

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 64 (2010)

Heft: 3

Artikel: Writing against Islamic dramas : islamisches Familienrecht neu denken

Autor: Dennerlein, Bettina

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147855>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

WRITING AGAINST ISLAMIC DRAMAS. ISLAMISCHES FAMILIENRECHT NEU DENKEN

Bettina Dennerlein, Universität Zürich

Abstract *

Starting from a brief discussion of current politics of “othering” at the intersection of culture, gender and sexuality, the present paper takes up critical perspectives from anthropological research and area studies in order, on the one hand, to point to the relevance of looking at transfers and interconnections, on the other hand, to understand how gender and constructions of cultural identity are historically enmeshed. With a view to demonstrating the pertinence of this perspective, examples from contemporary Muslim family law are analysed with a major focus on the Moroccan experience of reform.

Vorrede

Dass mehr als dreissig Jahre nach der Veröffentlichung von Edward Saids viel diskutiertem Buch *Orientalism*¹ der Islam noch immer oder vielleicht gerade wieder der Inbegriff des “Anderen” in westlichen Vorstellungen sein würde, wäre vor fünfzehn oder zwanzig Jahren wohl kaum so klar vorhersehbar gewesen. Dabei markierte Saids Buch keinesfalls den Anfang der so genannten Orientalismuskritik. Schon früher war die europäische Forschung über den Orient vor dem Hintergrund der Dekolonisierung aus politischer wie auch aus wissenschaftlicher Perspektive kritisiert worden. Gleichwohl bildete “Orientalism” den Auslöser für breit geführte, nunmehr stark auf kulturelle Phänomene fokussierte Debatten über Kolonialismus und Repräsentationen des “Anderen”.² Mittler-

* Bei diesem Text handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung der gleichnamigen Antrittsvorlesung, gehalten an der Universität Zürich am 22. März 2010. Andreas Kaplony, Anke von Kügelgen und Lutz Rogler danke ich für wichtige Anmerkungen zu früheren Fassungen.

1 SAID, 1978.

2 In einer der wenigen islamwissenschaftlichen Reaktionen auf “Orientalism” wird gerade der Erfolg von Saids Buch damit in Verbindung gebracht, dass hier Imperialismuskritik durch Orientalismuskritik ersetzt worden sei (JOHANSEN, 1990: 73).

weile gebräuchliche Begriffe wie “Neo-Orientalismus”, “Post-Kolonialismus” oder “Okzidentalismus” ebenso wie der Begriff “Neo-Rassismus” zeigen dabei zugleich den Wandel an, den Konstruktions- und Politisierungsformen kultureller Differenz durchlaufen haben. Insgesamt ist Kultur nicht mehr nur Gegenstand politischer Auseinandersetzungen, sondern Kultur scheint selbst ein zentraler Ort der Politik geworden zu sein. Dabei sind die Schlagworte “Frauen und Islam” in besonderer Weise präsent.

Im Folgenden möchte ich zunächst die geschlechtliche Codierung aktueller Differenzdiskurse skizzieren und die Kritik an diesen Diskursen durch eine regionalwissenschaftliche Perspektive ergänzen. In einem zweiten Schritt werde ich am Beispiel des islamischen Familienrechts auf die Relevanz der Betrachtung von Beziehungen und Transfers für das Verständnis von Geschlechterordnungen in Verbindung mit Identitätskonstruktionen eingehen. Das islamische Familienrecht habe ich hier deshalb zum Thema gemacht, weil es in der Region wie auch ausserhalb häufig als unhinterfragt authentisch betrachtet wird. In der Region gibt es eine starke Tendenz, in ihm ein Wahrzeichen religiöser und / oder nationaler Identität zu sehen. In Europa findet diese Auffassung ein doppeltes Echo: Ein positives, wenn etwa der Erzbischof von Canterbury empfiehlt, für muslimische Migrantinnen und Migranten zumindest in Teilen islamisches Familienrecht anzuwenden – und ein negatives, wenn umgekehrt das Schreckensbild der Einführung von Verstossung, Polygynie und Züchtigungsrecht im Zusammenhang mit der Präsenz von Muslimen in Europa gezeichnet wird. Ich konzentriere mich dabei im Folgenden auf Diskurse und Institutionen – nicht auf Subjektivitäten oder konkrete Prozesse der Identifikation.

Islam und politische Konstruktionen kultureller Differenz

Wie politische Konstruktionen kultureller Differenz in aktuellen Zusammenhängen funktionieren, zeigt in geradezu realsatirisch überzeichneter Form der politisch wie juristisch umstrittene Gesprächsleitfaden für Einbürgerungsbehörden in Baden-Württemberg, der 2006 zur Überprüfung der “inneren Einstellung” von Einwanderern aus muslimischen Herkunftsländern eingeführt worden ist.³

3 Vgl. etwa das völkerrechtliche Gutachten zum Gesprächsleitfaden von Rüdiger Wolfrum und Volker Röben
<http://www.mpil.de/shared/data/pdf/gutacht_gespraechsleitfaden_einbuengerung.pdf>
(zuletzt aufgerufen: 21.05.2010).

Mit Hilfe der in dem Leitfaden zusammengestellten Fragen soll die Loyalität von Einbürgerungswilligen zur freiheitlich demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland überprüft werden. Tatsächlich werden Muslimen hier jedoch sozusagen *qua* ihres Muslim-Seins demokratische Defizite unterstellt – und zwar im Hinblick auf religiöse Orientierungen und im Hinblick auf Gender und Sexualität. Zwei Fragen sind der Haltung gegenüber den Attentaten vom 11. September 2001 gewidmet. Vier Fragen zielen auf die Einstellung zu religiöser Toleranz und zum Recht, religiöse Gefühle anderer zu verletzen. Die grosse Mehrheit der Fragen (21 von insgesamt 30) betreffen jedoch Rechte von Frauen, Geschlechterrollen und männliche Homosexualität.

Der zitierte Gesprächsleitfaden folgt bei aller Zuspitzung einem fest verankerten Muster, nach dem kulturelle Differenz immer zugleich geschlechtlich und sexuell codiert ist. Insbesondere das Stereotyp der unterdrückten muslimischen Frau diene und dient noch immer dazu – das ist bereits vielfach aufgearbeitet worden –, die Rückständigkeit des Islams anzuzeigen und zugleich dessen Bedrohlichkeit für die eigenen, als freiheitlich gesetzten Werte und Lebensformen zu belegen. Dieses Stereotyp kann sich auf eingefahrene Repräsentationsschemata stützen. Seit der Kolonialzeit war die unterdrückte Orientalin nicht nur Gegenstand künstlerischer und literarischer Repräsentationen. Ihr Bild diene ebenso zur Rechtfertigung kolonialstaatlicher Interventionen. Gleichzeitig lassen sich Vorstellung von der unterdrückten Orientalin immer wieder neu anpassen und neu politisch aufladen. Darin scheint ihre besondere Wirksamkeit und Langlebigkeit begründet zu liegen. Die Amerikanistin und Kulturwissenschaftlerin Gabriele Dietze interpretiert die gegenwärtige Verbreitung solcher Stereotypisierungen gerade auch unter Frauen als Ausdruck eines “okzidentalistischen Geschlechterpakts”.⁴

In der Ablehnung und Stigmatisierung der unterdrückten ‘Orientalin’ wird plötzlich die Berechtigung und die Notwendigkeit einer ‘Emanzipation’ anerkannt, die zuvor [...] als unnötig und / oder überflüssig angesehen wurde [...].⁵

Die “okzidentale Frau”, so Dietze, werde auf diese Weise sozusagen performativ als bereits emanzipiert inszeniert und verzichte im Gegenzug auf “[...] nervende Gerechtigkeits- und Gleichheitskämpfe.”⁶ Im Zusammenhang mit dem so genannten Kopftuchstreit argumentiert Dietze, dass die zur Norm erhobene Blösse

4 DIETZE, 2009: 33ff.

5 DIETZE, 2009: 36.

6 DIETZE, 2009: 36.

des weiblichen Körpers in westlichen Gesellschaften keinesfalls ein Zeichen von Befreiung, sondern das Ergebnis spezifischer Formen der Codierung und Disziplinierung sei.

Ebenso spielt Sexualität bzw. sexuelle Orientierung im Zusammenhang mit der geschlechtlichen Codierung kultureller Differenz eine wichtige Rolle. In einem höchst ambivalenten Verhältnis von Normativierung bzw. Disziplinierung und Ausgrenzung wird etwa Homosexualität in Diskursen über islamischen Terrorismus eingesetzt. Hier werden, wie Jasbir Puar in ihrem Buch *Terrorist Assemblages* von 2007 für den US-amerikanischen Kontext zeigt, als sexuell pervers markierte "terroristische" Körper (*terrorist bodies*) von sozusagen rehabilitierten, "regulär" homosexuellen bzw. queeren Subjekten (*properly queer subjects*) abgegrenzt.⁷

Take the case of Osama bin Laden, who was portrayed as monstrous by association with sexual and bodily perversity (versions of both homosexuality and hypertrophied heterosexuality, or failed monogamy, that is, an Orientalist version of polygamy, as well as disability) through images in popular culture [...].⁸

Insgesamt stehen in der Perspektive der "Okzidentalismuskritik" Identitätszuweisungen bzw. Differenzdiskurse und deren disziplinierende Funktion nach innen im Vordergrund. Im Unterschied dazu fragt die kritische Islam- bzw. Nahostwissenschaft in erster Linie nach der institutionellen Einbettung und nach den epistemologischen wie politischen Implikationen solcher Diskurse für die Region. So stellt Lila Abu-Lughod, Ethnologin, Theoretikerin des Postkolonialismus und wichtige Vertreterin der nahostbezogenen Frauenforschung, im Zusammenhang mit aktuellen politischen und akademischen Kämpfen für die Rechte muslimischer Frauen folgende Fragen:

Is there a way to make the case for the rights and empowerment of women in the Middle East or the Muslim world in ways that do not become grounds for arguments about the 'clash of civilizations' and their associated political, economic, and military agendas? What are the regional consequences of the new internationalism of women's rights? Finally, must this transnationalism dictate the language in which rights are framed today?⁹

7 PUAR, 2007: xiii.

8 PUAR, 2007: 38f.

9 ABU-LUGHOD, 2009: 83. Diese Kritik bezieht sich konkret auf den von UNDP in Auftrag gegebenen "Arab Human Development Report" von 2005, der dem Thema "The Rise of Women" gewidmet ist.

Das parallele Phänomen der Rehabilitierung bestimmter Formen von Homosexualität im Rahmen eines sozusagen geöffneten Patriotismus wird in den USA als *homonationalism* oder *homonormative nationalism* diskutiert.

Von Lila Abu-Lughod stammt auch die erste der beiden Anspielungen im Obertitel meines Vortrags – die Formulierung “writing against”. Ich habe die Formulierung ihrem viel beachteten Aufsatz “Writing against Culture” aus dem Jahr 1991 entnommen.¹⁰ In diesem Aufsatz entwickelt Abu-Lughod die Idee einer Ethnographie des Partikularen als Strategie des Schreibens gegen homogenisierende Tendenzen auch kritischer Kulturbegriffe. Ausgehend von den Dilemmata ethnographischer Forschung von Feministinnen und *halfies* (d.h. von Personen, die politisch oder biographisch mit den von ihnen beforschten Gesellschaften verbunden sind und damit das Postulat vom neutralen, externen und unmarkierten Beobachterstatus der forschenden Person unterlaufen) bzw. den Vorbehalten dieser Forschung gegenüber diskutiert Lila Abu-Lughod grundlegende theoretische Probleme des Forschens über “Andere” in einer globalisierten Welt.

If ‘culture’, shadowed by coherence, timelessness, and discreteness, is the prime anthropological tool for making ‘other’, and difference, as feminists and halfies reveal, tends to be a relationship of power, then perhaps anthropologists should consider strategies for writing against culture.¹¹

Lila Abu-Lughod schlägt daher vor, Kulturbegriffe in Fragen nach Diskursen und Praktiken, nach Verbindungen und Transfers zu überführen.

Gerade die Auseinandersetzung damit, so möchte ich dieses Argument fortführen, dass das Sprechen über Frauen, Gender, Sexualität usw. in besonderer Weise in Vorstellungen kultureller Authentizität bzw. Differenz eingelassen ist, legt einen analytischen Zugang zu Kultur als kontingent, als immer schon heterogen und nach innen umstritten, als immer schon brüchig und hybride, als immer schon historisch wie politisch verortet nahe. Kulturelle Dynamiken und Austauschbeziehungen bzw. Verflechtungen vollziehen sich dabei nicht allein auf der symbolischen Ebene. Auch Institutionen und Politiken spielen eine zentrale Rolle. In unserem Fall sind sie nicht losgelöst von den historischen Bedingungen des Kolonialismus und von nachkolonialen Prozessen der Staats- und Nationsbildung zu verstehen. Folglich schlägt sich der kritische Anspruch postorientalistischer Nahostforschung gerade bei der Thematisierung von Frauen

10 ABU-LUGHOD, 2006.

11 ABU-LUGHOD, 2006: 472.

bzw. Frauenrechten darin nieder, dass hier Phänomene wie Kolonialismus, Staats- und Nationsbildung, Ideologien, Politiken, Recht und die Verbindung von Geschlechterverhältnissen mit anderen Formen sozialer Differenzierung und Hierarchisierung (Intersektionalität) im Vordergrund stehen.¹²

Genderordnungen, Identität und Verflechtung – das islamische Familienrecht

Die folgenden Ausführungen zur Entwicklung dessen, was wir heute in der arabischen Welt als islamisches Familienrecht kennen, sollen die Relevanz einer solchen Betrachtungsweise deutlich machen. Mit islamischem Familienrecht meine ich dabei hier das Ehe-, Familien- und Erbrecht moderner arabischer Staaten, das bis heute in der Regel als einziger Rechtsbereich mehr oder weniger eng am tradierten islamischen Recht orientiert ist. Ich werde mich vor allem auf Marokko beziehen, aber auch auf allgemeine Trends verweisen.

Historisch gesehen ist das islamische Familienrecht in der Form, in der es heute in den meisten arabischen Ländern gilt, ein junges Phänomen. Es hat sich sukzessive seit der späten Kolonialzeit herausgebildet – gewissermassen aus einer Restgrösse rechtlicher Regelungen, die nicht durch europäisches Recht ersetzt worden sind. Während das Ehe-, Familien- und Erbrecht von der Europäisierung nahöstlicher Rechte ausgespart blieb, kam es gleichzeitig zu einer grundlegenden Neudefinition von Ehe und Familie als Keimzelle der Nation – sowohl durch religiöse Reformen als auch durch liberale Intellektuelle und Nationalisten.¹³ Dies führte zur Aufwertung der Rolle der Frau als Ehefrau und

12 Vgl. dazu etwa in sehr knapper Form MOGHADAM, 2008.

13 Die folgenden Ausführungen versuchen, trotz des noch sehr lückenhaften Forschungsstands allgemeine Trends zu skizzieren. Zu verfügbaren Einzeluntersuchungen vgl. etwa KANDIYOTI (Hg.), 1991 (mit einschlägigen Beiträgen zur Türkei und zu Ägypten); ABU-LUGHOD (Hg.), 1998 (mit einschlägigen Beiträgen zu Ägypten, Iran und der Türkei). Zu vergleichbaren Diskursen in den Ländern des Maghreb vgl. BORRMANS, 1977 und CHARRAD, 2001. Für reformistische Diskurse im Spannungsfeld zwischen Feminismus und Nationalismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. auch das Schwerpunktheft des *Journal of Middle East Women's Studies* (JMEWS) 1 (2008) zum Thema: "Early Twentieth Century Middle Eastern Feminisms, Nationalisms, and Transnationalisms" (mit einschlägigen Beiträgen zu Türkei, Irak und den *Eastern Women's Congresses* von 1930 und 1932). Zu kulturellen und politischen Entwicklungen in Ägypten, die über die Landesgrenzen hinaus einflussreich waren, vgl. auch BADRAN, 1995, BARON, 2007 und BOTMAN, 1999.

Mutter. Die Erziehungsverantwortung wurde nunmehr der Frau und Mutter zugewiesen – daher z.B. die Notwendigkeit von Mädchen- und Frauenbildung. Erziehung, aber auch etwa häusliche Hygiene, wurden zu öffentlichen bzw. zumindest zu öffentlich zu regulierenden Aufgaben. Zugleich wurde die Familie in Abgrenzung zu kolonialen Diskursen zum Ort der religiösen wie auch nationalen Authentizität stilisiert. Die Frau steht seither für die Werte der Nation und zugleich für die ethisch-religiöse Integrität der Gesellschaft. In reformistischen Diskursen wurde die (neue) Familie zum Modell für die Modernisierung der Gesellschaft und zum Schlüsselement im Kampf auch gegen “traditionelle” oder “rückständige” Kräfte im eigenen Land. Häuslichkeit und liebevolle Aufopferung für Mann und Kinder im Dienst einer aufstrebenden Nation waren zentrale Bausteine reformistischer Projekte. Die Konstruktion der Familie als privater Raum war von vornherein Teil eines politischen Projekts der Staats- und Nationsbildung. Das zunächst kolonialrechtlich verfasste bzw. eingegrenzte Personalstatut (frz. *statut personnel*, arab. *aḥwāl šaḥṣiyya*) wurde schon vor seiner umfassenden Kodifizierung etwa von ägyptischen Juristen als ein Bereich verstanden, der die “natürlichen Eigenschaften” des Menschen umfasst.¹⁴ Ein ägyptisches Gesetz von 1949 über die Reorganisation des Gerichtswesens spricht vom “System” der Familie.¹⁵ Zum Teil führte dabei der explizite Bezug auf religiöse Normen zu spezifischen Begründungen der Geschlechterdifferenz. So können wir bei dem einflussreichen marokkanischen Reformgelehrten, Autor und Politiker ‘Allāl al-Fāsī (gest. 1974) in seiner 1952 erstmals in Buchform erschienenen Schrift *an-Naqd aḍ-ḍātī* (dt. *Die Selbstkritik*) lesen, dass die “gewisse” körperliche Schwäche der Frau und die ihr eigene “mentale Verfassung” nicht auf physiologische Unterschiede, sondern auf ihre soziale Position zurückzuführen seien.¹⁶ Dabei ging es al-Fāsī nicht darum, die Gleichheit der Geschlechter zu fordern. Vielmehr zielte sein Argument darauf, die Ordnung der Familie und damit Geschlechterdifferenz “moralisch” bzw. religiös (und eben nicht biologisch, d.h. “materialistisch”) zu begründen.

In Marokko fällt die erste umfassende Kodifizierung des Personalstatuts nach der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1956 in eine Phase, die Lynn Welchman als die der “nationalen Kodifizierungen” bezeichnet hat.¹⁷ Während

14 So die Formulierung in einer Entscheidung des ägyptischen Kassationsgerichts vom 21. Juni 1934. Zitiert nach AL-KAŠBÜR, 1993: 5.

15 Zitiert nach AL-KAŠBÜR, 1993: 6.

16 AL-FĀSĪ, 2002: 230.

17 WELCHMAN, 2007: 42f. Dies bedeutet nicht, dass alle Länder solche Kodifizierungen eingeführt haben. So sind z.B. in Saudi-Arabien bis heute weite Teile des geltenden Rechts,

die jeweiligen politischen Kräfteverhältnisse in verschiedenen arabischen Ländern zu im Einzelnen sehr unterschiedlichen Ergebnissen führen, orientiert sich die Form der Kodifizierung an europäischen Vorbildern. Die spezifische Struktur europäischer Familienrechte erleichtert dabei die Einpassung tradierten islamischen Rechts in die nationalen Rechtssysteme. So gilt die Familie auch im europäischen Kontext der Zeit als Raum natürlicher bzw. religiös gestifteter, vorrechtlicher Ordnung, in dem verfassungsmässig verankerte Gleichheitsgrundsätze nicht greifen. Als Illustration hierfür muss an dieser Stelle das folgende Zitat aus einem Gutachten des deutschen Bundesgerichtshofs zur Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau aus dem Jahr 1953 genügen:

Was die Menschen- und Personenwürde angeht, so sind Mann und Frau völlig gleich; und das muss streng in allem Recht zum Ausdruck kommen. Streng verschieden sind sie aber nicht nur im eigentlich Biologisch-Geschlechtlichen, sondern auch in ihrer seinsmäßigen, schöpfungsmäßigen Zueinanderordnung zu sich und dem Kind in der Ordnung der Familie, die von Gott gestiftet und daher für den menschlichen Gesetzgeber undurchbrechbar ist. [...] An diesen Urtatbestand (ausserhalb des ehewirtschaftlichen Bereichs) Rechtsformen gesellschaftlicher Art herantragen zu wollen, ist widersinnig.¹⁸

Politisch gesehen bildet das marokkanische Gesetz von 1957/58 einen Kompromiss zwischen reformistischen und konservativen Positionen. Für die reformistische Position steht der bereits genannte 'Allāl al-Fāsī. In *an-Naqd ad-ḍātī* hatte sich al-Fāsī für eine umfassende Reform der Familie nach folgenden Kriterien eingesetzt:

La famille marocaine a besoin d'une réforme profonde fondée, avant tout, sur un renouvelé à son endroit, dans l'esprit des hommes et des femmes, c'est-à-dire sur la renaissance du principe d'un amour mutuellement échangé qui garantisse la paix de l'âme et fasse du foyer honnête un lieu de repos au sens profond que le Coran entend donner au couple. Aussi faut-il extirper toutes les causes de trouble qui perturbent la paix familiale et corrompent les relations de ses membres. Il faut que l'homme considère la femme comme étant son associée pour la vie et son assistante dans l'accomplissement du devoir. Il faut qu'à son tour la femme considère l'homme comme lui étant un associé et un protecteur. Il faut que chacun d'eux reconnaisse enfin que leur rencontre (arab. *ittiṣāl*) n'a pas pour but le simple

darunter auch das Ehe-, Familien- und Erbrecht, gar nicht kodifiziert. Aber auch z.B. in Ägypten ist das Familienrecht bisher nicht in einem umfassenden Text kodifiziert. Es gelten mehrere sukzessiv erlassene Einzelgesetze.

18 Zitiert nach WESEL, 1988: 72.

assouvissement de l'instinct sexuel mais bien plutôt l'accomplissement d'un rôle vital, parmi d'autres, pour servir la société et améliorer les relations qu'entretiennent ses membres.¹⁹

Diese Auffassung kontrastiert deutlich mit dem rein privaten, vertraglichen Charakter der Ehe im tradierten islamischen Recht, der von Reformern in der Region mit ganz ähnlichen Argumenten kritisiert wurde wie von Orientalisten.²⁰ Im tradierten islamischen Recht wird die Ehe als gegenseitiger Leistungsvertrag gefasst. Die vom Mann aufzubringende Morgengabe wird gegen das sexuelle "Nutzungsrecht" am Körper der Frau getauscht.²¹ Rechtsfolgen sind Unterhaltungspflicht gegen (physische / sexuelle) Verfügbarkeit. Die prinzipielle Ungleichheit der Geschlechter wird durch die Konstruktion einer Eigentumsähnlichkeit des männlichen Rechts auf die sexuelle Nutzung des Körpers der Frau festgeschrieben.²² Entsprechend erfolgt die Eheauflösung im Regelfall durch den einseitigen Willen des Mannes (die so genannte Verstoßung). Eheschließung wie auch Verstoßung sind im Grundsatz private Akte.

Das erste marokkanische Personalstatutgesetz folgt im Ergebnis eng dem tradierten malikitischen Recht. Doch obwohl sich al-Fāsī mit weitergehenden Reformvorstellungen etwa im Hinblick auf Verstossung und Polygynie nicht durchsetzen kann, wird die Ehe im Gesetz neu definiert. Sie ist nach wie vor streng hierarchisch organisiert, zielt aber nunmehr auf die emotional abgestützte und verantwortliche Verbindung zwischen Mann und Frau. Sie ist auf Dauer angelegt und soll der Gründung einer stabilen Kernfamilie dienen. So lautet die offizielle französische Übersetzung von Artikel 1 Personalstatutgesetz in der 1958 erlassenen Fassung: "Le mariage est un contrat légal (arab. *mītāq šar'ī*) par lequel un homme et une femme s'unissent en vue d'une vie conjugale commune et durable. Il a pour but la vie dans la fidélité, la pureté et le désir de procréation (arab. *taktīr sawād al-umma*) par la fondation, sur des bases stables et sous la direction du mari, d'un foyer permettant aux époux de faire face à leurs obligations réciproques dans la sécurité, la paix, l'affection et le respect mu-

19 Französische Übersetzung zitiert nach BORRMANS, 1979: 129. Für eine neuere Ausgabe des arabischen Originals vgl. AL-FĀSĪ, 2002: 224.

20 Für eine "klassisch" orientalistische Sicht auf die Ehe im tradierten islamischen Recht vgl. z.B. BOUSQUET, 1953: 79.

21 Für eine konzise Darstellung des rechtlichen Charakters der Ehe im tradierten islamischen Recht vgl. ALI, 2008.

22 Vgl. dazu JOHANSEN, 1996: 77f.

tuel.”²³ Die hier programmatisch verankerte Institutionalisierung von Ehe und Kernfamilie geht zumindest partiell mit einer gewissen Formalisierung einher.²⁴

Der Trend zur Institutionalisierung der Ehe war von Beginn an von politischen Belangen überlagert. Unter dem Eindruck staatszentrierter Entwicklungsmodelle in den 1950er und 1960er Jahren wurden die reproduktiven Funktionen der Familie sozusagen staatlicherseits in die Pflicht genommen. Das deutet sich bereits in den oben zitierten Äusserungen von ‘Allāl al-Fāsī zum Zweck der Ehe an, in der er die Erfüllung einer Art nationaler Pflicht sieht. Noch deutlicher tritt die politische Überdeterminiertheit dieses Rechtsbereiches bei den Reformen des marokkanischen Personalstatuts von 1993 und 2004 hervor. Diese Reformen fallen in die von Lynn Welchman folgendermaßen charakterisierte dritte Phase der Reform des islamischen Familienrechts:

The third phase is distinguished by changed global, regional and national circumstances in Arab states, including but not limited to different forms of political and civil society mobilisation, modern communications and networking capabilities, and the increased levels of interventions from powerful third-party states. These circumstances impact the debates on the law, themselves more broadly based than was the case previously and involving a wider range of actors; they can also be seen to impact on the substance of the laws. In most of the region, women are more involved and at different levels than in previous phases of Muslim family law reform; they are also to be found organised in associations and movements independent of (and sometimes in opposition to) the ruling party or elite. And perhaps more than any other legislation, the promulgation of codifications of or amendments to Muslim family law demonstrate an intense political contingency reflecting national and international pressures and dynamics.²⁵

Im marokkanischen Kontext sind die Familienrechtsreformen von 1993 und 2004 Teil einer politischen wie sozio-kulturellen Öffnung und bilden zugleich ein Instrument zur Steuerung dieser Öffnung.²⁶ Während bereits seit den 1980er Jahren ehemals links-radikale Oppositionskräfte das Thema Menschenrechte ins

23 Bulletin Officiel Nr. 2378 vom 23. Mai 1958:806.

<http://www.sgg.gov.ma/BO%5Cbulletin%5Cfr%5C1958%5CBO_2378_fr.PDF>
(zuletzt aufgerufen: 21.05.2010).

24 Im einzelnen geht es hier um folgende Punkte: die Formalisierung und Registrierung der Eheschliessung, die Festlegung eines Ehemindestalters, die Formalisierung und teilweise Beschränkung der Autorität des Ehevormunds sowie die Formalisierung und Registrierung der Eheauflösung durch Verstoßung.

25 WELCHMAN, 2007:43.

26 Für eine Überblicksdarstellung der neueren marokkanischen politischen Geschichte vgl. SATER, 2010.

Zentrum ihres politischen Engagements stellen,²⁷ wird die Forderung nach einer Reform des Personalstatutsrechts zum Kristallisationskern für die Mobilisierung einer neuen, staatskritischen Frauenbewegung. Zunächst ohne grosse Unterstützung durch die sich formierenden Menschenrechtsorganisationen werden Frauenrechte von Aktivistinnen nunmehr im Namen von internationalen Menschenrechten begründet und zugleich gegen islamistische Ansprüche in Anschlag gebracht. Aus der Perspektive der Monarchie erweisen sich Menschen- und insbesondere Frauenrechte als geeignetes Terrain, um politische Standards und Loyalitäten neu auszuhandeln. Die Aufrechterhaltung der verfassungsmässig abgesicherten Allmacht des Königshauses kann hier mit dem Streben nach einem moderneren bzw. liberaleren Auftreten nach innen wie nach aussen verbunden werden. Mit Hilfe einer offiziellen Menschenrechtspolitik können zudem säkulare Oppositionskräfte eingebunden und gleichzeitig radikale Islamisten marginalisiert werden. Menschenrechtsdiskurse eröffnen schließlich auch eine politische Bühne für die Neuverhandlung internationaler Legitimität.

Bei den Familienrechtsreformen von 1993 und 2004 ist es jeweils der König, der nach kontroversen öffentlichen Auseinandersetzungen die Reforminitiative ergreift: Hassan II. (gest. 1999) im ersten, sein Sohn und Nachfolger Mohammed VI. im zweiten Fall. Politisch gesehen ging es in beiden Fällen jenseits aller Unterschiede um die Behauptung der religiös-politischen Legitimität des Monarchen. Der König steht laut marokkanischer Verfassung nicht nur an der Spitze des Staates. Sein in Artikel 19 der Verfassung festgelegter Status als "Befehlshaber der Gläubigen" (*amīr al-mu'minīn*) verleiht ihm außerdem höchste religiöse Autorität. Diese wiederum eröffnet nach Auffassung marokkanischer Verfassungsrechtler politische und rechtliche Eingriffsmöglichkeiten, die gewissermaßen über der Verfassung stehen.²⁸ Tatsächlich machen beide Könige ihre Rolle als Befehlshaber der Gläubigen bei der Reform des Familienrechts geltend. In beiden Fällen stellen die Reformen entscheidende regulierende Eingriffe in das politische wie auch das religiöse Feld dar. Das Ergebnis war in beiden Fällen sowohl ein Erfolg für die Frauenrechtsbewegungen als auch ein politischer Sieg der Monarchie. Dabei fielen inhaltlich gesehen die Reformen von 1993 weit hinter die damaligen Forderungen der Frauenrechtsbewegung zurück.²⁹ Erst nach dem Herrscherwechsel im Sommer 1999 und in der besonderen

27 Vgl. dazu allgemein ROLLINDE, 2002.

28 Vgl. dazu TOZY, 1999: 90–95.

29 Nur wenige Details werden geändert: die Autorität des Ehevormunds wird etwas enger gefasst, Polygynie stärker reglementiert und die Verstoßung weitergehend formalisiert. Zu den Reformen von 1993 vgl. etwa AL-AHNAF, 1994.

Lage nach den Attentaten von Casablanca im Mai 2003 waren bei der jüngsten Reform weitreichende Änderungen und eine programmatische Umbenennung des Gesetzes von Personalstatuts- in Familiengesetz möglich.³⁰

Die politische Kontingenz und die Wandlungsfähigkeit offizieller wie oppositioneller Diskurse zeigt sich auch im Gebrauch der normativen Repertoires des islamischen Rechts einerseits, der internationalen Menschenrechte andererseits. Auf offizieller Seite herrscht bis heute eine gewisse Ambivalenz. Zwar führt Mohammed VI. im Unterschied zu seinem Vater Frauenrechte auch im Zusammenhang mit Demokratie und Menschenrechten an. Die Reform des Familienrechts begründete jedoch auch er in erster Linie mit islamischem Recht bzw. mit seiner Autorität in Fragen der Auslegung der Scharia. Zudem hat Marokko zwar, wie die große Mehrzahl der arabischen Staaten insgesamt, die UN-Frauenrechtskonvention CEDAW ratifiziert. Aber auch Marokko hat Vorbehalte unter Hinweis auf das islamische Recht wie auch unter Hinweis auf die marokkanische Verfassung formuliert. Die wichtigsten oppositionellen Strömungen (Menschen- und Frauenrechtsbewegungen auf der einen, Islamisten auf der anderen Seite) halten sich vor diesem Hintergrund gewissermaßen gegenseitig in Schach: Die einen treten für die Anwendung internationaler Menschenrechtsstandards ein, während die anderen den Schutz religiöser bzw. nationaler Identität fordern. Gleichzeitig suchen Frauenrechtsgruppen neuerdings verstärkt das Gespräch mit liberalen Religionsgelehrten. Umgekehrt werden nicht nur staatlicherseits geförderte frauenfreundliche Interpretationen des Islams hörbar.³¹ Und schließlich scheint auch in eher konservativen islamistischen Kreisen neu über den Zugang zu internationalen Menschenrechten nachgedacht zu werden. Darauf weist ein Artikel in der gemässigt islamistischen Zeitung *at-Tağdīd* vom 22. Dezember 2008 hin. Der Beitrag ist Teil einer Kontroverse, die sich nach einer Rede Mohammeds VI. zum 60jährigen Jubiläum der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen ergeben hatte. Der König hatte in dieser Rede angekündigt, Marokko werde nach den jüngsten Reformen des Familienrechts seine Vorbehalte gegen die 1993 ratifizierte Frauenrechts-

30 Konkret sind als wichtige inhaltliche Änderungen folgende zu nennen: Die geteilte Verantwortung der Eheleute in Familienangelegenheiten, die weitgehende Abschaffung der Ehevormundschaft für die Frau, die Einführung eines einheitlichen Ehemindestalters für Frauen und Männer, Einschränkungen und richterliche Kontrolle der Polygynie, Besserstellung der Frau bei der Eheauflösung, Verbesserung des rechtlichen Status von Kindern. Weitere wichtige Veränderungen betreffen Verfahrensfragen. Zu dem Familiengesetz von 2004 vgl. etwa EBERT, 2005.

31 Vgl. zu solchen Trends EDOUADDA/PEPICELLI, 2010.

konvention CEDAW fallen lassen. Neben den bekannten Abwehrstrategien gegenüber internationalen Menschenrechtsnormen war in *at-Tağdīd* nun in einem Beitrag zu lesen, die islamische Bewegung solle sich aktiver in laufende Menschenrechtsdebatten einmischen. Konkret wurde der Vorschlag gemacht, das Recht auf Differenz (zu lesen hier offenbar als religiöse Differenz bzw. Differenz der religiösen Orientierung) als internationales Menschenrecht einzufordern.³² Damit könne, so die hier zitierte Meinung, auch die Verteidigung des islamischen Familienrechts gegen internationale Standards wie CEDAW unter Rückgriff auf eben solche Standards (Recht auf Differenz) auf neue Füße gestellt und schlagkräftiger gemacht werden. Nach der Logik dieses Vorschlags würde Religion bzw. zumindest eine bestimmte religiöse Orientierung oder Identität am Ende als Element kultureller Vielfalt reformuliert.

Abschliessende Überlegungen

An meine Ausführungen zur politischen Kontingenz von spezifisch verfassten Genderregimes (hier des islamischen Familienrechts) und zu globalen Verflechtungen möchte ich noch eine letzte Bemerkung zur Bedeutung der Historizität des Islams bzw. der "Islamizität" des islamischen Familienrechts anfügen. Bei aller berechtigten Kritik an Essentialisierungen bergen umgekehrt auch enthistorisierende De-Essentialisierungen theoretische wie politische Probleme. Darauf hat nachdrücklich Talal Asad hingewiesen. Aus seinem viel zitierten Aufsatz "The Idea of an Anthropology of Islam"³³ stammt die zweite Anspielung im Titel meiner Vorlesung: das Bild des Dramas. In dem genannten Aufsatz kritisiert Asad einflussreiche ethnologische Arbeiten über den Islam dafür, den Islam als religiöses "Drama" zu schematisieren.³⁴ Damit bezeichnet Asad die Annahme, dass in religiösem Sprechen und Handeln der Ausdruck von etwas anderem (einer bestimmten Sozialstruktur oder einer bestimmten Weltansicht) zu sehen sei. Der Islam, so Asad, werde hier auf "zu entziffernde Gesten" (*readable gesture*)³⁵ reduziert, die sozusagen erst durch die Interpretation des Ethnologen verständ-

32 Balāl AT-TAQLĪDĪ, in *at-Tağdīd* vom 22.12.2008
<<http://www.attajdid.info/pdf/pdf1222200853417PM2.pdf>>
(zuletzt aufgerufen: 21.05.2010).

33 ASAD, 1996.

34 ASAD, 1996: 388.

35 ASAD, 1996: 389.

lich würden. In seinem 2003 erschienenen Werk *Formations of the Secular* macht Asad zudem darauf aufmerksam, dass die De-Essentialisierung des Islams auch dazu genutzt wird, einer Politik der Assimilation muslimischer Migrantinnen und Migranten das Wort zu reden.³⁶ Meines Erachtens gibt es keinen einfachen Ausweg aus dem Dilemma, das Martin Sökefeld für die Verwendung von Begriffen wie "Ethnizität" oder "Kultur" allgemein beschrieben hat, die neben ihrem rein analytischen oder deskriptiven Gehalt immer auch unweigerlich in Auseinandersetzungen um kollektive Identität eingelassen sind.³⁷ Die Aufgabe im wissenschaftlichen Umgang mit solchen Konzepten liegt nach Sökefeld darin, den Konstruktionscharakter und die Machtverstrickung von Begriffen mit zu bedenken, die immer ihre eigene Wirkmächtigkeit haben. Mit Eric Wolf plädiert er für eine Auflösung von "Dingen" in "Beziehungsbündel".³⁸ Mit diesem Plädoyer möchte ich heute schliessen.

Bibliographie

ABU-LUGHOD, Lila (Hg.)

1998 *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East.* Princeton: Princeton University Press.

ABU-LUGHOD, Lila

2006 "Writing Against Culture". In: Henrietta L. MOORE and Todd SANDERS (Hg.), *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology.* Malden: Blackwell u.a., S. 466–479.

Gekürzte Version. Zuerst erschienen in: Richard G. FOX (Hg.), *Recapturing Anthropology.* Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

2009 "Dialectics of Women's Empowerment: The International Circuitry of the *Arab Human Development Report 2005.*" *International Journal of Middle East Studies* 41:83–103.

AHNAF, Mustafa

1994 "Maroc. Le Code du statut personnel." *Monde Arabe. Maghreb Machrek* 145:3–26.

36 ASAD, 2003: 168f.

37 SÖKEFELD, 2007.

38 SÖKEFELD, 2007: 48. Sökefeld bezieht sich hier auf Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* von 1982.

ALI, Kecia

- 2008 "Marriage in classical Islamic jurisprudence: a survey of doctrines." In: Asifa QURAIISHI und Frank E. VOGEL (Hg.), *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*. Cambridge: Harvard University, S. 11–45.

ASAD, Talal

- 1996 "The Idea of an Anthropology of Islam." In: John A. HALL (Hg.), *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. Amsterdam u.a.: Rodopi, S. 381–403.
- 2003 *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

BADRAN, Margot

- 1995 *Feminists, Islam, and the Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.

BARON, Beth

- 2007 *Egypt as a Women. Nationalism, Gender, and Politics*. Berkeley u.a.: University of California Press.

BORRMANS, Maurice

- 1977 *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*. Paris u.a.: Mouton.
- 1979 "Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours." *Oriente Moderno* 59:1–438.

BOTMAN, Selma

- 1999 *Engendering Citizenship in Egypt*. New York: Columbia University Press.

BOUSQUET, Georges

- 1953 *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*. Paris: Maisonneuve.

CHARRAD, Mounira

- 2001 *States and Women's Rights. The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Berkeley u.a.: University of California Press.

DIETZE, Gabriele

- 2009 "Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektive." In: Gabriele DIETZE (Hg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeldt: transcript.

EBERT, Hans-Georg

- 2005 "Das neue Personalstatut Marokkos: Normen, Methoden und Problemfelder." *Orient* 46:609–631.

EDDOUADA, Souad u. Renata PEPICELLI

2010 “Maroc: Vers un ‘féminisme islamique d’Etat’.” *Critique Internationale* 46/1:87–100.

AL-FASI, ‘Alāl

2002 *an-Naqd aḍ-ḍātī*. Casablanca: Dār at-Taḳāfa.

JOHANSEN, Baber

1990 “Politics and scholarship: The development of Islamic studies in the Federal Republic of Germany.” In: Tareq Y. Ismael (Hrsg.), *Middle East Studies. International Perspectives on the State of the Art*. New York: Praeger; S. 71–130.

1996 “The valorization of the human body in Muslim Sunni law.” *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 4:71–112.

KANDIYOTI, Deniz (Hrsg.)

1991 *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press.

AL-KAŠBÜR, Muḥammad

1993 *Qānūn al-aḥwāl aš-šaḥṣiyya ma‘ ta‘ḍīlāt 1993*. Casablanca: Maṭba‘at an-Naḡāḥ al-Ġadīda.

MOGHADAM, Valentine

2008 “Question: How Have Middle East Scholars Contributed to the Broader Field of Gender and Women’s Studies?” *International Journal of Middle East Studies* 40:16–18.

PUAR, Jasbir K.

2007 *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham u.a.: Duke University Press.

ROLLINDE, Marguerite

2002 *Le mouvement marocain des droits de l’Homme*. Paris: Ed. Karthala.

SAID, Edward W.

1978 *Orientalism*. London u.a.: Routledge & Kegan.

SATER, James N.

2010 *Morocco. Challenges to Tradition and Modernity*. London u.a.: Routledge.

SÖKEFELD, Martin

2007 “Problematische Begriffe: ‘Ethnizität’, ‘Rasse’, ‘Kultur’, ‘Minderheit’.” In: Brigitta SCHMIDT-LAUBER (Hg.), *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Berlin: Reimer; S. 31–50.

TOZY, Mohammed

1999 *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Presses des Sciences Po.

WELCHMAN, Lynn

2007 *Women and Muslim Family Law in Arab States. A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

WESEL, Uwe

1988 *Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht*. Frankfurt/M.; Suhrkamp.

