

Sex, Gender und die Ambiguität des Korans

Lana Sirri¹

Traditionelle Interpretationen der Sure 4,34 werden dazu benutzt, die Dominanz der Männer und die Unterordnung der Frauen zu rechtfertigen.² Doch Wissenschaftler*innen wie *Amina Wadud* und *Riffat Hassan* haben eine ausführliche linguistische Analyse des Wortes *qawwāmūna* 'ala vorgenommen (unterschiedlich übersetzt als »verantwortlich für«, »Beschützer/Wächter von«, »überlegen«, »Gebiet über«), um die herrschende Interpretation einer Hierarchie der Geschlechter in Frage zu stellen. Andere Wissenschaftler*innen zitieren verschiedene Verse aus dem Koran, um die Gleichheit der Geschlechter als einen dem Koran innewohnenden Wert zu beweisen. Diese Wissenschaftler*innen heben vor allem die Vorstellung hervor, dass Gott die Menschen aus einer einzigen *nafs* (Seele) geschaffen hat. Doch wie sieht es aus, wenn die feministische Interpretation ihren Fokus von der Beziehung zwischen Männern und Frauen auf die (De)Konstruktion dieser Kategorien verschiebt? Wie würde eine Hierarchie der Geschlechter aussehen, wenn der biologische Unterschied zwischen Männern und Frauen in Frage gestellt würde? Und würde eine Dekonstruktion dieser Kategorien ein drittes oder viertes Geschlecht erlauben? In diesem Beitrag möchte ich Ansätze zur Beantwortung dieser Fragen anbieten und über Möglichkeiten der Inklusion oder Unterscheidung innerhalb und außerhalb der kulturellen/biologischen Binarität der Geschlechter nachdenken.

Die Mehrheit (männlicher) orthodoxer islamischer Gelehrter betont die biologischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen, um die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern zu rechtfertigen, bei der sich die

1 Aus dem Englischen übersetzt von Beate Müller.

2 Asma Barlas, »Believing Women« in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, Austin 2002.

Frauen den Männern unterordnen müssen.³ Sie zitieren oft Sure 4,34, um für die männliche Überlegenheit gegenüber den Frauen zu argumentieren und Frauen aus der Politik und allen hohen Positionen in der Gesellschaft auszuschließen. Der Vers lautet:

»Die Männer sind verantwortlich für/Beschützer/Wächter von/überlegen/Gebieten über (*qawwāmūna 'ala*), weil Gott vorgezogen/die einen vor den anderen ausgezeichnet hat (*faḍḍāla* und weil sie von ihrem Vermögen ausgegeben haben (zur Unterstützung der Frauen). Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam (*qānitāt*). Die, deren Widersetzlichkeit (*nuṣūz*) ihr fürchtet, die ermahnt, meidet in den Betten und schlägt! Wenn sie Versöhnung wollen, schafft Gott zwischen ihnen Gelingen.«⁴

Islamische Feministinnen hinterfragen die kanonischen Texte und konventionellen Geschichten, die Frauen stigmatisieren oder nicht wertschätzen. Sie setzen sich zum Ziel, die Situation der Frauen zu verbessern, und nehmen sich das Recht, zu den islamischen Quellen zurückzukehren, die heiligen Texte neu zu lesen und zu interpretieren. Diese Wissenschaftlerinnen schlagen eine neue, anti-patriarchalische Interpretation des Korans vor und sind der Auffassung, dass die Gleichheit der Geschlechter im Koran verankert ist und zum Islam gehört. Sie plädieren für die vollwertige Menschlichkeit und moralische Handlungsfähigkeit muslimischer Frauen innerhalb der Parameter des Korans, den sie alle als Gottes Wort betrachten und in dem sie das Prinzip der Gleichheit aller Menschen, Männer und Frauen, vertreten sehen.

Islamische Feministinnen befassen sich mit dem oben zitierten Vers und vertreten die Auffassung, dass, weil der Rest der Sure Themen behandelt, die mit der Partnerschaft in einer Ehe zu tun haben, sich dieser Vers nur auf die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau bezieht. Außerdem führt eine linguistische Analyse der Wörter *qawwāmūna* (verantwortlich für) und *faḍḍāla* (bevorzugt) islamische Feministinnen zu der Annahme, dass sich der Vers auf die Verantwortung des Mannes für seine Frau be-

3 Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, London 2006.

4 Die englische Übersetzung von Wadud unterscheidet sich im letzten Satz von der hier zitierten deutschen Übersetzung von Hans Zirker, *Der Koran*, Darmstadt 32010: »Then, if they obey you, seek not a way against them.« (Übersetzung A. Wadud).

zieht. Diese Verantwortung ist laut Amina Wadud⁵ an Bedingungen geknüpft. Sie gilt nur, erstens, bei *faḍḍāla* (Bevorzugung), und zweitens, wenn die Männer ihre Frauen mit ihren eigenen Mitteln unterstützen. Bevorzugung kann nicht bedingungslos sein, weil es in dem Vers nicht heißt: »Gott zog sie (Maskulin Plural) den anderen (Feminin Plural) vor«, sondern: »Gott zog *ba‘d* (einige Männern) *ba‘d* (einigen anderen Frauen) vor«. Für Wadud bedeutet *qawwāmūna* Beschützer der Frau, weil sie Mutter ist, und nicht, weil sie eine Frau ist. Was als männliche Überlegenheit betrachtet wird, ist in Wirklichkeit Verantwortung und kein Privileg, das negative Konsequenzen für Frauen hat. Weil Frauen die Einzigen sind, die gebären können, sollten die Männer die gleiche Verantwortung für das Fortbestehen der Menschheit übernehmen. Und damit sie durch ihre Pflichten und Aufgaben nicht zu stark belastet werden, müssen die Männer die besten Bedingungen für ihre Frauen schaffen. Andere islamische Feministinnen, wie *Raja Rhouni*,⁶ meinen, dass *qawwāmūna* nicht als normativ gesehen werden sollte, sondern als Beschreibung der Situation der frühen muslimischen Gemeinschaft, welcher der Koran offenbart wurde – in dieser Gemeinschaft waren Frauen hauptsächlich von Männern finanziell abhängig – und die reformiert werden musste. Diese Interpretationen sind Beispiele islamischer feministischer Hermeneutik, die auf die Beziehungen zwischen Männern und Frauen fokussiert ist. Doch was geschieht, wenn wir den Fokus von den Beziehungen zwischen Männern und Frauen darauf verschieben, was »Männer« ausmacht und was »Frauen« ausmacht?

Schriften früher islamischer Gelehrter zeugen von einer ausgiebigen Beschäftigung mit dieser Frage. Im Zentrum der Diskussion steht die Vorstellung, dass für eine geordnete Gesellschaft die Aufrechterhaltung der Grenzen zwischen Männern und Frauen erforderlich war. In ihrer Studie »Hermaphrodites in Medieval Islamic Law« zeigt *Paula Sanders*, dass

»Männer und Frauen in diese Beziehungswelt hineinsozialisiert wurden, die annahm, dass Männer und Frauen nach bestimmten Vor-

5 Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Texts from a Woman’s Perspective*, Oxford 1999.

6 Rhouni übernimmt ihre Argumentation von Naṣr Hāmid Abū Zaid, einem der führenden liberalen islamischen Wissenschaftler. Ich bezeichne Abū Zaid’s Werk als islamischen Feminismus, weil auch er in seiner Islam-Hermeneutik Mainstream-Ansichten und -Interpretationen in Frage stellt. Mehr zu seinem Werk siehe bei: *Raja Rhouni, Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, Leiden/Boston 2010.

schriften interagieren mussten und dass Interaktionen anderer Art die soziale Ordnung gefährdeten und um jeden Preis überwacht werden mussten«.7

Deshalb wurden die Beziehungen zwischen den Geschlechtern reguliert und beim Verstoß gegen erlaubte Beziehungen zwischen Männern und Frauen drohten nicht nur soziale Spannungen, sondern gesellschaftliche Verwerfungen in viel größerem Maßstab (Ehebruch, Unzucht).

Im Mittelalter diskutierten islamische Gelehrte über Geschlecht und Gender nicht nur mit den Begriffen männlich/weiblich, Mann/Frau. Es gab eine breite Debatte über Hermaphroditen oder intersexuelle Menschen. Obwohl dies nicht im Koran erwähnt ist, führten Gelehrte eine wissenschaftliche Debatte darüber, wie man Menschen behandelt, die sowohl mit männlichen als auch mit weiblichen Geschlechtsteilen geboren werden. Darüber wurde besonders in Bezug auf sexuelle Themen, religiöse Rituale und Eheschließungen gesprochen. Weil die soziale Ordnung auf einer klaren Definition der Beziehung zwischen den Geschlechtern und der Unterscheidung zwischen männlich und weiblich beruhte, stellte eine Person, die nicht in diese Kategorien passte, ein ernstes Problem dar. Ob jemand männlich oder weiblich war, war deshalb ein wesentlicher Faktor bei der Entscheidung, auf welche Art und Weise die Gesellschaft vor sozialer Unordnung geschützt werden musste. In dieser Situation stellte der *ḥuntā* (Hermaphrodit) – ein Mensch, der besitzt, »was zu einem Mann und einer Frau gehört«, oder ein Mensch, der »weder, was zu einem Mann noch was zu einer Frau gehört«, besitzt – eine Herausforderung dar. Im Fall einer Uneindeutigkeit (wenn das Geschlecht des Kindes nicht klar war) wurden verschiedene physiologische Maßnahmen vorgeschlagen, um das Geschlecht zu bestimmen. In einigen Fällen – wenn das Geschlecht des Kindes nicht durch konventionelle Methoden bestimmt werden konnte – blieb es bis zur Pubertät in einem unklaren Status.

In Fällen, in denen eine Person die Pubertät erreichte, keine Merkmale zu finden waren und das Geschlecht nicht bestimmt werden konnte, wurde diese Person als *ḥuntā muškil* (unklar) klassifiziert. Doch um diese Person in die erwachsene soziale (Geschlechter-)Ordnung einzubinden, musste man dieser Person ein »Geschlecht« zuweisen. Man musste den *ḥuntā muškil* einer dieser Kategorien zuweisen, um bestimmte Handlungen

7 Paula Sanders, *Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law*, in: Nikki R. Keddie/Beth Baron (Hg.), *Women in Middle Eastern History – Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven 1991, 74–96, 75.

entweder vorzuschreiben oder zu verbieten, weil sich die Regeln für Männer und Frauen unterschieden. Indem man dies tat, verschob man den Fokus vom »wahren« Geschlecht des Individuums auf die Vorschriften, die mit einer der Kategorisierungen verbunden waren (männlich oder weiblich). Diese frühe islamische Literatur schlägt einen Bruch der damals selbstverständlichen Verbindung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht vor.⁸

Ein anderes gesellschaftlich anerkanntes und institutionalisiertes Konzept war die Effemination oder der Transvestismus bei Männern, der in der frühen islamischen Literatur vorkommt.⁹ Sure 24,31 kann dementsprechend wie folgt gelesen werden:

»Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen ihren Blick senken und ihre Scham wahren, ihren Schmuck nicht offenlegen, außer dem, was davon sichtbar ist. Sie sollen ihren Schleier über den Kleidausschnitt schlagen und ihren Schmuck nicht offenlegen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, dem Vater ihres Mannes, ihren Söhnen, den Söhnen ihres Mannes, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihrer Schwestern, ihren Frauen, ihren Sklavinnen, den Gefolgsmännern, die keine Begierde mehr haben, oder den Kindern, die nichts wissen von der Blöße der Frauen.«

Islamwissenschaftler*innen weisen darauf hin, dass es zu Lebzeiten des Propheten Muhammad effemierte Menschen gab und dass sie als Bürger Medinas akzeptiert wurden. Von Wissenschaftler*innen, die sich mit dem Hadith beschäftigen, erfahren wir, dass die »Effeminierten« als identifizierbare Gruppe existierten. Diesen Menschen war es auch erlaubt, sich ungehindert mit Frauen zu treffen. Letztere mussten sich nicht an den Unterwerfungs-Kodex (wie in oben zitiertem Vers) halten, wenn sie sich in Gesellschaft eines effeminierten Mannes befanden. Dies basierte auf der Annahme, dass der effemierte Mann Frauen nicht sexuell begehre.¹⁰

Orthodoxe muslimische Juristen verurteilen die effemierte Person unter Berufung auf den Hadith, nach dem der Prophet einen effeminierten Mann namens *Hit* vertrieb, der die Frauen des Propheten zu besuchen pflegte. Nach einigen Versionen des Hadith vertrieb der Prophet diese Person erst, als er zufällig hörte, dass diese dem Bruder einer der Frauen des

8 Vgl. ebd.

9 Everett K. Rowson, *The Effeminate of Early Medina*, in: *Journal of the American Oriental Society* 111/4 (1991), 671–693.

10 Mehr zum Thema Effeminierte siehe bei: Rowson, *Effeminate* (s. Anm. 9).

Propheten den Körper einer anderen Frau beschrieb. Weil der Effeminierte sowohl Zugang zu den Bereichen der Männer als auch zu denen der Frauen hatte, konnte er dort ohne moralische Kleidervorschriften von den anderen eingelassen werden. Eine sexualitätssensible Interpretation des Hadiths argumentiert, dass der Prophet verurteilte, dass der Zugang, den der Effeminierte hatte, für unsittliche Handlungen ausgenutzt wurde. So beziehe sich der Hadith nicht auf alle Menschen, sondern nur auf Hit.¹¹

Die beiden oben beschriebenen Fälle (*ḥuntā muškil* und Hit) sind Beispiele, in denen die das wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis zwischen Geschlecht und Gender durchbrochen und destabilisiert wird. Im ersten Fall des *ḥuntā muškil* oder Hermaphroditen wird der Person ein soziales Geschlecht zugewiesen, auch wenn das biologische Geschlecht unbestimmt erscheint. Während die Kategorien des sozialen Geschlechts also als feste und vorgegebene Größen behandelt werden, hat das biologische Geschlecht Potenzial zur Fluidität. Im zweiten Beispiel von Hit oder allgemeiner gesagt der effeminierten Person gibt es keine Unklarheit über das individuelle biologische Geschlecht, doch das soziale Geschlecht, das der Person zugewiesen wird, ist nicht vollständig bestimmt. Dies spricht für die Vorstellung, dass ein soziales Geschlecht jenseits einer Binarität von männlich und weiblich existierte.

Sollten wir beide Beispiele als »Ausnahme, die die Regel bestätigt« betrachten? Sowohl frühe islamische Gelehrte als auch eine orthodoxe Lesart des Korans gehen davon aus, dass es zwei Geschlechter gibt – was zur Interpretation der Koran-Verse von Sure 51,49 passt: »Wir haben von allem ein Paar erschaffen.« Ein anderer Vers, der diese Vorstellung zu bestätigen scheint, ist Sure 49,13:

»Ihr Menschen, wir haben euch *min* (aus) Mann und Frau erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennt. Der Edelste vor Gott ist der unter euch, der am gottesfürchtigsten ist. Gott ist wissend und kundig.«

Die traditionelle Interpretation des Verses ist,¹² dass Gott Männer erschaffen hat, die durch und durch männlich, und Frauen, die durch und durch weiblich sind. Wissenschaftler*innen interpretieren diesen Vers so, dass »die von Gott geschaffene Ordnung auf einer expliziten Dualität basiert,

11 Scott Kugle, *Homosexuality in Islam: Islamic Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, Oxford 2010, 92–97.

12 Youssef Olfa, *The Perplexity of a Muslim Woman. Over Inheritance, Marriage, and Homosexuality*, Lanham 2017.

die ein drittes Geschlecht ausschließt«. Ich verlasse nun die frühen islamischen Gelehrten, wende mich zeitgenössischen Koraninterpretationen zu und beziehe mich auf die in Tunesien lebende Islamwissenschaftlerin *Olfa Youssef* (Ulfa Yūsuf). Youssef ist auf Linguistik, Psychologie und Islamstudien spezialisiert. Sie wird als eine der wichtigsten arabischen Stimmen auf dem Gebiet der islamisch-religiösen Wissenschaften und für Frauenfragen betrachtet. Als arabische Muttersprachlerin und Wissenschaftlerin nutzt Youssef ihre Fähigkeit, den Koran im Original zu lesen, um patriarchalische und bisweilen frauenfeindliche Deutungen zu umgehen. Als Linguistin und Psychoanalytikerin verwendet sie die Methodologie dieser Disziplinen, um alternative Interpretationen anzubieten. Ihre Beschäftigung mit verschiedenen Islamwissenschaftler*innen basiert auf dem Wunsch zu zeigen, dass Dispute zwischen verschiedenen Interpretationen nicht nur seit dem Entstehen des Islams existieren, und auch ihre eigene Beteiligung an solchen Disputen zu legitimieren.

Youssef befasst sich mit dem oben zitierten Vers und nimmt eine linguistische Analyse der Präposition *min* (aus) vor. Sie vertritt die Auffassung, dass die Struktur des Verses eine Interpretation im Sinne einer Trennung des Unterschiedlichen zulässt. Mit anderen Worten, der Vers könnte folgendermaßen interpretiert werden: »Wir haben Menschen aus Männern in vollem Besitz ihrer Männlichkeit und aus Frauen in vollem Besitz ihrer Weiblichkeit erschaffen.« Dennoch ist auch eine andere Interpretation des Verses möglich, nämlich im Sinne einer Trennung des miteinander Verbundenen, welche die arabische Sprache nicht ausschließt. Deshalb schlägt Youssef folgende Interpretation vor: »Wir haben Menschen erschaffen, von denen jeder in sich einige männliche und weibliche Eigenschaften trägt.«¹³ Youssef vertritt die Meinung, dass sich diese Verse nicht nur auf das »natürliche« (biologische), sondern auch auf das »kulturelle« Geschlecht (Gender) beziehen könnten. Sie fragt:

»Und warum sollte der Koran bei der Aussage, dass die Menschheit aus einem Mann *und* einer Frau geschaffen wurde, nicht auf eine sexuelle, biologische und psychologische Dualität hinweisen, die jedes menschliche Wesen kennzeichnet?«¹⁴

In Youssefs Übersetzungsvorschlag hat jeder Mensch sowohl maskuline als auch feminine Eigenschaften. Wenn wir diese Interpretation akzeptieren und davon ausgehen, dass jeder Mensch einen unterschiedlichen

13 Ebd. 104.

14 Ebd. 104.

»Grad« an männlichen und weiblichen Eigenschaften aufweist, erhalten wir eine Fülle an Möglichkeiten für Identifizierungen mit dem biologischen/dem sozialen Geschlecht.

Da der islamische Feminismus eine große und vielgestaltige Bewegung ist, die für die Realitäten vieler Muslim*innen auf der ganzen Welt relevant ist und ihre Realitäten deutet und bewertet, ist die Auseinandersetzung mit Arbeiten zur Geschichte und Anthropologie von Gender und Sexualität in der islamischen Welt unbedingt erforderlich, weil sie relevant für heute lebende Muslim*innen ist. *Shireen Hamza* schreibt:

»Muslim*innen, die aufgrund ihres sozialen oder biologischen Geschlechts marginalisiert werden, suchen Beispiele für Entgegenkommen und Akzeptanz in der muslimischen Vergangenheit, wenn sie Homophobie und Trans-Phobie in ihren Gemeinschaften überwinden, und versuchen, die europäischen Kolonialgesetze außer Kraft zu setzen, die diese Realitäten geschaffen haben. Die Geschichte von Gender und Sexualität kann Einblick in das präkoloniale gesellschaftliche Leben vermitteln, was die islamischen Rechtswissenschaften aktuell nicht tun.«¹⁵

Obwohl es noch keine Theoretisierung des islamischen Feminismus gibt und dieser nicht auf einer einzigen Theorie basiert, betrachte ich ihn als eine intersektionale Theorie, weil er die Verbindungen zwischen Patriarchat (durch die männliche Herrschaft über Wissensproduktion und -steuerung praktiziert), Geschlecht und Sexualität und Geschlechterordnung hervorhebt und sie als voneinander abhängig betrachtet. *Dietze* und *Haschemi Yekani* betonen:

»Queere Kritik ist kein identitärer Ansatz. Sie ist eine Kritik der Essentialisierung von Gender und Sexualität und Heteronormativität und enthält folglich eine epistemologische Kritik, die neue Perspektiven auf Minderheiten-Diskurse ermöglicht. Einer der wichtigsten Aspekte queerer Analysen ist ihr Potenzial, Kategorien zu dekonstruieren und zu destabilisieren.«¹⁶

15 Shireen Hamza, *Annuling the Marriage of Two Men: A marginal note in a Yemeni manuscript*, in: *The Journal of the History of Ideas* 2020. Online: <https://jhiblog.org/2020/06/10/annuling-the-marriage-of-two-men-a-marginal-note-in-a-yemeni-manuscript/> (Abruf 31.08.2020).

16 Ulrike Auga, *Resistance and the Radical Social Imaginary. A Genealogy from ›Eastern European‹ Dissidence to New Social Movements. Connecting the*

Die Wiederentdeckung von Beispielen für nicht-binäre Muslim*innen, wie den *ḥuntā muškil* und den Effeminierten, trägt zu einer queeren Kritik des islamischen Feminismus bei, weil dadurch nicht nur die Kategorien Geschlecht und Gender, sondern auch ihre wechselseitige Abhängigkeit dekonstruiert und destabilisiert werden.

In diesem thematischen Forum haben wir uns mit den Beziehungen und der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen Biologie, Gender und Theologie beschäftigt. Die Prämisse lautet, dass die extremen Positionen auf beiden Seiten unvereinbar sind: die Annahme eines Unterschieds zwischen den Geschlechtern oder einer Hierarchie der Geschlechter als biologisch und evolutionär feststellbar versus die Annahme von Unterschieden zwischen den Geschlechtern als im Wesentlichen gesellschaftlich konstruierten Gegensätzen. Anhand aktueller Studien islamischer Feministinnen habe ich gezeigt, dass aus der Perspektive des islamischen Feminismus die Gender Studies bei der Formulierung ihrer Positionen viel differenzierter sind. Besonders islamische feministische Studien, die Forschung aus vielen Bereichen, von der Medizin über die Sozial- und Rechtsgeschichte und von der Gender- und Sexualitätsgeschichte bis zur Hermeneutik des Korans, umfassen, bestätigen nicht nur, dass Gender jenseits einer Männlich-weiblich-Binarität existiert hat, sondern dekonstruieren auch das Geschlecht als feste, biologisch vorherbestimmte Kategorie. Nicht-binäre Personen wie der *ḥuntā muškil*, Hit und andere Beispiele, auf die aufgrund des begrenzten Umfangs dieses Beitrags nicht eingegangen werden konnte – wie die bartlosen Jungen, die als separate Geschlechts-Kategorie und nicht als Männer behandelt werden –, brechen die Geschlechts- und Genderkategorien auf und stellen Herausforderungen für eine Theologie dar, die auf essentialisierten und naturalisierten Eigenschaften basiert, um eine Hierarchie der Geschlechter zu rechtfertigen, in der Männer dominieren. Eine Wiederentdeckung dieser historischen Gestalten hat weitreichende Folgen, die über die Infragestellung von Gender-Beziehungen und -Hierarchien zwischen Männern und Frauen hinausgehen. Sie eröffnet auch Möglichkeiten der Inklusion innerhalb und außerhalb der kulturellen/biologischen Binarität für heute lebende Muslim*innen, die aufgrund ihres sozialen/biologischen Geschlechts marginalisiert werden.

Debates between Activism and Postcolonial, Post-secular and Queer Epistemology and Theology, in: *New Perspectives in Resistance and Vision. The Challenge of Postcolonial, Postsecular and Queer Theory*, Journal of the ESWTR 22 (2014), 5–30, 17.