutfā amšāġ*), womit möglicherweise die Vermischung der männlichen und weiblichen Körperflüssigkeit angedeutet wird. Zur Semantik von »Tropfen« (*nutfā*) und »Samen« (*manī*) siehe *Mira Sievers*, Schöpfung zwischen Koran und Kalām. Ansätze einer Koranischen Theologie, Berlin 2019, 77.

27 Im Gesamtkontext der Sure 75 (Die Auferstehung) betrachtet, wird hier »der Mensch« (*insān*) in einem negativen Licht dargestellt. Es ist daher zu fragen, ob die Beschreibung der menschlichen Schöpfung durch einen männlichen »Samentropfen« (*nutfā*) an dieser Stelle positiv oder negativ konnotiert ist. Dieselbe Assoziation wird in Sure 76 (Der Mensch) wiederholt.

28 Hervorhebung des Übersetzers. Ähnlich, jedoch mit Anrede der männlichen Hörer: Sure 16,72; 42,11.

29 Dieser Vers wird in der geschlechtersensiblen Exegese im Sinne der ontologischen Gleichheit und Gleichwertigkeit von Frau und Mann ausgelegt. Diese Interpretation geht auf 'Ā'īṣa 'Abd ar-Raḥmān (gest. 1988) zurück, vgl. 'Ā'īṣa 'Abd ar-Raḥmān, al-Mafhūm al-islāmī li-taḥrīr al-mar'a (Das islamische

eine im Wort »Partner« angelegte Auffächerung und Entfaltung an. Mann und Frau stehen hier symbolisch in einer reichen, harmonischen Schöpfungsordnung als ein Gegenbild zur radikalen Einheit Gottes (Sure 51,49).

Mit den oben bereits erwähnten dualen Begriffspaaren drückt der Koran sowohl die Gleichartigkeit als auch Differenz der beiden Geschlechter aus: Die biologische Differenz zwischen Mann und Frau benennt der Koran als *ad-dakar* (»das Männliche«) und *al-untā* (»das Weibliche«). Mit Blick auf ihre soziale Funktion werden jedoch andere Begriffe verwendet, nämlich *rağul*, Pl. *riğāl* für Männer und *imra'a*, Pl. *nisā'* für Frauen. Somit spricht der Koran über Partner in der Ehe von *zawğ*, Pl. *azwāğ* als auch von *riğāl* und *nisā'*. In Bezug auf die Erbverteilung zwischen männlichen und weiblichen Angehörigen heißt es in Sure 4,7 etwa:

»Den Männern [*riğāl*] steht ein Anteil zu von dem, was Eltern und Verwandte hinterlassen, und den Frauen [*nisā'*] steht ein Anteil von dem zu, was Eltern oder Verwandte hinterlassen, sei es weniger oder mehr von ihm, als pflichtgemäßer Anteil.« (Sure 4,7).³⁰

Die Begriffe *riğāl* und *nisā'* bzw. *dakar* und *untā* sind zunächst einmal als Ausdruck einer dualen Schöpfungsordnung zu verstehen: die Geschlechter, männlich und weiblich, generieren ihre Identitäten durch ein Verhältnis zueinander. Erst dieses relationale Moment, sei es von zwei Partnern in einer Beziehung oder durch Verwandtschaftsbande, vergeschlechtlicht den individuellen Menschen. Geschlecht scheint damit im Koran *nicht* als ein dem einzelnen Wesen inhärentes Merkmal konstruiert zu sein. Lediglich dem weiblichen Geschlecht bzw. den »Gebärenden/Müttern« (*al-wālidāt*) wird die Fähigkeit, zu gebären und zu stillen als eine immanente Eigenschaft attestiert (Sure 2,233). Der Mann ist nicht aufgrund von bestimmten, nur ihm wesenseigenen Eigenschaften männlich;³¹ und die Frau ist

Konzept für die Befreiung der Frau), Umm Durmān 1967, 7–12; *Shuruq Naguib*, Bint Al-Shāṭi's Approach to Tafsīr. An Egyptian Exegete's Journey from Hermeneutics to Humanity, in: *Journal of Qur'anic Studies* 17/1 (2015), 45–84, 71. Ihre Lesart steht der dominanten traditionellen Lesart diametral entgegen, wonach Sure 4,1 die Erschaffung der Menschheit, inklusive Eva, aus Adam beschreibe, vgl. *Hatice Arpağuş*, The Position of Woman in the Creation. A Qur'anic Perspective, in: *Marcia Hermansen/Ednan Aslan/Elif Medeni* (Hg.), *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians*, Frankfurt a. M. 2013, 113–123.

30 Ähnlich: Sure 4,32.

31 Auch wenn Exeget*innen Versteile wie »Die Männer sind Hüter/Wahrer/Leiter der Frauen« (*ar-rīğālu qawwāmūna 'alā n-nisā'*, Sure 4,34) als Aussage

nicht Frau, weil sie das zum Mann anders geartete Geschlecht ist. Der Text konstruiert keine Geschlechterinszenierung auf der Folie von der Gleichheit/Differenz der Geschlechter. Die geschlechtliche Identität von Frau und Mann generiert sich erst durch ihr Verhältnis zueinander – ohne den Partner/die Partnerin gäbe es in der koranischen Welt weder Mann noch Frau. Jedoch bleibt anzumerken, dass wir es hier, wenn auch nicht – meines Erachtens – mit einer binären Ordnung zu tun haben, so doch ganz klar mit einer dualen, paarigen Ordnung, die von einer Andersheit der beiden Identitäten ausgeht. Zunächst einmal scheint der Koran folglich von zwei voneinander eindeutig abgegrenzten Geschlechtern zu sprechen, die in Gottes Schöpfung aber in partnerschaftlicher Komplementarität leben. Vor dem Hintergrund einer hierarchisch und androzentrisch organisierten Gesellschaft um Muhammad³² mutet diese Botschaft zunächst radikal egalitär an. Wenn der Koran nun keinen polaren bzw. binären Geschlechterdiskurs führt, bedeutet dies dann, dass die soziale Ordnung ohne eine Hierarchisierung zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen auskommt?

2. Herausforderungen und Chancen für geschlechtergerechte Auslegungen des Korans

Im Folgenden sollen zwei Strukturen des Texts aufgezeigt werden, die auf eine klare soziale Hierarchisierung zwischen Männern und Frauen hindeuten (2.1, 2.2). Anschließend möchte ich anhand der Lektüre der Maryam-

über das höhere Wesen des Männlichen ausgelegt haben, steht der Satz im Gesamtkontext des Verses in einem konditionalen und nicht absoluten Aussagezusammenhang. Zu dieser Diskussion vgl. *Amina Wadud*, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York/Oxford 21999, 70; *Nimet Şeker*, *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran*, Hamburg 2020, 52–54, 63 f., 163.

- 32 Archäologische Studien über (Süd-)Arabien zeigen, dass in vorislamischer Zeit zwar vereinzelt matrilineale Strukturen existierten, patrilineale und androzentrische Gemeinschaftsstrukturen aber weiter verbreitet waren, siehe *Andrey Korotayev*, *Were there any true matrilineal lineages in the Arabian Peninsula?*, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 25 (1995), 83–89; *Mohammed Maraqtan*, *Women's inscriptions recently discovered by the AFSM at the Awām temple/Maḥram Bilqīs in Marib, Yemen*, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 38 (2008), 231–249; *Robert F. Spencer*, *The Arabian Matriarchate: An Old Controversy*, in: *Southwestern Journal of Anthropology* 8/4 (1952), 478–502.

Erzählungen diskutieren, welches Potential der Koran für geschlechtersensible Interpretationen bietet (3).

2.1. Androzentrische Rede

Generell wird aus den Regeln der arabischen Grammatik abgeleitet, dass der Koran weibliche Adressatinnen inkludiert, wenn der männliche Plural verwendet wird. Wenn der Text folglich Formeln wie »Ihr Gläubigen« (*yā ayyuhā n-nās*) anführt, dann werde hier das generische Maskulinum verwendet. Eine kritische Lektüre des Texts im Hinblick auf die Verwendung von männlichen und weiblichen Pronomina zeigt jedoch, dass weite Teile der medinensischen Suren an eine männliche Hörerschaft adressiert sind. Dies wirft die Prämisse feministischer Zugänge zum Koran, wonach die göttliche Rede von einer geschlechteregalitären Sprachverwendung geprägt sei,³³ grundlegend durcheinander.

Oftmals wird in feministischen Diskurs der Vers 2,187 als Beleg für die geschlechtergerechte Botschaft des Korans angeführt. Hier heißt es »Sie [die Frauen] sind ein Kleid für euch [Männer] und ihr ein Kleid für sie«, ein Satz, der im Sinne eines wechselseitigen, nicht hierarchischen Verhältnisses von Frau und Mann in der Ehe gelesen wird. In seiner Gesamtheit betrachtet steht der Versteil jedoch in einem thematischen Zusammenhang, bei dem der weibliche Körper Objekt der Verfügung für die männliche Sexualität ist:

»*Euch* [Männern] ist erlaubt zur Fastenzeit, dass *ihr* des Nachts bei *euren Frauen* schlaft. *Sie* [die Frauen] sind ein Kleid für *euch* [Männer] und *ihr* ein Kleid für *sie*. Gott weiß, dass *ihr euch* [Männer] selbst betrogen hattet. Da wandte er sich *euch* [Männern] gütig zu, und er verzieh *euch*. Doch nun verkehrt mit *ihnen* [den Frauen], und strebt nach dem, was Gott euch [Männern] beschieden hat. Esst und trinkt, bis *ihr* im Morgengrauen einen weißen von einem schwarzen Faden unterscheiden könnt. Setzt dann das Fasten bis zum Abend fort! Doch verkehrt mit *ihnen* [den Frauen] nicht, wenn *ihr* [die Männer] in der Anbetungsstätte andächtig verweilt. Das sind die Schranken Gottes! Kommt *ihnen* [den Frauen] nicht zu nahe! So macht Gott den Menschen seine Zeichen klar. Vielleicht sind sie ja gottesfürchtig.«³⁴ (Sure 2,187).

33 Şeker, Koran und Gender (s. Anm. 31), 101 f., 160, 184 f.

34 Hervorhebung durch die Verfasserin.

Die miteinander verflochtenen Regeln zum Fasten und dem rechten sexuellen Verhalten sind offensichtlich ausschließlich an eine männliche Hörschaft gerichtet.

Zwar werden auch weibliche Hörerinnen im Korantext direkt angesprochen, doch hier finden sich unter den Adressatinnen nur spezifische Frauengruppen wie die Ehefrauen Muhammads, denen ein besonderer Rang zugeschrieben wird (Sure 33,30).³⁵

2.2. Männliche und weibliche *agency*

Weibliche *agency* ist selten ein Thema im Koran, dagegen behandeln Verse mit einem männlichen Adressatenkreis bevorzugt auch männliches Verhalten. Die ethische Ungleichbehandlung von männlicher und weiblicher *agency* möchte ich anhand der Thematisierung eines Verhaltens erörtern, das der Koran mit dem Begriff »Erhebung« (*nušūz*)³⁶ umschreibt. *Nušūz* ist eine Handlung des Partners, die zu einem ehelichen Konflikt führt; die konkrete Handlung hinter dieser »Erhebung« wird jedoch nicht spezifiziert. In den folgenden beiden Versen geht es um göttliche Anweisungen darüber, wie sich gläubige Männer und Frauen verhalten sollen, wenn sie von ihrer Partnerin/ihrem Partner ein *nušūz* genanntes Verhalten erfahren. Zunächst zur männlichen *agency* im Fall des weiblichen *nušūz*:

»[...] Die frommen Frauen sind demütig ergeben, hüten das Verborgene, weil auch Gott es hütet. Die aber, deren Widerspenstigkeit [*nušūz*, wörtl. »Erhebung«] ihr befürchtet, die ermahnt, haltet euch fern von ihnen auf dem Lager, und schlägt sie.³⁷ Und wenn sie euch

35 Für eine tiefergehende Diskussion vgl. *Nimet Şeker*, Geschlechterhierarchie, Geschlechtergerechtigkeit und androzentrische Rede im Koran, in: *Christian Ströbele* u. a. (Hg.), *Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg 2019, 103–114.

36 Für eine Diskussion des *nušūz*-Begriffs vgl. *Şeker*, Koran und Gender (s. Anm. 31), 54–56, 78 f.; *Karen Bauer*, Room for Interpretation. Qur’anic Exegesis and Gender, Princeton 2008, 156–161; *Ayesha S. Chaudhry*, Domestic Violence and the Islamic Tradition, Oxford 2013, 62–67.

37 Die Übersetzung des Ausdrucks *wa-dribūhunna* als »schlägt sie« wird in zeitgenössischen geschlechteregalitären Interpretationen hinterfragt. Alternative Deutungen reichen von »trennt euch von ihnen« bis »statuiert ein Exempel«, *Laleh Bakhtiar*, The Sublime Quran: The Misinterpretation of Chapter 4 Verse 34, in: *European Journal of Women’s Studies* 18/4 (2011), 431–439; *Amina Wadud*, Qur’an and Woman (s. Anm. 31), 76.

gehörchen, dann unternimmt nichts weiter gegen sie. Gott ist erhaben, groß.« (Sure 4,34).

Der Vers schickt zunächst eine Aussage über das rechte Verhalten von frommen Frauen voraus: Demnach »hüten sie das Verborgene«. Danach zu urteilen verhalten sich Frauen, die sich »erheben«, gegen diese Norm des »Hütens des Verborgenen«. Der Text spricht dann eine männliche Hörschaft an und gibt ihnen konkrete Anweisungen im Fall, dass eine weibliche »Erhebung«/nušūz eintritt. Sie sollen die Frauen zunächst ermahnen, dann sexuelle Abstinenz üben oder sich trennen und nur dann, wenn alle Maßnahmen nicht helfen, körperliche Gewalt einsetzen. Der Text ist an vielen Stellen uneindeutig, doch unmissverständlich ist, dass zur Aktivierung der männlichen *agency* aufgerufen wird. Im umgekehrten Fall, in dem der Ehemann *nušūz* betreibt, lautet der Vers:

»Und wenn eine Frau von ihrem Ehemann Widerspenstigkeit [*nušūz*, wörtl. »Erhebung«] oder Abwendung befürchtet, dann ist es für sie beide kein Vergehen, wenn sie friedlich zu einer Einigung gelangen. Und die Einigung ist besser [...].« (Sure 4,128).

Anders als in Sure 4,34 wird keine Aussage über den idealen oder frommen Ehemann getätigt. Sodann fällt auf, dass die weibliche Hörschaft nicht in direkter Anrede angesprochen wird, auch das unterscheidet diesen Vers von 4,34. Schließlich ist die Anweisung an die gläubigen Frauen, denen eine »Erhebung«/nušūz ihres männlichen Partners widerfährt: Nichtstun. Der Apell – grammatisch in der Dualform – richtet sich vielmehr an beide Partner*innen in der Ehe, Frau und Mann, und legt nahe, dass sich beide miteinander versöhnen sollen. Damit erscheint der Spielraum von weiblicher *agency* an männliches Handeln gekoppelt zu sein. Nicht nur, dass die betroffenen Frauen hier nur indirekt angesprochen werden, ihnen wird sogar nahegelegt, dass sie den *nušūz* ihres Partners verzeihen und sich die Partner wieder versöhnen sollen. Während der weibliche *nušūz* in 4,34 imperativisch formulierte Konsequenzen mit teilweise sehr drastischen Maßnahmen (»schlägt sie«) nach sich ziehen soll, wird der männliche *nušūz* in 4,128³⁸ nicht nur anders bewertet, er soll auch nicht nur weniger drastische, sondern gar keine Maßnahmen nach sich ziehen.

38 Vgl. *Aysha S. Chaudhry*, Lexical Definitions of Nushūz in Qur’anic Exegesis. A Comparative Analysis of Marital Discord in Q. 4:34 and Q. 4:128, in: *Stephen R. Burge* (Hg.), *The Meaning of the Word. Lexicology and Tafsīr*, Oxford 2015, 385–419.

Diese beiden Verse in Bezug auf ein konkretes Verhalten in der Ehe verdeutlichen, wie ungleich der koranische Diskurs um das Geschlechterverhältnis zwischen Frau und Mann stellenweise geführt wird. Bei der Lösung eines identischen Problems treten sowohl auf sprachlich-struktureller als auch auf inhaltlicher Ebene große geschlechterspezifische Unterschiede zu Tage.

Doch wie verhält es sich im Koran mit geschlechtlich ambigen Menschen? Sind die Geschlechter als eindeutige Identitäten definiert oder nimmt sich die koranische Rede diesbezüglich einen Spielraum für Ambiguität heraus?

3. Kristallisation der Geschlechterthematik in Maryam

Wenn wir dem islamischen Diktum folgen, dass der Offenbarungscharakter des Korans in seiner Kommuniziertheit von Gott an Muhammad besteht, dann haben Menschen, die Mitteilungen (*wahy*) von Gott erhalten, eine hervorgehobene Person; durch sie übermittelt Gott sein Wissen und seinen Willen. Einer Position unter Muslim*innen zufolge waren alle bekannten Propheten ausnahmslos männlichen Geschlechts. Aus diesem Grunde gelten vielen traditionellen Gelehrten die Gottesgesandtschaft und Prophetie (*nubuwwa*) als ein männliches Privileg. Jedoch zeigt ein Blick in die Werke klassischer Gelehrter, dass die Prophetie von Frauen nicht ausgeschlossen und *Maryam*, Mutter Jesu, von vielen Gelehrten als eine Prophetin angesehen wurde.³⁹ Aus einer geschlechtersensiblen Perspektive ist die Frage, ob Gott ausschließlich mittels männlicher Propheten und Gesandten Offenbarungen an die Menschheit verkünden lässt, zentral und noch nicht abschließend beantwortet.

In diesem Zusammenhang lohnt sich ein Blick auf die Narration von Maryams Leben und der Geburt Jesu in zwei Suren des Korans – der früheren, mekkanischen Sure 19 mit dem Titel »Maryam« und der späteren, medinensischen Sure 3 mit dem Titel »*Āl ‘Imrān*«⁴⁰. Der komplexe koranische Umgang mit der Geschlechterthematik kristallisiert sich meines Erachtens in der Figur Maryams. Anhand der Gestalt von Maryam wird weit mehr verhandelt als ihre Funktion, ein Geburtskanal für den Propheten

39 Vgl. *Hosn Abboud*, *Mary in the Qur’an. A Literary Reading*, London, New York 2014, 131–138.

40 »Das Haus Amrams«, gemeint ist eine prophetische Familienlinie, die auf ‘Imrān/Amram, Vater Maryams, zurückgeht.

Jesus⁴¹ zu sein. Im Vergleich zur relativ klaren Botschaft der wesenhaften Gleichwertigkeit von Mann und Frau in den Schöpfungserzählungen und den mal egalitären, mal androzentrischen Aussagen in Versen zum rechten Verhalten zwischen Mann und Frau treten in den Maryam-Erzählungen viele Ambiguitäten in Erscheinung. Ich möchte daher argumentieren, dass die geschlechtliche Identität Maryams in den koranischen Erzählungen männlich wie auch weiblich, an einigen Stellen sogar als *gender fluid*, also nicht-binär gelesen werden kann. Diese Auslegung von Maryams geschlechtlicher Ambiguität kommt jedoch erst bei einer näheren Betrachtung der Genera in der arabischen Grammatik zum Vorschein.

3.1. Assoziation Maryams mit männlichen Propheten

In der zeitgenössischen geschlechtersensiblen Exegese zeichnet sich eine Tendenz ab, Maryam als eine Prophetin zu lesen. Bereits in den vormodernen Disziplinen haben Theologen Kriterien diskutiert, die für die Erfüllung einer Prophetie (*nubuwwa*) vorausgesetzt werden. Als wichtigstes Kriterium für eine Prophetie gilt die Empfängnis einer Botschaft über den Kommunikationskanal (*wahy*), die vom Erzengel *Gabriel* und/oder dem göttlichen Geist (*rūḥ*) übermittelt wird.⁴² An dieser Stelle möchte ich auf einige textuelle Hinweise im Wortlaut des Korans eingehen, die meines Erachtens für eine Prophetie Maryams sprechen:

Der Offenbarungsendel Gabriel erscheint vor Maryam in Menschengestalt, um die göttliche Botschaft von der Empfängnis ihres Kindes zu übermitteln. Auch *Zacharias* spricht mit dem Offenbarungsendel über die Verkündigung der Geburt seines Sohns (Sure 19,7–10, 19,17–21). Maryam und ʿĪsā/Jesus werden in Sure 21 »Die Propheten« als letztes Glied in der Reihe der männlichen Propheten erwähnt (21,48–91), jedoch ohne explizite Nennung ihrer Namen an dieser Stelle.⁴³

»Und die, die ihre Scham hütete [Maryam]. Da bliesen wir von unserem Geist in sie und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Weltenbewohner.« (Sure 21,91).

41 Vgl. *Mun'im Sirry*, *Scriptural Polemics. The Qur'an and Other Religions*, Oxford 2014, 133–165.

42 ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī (gest. 1037–38), *Uṣūl ad-dīn* (Die Glaubensgrundlagen), Bd. 1, Istanbul 1928, 154.

43 In einer parallelen Formulierung in Sure 66,12 wird Maryams Name genannt.

Die Maryam-Erzählung ist sprachlich und kompositionell eng mit der Zacharias-Johannes-Erzählung verwoben. In der nach ihr benannten Sure wiederholt sich der Wortlaut aus der Zacharias-Geschichte vier Mal im Bericht über ihr Leben (Sure 19,8/19,20; 19,9/19,21; 19,14/19,32; 19,15/19,33). Die kompositionelle Verflechtung der Gestalt Maryams mit männlichen Propheten setzt sich in der formelhaften Wiederholung des Wortes *dikr* (»Erwähnen, Gedenken«) fort: »Erinnerung an deines Herrn Barmherzigkeit an seinem Knecht Zacharias« (Sure 19,2), »Und gedenke in der Offenbarung Maryams« (Sure 19,16) und »Gedenke in der Offenbarung des Abraham/des Mose/des Ismael/des Henoch« (Sure 19,41; 51; 54; 56). Auch werden Maryam und ʿĪsā/Jesus – beides Kinder von abwesenden respektive nicht existenten Vätern – in der dritten Sure in die Genealogie einer patrilinealen Prophetenfamilie, der Familie ʿImrāns (Amrams), gestellt.

In all diesen Kontexten erscheint Maryams Name jedoch in einem ausschließlich patriarchisch assoziierten Zusammenhang: Die genannten Propheten sind allesamt männlichen Geschlechts und leiten ihre Legitimität von ihrer Herkunft ab. In gewisser Weise wird Maryams Weiblichkeit durch ihre Abstammung von der patrilinealen Prophetenfamilie Amrams⁴⁴ und ihrer Verbindung mit der Linie der männlichen Propheten – an dessen Ende Muhammad als Adressat und Verkünder des Korans steht – aufgehoben: Sie erscheint als eine Gleiche unter Gleichen, als eine weibliche Prophetin im gleichen Rang der männlichen Propheten.⁴⁵

44 Dieses Bild ist zugleich hochambig, da die Eingliederung Maryams in die patrilineale Familiengenealogie von Amram über ihre Mutter, also matrilineal, geschieht: »In order to achieve this new ranking of the Āl ʿImrān [Familie Amrams] as being on a par with the Āl Ibrāhīm [Familie Abrahams], their central female protagonist, Mary, is supported by a second and more active figure, her mother, who provides her with a – matrilinear – genealogy of her own. Together with her mother and her son, Mary constitutes the Āl ʿImrān, the House of Amram, which Q 3 presents for the first and only time as equal in rank with the patriarchal family of Abraham«, *Angelika Neuwirth*, *The House of Abraham and the House of Amram. Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Confessionalism*, in: *Angelika Neuwirth/Michael Marx/Nicolai Sinai* (Hg.), *The Qurʾan in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾanic Milieu*, Leiden 2010, 499–531, 507.

45 Vgl. *Kecia Ali*, *Destabilizing Gender, Reproducing Maternity. Mary in the Qurʾan*, in: *Journal of the International Qurʾanic Studies Association* 2 (2017), 89–110, 94–98.

3.2. Maryam als archetypische Frau und Mutter

Zugleich kann die Maryam-Figur im Koran auch weiblich und feministisch gelesen werden: Die Geschichte in Sure Maryam berichtet von der Schwangerschaft und Geburt ʿĪsās in sozialer Isolation und Schutzlosigkeit als eine existentielle weibliche körperliche Erfahrung. Die scheinbar illegitime, weil uneheliche Sexualität und Schwangerschaft wird durch das Wunder des sprechenden Kindes, das seine eigene Sendung als Prophet und Diener Gottes nach der Geburt verkündet (Sure 19,30–33) zu einer legitimen Schwangerschaft umgedeutet und damit aufgewertet. In Maryams Biographie und Körper offenbart Gott Zeichen und wirkt durch Wunder. Die starke weibliche Assoziation Maryams ist begleitet von Symbolen der Fruchtbarkeit, die im Moment ihrer größten, einsamen Verzweiflung auf wundersame Weise die Entbindung möglich machen und sie vor dem sozialen wie körperlichen Tod bewahren: das Bächlein unter dem Palmstamm und die Früchte der Palme in der Wüste (Sure 19,23–25).⁴⁶ Maryam hat die Macht, Namen zu geben – ihr Sohn wird im Koran durchgängig »ʿĪsā/Jesus, Sohn Maryams« genannt – und hat selbst ihren Namen von ihrer Mutter erhalten. Das männliche Privileg der Namensgebung wird hier durch weibliche Figuren zerrüttet.⁴⁷

Die Erzählung von Maryams Leben handelt von einer subversiven Geburt,⁴⁸ welche patriarchalische Normen von Empfängnis, Geburt und Familie untergräbt. Indem der Vorwurf an Maryam, sie sei eine Hure, durch göttliches Wirken entkräftet und ins Gegenteil – nämlich in die prophetische Überhöhung – gewendet wird, verurteilt die Maryam-Erzählung hierarchische, androzentrische Machtstrukturen in sexuellen Beziehungen, Schwangerschaft und Familienverhältnissen.⁴⁹ Auch die Abwesenheit von Vätern und patriarchalischen Figuren in der Biographie Maryams führt zu einem subversivem Erstarren der weiblichen Erfahrung, die zugleich als eine Gotteserfahrung geschildert wird.

46 Bereits in ihrer Kammer im Tempel findet Zacharias von Gott geschickte Speisen bei ihr: Sure 3,37.

47 Vgl. *Abboud*, Mary (s. Anm. 39), 1.

48 Vgl. *Aisha Geissinger*, Mary in the Qur'an. Rereading Subversive Births, in: *Roberta Serman Sabbath* (Hg.), *Sacred Tropes. Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature*, Leiden/Boston 2009, 379–392.

49 Vgl. *Ali*, Gender (s. Anm. 45), 107 f.

3.3. Überwindung eindeutiger Geschlechterkategorien in Maryam

Jedoch wird Maryams geschlechtliche Identität als etwas Alternierendes und Changierendes konstruiert. Sowohl auf grammatischer und kompositioneller Ebene als auch in inhaltlichen Aussagen pendelt die Figur Maryams zwischen der Sphäre des Männlichen und des Weiblichen hin und her.

Als Beleg für meine These möchte ich einige grammatische Hinweise im Text anführen. Zunächst wird Maryam als »Aufrichtige« (*ṣiddīqa*, al-Mā'ida/5,75) bezeichnet, ähnlich wie der Prophet *Josef* als »Aufrichtiger« (*ṣiddīq*, Yūsuf/12,46). Hier ist Maryam noch weiblich gegendert. An anderer Stelle wird sie jedoch in den männlichen Plural subsumiert und dadurch in die Gruppe männlicher Gläubigen und Propheten eingefügt. Obwohl der Koran den weiblichen Plural »die demütigen/frommen Frauen« (*al-qānitāt*, Fem. Plural Partizip aktiv) kennt, wird Maryam nicht mit dem weiblichen Plural zur Gruppe der Frauen gezählt.⁵⁰ Vielmehr wird sie mit dem männlichen Plural in die Gruppe der »demütigen/frommen Männern« (*al-qānitūn*, Mask. Plural Partizip aktiv) aufgenommen.⁵¹

»Siehe, den muslimischen Männern und muslimischen Frauen, den gläubigen Männern und gläubigen Frauen, den frommen Männern [Mask. Pl. Partizip aktiv] und frommen Frauen [Fem. Pl. Partizip aktiv], den Wahrheit sprechenden Männern und Wahrheit sprechenden Frauen [...] .« (Sure 33,35).

»Und Maria, die Tochter von 'Imran, die ihre Scham hütete. Da bliesen wir von unserem Geist in sie, und sie glaubte an die Worte ihres

50 *Aḥmad b. 'Umar al-Qurṭubī*, Tafsīr al-Qurṭubī (Der Korankommentar von al-Qurṭubī), Bd. 6, hg. v. *'Abdallāh at-Turkī*, Beirut 2006, 107.

51 Eine parallele Konstruktion findet sich in Sure 3,43, »O Maryam, sei deinem Herrn demütig ergeben, wirf dich nieder und verneige dich mit denjenigen, die sich verneigen [Mask. Pl. Partizip aktiv]«. *Abboud*, Mary (s. Anm. 39), 85 f., liest die Inklusion Maryams in die Gruppe der männlichen »Sichverneigenden« als Ausdruck einer geschlechteregalitären Ritualsprache. Eine ähnliche Auslegung betreibt *Ali*, Gender (s. Anm. 45), 94, 105: »When the text immediately commands, ›Mary, be devoutly obedient (*iqnūtī*, i.e., have *qunūt*) to your Lord and prostrate yourself and bow down with those who bow down« (v. 43), it moves from situating Mary among (while simultaneously distinguishing her from) an all-female collective (›the women of the worlds‹) to situating her in a male or mixed-gender group (›those who bow down‹ as a masculine plural noun, *rāki 'in* [Sure 3,43])«.

Herrn und an seine Bücher. Und sie war eine der demütig Ergebenen [Mask. Pl. Partizip aktiv].« (Sure 66,12).

Auf gleiche Weise wird Maryam männlich *gendert*, als sie in einer Reihe mit »den sich [vor Gott] Neigenden« (*ar-rāki 'ūn*) genannt wird:

»Maria, sei deinem Herrn demütig ergeben, wirf dich nieder, und neige dich mit den sich Neigenden [Mask. Pl. Partizip aktiv]!« (Sure 3,43).

Allerdings führt diese geschlechtliche »Verdrehung« in den Aussagen über die Empfängnis des göttlichen *rūh* in Maryam zu einem unerwarteten Punkt. In Sure 21,91 ist das Objekt der Empfängnis analog zu Maryams zugewiesenem Geschlecht grammatisch feminin: *fa-nafahñā fihā min rūhinā*, da sagt Gott also »Da bliesen wir von unserem Geist *in sie* hinein«. Bei diesem Satz ist der Bezug des Pronomens »sie« klar, damit ist Maryam gemeint.

»Und die, die ihre Scham hütete. Da bliesen wir von unserem Geist in sie [Objektpronomen in 3. Person Singular feminin] und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Weltenbewohner.« (Sure 21,91).

Aber mit dem nahezu selben Wortlaut finden wir im Text eine andere Stelle mit einer grammatischen Besonderheit: *fa-nafahñā fihī* [Objektpronomen in 3. Person Singular maskulin] *min rūhinā*, »Da bliesen wir von unserem Geist *in ihn/es* hinein«.

»Und Maria, die Tochter von 'Imran, die ihre Scham hütete. Da bliesen wir von unserem Geist *in ihn/es*⁵², und sie glaubte an die Worte ihres Herrn und an seine Bücher. Und sie war eine der demütig Ergebenen.« (Sure 66,12).

Hier stellt sich die Frage, auf wen oder was sich das männliche Pronomen bezieht. Exeget*innen haben versucht, diese Ambiguität aufzulösen, indem sie das Pronomen als ein Verweis auf a) das ungeborene Kind Jesus, b) ihre »Scham/Öffnung« (*farğ*, feminin und Bezug nehmend auf das weibliche Objektpronomen in Sure 21,91) oder c) die Öffnung ihres Kleids

52 Bobzin übersetzt das Pronomen mit »sie«, obwohl es im Maskulinum steht, *Bobzin*, Der Koran (s. Anm. 18), 513. Änderung in dieser Übersetzung durch die Verfasserin.

auslegten.⁵³ Es ist jedoch auch denkbar, dass hier auf die Fluidität und den wechselhaften Charakter des Geschlechtes Maryams hingewiesen werden soll.⁵⁴ Durch die Verwendung des Pronomens, das auf die Körperlichkeit ihrer Empfängnis verweist, in der grammatisch mal männlichen, mal weiblichen Form, scheint der Koran Maryam als männlich *und* weiblich zu konstruieren. Möglicherweise ist Maryam daher in der koranischen Erzählung im Moment der Empfängnis des göttlichen Geists (*rūḥ*) sowohl Mann als auch Frau.⁵⁵ Oder sie ist weder Mann noch Frau, in jedem Fall aber hochgradig geschlechterambig. Man kann sie auch als gender-fluid lesen, das heißt als geschlechtlich alternierend oder changierend. Eine weitere Option wäre die Lektüre von Maryam als ein Mensch, der körperliche Manifestationen von Geschlecht übersteigt und Geschlechtlichkeit gar nicht mehr repräsentiert. Mit dieser Lesart schließlich wären die Codierungen von männlich und weiblich in Maryam komplett aufgehoben.

4. Ausblick

Für gläubige Muslim*innen stellt sich die Frage, wie der Subtext des Korans zur Vielfalt der aufgezeigten Geschlechterkonfigurationen und -repräsentationen zu verstehen ist. Der Koran verneint eine wesenhafte Differenzierung von Mann und Frau durch Verweise auf den Schöpfungsprozess. Als Menschen sind sie gleichartig und gleichwertig vor Gott, jedoch in sich different. Wesentlich erscheint vor allem die Betonung, dass das Weibliche aus einer gleichartigen Substanz wie das Männliche erschaffen sei. Neben der Betonung der Gleichheit der Geschlechter schlägt der Koran aber in ethisch-rechtlichen Bestimmungen auch hierarchische Töne an und bevorzugt männliches Handeln und männliche Bedürfnisse, wenn auch im Kontext spätantiker Verhältnisse Frauenrechte massiv gestärkt werden.⁵⁶

53 Vgl. *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī*, Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī (Der Korankommentar von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī), Bd. 30, Beirut 1981, 50.

54 Eine erste gender-fluide Lesart der Figur Maryams im Koran hat Kecia Ali vorgelegt, siehe *Ali*, Gender (s. Anm. 45).

55 Diese Lesart finden wir bereits bei *Elmalılı Hamdi Yazır* (gest. 1942), vgl. *Elmalılı M. Hamdi Yazır*, Hak Dini Kur'an Dili (Die Religion der Wahrheit. Die Sprache des Korans), Istanbul o. J., Bd. 8, 169 f.

56 Zur marginalen rechtlichen Stellung der Frau im antiken östlichen Mittelmeerraum und Mesopotamien siehe *Raymond Westbrook*, The Character of

Die Ungeschlechtlichkeit Allāhs hängt mit der monotheistischen Kernbotschaft des Korans zusammen. Gott ist absolut unvergleichlich und unverfügbar. Seine Einheit impliziert eine radikale Egalität zwischen den vielfältig erschaffenen Menschen: Wenn Gott *einer* ist und keine menschliche Instanz einen exklusiven, vermittelnden Zugang zu ihm hat, dann kann es keine Hierarchie zwischen den Menschen geben. Wie *Asma Barlas* richtig bemerkt, läuft der radikale Monotheismus auf einen konsequenten Egalitarismus auch zwischen den Geschlechtern hinaus.⁵⁷

Maryams Überwindung jeglicher Geschlechterdifferenzen im Moment ihrer Empfängnis, aber auch im Laufe ihrer Biografie vor und nach der Schwangerschaft symbolisiert hingegen eine Annäherung an Gott, in der sich irdische Kategorien und menschliche Grenzen vollständig auflösen. Mittels ihrer Transformation dringt sie zu *Allāh*, dem Ungeschlechtlichen durch.⁵⁸

Das aufgezeigte Spiel mit der Geschlechterambiguität Maryams dürfte die heute vorherrschenden binären Ordnungsvorstellungen irritieren. Wenn der Koran aber als eine Projektion, Fort- und Umschreibung kultureller Vorstellungen seiner Zeit gelesen wird, müssten ambige Geschlechterbilder als eine Fortführung des eingeschlechtlichen Modells antiker und spätantiker Kulturen (entgegen des binären, zweigeschlechtlichen Modells der westlichen Moderne) gelesen werden, in dem zwischen Frau und Mann nicht auf biologisch-morphologischer Ebene, aber auf der Ebene des sozialen Geschlechts (gender) unterschieden wurden.⁵⁹

Auf dieser Ebene von gender, also dem sozialen, zwischenmenschlichen Bereich wird Geschlecht vor allem als ein soziales Verhalten bestimmt. Ohne das Gegenüber des anderen Geschlechts kann das eigene Geschlecht nicht existieren. Die Identität des einzelnen Geschlechts konstituiert sich stets durch eine Partnerschaft zum anderen oder durch eine Verwandtschaftsbeziehung. Frausein besteht nicht aus einem immanent biologischen Merkmal, sondern entsteht im Verhältnis zum Mann und um-

Ancient Near Eastern Law, in: *ders.* (Hg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Bd. 1, Leiden/Boston 2003, 1–90, 38 f.

57 *Barlas*, *Believing Women* (s. Anm. 25), 108.

58 Ähnliche Geschlechterambiguitäten lassen sich auch im Apokryphon des Johannes finden, vgl. *Silke Petersen*, *Maryam Magdalena wird männlich, oder: Antike Geschlechtertransformationen*, in: *Christine Gerber/Silke Petersen/Wolfram Weiße* (Hg.), *Unbeschreiblich weiblich? Neue Fragestellungen zur Geschlechterdifferenz in den Religionen*, Münster 2011, 117–139, 130–132.

59 *Laqueur*, *Making Sex* (s. Anm. 9), 61 f.

gekehrt. Zugleich fehlen essentialistische Beschreibungen von dem, was das Männliche oder das Weibliche in Abgrenzung zum anderen ausmache.

Ein genauer Blick auf die komplexen Geschlechterkonfigurationen des Korans fordert schließlich dazu auf, unsere zeitgenössischen Vorstellungen von Geschlechterrollen und Geschlechterbildern zu überdenken und uns der Schablonen bewusst zu werden, mit dem wir den Text bisher gelesen haben.