

Susanne Schröter

Feministische Re-Interpretationen des Qur'an und der Sunna Entwürfe für eine geschlechtergerechte Ordnung in der islamischen Welt.

Einleitung

Feministische Re-Interpretationen des Qur'an und der Sunna sind untrennbar mit dem so genannten „Islamischen Feminismus“ verbunden, einem zunächst analytischen Begriff, der von Wissenschaftlerinnen zur Beschreibung von Frauenbewegungen im islamischen Raum verwendet wurde¹, sich dann aber schnell zu einem politischen und religiösen Programm von Aktivistinnen entwickelte. Der islamische Feminismus stellt einen dritten Weg zwischen säkularer Frauenbewegung und religiöser Orthodoxie bzw. fundamentalistischer Revitalisierung dar² und begründet die Legitimität des Kampfes um Frauenrechte und Geschlechtergleichheit aus einer eigenen Interpretation der Texte des Islam.

Das „neue Lesen“ des Qur'an und die feministische Auseinandersetzung mit der islamischen Überlieferung ist gleichermaßen ein theologisches wie ein politisches Projekt, das weit über eine frauenrechtliche Perspektive hinausgeht. Es ist mit demokratischen Reformbewegungen innerhalb der islamischen Welt verwoben und wird von Akteuren und Akteurinnen getragen, die sich einem Vorrücken islamistischer Positionen genauso verweigern wie einer westlich-säkularen Definition von Moderne.³ Ausdruck dieser umfassenden politischen Ambition ist das gesellschaftspolitische Engagement der meisten Vertreter und Vertreterinnen des feministischen Islam. In islamischen Ländern engagieren sie sich für Pluralismus, demokratische Erneuerung und interreligiösen Dialog, in Europa und den USA kämpfen sie gegen islamophobische Vorurteile. Bemerkenswert ist der Umstand, dass der Begriff des „islamischen Feminismus“ geschlechterinklusiv verwendet wird und Frauen wie Männer einschließt. Er meint weniger einen frauenzentrierten Standort wie ihn die westliche Debatte kennt, sondern stellt ein Synonym für Geschlechtergerechtigkeit dar, das von Women's Empowerment-Diskursen und Gender Mainstreaming-Programmen inspiriert ist.⁴

¹ Vgl. v. a. Badran 1995

² Bis dahin hatten Feministinnen entweder einen expliziten Gegensatz zu Religion formuliert oder ihr Reformprogramm primär im Kontext politischer Modernisierungsdiskurse verortet. Vgl. u. a. Esposito/Haddad 1997; Kandiyoti 1991.

³ Teilweise handelt es sich dabei um bekannte und einflussreiche Einzelpersonen, meist aber um Institutionen wie das „Netzwerk Liberaler Islam“ (Jaringan Islam Liberal) in Indonesien, die Gruppe „Sisters in Islam“ in Malaysia, das „Asian Muslim Action Network“ in Indien oder das transnationale Netzwerk „Women Living under Muslim Law“.

⁴ Auf Konferenzen und in Redebeiträgen nutzt man ihn als ausdrucksstarke Kampfpapole, doch in Publikationen erscheint er nur wenig systematisch. Margot Badran (u. a. 1999, 2001, 2002) arbeitet ihn in ihren Schriften am Dezidiertesten heraus, andere Autoren und Autorinnen verzichten meist ganz auf eindeutige Terminologien.

Theologisch beruhen die neuen Deutungen der Texte des Islam auf dem Prinzip des *ijtihad*, dem logischen Schlussfolgern nach einem Prozess des Nachdenkens, das im Gegensatz zum *taqlid*, der Nachahmung des Bestehenden, steht. Aufgrund eines fehlenden hierarchisierten Deutungsmonopols innerhalb der *ummah* ist es möglich, dass Einzelpersonen eigene Interpretationen des Qur'an und der Sunna vorlegen, die nicht mit einem hegemonialen theologischen Diskurs übereinstimmen. Allerdings sollten die Interpreten und Interpretinnen über eine entsprechende Qualifikation verfügen. Gerade Traditionalisten betonen die Bedeutung eines gründlichen theologischen Studiums sowie einer profunden Kenntnis der arabischen Sprache als Voraussetzung religiöser Autorität.⁵ Dies können islamische Feministinnen und Feministen nicht immer nachweisen. Ihr Ansehen und die Rechtmäßigkeit ihrer Auslegungen sind aus diesem Grund umstritten.

Der im folgenden nachgezeichnete Diskurs ist, das muss betont werden, ein Minderheitendiskurs, der zwar durch wissenschaftliche, politische und finanzielle Unterstützung aus Europa und den USA und internationale Beachtung erfährt, in den Kernländern der islamischen Welt jedoch nichtsdestotrotz vergleichsweise marginal ist. Gleichwohl hat er sich mittlerweile als Subtext einer globalen islamischen Reformrhetorik etabliert und implizit dazu beigetragen hat, Prozesse des Umdenkens einzuleiten. Da signifikante juristische Veränderungen zugunsten von Frauen in mehreren Ländern mit Argumenten begründet wurden, die denen der islamischen Feministinnen bis ins Detail hinein gleichen, kann man wohl davon sprechen, dass der islamische Feminismus zu einer modernen Rechtfertigungsnarrative geworden ist, deren Bedeutung weit über die feministischen Kreise hinaus evident ist.

Frauenrechte und das Problem ihrer Legitimierung

Der islamische Feminismus zeigt nicht nur politische Wirkungen, sondern ihm liegt auch eine ursächliche politische Motivation zugrunde. In gewisser Weise kann er als Reaktion auf die 1979 von der Generalversammlung der UNO verabschiedete „Konvention zur Abschaffung aller Formen von Diskriminierung von Frauen“ verstanden werden, die mittlerweile von fast allen Regierungen dieser Welt unterzeichnet wurde.⁶

Zu den strategischen Zielen, die die UNO festlegte, gehören die Abschaffung von geschlechtsspezifischer Diskriminierung und sexueller Gewalt, die Durchsetzung von Chancengleichheit und die Förderung gesellschaftlicher Partizipation von Frauen in allen Bereichen. Alle unterzeichnenden Mitgliedstaaten verpflichteten sich, das Ziel der

⁵ Vgl. dazu Saeed 2006: 21/22

⁶ Iran, Nauru, Niue, Katar, Somalia, Sudan, Tonga und der Vatikanstaat haben nicht unterzeichnet.

Geschlechtergleichheit institutionell zu verankern und bei allen politischen Maßnahmen zu berücksichtigen.

In islamischen Ländern stieß die Institutionalisierung des in der Konvention festgelegten Gendermodells erwartungsgemäß auf den Widerstand orthodoxer Kleriker, fundamentalistischer Erneuerer und kultureller Traditionalisten. Die Prinzipien der Konvention widersprachen ihrer Auffassung nach den Grundsätzen des Islam und seien nichts anderes als westliche Werte, die der islamischen Welt in imperialistischer Weise aufgenötigt würden.⁷ Diese Abwehrhaltung hatte schon das Verhältnis zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gekennzeichnet, in der die Durchsetzung der Geschlechtergleichheit ebenfalls bereits gefordert wird.⁸ Ein Gegenmodell, die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, die 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz verabschiedet wurde⁹, relativierte gerade die Passagen, die die männliche Dominanz in Frage stellten. Sie definierte die *shari'a* als Grundlage jeglicher menschlicher Rechte. Die Erklärung ist völkerrechtlich nicht bindend, macht aber deutlich, dass die Universalität des hinter den Menschenrechten stehenden Modells von Staat und Gesellschaft nicht auf ungeteilte Zustimmung stößt.

Schwierigkeiten verursachten nicht nur die Idee der Gleichstellung von Männern und Frauen, sondern auch deren Umsetzung, die häufig am Beharrungsvermögen der herrschenden normativen Ordnungen scheitern.¹⁰ Diese sind sowohl bezüglich der tradierten sozialen und politischen Praxen als auch im Hinblick auf juristische Kodifizierungen der Beziehungen zwischen Männern und Frauen in islamischen Ländern divers. In Pakistan, Bangladesh und Indonesien haben Frauen höchste Staatsämter erobert¹¹, in Afghanistan durften sie unter Herrschaft der Taliban ohne Begleitung eines männlichen Verwandten noch nicht einmal das Haus verlassen. Im Iran, Somalia und Nordnigeria kommt es immer wieder zu religiös

⁷ Vgl. Ali 2000: 1; Einsprüche kamen allerdings nicht nur von Repräsentanten muslimischer Länder. Nach Ali ist das Abkommen gegen Diskriminierung von Frauen das politischste aller Menschenrechtsinstrumente. Vgl. Ali 2000: 239.

⁸ 1946 wurde die Gleichberechtigung der Geschlechter in der Präambel der Vereinten Nationen verankert, seit 1948 ist sie Bestandteil der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“. Mittlerweile ist sie Bestandteil der Statuten der meisten internationaler Organisationen und gehört zur Agenda vieler Nationalstaaten.

⁹ Sie wurde von den Außenministern von 45 Mitgliedstaaten der „Organisation der Islamischen Konferenz“ unterzeichnet. Die überwiegende Mehrheit dieser Staaten gehört auch zu den Unterzeichnern der Antidiskriminierungserklärung, was einen gewissen Widerspruch darstellt.

¹⁰ Zögerliche Durchführung von Umsetzungsmaßnahmen wird in den Evaluationsberichten aller Länder kritisiert. Auch Deutschland gegenüber bescheinigte das „Netzwerk der Gender Mainstreaming Experts International“ immer wieder eine mangelhafte Performanz.

¹¹ Frauen in höchsten Staatsämtern sind allerdings weniger ein Ausdruck gesellschaftlicher Geschlechtergleichheit als der Dominanz dynastischer Prinzipien. Megawati Sukarnoputri, (Indonesien) Benazir Bhutto (Pakistan), Sheikh Hasina Wajed und Begum Khaleda Zia (beide Bangladesh) kamen als Nachfolgerinnen ihrer Väter und Ehemänner an die Macht und profitierten von einer Übertragung von Zuschreibungen. Vgl. Thompson/Derichs 2005.

legitimierten Steinigungen von Frauen, denen unmoralisches Verhalten vorgeworfen wird, in Südostasien dagegen werden voreheliche und teilweise auch außereheliche Liebesverhältnisse mit Nachsicht betrachtet.¹² In Saudi-Arabien verwehrt man Frauen das selbständige Autofahren (nicht aber das Steuern eines Flugzeuges), in Indonesien hält man sie für die Chauffeurinnen der Kinder. Die Liste der Beispiele ließe sich beliebig fortsetzen und sie zeigt eher die Wirkmächtigkeit nationaler und kultureller Normen als religiöser Regelwerke. Dennoch sind der Islam und die Auslegung seiner Quellen keinesfalls irrelevant. Im Gegenteil: Ungeachtet der jeweiligen tradierten Gepflogenheiten nutzen kulturelle und politische Akteure in allen oben genannten Staaten den Qur'an und die Sunna als wichtigste Erzählung, um die bestehende Ordnung der Gesellschaft zu verteidigen oder Reformvorhaben zu begründen.¹³ Durch die weltweite Renaissance islamischer Lebensstile gewinnt dieser Aspekt sogar zunehmend an Bedeutung. Gesetze und Vorschriften, so wird gefordert, müssten mit der *shari'a* kompatibel sein, der Staat und seine Organe sollten ein gottgefälliges Leben fördern und unterstützen, die Gesellschaften durch eine Reihe von Maßnahmen entsäkularisiert werden.¹⁴

Muslimische Frauenrechtlerinnen und Menschenrechtsaktivisten sehen sich daher genötigt, die Rechtmäßigkeit ihrer Ideen theologisch zu belegen, um sich nicht der „ketzerischen Neuerung“ (*bid'a*) schuldig zu machen. Aus diesem Grund hat sich innerhalb demokratisch-emanzipativer Kreise der gebildeten Mittelschichten eine translokale Bewegung konstituiert, die eine Neu-Interpretation der heiligen Quellen anstrebt und die in der UN-Konvention festgelegten Ziele als islamkompatibel oder sogar als „ur“-islamisch definiert.

Feministinnen und islamische Reformer wenden sich gegen die Annahme, dass die Menschenrechte in vollem Umfang nur in säkularen Gesellschaften möglich seien¹⁵ und machen damit gleichermaßen Front gegen die traditionell-patriarchalischen Autoritäten der islamischen Welt wie gegen westliche Entwicklungsexperten. Dieses Vorgehen ist sicherlich taktisch sinnvoll, doch es ist mehr als eine gute Strategie, denn es versöhnt gläubige Musliminnen mit ihrer Religion. Zainah Anwar, eine der Gründerinnen der malaysischen Frauenrechtsorganisation „Sisters in Islam“, schreibt rückblickend, wie machtlos sie und ihre

¹² Im Zuge einer zunehmenden Islamisierung der Gesellschaften sind hier allerdings einige signifikante Änderungen zu verzeichnen. Die Einhaltung einer strengen Sexualmoral wird von einflussreichen Akteuren zum politischen Thema gemacht und seit Anfang der 1990er Jahre ist es zu einer Reihe von Gesetzesänderungen und administrativen Verordnungen gekommen, die sich an der *shari'a* orientieren. Vgl. Schröter 2007a und b.

¹³ Das gilt besonders für das Personenstandsrecht, das Frauen in der Regel gegenüber Männern benachteiligt. Vgl. u. a. Tabet 2004.

¹⁴ In pluralistischen Gesellschaften mit muslimischen Mehrheiten wie Indonesien oder Malaysia hat diese Re-Islamisierung seit Mitte der 1980er Jahre zu heftigen Kontroversen, teilweise sogar zu gewaltförmigen Konflikten geführt (vgl. Schröter 2003; 2008).

¹⁵ Vgl. Hassan 2004b.

Mitstreiterinnen sich angesichts der vielen misogynen Deutungen des Qur'an fühlten, die Frauen zu bedingungslosem Gehorsam verpflichteten und als den wertloseren der beiden Geschlechter definierten. Sie konnten sich nicht vorstellen, dass Allah solche Ungerechtigkeiten gutheiße und begannen Ende der 1980er Jahre, den Qur'an selbst zu lesen. Dabei wurden sie von der amerikanischen Konvertitin Amina Wadud unterstützt, die über Qur'anische Sichten auf Frauen promoviert hatte und zu dieser Zeit gerade an der „Internationalen Islamischen Universität Malaysia(in ???) lehrte. Wadud machte die Aktivistinnen, die selbst keine theologische Ausbildung genossen hatten, mit verschiedenen Methoden der Exegese vertraut und bot eine gänzlich neue Perspektive. Für die Frauen tat sich eine andere islamische Welt auf, „eine Welt für Frauen, die von Liebe und Gnade und von Gleichheit und Gerechtigkeit erfüllt war.“ (Anwar 2001: 229) Ihre neuen Einsichten überzeugten sie, dass nicht der Islam die Frauen unterdrücke, sondern „Interpretationen des Qur'an, die von den kulturellen Praktiken und Werten einer patriarchalischen Gesellschaft beeinflusst sind.“ (Anwar 2001: 229)

Der Geist des Qur'an

Der tradierte Kontext der Qur'anauslegung, so die feministischen Interpretinnen, sei nicht nur patriarchalisch geprägt, sondern er stelle eine Verfälschung der „wahren“ Botschaft des Qur'an dar. Dieser sei, entgegen der islamischen Mainstream-Auffassung, egalitär und geschlechtergerecht. Mit dieser These differenzieren die Reformierinnen zwischen Text und Auslegung, wobei sie dezidiert für sich in Anspruch nehmen, die von Allah intendierte Bedeutung besser erkennen zu können als die Mehrheit der (männlichen) Interpreten. Amina Wadud, die 1992 ein Standardwerk des islamischen Feminismus vorgelegt hat, führt aus, worauf sich ihre Deutungen methodologisch stützen. Ihr „hermeneutisches Modell“ basiert auf „1. dem Kontext, in dem der Text geschrieben wurde, 2. der grammatikalischen Komposition des Textes und 3. dem ganzen Text, seiner Weltanschauung oder Weltansicht.“ (Wadud 1999: 3).

Die Offenbarungen über Frauen im Qur'an, so Wadud, ließe sich drei Kategorien zuordnen: einer, die sich auf den sozialen, kulturellen und historischen Kontext beziehe, einer, die universelle Gültigkeit für alle Frauen beinhalte und einer letzten, die nicht gender-spezifisch gedacht sei.¹⁶ Wenngleich die meisten Verse sich auf einen sozio-historischen Kontext bezögen, so seien doch die universalen von größerer Relevanz. Wann immer der Qur'an von der Beziehung zwischen Gott und den Menschen spräche und somit das Individuum

¹⁶ Vgl. Wadud 1999: 29.

adressiere, sei er gender-neutral.¹⁷ In einem 2006 erschienenen Buch verdichtet sie diese Neutralität im Paradigma des Tauhid, der Einheit Gottes. „Tauhid“, schreibt sie, „ist das wirkende Prinzip des Equilibriums und der kosmischen Harmonie.“ (Wadud 2006: 28) Als ethisches Prinzip sei es mit sozialen und politischen Bereichen verbunden und betone „die Einheit aller menschlichen Wesen vor einem Schöpfer.“ (Wadud 2006: 28) Wenn die Beziehung eines Menschen zu Gott die wichtigste Beziehung überhaupt darstelle und wenn die Unterwerfung des Menschen unter Gott den Kern des Islam ausmache und auch darin die Menschen gleich seien, dann, so Wadud, folgere daraus die Gleichheit aller Menschen. Die aus Pakistan stammende und am Ithaka-College lehrende Politikwissenschaftlerin Asma Barlas führt ähnliche Überlegungen zum Konzept des Tauhid an. „Gott ist der einzige und aus diesem Grund ist Gott der einzige Herrscher und Souverän. Niemand sonst – Propheten oder Könige oder Väter oder Ehemänner – können Souveränität über andere reklamieren.“ (Barlas 2006: 5) Dass man Gott gewöhnlich linguistisch maskulinisiere, so Barlas und Wadud, heiße nicht, dass Gott ein Mann sei. Gott sei unerschaffen und nicht repräsentierbar. Aus dieser Konzeptionalisierung Gottes, so Barlas, lese sie den Qur’an als anti-patriarchalischen Text.¹⁸ Der Qur’an trenne Sex von Gender, fährt sie fort, und „nicht ein einziger Vers verbindet Männer und Frauen mit einer spezifischen Arbeitsteilung oder definiert ihre Rollen als Funktion ihrer Biologie...“ (Barlas 2006: 6) Obgleich der Qur’an die biologische Differenz zwischen den Geschlechtern nicht negiere, so seien sie doch ontologisch, ethisch und moralisch gleich, zwei Hälften eines einzigen Selbst.¹⁹

Hier verweist Barlas auf die qur’anische Schöpfungsgeschichte, die in allen feministischen Exegesen eine zentrale Rolle einnimmt. Anders als das Christentum, gehe der Qur’an nicht davon aus, dass die Frau dem Manne nachgeordnet aus einer Rippe erschaffen worden sei. Gott habe die Menschen als Paar erschaffen und die beiden Teile dieses Paares seien vollkommen gleichwertig.

Eine andere Argumentationslinie, mit der die Gleichheit der Geschlechter aus dem Geist des Qur’an begründet werden, verläuft anhand des Topos von der Gerechtigkeit Gottes. „Gott“, so Hassan „der durch den Qur’an spricht, zeichnet sich durch Gerechtigkeit aus, und es ist deutlich im Qur’an niedergelegt, dass Gott niemals des *zulm* (Unfairness, Tyrannei, Unterdrückung oder des Fehlverhaltens) schuldig sein kann.“ (Hassan 2004c) Erst der unvollkommene Mensch erdreiste sich, Gottes Plan zu sabotieren. „Frau und Mann, von Gott gleich geschaffen... wurden in muslimischen Gesellschaften ungleich“ (Hassan 2004a) Aus

¹⁷ Vgl. Wadud 1999: 34.

¹⁸ Vg. Barlas 2006: 5.

¹⁹ Barlas 2002: 133.

einer solchen Kritik lässt sich unmittelbar ein Handlungsauftrag ableiten: „Wenn Gerechtigkeit und Fairness dem Islam inhärent sind, wie Rechtsgelehrte (*fuqaha*) und alle Muslims glauben, sollte sich das nicht in Gesetzen widerspiegeln, die die Beziehungen zwischen Männern und Frauen regeln...?“ (Mir-Hosseini 2004), fragt die iranische Feministin Ziba Mir-Hosseini folgerichtig. Diese Schlussfolgerung ist so naheliegend wie angreifbar. Kein Muslim wird bezweifeln, dass Gott gerecht ist; ob dies allerdings zwingend als Gleichheit verstanden werden muss, erschließt sich nicht aus dem Text.

Das Problem wird zusätzlich kompliziert, wenn man Verse betrachtet, die von unübersehbaren Genderasymmetrien gekennzeichnet sind. Wadud erwähnt die Ausschmückungen der Freuden des Paradieses durch weißhäutige, dunkeläugige Jungfrauen, die den männlichen Gläubigen im Jenseits zu deren Vergnügen offeriert werden. Wadud ist nicht nur Feministin, sondern auch eine schwarze US-Amerikanerin, die sich gegen den Rassismus im eigenen Land engagiert. Die Vorstellung, dass die Gläubigen mit willfährigen Gefährtinnen versorgt werden, echauffiert sie ebenso wie das rassistische Schönheitsideal, das die Zeilen verraten. Um an dieser Stelle nicht in Widerspruch zu ihrer These der Genderneutralität des Qur'an zu geraten, zitiert sie einen externen Kontext, nämlich den der Adressaten. „Während der Mekkanischen Periode“, schreibt sie, „sprach der Qur'an in erster Linie zu prominenten Patriarchen in einer patriarchalischen Gesellschaft.“ (Wadud 1999: 54) Um diese Männer zu erreichen und sie von einer Änderung des Status quo zu überzeugen, habe der Qur'an spezifische Formen der Kommunikation beherzigen müssen. Nach der Mekkanischen Phase habe der Qur'an nie mehr in einer solchen Weise vom Jenseits gesprochen, sondern dem Menschen, gleich welchen Geschlechts, reine Gefährten, gleich welchen Geschlechts, versprochen.²⁰

Kontextualisierungen des Qur'an

Da der Qur'an nicht arm an Textpassagen ist, aus denen sich mühelos eine Legitimität männlicher Dominanz ableiten ließe, ist das auch Argument des historischen Kontextes von großer Bedeutung für jegliche Re-Interpretationen. Islamische Feministen und Feministinnen wenden sich dabei von einem absoluten Wahrheitsverständnis ab und argumentieren für einen kontextuellen Relativismus. Möglich ist dies, wenn man der Auffassung folgt, dass der Qur'an zwar göttlich, seine Interpretation aber menschlich sei. Abdullah Saeed, der Direktor des „Centre for the Study of Contemporary Islam“ an der Universität Melbourne führt diesen Gedanken weiter aus und stellt fest, dass das Verständnis des Textes immer von Kontext und

²⁰ Vgl. Wadud 1999: 55.

Kultur begrenzt sei und dass bestimmte Interpretationen nur innerhalb eines spezifischen Kontextes gültig seien. (Saeed 2006: 4)²¹

Die weitestgehende Relativierung qur'anischer Verse legt der indische Gelehrte Asghar Ali Engineer, ein populärer Vorkämpfer für einen liberalen, frauenfreundlichen und pluralistischen Islam,²² vor. Die Welt zu Zeiten Mohammeds, so Engineer, sei patriarchalisch geprägt gewesen und dies spiegele sich in den heiligen Texten wider. Früher seien Frauen schwach und abhängig gewesen und hätten einen besonderen Schutz bedurft, den der Islam gewährt habe. Heute habe sich die Situation vollständig gewandelt, denn Frauen seien den Männern nicht länger unterlegen.²³ Aufgrund dieser Entwicklungen seien heute weder der Anspruch der Männer auf Dominanz noch die herrschende asymmetrische Geschlechterordnung legitim. Engineer verdeutlicht dies am Beispiel des Verses 4: 35, in dem es heißt: „Männer sollen vor Frauen bevorzugt werden, weil Allah die einen vor den anderen mit Vorzügen begabte und auch weil jene diese auch erhielten.“ (Koran: 1959: 75) Engineer zufolge bezieht sich diese Aussage Gottes ausschließlich auf die Verhältnisse im Arabien zur Zeit des Propheten, als Männer die alleinigen Ernährer und Versorger ihrer Frauen waren. Seit sich dieser sozio-ökonomische Rahmen verändert habe und Frauen zum Unterhalt der Familie beitragen, gibt es keinen Grund mehr, ihnen einen gleichen Status vorzuenthalten. (Engineer 1999: 32) In eine ähnliche Richtung argumentiert auch die pakistanisch-amerikanische Philosophin Riffat Hassan. Sie diskutiert den arabischen Begriff *qawwamun*, der in der oben verwendeten Qur'anausgabe als „bevorzugt“ übersetzt wird und kritisiert, dass er häufig als „*hakim*“ oder „Herrscher“ übersetzt werde. Dabei beziehe er sich ausschließlich auf die Versorgung der Frau, wenn diese durch die Aufzucht kleiner Kinder nicht in der Lage sei, etwas zum Erwerb des Lebensunterhaltes beizutragen.

Nicht nur die Frauen, sondern auch der Prophet habe unter der patriarchalischen Zwangslage seiner Zeit gelitten, mutmaßt Engineer an anderer Stelle. Er zitiert ein *hadith*, in dem berichtet wird, dass ein Mann seine Frau des Ungehorsams beschuldigte und schlug. Sie beklagte sich bei ihrem Vater und dieser sprach beim Propheten vor. Mohammed stellte sich auf die Seite der Frau und riet dem Vater, eine Entschädigung zu fordern. Daraufhin protestierten die Männer von Medina gegen diese Entscheidung. „Vielleicht“, mutmaßt

²¹ Literalisten lehnen diesen Ansatz ab. Für sie spielt der kulturelle und historische Kontext keine Rolle, da sie den Text als unveränderlich gültig erachten. Anders als die Kontextualisten sind sie davon überzeugt, dass es möglich sei, aus dem geschriebenen/überlieferten Wort ebendiese unveränderbare ewige Wahrheit herauslesen zu können.

²² Asghar Ali Engineer ist Vorsitzender des „Asian Muslim Action Network“ und Direktor zweier in Mumbai ansässiger Forschungseinrichtungen, des „Institute of Islamic Studies“ und des „Center for Study of Society and Secularism“.

²³ Vgl Engineer 2001: 6.

Engineer, „habe der Prophet erkannt, dass sein Ratschlag einen Aufruhr in der Gesellschaft auslösen würde, in der ein Mann absolut dominant war.“ (Engineer 2001: 47). Da er den Patriarchalismus seiner Männer nicht durchbrechen konnte, trat Gott ihm mit dem umstrittenen Vers 4: 35 zur Seite, „als beschwichtigender Ratschlag, um die Gewalt des Mannes gegen die Frau zu kontrollieren.“ (Engineer 2001: 47) Im genannten Vers, dessen erster Teil bereits oben zitiert wurde, heißt es: „Rechtschaffende Frauen sollen gehorsam, treu und verschwiegen sein, damit auch Allah sie beschütze. Denjenigen Frauen aber, von denen ihr fürchtet, dass sie euch durch ihr Betragen erzürnen, gebt Verweise, enthaltet euch ihrer, sperrt sie in ihre Gemächer und züchtigt sie.“ (Koran: 1959: 75) In der damaligen Zeit, so Engineer, habe der Vers einen besänftigenden Effekt auf die Männer gehabt. Der Prophet selbst sei in dieser Situation von Gott gebremst worden. Nach Zamakhshari habe er gesagt, ‚wir wollen es auf diesem Weg, aber Gott will es auf einem anderen Weg‘ (Engineer 2001: 47).

Die kontextuelle Relativierung wird bei Engineer durch die Methode der Textanalyse ergänzt. Beim heiklen Thema der Rechtmäßigkeit von häuslicher Gewalt legt er keine eigene Übersetzung vor, sondern referiert verschiedene Kommentatoren. Muhammad Jarir Tabari, Zamakhshari, Al-Razi, der sich auf Shafi’i bezieht und Maulana Azad, so Engineer, hielten das Schlagen für rechtmäßig hielten, wenn die Ehefrau sich ihrem Gatten widersetze, und betonten, dass keine ernsthaften Verletzungen zugefügt werden dürften (Engineer 1999: 58ff). Ein umstrittener Terminus sei der des Gehorsams (*qanitat*). Wem gegenüber soll die Frau Gehorsam zeigen? Einige Kommentatoren meinten, dies beziehe sich auf den Ehemann, andere wie Fakhr al-Din al-Razi übersetzten *qanitat* als Gehorsam gegenüber Gott. Ähnlich schwierig sei der zweite Schlüsselbegriff *nushuz*, der in der oben zitierten Qur’anausgabe mit „züchtigen“ übersetzt wurde. Während Imam Raghīb und Tabari ihn als Rebellion einer Frau gegen den Ehemann verstünden, böte Muhammad Asad eine gender-neutrale Deutung: „Der Begriff *nushuz* beinhaltet jede Art von absichtlichem schlechten Benehmen einer Ehefrau gegenüber ihrem Mann und eines Ehemannes gegenüber seiner Frau, einschließlich dessen, was heute als seelische Grausamkeit bezeichnet wird, in Bezug auf den Ehemann, bedeutet er auch eine im physischen Sinn schlechte Behandlung seiner Frau.“ (zitiert in Engineer 1999: 57) Engineer selbst verweist auf Vers 4: 129, um diese Deutung zu untermauern. Hier heißt es: „Hat eine Frau von ihrem Ehemann Rohheit (Lieblosigkeit und Ehepflichten-Vernachlässigung) zu befürchten, so ist es keine Sünde, dies Missverständnis zu schlichten. Versöhnung ist besser als Scheidung.“ (Koran 1059: 85) Er kommentiert: Im Fall von *nushuz* eines Ehemannes ist ein unterschiedlicher Verlauf von Allah vorgeschrieben, nämlich

Versöhnung. (Engineer 1992: 52) Die Frau sei nicht ermächtigt, den Mann zu schlagen. Der Grund für die unterschiedlichen Anweisungen lägen wieder im historischen Kontext begründet. „Die Frau jener Tage war kein verdienendes Mitglied der Familie und ihre Rechte und Sicherheit in Form der Ehe mussten um jeden Preis erhalten werden. Der Qur’an ... versuchte ihre Ehe zu schützen, indem er für eine leichte Bestrafung optierte (ohne körperliche Verletzungen). Wenn ein Mann schuldig im Sinne von *nushuz* wurde, versuchte er (der Qur’an) die Ehe dadurch zu retten, dass er beiden Ehepartnern Versöhnung empfahl.“ (Engineer 1992: 52)

Die Sunna als Korrektiv des Qur’an

Neben dem Qur’an gilt die Sunna, das Beispiel des Propheten Mohammed, wie es in den *ahadith* überliefert ist, als wichtigste Leitlinie muslimischen Handelns. Seit Anfang der 1980er ist es in der Hadithwissenschaft ebenfalls zu einem feministisch inspirierten Reformprozess gekommen. Anne Sofie Roald verweist auf zwei Formen der Kritik an traditionellen Hadithauslegungen: der Überprüfung der *ahadith* auf ihre „Echtheit“²⁴ und ihre Verifizierung anhand des „Geistes des Islam“. Besonders Abd al-Halim Abu Shaqqa habe die *ahadith*, die ein negatives Frauenbild evozierten, als gefälscht bezeichnet.²⁵

Zu den Feministinnen, die in besonderem Maß auf *ahadith* rekurrieren, gehören Riffat Hassan und die marokkanische Soziologin Fatima Mernissi. Hassan greift die zentralen Autoritäten der Hadithwissenschaft al-Bukhari und Muslim an und beschuldigt sie, „falsche“ *ahadith* in ihre Sammlungen vermeintlicher echter *ahadith* aufgenommen zu haben. In ihrem Aufsatz „Religious conservatism“ erwähnt sie sechs *ahadith*, die sich, in unterschiedlichen Versionen, damit befassen, dass Frauen aus einer gebogenen Rippe erschaffen wurden und niemals gerade gerichtet werden könnten. Deshalb, so die Empfehlung des ersten der erwähnten *ahadith*, sollten sie nett behandelt werden. Man könne, so die implizite Logik der Texte, von Frauen kein gradliniges Verhalten erwarten. Das sei wider ihre Natur, und selbst Strafe ändere nichts an ihrem Wesen. Wolle man sie gerade biegen, so die *ahadith* einhellig, zerbrächen sie. Wenn Gott die Menschen ungleich geschaffen habe, wie das Beispiel der krummen Rippe suggeriere, so könnten Männer und Frauen niemals gleich werden. Dies aber widerspräche der Lehre des Qur’an. Wenn also, so ihre Schlussfolgerung, die *ahadith* eine Ungleichheit

²⁴ Echtheitsüberprüfungen und Echtheitsdiskurse gehören zum festen Korpus islamischer Theologie. Bereits im 9. Jh. kam es unter islamischen Gelehrten zu einer Kontroverse darüber, welche der annähernd auf 600.000 geschätzten *ahadith* als glaubwürdig zu bezeichnen seien. Muhammad al-Bukhari (810-870) entwickelte ein analytisches Verfahren, mit Hilfe dessen er etwa 2.800 *ahadith* als „echt“ identifizierte. Diese *ahadith* wurden in einer „Sammlung authentischer Traditionen“ (al-Dschami as-sahih) festgehalten.

²⁵ Vgl. Roald (1998): 23.

zwischen Mann und Frau behaupten, dann müssten sie falsch sein und stellten eine „Subversion Gottes ursprünglichen Planes für die Menschheit dar.“ (Hassan 2004c) Ähnlich äußern sich auch andere Verfechter eines egalitären Islam wie Syafiq Hasyim von „International Center for Islam and Pluralism“ in Jakarta oder die Religionswissenschaftlerin Etin Anwar. Beide sind wie Hassan der Auffassung, dass diese *ahadith* in Gegensatz zur zentralen Qur'anischen Aussage der Gleichheit der Geschlechter stehe und deshalb Verfälschungen darstellten. Hasyim vermutet, dass christliche Einflüsse diese frauenfeindlichen Sätze verantwortlich sind. (Hasyim 2006: 47), Anwar verweist auf unheilvolle Rezeptionen aristotelischen Denkens. Die Genannten definieren *ahadith* im Vergleich zum Qur'an grundsätzlich als weniger wertvolle und zudem noch höchst umstrittene Quellen, da die Aufrichtigkeit der Gewährsleute nicht immer verbürgt sei, selbst bei den *ahadith*, die in die Sammlungen der „wahren“ (*sahih*) *ahadith* von Bukhari und Muslim aufgenommen worden seien.²⁶

Hassan artikuliert ein grundlegendes Misstrauen den *ahadith* gegenüber und schreibt: „Das Lesen des Qur'an durch die Linse der *hadith* ist eine zentrale Ursache der Missinterpretationen vieler Passagen, die genutzt wurden, um die Gleichheit der Frauen und die Gerechtigkeit zu negieren.“ (Hassan 2004c). Allerdings bleibt bei ihr wie auch bei Anwar und Hasyim verschwommen, wer denn die Fehlinterpretationen zu verantworten habe. Mernissi ist hier eindeutiger. Sie formuliert ihre Einsprüche dezidiert als Kritik an den politischen Verhältnissen der frühislamischen Periode. „Da die Macht schon ab dem 7. Jahrhundert nur durch die Religion gerechtfertigt wurde, haben die politischen und wirtschaftlichen Interessen zur Erzeugung falscher Hadithe angestiftet.“ (Mernissi 1992: 17) Ihre Auseinandersetzung mit den *ahadith* geht weit über die textimmanente Perspektive Hassans, Etins und Hasyims hinaus und mündet bald in einer eigenen Rekonstruktion islamischer Geschichte. Bei der Darlegung ihrer Forschungsergebnisse in „Der politische Harem“²⁷ nimmt sie wenig Rücksicht auf eventuelle religiöse Denkverbote. Statt dessen zeichnet sie ein detailreiches Sittengemälde der frühislamischen Gesellschaft, in dem herrschsüchtige, grobe Warlords das Sagen hatten, Intrigen wucherten und die Anhänger des Propheten nicht zuletzt mit der Aussicht auf Kriegsbeute bei Laune gehalten werden mussten. Zu dieser Beute zählten auch die Frauen der Besiegten. Diese Männer, so Mernissi, waren mit einer Revolutionierung der politischen und ökonomischen Ordnung durchaus einverstanden, wollten die patriarchalischen Geschlechterverhältnisse aber unangetastet sehen.²⁸ Immer

²⁶ Vgl. u. a. Hasyim 2006: 49ff, Mernissi 1992: 103 ff.

²⁷ Das französische Original „Le harem politique“ erschien bereits im Jahr 1987.

²⁸ Vgl. Mernissi 1992: 190.

wieder sei es zu Konflikten gekommen, habe der Prophet gegen seine eigentliche Intention Kompromisse machen müssen, um seine Gefolgschaft nicht zu verlieren.²⁹ Mernissi gelingt es in ihrer Monographie, eine Fundamentalkritik der islamischen Frühgeschichte zu schreiben, ohne an der sakrosankten Person des Propheten zu rütteln. Im Gegenteil: Durch den Vergleich mit seinen Männern erscheint er umso strahlender. Mohammed, daran lässt sie keinen Zweifel, sei ein sanfter Mann gewesen, bedacht, überlegt und großmütig, dabei auch dem Schönen und der Freude zugeneigt. Insbesondere aber sei er ein Freund der Frauen gewesen, dessen Handeln damals und heute als beispielhaft für alle Muslime gelten könne.

Die Trennung zwischen Mohammed und den geistigen und politischen Führern seiner Zeit ist bei allen islamischen Feministinnen und Feministen das zentrale Stilmittel, die eigene Botschaft zu erläutern und einen geschlechtsegalitären Islam zu begründen. Das ist eine überzeugende, kluge Strategie. Skizziert man den Propheten als Verfechter von Frauenrechten und als Muster eines zartfühlenden Liebhabers und Ehemannes, so hat man gleich mehrere gute Argumente auf seiner Seite. Man kann frauenfeindliche Aussagen und Handlungen der Gefährten Mohammeds mit ruhigen Gewissen negieren, und man kann sicher sein, dass niemand den Versuch unternehmen wird, eine Gegenthese zu formulieren. Mohammed, so wunderbar ausgemalt wie bei Mernissi, ist, da wird niemand zu widersprechen wagen, der perfekte Mann. Und dieser Mann ist nun just ein Feminist. Eine solche Behauptung kann man nicht widerlegen, sondern bestenfalls negieren.

Wenn Mohammed perfekt ist, wie der islamische Feminismus zeigt, dann resultiert das Übel der Frauenunterdrückung nicht aus der Religion, sondern nur aus der Unvollkommenheit der Männer oder allgemeiner: der Gesellschaft. Diese Schlussfolgerung ist bei den meisten Autoren und Autorinnen explizit. Allerdings wird diese Aussage kaum mit historischen Rekonstruktionen untermauert. Aussagen zur Geschichte der *ummah* sind so eklektisch wie spärlich. Zwar meint man nahezu unisono, der Islam sei ein Fortschritt gegenüber der vorislamischen Zeit, der *jahiliyyah*, gewesen und behauptet eine präislamische Rechtlosigkeit der Frauen, nimmt aber nicht zur Kenntnis, dass Historiker/innen dies nicht bestätigen.³⁰ Der Umstand, dass Mohammed selbst von einer ökonomisch erfolgreiche ältere Unternehmerin

²⁹ Auch Engineer rekurriert auf diesen Umstand, jedoch weniger eindeutig. Im oben geschilderten Dilemma, Vers 4:35 zu relativieren, verweist er u. a. auf einen gewissen Muhammad Asad, der betont habe, dass der Prophet selbst sich wiederholt gegen Gewalt gegen Ehefrauen ausgesprochen habe. (Engineer 1999: 60). Solche Aussagen stehen bei ihm mehr oder weniger unverbunden mit weiterführenden Argumenten.

³⁰ Vgl. Ahmed 1992: 41. Montgomery Watt vermutete bei einigen arabischen Gruppen sogar matrilineare und uxoriokale Strukturen, die eher ein Hinweis auf einen hohen Status von Frauen hinweist. Vgl. Watt 1956: 272ff.

zum Mann genommen wurde sowie die zahlreichen Berichte über Frauen, die sich aktiv in Politik und militärische Aktivitäten einmischten, spricht gegen eine allumfassende weibliche Machtlosigkeit der arabischen Gesellschaft, wird aber ebenfalls wenig beachtet. Lediglich Mernissi bemüht sich darum, die Geschichte neu zu lesen und auf diese Weise frauenfeindliche *ahadith* durch eine Chronologie der Ereignisse ad absurdum zu führen. In ihrem Buch, „Der politische Harem“ schildert sie die Frauen zur Zeit des Propheten als selbstbewusst und von teilweise bemerkenswertem Einfluss, und in der Monographie „Die Sultanin“ zeigt sie, dass Frauen selbst in den höfischen Gesellschaften der großen Reiche in die Schaltstellen der Macht vordringen konnten, dass sie weise und zum Wohle des Staates regierten. „Die Sultanin“ verwendet Geschichte selbst als primäres Argument gegen ein *hadith*, das lautet: „Ein Staat, der von einer Frau geführt werde, werde sich niemals entwickeln“. Da es gegenwärtig immer dann ins Feld geführt wird, wenn die in der UN-Konvention angemahnte öffentliche Partizipation von Frauen in die Tat umgesetzt werden soll³¹, lässt sich Mernissis Geschichte der Sultaninnen sowohl als subversiver Akt als auch als Vergewisserung lesen, dass Frauen in höchsten Staatsämtern brillieren können.

Politische Reformen

Die Debatten um ein neues Lesen islamischer Texte und eine andere Sicht auf Geschichte begann als Antwort auf die Verweigerung politischer Rechte und eine Behauptung religiös begründeter Geschlechterasymmetrien. Nach zwanzig Jahren feministischer Re-Interpretation kann man die Frage nach den politischen, juristischen und sozialen Effekten dieser Bemühungen stellen. Was ist der soziale und politische Gewinn feministischer Re-Interpretationen des Qur'an und der Sunna? Die Berliner Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer äußerte sich 2008 in einem Interview mit der Berliner Zeitung skeptisch. Verse, die einem Mann die Ehe mit mehreren Frauen gestatteten oder das Schlagen von Frauen erlaube, könnten nicht problemlos uminterpretiert werden, meint sie. Das Problem sei nicht die Lesart der islamischen Schriften, sondern die Schriftgläubigkeit der Muslime.

Krämers Einwand ist in der Tat ernst zu nehmen, umso mehr als die feministischen Deutungen in aller Regel, wie eingangs bereits erwähnt, nicht durch die anerkannte Autorität eines Exegeten oder einer Exegetin untermauert werden. Gleichwohl existieren etliche Beispiele, die zeigen, dass Frauenrechte tatsächlich aus einer frauenfreundlichen Qur'andeutung resultieren können.

³¹ Das Rekurrieren auf den *hadith* wurde besonders in Situationen virulent, in denen Frauen sich um das Präsidentenamt bewarben bzw. zur Präsidentin gewählt wurden.

In vielen islamischen Ländern werden Versuche einer Reform des Familienrechts unternommen, um die Position der Frauen zu verbessern. So auch in Indonesien, wo kurz nach dem Sturz des Diktators Suhartos eine Kommission des Religionsministeriums einen Neuentwurf entwickeln sollte. Den Vorsitz der Kommission hatte die promovierte Theologin Siti Musdah Mulia inne und sie argumentierte, ihr Entwurf basiere, anders als das bestehende Gesetz, auf den Prinzipien der islamischen Lehre, wie sie im Qur'an und der Sunna niedergelegt seien. Der Islam symbolisiere Geschlechtergleichheit und Gleichwertigkeit der Beziehungen zwischen Männern und Frauen und diese müssten auch im Familienrecht zum Ausdruck gebracht werden. (Mulia 2005) Der geplante Entwurf sah eine Gleichstellung von Männern und Frauen in der Ehe vor, die Abschaffung des Brautpreises und eine Erhöhung des Heiratsalters. Wesentliche Veränderungen betrafen die Definition der ehelichen Harmonie als Grundlage der Ehe und die Verletzung derselben, die mit *nushuz* gleichgesetzt wird und die Grundlage für Bestrafungen oder gar Scheidungen bildet. Das alte Gesetz sieht *nushuz* ausschließlich als Verfehlung von Frauen, im neuen Entwurf konnten beide Ehepartner sich dieses Deliktes schuldig machen. *Nushuz* wurde jetzt generell als Nichtbefolgen ehelicher Verpflichtungen definiert, wozu auch Gewalt gegen einen Ehepartner oder grausame Behandlung zählen. In solchen Fällen sollte das Gericht angerufen und die Polizei eingeschaltet werden können. Mit dieser neuen Interpretation wurde intendiert, Ehefrauen von einer einseitigen Gehorsamspflicht gegenüber dem Ehemann zu befreien, mit der häusliche Gewalt so oft gerechtfertigt wird. Wenn beide Geschlechter als schuldig befunden werden könnten, *nushuz* begangen zu haben, dann würde sich die Gehorsamspflicht auch auf den Mann erstrecken. Damit nicht genug, sollte Gewalt und grausame Behandlung, worunter unschwer auch psychische Misshandlungen zu verstehen sind, als *nushuz* gelten, die in schweren Fällen sogar einen kriminellen Akt darstellten. Als der Gesetzentwurf im Oktober 2004 endlich vorgelegt wurde, schrieb die Jakarta Post: „Die Regierung initiiert eine Revolution im islamischen Recht.“³² Die Reaktionen waren so vielfältig wie erwartet. Ein in der gleichen Ausgabe zitierter Leiter eines islamischen Internates in West Java begrüßte den neuen Text, da Muslime bei der Interpretation der *shari'a* aktuelle Realitäten berücksichtigen sollten, andere lehnten ihn als unislamisch ab. Die Kritiker konnten sich schließlich durchsetzen, und die Regierung lehnte das neue Gesetz ab.

In Marokko wurde nahezu gleichzeitig ein ähnlicher Vorstoß zur Entpatriarchalisierung des Personenstandsrechts unternommen, der ebenfalls keine Gehorsamspflicht der Frauen mehr vorsah. Hier waren die politischen Ausgangsbedingungen günstiger, denn Mohammed VI, der

³² Vgl. Jakarta Post vom 5.10.2004.

als König gleichzeitig Regierungschef und „Führer“ der Gläubigen ist, hatte die Reform auf seine Fahnen geschrieben. Mohammed argumentierte wie Siti Musdah Mulia mit den Grundsätzen des Islam, die so zur Geltung gebracht würden, und das Gesetz wurde verabschiedet. Reformen wurden ebenfalls in Jordanien, Tunesien und Ägypten durchgeführt. Jede dieser Reformen musste argumentativ in Einklang mit den Grundlagen des Islam gebracht werden. Außerhalb dieses Legitimationsrahmens, so John L. Esposito in einer Monographie zum muslimischen Familienrecht, könne man Veränderungen nicht begründen.³³

Dass Frauenrechte selbst unter scheinbar widrigen Bedingungen implementiert werden können, verdeutlicht ein anderes indonesisches Beispiel, die jüngste Entwicklung in der Provinz Aceh. Dort wurde am 11.11.2008 eine Frauenrechts-Charta verabschiedet, in denen die Vorstellungen feministischer Musliminnen und die internationaler Frauenrechtsaktivistinnen zusammentreffen. Die Erklärung, die u. a. vom Gouverneur, Vertretern der Regierung, der Justiz und Polizei unterzeichnet wurde,³⁴ definiert politische, soziale und ökonomische Rechte von Frauen und orientiert sich an der erwähnten UN-Konvention zur Abschaffung jeglicher Diskriminierung von Frauen. Die acehische Entwicklung ist umso bemerkenswerter, als die Provinz Anfang des Jahrtausends als Speerspitze des indonesischen Islamismus in die Schlagzeilen geriet. Nach langen Kämpfen hatte die Zentralregierung der Provinz als einziger in Indonesien zugestanden, das Strafrecht an der *shari'a* zu orientieren und infolge dieser Entscheidung war es zu Übergriffen einer eilig ins Leben gerufenen Islampolizei gekommen, wurden Frauen wegen Verstoßes gegen die *shari'a* öffentlich ausgepeitscht und die Verschleierung wurde Pflicht. Acehische muslimische Feministinnen hatten lange darum gerungen, die durch die UN verbürgten Rechte für Frauen auch unter diesen Bedingungen durchzusetzen und sich dabei dezidiert auf feministische Interpretationen des Qur'an und der Sunna berufen.³⁵ Dass ihnen dadurch zumindest ein erster Erfolg beschieden wurde, gibt Anlass zur Hoffnung, dass der islamische Feminismus mehr sein kann als eine akademische Spielerei einer kleinen intellektuellen Elite.

Literatur:

Ahmed, Leila (1992): *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate.* New Haven: Yale.

³³ Esposito 1982: 102/103.

³⁴ Der vorangegangene Diskussionsprozess zwischen verschiedenen staatlichen und nichtstaatlichen Akteursgruppen wurde von der Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) begleitet.

³⁵ Quelle: Persönliche Gespräche der Autorin in den Jahren 2005 und 2006.

Ali, Shaheen Sardar (2000): *Gender and human rights in Islam and international law. Equal before Allah, unequal before man.* The Hague: Kluwer Law International.

Anwar, Etin (2006): *Gender and self in Islam.* New York: Routledge.

Anwar, Zainah (2002): *The struggle for women's rights within a religious framework. The experience of Sisters in Islam.* In: *Kultur. The Indonesian Journal for Muslim Cultures* 2 (2): 103-116.

Anwar, Zainah (2001): *What Islam, whose Islam. Sisters in Islam and the struggle for women's rights.* In: Hefner, Robert W., Hg.: *The politics of multiculturalism. Pluralism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia.* Honolulu: University of Hawaii Press, S. 227-252.

Badran, M. (1999). *Towards Islamic feminisms. A look at the Middle East. Hermeneutics and honor. Negotiating female 'public' space in Islamic/ate societies.* A. Afsaruddin. Cambridge, Mass, Harvard University Press: S. 159-188.

Badran, Margot (1995). *Feminists, Islam and nation. Gender and the making of modern Egypt.* Princeton: Princeton University Press.

Badran, Margot (2001). "Understanding Islam, Islamism and Islamic feminism." In: *Journal of women's history* 13: 47-52.

Badran, Margot (2002). "Islamic feminism revisited." In: *Al-Ahram Weekly* 17-23.

Barlas, Asma (2002): *Believing women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an.* Austin: University of Texas Press.

Barlas, Asma (2006): *Does the Qur'an support gender equality? Manuskript, vorgetragen auf dem Workshop "Islam and Autonomy" am 24.11.2006 in Groningen.*
www.asmabarlas.com/TALKS/Groningen_Keynote.pdf

Doorn-Harder, Nelly (2006): *Women shaping Islam. Reading the Qur'an in Indonesia.*

Engineer, Asghar Ali (2001): *The rights of women in Islam.* London: Hurst.

Engineer, Asghar Ali (1999): *The Qur'an, woman and modern society.* New Delhi: Sterling Publishers

Esposito, John L. (1982): *Women in Muslim family law.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Esposito, John L/Yvonne Y. Haddad, Hg. (1997): *Islam, gender, and social change.* Oxford: Oxford University Press.

Hassan, Riffat (2004a) *Are human rights compatible with Islam? The issue of the rights of women in Muslim communities.* www.religiousconsultation.org/hassan2.htm

Hassan, Riffat (2004b) *Members, one of another. Gender equality and justice in Islam.*
www.religiousconsultation.org/hassan.htm

- Hassan, Riffar (2004c) Religious conservatism. Feminist theology as a means of combating injustice towards women in Muslim communities/culture.
<http://ncwdi.igc.org/html/Hassan.htm>
- Hasyim, Syafiq (2006): Understanding women in islam. An Indonesian perspective. Jakarta: Solstice Publishing
- Kandiyoti, Deniz, Hg. (1991): Women, Islam and the state. London: MacMillan.
 Der Koran (1957): München: Goldmann
- Krämer, Karin (2008): War Mohammed ein Feminist? Interview in Berliner Zeitung vom 13.8.2008
- Mernissi, Fatima (1991): Die Sultanin. Die Macht der Frauen in der welt des Islam. Frankfurt: Luchterhand.
- Mernissi, Fatima (1992): Der politische Harem. Mohammed und die Frauen. Freiburg: Herder.
- Mir-Hosseini, Ziba (2004): The quest for gender justice. Emerging feminist voices in Islam. In: http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/tagungen/Mir_Hosseini.pdf
- Roald, Anne Sofie (1998): Feminist reinterpretations of Islamic sources. Muslim feminist theology in the light of the Christian tradition of feminist thought. In: Ask, Karin/Marit Tjomsland, Hg.: Women and Islamization. Oxford: Berg, S. 17-44.
- Saeed, Abdullah (2006): Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach. London: Routledge.
- Schröter, Susanne (2003): Religiöse Mobilisierungen in Indonesien. In: ASIEN 89: 26-46.
- Schröter, Susanne (2007a): Fundamentalismen und religiös motivierte Gewalt in Indonesien. In: Kolnberger, Thomas, Hg. : Terrorismus und Fundamentalismus – Herausforderung der modernen Welt. Wien: Magnus-Essen, S. 142-167.
- Schröter, Susanne (2007b): Re-Islamisierungsprozesse in Südostasien. In: Orient 4: 17-30.
- Syed, Mohammad Ali (2004): The position of women in Islam. A progressive view. Albany: State University of New York.
- Tabet, Gihane (2004): Women in personal status laws: Iraq, Jordan, Lebanon, Palestine, Syria. SHS Paper in: Women's Studies/Gender Research Nr. 4;
http://portal.unesco.org/shs/fr/files/8090/113113662721womwn_in_personal_status_laws.pdf
- Thompson, Mark/Claudia Derichs, Hg. (2005): Frauen an der Macht. Dynastien und politische Führerinnen in Asien. Passau: Südostasienkunde Passau.
- Wadud, Amina (1999): Qur'an and woman. Rereading the sacred text from a woman's perspective. Oxford: Oxford University Press.

Wadud, Amina (2006): Inside the gender jihad. Women's reform in Islam. Oxford: OneWorld.