

Reihe für Osnabrücker Islamstudien

Band 13



Kathrin Klausing

Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr



PETER LANG
EDITION

In der historisch islamischen Welt gibt es seit längerem ein Bewusstsein für problematische Vorstellungen über Geschlechterverhältnisse auch gerade in Zusammenhang mit Deutungen bestimmter Koranpassagen. Der Tafsīr (Koranexegese) ist ein historisch gewachsenes und immer noch äußerst populäres Genre innerhalb der gelehrsam islamischen Literatur und als solches auch Ort für die religiöse Verhandlung von Geschlechterrollen. Die vorliegende Studie untersucht 21 dieser Tafsīrwerke auf ihren Umgang mit Geschlechterrollenvorstellungen in Bezug auf die Familie und bei der Zeugenschaft.

Kathrin Klausning promovierte am arabistischen Seminar der Freien Universität Berlin. Sie lehrt und forscht derzeit im Bereich der Koranexegese am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück.

Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr

Reihe für Osnabrücker Islamstudien

Herausgegeben von
Bülent Ucar und Rauf Ceylan

Band 13



PETER LANG
EDITION

Kathrin Klausing

Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl: Berlin, Freie Univ., Diss., 2011

Umschlagabbildung:
Korankommentare
© Kathrin Klausning

D 188

ISSN 2192-3310

ISBN 978-3-631-62602-3 (Print)

E-ISBN 978-3-653-01979-7 (E-Book)

DOI 10.3726/ 978-3-653-01979-7

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2014

Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York ·

Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des

Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für

Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.com

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	13
1.1	Fragestellung	13
1.2	Geschichte des Tafsīrs	18
1.2.1	Frühe Entstehungsgeschichte	19
1.2.2	Methoden	20
1.2.3	Moderne Koraninterpretation	23
1.3	Islam und Geschlechterrollen	25
1.3.1	Weiblicher Tafsīr? Feministische Koranexegese zwischen Anspruch und Wirklichkeit	25
1.3.2	„Die Frau im Islam“ als Thema moderner Publikationen	26
1.3.3	Männlichkeitsvorstellungen – ein neues Feld	30
1.3.4	Korandeutungen auf dem Prüfstand	30
1.3.4.1	Westliche Forschung	30
1.3.4.2	Aus der Binnenperspektive – geschlechterge- rechte Neulesungen	32
2	Autoren	33
2.1	Muqātil b. Sulaymān	33
2.1.1	Person	33
2.1.2	Korankommentar	34
2.2	Abū Ġa‘far aṭ-Ṭabarī	35
2.2.1	Person	35
2.2.2	Korankommentar	36
2.3	‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī	37
2.3.1	Person	37
2.3.2	Korankommentar	37
2.4	Abū l-Layṭ as-Samarqandī	37
2.4.1	Person	37
2.4.2	Korankommentar	38
2.5	Abū l-Qāsīm az-Zamaḥṣarī	38
2.5.1	Person	38

	2.5.2	Korankommentar	39
2.6		Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī	40
	2.6.1	Person	40
	2.6.2	Werk	40
	2.6.3	Korankommentar	40
2.7		Nāṣir ad-Dīn al-Bayḏāwī	41
	2.7.1	Person	41
	2.7.2	Korankommentar	41
2.8		Ibn Katīr	42
	2.8.1	Person	42
	2.8.2	Werk	42
	2.8.3	Korankommentar	42
2.9		Al-Firūzābādī	43
	2.9.1	Person	43
	2.9.2	Werk	44
	2.9.3	Korankommentar	44
2.10		Ġalālayn	45
	2.10.1	Personen	45
	2.10.2	Korankommentar	46
2.11		Ismā‘īl Ḥaqqī	46
	2.11.1	Person	46
	2.11.2	Werk und Korankommentar	47
2.12		Ibn ‘Aġība	48
	2.12.1	Person	48
	2.12.2	Werk	49
	2.12.3	Korankommentar	49
2.13		Šihāb ad-Dīn al-Ālūsī	50
	2.13.1	Person	50
	2.13.2	Korankommentar	51
2.14		‘Abduh und Riḏā	53
	2.14.1	Personen	53
	2.14.2	Werk	55
	2.14.3	Korankommentar	55
2.15		Sayyid Quṭb	58
	2.15.1	Person	58
	2.15.2	Werk	59
	2.15.3	Korankommentar	60
2.16		Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā‘ī	62
	2.16.1	Person	62
	2.16.2	Korankommentar	63
2.17		Ibn ‘Āšūr	65

2.17.1	Person	65
2.17.2	Werk	66
2.17.3	Korankommentar	67
2.18	Muḥammad al-Ġazālī	68
2.18.1	Person	68
2.18.2	Werk	69
2.18.3	Korankommentar	69
2.19	Zaynab al-Ġazālī	70
2.19.1	Person	70
2.19.2	Werk	72
2.19.3	Korankommentar	73
2.20	Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh	73
2.20.1	Person	73
2.20.2	Korankommentar	75
2.21	Hasan at-Turābī	75
2.21.1	Person	75
2.21.2	Werk	78
2.21.3	Korankommentar	78
3	Koranverse	79
3.1	Ehe und Scheidung im Koran	81
3.1.1	Verse zu Ehe und Scheidung	81
3.1.2	Schlüsselbegriffe der untersuchten Verse	82
3.1.2.1	<i>Daraġa</i>	82
3.1.2.2	<i>Faḍl</i>	82
3.1.2.3	<i>Mahr</i>	83
3.1.2.4	<i>Nafaqa</i>	84
3.1.2.5	<i>Nuṣūz</i>	84
3.1.2.6	<i>Qiwāma</i>	85
3.1.2.7	<i>Ṣāliḥāt, qāniṭāt</i> und <i>ḥāfiẓāt al-ġayb</i>	86
3.1.2.8	<i>Ṭalāq</i>	87
3.2	Weitere Bezüge	88
3.2.1	Schöpfung	88
3.2.2	Eltern-Kind-Beziehung	90
3.2.3	Historische Personen	91
3.2.3.1	Ansprache weiblicher Hörerinnen	94
4	Geschlechterrollen im Tafsīr	97
4.1	Q 2:228	97
4.1.1	Einleitung	97
4.1.2	Kontextualisierung durch die Korankommentatoren	98

4.1.3	Pflichten von Ehemann und -frau während des Scheidungsprozesses	104
4.1.4	Was sind gleiche Rechte?	111
4.1.5	Das größere Recht auf Wiederaufnahme der Ehe (<i>aḥaqq</i>)	118
4.1.6	Der höhere Status des (Ehe-)Mannes (<i>darāḡa</i>)	123
4.1.7	Zusammenfassung	133
4.2	Q 2:282	136
4.2.1	Einleitung	136
4.2.2	Irren und Vergessen	137
4.2.3	Zusammenfassung	144
4.3	Q 4:3	145
4.3.1	Einleitung	145
4.3.2	Schutz der Waisen	147
4.3.3	Polygamie (<i>at-ta'addud</i>)	153
4.3.4	Zusammenfassung	170
4.4	Q 4:34	171
4.4.1	Einleitung	172
4.4.2	<i>Qiwāma</i> : zwischen Vormundschaft, Erziehung und Verantwortung	178
4.4.3	Bevorzugung und Privileg (<i>faḍīla</i>)	185
4.4.4	Gehorsam gegenüber Gott und dem Ehemann – <i>ṣāliḡāt</i> , <i>qānitāt</i> und <i>ḡafizāt</i>	192
4.4.5	<i>Nuṣūz</i> der Ehefrau	195
4.4.6	Zusammenfassung	206
4.5	Q 4:128	210
4.5.1	Einleitung	210
4.5.2	<i>Nuṣūz</i> des Ehemannes	211
4.5.3	Zusammenfassung	219
5	Analyse	221
5.1	Entwicklungsprozesse	221
5.1.1	Konstanten und neue Trends im 20. und 21. Jahrhundert	223
5.1.1.1	Suche nach dem übergeordneten Sinn des Textes	223
5.1.1.2	Komplementarität	223
5.1.1.3	Rationalität und Naturwissenschaften	225
5.1.1.4	Familie und Nation	227
5.1.1.5	Verteidigung der Polygamie	230
5.1.1.6	Geschichte als moralischer Fortschritt	230
5.2	Exkurs: Geschlechtergerechte Neulesungen	230
5.2.1	Auswahl an Positionen	231
5.2.1.1	<i>Darāḡa</i>	231

5.2.1.2	Polygamie	234
5.2.1.3	<i>Nuṣūz</i>	235
5.2.1.4	<i>Ḍaraba</i>	237
5.2.2	Einordnung	239
6	Ausblick	241
	Literaturverzeichnis	249

Vorbemerkungen zu Umschrift und Sprachgebrauch

Die Transliteration arabischer Wörter und Namen beruht auf der Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Arabische Begriffe werden in der Regel kursiv gesetzt. Eingedeutschte Wörter arabischen Ursprungs wie Scharia werden ohne Transliteration geschrieben und nicht kursiv gesetzt.

Für die Übersetzung von Koranzitaten habe ich die Übersetzung von Hans Zirker herangezogen und versucht, die betreffenden Koranpassagen so zu übersetzen, dass der vom jeweiligen Kommentator intendierte Sinn möglichst eindeutig wiedergegeben wird. Dabei kommt es vor, dass ein und dieselbe Passage eines Koranverses in den verschiedenen Kommentaren von mir unterschiedlich übersetzt werden. Dies wird an den betreffenden Stellen jeweils erläutert. Ich habe versucht, die Übersetzungen der einzelnen Korankommentare so leserfreundlich wie möglich zu gestalten, ohne dabei allzusehr vom Original abzuweichen. Dies stellte vor allem bei denjenigen Kommentaren eine Herausforderung dar, die sehr stark mit paraphrasierenden Glossen arbeiten. Zur besseren Lesbarkeit habe ich die im Kommentartext vorkommenden Koranpassagen in Kapitälchen und meine eigenen Anmerkungen und Erklärungen in eckige Klammern gesetzt. Dennoch sollte der Leser bei dieser Art von Korankommentar stets im Blick haben, dass diese Texte nicht für fließendes Lesen konzipiert sind, sondern eher die Funktion eines Nachschlagewerkes besitzen.

Jahreszahlen entsprechen der gängigen Zeitrechnung, zur Orientierung werden im zweiten Kapitel die Jahreszahlen islamischer Zeitrechnung, also die Jahre seit der Hiğra – der Auswanderung nach Medina – angegeben.

Kapitel 1

Einleitung

1.1 Fragestellung

In der islamischen Welt gibt es seit längerem ein Bewusstsein für problematische Vorstellungen über Geschlechterverhältnisse, gerade auch in Zusammenhang mit der Deutung bestimmter Koranpassagen. Ganz aktuell wird dieser Umstand sichtbar an einer Folge der Sendung *aš-šarī'a wa-l-ḥayāt* auf dem arabischsprachigen Sender Al-Jazeera vom 27.6.2010.¹ Dort war zum Thema „Die Frau und männliche Koranlegung“ die Lehrbeauftragte für Tafsīr des Dār al-Ḥadīṭ al-Ḥasaniya in Marokko, Farīda Zumurrud, eingeladen. Zumurrud problematisiert und diskutiert in dieser Sendung Koranexegese, die ausschließlich aus einer männlichen Perspektive erfolgt. Wie man an diesem Beispiel sieht, ist der *tafsīr musalsal* oder auch Vers-für-Vers-Kommentar ein wichtiger Bezugspunkt für aktuelle Fragestellungen, anhand derer gesellschaftlich relevante Vorstellungen über das Geschlechterverhältnis verhandelt werden. Fernsehsendungen, Internetseiten und Talkshows haben in Relation zu traditionellen Stätten islamischer Wissensproduktion wie Universitäten möglicherweise sogar eine viel größere Reichweite und Auswirkung innerhalb einer Gesellschaft. Auf der anderen Seite ist die diskursive Tradition des *tafsīr musalsal* noch immer ein mächtiges Instrument populärer Religiosität.²

Im gegenwärtigen populären innerislamischen Diskurs findet sich ein weites Spektrum an Positionen zu Geschlechterrollen: am einen Ende die Frau als Verkörperung von *fitna* (Versuchung) und als alleinige Trägerin der Verantwortung

¹Siehe Al-Jazeera: *al-Mar'a wa-t-tafsīr aḍ-ḍakūrī* zuletzt abgerufen am 4.1.2010.

²Dies gilt auch für moderne Entwicklungen des Genres. Einer der populärsten ägyptischen Korankommentare ist der des berühmten Fernsehpredigers Muḥammad Mutawallī aš-Ša'rāwī (1911–1998). Dieser beruht auf Fernsehvorträgen. Siehe dazu aš-Ša'rāwī: *Tafsīr aš-Ša'rāwī*. Auch die vorliegende Studie beinhaltet Korankommentare, die auf Predigten beruhen und erst im Nachhinein verschriftlicht wurden. Siehe dazu S. 55 und S. 75.

für den Schutz des Mannes und somit der Gesellschaft vor eben dieser Versuchung, am anderen Ende die Frau als an gesellschaftlicher Verantwortung gleichberechtigt Teilhabende.

Diese Arbeit geht der Frage nach, wie Autoren – oft bedeutende Figuren islamischer Wissenschaften – Geschlechterrollen anhand des Korantextes verhandeln. Ich möchte in meiner Analyse Geschlechterrollenvorstellungen als ein Prisma nutzen, um neue Themensetzungen, Methodenwechsel, Gesellschaftsvorstellungen, neue Perspektiven, aber auch Spannungen und Kontinuitäten in modernen Korankommentaren vor dem Hintergrund klassischer Werke ausfindig zu machen und zu analysieren. Meine Arbeit soll erforschen, wie und ob sich bestimmte Geschlechterrollenvorstellungen durch die Zeit tatsächlich auch in Tafsirwerken manifestiert haben. Dabei soll eine Analyse über Vorstellungen von Geschlechterrollen und die (mögliche) Entwicklung bestimmter Vorstellungen in diesen Tafsirwerken vorgenommen werden. Dieses soll durch sämtliche Tafsirwerke hindurch anhand ausgesuchter Verse aus dem Koran untersucht werden. Mögliche Tendenzen in der Auslegung des Korans sollen in Breite und Tiefe der ausgesuchten Korankommentare stichhaltig nachgewiesen werden. Folgende Fragestellungen sind dabei zentral: Welche unterschiedlichen Deutungsweisen hat es im Laufe der Zeit gegeben? Spielen Beeinflussungen durch Zeit, Ort, Politik und Kultur eine Rolle? Inwieweit lassen sich diese Einflüsse nachweisen? Lassen sich Konstanten in der Methodik der Analyse eines Koranverses feststellen? Gab oder gibt es womöglich einen Unterschied zwischen den Ansätzen männlicher und weiblicher Exegeten? Und wenn ja, auf welcher Ebene – der inhaltlichen und/oder der methodischen – macht er sich bemerkbar? Hat sich das Frauen- und Männerbild geändert? Welche Auswirkungen hat das auf generelle Vorstellungen von Gesellschaft? Ist eine solche Auswirkung eventuell wechselseitig? Weiterhin geht es um Charakteristika eines modernen Tafsir. Hier stehen folgende Fragestellungen im Vordergrund: Was macht Moderne gegenüber Tradition in Bezug auf die hier untersuchten Kommentare aus? Welche Rolle spielen wissenschaftliche Erkenntnisse besonders in den modernen Texten? Auf welchen Ebenen kann man überhaupt Unterschiede, die sich auf die Epoche beziehen, festmachen? Sind sie dann rein inhaltlicher Natur? Welche methodischen Neuerungen lassen sich in modernen Tafsiren ausmachen?

Eine Fragestellung dieser Arbeit ist auf einer übergeordneten Ebene angesiedelt: Was macht einen „modernen“ Korankommentar aus und ist eine klare Abgrenzung zu „vormodernen“ Kommentaren möglich? McAuliffe geht davon aus, dass alle Korankommentare in einer Kontinuität stehen. Moderne Kommentare hätten zwar ein erhöhtes Interesse an sozialen, politischen und ethischen Fragen und seien auch oft mit dem Thema Reform beschäftigt. Jedoch sei der „Bruch durch die Aufklärung“ nicht annähernd so radikal ausgefallen, wie das in

den Bibelwissenschaften der Fall sei.³ Moderne an sich ist zudem eine schwierige Kategorie, impliziert sie doch meistens, besonders in Zusammenhang mit der Erforschung des Islams und muslimischer Gesellschaften, dass der Maßstab der Analyse der moderne Westen ist.⁴ Es soll in dieser Arbeit weniger der Versuch einer Kategorisierung unternommen, als versucht werden, eine im historischen Verlauf unterschiedliche Gewichtung verschiedener Argumentationen innerhalb des Genres nachzuvollziehen.

Ich versuche zudem, Moderne und Tradition nicht als Gegensatzpaar zu verstehen, sondern orientiere mich an Talal Asads Verständnis von Tradition. Tradition wird hier als diskursive Tradition verstanden, die sich historisch entwickelte und die durch Praktiken und Institutionen von Gemeinschaften verkörpert wird. Islamische Traditionen sind nach der Definition Asads also „discourses, that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history. These discourses relate conceptually to a *past* (when the practice was instituted, and from which the knowledge of its point and proper performance has been transmitted) and a *future* (how the point of that practice can best be secured in the short or long term, or why it should be modified or abandoned), through a *present* (how it is linked to other practices, institutions, and social conditions).“⁵ Nach Asad ist Islam aus anthropologischer Sicht also eine Tradition – somit weder Ansammlung von Glaubensvorstellungen, Bräuchen und Moral noch Sozialstruktur –, die sich zu ihren Gründungstexten Koran und Ḥadīten in Bezug setzt.⁶ Asad möchte Tradition auch nicht als „fiktive Vergangenheit“ verstanden wissen, die als Reaktion auf die Moderne entstand, also sozusagen als Verteidigungsmechanismus gegen eine als bedrohlich wahrgenommene neue Welt aufzufassen sind.⁷ Tradition ist also weniger als eine Ansammlung gleichbleibender Doktrinen oder kulturspezifischer Bestimmungen zu verstehen als vielmehr als Diskurse, die sich durch die Zeit erweitern und als Referenzrahmen fungieren. Haj führt dazu folgendes aus:⁸

What distinguishes this definition of tradition from the standard formulations of “traditional” is that tradition refers not simply to the past or its repetition but rather to the pursuit of an ongoing coherence by making reference to a set of texts, procedures, arguments, and practices. This body of prescribed beliefs and understandings (intellectual, political, social, practical) frames the practices of Islamic reasoning.[...] It is from within this tradition of reasoning that claims

³McAuliffe: An Introduction to Medieval Interpretation of the Qur’ān, S. 318.

⁴Haj: Reconfiguring Islamic Tradition – Reform, Rationality, and Modernity, S. 3.

⁵Asad: The Idea of an Anthropology of Islam, S. 398.

⁶Ebd., S. 397.

⁷Ebd., S. 398.

⁸Haj: Reconfiguring Islamic Tradition – Reform, Rationality, and Modernity, S. 4 f.

are made and evaluated and are either rejected or accepted as Islamic.⁹

Dieses Verständnis von Tradition erlaubt der Analyse, ohne Gegensatzpaare auszukommen, die ohnehin problematisch sind und oft in der Kategorisierung nicht zutreffen, was auch in der Analyse des hier vorliegenden Materials offenbar wird.¹⁰

In einem weiteren Schritt will ich abschließend sogenannte Neulesungen muslimischer Autoren und Autorinnen, die um eine geschlechtergerechte Interpretation bemüht sind, in das exegetische Spektrum einordnen und kritisch analysieren. Dieses soll sich zum Einem auf Inhalte und Methoden beziehen. Zum Anderen soll die Zielsetzung dieser Neulesungen vor dem Hintergrund des hier erarbeiteten exegetischen Materials kritisch überprüft und es sollen gegebenenfalls alternative Herangehensweisen vorgeschlagen werden.

In der Arbeit werden nur arabischsprachige Tafsīrwerke untersucht. Dabei soll die gesamte zeitliche Spannweite von den Anfängen islamischer Wissenschaften bis in die Gegenwart hinein berücksichtigt werden. Weiterhin sollen wenige für die Konstruktion eines Frauenbildes relevante Verse untersucht werden. Die Auswahl fiel hier vor allem auf Verse, die im *fiqh*-Diskurs von Relevanz sind. Es ist zu erwarten, dass sich dort durch den Bezug zur Lebensrealität Ehe bzw. Gerichtsbarkeit am ehesten Manifestationen der Geschlechterrollenvorstellungen der Autoren finden. Die Untersuchung der hier vorliegenden Korankommentare hat als Ziel, eine möglichst repräsentative Bandbreite an Ansichten wiederzugeben. Deswegen fiel die Auswahl auf religiös und politisch möglichst unterschiedlich zu verortende Autoren. Es erschien weiterhin sinnvoll, für die vorliegende Untersuchung auf Werke mit einer relativen Popularität zurückzugreifen, da so davon auszugehen ist, dass die darin geäußerten Ansichten zu Geschlechterrollen auf Zustimmung oder zumindest Akzeptanz in der jeweiligen Rezipientengruppe des Kommentars stoßen oder gestoßen sind.

Seit Verkündung des Korans haben Menschen versucht, diesen Text zu deuten. Tafsīrliteratur im Sinne eines eigenständigen Genres als eine eigenständige Gattung innerhalb der entstehenden islamischen Wissenschaften jedoch gab es erst später.¹¹ Gegenstand der Untersuchung sind einundzwanzig vollständige, das heißt den gesamten Korantext kommentierende Tafsīre bzw. solche, die als solche konzipiert waren.¹² Tafsīre dieser Art werden im Arabischen mit dem Terminus *musalsal* (verbunden) beschrieben. Bei dieser Namensgebung kommt zum Ausdruck, dass der Autor systematisch von Vers zu Vers kommentiert.¹³ Dabei soll ein

⁹Haj: Reconfiguring Islamic Tradition – Reform, Rationality, and Modernity, S. 5.

¹⁰Siehe ausführlicher dazu Abschnitt 5.1, S. 221 ff.

¹¹Siehe Kapitel 1.2, S.18.

¹²Der *Tafsīr al-Manār* z.B. ist als kompletter Kommentar angelegt, wurde aber durch den Tod Muḥammad ‘Abduhs nicht mehr zu Ende gebracht. Siehe dazu 2.14.3, S.55.

¹³McAuliffe: The Tasks and Traditions of Interpretation, S. 183.

möglichst weites Spektrum an theologischen und rechtlichen Schulen abgedeckt werden. Es wurden also sowohl sunnitische als auch schiitische Tafsīre, asʿariti-sche und ein muʿtazilitischer Tafsīr, als auch ṣufische und salafitische Tafsīre berücksichtigt. Trotz der weiten Zeitspanne, die abgedeckt wird, soll keine diachrone Untersuchung unternommen werden. Mir geht es vielmehr um eine genaue und detaillierte Untersuchung einzelner Korankommentare, die sowohl aus möglichst verschiedenen Federn stammen, als auch historisch und konfessionell nicht im Vorhinein festgelegt sind. Bei den hier untersuchten Passagen wird klar werden, dass die theologische Ausrichtung oder vertretene Rechtsschule des jeweiligen Kommentators in den meisten Fällen nicht als Erklärung für die bestehenden Differenzen ausreicht. Die vorhandene Meinungsvielfalt lässt sich zumindest nur sehr bedingt durch die unterschiedliche Ausrichtung der Autoren erklären.¹⁴ Ein theologisch begründeter Hauptunterschied lässt sich wohl in den zitierten Quellen und Autoritäten ausmachen, wie dies beispielsweise an sufischen Korankommentar zu sehen ist.¹⁵ Hier sind die Grenzen jedoch immer fließend und nicht starr. So hat der sufische (mystische) Tafsīr einen eigenen Zugang zur Kommentierung des Korans entwickelt. Grundlage ist hier die Unterscheidung von zwei Bedeutungsebenen: Es gibt einerseits die wortwörtliche, äußere (*zāhir*) Bedeutung des Textes und andererseits die verborgene, innere (*bāṭin*) Bedeutung.¹⁶ Diese zwei Kategorien werden in sufischen Kommentaren auf alle Verse angewandt, wobei dem inneren Teil die Hauptaufmerksamkeit zukommt.¹⁷ Dieses Charakteristikum wird im Rahmen dieser Arbeit sehr deutlich in den Kommentaren von Burūsawī und Aḥmad b. ʿĀḡība.¹⁸

Die meisten der von mir untersuchten Kommentare sind nicht ins Deutsche oder Englische übersetzt worden. Ausnahmen sind die Tafsīre von Sayyid Quṭb¹⁹ und Muḥammad al-Ġazālī²⁰, die in kompletter englischer Übersetzung vorliegen. Die Tafsīre von Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī²¹ und al-Firūzābādī²² liegen in Onlineübersetzungen ins Englische vor. Dies gilt auch für den Tafsīr al-Ġalālayn.²³ Vom Tafsīr Muḥammad ʿAbduhs und Raṣīd Riḍās liegt für den Vers

¹⁴Diese Beobachtung machen auch folgende Autorinnen: Stowasser: *Liberated Equal or Protected Dependent? Contemporary Religious Paradigms on Women’s Status in Islam*, Bauer: *Room for Interpretation – Qurʾānic Exegesis and Gender* und Abugideiri: *On Gender and the Family*.

¹⁵McAuliffe: *An Introduction to Medieval Interpretation of the Qurʾān*, S. 314.

¹⁶Böwering: *The Scriptural “Senses“ in Medieval Sūfi Qurʾān Exegesis*, S. 346.

¹⁷Ebd., S. 347.

¹⁸Siehe Abschnitt 2.12, S. 48 und 2.11, S. 46.

¹⁹Quṭb: *In the shade of the Qurʾān*, Bd. I–XXX.

²⁰al-Ġazālī: *A thematic commentary on the Qurʾān*.

²¹Die Übersetzung liegt, nicht immer vollständig, nur für die Einleitung des Kommentars und die Suren 1–5, 13, 80 und 112–114 vor. Siehe <http://www.shiasource.com/al-mizan/>.

²²<http://www.altafsir.com/lbn-Abbas.asp>.

²³<http://www.altafsir.com/Al-Jalalayn.asp>.

Q 4:3 eine deutsche Teilbersetzung vor.²⁴ Diese Übersetzungen habe ich als Vergleich für meine eigenen Übersetzungen herangezogen.

In den von mir untersuchten Passagen aus Q 2:228, Q 4:3, Q 4:34 und Q 4:128 geht es um Rollen von Mann und Frau in verschiedenen Situationen von Ehe und Scheidung. Q 2:228 behandelt Scheidungsmodalitäten und unterschiedliche Verpflichtungen beider Ehepartner gegenüber dem jeweils anderen in der konkreten Situation der Scheidung. Q 4:3 behandelt die Frage nach einem Ideal der Gerechtigkeit des Ehemannes im Umgang mit mehr als einer Ehefrau. Q 4:34 ist wohl der prominenteste und zugleich auch zentrale Vers in Bezug auf die Rollenverteilung in der Ehe. In der ersten Hälfte des Verses sind die Vorrangstellung des Ehemannes und ihre Voraussetzungen Thema. In der zweiten Hälfte werden ein ehelicher Konflikt, ausgehend von der Ehefrau, und Handlungsmöglichkeiten des Ehemannes zur Lösung des Konflikts thematisiert. Q 4:128 knüpft daran an und behandelt die umgekehrte Situation: Hier geht der Konflikt vom Ehemann aus und Lösungsmöglichkeiten der betroffenen Ehefrau werden angesprochen. Der Vers Q 2:282 betrifft ein anderes Feld, und zwar das der Zeugenschaft, und welche Voraussetzungen ein Zeuge im Bereich Schuldschein erbringen muss. Die betreffende Passage empfiehlt zwei Frauen als Zeugen zu nehmen, wenn ein Mann als Zeuge nicht auffindbar ist.²⁵

1.2 Geschichte des Tafsīrs

Unter Tafsīr wird fast ausschließlich die Interpretation des Korans verstanden, obwohl noch nicht eindeutig erforscht ist, wann dieser Begriff als Fachbegriff aufkam. Alles was man über die ganz frühe Phase des Tafsīrs sagen kann, also grob das erste Jahrhundert nach Entstehung des Islams, weiß man aus späteren Quellen. Es gibt kein schriftliches Originalmaterial aus dieser Zeit. Alles was in späteren Quellen auftaucht und auf diese Zeit datiert wird, sind schriftlich fixierte mündliche Quellen.²⁶ Auf die Frage, ob dieses Material als historisch korrekt zu bewerten ist oder nicht, hat es innerhalb der Islamwissenschaft unterschiedliche Antworten, je nach Vorannahme des Autors, gegeben. Die eine Seite (repräsentiert durch Sezgin) geht von einer mehr oder weniger uneingeschränkten Authentizität dieser Quellen aus, die andere (repräsentiert durch Wansbrough) eher davon, dass ein großer, wenn nicht kompletter, Teil dieser exegetischen Überlieferung auf einer Erfindung basiert.²⁷

²⁴Gätje: Koran und Koranexegese.

²⁵Zur Erläuterung der Aufnahme von Q 2:228 in diese Untersuchung siehe 3, S. 80.

²⁶Leemhuis: *Origins and Early Development of the tafsīr Tradition*, S. 14. Gilliot: *Exegesis of the Qurʾān – Classical and Medieval*, S. 100 f.

²⁷Leemhuis: *Origins and Early Development of the tafsīr Tradition*, S. 15.

1.2.1 Frühe Entstehungsgeschichte

Die Anfänge der Tafsīrliteratur lassen sich recht früh in der islamischen Geistesgeschichte einordnen. Dazu gehört auch der hier behandelte *Tafsīr Muqātil*, der sich zwar nicht eindeutig einem Autor zuordnen lässt, aber von den meisten späteren exegetischen Autoren kopiert bzw. zitiert wurde.²⁸ Die meisten frühen Korankommentare führen sich auf Ibn ‘Abbās zurück, in der muslimischen Geschichtsschreibung oft als der Vater des Korankommentars und der arabischen Philologie dargestellt²⁹. Es werden bis heute Werke mit dem Titel *Tafsīr Ibn ‘Abbās* verlegt, die jedoch nicht aus der Zeit von Ibn ‘Abbās stammen, sondern Sammlungen unterschiedlichen Materials sind, die sich zumeist aus verschiedenen Sammelwerken speisen, die erst in den Jahrhunderten nach dem Aufkommen des Islams entstanden.³⁰ Es ist deswegen nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung schwer, sichere Aussagen über die Entwicklung des Tafsīr als Genre im ersten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung zu treffen. Nach Sezgin entwickelte sich die Tafsīrliteratur schon im ersten Jahrhundert nach der Hiğra.³¹ Inhalt der frühen Tafsīrtexte waren metaphorische, historische, juristische und eschatologische Interpretationen, aber vor allem philologische Überlegungen wie die über die Herkunft von seltenen Wörtern (*ġarīb*).³²

Die prägende Phase für die Entwicklung der Tafsīrliteratur setzt Gilliot im frühen zweiten Jahrhundert der Hiğra an.³³ Diese ersten schriftlichen exegetischen Arbeiten decken zumeist nicht den kompletten Korantext ab und sind thematisch oft juristischer Natur und sind methodisch entweder paraphrasisch oder narrativ orientiert.³⁴ In dieser Zeit entwickelte sich die Tafsīrliteratur dahingehend weiter, dass neben zusammenfassenden Kommentaren (in denen versucht wurde, historische, juristische und ḥadītwissenschaftliche Dimensionen in einem Text abzudecken) sich auch rein philologische Abhandlungen zum Koran etablierten.³⁵ Oft bestand ein Tafsīr auch darin, dass alle Überlieferungen, die eine Relevanz für einem Koranvers besaßen, in der Ordnung der Koranverse gesammelt wurden. Der Tafsīr aṭ-Ṭabarīs fasst zum Beispiel die bis zum dritten Jahrhundert bedeutendsten Korankommentare mitsamt ihrer Überliefererketten (*isnād*) zusammen.³⁶

²⁸Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, S. 20 und Gilliot: Exegesis of the Qur’ān – Classical and Medieval, S. 106.

²⁹Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, S. 25.

³⁰Ebd., S. 27 und Rippin: *Tafsīr Ibn ‘Abbās* and Criteria for Dating Early *Tafsīr* Texts, S. 40–44.

³¹Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, S. 23.

³²Ebd., S. 23f.

³³Gilliot: Exegesis of the Qur’ān – Classical and Medieval, S. 104.

³⁴Ebd., S. 104 f.

³⁵Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, S. 35.

³⁶Gilliot: Exegesis of the Qur’ān – Classical and Medieval, S. 110.

1.2.2 Methoden

Über die Jahrhunderte haben sich zudem bestimmte Standards zum Verfassen eines Tafsīrs heraus gebildet. Dazu gehört zuallererst die Vers-für-Vers-Kommentierung (*tafsīr musalsal*), die graphische Hervorhebung des Korantextes und Auswahl und Einengung der zitierten Vorgängerkommentatoren eines Autors.³⁷ Diese Struktur wird in Ansätzen in modernen Kommentaren durchbrochen, indem Verskomplexe oder auch ganze Suren als Sinneinheiten ausgemacht und als Einheit kommentiert werden.

Das Genre Tafsīr deckt nicht nur eine sehr große Zeitspanne ab, sondern ist vom Textkorpus her auch sehr voluminös. Auch gibt es Kommentare in sehr vielen Sprachen.³⁸ Tafsīr als Genre und die Deutung des Korans als intellektuelle Leistung muslimischer religiöser Autoritäten sind nicht notwendigerweise gleichbedeutend.³⁹ So findet sich exegetisches Material in allen Bereichen islamischer Literatur wieder: im Recht (*fiqh*), der Theologie und in Predigten.

Die typische Form eines kompletten Korankommentars ist der *tafsīr musalsal*. Diese Bezeichnung ist nicht inhaltlicher Natur, sondern beschreibt nur diejenige Form eines Kommentars, der den ganzen Koran Vers für Vers von Anfang bis Ende durchgeht bzw. so zu einem großen Teil vorgeht. Diese Bezeichnung sagt allerdings noch nichts über die im Einzelnen angewandten Methoden der Exegese aus.⁴⁰

Das Genre Tafsīr hat sich im Vergleich zu anderen Wissensdisziplinen wie den Ḥadīṭ- und Schariastudien erstaunlich konstant gehalten. Viele moderne muslimische Intellektuelle benutzten und benutzen dieses Genre, um ihre religiösen Ansichten darzulegen.⁴¹ Saleh weist zudem auf die Schwierigkeit hin, eine präzise Geschichte dieses Genres zu schreiben. Es gebe dabei mehrere Hürden: a) Das bislang produzierte Material ist von nahezu unermesslichem Umfang. b) Viele Korankommentare sind bis heute nicht veröffentlicht, meistens noch nicht einmal katalogisiert. Man wisse also gar nicht, welche Umrisse der Textkorpus einer bestimmten Periode überhaupt hat. c) Auf dieses Missverhältnis baut sich der irrige akademische Konsens auf, dass diejenigen verlegten Werke, die wir heute in unseren Händen halten, auch die wichtigsten ihres Genres seien.⁴²

Für lange Zeit werden Kommentare entweder nach methodischen oder historischen Maßstäben eingeordnet. Unter ersterem Maßstab kann man folgende methodischen Herangehensweisen fassen: Interpretation des Korans anhand

³⁷McAuliffe: An Introduction to Medieval Interpretation of the Qurʾān, S. 312.

³⁸Ebd., S. 312.

³⁹McAuliffe: The Genre Boundaries of Qurʾānic Commentary, S. 454.

⁴⁰McAuliffe: The Tasks and Traditions of Interpretation, S. 185.

⁴¹Saleh: The Formation of the Classical Tafsīr Tradition – The Qurʾān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035), S. 2.

⁴²Ebd., S. 3.

von Überlieferungen (*tafsīr bi-l-maʿtūr*), anhand der eigenen Meinung (*tafsīr bi-rraʿy*), esoterische sufische Interpretation (*taʿwīl*), in neueren Zeiten wissenschaftlicher Kommentar (*tafsīr ʿilmī*), Kommentar anhand rhetorischer Analyse (*tafsīr al-bayānī*) und der thematisch geordnete Kommentar (*tafsīr mawdūʿī*). In Bezug auf die historischen Etappen gibt es keine einheitliche Einteilung verschiedener Phasen in der Entwicklung des Tafsīrs.⁴³

In der muslimischen Welt gilt das 1961 veröffentlichte – und seitdem immer wieder bearbeitete und neuedruckte – Lexikon über Tafsīre und ihre Autoren *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*⁴⁴ von Muḥammad Ḥusayn ad-Dahabī als Standardwerk.⁴⁵ In ihm sind auch moderne Autoren enthalten.⁴⁶ Hier werden, ähnlich wie in Goldzihers 1920 erstmals erschienenem Werk *Die Richtungen der islamischen Koran-auslegung*, die Kommentare in fünf verschiedene Richtungen eingeordnet (das sind: traditionell auf Überlieferung basierend, dogmatisch, mystisch, sektierisch und modernistisch).⁴⁷ Ad-Dahabī nimmt zudem erstmals eine chronologische Einordnung in Phasen vor: die erste Phase beginnt zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad und seiner Gefährten, die zweite ist die Phase der Gefährten und Nachfolger, die dritte Phase ist die Hochphase von aṭ-Ṭabarī bis Ibn Kaṭīr und die vierte ist die der Moderne. Thematisch übernimmt ad-Dahabī die klassische Kategorisierung in *tafsīr bi-l-maʿtūr* und *tafsīr bi-rraʿy*.⁴⁸

Saleh geht davon aus, dass eine ausführliche Geschichtsschreibung des Tafsīrs bislang zumeist in arabischer Sprache erfolgt ist. Die Geschichtsschreibung ließe sich auf drei Lager aufteilen: das traditionell ašʿarische, ein salafitisches und ein modernistisches. Diese Lager betrieben nicht nur Geschichtsschreibung, sondern seien auch für die Herausgabe und Edition der Korankommentare verantwortlich, die die Grundlage der derzeitigen Tafsīrforschung und seiner Geschichtsschreibung in der westlichen Wissenschaft bilde.⁴⁹ Saleh sieht die Entwicklung und den Gebrauch des Terminus *tafsīr bi-l-maʿtūr* kritisch. Nach Saleh habe sich dieser Terminus erst während des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts eingebürgert und später schließlich durchgesetzt.⁵⁰ Auch inhaltlich sei stark zu bezweifeln,

⁴³Abou-Bakr: What's Done Can Be Undone – Un-interpreting Gender Hierarchy in Qurʾanic Exegesis. S. 2f.

⁴⁴ad-Dahabī: *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*.

⁴⁵Für eine kritische Betrachtung der ideologisch motivierten Kategorisierung ad-Dahabis und der Mängel seiner historischen Einordnung, trotz aller Anerkennung der Forscherleistung und des bis dato nie erreichten konfessionellen Umfangreichtums ad-Dahabis, siehe Saleh: Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsīr* in Arabic – A History of the Book Approach, S. 7–9.

⁴⁶McAuliffe: The Genre Boundaries of Qurʾānic Commentary, S. 445.

⁴⁷Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Koran-auslegung*.

⁴⁸McAuliffe: The Tasks and Traditions of Interpretation, S. 189 f.

⁴⁹Saleh: Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsīr* in Arabic – A History of the Book Approach, S. 6.

⁵⁰So hat Amin al-Ḥūlī 1933 in seiner Geschichtsschreibung des Tafsīrs noch den Begriff *tafsīr ar-*

wie vertrauenswürdig das Überlieferungsmaterial der frühen Korankommentare überhaupt sei. Es sei vor allem das salafitische Lager, dass seit dieser Zeit immer stärker die exklusive Legitimität dieser Art von Tafsīr propagiert und ihn erst im Nachhinein als *tafsīr bi-l-maʿtūr* bezeichnete. Saleh hält die Einteilung, die Ibrāhīm Rufayda in seiner Historiographie *an-Naḥw wa kutub at-tafsīr* vornimmt, für diejenige, die derzeit am praktikabelsten für den wissenschaftlichen Gebrauch, wenn auch nicht ohne Vorbehalte zu benutzen sei. Diese Historiographie des Tafsīr beinhaltet nur sunnitische Kommentare, die anhand ihres Grammatikansatzes analysiert werden. Laut Saleh ist bemerkenswert, dass Rufayda die moderne Phase mit Šawkānī (gest. 1834) beginnen lässt.⁵¹ Ein Verdienst der salafitischen Publikationsbemühungen sei, laut Saleh, die Wiederbelebung eher marginaler Werke, die sich auf Ḥadīte spezialisieren, so wie der Tafsīr aṭ-Ṭabarīs und ganz besonders der Ibn Katīrs, der übrigens 1924 zum ersten Mal von Rašīd Riḍā durch finanzielle Unterstützung des königlichen Hauses Saʿūd publiziert wurde.⁵² Diese Publikationstätigkeiten seien nicht zu ignorieren, da diese uns Aufschluss darüber geben, wie populär einzelne Werke sind (und warum!).⁵³ Saleh ist der Meinung, dass eine inhaltliche Klassifizierung von Vers-für-Vers-Tafsīren keinen Sinn mache, da das Genre per se immer aus anderen Werken Inhalte reproduziert und erweitert und deshalb der Inhalt eines jeden Kommentars zu komplex sei, um klassifiziert zu werden. Er hält deswegen auch die Einteilung Goldzihers in fünf verschiedene Kategorien, basierend auf deren Inhalt, für nutzlos. Saleh schlägt stattdessen drei strukturelle Einteilungen von Tafsīren vor: 1. Enzyklopädische Kommentare sind sowohl in ihrem Umfang als auch in ihrem Quellengebrauch sehr breit angelegt. 2. Kommentare im *madrasa*-Stil wurden für einen eher spezialisierten Zweck, sowie für eine bessere Lesbarkeit oder um nur eine theologische Schule zu vertreten geschrieben. Sie entstanden zu einer Zeit, in der sich das Genre Tafsīr schon sehr stark professionalisiert hatte und als Fach in *madrasas* unterrichtet wurde. 3. Kommentare im *ḥāšīya*-Stil, sind zu drei *madrasa*-Kommentaren verfasst worden (und zwar zu *al-Kaššāf*, *Anwār at-tanzīl* und *Tafsīr al-Ġalālayn*), um Tafsīr in den Lehrplänen der *madrasa* zu unterrichten.⁵⁴

Nach Saleh sei der Terminus *at-tafsīr bi-l-maʿtūr* ideologischer Natur. Er sei von Ibn Taymiya geprägt und von as-Suyūṭī später untermauert worden und habe weniger beschreibende als reformierende Funktion: nämlich dahingehend, dass sunnitischer, also legitimer Korankommentar nur noch unter Rückbezug auf Ḥadīte vorzunehmen sei. Die Übernahme und schlussendliche Etablierung des Be-

riwāya verwandt. Saleh: Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsīr* in Arabic – A History of the Book Approach, S. 12.

⁵¹Ebd., S. 13 f.

⁵²Ebd., S. 14.

⁵³Ebd., S. 15.

⁵⁴Ebd., S. 20 f.

griffs durch salafitische Azhar-Gelehrte nach 1940 habe zwei Funktionen gehabt: Er bezeichne zum Einen diejenigen Korankommentare, die behaupten, dass nur der Prophet, seine Gefährten und die Nachfolgeneration (*as-salaf*) legitimerweise den Koran interpretieren dürften. Zum Anderen funktioniere er genehmigend als Etikett für Kommentare des sunnitischen Mainstreams, auch wenn diese methodisch nicht durch dieses Etikett repräsentiert wurden.⁵⁵

1.2.3 Moderne Koraninterpretation

Der Beginn moderner Koraninterpretation wird in der Literatur gemeinhin auf das späte 19. Jahrhundert festgelegt.⁵⁶ Dies geschieht obwohl die einzelnen Werke, an denen diese Einteilung festgemacht wird, unterschiedlich sind: Wielandt legt sie auf die exegetischen Arbeiten Sayyid Aḥmad Ḥāns fest.⁵⁷ Jansen legt in seiner Untersuchung den Beginn der Moderne auf den Korankommentar von ‘Abduh und Riḍā, die nach seiner Meinung auch als erste wirkliche Innovation im Bereich Tafsīr gebracht hätten.⁵⁸ Baljon hat eine inhaltliche Kategorisierung moderner Koranexegese derart vorgenommen, dass unter modernen Kommentaren diejenigen verstanden werden, die westliche Einflüsse erkennen lassen.⁵⁹ Dies sind nach seiner Ansicht vor allem Tafsīre, die rationalisierende Tendenzen aufweisen und somit Wunder, Magie usw. in einem übertragenen Sinn deuten. Ein weiteres Merkmal sei eine ablehnende Haltung gegenüber der Verwendung von *Isrā’īliyyāt* und Ḥadīten.⁶⁰ Jansen hingegen sucht nach Merkmalen moderner Korankommentare und findet in den meisten von ihm untersuchten Werken 1) den Anspruch, zu zeigen, dass Wissenschaft und Koran nicht im Widerspruch zueinander stünden, 2) den Versuch, den Koran wie zu Zeiten des Propheten und seiner Gefährten zu verstehen, und 3) einen Praxisbezug zu gegenwärtigen Lebensrealitäten.⁶¹ Wielandt unterscheidet zwischen sechs modernen Tendenzen: 1) rationalisierend, 2) wissenschaftliche Exegese (*tafsīr ‘ilmi*), 3) literaturwissenschaftlich, 4) historisch-kontextualisierend, 5) literalistisch und 6) thematische Exegese (*tafsīr mawḍū‘ī*).⁶² Nicht alle dieser Ansätze (vor allem die, die eher in modernen hermeneutisch angelegten Arbeiten entwickelt wurden) haben sich bis dato in einem *tafsīr musalsal* niedergeschlagen. Nach Görke könne man moderne Arbeiten zum

⁵⁵Ebd., S. 24 f, S. 31.

⁵⁶Pink: Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen, S. 29.

⁵⁷Wielandt: Exegesis of the Qur’ān, S. 127.

⁵⁸Jansen: The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, S. 17.

⁵⁹Baljon: Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960), S. 3, 15.

⁶⁰Ebd., S. 16–36.

⁶¹Jansen: The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, S. 7, 95.

⁶²Wielandt: Exegesis of the Qur’ān, S. 123–139.

Koran in zwei Gruppen einteilen: Da sind **erstens** koranhermeneutische Arbeiten, die theoretische Grundlagen für das Verständnis des Textes erarbeiten. Die Arbeit am Korantext selber erfolge in diesen Arbeiten oft nur beispielhaft, was wohl auch bis heute das große Manko dieser Arbeiten bleibe. Denn sie liefen Gefahr, Themen nur bruchstückhaft und nicht in ihrem koranischen Umfang zu beleuchten. Außerdem seien ohne den direkten Bezug zu einzelnen Koranversen oft sehr allgemein formulierte Aussagen möglich, die bei einer Kommentierung des kompletten Korans notgedrungenermaßen detaillierter und so auch eingrenzender ausfielen.⁶³ Die **zweite** Gruppe nach Görke sind koranexegetische Arbeiten, die nah am Korantext arbeiten. Diese wiederum seien in komplette Kommentare (*tafsīr musalsal*) und spezialisierte Kommentare (wie den *tafsīr mawdūʿī*), Werke nur zu *asbāb an-nuzūl* („Offenbarungsanlässe“) oder *an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ* („abrogierende und abrogierte Verse“) einteilbar. Auch in dieser Unterteilung sei die Abgrenzung nicht immer eindeutig zu vollziehen, da auch exegetische Korankommentare häufig darlegten, auf welchen hermeneutischen Grundlagen die Exegese vollzogen werde.⁶⁴

Ich werde die ganz groben Unterteilungen in vormodern-modern nur zeitlich und nicht inhaltlich wertend benutzen. Dies mache ich in dem Bewusstsein, dass diese Kategorien problematisch sind, aber auch gleichzeitig mit dem Hintergedanken, dadurch Widersprüche dieser Kategorisierung besser aufzeigen zu können, wenn ich z.B. sage, dass ein bestimmter Korankommentar der Vormoderne methodische, aber auch inhaltliche Züge aufweist, die gemeinhin nur zu Merkmalen moderner Korankommentare gezählt werden. Ich halte mich an die Vorgehensweise Görkes,⁶⁵ der unter Moderne diejenigen Kommentare begreift, die seit dem 19. Jahrhundert produziert wurden. In der vorliegenden Untersuchung wäre dann der Korankommentar ʿAbduhs und Riḍās der erste moderne Korankommentar.

⁶³Siehe dazu auch Ausführungen zur Kritik an Riḍā, dessen Kommentierung viel detaillierter und starrer sei als die ʿAbduhs, Yasushi: *Al-Manār Revisited – The “Lighthouse” of the Islamic Revival*, S. 19.

⁶⁴Siehe dazu Görke: *Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet*, S. 66. Für eine Analyse hermeneutischer Darlegungen zweier vormoderner Korankommentatoren, at-Ṭabarī und Ibn Kaṭīr, siehe McAuliffe: *Quranic Hermeneutics – The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr*.

⁶⁵Görke: *Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet*, S. 64.

1.3 Islam und Geschlechterrollen – Stand der Forschung

1.3.1 Weiblicher Tafsīr? Feministische Koranexegese zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Ein Hauptkritikpunkt muslimischer Frauenrechtsaktivistinnen an der Entwicklung des Tafsīr besteht darin, dass keine weiblichen Stimmen dessen Entwicklung geprägt hätten. Dies sei eine der größten Lücken muslimischer Geistesgeschichte. Das Schließen dieser Lücke, so die Schlussfolgerung würde helfen, die Diskussionen über die Stellung der Frau im Islam zu verändern. Außerdem hätte die Abwesenheit von weiblichen Stimmen auch negativen Einfluss auf das muslimische Gottes- und Menschenbild gehabt.⁶⁶

Tafsīr im Sinne der hier untersuchten Werke scheint in der Tat ein Genre zu sein, an dem sich historisch gesehen Frauen nicht beteiligt haben.⁶⁷ Die ersten Korankommentare aus weiblicher Hand sind wohl die von Zaynab al-Ġazālī⁶⁸ und ʿĀʾiša ʿAbd ar-Raḥmān, bekannt unter ihrem Pseudonym Bint aš-Šāṭiʿ.⁶⁹ In die-

⁶⁶Wadud: *Alternative Qurʾanic Interpretation and the Status of Muslim Women*, S. 13.

⁶⁷Zur Rolle weiblicher Überlieferer in frühen Tafsīrwerken, siehe Geissinger: *Gendering the Classical Tradition of Quran Exegesis – Literary Representations and Textual Authority in Medieval Islam*.

⁶⁸al-Ġazālī: *Nazarāt fi Kitāb Allāh*. Zu Zaynab al-Ġazālī siehe außerdem S. 70.

⁶⁹ʿĀʾiša ʿAbd ar-Raḥmān (1913–1999) war eine bekannte ägyptische Autorin, Publizistin und Literaturwissenschaftlerin. Abou-Bakr: *What’s Done Can Be Undone – Un-interpreting Gender Hierarchy in Qurʾanic Exegesis*. S. 20. Zur Bedeutung Bint aš-Šāṭiʿs und ihrer Publikationen für die Artikulation eines islamisch-feministischen Bewusstseins siehe Roded: *Bint al-Shati’s Wives of the Prophet – Feminist or Feminine? ʿAbd ar-Raḥmān veröffentlichte 1962 erstmals ihren Korankommentar at-Tafsīr al-Bayānī li l-Qurʾān al-Karīm* („Die rhetorische Interpretation des Korans“) und in der Folge weitere exegetische Studien. Der Fokus in diesem Korankommentar zu vierzehn kurzen Suren aus dem 30. Teil des Korans (*ġuzʿ ʿamma*) liegt auf literarischen, stilistischen und philologischen Aspekten. Sie wendet die exegetische Methode an, die ihr Lehrer und späterer Ehemann Amīn al-Ĥūlī (1895–1966) entwickelte. Diese basiert u.a. auf der Annahme, dass der Koran, wie jeder andere Text auch, mit literaturkritischen Methoden zu analysieren sei. Weiterhin kritisiert diese Methode die so genannte Vers-für-Vers Exegese (*tafsīr musalsal*), da diese es versäume, thematisch zusammenhängende Verse als eine Einheit ganzheitlich zu interpretieren. Für eine Analyse des *Tafsīr al-Bayānī li l-Qurʾān al-Karīm* siehe auch Jansen: *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, S. 68–76 und Amin: *A Study of Bint al-Shāṭiʿ’s Exegesis*. Es gibt natürlich auch schon in der vormodernen Entwicklung die Idee der Interpretation des Korans durch den Koran (*tafsīr al-qurʾān bi-l-qurʾān*). Jedoch ist diese nie zur systematischen Anwendung gekommen, und deswegen seien auch einige Verse in ihrer Bedeutung nie wirklich erfasst worden. Die Auswahl ʿAbd ar-Raḥmāns in ihrem Korankommentar fiel auf thematisch ähnliche Suren. Ihre Einstellung zu *tafsīr ʿilmī*, Offenbarungsanlässen und so genannten *Isrāʾīliyyāt* ist ablehnend, wie dies bei vielen Modernisten der Fall ist. Ziel ist, den Koran für sich selbst sprechen zu lassen. ʿAbd ar-Raḥmān geht in ihrem

ser Reihe ist auch die syrische Predigerin Ḥanān al-Laḥām zu nennen, die einen Korankommentar zu den Suren 2 und 4 verfasst hat. Die Neulesungen muslimischer Feministinnen haben bis jetzt keinen kompletten Korankommentar hervorgebracht und unternehmen zumeist nur eine kritische Analyse einzelner Verse. In jüngster Zeit sorgte „der erste“ von der al-Azhar autorisierte Tafsir einer Frau für internationale Schlagzeilen. Dabei handelt es sich um den Korankommentar der ehemaligen Fernsehmoderatorin Karīmān Ḥamza,⁷⁰ der Anfang 2009 von der Islamischen Forschungsakademie der Azhar autorisiert wurde, bis jetzt allerdings nicht zugänglich ist und deshalb auch in diese Untersuchung nicht mit einbezogen werden konnte.⁷¹

1.3.2 „Die Frau im Islam“ als Thema moderner Publikationen

Historisch gesehen lässt sich der Diskurs zu „Frau im Islam“ auf die Zeit der Kolonialisierung und Besetzung von ehemals unter osmanischer Herrschaft stehenden Ländern wie Ägypten, aber auch Algerien zurückführen.⁷² Nach Ahmed wurde in dieser Zeit auch ein viktorianisches Frauenbild, mit der Häuslichkeit der Frau als zentralem Ideal, als das Vorbild für Zivilisation in muslimischen Gesellschaften prägend.⁷³ Die Vorstellungen von idealen Geschlechterrollen wurden von damaligen Kolonialherren wie dem britischen Lord Cromer eingesetzt, um unter Rückbezug auf die Überlegenheit dieser als überlegen verstandenen west-

Kommentar dem koranischen Gebrauch bestimmter Wörter systematisch nach und geht davon aus, dass es im Koran keinen synonymen Gebrauch von unterschiedlichen Wörtern gibt. Zebiri: Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism, S. 170-71.

⁷⁰Der Kommentar trägt den Titel *al-Wāḍiḥ fi Tafsīr al-Qurʾān li-š-šabāb wa-š-šabāba* („Der deutliche Korankommentar für Kinder und Jugendliche“).

⁷¹Siehe dazu auch Pink: Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen, S. 111 f.

⁷²Yurdakul: Governance Feminism und Rassismus – Wie führende Vertreterinnen von Immigranten die antimuslimische Diskussion in Westeuropa und Nordamerika befördern, S. 113.

⁷³Häuslichkeit im Sinne der Begrenzung des Aktionsradius von Frauen auf das Familienhaus ist auch in vormodernen muslimischen Gesellschaften vorherrschend. Wobei hier die Unterscheidung zwischen strikten Gelehrtenmeinungen und gelebter Praxis zu berücksichtigen ist. Siehe dazu Jacobi: Gelehrte Frauen im islamischen Spätmittelalter, S. 229. Der gesellschaftliche Status spielt in vormodernen Gesellschaften eine große Rolle, was die Bewegungsfreiheit von Frauen angeht. So ist ein höherer Status tendenziell auch immer mit mehr Einschränkung verbunden. Frauen die die Familienversorgung mittragen (müssen) genießen eine größere Bewegungsfreiheit in der Öffentlichkeit. Siehe dazu ‘Abd ar-Rāziq: La femme au temps des Mamlouks en Égypte. Diese Form der Häuslichkeit unterscheidet sich jedoch von Vorstellungen moderner muslimischer Autoren zur Rolle von Frauen in der Gesellschaft und insbesondere der Familie und den spezifisch weiblichen Wesenszügen, die damit verbunden werden. Moderne Autoren neigen eher dazu, die Aspekte Hausarbeit und Kindererziehung welche in der Natur der Frau veranlagt seien zu betonen. Vormoderne Autoren scheinen sich hingegen auf die sexuelle Verfügbarkeit der Ehefrau zu beschränken. Siehe dazu S. 114 in dieser Arbeit.