

Der Gender-Dschihad –

Denkanstöße für ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Mann und Frau

Vor ca. 6.000 Jahren begann die Morgenröte der Zivilisation mit einem Unrecht an der Frau. Um den Naturzustand zu überwinden, der geprägt war durch ein Sicherheitsdilemma, so dass der Mensch aus Gründen des Selbstschutzes nicht anders konnte, als seinen Mitmenschen ein Wolf zu sein, wurde die Frau zu einem strategischen Tauschmittel erkoren, um Verwandtschaftsverhältnisse und somit Vertrauen zwischen Fremden herzustellen. Da die Frau also zentral für das Gelingen dieser Strategie war, ermächtigte sich der Mann, die weibliche Sexualität zu kontrollieren, indem die Frau rigiden Kontrollen und Regeln unterworfen wurde.¹

Die Überwindung des Naturzustandes stellte nicht nur die Geburt der Zivilisation dar, sondern schuf zugleich eine ganz spezifische, nämlich patriarchalisch geprägte Gesellschaft. Die Selbstverständlichkeit von Zivilisation und Patriarchat wurde erst ab dem 19. Jahrhundert im Okzident und Teilen des Orients durch die Kampfparole "Frauenemanzipation" in Frage gestellt. Doch auch an die Aktivistinnen der Frauenbewegungen muss kritisch die Frage gestellt werden, ob sie 1) tatsächlich gemeinsam mit dem männlichen Geschlecht eine neue Gesellschaftsform begründen wollen, oder ob sie sich 2) lediglich in die patriarchalischen Strukturen durch eine Vermännlichung der Frau integrieren möchten, oder 3) ob sie unter dem Begriff "Matriarchat" bloß den Krieg zwischen den Geschlechtern fortführen wollen.

Schließlich stellt sich auch die Frage an die muslimischen Gelehrtinnen und Gelehrten, Philosophinnen und Philosophen, Denkerinnen und Denker, 1) wie sie sich zu diesem Kriegszustand verhalten wollen, 2) wie sie die patriarchalischen Strukturen bewerten, die sich auch in der über 1.400-jährigen Geschichte der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) herausgebildet haben und 3) ob sie auf der Grundlage des Gravitationszentrums ihres Denkens, nämlich der Offenbarung Gottes und dem Lebensmodell des Propheten Muhammad, einen alternativen Gesellschaftsentwurf zum Patriarchat und Matriarchat entwerfen können.

¹ Vgl. Arkoun, Mohammed (1999: 121).

Der Beginn der "Frauenfrage" in der muslimischen Welt

Im 19. Jahrhundert wurde die "Frauenfrage" in der muslimischen Welt im Zusammenhang mit ihrem politischen, ökonomischen und intellektuellen Niedergang durch einen Mann angestoßen: dem Philosophen und Reformler Jamal Al-Din Al-Afghani (gest. 1897). Zwar war auch Jamal Al-Din noch ganz geprägt von seiner patriarchalischen Umgebung, allerdings forderte er im Rahmen von Bildungsreformen, dass der Zugang zu Wissen nicht nur Männern vorbehalten sein dürfe. Eine Mutter könne ihre Aufgabe als erste Lehrerin und Erzieherin des Kindes nur gerecht werden, wenn sie zuvor in den Genuss von Bildung gelangt sei²:

[Es ist] unmöglich, der Dummheit, dem Gefängnis der Erniedrigung und Not und den Tiefen der Dunkelheit und der Schande zu entkommen, solange die Frauen keine Rechte haben und ihre Pflichten nicht kennen, denn sie sind die Mütter, die für elementare Bildung und die Grundzüge der Moral sorgen (...). Ich glaube, wenn die Bildung der Frauen vernachlässigt wird, vermag eine Nation selbst wenn alle Männer gebildet und hochgesinnt wären, den erreichten Stand allenfalls für diese Generation zu halten. Wenn sie verschwunden sind, werden ihre Kinder, welche die Charakter- und Bildungsmängel ihrer Mütter aufweisen, sie im Stich lassen, und die Nation fällt in den Zustand der Unwissenheit und des Elends zurück.³

Al-Afghanis Forderung, dass Frauen das gleiche Recht auf Bildung wie Männer besäßen, war quasi die "Geburt der Frauenfrage" in der muslimischen Welt in der Moderne.

Sein Schüler, der Gelehrte und Mufti von Ägypten, Muhammad Abduh (gest. 1905), und dessen Schüler der Jurist Qasim Amin (gest. 1908) knüpften an diesen Vorstoß an und dachten ihn weiter. Für beide war eine Modernisierung der muslimischen Gesellschaften an die Emanzipation der muslimischen Frau von den überkommenen patriarchalischen Strukturen gekoppelt, deren Mörtel eine männerbegünstigende und frauenfeindliche Auslegung des *Qurʾān* war, die die muslimische Frau nicht als Subjekt, sondern als Objekt verstand. Männliche Gelehrte

² Vgl. Moazzam, Anwar (1984: 64-65).

³ Mishra, Pankaj (2014: 107).

hätten eine starre Schablone entworfen, der die muslimische Frau entsprechen musste, wenn sie eine "wahrhafte", eine "gute", eine "brave" Muslima sein wollte.

Wie kein anderer Reformers vor ihm, hatte Qasim Amin die muslimische Zivilisation einer Kritik unterzogen, die patriarchalischen Auslegungen der Offenbarung historisch kritisch betrachtet, die emanzipatorische Funktion des *Qur'ān* wiederentdeckt und die ursprünglichen Rechte der muslimischen Frau eingeklagt. Seine beiden Werke *tahrīr al-mar'a* (*Die Befreiung der Frau*, 1899) und *al-mar'a al-ġadīda* (*Die neue Frau*, 1901) machten ihn zum ersten muslimischen Feministen in der Moderne.

Doch wie verstanden die Reformer die Offenbarung, um zu ihrer Zeit zu einer solch unzeitgemäßen Interpretation des Wortes Gottes zu gelangen? Wie gingen sie hermeneutisch vor?

Eine andere Methode der Auslegung des Qur'ān

Im *Qur'ān* berichtet Gott von einer Urschrift, die bei Ihm ist:

Jedes Zeitalter hat sein Buch. Gott löscht aus oder bestätigt, was Er will, und bei Ihm ist die Quelle der Offenbarungen (*umm al-kitāb*). (13:39)

Siehe, Wir machten ihn zu einem arabischen *Qur'ān*, damit ihr verstehen möget. Und er ist fürwahr in der Urschrift (*umm al-kitāb*) bei Uns – eine erhabene und weise. (43:3-4)

Doch ja, es ist ein glorreicher *Qur'ān* auf wohlverwahrter Tafel (*lauḥ mahfūz*). (85:21-22)

Alle Offenbarungsschriften stammen nach islamischer Auffassung von dieser Urschrift. Durch den Vorgang der Offenbarung, den man sich bildlich als ein Herabsenden vorstellt, aber eher ein Eintreten in unsere Zeit und unseren Raum ist,

wird die horizontale Betrachtung der Geschichte durch eine vertikale Betrachtung der Geschichte ergänzt. Demnach handelt es sich bei der Thora, dem Evangelium und dem *Qurʾān* um keine von Menschen weiterentwickelte religiöse Idee, sondern Gott ist Quelle der Thora, des Evangeliums und des *Qurʾān*. Durch das Eintreten der Offenbarung in unser Raum-Zeit-Gefüge bleibt ihr metaphysischer, spiritueller und ethischer Gehalt unangetastet, jedoch nimmt die Offenbarung eine zeitliche und lokale Färbung an, denn wie hätten die Propheten sonst zu ihren Völkern und damit ersten Adressaten sprechen können.

Die Offenbarung ist stets sprachlich imprägniert und in einen Kontext eingebettet. Somit ist der *Qurʾān* eine Offenbarung *in* der Geschichte, zugleich weist er mit seinem Inhalt über das 7. Jahrhundert hinaus und ist folglich auch eine Offenbarung *für* die Geschichte.⁴ Der *Qurʾān* hatte eine Weisungskompetenz für die muslimische Frühgemeinde, zugleich hat er diese aber auch für die Muslime von heute, und von morgen und von übermorgen, da seine universelle Aussagesubstanz – gleichwohl in einen geschichtlichen, kulturellen, sozialen und sprachlichen Kontext gekleidet – nichts an ihrer Gültigkeit verloren hat.

Nach den Reformern besitzt die Offenbarung damit zwei Naturen: sie besitzt ewige Werte und Prinzipien, die keine Abrogation und auch keine Textualisierung zulassen, zugleich wurden diese Werte in historisch und kulturell bedingte endliche Normen gegossen. Die zentralen Werte der qurʾānischen Offenbarung dürften sein: 1) Die unantastbare Würde eines jeden Menschen, 2) die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit, 3) die Gleichheit der Menschen, 4) die Freiheit und 5) die soziale Verantwortung.⁵

So schön diese Begrifflichkeiten klingen, sie bleiben abstrakt und damit für die Lebenspraxis vage. Leicht kann hierdurch die Offenbarung dem Menschen verfügbar werden. Deshalb sind die Normen in der Offenbarung so wichtig, sie helfen uns die hinter ihnen stehenden Werte genauer inhaltlich zu bestimmen. Ein Exeget muss also in einem ersten Schritt über die Normen der Offenbarung zu ihrem Offenbarungszeitpunkt reflektieren. In einem zweiten Schritt muss der Exeget die

⁴ Vgl. Özsoy, Ömer (2006: 25).

⁵ Vgl. Murtaza, Muhammad Sameer (2012: 128-129).

weitere Gültigkeit der Normen überprüfen. Schließlich kann ein Gebot oder ein Verbot, das zur Zeit des Propheten absolut gerecht war, unter gänzlich veränderten sozio-kulturellen Bedingungen plötzlich in ihr Gegenteil umschlagen und in Ungerechtigkeit münden. Ein provokanter Gedanken! Jedoch warnte Abduh davor, dass der Text des *Qurʾān* zu einem Idol, einem Götzen werden könnte, wenn man die Offenbarung von ihrem historischen Kontext losgelöst, also insgesamt als einen präexistenten Text betrachtet. Die rechtlichen Bestimmungen der Offenbarung seien nicht das Ziel an sich, sondern sie seien lediglich ein Mittel, um Gerechtigkeit zwischen den Muslimen und zwischen ihnen und den Nichtmuslimen zu etablieren. Die Gerechtigkeit ist demnach ein Wert, der den qurʾanischen Normen vorausgeht und ihnen zugrundeliegt. Muslime dürften daher die Normen in der Offenbarung nicht gedankenlos und unkritisch in der Welt implementieren, sondern es sei ihre Aufgabe zu überprüfen, ob diese oder jene Regelung weiterhin der *Raison d'Être* der Offenbarung entspricht, nämlich Gerechtigkeit und Humanität zu fördern. Demnach gibt es ein dynamisches Verhältnis zwischen dem ursprünglich soziokulturellen Kontext rechtlicher Bestimmungen in der Offenbarung und dem späteren Lebenskontext eines Exegeten. Unerlässlich sei es daher, der Intention Gottes bei Rechtsbestimmungen (*maqāṣid al-šarīʿa*) so nahe wie nur möglich zu kommen, indem man ihren Kontext untersucht und bei der Implementierung in die Gegenwart das Allgemeinwohl⁶ (*maṣlaḥa*), das kosmologische Prinzip der Barmherzigkeit (*rahma*) und die Verhinderung von Nachteil und Schaden für die Menschen (*mafsada*) berücksichtigt.

Dort, wo das Wohl der Menschen bedroht ist, seien die Muslime aufgrund ihrer Rolle als Statthalter Gottes auf Erden (siehe Sure 2, Vers 30) ermächtigt, bestehende qurʾanische Normen aufzuheben und neue Normen zu erlassen, die im Einklang mit den qurʾanischen Werten stehen. Diese Aufgabe dürfe aber, so Abduh, nicht der Willkür von Laien überlassen werden, sondern einem Fachgremium von muslimischer Gelehrten, die, neben ihrer fachlichen Kompetenz, von Ehrfurcht vor Gott erfüllt sein müssten, da sie in die göttliche Sphäre der Normen eingreifen.

⁶ D. h. alles, was Glaube, Leben, Verstand, Nachkommenschaft, Hab und Gut beschützt.

Muhammad Abduhs Schüler Al-Marai (1881-1945) erklärte später in seinem Werk *Die selbstständige Rechtsfindung im Islam*, dass schon „der Prophet Muhammad selbst (...) die Anwendung der Diebstahlstrafe zeitweilig, d. h. während des Krieges verhindert [hat], obwohl der diesbezügliche Koranvers expressiv verbis vorlag. Warum? Um zu vermeiden, so lautet die Begründung, dass der Dieb, um seiner Strafe zu entkommen, sich der feindlichen Front anschließt. Um einen Muslim, auch wenn er schwer gesündigt hat, nicht zu verlieren und um durch sein eventuelles Überlaufen zum Feind die islamische Gemeinschaft nicht zu gefährden, also um einem größeren Schaden vorzubeugen, durfte, ja sogar musste ein allgemeines Gesetz, das sonst ohne jede Einschränkung auch für den Kriegszustand galt, außer Kraft gesetzt werden. Ebenfalls, so hebt Šalabī in seinem Werk „Die Begründung der Vorschriften“ („*ta‘lil al-ahkam*“; Kairo 1949, S. 62), hervor, hat der zweite Khalif Umar Ibn al Hattab zeitweilig die Anwendung der Diebstahlstrafe ausgesetzt, nicht aber im Falle eines Kriegszustandes, sondern bei einer Hungersnot (*maā‘a*). Seinem Rechtsempfinden nach war der Erhalt des Lebens, wozu der Diebstahl begangen worden war, wichtiger als der Schutz des Eigentums, von dem in jenem Falle kein Leben abhing; dies lag sowohl im Interesse der islamischen Gemeinschaft wie auch im Interesse deren Mitglieder, die in den Notfällen gemeinsam die Last zu tragen hatten. In gleicher Weise haben (so Šalabī im *ta‘lil al-ahkam*, S. 36) die Gefährten des Propheten bezüglich der Anwendung von Strafen Zurückhaltung geübt, als ein muslimischer Heerführer das Verbot des Alkoholgenusses verletzt hatte: Das mögliche Überlaufen zum Feind und der dadurch mögliche Verrat an der umma wäre ihrem Rechtsempfinden nach für den Islam und die Muslime viel schädlicher gewesen als das Unterlassen einer sonst ausnahmslos anzuwendenden Strafe. Das Bewahren der Interessen der umma und ihrer Mitglieder geht, so zeigen damit die Gefährten des Propheten, uneingeschränkt anderen Geboten und Verboten vor, welche im Falle eines Konfliktes mit jenem (Interesse der umma) außer Kraft gesetzt und sogar unter Berücksichtigung strenger Kriterien geändert werden können. (...) [Diese Entscheidungen], die eine Änderung bzw. eine Aufhebung einer klaren koranischen Vorschrift bedeutet, hat viele Diskussionen unter den Befürwortern und Gegnern (...) hervorgerufen, weil im Allgemeinen die *Unveränderbarkeit der*

koranischen Vorschriften zu den islamischen Glaubensgrundsätzen gehört. (...) Es ist auch kein Sonderfall, der als Ausnahme gelten könnte. Es scheinen vielmehr in Anbetracht der Autorität Umars und anderer Gefährten des Propheten Muhammad, denen der Schutz des Islam als höchste Pflicht am Herzen lag, in diesen und ähnlichen Fällen tiefere Gründe vorzuliegen (...).“⁷ Der Gelehrte Abdoldjavad Falaturi (gest. 1996), für den Abduh der berühmteste Rechtsgelehrte unserer Epoche ist,⁸ erklärt im Weiteren, „dass jemand der den Geist, d. h. den Grund eines Gesetzes erfasst hat, auch in der Lage und berechtigt ist, im Falle, in dem er feststellt, dass der Geist (rūh), d. h. der Grund (hikma) des Gesetzes nicht mehr vorhanden ist, das Gesetz nicht mehr anzuwenden.“⁹ Weiter ergänzt Falaturi: „Doch ist und bleibt der Maßstab für eine Änderung und Neuregelung der islamischen Gesetze der Islam selbst. Nicht der rastlose Wandel der zügellosen Wünsche – selbst wenn diese kollektiv sind – und nicht die von außen an den Islam herangetragenen Kriterien, sondern nur die immanent islamischen Maxime, Werte, Zielsetzungen und Maßstäbe sind es, die unter streng fachmännisch und gewissenhaft überprüften neuen Verhältnissen einen Wandel herbeirufen können.“¹⁰

Die Zwei-Naturenlehre des *Qurʾān*, von der die hier dargestellte exegetische Methode ausgeht, droht jedoch, die Offenbarung dem Exegeten verfügbar zu machen. Der Islamwissenschaftler und Arabist Thomas Bauer hat zu Recht die Forderungen an Muslime, sich einer historisch-kritischen Exegese des *Qurʾān* zu verpflichten, kritisiert:

Eine *Historisierung* des Korantextes, wie sie gerade Nichtmuslime den Muslimen immer wieder nahelegen, bildet nur einen scheinbaren Ausweg, weil wiederum nur eine einzige Bedeutung als richtige anerkannt wird, in diesem Falle diejenige, die der Text zum Zeitpunkt seiner Offenbarung hatte. Aus dieser Bedeutung (falls sie sich überhaupt mit hinreichender Sicherheit herausfinden lässt) wird sodann ein überzeitlicher »Kern« herausdestilliert und auf die Situation der Gegenwart übertragen. Diese Methode vereint zwei Charakteristika besser als jede andere. Zum einen ist sie höchst *manipulativ*, d. h., es dürfte nicht allzu schwer sein, stets jenen »Kern« herauszudestillieren, den man hören möchte. Dem *ittibāʾ al-hawā* (»Folgen der eigenen Neigung«), das islamische Gelehrte

⁷ Falaturi, Abdoldjavad (2002: 29-31).

⁸ Vgl. ebda. (33).

⁹ Ebda. (32).

¹⁰ Ebda. (36).

immer zu vermeiden trachteten, ist Tür und Tor geöffnet. Zum anderen ist sie höchst *reduktiv*. Denn sie beharrt nicht nur auf einer einzigen möglichen Bedeutung, sondern verengt diese Bedeutung noch auf einen bestimmten historischen Moment und höhlt damit das Bedeutungspotential des Textes noch weiter aus als andere, vergleichbar monolithische Ansätze. Geht man aber davon aus, dass religiöse Texte ein überzeitliches Bedeutungspotential aufweisen, läßt sich ein Vergleich mit literarischen Texten ziehen. Es mag für einen Anglisten hochinteressant sein zu erfahren, wie die Besucher des Globe Theatre Shakespeares *Romeo und Julia* verstanden haben. Für den heutigen Theaterbesucher ist dies weitgehend irrelevant. Die Umwelt, das Bewusstsein, die eigene Gefühlswelt, die Art zu lieben, all dies ist ganz und gar anders als zu Shakespeares Zeiten. Dennoch entfaltet *Romeo und Julia* ausreichend Bedeutungspotential, um für heutige Theaterbesucher intellektuell herausfordernd und emotional aufwühlend zu sein, auch wenn die Bedeutungen, die heutige Leser und Hörer mit dem Text verbinden, oft wenig mit den Bedeutungen gemein haben, die die Zeitgenossen des Autors damit verbanden. (...) Die Beschränkung auf eine historisch-kritische Auslegung des Koran etwa könnte nie und nimmer eine sufische Deutung zulassen, da zur Zeit der Offenbarung des Korans nichts existierte, was sich mit der späteren Mystik in Verbindung bringen ließe. Generell gilt: Eine an den Prämissen der westlichen Moderne ausgerichtete Koranexegese ist keineswegs *an sich* offener und ambiguitätstoleranter als eine traditionelle. Moderne Interpretationsansätze fordern »Offenheit« nicht ein, um *an die Seite* traditioneller Ansätze zu treten, sondern um sie *abzulösen* und sind, da sie den Anspruch auf alleinige Wahrheit vertreten, ideologieanfälliger als traditionelle Methoden.¹¹

Die von Bauer erwähnten Gefahren, dass bei einer historisch-kontextuellen Hermeneutik aus der Exegese eine Ingeese mit Absolutheitsanspruch werden könnte, ahnte auch der Philosoph und Reformier Muhammad Iqbal (gest. 1938), der schließlich die Exegesemethode Al-Afghanis und Abduhs vollendete, indem er jedem Auslegungsbemühen die philosophische Erkenntniskritik voranstellte, um Absolutheitsansprüche zu delegitimieren und die Unverfügbarkeit des *Qurʾān* wiederherzustellen. Dennoch hielt Iqbal an der historisch-kontextuellen Methode fest, schließlich weist Bauers Kritik eine unübersehbare Schwäche auf. Denkt man seinen Gedanken zu Ende, so hat nicht nur eine sufische Exegese eine Existenzberechtigung, sondern im gleichen Maße auch die modernen ideologisch und gewaltbereitende Auslegung des Ideologen Sayyid Qutb (gest. 1966). Um solche Auslegungen jedoch abzuwehren, benötigt es einen Maßstab anhand dessen,

¹¹ Bauer, Thomas (2011: 129-130).

Interpretationen gegengeprüft werden und dies kann nun einmal nur der Kontext der Offenbarung sein, soweit man ihn eben ermitteln kann.

Iqbal betonte, dass nicht nur die Offenbarung aufgrund ihrer sprachlichen Imprägnierung für jeden Leser mehrdeutig ist, sondern ihre Multiperspektivität schon durch das Subjekt entscheidend beeinflusst (z. B. ob ein theologisch geschulter Gelehrter oder ein Laie sich mit der Offenbarung auseinandersetzt), durch die Zeit (ob Friedenszeit oder Kriegszeit) und unter welcher Bedingung (in Freiheit oder Unterdrückung) etc. Stets wendet sich der Exeget mit den Fragen *seiner* Zeit an die sinnstiftende Offenbarung, um hierdurch ihr einen Sitz im Leben der Menschen in der Gegenwart zu verleihen. Demnach bleibt die historisch-kontextuelle Methode *nur* eine Interpretationsmethode von vielen. Und jede Hermeneutik ist *immer* ein Blick der Unschärfe auf die Offenbarung. So bleibt auch die Anfeindung von Anhängern einer literalistischen Lesart der Offenbarung bestehen und berechtigt, dass die Anhänger einer kontextuellen Lesart nicht ihren Glauben gemäß des *Qurʾān* revidieren, sondern die Offenbarung gemäß ihrem Glauben degradieren.

Endliche Geister bleiben unabdingbar aufgrund ihrer Endlichkeit, perspektivische, interpretatorisch-konstruktivierte Geister. Interpretativität ist Konsequenz der Endlichkeit. Pointiert, aber keineswegs paradox, könnte man sagen: Der *Qurʾān* ist für den Muslim die Wahrheit, aber aufgrund unserer Erkenntnisgrenzen ist jedes Verständnis der Wahrheit *stets* Interpretation. Der Mensch ist nur zu einem perspektivischen Blick auf die Offenbarung fähig. Dies wiederum verpflichtet zu einer intellektuellen Demut und dem Verzicht von Absolutheitsansprüchen.

Zugleich ist Interpretation aber auch eine kreative Verarbeitung und Interpretation des Angeschauten. Folglich ist das Verständnis von der Offenbarung für den Exegeten zunächst einmal immer nur ein Verständnis für ihn, niemals aber ein Verständnis für alle. Zugleich will Religion Gemeinschaft stiften. Daher braucht es im weiteren einen transindividuellen Diskurs zwischen Muslimen, der die diversen hermeneutischen Methoden und Interpretationen validiert, um so schwärmerische Beliebigkeit zu verhindern, die letztendlich die Gemeinschaftsstrukturen der *umma* auflösen würden. Die *umma* muss daher ein machtneutralisierter und herrschaftsemanzipierter Raum sein, in dem es in Diskussionen allein auf die

Autorität des Argumentes ankommt. Die Macht des Staates, die Interessen der Wirtschaft und das Popularitätsversprechen der Medien müssen hier suspendiert sein. Auf diese Weise werden strukturellen Möglichkeiten von Ideologiebildungen innerhalb der *umma* erst gar nicht ermöglicht. Die *umma* wird somit zu einer eigenen Institution, in der in Freiheit diskutiert wird. Die hierarchiefreie *umma* bleibt unabgeschlossen, d. h. jeder Muslim kann an den Diskussionen partizipieren. Die selbstevidente Macht des besseren Argumentes nimmt dann innerhalb der Institution *umma* die Funktion ein, Veränderungen zu bewirken, sofern ihre Mitglieder offen für Veränderungen durch Kommunikation sind.

Dichterisch schrieb Iqbal, dass die Offenbarung ein Universum vieler Bedeutungswelten sei und somit Pluralität, ein Begriff, der nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden darf, eine natürliche gottgewollte Folge:

Steh auf und bilde eine neue Welt
 (...)

Nachahmung schafft kein Lebensfundament.

Der Former von Jahrhunderten und Zeiten

Hasst Nachahmung, sie macht ihn ungeduldig.

Willst du ein Herz als rechter Muslim haben,

Blick auf dein Innres und in den Koran!

In seinen Versen hundert neue Welten,

Jahrhunderte in seinem Wort enthalten!

Der Welten eine reicht für unsre Ära;

Es fasst sie, wessen Herz den Sinn erfasst.

Ein Gläubiger ist selbst ein Gottesvers,

Er zieht die Welten an so wie ein Kleid.

Wenn eine Welt an seiner Brust veraltet,

Ist's der Koran, der eine neue entfaltet!¹²

Der perspektivische Blick hat im Weiteren kulturbildene Funktion, da er dem Muslim die kulturelle Selbstmodellierung erlaubt. Bei Muhammad Iqbal heißt es schließlich in seiner typischen Übertreibungsrhetorik: „Und meißle eine Welt nach deinem

¹² Iqbal, Muhammad (1977: 240-241).

Wunsch“¹³ oder „Jene Welt ist dein, die du zum Vorschein bringst“¹⁴. Der Mensch könne sich seiner Verantwortung als Mitschöpfer der Welt hinsichtlich ihrer Bedeutung nicht entziehen. Später ist Iqbal sogar in der Lage, diese kühne Behauptung islamisch zu begründen, wenn er auf einen feinsinnigen Vers in der Offenbarung hinweist: (...) **Gesegnet sei Gott, der beste der Schöpfer! (23:14)**, wonach der Mensch ein Mitwirkender an Gottes Schöpfung ist. Forsch dichtete er:

Huris und Engel sind Gefangene meiner Phantasien,
Mein Blick schlägt Breschen in Deine Manifestationen.¹⁵

Der Kardinalsfehler des Menschen liegt darin zu glauben, er müsse die vorhandene Welt bloß feststellen. Die philosophische Erkenntniskritik stellt dies als einen sinnlosen Versuch heraus. Stattdessen muss der Mensch die Welt schaffen. Sie ist bloß ein Zeichen, das wir interpretieren. Die Interpretation nur ein perspektivischer Blick. Eine Weltauslegung, mit der wir die Welt immer wieder neu schaffen. Dieses Schaffen geschieht für den Muslim durch eine lebenslange Auseinandersetzung mit der Offenbarung Gottes, hinsichtlich dessen, was sie zu ihrem Offenbarungszeitpunkt im 7. Jahrhundert aussagte und zugleich, was sie über diesen Punkt hinaus aussagt. Es kann demnach nicht darum gehen, den *Qur'ān* wie eine Gebrauchsanleitung zu benutzen und in ihm fertige Antworten finde zu wollen, sondern in dem Dialog mit dem Wort Gottes müsse die Antworten erst gesucht werden. Einige der Normen mögen vielleicht von Jahrhundert zu Jahrhundert in ihrer Bedeutung verblassen, nicht jedoch die ihnen zugrunde liegenden Werte. Durch diese Lesart entsteht also zwischen Gott und dem Gläubigen eine lebenslange lebendige Gott-Mensch Beziehung in der *Imitation* des Gesandten Gottes Muhammad, da die Kommunikationsstruktur des *Qur'ān* auf die Begegnung von Gott und Mensch und das Gespräch beider miteinander angelegt ist.

Auf Grundlage dieses Verständnisses der Offenbarung sollen nun für eine globalisierte Welt, trotz all ihrer Ungleichzeitigkeit, die grundlegenden Prinzipien

¹³ Ebda. (246).

¹⁴ Iqbal, Muhammad (o. J.: 271). Übersetzt nach Bürgel, J. Christoph (1982: 176).

¹⁵ Ebda. (249). Übersetzt nach Bürgel, J. Christoph (1982: 174).

des *Qur'ān* mit Blick auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander bestimmt und zur Diskussion gestellt werden.

Gott und die Geschlechter

Da Gott im *Qur'ān* den Islam als den Weg des Friedens benennt (siehe Sure 10, Vers 25), können die Muslime ihre Augen nicht weit verschlossen halten vor dem Krieg zwischen den Geschlechtern und dem Unrecht, das Männer Frauen angetan haben. Um über diesen Sachverhalt neu nachzudenken, wendet sich der Muslim der Offenbarung zu, um in der Auseinandersetzung mit Gottes Wort neue Anregungen zu finden.

Dabei wird ihm auffallen, dass das arabische Wort für den einen und einzigen Gott, Allah, selber geschlechtslos ist. Der Mensch ist kein Abbild Gottes, sondern Mann und Frau sind gemeinsam das Andere, die Gott, dem Anderen, gegenüberstehen. Wenn in der Offenbarung Gott von sich in der dritten Person Singular maskulin spricht, so ist dies stets als ein unabdingbares Zugeständnis an die Begrenztheit der arabischen Sprache als menschliche Sprache, sowie dem patriarchalischen Denken der ersten Adressaten der Offenbarung zu verstehen. Dies ändert jedoch nichts an dem Tatbestand, dass Gott als der absolut Andere, kein Geschlecht besitzt und dies von Muslimen seit jeher so verstanden wurde.

Während im Tanach Gott fürchtet, dass der Mensch, isst er von der verbotenen Frucht, so wie Er selber werden würde und unabhängig von Ihm, Kenntnis vom Gutem und vom Bösen erlangt (siehe 1. Moses 3,5), finden wir im Islam die Aufforderung vor, der Mensch solle soweit es ihm im Rahmen seiner Persönlichkeitsentwicklung möglich ist, Gottes Attribute verinnerlichen. Nach der Aussage Gottes im *Qur'ān* besteht die Persönlichkeit des Menschen aus drei Instanzen:

- *al-nafs al-ammāra* = niedere Neigungen, vor allem Gier, die zu einer hedonistischen Lebensweise führen:

(...) Seht, das innere Selbst des Menschen verleitet (ihn) zum Übel, es sei denn, dass mein Herr Sich seiner erbarmt. Mein Herr ist fürwahr verzeihend und barmherzig. (12:53)

Nach dem Universalgelehrten Al-Ghazali (gest. 1111) gehen von der *al-nafs al-ammāra* drei Impulse aus, die er als Vieh-, Raubtier- und Teufelsimpuls beschrieb.¹⁶ Der Viehimpuls steht für eine hedonistische Lebensweise. Der Mensch findet sein Glück im Essen, im Schlafen und im Geschlechtsverkehr. Er hat sich damit der Lebensart der Tiere angepasst. Wer nun wie ein Vieh leben wolle, so Al-Ghazali, der solle sich dann eben der „Werke des Bauches und der Zeugungsglieder Tag und Nacht“¹⁷ befleißigen. Der Raubtierimpuls stiftet den Menschen dazu an, sich ganz seiner gewalttätigen Seite hinzugeben. Während der Teufelsimpuls das Imaginationsvermögen des Menschen dazu anstachelt, Menschen zu manipulieren, zu betrügen und zu überlisten. Abermals empfiehlt Al-Ghazali jenen Menschen, die sich mit den Raubtieren und den Teufeln identifizieren möchten, den jeweiligen Weg einzuschlagen. Insgesamt jedoch entfremden die niederen Impulse den Menschen von seinem Menschsein.¹⁸

- *al-nafs al-lawwāma* = das tadelnde Selbst, das als Gewissen fungiert:

Und nein! Ich schwöre bei dem sich selbst anklagenden Selbst (75:2)

Geprägt durch die ontologische Verbindung zu Gott und den von Ihm gesetzten Konventionen in der Offenbarung, die der Mensch durch die Ergebung (Islam) verinnerlicht hat, gerät das Gewissen bzw. Über-Ich oder Richter-Ich mit den hedonistischen Impulsen in Konflikt. Wie dieser gelöst wird, entscheidet der Mensch, indem er entweder den niederen Impulsen nachgibt oder durch sein Bewusstsein die Entscheidung trifft, den Impulsen seines Gewissens zu folgen. Al-Ghazali bezeichnete

¹⁶ Vgl. Al Ghasāli (1998: 26).

¹⁷ Ebda. (36).

¹⁸ Vgl. ebda (36).

deshalb die *al-nafs al-lawwāma* auch als einen Engelsimpuls, der den Menschen zur höchsten Stufe seiner Persönlichkeitsentwicklung führe.¹⁹

Um diese Instanz zu stärken, solle der Mensch, so Iqbal, Gottes Attribute verinnerlichen, um bei aller Wesensunähnlichkeit, so zu werden wie Er. In diesem Zusammenhang kam Iqbal zu einer genuinen Auslegung der 112. Sure:

Sprich: „Er ist der Eine Gott,

In dem Gedichtsband *rumūz-e bē-ḥudī* berichtet der Dichter-Philosoph von einem Traumerlebnis, in dem der Prophetengefährte Abu Bakr (gest. 634) ihm das Geheimnis des Selbst anhand der 112. Sure lehrte. Der Mensch solle danach streben, so zu sein wie Gott. Er soll einer und einzigartig sein, statt Teil einer gesichtslosen Masse. Durch seinen eigenen selbstbestimmten Lebensweg und seine Taten solle er die Einzigartigkeit seiner Persönlichkeit sichtbar machen. Sie wird so zu einer unverwechselbaren Signatur in der Schöpfung.²⁰

Gott, der Absolute.

Gott ist der gänzlich Unabhängige. Der Mensch solle danach streben im Zustand des *faqr* zu leben, d. h. einzig von Gott abhängig zu sein. Nur dann lebe der Mensch ein Leben in Freiheit.²¹

Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt,

Einzigartigkeit bedeutet keinem Chauvinismus, insbesondere nicht dem Nationalismus, anheim zu fallen. Der Muslim solle sich als Weltbürger verstehen, seine Abstammung sei der Islam, der ihn von allen partikulären Bindungen befreie und ihn in einer Weltverantwortung sieht.²²

¹⁹ Vgl. ebda. (26).

²⁰ Vgl. Iqbal, Muhammad (1953: 69-70).

²¹ Vgl. ebda. (70-74).

²² Vgl. ebda. (74-76).

Und es gibt keinem, der Ihm gleicht.“

So wie Gott unvergleichlich ist, so soll auch sein Diener unter all Seinen Dienern durch seine praktische Bewältigung des Lebens herausstechen.²³

- *al-nafs al-muṭmaʿinna*, das Selbst, das in Frieden zu Gott zurückkehrt, d. h. jenes Selbst, das Kontrolle über die inneren widerstreitigen Impulse erlangt hat:

O du Selbst voll Ruhe, kehre zu deinem Herrn zurück, zufrieden und (Ihn) zufriedenstellend, und tritt ein unter Meine Diener, und tritt ein in Mein Paradies! (89:27-30)

Sein Inneres erfährt der Mensch somit als Konfliktstätte. Wir sind merkwürdig unfertig. Nicht genug Tier, nicht genug Engel. Das Ich ist folglich keine Einheit, kann jedoch durch das Bewusstsein des Menschen zu einem solchen geformt werden. Den Menschen hierbei zu helfen ist nach Aussage des Gesandten Gottes Muhammad einer der Hauptgründe für seine Entsendung:

Der Gesandte Gottes hat gesagt: „Ich wurde gesandt, um Charakter und Benehmen (der Menschen) vollkommen zu machen.“ (Muwaṭṭaʿ)²⁴

Es wäre nun falsch zu vermuten, dass es unter den Attributen Gottes welche gibt, die höher stehen als andere. Einst fragte jemand den Sufi Dhu 'n-Nun: „Lehre mich den Größten Namen Gottes!“ Er antwortete: „Zeige mir den kleinsten!“, und warf den Fragesteller hinaus.²⁵ Allerdings gibt es zwei Beschreibungen Gottes in der Offenbarung, die allein schon dadurch, dass sie 113 von 114 Suren voranstehen, als zentral für das Denken des Menschen von Gott verstanden werden dürfen. Es sind die Bezeichnungen: *al-raḥmān*, der Erbarmer und *al-raḥīm*, der Barmherzige. Ersteres ist ein Begriff, der in der arabischen Sprache einzig auf Gott angewendet werden

²³ Vgl. ebda. (76-78).

²⁴ Denffer, Ahmad von (o. J.: 237).

²⁵ Vgl. Schimmel, Annemarie (1982: 49).

kann,²⁶ da er als kosmologisches Prinzip ontologisch die gesamte Schöpfung umgibt und durchdringt, während Letzterer eine besondere Gunst, Gnade und Zuwendung aus der Überfülle Gottes an die Gläubigen bedeutet.

Der arabische Ausdruck für die *Barmherzigkeit*, *rahma*, hierauf hat Falaturi aufmerksam gemacht, muss weiter im Zusammenhang mit dem Wort *rahim*, *Mutterleib*, gesehen werden: „Das Gott-Mensch-Verhältnis bekommt somit im Islam mütterliche, also weibliche Züge (...).“²⁷, so Falaturi.

So lässt sich eine Analogie ziehen, also eine Ähnlichkeit bei noch größerer Unähnlichkeit, zwischen der göttlichen Barmherzigkeit und dem Schöpfungsakt auf der einen Seite und auf der anderen Seite zur Nächstenliebe und der Fähigkeit der Frau zu Gebären. Gerade in der Pflege der Leibesfrucht lernt die Frau auf eine besondere und tiefe Weise, ihre liebende Sorge über die Grenzen des eigenen Ichs auf eine andere Person auszustrecken und auf die Erhaltung und Unversehrtheit dieses fremden Menschen zu richten.²⁸

Diese Liebe, diese Fürsorge, dieses Verantwortungsbewusstsein für ein anderes Wesen, vermag uns einen Hauch eines Verständnisses von der göttlichen *rahma* zu schenken, das sich in der Gott-Mensch-Beziehung anhand des Begriffspaares *Herr-Diener*, *rabb-‘abd* zeigt. *Rabb* bezeichnet den, der in jeder Hinsicht um Sein Geschöpf besorgt ist, um dessen Leben, Erziehung, Gesundheit und Glück. Während der *‘abd* derjenige ist, der von einem solchen Wesen in jeder Hinsicht umsorgt ist und die göttliche Fürsorge in Empfang nimmt, indem er sich Gott hingibt.²⁹ Wobei der Gottesname *al-rahmān*, *der Erbarmer* alle Menschen miteinschließt, Gottgläubige und Gottesleugner. An keiner Stelle in der Offenbarung wird dem Glaubensverweigerer die Teilhabe an der göttliche *rahma* verweigert.³⁰ Der Philosoph und Psychoanalytiker Erich Fromm (gest. 1980) schreibt ganz ähnlich über die Mutterliebe: „Die Mutter liebt ihre Kinder, weil sie ihre Kinder sind, und nicht deshalb, weil sie diese oder jene Bedingung erfüllen oder einer Erwartung

²⁶ Vgl. Falaturi, Abdoldjavad (1987: 69).

²⁷ Ebda. (78).

²⁸ Vgl. Fromm, Erich (1994: 50).

²⁹ Vgl. Falaturi, Abdoldjavad (2002: 51-52).

³⁰ Vgl. Murtaza, Muhammad Sameer (2014: 77).

entsprechen. Sie liebt ihre Kinder unterschiedslos, so dass ihre Kinder sich untereinander deshalb als gleich erleben, weil ihre zentrale Bindung die zu der Mutter ist.“³¹ Die besondere Hervorhebung der Mutter im Islam betont nochmals die hier aufgestellte These, dass die Mutter in der Entwicklung eines Kindes eine gewichtigere Rolle einnimmt als der Vater:

Von Abu Huraira: Ein Mann sagte (einmal): „O Gesandter Gottes, wer hat am meisten Anspruch auf mich?“ Er [der Prophet] sagte: „Deine Mutter.“ Der Mann fragte: „Und wer dann?“ Er sagte: „Deine Mutter.“ Der Mann fragte: „Und wer dann?“ Er sagte: „Deine Mutter.“ Der Mann fragte: „Und wer dann?“ Er sagte: „Dein Vater.“ (Al-Buḥārī)³²

Im Weiteren muss das Begriffspaar *rahma* und *rahim* in Verbindung mit dem Wort *arḥām*, *Verwandtschaft*, dem Plural von *rahim*, betrachtet werden. Es ist das Mitgefühl und nicht das Primat des Stärkeren, das dauerhafte menschliche Beziehungen ermöglicht und Verwandtschaft und damit Zivilisation stiftet (siehe Sure 30, Vers 21; Sure 4, Vers 1).³³ Ergänzend zu dieser Feststellung soll Fromm nochmals erläuternd zitiert werden:

Der für die Entwicklung des weiblich-mütterlichen Charakters, des *maternal instinct*, entscheidende Faktor ist die beim Menschen gegenüber allen Säugetieren ungewöhnlich verlängerte Schwangerschaft und postnale Unreife des menschlichen Kindes und die dadurch bedingte lange Fürsorge der Mutter für das Kind. Aus diesem Fürsorgeinstinkt für das hilflose Kind entwickelt sich die mütterliche Liebe, die sich nicht nur auf das Kind – und gewiß nicht nur auf das eigene – erstreckt, sondern als soziales Gefühl, als Menschenliebe, auch dem Erwachsenen gegenüber wirksam wird und eine der wichtigsten Quellen aller gesellschaftlichen Entwicklung darstellt. In der mütterlichen Liebe liegt die Quelle aller Liebe überhaupt.³⁴

³¹ Fromm, Erich (1994: 19).

³² Denffer, Ahmad von (1998: 93).

³³ Vgl. Murtaza, Muhammad Sameer (2014: 69-70).

³⁴ Fromm, Erich (1994: 96).

Nicht nur Liebe und Zärtlichkeit haben ihren Ursprung in der Mutterliebe, sondern auch Mitleid, Großherzigkeit, Wohlwollen, kurz alle »altruistischen« Gefühle bis zu ihren abstraktesten und allgemeinsten Erscheinungsformen.³⁵

Die Vorstellung, dass alle Menschen Brüder seien, ist im Prinzip der Mutterschaft verwurzelt (...).³⁶

Der Mann ist somit *unabdingbar* auf die Tiefenerfahrung des Weiblichen in ihrer Analogie zur göttlichen *rahma* angewiesen.

Geschichtlich kam es jedoch bis in unsere Gegenwart hinein anders. Warum sehen patriarchalisch geprägte Männer in Frauen bloß ein Mittel, bloß ein Objekt, bloß einen Besitz? Fromm attestiert den Männern 1) einen Gebärneid, da das Gebären der Frau in Analogie zum göttlichen Schöpfungsakt stehe, und 2) Machtverlustängste, da der Ruf nach Emanzipation die männliche Annahme von der natürlichen und für selbstverständlich angenommenen Überlegenheit des Mannes in Frage stellt. Je stärker die Frauen hiergegen aufbegehren, umso mehr reglementieren die erschütterten und verunsicherten Männer sie im Politischen wie auch im Sexuellen.³⁷

Die Reformer Jamal Al-Din Al-Afghani, Muhammad Abduh und Qasim Amin haben aber gerade aufgezeigt, dass das Patriarchat eine Fehlentwicklung in der Geschichte des Menschen ist. Folglich stehen gerade muslimische Männer in der Pflicht, 1) den besonderen Zugang der Frau zur göttlichen *rahma* hervorzuheben, denn erst von der Frau her lernt der Mann die Befähigung zur Liebe, und 2) sich gemeinsam mit den Frauen für eine Überwindung patriarchalischer Vorstellungen von Sexualität und politischer Partizipation einzusetzen, zur Schaffung einer neuen Gesellschaftsstruktur.

Neben der Barmherzigkeit kommt auch dem Gottesnamen *der Gerechte*, *al-ʿadl* eine zentrale Bedeutung zu. Die Gerechtigkeit (*ʿadl*) bezeichnet das kosmologische Ordnungsprinzip der Schöpfung und kann als männlicher Zug im Gott-Mensch-Verhältnis verstanden werden.³⁸

³⁵ Ebda. (97).

³⁶ Ebda. (103).

³⁷ Vgl. ebda. (70).

³⁸ Vgl. Murtaza, Muhammad Sameer (2014: 70).

Die Gerechtigkeit Gottes und Seine Barmherzigkeit sind keine entgegengesetzten Begriffe, sondern sie wirken gemeinsam, um die Schöpfung zu bewahren.³⁹

Übertragen wir dies nun auf das Geschlechterverhältnis, so sind sowohl das Patriarchat wie auch das Matriarchat einseitige Gesellschaftsentwürfe. Sich Gott anzunähern, bedeutet sich zu einem Gesellschaftsverständnis durchzuringen, das von einem partnerschaftlichen Verständnis von Mann und Frau geprägt ist. Die Frauen besitzen einen besonderen Einblick in die Tiefendimension der göttlichen *rahma*, während die Männer einen besonderen Zugang zum Verständnis der göttlichen Gerechtigkeit besitzen. Beide Geschlechter benötigen demnach, da wir nur gemeinsam zu einer tieferen Ahnung von Gott gelangen.

Und da die Entwicklung eines jeden Menschen als eine Beziehung zu Mutter und Vater beginnt, erhält ein Kind bei Eltern, die eine partnerschaftliche Ehe führen, 1) die besten Voraussetzungen zu einem nicht-einseitigen und nicht-verzerrtem Denken von Gott, und 2) somit die beste Basis zu einer gesunden Persönlichkeitsentwicklung im Sinne des Islam, sowie 3) die beste Grundlage für das wohl von Gott gewollte Verständnis hinsichtlich der Geschlechter. Und Gott weiß es am besten (*wa ʾllāhu aʿlam*). Fromm schreibt:

Wenn aber patriarchalisches und matriarchalisches Prinzip eine Synthese bilden, dann erhält das eine vom anderen seine Tönung: mütterliche Liebe durch Gerechtigkeit und Rationalität, väterliche Autorität durch Gnade und Gleichheit.⁴⁰

Die Urgeschichte und die Geschlechter

Weitere wichtige Denkanstöße erhalten muslimische Gelehrte, Philosophen und Denker durch die Urgeschichte in der Offenbarung, weil sie inhaltlich immer und überall erfahrbare Grundzüge des Menschseins wieder gibt, indem diese narrativ in die Uranfänge zurückversetzt werden. Die Adams-Erzählung ist somit keine geschichtliche Erzählung über den ersten Menschen, sondern vielmehr repräsentiert

³⁹ Vgl. ebda. (71).

⁴⁰ Vgl. Fromm, Erich (1994: 108).

sie die früheste Menschheitsperiode und will etwas über den Menschen an sich berichten. *Adam*, das Wort entstammt dem Hebräischen und bedeutet *Mensch*. Der Gattungsname ist zugleich der Eigenname. Dies verdeutlicht: Was über Adam ausgesagt wird, gilt in der Weltanschauung der Gläubigen für jeden Menschen. Es geht also bei dieser Urgeschichte um den Menschen schlechthin.⁴¹

Liest man nun die qur'ānische Urgeschichte in Kontrast zur Urgeschichte im Tanach, so ergeben sich bemerkenswerte Unterschiede. Im *Qur'ān* findet sich keine klassische Ödipus-Tragödie, wonach Gott als der starke Vater ein Verbot erlässt, sich dem "Sohn" freundlich zeigt und ihn und sein Weib im Paradies leben lässt, solange das Verbot respektiert wird. Doch das Verbot entlarvt sich als ein Selbstschutz Gottes, der sich vor der Konkurrenz des "Sohnes" fürchtet (siehe 1. Moses 3,5).⁴²

Für das Übertreten des Verbots werden zwar Mann und Frau aus dem Paradies verstoßen, allerdings trifft die Hauptschuld die Frau, die fortan als Verführerin zum Schlechten stigmatisiert wird (siehe 1. Moses 3,6) und für das Unbeherrschte, das Sinnliche und das Hemmungslose steht.⁴³ So trifft auch sie die Hauptlast von Gottes Fluch, der schließlich Abbild der künftigen patriarchalischen Gesellschaft ist, geprägt von Gebärneid und männlicher Herrschsucht:

Und zum Weibe sprach er: Ich will dir viel Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst; du sollst mit Schmerzen Kinder gebären; und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein; und er soll dein Herr sein. (1. Moses 3,16)

Ganz anders die qur'ānische Urgeschichte, in der der Mensch von Anfang an für die Statthalterschaft auf Erden geschaffen wurde (siehe Sure 2, Vers 30) und er, gleich welchen Geschlechts, durch seine ontologische Verbindung zu Gott und die anerkennende Niederwerfung der Engel mit Würde versehen wurde (siehe Sure 17, Vers 70; Sure 32, Vers 9; Sure 15, Vers 28-30; Sure 38, Vers 71-73). Die verbotene Frucht des Baumes versinnbildlicht lediglich eine Lektion mit Blick auf die

⁴¹ Vgl. Maiberg, Paul (1990: 17).

⁴² Vgl. Fromm, Erich (1994: 75).

⁴³ Vgl. ebda. (76).

kommende Statthalterschaft, wonach der Mensch nicht alles darf, was er will, wenn er seiner Verantwortung auf Erden gerecht werden soll. Die Offenbarung dient ihm als ein Maßstab zur Unterscheidung (*al-furqān*) zwischen dem Guten und dem Bösen. Wer ihr aber den Rücken kehrt, der wendet sich auch von Gott ab. Wer sich aber von Gott abwendet, der beeinträchtigt schließlich nachhaltig seine Persönlichkeitsentwicklung. Im Weiteren bittet in qur'ānsiche Urgeschichte der Mensch Gott um Vergebung, wodurch der Fluch Gottes ausbleibt (siehe Sure 2, Vers 37-39; Sure 7, Vers 23). Im *Qur'ān* wird somit gelehrt, dass 1) der Fall ein Fall in eine dynamische und verantwortliche Existenz, und 2) der Mensch von vornherein für ein Leben auf der Erde bestimmt war. Die paradiesische Lektion beinhaltet die Erkenntnis, dass 1) Gott verzeihend und 2) jeder Mensch selbstverantwortlich für seine Handlungen ist und diese niemals auf andere übertragen werden können. Das Bewusstwerden des Menschen seiner selbst bedeutet immer auch die Verantwortung für die eigene Lebensgeschichte zu übernehmen.

Mann und Frau bleiben der qur'ānsichen Offenbarung zufolge unbelastet. Beide sind gleichermaßen mit der Befähigung zum Guten und zum Schlechten geschaffen:

Bei dem Selbst und was es bildete und ihm seine Schlechtigkeit ebenso eingab wie seine Gottesfurcht: Wohl ergeht es dem, der es läutert, und verloren geht der, der es verdirbt. (91:7-10)

Gott führt ein Beispiel für die Glaubensverweigerer an: Die Frau Noahs und die Frau von Lot. Beide waren zwei Unserer rechtschaffenen Dienern angetraut, doch verrieten sie sie beide; und beide vermochten für sie nichts bei Gott. Und gesprochen wurde: „Geht ins Feuer ein, mit den übrigen dort Eingehenden.“

Und Gott führt für die Gläubigen ein (weiteres) Beispiel an: Die Frau des Pharao, als sie sprach: „O mein Herr! Baue mir ein Haus bei Dir im Paradies und rette mich vor Pharao und seinem Betragen und rette mich vor dem Volk der Missetäter“ Und (als ein weiteres Beispiel) Maria, Imrans Tochter, die ihre Scham hütete. Darum hauchten Wir von Unserem Geist in sie ein. Und sie

glaubte an die Worte ihres Herrn und an Seine Schriften und war eine der Demütigen. (66:10-12)

Somit findet sich im *Qurʾān* eine dem Tanach entgegengesetzte Position, wonach es keine Strafe, keinen Sündenfall und keinen Fluch gab, der den Mann zum Herrscher über die Frau erklärte.

Die Statthalterschaft Gottes auf Erden ist somit die Aufgabe von Mann *und* Frau. Sie kann nur im partnerschaftlichen Wirken in der Welt und vor Gott erfüllt werden. Sie impliziert Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung.

Gleichwertigkeit ohne Gleichberechtigung führt zu einer unnatürlichen und künstlichen Spaltung der Gesellschaft und somit zu einem Scheitern des Menschen, seiner Aufgabe auf Erden gerecht zu werden. Es war der große Irrtum muslimischer Ideologen wie Hasan Al-Banna (gest. 1949) im 20. Jahrhundert von einer separaten Männer- und einer separaten Frauengesellschaft auszugehen; und für eine Trennung beider Gesellschaften voneinander einzutreten.⁴⁴ Al-Banna sprach sich zwar für eine Gleichwertigkeit der Geschlechter aus, aber aufgrund ihrer biologischen Unterschiede lehnte er die Gleichberechtigung ab. Diese Unterscheidung von Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung ist im Rahmen der "Erfolgsgeschichte" der Ideologisierung des Islam seit dem letzten Jahrhundert eine weitverbreitete Argumentationslogik seitens Muslimen geworden, die die gesellschaftliche Aufgabe der Frau auf ihre Rolle als Ehefrau, Hausfrau und Mutter beschränken wollen. Dieses Frauenbild ist jedoch nicht qurʾānisch verbrieft. In der Erzählung von der Herrscherin von Saba (siehe Sure 27, Vers 22-44) findet sich Gottes Wertschätzung für eine Königin, deren Weisheit jener des Königs und Propheten Salamo in Nichts nachstand. Desweiteren erfahren wir aus der Lebensweise des Propheten Muhammad das Folgende:

Aswad berichtet: Ich fragte Aischa: „Was tat der Prophet zu Hause?“ Sie antwortete: „Er arbeitete für seine Frau“, und meinte damit, „er half seiner Frau.“ (Al-Buḥārī)⁴⁵

⁴⁴ Vgl. Murtaza, Muhammad Sameer (2011: 73).

⁴⁵ Denffer, Ahmad von (o. J.: 68).

Entschließt sich eine Frau aus eigenem Willen Ehefrau und Mutter zu sein, so ist daran nichts zu beanstanden, da es ihre selbstbestimmte Entscheidung ist. Wird ihr jedoch die Rolle als Ehefrau, Hausfrau und Mutter aufgezwungen, so wird sie zwangsläufig zu einer Dienerin des Mannes degradiert, gleichwohl dieses durch süße Worte verschleiert wird. So schreibt Al-Banna:

Der Islam sieht für die Frau eine grundlegende und natürliche Mission vor: das Haus und das Kind. Als Mädchen muss sie wohl vorbereitet sein für ihre familiäre Zukunft, als Ehefrau muss sie ihrem Haushalt und ihrem Mann treu ergeben sein und als Mutter gehört sie diesem Mann und den Kindern und widmet sich ganz diesem Haus. So ist sie schließlich dessen Herrin, Lenkerin und Königin.⁴⁶

Die scheinbare Aufwertung der traditionellen Rolle der Frau als Herrin und Königin findet sich oft in der ideologischen Literatur und dient dazu, den Frauen ihre begrenzte und von Männern diktierte gesellschaftliche Rolle "schmackhaft" zu machen. Und doch nimmt die Rolle des Mannes als Ernährer und Verteidiger der Familie immer einen höheren Stellenwert im gesellschaftlichen Bewusstsein ein, als die Rolle einer Ehe- und Hausfrau. Somit führt ein solches Frauenbild konsequent zu einer Abwertung derselben im männlichen Denken. Unter der Vorgabe, dass der Mann in der Gesellschaft partizipieren darf und somit zum Herrschen befähigt ist, bedeutet dies im Umkehrschluss, dass die Frau dem Mann physisch wie geistig unterlegen und ihre Rolle als Hausfrau und Mutter letztendlich minderwertig ist.

Das Frauenbild der Ideologin Zainab Al-Ghazali (gest. 2005) spiegelt jenes von Al-Banna wider, wenn sie schreibt:

Die menschliche Natur (*fitra*), mit der Gott die Menschen ausgestattet hat, ist eine perfekte Natur. Der Mann ist geschaffen, zuallererst Vater der Familie zu sein, er verdient für sie den Lebensunterhalt und erfüllt für sie die Erfordernisse und Notwendigkeiten des Lebens. Die Frau ist ihrer Natur nach Mutter, die die Nachkommen aufbaut und Ehefrau, die für ihren Mann alles tut, was ihn zur Arbeit außer Haus befähigt, damit die Leistung gut ist. Die Berufung der Frau im Leben ist es, Männer und Frauen großzuziehen, die Berufung des Mannes, für die Frau alles bereitzustellen, was sie braucht für ihr Glück und für ihren Lebensunterhalt.⁴⁷

⁴⁶ Reuter, Bärbel (1999: 49).

⁴⁷ Ebda. (51).

Auch Zainab Al-Ghazali bemüht sich, die Position der Frau durch Bezeichnungen wie "Hüterin" aufzuwerten. Sehr merkwürdig klingt dabei ihre Beschreibung des Verhältnisses zwischen Ehemann und Ehefrau, welches sie mit einer Mutter-Kind-Beziehung gleichsetzt:

Die muslimische Frau ist in ihrem Haus Hüterin ihrer Ehre, ihres Kindes und ihres Mannes, der ein weiteres Kind in ihren Händen ist, und sei er auch ein König oder bekleide er die wichtigste Stellung. Wenn er in den Händen der Frau ist, wird er wieder ein kleines Kind in dem Bedürfnis nach ihrem Mitgefühl und ihrer Sorge.⁴⁸

Qasim Amin kritisierte, dass Frauen mittels dieser schönen Worte und verklärenden Beschreibungen eingelullt würden:

Die Muslime sagen, die Frauen seien die „Herrinnen des Hauses“ und gäben diesem Leben und Ordnung, ihre Obliegenheit jedoch hätten an der Türschwelle ihr Ende. Solche Ansichten aber können nur Träumer haben, denen die Wahrheit dicht verschleiert ist, so dass ihr Blick nicht zu ihr durchzudringen vermag. Würden jedoch die Muslime mit sich zu Rate gehen, dann würden sie bald zur Einsicht kommen, dass die Behinderung der Frau an der Selbstverwirklichung die Ursache war, die den Verlust ihrer Rechte nach sich zog. Denn der Mann, der für alle Ausgaben aufzukommen hat, verlangt natürlich den Genuss aller Rechte in erster Linie für sich selbst und so verbleiben von seinem Standpunkte aus der Frau nicht mehr Rechte, als einem zur Ergötzung dienenden Lebewesen.⁴⁹

Amin fragte kritisch, wie die muslimische Frau diese angebliche "Herrin des Hauses" sein könne, wenn doch ihre geistigen Fähigkeiten verkümmert seien und sie ganz und gar ihrem Ehemann ausgeliefert und somit unterworfen ist. Die "Kunst" einer Ehefrau beschränke sich dann darin, dem Mann gefällig zu sein, um ihn zu beeinflussen. Diese Art der Beziehung zwischen Mann und Frau könne aber keinesfalls als Ehe bezeichnet werden, da sie nicht der Würde des Menschen entspreche, sondern vielmehr einer Beziehung zwischen einer Gefangenen und ihrem Wärter darstelle.⁵⁰ Wie könne dann jedoch der Ehemann jemals Respekt gegenüber

⁴⁸ Ebda. (52).

⁴⁹ Amîn, Qâsim (1992: 44-45).

⁵⁰ Vgl. ebda. (45-46).

seiner Frau empfinden, wenn sich ihre Beziehung derart gestaltet? Dies sei die Quelle der Verachtung und Machokultur, die Männer den Frauen entgegen brächten.

Kaum spürbar weichte Al-Ghazali von Al-Bannas Position bzgl. der Berufstätigkeit der Frau ab, wenn sie erklärte, dass erst wenn die Frau ihrer Aufgabe als Ehefrau, Hausfrau, Mutter und Predigerin für den Islam nachgekommen sei und dann noch über freie Zeit verfüge, sie einer Erwerbstätigkeit nachgehen dürfe:

Meiner persönlichen Meinung nach, braucht die islamische *umma* heute keine Ingenieurinnen oder Brückenbauerinnen oder Straßenbauarbeiterinnen. Die islamische *umma* benötigt heute eine Mutter, die den Mann erzieht, damit er seine Verantwortung übernimmt während der Abwesenheit des Islam in der islamischen Gesellschaft und in der islamischen Welt insgesamt...Was die Frau betrifft, so belasten wir sie über ihre Kraft. Wir kamen und trugen ihr auf: Du heiratest, gebierst, erziehst das Kind, bedienst deinen Ehemann, du bereitest Essen und die Kleidung, dann gehst du aus mit dem Mann, um draußen zu arbeiten auf gleicher Ebene mit ihm! Der Mann kehrt von seiner Arbeit ins Heim zurück zu Ruhe und Erholung. Die Frau kehrt zurück von der Arbeit, nur um in ihre Küche zu gehen, um das Essen zu machen, die Familie zu bedienen bis in die Nacht. So trägt sie zwei Verantwortlichkeiten, während der Mann nur eine einzige trägt.⁵¹

Al-Banna und Al-Ghazali entwarfen eine ideologische Schablone, wie die muslimische Frau zu sein habe. Der Vorwurf, im Westen degradiere man die Frau zu einem (sexuellen) Objekt, fällt auf die muslimischen Ideologen zurück, da auch sie Frauen nicht als einzigartige Individuen wahrnehmen, sondern die Frauen gleichermaßen zu einem Objekt vermessen. Die so gefertigte Zwangsschablone verhindert dann, dass eine Frau ihren ganz eigenen individuellen Lebensweg einschlagen kann und die gleiche Position in den Gesellschaften einnehmen kann, wie es die bislang herrschende Gruppe der Männer tat. Folglich wird sie daran gehindert, ihrer von Gott verliehenen Aufgabe als Statthalterin Gottes auf Erden gerecht zu werden.

Ein weiteres Argument, das von Verfechtern einer Verdrängung der muslimischen Frau aus dem öffentlichen Raum oftmals angeführt wird, beinhaltet die Warnung vor den Verführungskünsten der Frauen. Auch dies ist kein Topos, das sich aus der

⁵¹ Reuter, Bärbel (1999: 54).

Offenbarung ableitet. Der Gelehrte Muhammad Abduh wies daher dieses Argument strikt zurück:

Einige Leute behaupten, dass Frauen ein größeres Verlangen haben als Männer. Für diese Behauptung gibt es weder eine Grundlage noch einen Beweis (...) Männer waren es und sind es, die Frauen begehren und ihnen hinterher hecheln, dann unterdrücken sie sie, indem sie ihre Charakter manipulieren und über ihre Gefühle richten.⁵²

Daher müssten die Juristen eigentlich, so Abduh, Gesetze erstellen, um das Verlangen der Männer und ihren Appetit zu begrenzen, statt die Freiheiten der Frauen immer weiter einzuschränken.⁵³ Amins Kritik ging hier noch weiter, da er die pauschale Unterstellung, die Frau sei eine Verführerin und somit ein Unruheherd für den gesellschaftlichen Frieden nur als ein entartetes Denken verurteilen konnte:

Ist es nicht eigenartig, dass es niemanden unter uns gibt, der einer Frau vertraute, wie lange er sie auch erprobt und mit ihr gelebt habe? Ist es nicht tief verletzend, dass wir in der Vorstellung leben, unsere Mütter, Töchter und Gattinnen seien nicht fähig, sich selbst zu beherrschen und ihre Ehre zu wahren? Schickt es sich denn, jenen uns teuren und reinen Wesen gar kein Vertrauen entgegenzubringen, vielmehr in solchem Grade ihnen gleich das Schlimmste zuzutrauen?⁵⁴

Hinterfragt man weiter die Argumentation der muslimischen Ideologen, so lässt sich ein erschreckender Mechanismus erkennen, schließlich übertragen herrschende Mehrheitsgruppen das biologische Argument in der Vergangenheit gerne auf Minderheiten, seien es Afro-Amerikaner, Menschen jüdischen Glaubens, oder aktuell, ausgelöst durch Thilo Sarrazins Buch *Deutschland schafft sich ab*, auf Menschen muslimischen Glaubens, um diese am gesellschaftlichen Aufstieg und Partizipation zu behindern. Stets verhindern angebliche biologisch determinierte Unzulänglichkeiten die volle Gleichberechtigung. Der faschistisch-autoritäre Charakter der im 20. Jahrhundert aufgekommenen ideologisch Bewegungen, die sich auf den Islam berufen, „kann deshalb nicht anders, als Verschiedenheit mit

⁵² Haddad, Yvonne (1994: 57).

⁵³ Vgl. ebda.

⁵⁴ Amin, Qasim (1992: 82).

Ungleichheit zu verwechseln. Sein Denken wird bestimmt von seiner Verachtung für jeden, der weniger Macht hat als er, und von seiner »Liebe« zu dem, der mächtig ist. (...) Wo immer er Unterschiede wahrnimmt, muss er nach der darin enthaltenen Unter- oder Überlegenheit suchen. Wenn er Unterschiede zwischen Gruppen nachweisen kann, sieht er darin zugleich auch den Nachweis, dass die eine der anderen überlegen ist.“⁵⁵ Fromm schreibt hinsichtlich des Zusammenhangs von Geschlechtsunterschiede und gesellschaftlichen Aufgaben: „Gewiß mögen höchst differenzierte Leistungen in ihrem Wesen von geschlechtlichen Merkmalen gefärbt sein, das eine Geschlecht mag für eine gewisse Arbeit etwas begabter sein als das andere, aber das ist auch der Fall, wenn Extravertierte mit Introvertierten oder Pykniker mit Asthenikern verglichen werden. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Differenzierungen nach solchen Merkmalen zu treffen.“⁵⁶

Gleichberechtigung ihrerseits darf jedoch nicht in einer Gleichheitsideologie und Gleichmacherei münden, wie es in Europa seit der Aufklärung geschehen ist, als man begann den den Geschlechtsunterschied in der Tiefenerfahrung der Persönlichkeit zu leugnen.⁵⁷ Fromm schreibt hierzu:

Wenn wir unter Gleichheit verstehen, dass es keine Unterschiede zwischen den Menschen gibt, dann leisten wir eben jenen Tendenzen Vorschub, die zu einer Verarmung unserer Kultur führen – das heißt zur »Automatisierung« des einzelnen und zur Schwächung dessen, was der wertvollste Bestandteil der menschlichen Existenz ist: die Entfaltung und Entwicklung der Besonderheiten eines jeden Menschen. (...) Die irrtümliche Annahme, Gleichheit sei gleichbedeutend mit Identität, ist einer der Gründe für eine spezielle Erscheinung in unserer Kultur: dass die Unterschiede zwischen den Geschlechtern immer kleiner werden, dass sie vertuscht und wegargumentiert werden. Frauen versuchen sich wie Männer zu benehmen und gelegentlich auch Männer wie Frauen, und die Polarität zwischen männlich und weiblich, zwischen Mann und Frau verschwindet langsam. (...) Man würde ja auch vom positiven und negativen Pol eines elektrischen Stromkreises nicht behaupten, dass der eine weniger wert sei als der andere. Man würde vielmehr sagen, dass das Potential zwischen ihnen durch ihre Polarität erzeugt wird und dass eben diese Polarität die Basis produktiver Kräfte ist.⁵⁸

⁵⁵ Fromm, Erich (1994: 131).

⁵⁶ Ebda. (129-130).

⁵⁷ Vgl. ebda. (40).

⁵⁸ Ebda. (138-139).

Beides, Gleichwertigkeits- und Gleichberechtigungsideologien, sind also extreme Positionen. Muslimische Denker sind angehalten, einen bedachten Mittelweg einzuschlagen und diese beiden Eisberge zu umschiffen. Das anvisierte Ziel beschreibt Gott in der Offenbarung selber:

(...) Sie [die Frauen] sind euch [Männern] ein Gewand und ihr seid ihnen ein Gewand. (...) (2:187)

Der Exeget Muhammad Abdul Qadir Siddiqi (gest. 1962) erläutert: „das Gewand ist dem Körper des Menschen am nächsten, es bedeckt und schützt ihn und es macht ihn schön. So wird die Abhängigkeit beider Ehegatten im Leben versinnbildlicht – der eine ist unvollständig ohne den anderen.“⁵⁹ Gleichwohl der Vers in seinem Kontext das ideale Eheleben beschreibt, so hindert uns nichts daran, ihn auch als ein gesellschaftliches Ideal zu verstehen; denn was sonst ist die Familie, wenn nicht der Grundbaustein einer Gesellschaft? Folglich sollte die Beziehung der Geschlechter zueinander durch gegenseitige Achtung, gegenseitigem Respekt, Freundlichkeit und Nächstenliebe geprägt sein.

Ehe, Sexualität und Charakterentwicklung des Menschen

Im muslimischen Denken gibt es eine starke Korrelation zwischen der Institution Ehe und dem Verständnis von Gesellschaft. Die Wertschätzung für diese vom Menschen geschaffene Institution findet sich im Prophetenwort, wenn es heißt:

Der Prophet hat gesagt: „Am meisten verabscheut von allen erlaubten Dingen bei Gott ist die Scheidung.“ (Abū Dāwūd)⁶⁰

Der Mensch erfährt sich im Zuge seines Heranwachsens und seiner zunehmenden Autonomie von den Eltern als furchtbar allein in dieser Welt. Wenn es in der

⁵⁹ Grimm, Fatima (1996: 87).

⁶⁰ Denffer, Ahmad von (o. J.: 224).

Offenbarung heißt: **Zu Seinen Zeichen gehört auch, dass Er euch Gattinnen aus euch selbst schuf, damit ihr bei ihnen ruht. Und Er hat zwischen euch Liebe und Barmherzigkeit gesetzt. Darin sind fürwahr Zeichen für nachdenkliche Leute. (30:21)**, so erklärt dies die Ablehnung des Mönchstum und des Zölibats im Islam. Die Ehe ist der kleinstmögliche Raum, in dem zwei Individuen, die auch Individuen bleiben wollen und sollen, zusammenkommen. In der Ehe beginnt der Raum der Freiheit oder der Unfreiheit, der Raum der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung oder der Ungleichwertigkeit und Ungleichheit, der Raum des einvernehmenden Beratens (*šūrā*) oder des Zwanges. Es ist dieser Raum, der auf die Gesellschaft ausstrahlt und sie prägt. Zugleich ist die Ehe auch das tägliche praktische Feld gelebter Nächstenliebe, denn Mann und Frau brauchen einander, um einer der wichtigsten Lebenserfahrungen zu machen: die der *gebenden* Liebe zu einem besonderen Menschen, der ihm oder ihr ein Gewand ist; und mit dem er oder sie die unvergleichbare Tiefenerfahrung der Sexualität gemeinsam erleben kann. Nach der Urgeschichte ist das Selbstgewahrwerden des Menschen im Zuge der Übertretung des Verbots zugleich verknüpft mit einem sexuellen Gewahrwerden:

Und sie aßen beide davon. Da wurde ihnen ihre Blöße bewusst, und sie begannen, sich mit zusammengefügt Blättern aus dem Garten zu bedecken. (...) (20:121)

Die Muslime waren, abgesehen von der Gegenwart, nie Lustfeindlich, gilt doch die Erfahrung der Sexualität mit dem Ehepartner als ein Akt des Gottesdienstes:

Von Abu Dharr (Gottes Wohlgefallen auf ihm): Einige Leute von den Gefährten von Gottes Gesandtem (Gottes Segen und Heil auf ihm), sagten zum Propheten (Gottes Segen und Heil auf ihm): O Gesandter Gottes, die Wohlhabenden nehmen zu Unrecht (den Lohn). Sie beten, wie wir beten und fasten, wie wir fasten, und sie geben Almosen von den Überschüssen ihrer Besitztümer. Er sagte: „Hat Gott für euch nicht bereits festgesetzt, was ihr an Almosen gebt? Jede *tasbiḥa* [*subḥān ʾllāh, Gelobt sei Gott*] ist ein Almosen, jede *takbīra* [*Allahu akbar, Gott ist am größten*] ist ein Almosen, jede *tahmīda* [*al-ḥamdu lillāh, Dank sei Gott*] ist ein Almosen, jede *tahlīla* [*lā ilāha illā llāh, Es gibt keinen Gott außer Gott*] ist ein Almosen, der Aufruf zum Guten ist ein Almosen, und das Untersagen des Bösen ist ein Almosen, und das Beiwohnen eines jeden von euch ist ein Almosen.“ Sie sagten: „O Gesandter Gottes, einer von uns

stillt seine Begierde und darin ist für ihn ein Lohn? Er sagte: „Meint ihr (nicht), dass, wenn er sich davon auf verbotene Weise befreite, auf ihm Sünde wäre? Und ebenso, wenn er sich davon auf erlaubte Weise befreit, gebührt ihm Lohn.“ (Muslim)⁶¹

In einer reflektierten Sexualität stoßen wir gemeinsam mit unserem Partner auf tiefere Schichten unserer Persönlichkeit. Wir können feststellen, wie unser Charakter unser sexuelles Verhalten mitbestimmt und können gemeinsam mit unserem Partner dieses Verhalten bewerten und in Einklang mit unserer *al-nafs al-lawwāma* bringen. Fromm schreibt, dass Liebe, Achtung und Verantwortungsbewusstsein anderen gegenüber fundamentale ethische Werte sind, an denen sich auch das sexuelle Verhalten messen lassen muss.⁶² Die Institution Ehe ist somit eine Stütze in unserer Entwicklung als Menschen, die wir uns aussuchen können, um unsere sexuellen Bedürfnisse in einem konstruktiven Weg zu kanalisieren.

Die niedere von der *al-nafs al-ammāra* diktierten und von den islamischen Werten abgelehnte Form von geliebter Sexualität besteht in der Entmenschlichung des Subjektes, wenn der andere zum Objekt der eigenen sexuellen Phantasie wird. Diese Form der Ent-Subjektivierung erklärt auch das eindeutige Verbot der Prostitution im Islam. Eine Frau zu "kaufen", Al-Ghazali würde dieses hedonistische Sexualverständnis wohl Schweinesexualität nennen, verleiht einem Menschen Macht über einen anderen Menschen, wie sie ihm nicht zugesteht. Hier zeigt sich ein Charakterzug, der im Sexualpartner einen Mietgegenstand zur Mittel der eigenen Befriedigung betrachtet und der zu eigenen Zwecken benutzt wird.⁶³ Autoritäre Spielarten von Sexualität, Al-Ghazali würde wahrscheinlich von Raubtiersexualität sprechen, offenbaren oftmals einen Charakter, dem es nach Macht und Herrschaft über andere Menschen verlangt, aber auch dies steht keinem Menschen zu. Hier wird der Sexualpartner als Subjekt missachtet und Erregung empfunden, wenn man ihm körperliche und seelische Schmerzen zufügt. Ritualisiert und kontrolliert wird eine solche Sexualität zwar beispielsweise in einer einvernehmlichen und

⁶¹ Al-Nawawi (o. J: 75-76).

⁶² Vgl. Fromm, Erich (1994: 154).

⁶³ Vgl. ebda. (152).

selbstbestimmten BDSM⁶⁴-Beziehung, in der es einen passenden unterwürfigen Menschen mit masochistischen Neigungen gibt, der gebrochen werden will, der Schmerz zugefügt bekommen will, der beherrscht werden will,⁶⁵ und doch bleibt auch hier der problematische Raubtiercharakter erhalten. Dominiert dagegen bei einem Menschen der Charakterzug andere Menschen wie ein Ding zu manipulieren, zu betrügen, zu benutzen, um ihn zu seiner Trophäe sexueller Eroberung zu machen, so findet er seine Befriedigung nicht im Akt mit der anderen Person, sondern in der Erweiterung seiner Trophäensammlung.⁶⁶ Al-Ghazali würde dies sicherlich als Teufelssexualität abwerten.

In all den aufgeführten Beispielen von Sexualität haben wir es mit einer Entmenschlichung sozialer Beziehungen zu tun und die deshalb in der Geschichte muslimischen Denkens immer wieder zurückgewiesen wurden, weil sie eine der wichtigsten Weisungen für das Zusammensein von Mann und Frau mißachten: *Achtet und liebt einander (Und vergeßt nicht die Güte gegeneinander. Siehe, Gott sieht, was ihr tut (2:237))*. Stattdessen ist die niedere Form der Sexualität Abbild eines Herrschaftsverhältnisses (ob Patriarchat oder Matriarchat), eine Stätte von Überlegenheits- und Unterwerfungsgefühlen, Stolz und Dienerschaft, die den Menschen auf der Stufe der *al-nafs al-ammāra* verbleiben lassen.

Eine höhere, der *al-nafs al-lawwāma* entsprechenden und somit von den islamischen Werten unterstützte Form gelebter Sexualität ist eine bedeutungsstiftende Nähe von Sexualität zwischen zwei Individuen (Ich-und-Ich-Sexualität). „Bei einem produktiven Menschen, der fähig ist, zu einem anderen Menschen in Beziehung zu treten, und zwar nicht dadurch, dass er ihn sich »kauft« oder erobert oder unterwirft, sondern auf der Grundlage der Gleichberechtigung und gegenseitigen Achtung, ist sexuelles Begehren Ausdruck und Erfüllung von Liebe“⁶⁷, so Fromm. Der Unterschied zwischen beiden Formen körperlicher Liebe lässt sich anhand nachstehender Frage veranschaulichen: Man kann bedeutungslosen Sex mit

⁶⁴ Bondage and Discipline, Dominance and Submission, Sadism and Masochism

⁶⁵ Vgl. Fromm, Erich (1994: 152).

⁶⁶ Vgl. ebda. (151).

⁶⁷ Ebda. (152).

einem zum Objekt degradierten Menschen haben, aber kann man bedeutungslosen Sex mit einem Menschen haben, den man liebt und als Person betrachtet?

Über die eigenen sexuellen Neigungen und den eigenen Charakter zu reflektieren benötigt einen unverkrampften Zugang zur eigenen Sexualität und Kreatürlichkeit. Doch zeichnet sich auf muslimischen Internetseiten, Foren und in Rechtsgutachten zunehmend die Tendenz ab, Sexualität zu degradieren und zu einem Tabu zu erklären. Dies zeigt sich insbesondere an dem Trend ab, die Selbstbefriedigung als Sünde zu deklarieren, etwas, dass sich abermals nicht aus dem *Qurʾān* und den Erfahrungen der muslimischen Frühgemeinde ableiten lässt. Die Herrschsucht mancher Gelehrter und Autodidakten über das Leben der Gläubigen richtet dabei einen immensen Schaden an der Trieb und Charakterstruktur junger Muslime an, die das künftige Eheleben massiv beeinträchtigen wird. Wenn Eheleute Angst haben, sich dem Partner anzuvertrauen, so werden die nicht ausgesprochenen sexuellen Bedürfnisse die Charaktertendenzen des Hedonistischen, Betrügerischen und Sadistischen stärken.⁶⁸

Dem Entgegenzuwirken bedeutet, dass insbesondere junge Muslime bereits früh der Herrschsucht anderer über ihr Leben bestimmen zu können, Einhalt gebieten. Desweiteren gilt es die eigene Privatsphäre nachdrücklich zu schützen. Oftmals nehmen sich Gläubige mit Verweis auf Sure 3, Vers 104 das Recht heraus, selbst in das Privatleben anderer Gläubiger einzudringen, wobei hier neben den Wunsch das Leben anderer zu kontrollieren, noch das Bedürfnis nach Klatsch und pikanten Skandalen hinzukommt. Der Riegel findet sich sodann auch im Prophetenwort:

Von Abu Huraira (Gottes Wohlgefallen auf ihm), der gesagt hat: Gottes Gesandter (Gottes Segen und Heil auf ihm) hat gesagt: „Zum guten Islam eines Menschen (gehört), zu lassen, was ihn nicht angeht.“⁶⁹

Die Ehe ist also *die* Stätte einer vor Gott gelebten Liebe und Sexualität. Eine reflektiert gelebte Ehe kann eine Schule sein, dass Lieben zu lernen und die Persönlichkeit weiterzuentwickeln, was dann wiederum das sexuelle Verhalten

⁶⁸ Vgl. ebda. (54).

⁶⁹ Al-Nawawi (o. J.: 42).

ändert und neu prägt. Nicht geht es um die Frage, ob ich geliebt werde, sondern vielmehr um die Frage: *Kann ich lieben?*, was in der Praxis bedeutet *zu geben*. Wer geben kann, unterstreicht damit seine Unabhängigkeit von allen Geschöpfen, seine Überwindung seines narzisstischen Allmachtgefühls, des Wunsches andere auszubeuten oder zu besitzen.⁷⁰ In einer solchen Ehe kommen zwei Individuen zusammen, die auch Individuen bleiben wollen. Sie lieben einander, ohne einander zu besitzen. Erst in der besitzlosen Liebe lernen Mann und Frau voneinander ein tieferes Verständnis von Zärtlichkeit, gegenseitiger Achtung, wissendem Verstehen und erotischem Charme.⁷¹

Patriarchat und kritische Rückfragen an die Offenbarung

Die hier vorgestellte These eines partnerschaftlichen Zusammenlebens, das sich von der Ehe auf die Gesellschaft erstreckt und Ausdruck wahrer Menschlichkeit ist, muss sich dann aber auch mit jener zentralen Textstelle im *Qurʾān* in kritischer Liebe auseinandersetzen, die als Steigbügelhalter für die Fortführung vorislamischer patriarchalischer Kulturen und ihrer weiteren Zementierung herangezogen wurde:

Die Männer stehen für die Frauen in Verantwortung ein mit Rücksicht darauf, wie Gott den einen von ihnen mit mehr Vorzügen als den anderen ausgestattet hat, und weil sie von ihrem Vermögen (für die Frauen) ausgeben. (...) (4:34)

In der vorislamischen Stammesgesellschaft, in der es üblich war, Frauen zu ehelichen und nach Belieben wieder zu verstoßen, ohne dass die Frau rechtlichen Schutz genoss, nimmt dieser Vers die Männer als Familienoberhäupter in die Pflicht für das physische und psychische Wohl ihrer Liebsten Sorge zu tragen. Problematisch wird es jedoch, wenn man aus diesem Vers eine überzeitliche Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau ableiten möchte, wonach die Männer

⁷⁰ Vgl. Fromm, Erich (1987: 36).

⁷¹ Vgl. Fromm, Erich (1994: 144-145).

über den Frauen stehen. Muhammad Abduh betonte daher das soziale Umfeld, in dem dieser Vers offenbart wurde. In der Zeit des Propheten war der Aufgabenbereich der Frau auf den Haushalt reduziert. Nur durch die Kenntnis des Vorhers könne man feststellen, von welcher Praxis der Vers sich eigentlich abgrenzen will und welche neue Zeit er einläuten möchte. Auf die Gegenwart, so Abduh, könne man den Vers nicht ohne weiteres übertragen, schließlich befände sich die Familienstruktur nun im Wandel. Frauen erhielten Zugang zu Bildung, folglich würde sich die traditionelle Rolle der Frau in der Gesellschaft verändern. Frauen würden künftig Berufe ergreifen und hierdurch eigene Lebenserfahrungen sammeln. Sie würden im Laufe der Zeit auf allen Gebieten mit den Männern gleichziehen.⁷² Und doch bin ich der Meinung, dass wir die Prägung durch die Evolution nicht aus uns heraus schwitzen können. Der Vers ist insofern auch für eine partnerschaftlich geführte Ehe weiter von Bedeutung, da in der Partnerwahl Frauen unbewusst und unter evolutionspsychologischen Gesichtspunkten in der Regel Männer wählen, die verantwortungsvoll und fürsorglich sind, sowie Stärke ausdrücken. Der Vers ist eine beständige Erinnerung an die Männerwelt auch in einer Ehe nicht zum beziehungsfaulen Ehemann und Macho zu mutieren.

In dem gleichen Vers findet sich eine weitere zutiefst problematische Aussage, die die Strukturen patriarchalischer Herrschaft bestärkt:

Die rechtschaffenen Frauen sind demütig ergeben und sorgsam in der von Gott gebotenen Wahrung ihrer Intimsphäre. Diejenigen aber, deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet, warnt sie, meidet sie in den Schlafgemächern und schlägt sie. Und wenn sie euch gehorchen, unternimmt nichts weiter gegen sie; siehe Gott ist erhaben und groß. (4:34)

Augenscheinlich legitimiert dieser Vers die Ausübung von Gewalt in der Ehe. Diese Lesart bekräftigte der Ideologe und Gelehrte Abul A'la Maududi (gest. 1979). Seiner Meinung nach gäbe es eine Sorte Frau, die es geradezu herausfordere, dass

⁷² Vgl. Haddad, Yvonne (1994: 56-57).

man sie schlägt, da man sie anders nicht erziehen könne.⁷³ Gleichmaßen verteidigte der Zeit seines Lebens unverheiratete Ideologe Qutb das Schläge der Ehefrau, um hierdurch die Institution der Ehe zu retten. Qutb argumentiert weiter, dass der Ehemann in einer Ehe eine höhere Position als die Ehefrau einnehme, er sei vergleichbar mit einem Vater oder einem Lehrer, der ein ungehorsames Kind bestraft.⁷⁴ Dabei übersah der lebensunerfahrene Qutb jedoch, dass eine Ehe nachhaltig beschädigt ist, wenn ein Partner zu Gewalt greift.

Die exegetische Methode der Zwei-Naturenlehre des *Qurʾān* erlaubt es aber hier zu einem gänzlich anderen Verständnis dieses Verses zu gelangen. Der Exeget und Reformier Muhammad Asad (gest. 1992) erläutert, dass die Einstellung des Gesandten Gottes zur Gewalt gegenüber Frauen vor und nach der Offenbarung des oben genannten Verses ablehnend war. Überliefert sind von ihm die Aussagen: „Könnte einer von euch seine Ehefrau schlagen, wie er einen Sklaven schlägt, und dann am Abend bei ihr liegen?“⁷⁵ und „Schlagt niemals Gottes Dienerinnen.“⁷⁶. Solche Aussagen müssen zu einer zunehmenden Auflehnung der muslimischen Männer gegenüber dem Propheten geführt haben, da es verstärkt Unmut über die für den arabischen Kontext ungewohnten Freiheiten der muslimischen Frauen in Medina gab. Von dem Prophetengefährten Umar ibn Al-Khattab (gest. 644) wird in diesem Zusammenhang die Aussage überliefert:

Bei Gott, wir pflegten den Frauen im vorislamischen Heidentum keine Bedeutung beizumessen, bis Gott über sie offenbarte, was Er offenbarte, und ihnen zuteilte, was Er ihnen zuteilte. Während ich einmal mit einer Sache beschäftigt war, sagte meine Frau zu mir: „Hättest du es doch so und so gemacht!“ Da sagte ich zu ihr: „Was fällt dir ein, was tust du hier, und was geht dich eine Sache an, die ich tun will!“⁷⁷

Der weitere Verlauf dieser Episode aus dem Leben der Frühgemeinde ist an dieser Stelle nicht weiter wichtig, aber sie verdeutlicht, wie sehr die Offenbarung das

⁷³ Vgl. Maududi, Abul A'la (2003: 333).

⁷⁴ Vgl. Qutb, Sayyid (2001: 137).

⁷⁵ Asad, Muhammad (2009: 158).

⁷⁶ Ebda.

⁷⁷ Haikal, Muhammad Hussain (1987: 417).

Selbstbewusstsein der Frauen stärkte und die Männer verunsicherte. Auch der Prophet selber verhielt sich dem weiblichen Geschlecht gegenüber anders, als es normal für die Araber jener Zeit war. Wie wir Umars Äußerung entnehmen können, brachte man Frauen, seien es nun die eigene Ehefrau oder die eigenen Töchter, keine besondere Achtung entgegen. Und da war nun Muhammad, der seinen Töchtern, ob zu Hause oder in der Öffentlichkeit, die Ehrerbietung entgegenbrachte, aufzustehen, wenn sie ihn aufsuchten. Muhammad, der ihnen öffentlich Gesten väterlicher Zuneigung entgegenbrachte und seine Töchter neben sich Platz nehmen ließ.⁷⁸ Und nun verbot er den Männern sogar noch, ihre Frauen physisch zu maßregeln. Es ist sehr gut vorstellbar, dass die Männer wie bereits zuvor und auch danach, den Propheten aufsuchten und sich bei ihm beschwerten. Schließlich offenbarte Gott den oben aufgeführten Vers und die Situation beruhigte sich wieder. Der Prophet kommentierte die Offenbarung mit den Worten: „Ich wollte das eine, aber Gott wollte das andere – und was Gott gewollt hat, muss das Beste sein.“⁷⁹ Analysiert man den Vers, so zeigt sich, dass der Gesandte mit dem Besten nicht die Erlaubnis zum Schlagen meinte, sondern dass Gott es den Männern erschwert hatte, gegenüber ihren Frauen gewalttätig zu werden. Die Arabistin Angelika Neuwirth erläutert näher:

Oft wird der Vers zum Problem, in dem davon die Rede ist, dass der Ehemann in bestimmten Situationen berechtigt ist, seine Frau zu schlagen. Wenn man das als wörtlich verbindliche Wahrheit ansieht, kann man diesen Vers frauenfeindlich benutzen. Historisch gelesen deutet der Vers aber auf etwas anderes. Man weiß, dass etwa in der römischen Rechtsprechung jener Zeit viel radikalere Verhaltensweisen gegenüber Frauen üblich waren, etwa, dass der Mann in bestimmten Situationen dazu berechtigt war, seine Frau zu töten. Das heißt, mit diesem Koran-Vers wurde eigentlich eine Milderung dieser Verhältnisse beabsichtigt.⁸⁰

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkt den Offenbarungsvers, so wird deutlich, dass im Falle von Schamlosigkeit, seelischen Grausamkeiten und Verletzungen seitens der Ehefrau der Mann dazu angehalten wird, sich nicht augenblicklich

⁷⁸ Vgl. Ramadan, Tariq (2009: 156).

⁷⁹ Asad, Muhammad (2009: 158).

⁸⁰ IslamiQ (2015).

scheiden zu lassen oder zu versuchen, eine Veränderung der Situation durch Gewalt herbeizuführen, sondern geboten wird 1) ein ernsthaftes Gespräch. Sollte dieses ergebnislos verlaufen, so gilt es auf Abstand zu ihr zu gehen, hier ausgedrückt durch sexuelle Enthaltbarkeit. Die in der Antike und im Mittelalter gängige Bestrafung der Frau durch Schläge wird hier an das Ende gestellt. Hieraus lässt sich eine Intention Gottes, die mit der Intention des Propheten in dieser Sache übereinstimmt, ableiten: Gott verabscheut Gewalt zwischen den Geschlechtern. Der Vers ist nicht als eine Erlaubnis *zur* Gewaltanwendung gegen Frauen zu lesen – den die Männer verprügelten ihre Frauen auch schon vor diesem Vers –, sondern als eine Eindämmung von Gewalt. Die frühen Muslime haben dies sehr wohl verstanden und das Schlagen weiter interpretiert als einen symbolischen Akt, wodurch männliche Gewalt nochmals weiter eingedämmt wurde. Zwar hätte es der Gesandte Gottes gerne gesehen, wenn das Verbot revolutionär sofort verordnet worden wäre, doch Gott durchschaute die rohen Menschen der damaligen Zeit und verordnete einen erzieherischen Weg.

Diese Lesart wird weiter bestärkt, nimmt man das islamische Scheidungsrecht in Blick, wonach Gott es den Frauen empfiehlt bei schlechter Behandlung und Gewalterfahrung sich scheiden zu lassen:

Und wenn eine Frau von ihrem Ehemann rohe Behandlung oder Gleichgültigkeit befürchtet, begehen sie keine Sünde, wenn sie sich einvernehmlich [zur Scheidung] auseinandersetzen; denn ein friedlicher Kompromiss ist das Beste. (...) (4:128).

Sure 4, Vers 34 ist eine Belegstelle, die die Intention Gottes in der Offenbarung verdeutlicht, zugleich aber auch zeigt, dass der qur'ānische Diskurs hinsichtlich der "Frauenfrage" nicht abgeschlossen ist. Nicht alles war normativ im siebten Jahrhundert möglich. Die Offenbarung ist kein historisches Dokument, eingesperrt, gefangen und relevant in einem bestimmten Raum und einer bestimmten Zeit in der menschlichen Geschichte, sondern die Offenbarung weist über die Zeit des Propheten Muhammad hinaus und fordert von den Muslimen, in

Eigenverantwortung den angestoßenen qur'ānischen Reformprozess bei einer Weiterentwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse fortzuführen. Eine Lesart der Offenbarung, die alles nur schwarz-weiß haben will, weil es so nun einmal auf dem Papier steht, entgeht, dass zwischen dem Schwarz der Buchstaben eben auch das Weiß ist, ein Gedankenraum, der zu einem reflektierenden Umgang mit dem anvertrauten Gut der Offenbarung auffordert. In vielerlei Hinsicht ist die Zeit des Gesandten Gottes eben nicht zu einem goldenen Zeitalter bzw. zu einem goldenen Kalb zu erheben, sondern als eine Übergangszeit zu verstehen von der vorislamischen Barbarei hin zu einer humaneren Zukunft, die es noch von uns zu schaffen gilt. Die Aufgabe des Propheten war es lediglich, diese Zukunft zu initiieren.

Kein Schlusswort, sondern eine Aufgabe

Wer das Rechte tut und gläubig ist, sei es Mann oder Frau, dem werden Wir ein gutes Leben geben. Und Wir werden ihn nach seinen besten Werken belohnen. (16:97)

Aus der Offenbarung lassen sich Impulse und Prinzipien ableiten, wonach in einer globalisierten Welt Muslime gemeinsam mit Nichtmuslimen eine Zukunft schaffen können, die das Patriarchat überwindet, und zu einem partnerschaftlichen Gesellschaftsentwurf von Mann und Frau führt. Für Muslime bedeutet dies, gegen jede Form von Patriarchalismus, Machotum und Sexismus *Widerstand zu leisten*, in islamischer Terminologie ausgedrückt, *Dschihad* zu leisten, sowie in weiterer Folge, eine Anstrengung, ebenfalls *Dschihad*, zu vollbringen, für eine partnerschaftliche Gesellschaft.

Die leidige Frage in der Moderne, was es eigentlich bedeute, ein Mann oder eine Frau zu sein, können wir dann hinter uns lassen. Die Aufgabe bedeutet dann nämlich, sich als Mensch unter Menschen zu finden ohne die besondere Tiefendimension des Weiblichen und die besondere Tiefendimension des Männlichen

zu verleugnen. Die Frage lautet dann: Was bedeutet es ein Mensch zu sein? Fromm schreibt:

Wer den Unterschied zwischen Mann und Frau erkennen möchte, sollte nicht darüber nachdenken und sich nicht den Kopf zerbrechen, ob er der typische Mann oder die typische Frau ist; vielmehr sollte man sich einfach gestatten, ein volles, spontanes Leben als menschliches Wesen zu führen. Nur wer sich nicht andauernd fragt: „Spiele ich auch die Rolle richtig und mit Erfolg?“ wird die tiefe Polarität zwischen den Geschlechtern und in jedem einzelnen Menschen selbst in ihrer vollen produktiven Kraft erfahren.⁸¹

Für den Muslim und die Muslima bedeutet dies oben gestellte Frage, gemeinsam und in gegenseitiger Zärtlichkeit mit seinem bzw. ihrem Lebenspartner auf Wanderschaft zu gehen. Gemeinsam sich zu erkunden, sich kennenzulernen, in die fernsten und auch finstersten Ecken der eigenen Persönlichkeit zu spähen, am Horizont des Unbewussten zu streifen und in eigener Authentizität, ohne auf jemand anderes zu schielen, ohne bloß Kopie von jemandem zu sein, seine Persönlichkeit weiter zu entwickeln und so Mut zu einer Kultur der Zärtlichkeit in der Welt zu fassen.

Muhammad Sameer Murtaza M.A. ist Islamwissenschaftler und externer Mitarbeiter der Stiftung Weltethos (<http://www.weltethos.org/>), wo er aktuell zu dem Thema *Gewaltlosigkeit und Friedenslehre aus den Quellen des Islam* forscht. Zuletzt erschien von ihm: *Islam. Eine philosophische Einführung und mehr...*

Literatur

Al Ghasāli (1998): *Das Elixier der Glückseligkeit*. München.

Al-Nawawi (o. J): *Vierzig Ḥadīṭe*. Kuwait.

Amīn, Qāsīm (1992): *Die Befreiung der Frau*. Würzburg.

Arkoun, Mohammed (1999): *Der Islam. Annäherung an eine Religion*. Heidelberg.

Asad, Muhammad (2009): *Die Botschaft des Koran*. Düsseldorf.

⁸¹ Fromm, Erich (1994: 146).

- Bauer, Thomas (2011): Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin.
- Bürgel, J. Christoph (1982): Steppe im Staubkorn. Texte aus der Urdu-Dichtung Muhammad Iqbal. Freiburg.
- Denffer, Ahmad von (o. J.): Allahs Gesandter hat gesagt... Islamabad.
- Denffer, Ahmad von (1998): Ein Tag mit dem Propheten. Lützelbach.
- Falaturi, Abdoldjavad (1987): Der Islam – Religion der Raḥma, der Barmherzigkeit. In: Falaturi, Abdoldjavad; Petuchowski, Jakob J.; Stolz, Walter: Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen. Freiburg: 67-87.
- Falaturi, Abdoldjavad (2002): Grundkonzept und Hauptideen des Islam. Hamburg.
- Fromm, Erich (1987): Die Kunst des Liebens. Frankfurt am Main.
- Fromm, Erich (1994): Liebe, Sexualität und Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage. München.
- Grimm, Fatima (1996): Die Bedeutung des Korans. Band 1. München.
- Haddad, Yvonne (1994): Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform. In: Pioneers of Islamic Revival. London: 30-63.
- Haikal, Muhammad Hussain (1987) Das Leben Muhammads. Siegen.
- Iqbal, Muhammad (o. J.): Gabriel's Wing. Internet: <http://www.allamaiqbal.com/> (27.09.2015).
- Iqbal, Muhammad (1953): The Mysteries of Selflessness. London.
- Iqbal, Muhammad (1977): Botschaft des Ostens. Tübingen.
- IslamiQ (2015): „Ganz klar ein Missbrauch des Islam“. Internet: <http://www.islamiq.de/2014/09/15/angelika-neuwirth-ganz-klar-ein-missbrauch-des-islam/> (27.09.2015).
- Maiberger, Paul (1990): Das Alte Testament in seinen großen Gestalten. Mainz.
- Maududi, Abul A'la (2003): The Meaning of the Qur'ān. Volume 1. Lahore.
- Mishra, Pankaj (2014): Aus den Ruinen des Empires. Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens. Frankfurt am Main.
- Moazzam, Anwar (1984): Jamāl al-Dīn al-Afghāni. A Muslim Intellectual. Neu Delhi.
- Murtaza, Muhammad Sameer (2011): Die ägyptische Muslimbruderschaft. Geschichte und Ideologie. Berlin.
- Murtaza, Muhammad Sameer (2012): Islamische Philosophie und die Gegenwartsprobleme der Muslime. Reflexionen zu dem Philosophen Jamal Al-Din Al-Afghani. Tübingen.
- Murtaza, Muhammad Sameer (2014): Islam. Eine philosophische Einführung und mehr... Norderstedt.
- Qutb, Sayyid (2001): In the Shade of the Qur'ān. Volume III. Leicester.
- Özsoy, Ömer (2006): Offenbarung als Aktualisierung. In: Körner, Felix: Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Freiburg: 16-28.
- Ramadan, Tariq (2009): Muhammad. Auf den Spuren des Propheten. München.
- Reuter, Bärbel (1999): Gelebte Religion. Religiöse Praxis junger Islamistinnen in Kairo. Würzburg.
- Schimmel, Annemarie (1982): Mystische Dimensionen des Islam. Aalen.