

# NEUE ÜBERLEGUNGEN ZUM GESCHLECHTERVERHÄLTNIS IM ISLAM. PERSPEKTIVEN DER GERECHTIGKEIT UND GLEICHHEIT FÜR FRAUEN<sup>1</sup>

ZIBA MIR-HOSSEINI

Schon immer sind sich muslimische Frauen, wie auch andere Frauen auf der Welt, der Ungleichheit der Geschlechter bewusst gewesen und haben sich dieser widersetzt; doch die Entstehung eines nachhaltigen, in der eigenen Kultur verwurzelten Feminismus vollzog sich erst vor kurzem. Die Verspätung, mit der diese Entwicklung eingetreten ist, spiegelt zumindest teilweise das komplexe Verhältnis zwischen den Forderungen nach der Gleichberechtigung der Frau und den antikolonialistischen und nationalistischen Diskursen des ersten Teils des zwanzigsten Jahrhunderts wider. Zu einer Zeit, als der Feminismus, sowohl als ein Bewusstsein wie auch als eine Bewegung, konkrete Gestalt annahm und sich auf Europa und Nordamerika auswirkte, besaß er, wie Leila Ahmed und andere gezeigt haben, auch »die Funktion, die Angriffe auf muslimische Gesellschaften moralisch zu rechtfertigen und die Auffassung von der umfassenden Überlegenheit Europas zu unterstützen« (Ahmed 1992: 54).

Westliche Autoritäten (Reisende, Diplomaten) berichteten regelmäßig über »die Unterwerfung der Frau« in muslimischen Gesellschaften. Mit den entstehenden antikolonialistischen und nationalistischen Bewegungen gerieten Muslime im Hinblick auf das traditionelle Geschlechterverhältnis in die Defensive. Muslimische Frauen, die ein feministisches Bewusstsein erworben hatten und für die Gleichberechtigung der Frau eintraten, standen unter dem Druck, sich antikolonialistischen oder nationalistischen Prioritäten zu fügen. Jede abweichende Meinung ließ sich als eine Art von Verrat auslegen. Westliche Feministinnen konnten patriarchalische Elemente ihrer eigenen Kulturen und Religionen im Namen der Modernität, des Liberalismus und der Demokratie kritisieren, doch muslimischen Frauen war es bei ihrem Kampf für Gleichberechtigung nicht möglich, entweder auf diese externen Diskurse oder auf interne politische Debatten (das heißt Nationalismus und Antikolonialismus) zurückzugreifen. Für die meisten Modernisten und Liberalen war »der Islam« eine patriarchalische Religion, die abzulehnen war. In den Augen der Nationalisten und Antikolonialisten war »der Feminismus« dagegen – das Eintreten für die Gleichberechtigung der Geschlechter – ein koloniales Projekt, dem es sich zu widersetzen galt. Muslimische Frauen standen mit anderen Worten vor einer schmerzlichen Wahl, die Leila Ahmed als »eine Wahl zwischen Verrat und Verrat« beschrieben hat (Ahmed 1984: 122). Sie mussten sich entscheiden zwischen ihrer muslimischen Identi-

1 Eine andere Fassung dieses Beitrags findet sich in *Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, Band I, Nr. 1, S. 1-28 (2003).

tät – ihrem Glauben – und ihrem neuen Bewusstsein für die Geschlechterfrage.

Doch gegen Ende des 20. Jahrhunderts war die Wahl zwischen den beiden Alternativen nicht mehr erforderlich. Eine vernachlässigte und paradoxe Folge des Aufstiegs des politischen Islams in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war sein Beitrag zur Schaffung eines Ortes, eines Raumes, innerhalb dessen muslimische Frauen ihren Glauben mit ihrem neuen Frauenbewusstsein vereinbaren können. Ende der 80er Jahre gab es deutliche Anzeichen für die Entstehung einer neuen Denkweise, eines Geschlechterdiskurses, der in seinen Zielen und Forderungen ›feministisch‹, gleichzeitig jedoch hinsichtlich seiner Sprache und Legitimationsquellen ›islamisch‹ ist. Dieser neue, als ›Islamischer Feminismus‹ bezeichnete Diskurs wird weiterhin sowohl von der Mehrheit der Islamisten als auch von Feministinnen angegriffen; beide sehen in ihm das genaue Gegenteil ihrer jeweiligen Grundsätze und Ideologien, wonach ein ›islamischer Feminismus‹ ein Widerspruch in sich selbst ist.

Dies ist der Kontext, in dem muslimische Frauenbewegungen Anfang des 21. Jahrhunderts zu situieren sind. Und vor genau diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden untersuchen, auf welche Art und Weise Frauen im islamischen Recht Gleichheit und Gerechtigkeit anstreben und erreichen können. Ich stelle dazu zwei zentrale Fragen: Falls Gerechtigkeit und Fairness dem Islam eigene Prinzipien sind, so wie es Muslime glauben und wie es von muslimischen Juristen behauptet wird, sollten diese Prinzipien sich dann nicht in den Gesetzen, die das Verhältnis zwischen den Geschlechtern sowie die jeweiligen Rechte von Männern und Frauen regeln, wiederfinden? Und: Ist es möglich, die Rechte von Mann und Frau im islamischen Recht gleich auszulegen? Und falls dies der Fall ist – welche Rechtstheorien oder intellektuellen Grundlagen sind die Basis einer solchen Auslegung? Ich analysiere zunächst, wie das islamische Rechtsdenken die Rechte von Frau und Mann deutet; dabei sollen sowohl die Rechtstheorien als auch die kulturellen Annahmen, die diesen Interpretationen zu Grunde liegen, herausgearbeitet werden. Abschließend skizziere ich die erforderlichen Reformstrategien, um sowohl den Geist der *shari'a* reflektieren zu können als auch um das Prinzip der Gerechtigkeit für Frauen zum Ausdruck zu bringen.

Zunächst jedoch sind drei Vorbemerkungen erforderlich. *Erstens*: im gesamten Beitrag unterscheide ich zwischen der *shari'a* und der *fiqh*-Wissenschaft.<sup>2</sup> Die *shari'a* ist einerseits die Gesamtheit von Gottes Gesetzen, wie sie dem Propheten Mohammed offenbart wurde; andererseits »bezieht sich der Begriff im allgemeinen Sprachgebrauch auf den Islam als Religion, auf Gottes wahre Religion, die die Offenbarung in der Lebenspraxis zum Aus-

2 Zu dieser Unterscheidung vgl. Kamali 1989: 216. Ohne diese Unterscheidung argumentiert An-Na'im 2000: 33-4.

druck bringt« (Sachedina 1999a: 15). *Fiqh* ist jedoch kein Bestandteil der Offenbarung (*wahy*), sondern der Teil der Religionswissenschaft, dessen Ziel es ist, aus dem Koran und der Sunna *shari'a*-Rechtssätze abzuleiten. Genau genommen ist *fiqh* eine Rechtswissenschaft mit ihren eigenen Rechtstheorien und Methoden, die von den *fuqaha* im Laufe der Jahrhunderte und im Dialog mit anderen religiösen und nicht-religiösen Wissenschaften entwickelt wurden. Anders gesagt: heilig und ewig ist nur die *shari'a*, während es sich bei *fiqh* um eine menschliche, sich verändernde Wissenschaft handelt. Diese Unterscheidung ist ganz besonders hervorzuheben, da *fiqh* häufig fälschlicherweise mit der *shari'a* gleichgesetzt wird, und zwar nicht nur in populären muslimischen Diskursen, sondern auch in Fach- und in politischen Diskursen, oft mit ideologischen Absichten.

*Zweitens:* ich gehe von der Prämisse aus, dass die Rechte von Frauen und Männern weder fest, vorgegeben noch absolut sind. Ganz im Gegenteil: sie sind kulturelle und juristische Konstrukte, die geltend gemacht und verhandelt werden und die sich ändern können. Sie werden in Reaktion auf Lebenswirklichkeiten, in Reaktion auf Machtverhältnisse in der Familie und in der Gesellschaft geschaffen, und zwar von denjenigen, die die gegenwärtige Situation entweder beibehalten oder verändern möchten. Sie existieren in und durch die Art und Weise, wie wir über sie denken und sprechen – sowohl öffentlich als auch privat – und wie wir sie wissenschaftlich untersuchen und über sie schreiben (vgl. Mir-Hosseini 1998).

*Drittens:* Ich habe nicht die Absicht, das zu tun, was ein muslimischer Jurist (*faqih*) tut, nämlich Regeln aus heiligen Quellen mittels der Theorien und Methoden des *usul-al fiqh* abzuleiten. Stattdessen betrachte ich die *fiqh*-Regeln und die Theorien, die ihnen zugrunde liegen, aus einer kritischen feministischen Perspektive und untersuche ihre Gültigkeit vor dem Hintergrund aktueller Gender-Theorien und -Realitäten. Meine Fragen und Annahmen unterscheiden sich somit von denen der meisten männlichen Juristen. Ich lege nicht nur die inhärenten geschlechtsspezifischen Vorurteile der *fiqh*-Regeln und ihre inneren Widersprüche offen, sondern stelle auch die Frage, ob diese Regeln der Gerechtigkeit der *shari'a* und den Interessen von muslimischen Menschen und Gesellschaften entsprechen. Damit hebe ich besonders das hervor, was Sachedina »eine Krise der Epistemologie in der traditionalistischen Bewertung des islamischen juristischen Erbes« genannt hat (Sachedina 1999a: 25). Der Grund für diese Krise sind eine ahistorische Herangehensweise an islamische Rechtssysteme sowie eine männerzentrierte religiöse Epistemologie.

Die rechtliche Stellung der Geschlechter im islamischen Rechtsdenken steht im Zentrum der folgenden Untersuchung. Es lassen sich, idealtypisch gesehen, drei separate Diskurse zu den Rechten von Frauen und Männern unterscheiden. Während die ersten beiden von verschiedenen Formen der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern ausgehen, spricht der dritte sich

für Gleichheit aus. Den ersten dieser Diskurse – den Diskurs der klassischen *fiqh*-Texte – nenne ich »traditionalistisch«. Der zweite Diskurs entstand Anfang des 20. Jahrhunderts und zeigt sich in den modernen Rechtsbüchern muslimischer Länder; diesen Diskurs bezeichne ich als »neo-traditionalistisch«.<sup>3</sup> Der dritte, von mir als »reformistisch« bezeichnete Diskurs, kam erst im Laufe der letzten zwanzig Jahre auf und befindet sich noch in der Entstehungsphase.

### **Der traditionalistische Diskurs: die Entstehung der Ungleichheit der Geschlechter**

Die klassischen *fiqh*-Texte betrachten die Ungleichheit der Geschlechter a priori als ein ganz selbstverständliches Prinzip. In ihnen spiegelt sich die Welt wider, in der die Autoren dieser Texte lebten, eine Welt, in der die Ungleichheit von Männern und Frauen die natürliche Ordnung der Dinge war, die einzige bekannte Art und Weise, das Verhältnis zwischen ihnen zu regeln. Es ist eine Welt, in der Biologie Schicksal ist und es keinerlei Überschneidungen der Geschlechterrollen gibt: die Frau wird geschaffen, um Kinder zu gebären und aufzuziehen; in dem göttlichen Plan ist dies ihre Hauptaufgabe und ihr wichtigster Beitrag zur Gesellschaft. Es ist eine Welt der Pflichten, in der der Begriff »die Rechte der Frau« – wie wir ihn heute verstehen – keinen Platz und so gut wie keine Bedeutung hat.<sup>4</sup>

Im Zeichen dieser metaphysischen und philosophischen Weltsicht verstehen und lesen die klassischen Juristen die heiligen Texte des Islams: den Koran und die Sunna. Klassische *fiqh*-Texte stellen Frauen als sexuelle, nicht als soziale Wesen dar, und ihre Rechte kommen nur im Kontext des Familienrechts zur Sprache. Die klassische, von der *fiqh*-Wissenschaft vertretene Auffassung von den Rechten der Frau zeigt sich nirgendwo deutlicher als in der Definition des Ehevertrages, der Frauen als Halbsklavinnen behandelt. Die ungleiche Rechtsstellung von Frauen und Männern in muslimischen Ländern wurde – und wird noch immer – zum Großteil durch die Regeln aufrechterhalten, die die klassischen Juristen für den Abschluss und das Lösen des Ehevertrages entwickelten. In dieser Hinsicht gibt es zwischen den verschiedenen Rechtsschulen keine großen Unterschiede: sie alle teilen dieselbe innere Logik und dieselbe Auffassung von Familie. Wenn sie sich un-

3 Die Literatur zur Kodifizierung des islamischen Rechts bezeichnet diesen Diskurs in der Regel als »modernistisch«. Vgl. z.B. Anderson 1959; Coulson/Hinchcliffe 1978.

4 Dies ist genau die Welt, die die islamistischen Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entstanden, wiederherstellen wollten. Vgl. z.B. Sharabi 1988.

terscheiden, dann nur in Hinblick auf die Umsetzung dieser Auffassung in rechtliche Vorschriften.<sup>5</sup>

Doch die Auslegung der Rechte der Frau durch die *fuqaha* ist nicht frei von logischen Widersprüchen, und auch dies zeigt sich, wie wir sehen werden, nirgendwo deutlicher als im Ehevertrag. Es sind zwei rivalisierende Stimmen erkennbar: die eine wird von der Offenbarung (*wahy*) inspiriert, die andere steht unter dem Einfluss der jeweils zeitgebundenen Gesellschaftsordnung. Während die erste eine egalitäre Stimme ist und die Gerechtigkeit des Islams ausdrückt, ist die zweite eine patriarchalische Stimme, in der soziale, kulturelle und politische Ideologien zum Ausdruck kommen. Je mehr sich die Texte des *fiqh* von der Zeit und dem Geist der Offenbarung entfernen, desto stärker wird ihre patriarchalische Stimme.

Um diese Spannung – zwischen der Stimme der Offenbarung und der Stimme der Gesellschaftsordnung – zu untersuchen und um die Grundannahmen der klassischen Juristen zu identifizieren, sollen im Folgenden die Hauptmerkmale des Ehevertrags untersucht werden.

### Die Ehe als Tauschvertrag

Die klassischen *fiqh*-Texte definieren die Ehe (*nikah*) als einen Tauschvertrag mit festen Bedingungen und einheitlicher Rechtswirksamkeit. Nach dem Muster des Kaufvertrags (*bay'*) sind die Hauptbestandteile der *nikah*: das Angebot (*ijab*) durch die Frau oder ihren Vormund (*wali*), die Annahme (*qabul*) durch den Mann, und die Zahlung des Brautpreises (*mahr*) – ein Geldbetrag oder Wertgegenstand, den der Ehemann vor oder nach Vollzug der Ehe an die Braut zahlt oder sich zu zahlen verpflichtet. Eine Frau hat das Recht, den Geschlechtsverkehr zu verweigern, bis sie ihren Brautpreis in voller Höhe erhalten hat.<sup>6</sup> In der malikitischen Rechtsschule besitzt der Tausch, wie ihn die Zahlung des Brautpreises impliziert, eine derart große Bedeutung, dass die Nicht-Zahlung des Brautpreises oder eine Bestimmung im Vertrag, die zu seiner Vernichtung führen könnte, den Ehevertrag ungültig machen kann. In anderen Schulen wird ein Vertrag durch das Fehlen eines näher bestimmten Brautpreises nicht ungültig, jedoch erhält die Braut Anspruch auf einen besonderen Typ von Brautpreis, der als *mahr al-mithl*, ›durchschnittlicher Brautpreis‹, bekannt ist.<sup>7</sup>

Bei ihren Erörterungen der rechtlichen Struktur der Ehe benutzten klassische Juristen häufig die Analogie des Kaufvertrags und griffen auf seine

5 Zu Unterschieden zwischen den Rechtsschulen, vgl. Esposito 1982; Maghniyyah 1997.

6 Sobald sie jedoch ihr Einverständnis gegeben hat, sexuelle Beziehungen zu ihrem Ehemann zu unterhalten, kann sie sich ihm nicht mehr verweigern.

7 Vgl. hierzu den Beitrag »Mahr« in Gibb/Kramers 1961: 315; Maghniyyah 1997: 74.

rechtliche Logik zurück. So schreibt beispielsweise Shaikh Khalil, der bekannteste malikitische Jurist:

»Der Brautpreis ist analog zum Kaufpreis, das heißt, der Brautpreis umfasst dieselben grundlegenden Bedingungen wie die eines Verkaufs. Wenn eine Frau heiratet, verkauft sie einen Teil von sich selbst. Auf dem Markt kauft man Ware, bei einer Ehe erwirbt der Ehemann das *genitale arvum mulieris*. Wie bei jedem anderen Handel oder Kauf kommen nur nützliche und rituell saubere Objekte als Brautpreis in Frage. So kann zum Beispiel ein Sklave als Brautpreis gezahlt werden, und die Braut, nicht der Ehemann, darf sich den Sklaven aussuchen.« (Zitiert nach Ruxton 1916: 106)<sup>8</sup>

Diese Auffassung von der Ehe wird von Juristen anderer Schulen geteilt. In der persischen Übersetzung eines der wichtigsten Texte von Muhaqqia al-Hilli, dem bekanntesten schiitischen Juristen, heißt es zur Ehe:

»Etymologisch gesehen ist die Ehe die Vereinigung von zwei Dingen, der Begriff soll auch Koitus sowie Geschlechtsverkehr bedeuten. In *sharʿ* wurde die Ehe auf verschiedene Arten definiert. Es heißt, sie sei ein Vertrag, dessen Gegenstand die Beherrschung der Vagina sei, ohne das Besitzrecht an ihr. Des Weiteren heißt es, sie sei ein mündlicher Vertrag, der erstmalig das Recht auf Geschlechtsverkehr begründe, das heißt sie ist nicht wie der Kauf einer Sklavin, bei dem der Mann das Recht auf Geschlechtsverkehr dadurch erhält, dass er die Sklavin besitzt.« (Hilli 1985: 428)

Mein Verweis auf die ähnliche rechtliche Struktur von Ehe- und Kaufvertrag soll nicht bedeuten, dass *fiqh* die Ehe tatsächlich als einen Verkauf versteht. Die klassischen Juristen sind sich der möglichen Missverständnisse bewusst und betonen daher ausdrücklich, dass die Ehe einem Verkauf nur der Form nach ähnelt, nicht jedoch vom Geiste her. Vielleicht war es dieses Bewusstsein und ein gewisses Unbehagen, das die *fugaha* dazu anhielt, die Unterschiede zwischen einem Ehevertrag und einem Kaufvertrag einzeln aufzulisten. Selbst in Aussagen wie in der oben zitierten wird deutlich, dass zwischen dem Recht auf Zugang zu den weiblichen Geschlechts- und Fortpflanzungsorganen (das der Ehemann erwirbt) und dem Recht über die Frau selbst, als Person, (das er nicht erwirbt) unterschieden wird. Eine derartige Unterscheidung hat, wie wir sehen werden, wichtige Folgen für die Rechte und Pflichten, die die Ehe mit sich bringt. Mir geht es in diesem Abschnitt darum, zu zeigen, dass die Logik des Verkaufs die Grundlage der *fiqh*-Auffassung von den Rechten der Frau bildet; nach dieser Auffassung ist die Sexualität der

8 Jorjani, ein anderer malikitischer Jurist, definiert die Ehe als »ein Vertrag, durch den der Ehemann das alleinige Recht über die Geschlechtsorgane der Frau erwirbt«. Zitiert in Pesle 1936: 20.

Frau, wenn auch nicht die Frau selbst, eine Ware – ein Tauschobjekt in der Ehe.

In jedem *fiqh*-Text beginnt das Kapitel zur Ehe mit einer Erörterung ihrer religiösen Werte und mit einer Liste der religiösen Pflichten und der moralischen Verpflichtungen, die beiden Ehepartnern auferlegt sind. Sobald es jedoch um rechtliche Regelungen geht, treten diese moralischen Verpflichtungen, wie wir noch sehen werden, vor denjenigen Elementen des Vertrags, die das Tauschgeschäft betreffen, in den Hintergrund. Die Grenzen zwischen den moralischen und den rechtlichen Pflichten innerhalb einer Ehe sind verschwommen und mitunter willkürlich. Die Trennung zwischen dem Moralischen und dem Rechtlichen wird von dem ›Zweck der Ehe‹ bestimmt. Hier stimmen die meisten Juristen darin überein, dass der Hauptzweck der Ehe die Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse sowie die Fortpflanzung sind (vgl. ‘Abd Al ‘Ati 1997). Was auch immer den Zwecken des *nikah*-Vertrags dient oder aus ihnen resultiert, fällt in den Bereich der obligatorischen Pflichten, die beiden Ehepartnern auferlegt sind (*ahkam al zawaj*). Alles andere ist zwar moralisch verpflichtend, rechtlich jedoch nicht einklagbar und bleibt dem Gewissen der jeweiligen Einzelpersonen überlassen.

Mit dem Ehevertrag gerät eine Frau unter die *‘isma* ihres Ehemannes. *‘Isma* kann mit ›Autorität‹, ›Kontrolle‹ und ›Schutz‹ übersetzt werden: für jede der beteiligten Parteien bringt sie eine Reihe definierter Rechte und Pflichten mit sich, von denen einige moralisch sanktionierbar sind und andere Rechtsverbindlichkeit besitzen. Die rechtsverbindlichen Rechte und Pflichten betreffen die beiden Themen sexueller Zugang und Kompensation, wie sie von den Konzepten *tamkin* und *nafqa* zum Ausdruck gebracht werden. *Tamkin* – ›Unterwerfung‹, definiert als ungehinderter sexueller Zugang – ist ein Recht des Mannes und somit eine Pflicht der Frau; dahingegen ist *nafqa* – ›Unterhalt‹, definiert als Wohnung, Nahrung und Kleidung – ein Recht der Frau und eine Pflicht des Mannes. Eine Frau erhält Anspruch auf *nafqa* erst nach Vollzug der Ehe und sie verliert ihren Anspruch, wenn sie sich im Zustand des *nushuz* (Ungehorsam) befindet. *Nushuz* bedeutet wörtlich ›Rebellion‹ und impliziert die Verweigerung der ehelichen Pflichten. Obwohl eingeräumt wird, dass eine derartige Verweigerung durch jeden der beiden Ehegatten stattfinden kann, wird der Begriff *nashiza* (rebellisch) in *fiqh*-Quellen nur in der femininen Form und in Bezug auf die Unterhaltsrechte verwendet.

Entsprechend der Logik des Vertrags kann ein Mann mehr als eine Ehe gleichzeitig eingehen (bis zu vier)<sup>9</sup>, und er kann jeden Vertrag nach Belie-

9 Im shiitischen Recht kann ein Mann so viele zeitlich begrenzte Ehen (*mut‘a*) eingehen, wie er möchte oder wie er sich leisten kann. Zu dieser Form der Ehe vgl. Haeri 1989.

ben beenden: es sind weder Gründe noch die Zustimmung oder die Anwesenheit der Ehefrau erforderlich. Aus juristischer Sicht ist *talaq*, die Verstoßung der Ehefrau, eine einseitige Handlung (*iqāʿ*), die durch die entsprechende Erklärung des Ehemanns rechtswirksam wird. Ebenso kann eine Frau nicht ohne die Zustimmung ihres Ehemannes aus der Ehe entlassen werden, obwohl sie ihre Entlassung erwirken kann, mittels *khulʿ*, oft als ›Scheidung in gegenseitigem Einvernehmen‹ bezeichnet. In der Definition der klassischen Juristen ist *khulʿ* eine Trennung, die die Ehefrau wegen ihrer extremen ›Abneigung‹ (*ikrah*) gegenüber ihrem Ehemann verlangt. Der wichtigste Bestandteil ist die Zahlung einer Kompensation (*ʿawad*) an den Ehemann als Gegenleistung für die Entlassung, wobei es sich um den Brautpreis oder um eine andere Form der Entschädigung handeln kann. Hier zeigt sich deutlich die Logik des Verkaufs. Im Gegensatz zu *talaq* ist *khulʿ* – keine einseitige, sondern eine zweiseitige Handlung, da sie ohne die Zustimmung des Ehemannes nicht rechtswirksam wird.

Erhält die Ehefrau die Zustimmung ihres Ehemannes nicht, so besteht ihre einzige Möglichkeit in der Anrufung eines Gerichts, dessen Richter die Macht besitzt, entweder den Ehemann zu zwingen, *talaq* auszusprechen, oder es in seinem Namen auszusprechen. Diese Möglichkeit ist im klassischen *fiqh* als *tafriq* oder *tatliq* bekannt und wurde zur üblichen juristischen Grundlage, auf der eine Frau in der heutigen muslimischen Welt gerichtlich geschieden werden kann.<sup>10</sup> Wie leicht es für eine Frau ist, auf diese Weise geschieden zu werden, und aus welchen Gründen sie dies tun kann, ist je nach *fiqh*-Schule des islamischen Rechts unterschiedlich. Die malikitische Schule ist die liberalste und hat das breiteste Spektrum an Gründen, aus denen eine Frau ein Scheidungsverfahren einleiten kann.

Dies ist in groben Zügen die Auffassung der *fiqh*-Wissenschaft von der Ehe, die nach Meinung der *fuqaha* gottgewollt ist und ihre Wurzeln in heiligen Texten hat. Diese Sichtweise wurde im Laufe der Zeit mit dem *shariʿa*-Modell der Familie und des Geschlechterverhältnisses gleichgesetzt. Doch es stellen sich einige Fragen: Inwieweit steht diese Auffassung in Einklang mit der Gleichheit und der Gerechtigkeit, die zu den unbestrittenen Zielen der *shariʿa* zählen? Warum und wie definiert *fiqh* die Ehe auf eine Art und Weise, die Frauen ihres freien Willens beraubt und sie der männlichen Autorität unterwirft? Diese Fragen werden sogar noch prekärer, falls wir – wie ich es tue – akzeptieren, dass die *fuqaha* aufrichtig sind, wenn sie behaupten, dass sie ihr ideales Modell des Geschlechterverhältnisses aus heiligen Quellen ableiten: aus dem Koran und der Sunna.

10 Unter den modernen Staaten, in denen das islamische Recht die Grundlage des Familienrechts bildet, bietet Tunesien Frauen den leichtesten Zugang zur gerichtlichen Scheidung. Vgl. Nasir 1990: 125-142. Zu Reformen des Scheidungsrechts vgl. Anderson 1976; Mahmood 1972; El Alami/Hinchcliffe 1996.



### ›Die Stellung der Frau‹ und die Theorien der »fiqh«-Wissenschaft

Auf diese Fragen gibt es drei verschieden Arten von Antworten. Die erste ist eher ideologischer Natur und hängt mit dem starken patriarchalischen Ethos zusammen, das den Zugang der *fugaha* zu den heiligen Texten prägt. Die zweite ist eher epistemologisch orientiert und betrifft die Art und Weise, wie die ›Stellung der Frau‹ im *fiqh* verankert und zum Gegenstand (*mouzuʿ*) rechtlicher Regelungen (*ahkam*) wurde. Die dritte Art der Antwort ist eher politischer Natur und betrifft den Ausschluss von Frauen aus der Produktion religiösen Wissens sowie die fehlende Möglichkeit, ihren Stimmen Gehör zu verleihen und ihre Interessen in Gesetzen durchzusetzen. In diesem Abschnitt argumentiere ich, dass die klassischen Juristen mit Hilfe der Rechts- und Gesellschaftstheorien, die sie auf Basis der kulturellen und sozialen Strukturen ihrer Zeit und Gesellschaft entwickelten, die rechtliche Stellung der Geschlechter zu einem festen, starren Konzept im *fiqh* werden ließen.

Das *fiqh*-Modell des Geschlechterverhältnisses hat seine Wurzeln in der patriarchalischen Ideologie des vorislamischen Arabien, die bis in die islamische Zeit, wenn auch in veränderter Form, fortbestand. Hierzu gibt es in der Literatur eine ausgedehnte Debatte, auf die ich an dieser Stelle nicht näher eingehen kann.<sup>11</sup> Es genügt, wenn ich sage, dass die *fiqh*-Auffassung vom Geschlechterverhältnis, wie sie in *nikah* zum Ausdruck kommt, ihren Ursprung in einer speziellen Ehevereinbarung hat, die im vorislamischen Arabien weit verbreitet war. Diese als ›Herrschaftsehe‹ bekannte Vereinbarung ähnelte stark einem Kauf, durch den eine Frau Eigentum ihres Ehemannes wurde. Esposito weist darauf hin, dass dies eine Situation schuf:

»[...] in der eine Frau, solange sie Jungfrau war, von Männern, ihrem Vater, Bruder oder engen männlichen Verwandten unterjocht wurde, und ebenso von ihrem Ehemann, wenn sie dessen Frau wurde. Nach und nach wurde es üblich, sie als kaum mehr als ein Stück Eigentum anzusehen.« (Esposito 1982: 14f.)

11 Einige Autoren argumentieren, dass das Aufkommen des Islams die patriarchalischen Strukturen der arabischen Gesellschaft schwächte, vgl. Esposito 1982, andere sind der Meinung, dass es sie verstärkte, vgl. Ahmed 1992; Mernissi 1991. Letztere sind auch der Ansicht, dass sich die Gesellschaft vor dem Aufkommen des Islams im Übergang von der Matrilinearität zur Patrilinearität befand, und dass der Islam diesen Prozess erleichterte, indem er das Patriarchat guthieß; außerdem vertreten sie die Meinung, dass die Regelungen des Korans hinsichtlich Ehe, Scheidung, Erbschaft und anderer frauenspezifischer Themen einen derartigen Übergang sowohl widerspiegeln als auch bestärken. Die Vertreter beider Meinungen stützen sich bei ihren Schlussfolgerungen auf die Arbeiten von William Robertson Smith. Eine kurze Zusammenfassung der Debatte findet sich bei: Smith 1985; sowie bei Spellberg 1991.

Der Koran verurteilt diese Unterjochung. Dennoch wird sie von der *fiqh*-Wissenschaft, wenn auch in anderer Form, reproduziert. Die *fugaha* änderten die Definition der vorislamischen ›Herrschaftsese‹, um sie den koranischen Reformen anzupassen und um die Stellung der Frau innerhalb dieser Form der Ehe zu verbessern. Statt zu Vertragsgegenständen machten sie Frauen zu Vertragsparteien und zu Empfängerinnen des Brautpreises (*mahr*). Ebenso modifizierten sie die rechtlichen Regelungen bezüglich Polygamie und Scheidung und schränkten damit die Herrschaftsgewalt der Männer über Frauen im Ehevertrag ein, ohne diese jedoch in ihrem Kern zu ändern oder Frauen von der Autorität der Männer, ob Ehemänner oder Väter, zu befreien. Väter oder Vormünde behielten weiterhin das Recht, ihre Töchter oder weiblichen Mündel zu verheiraten. Während einige Schulen Frauen das Recht geben, eine nach Erreichen der Pubertät gegen ihren Willen geschlossene Ehe aufzulösen, besitzt in anderen Schulen der *wali* das Recht des *jabr*, das heißt, er kann seine Tochter oder sein Mündel ohne ihre Einwilligung zu einer Ehe zwingen. Dies weist auf einen weiteren Widerspruch und auf einen Fehler in der juristischen Logik hin. Einerseits definieren die Juristen *nikah* so, dass die Frau den Heiratsantrag (*ijab*) macht; andererseits, indem sie *jabr* anerkennen, verweigern sie Frauen ihren freien Willen und behandeln sie als Sklavinnen, was im Widerspruch zu ihrer eigenen Definition der Ehe steht. Vor allem jedoch zeigt sich hier, wie sehr die Juristen den Geist der koranischen Reformen verleugnen, deren Ziel es war, die im vorislamischen Zeitalter übliche Praxis, Frauen gegen ihren Willen zu verheiraten, abzuschaffen.

Bei ihrer Entwicklung dieser Regelungen stützten die *fugaha* ihre theologischen Argumente auf eine Reihe philosophischer, metaphysischer, sozialer und rechtlicher Annahmen und Theorien. Die philosophisch-metaphysische These, auf der *nikah* und andere *fiqh*-Regelungen bezüglich der rechtlichen Stellung von Frauen und Männern fußen, lautet: ›Frauen sind aus Männern und für Männer geschaffen‹. Während sich diese These nicht durch heilige Texte stützen lässt (vgl. Hassan 1987; Mernissi 1985; Wadud 1999) wurde und bleibt sie für *fugaha* die wichtigste implizite, theologische Prämisse. Die moralische und soziale Begründung für diese asymmetrische Konstruktion findet sich in folgender Differenz-Theorie zur männlichen und weiblichen Sexualität: Gott schenkte Frauen ein größeres sexuelles Verlangen als Männern, doch dieses wird durch zwei Faktoren gemäßigt, durch das *gheirat* des Mannes (sexuelle Ehre und Eifersucht) und die *haya* der Frau (Bescheidenheit, Schüchternheit). Aus dieser Theorie folgern schiitische wie auch sunnitische Juristen, dass die weibliche Sexualität ohne Kontrolle durch den Mann ein Chaos verursachen würde und somit eine wirkliche Bedrohung der Gesellschaftsordnung darstellt. Das *gheirat* des Mannes und die *haya* der Frau gelten als dem Menschen angeborene Instrumente dieser Kontrolle. Somit ist es zum Wohle der Familie und der Gesellschaft, und im Namen der Religion, dass Frauen Männern unterworfen werden (Mir-Hosseini 2003a). Fatna

Sabbah (1984) gibt eine lebendige Darstellung davon, wie sich diese Theorie in mittelalterlichen juristischen und erotischen Texten auswirkte; Fatima Mernissi (1985) zeigt auf, wie diese Theorie bis heute das Leben der Frau in zeitgenössischen muslimischen Gesellschaften bestimmt. Wie bereits erörtert, liefert der Kaufvertrag die juristische Basis für die Unterwerfung der Frau in der Ehe.

Ich möchte hiermit nicht andeuten, dass es unter den klassischen Juristen eine Verschwörung gab, Frauen zu benachteiligen, oder dass sie bewusst versuchten, die Stimme der Offenbarung (*wahy*) zu ignorieren. Vielmehr vertrete ich den Standpunkt, dass diese Juristen bei ihrer Interpretation der heiligen Texte von ihrem Weltbild geleitet wurden, und dass sie beim Erkennen der *shari'a*-Regeln von mehreren rechtlichen und geschlechtsbezogenen Normen und Theorien der damaligen Zeit beeinflusst wurden. Diese Theorien wurden von nachfolgenden Juristengenerationen weiterhin so behandelt, als seien sie unveränderlicher Bestandteil der *shari'a*.

Im Ehevertrag zeigt sich das Dilemma der klassischen Juristen bei der Verschmelzung sozialer Normen mit koranischen Idealen. Einerseits wollten sie die Ehe nicht der Logik und den Regeln des Verkaufs unterwerfen, da dies die Menschlichkeit der Frau verleugnete und somit im Widerspruch zur Stimme der *wahy* stand. Andererseits konnten sie sich bei der Festlegung der rechtlichen Folgen der Ehe (*ahkam al-zawaj*) nicht von der Logik des Kaufvertrages lösen. Vielleicht ist dies der Grund, weshalb sie die Ehe als eine religiöse Pflicht definierten und sie somit auf die Ebene eines rituellen/religiösen Aktes (*'ibadat*) hoben. *Nikah* ist eine der wenigen Verträge im *fiqh*, der die Grenze zwischen *'ibadat* und *mu'amalat* überschreitet. Obwohl *fugaha* oft von der Ehe als einem Akt der Verehrung (*'ibadat*) sprechen, behandeln sie ihre rechtliche Form unter der Kategorie der *mu'amalat*. Anders als die Vorschriften im Bereich der *'ibadat* – die die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen regeln und wenig Raum für Rationalisierungen und Erklärungen lassen – sind die Vorschriften im Bereich der *mu'amalat* – die die Beziehungen der Menschen untereinander regeln – im allgemeinen für rationale Überlegungen fast uneingeschränkt offen. Da menschliche Angelegenheiten sich in einem Zustand der ständigen Veränderung und Entwicklung befinden, ist es erforderlich, diese Vorschriften in Übereinstimmung mit den Lebenswirklichkeiten der jeweiligen Zeit neu zu interpretieren. Dies ist die Begründung für den *ijtihad*, der, in den Worten von Hashim Kamali, »im Sinne einer Selbst-Anstrengung, eine Methode für das Auffinden von Lösungen für neue Sachverhalte im Lichte der Erleuchtung durch die *wahy* ist« (Kamali 1996: 21). Anders gesagt: während die *shari'a* im Bereich der *'ibadat* ganz bestimmte Rechtsregeln festsetzt, haben ihre Regeln im Bereich der *mu'amalat* das Ziel, zeitgemäße Prinzipien und Richtlinien zu schaffen, die Anstand und Fairplay sichern sollen.

Darüber hinaus stimmen viele Juristen und Islamwissenschaftler darin

überein, dass die meisten der koranischen Verse, die die Familie und die Frau betreffen, nicht *ta'sisi* (konstitutiv), sondern entweder *imza'i* (gebilligt) oder *islahi* (korrigierend) sind. Sie gehören somit nicht zu den koranischen Regeln, die eine neue Praktik begründen sollen, sondern zu denjenigen, die eine bestehende Praktik entweder billigen oder korrigieren sollen. Anders gesagt behandelt der Koran die Ehe, die Familie und die Stellung der Frau als menschliche Kategorien und Praktiken, die in Arabien existierten, das heißt als Teil des *'urf* (Brauchtum). Dies bedeutet, dass die Stellung der Frau und das Geschlechterverhältnis weder durch die Regeln der *shari'a* geschaffen werden noch gottgewollt und unveränderlich sind. Zudem wird deutlich, dass die Regeln der *shari'a* in Hinblick auf Frauen und die Familie nicht nur nicht unveränderlich sind, sondern ständiger Reform bedürfen, wenn sie dem Geist der *wahy* und der Gerechtigkeit des Islams entsprechen sollen. *Gender* ist ein soziales und kulturelles Konzept, das sich wie andere menschliche Konzepte entwickelt und sich in Reaktion auf soziale und politische Kräfte verändert. Im Koran wird die ›Stellung der Frau‹ weder als gottgewollt noch als unveränderlich dargestellt, sondern als eine soziale, änderungsbedürftige Praktik. Die koranischen Verse kritisieren in starker Form die erniedrigende soziale Stellung der Frau im vorislamischen Arabien und sie formulieren entsprechende, umfassende Reformen. So wird z.B. die weibliche Kindes-tötung verurteilt und bestimmte Aspekte der Ehe, der Scheidung und des Erbens werden reformiert, um Frauen mehr Mitspracherecht und Autonomie zu geben.<sup>12</sup>

Die klassischen Juristen zeigten, dass sie sich dieser Tatsache bewusst waren, indem sie die Ehe und andere Regelungen, die die ›Stellung der Frau‹ und das Geschlechterverhältnis betrafen, unter die Kategorie der *mu'amilat* fassten. Doch durch ihre wissenschaftlichen Formulierungen dieser Regelungen machten die *fuqaha* im Laufe der Zeit aus einem im Grunde genommen zeitgebundenen, vorübergehenden Phänomen ein Rechtsprinzip von permanenter Gültigkeit. Dies geschah, erstens, indem soziale Normen zu Idealen der *shari'a* gemacht wurden, und, zweitens, indem man jegliche Regelungen, die ›die Stellung der Frau‹ betrafen, so behandelte, als gehörten sie zur Kategorie der unveränderlichen, rationalen Argumenten und Änderungen nicht zugänglichen *'ibadat*. Auf diese Weise wurden ›die Stellung der Frau‹ und die Theorien und Normen, die die Grundlage für das Geschlechterverhältnis bildeten, im Laufe der Zeit von ihrem sozialen Kontext und ihrer historischen Entwicklung losgelöst und galten fortan als feststehendes und ewiges Gesetz.

Ich betone noch einmal: der Grund, aus dem ›die Stellung der Frau‹ und

12 Koran, XVI: 58-59. Siehe Esposito 1982: 14-15. In der Literatur besteht hierzu kein Konsens: vgl. Fn 11 zu der Debatte, ob die koranischen Reformen die patriarchalischen Strukturen der damaligen Zeit geschwächt oder gestärkt haben.

das Geschlechterverhältnis zu festen, starren Prinzipien im *fiqh* wurden, hat seinen Ursprung in der Spannung zwischen den Diktaten der *wahy* und denen der Gesellschaftsordnung. Der Ehevertrag – *‘aqd al-nikah* – ist das Ergebnis dieser Spannung, in der die Gesellschaftsordnung, die Stimme des Patriarchats, stärker wiegt als die Stimme der *wahy*. Es ist ebenfalls diese Spannung, die sich an der Wurzel dessen befindet, was Sachedina die Krise der Epistemologie in der traditionalistischen Bewertung des islamischen juristischen Erbes genannt hat.

»Das islamische Recht gilt als Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit. Damit Moslems diese göttliche Stufe der Gerechtigkeit erreichen können, müssen sie diese Normen der Gerechtigkeit in ihrem Alltagsleben umsetzen. Die Spannung, die Moslems bei der Erfüllung dieser Pflicht spüren, ergibt sich ironischerweise daraus, dass die historische Entwicklung des islamischen Rechts auf die Ebene der begrenzten Historizität juristischer Vorschriften für das Alltagsleben gehoben wurde. Durch Nutzung ihrer Verstandeskraft bis zum äußersten Grad zeichneten die muslimischen Juristen ihre Reaktionen auf die Erfahrungen in der Gemeinschaft auf: *sie entdeckten das göttliche Gesetz nicht, sie schufen es*. Was sie schufen war ein literarischer Ausdruck ihrer Bestrebungen, ihrer übereinstimmenden Interessen und ihrer Leistungen; was sie für die islamische Gesellschaft entwickelten war ein Ideal, ein Symbol, ein Gewissen und ein Ordnungs- und Identitätsprinzip. Was ihre exegetischen und gesetzgebenden Aktivitäten bei der Reaktion auf die neuen Umstände wirklich einschränkte, waren diejenigen juristischen Konventionen, die auf einer gemeinsamen unveräußerlichen Struktur basierten, die Muhammad Arkoun als die ›Logozenrität‹ des juristischen Korpus im Islam bezeichnet hat.« [Herv. Z. M.-H.] (Sachedina 1999a: 29)

Diese epistemologische Krise hat sich im Bereich der Frauenrechte im Islam durchgesetzt. Statt die Ideale der *shari‘a* zum Ausdruck zu bringen, verkörpern die *fiqh*-Regeln die Idealvorstellung der klassischen Juristen von Familie und vom Geschlechterverhältnis, getrennt von Zeit und Raum. Dies führt uns zu der dritten Art von Gründen, aus denen ›die Stellung der Frau‹ im *fiqh* fixiert wurde: der Ausschluss der Frau aus der Produktion religiösen Wissens. Hierzu merkt Sachedina an:

»Es ist bemerkenswert, dass selbst dann, wenn weibliche Überlieferer der Hadith zur *‘ilm al-rijal* (»Wissenschaft von der Überprüfung der Berichte«) zugelassen wurden [...], und selbst dann, wenn ihre Erzählungen als gültige Dokumente für die Ableitung religiöser Regeln angesehen wurden, diese Frauen nicht an dem intellektuellen Prozess teilhatten, der die schädlichen Regeln produzierte, welche in den persönlichen Status der Frau eingriffen. Wichtiger noch ist, dass der Offenbarungstext, unabhängig davon, ob er aus dem Koran oder der Sunna geschöpft wurde, kasuistisch extrapoliert wurde, um zu widerlegen, dass Frauen die intellektuelle und emotionale Fähigkeit besitzen, unabhängige Entscheidungen zu formulieren, die bei der Beurteilung ihrer ra-

dikal andersartigen Lebenserfahrung einfühlsam und genauer gewesen wären.« (Sachedina 1999b: 149)

Zu der Zeit, als die *fiqh*-Schulen entstanden, waren Frauen bereits von den interpretativen und intellektuellen Prozessen, die an der Ableitung der *shari'a*-Regeln aus den heiligen Quellen beteiligt sind, ausgeschlossen. Innerhalb der Forschung zur rechtlichen Stellung der Geschlechter im Islam besteht ein Konsens, dass je weiter wir uns von der Zeit der Offenbarung entfernen, desto stärker werden die Stimmen der Frau marginalisiert und vom politischen Leben der muslimischen Gesellschaft ausgeschlossen (vgl. Ahmed 1984: Kap. 4). Die patriarchalische Ideologie der damaligen Zeit, wie sie in den *fiqh*-Texten zum Ausdruck kommt, war derart tiefsitzend und so sehr Teil der Lebenswirklichkeit der klassischen Juristen, dass sie wenig Raum für Debatten und Kritik von innen heraus ließ. Den meisten Frauen der damaligen Zeit fiel es nicht sehr schwer, die von den *fuqaha* aufgestellten Regeln zu akzeptieren, da sich in ihnen die Definition ihrer Rollen widerspiegelte, und, wichtiger noch, da sie keine andere Wahl hatten, als sich ihnen zu fügen. Diejenigen Frauen, die diese Rollen nicht akzeptierten, konnten im *fiqh* einen gewissen Spielraum finden, wie zum Beispiel die Aufnahme bestimmter Klauseln in den Ehevertrag, durch die sie ein bestimmtes Maß an Autonomie in der Ehe erhalten konnten.<sup>13</sup> Frauen, die Eigentum und finanzielle Mittel besaßen, befanden sich sicherlich in einer anderen Situation, was auf ein weiteres Paradox in der *fiqh*-Auslegung der Frauenrechte verweist. Während Juristen die Autonomie der Frau und ihr Verfügungsrecht über ihren Besitz anerkennen, verweigern sie, wenn es um die Ehe geht, Frauen das Verfügungsrecht über ihren Körper und behandeln sie somit wie Sklavinnen.

Mit der stärker werdenden westlichen Hegemonie über die islamische Welt und der Verbreitung säkularer Bildungssysteme im 19. Jahrhundert begann der ideologische Einfluss der *fiqh*-Wissenschaft auf die gesellschaftliche Realität zu bröckeln. Die sich verändernde Situation der Frau und ihre zunehmende Teilhabe an der Politik der muslimischen Welt trugen gleichzeitig dazu bei, dass die Auffassung der *fuqaha* von ›der Stellung der Frau‹ für die

13 Ich beziehe mich hier auf die Ideologie des islamischen Rechts, nicht auf seine Praxis. Es ist wichtig hervorzuheben, dass das islamische Recht nach Meinung der *fuqaha* auf ideologischer Ebene unveränderlich ist, in der Praxis jedoch Flexibilität und Anpassungsfähigkeit zwei zentrale Merkmale des islamischen Rechts sind, wodurch es von Anfang an in einer Vielzahl von Kulturen und sozialen Kontexten Bedeutung haben konnte. Eine aufschlussreiche Darstellung der Art und Weise, wie Frauen in vormoderner Zeit mit dem islamischen Recht umgingen, bietet Sonbol 1996, siehe ganz besonders Sonbols Einleitung; zeitgenössische Beispiele finden sich in Mir-Hosseini 1993.

moderne Lebenswirklichkeit immer mehr an Relevanz verlor. All dies bereitete allmählich den Weg für die Entstehung neuer Geschlechterdiskurse.

### **Die Neo-Traditionalisten: ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis**

Der erste neue Diskurs entstand beim Zusammentreffen der muslimischen Welt mit den westlichen Kolonialmächten. In dieser Konfrontationsphase wurde ›die Stellung der Frau‹ zu einem umstrittenen Thema, das seitdem Schauplatz ist von Auseinandersetzungen zwischen den Kräften des Traditionalismus und der Moderne in der muslimischen Welt.

Obwohl sich die Wurzeln dieses Diskurses bis ins 19. Jahrhundert verfolgen lassen, steht sein eigentlicher Einfluss in Zusammenhang mit der Entstehung moderner Nationalstaaten in der muslimischen Welt des 20. Jahrhunderts und der Schaffung moderner Rechtssysteme nach westlichem Vorbild. Zu diesem Zeitpunkt wurden in vielen dieser Nationalstaaten die *fiqh*-Regeln zu Familie und zur rechtlichen Stellung von Frau und Mann selektiv reformiert, kodifiziert und nach und nach in ein einheitliches Rechtssystem eingebunden.<sup>14</sup> Die Reformanstöße waren von Land zu Land unterschiedlich. Insgesamt kann man sagen, dass jedes muslimische Land eine von drei Richtungen verfolgte: der Verzicht auf *fiqh* in sämtlichen Rechtsbereichen und sein Ersatz durch Gesetzbücher nach westlichem Vorbild; das Beibehalten und Kodifizieren des *fiqh* in Hinblick auf das Personenstandsrecht (Familie, Erbrecht), während er in anderen Rechtsbereichen aufgegeben wird; oder die Beibehaltung des *fiqh* als grundlegendes Recht und der Versuch, ihn in allen Rechtsbereichen anzuwenden. Eine große Mehrheit entschied sich für die zweite Richtung; die Türkei wählte als einziges Land die erste; die dritte wurde von den Golfstaaten gewählt (vgl. Mahmood 1972).

Im Verlauf des Anpassungsprozesses änderte sich das islamische Recht dahingehend, dass es nun nicht mehr die Domäne von Privatgelehrten war, die innerhalb einer bestimmten Rechtsschule (*mazhab*) agierten, sondern die einer gesetzgebenden Versammlung eines bestimmten Nationalstaates. Allmählich ersetzten Gesetzbücher die *fiqh*-Handbücher bei der Regelung der rechtlichen Stellung der Frau in der Gesellschaft. Dies führte nicht nur zur Schaffung eines hybriden Familienrechts, das weder dem *fiqh* entspricht noch westlich ist, sondern auch zur Entstehung eines neuen Diskurses, der weder traditionalistisch noch modern ist. Obwohl er im allgemeinen unter modernistische islamische Diskurse subsumiert wird, bevorzuge ich den Be-

14 Eine knappe Darstellung der Bestimmungen des Ehevertrags und ihrer Annahme durch Rechtscodices in arabischen Ländern bietet: El Alami 1992; sowie: El Alami/Hinchcliffe 1996.

griff ›neo-traditionalistisch‹, da dieser neue Diskurs hinsichtlich der rechtlichen Stellung von Frauen und Männern dieselbe Auffassung vertritt wie der traditionelle *fiqh*; er setzt diese Auffassung allerdings mit den Mitteln des modernen Nationalstaates durch, wodurch der Geschlechterdiskurs des *fiqh* nicht nur neue Kraft und Macht erhält, sondern auch eine neue Dynamik. Bei der Kodifizierung des Familienrechts führten die Regierungen Reformen mit Hilfe von Verfahrensregeln ein, die in den meisten Fällen die *fiqh*-Regeln in ihrem Kern weitgehend unangetastet ließen.

Dieser Diskurs findet sich nicht nur in Gesetzbüchern, sondern auch in einer neuen, im 20. Jahrhundert entstandenen Art von Literatur, die ich als ›*fiqh*-basiert‹ kategorisiere. Anders als die eigentlichen *fiqh*-Texte sind diese Texte in ihren Begründungen und Argumenten weder streng juristisch noch stammen sie unbedingt von *fuqaha*. Meist von Männern geschrieben – zumindest bis vor kurzem – haben diese Texte das Ziel, ›die Stellung der Frau‹ im Islam neu zu beleuchten und die islamischen Ehe- und Scheidungsgesetze genauer zu klären.<sup>15</sup> Die Autoren lesen die heiligen Texte neu und haben dabei das Ziel, neue Lösungen – oder, genauer gesagt, islamische Alternativen – zu finden, um den Gleichheitsbestrebungen der Frau Rechnung zu tragen und gleichzeitig ›die Stellung der Frau‹ neu zu definieren. Trotz ihrer Unterschiede und ihrer verschiedenen kulturellen Herkunft ist diesen neuen Lektüren eine opponierende Haltung und ein defensiver oder apologetischer Ton gemeinsam: opponierend, weil ihre Agenda darin besteht, den Vormarsch der ›westlichen‹ Werte und Lebensstile, die von muslimischen Staaten des 20. Jahrhunderts und ihren sekulären Eliten favorisiert werden, aufzuhalten; apologetisch, weil sie versuchen, die geschlechtsspezifischen Disparitäten, die sie versehentlich zum Vorschein bringen, durch Rückgriff auf *fiqh*-Texte zu erklären und zu rechtfertigen.

Neo-traditionalistischen Texten fehlt es auch an wirklicher Überzeugung, an dem Vertrauen, das klassischen *fiqh*-Texten eigen ist. Ihr Vertrauen wurde durch den Kontakt mit kolonialen Frauendiskursen und mit Vertretern anderer Meinungen innerhalb der muslimischen Welt untergraben. Die Verfasser dieser Texte sind nicht bereit zu akzeptieren, dass die Gleichberechtigung der Frau nicht nur ein importiertes – westliches – Konzept ist, sondern im 20. Jahrhundert auch Teil der Lebenswirklichkeit muslimischer Frauen. Diese Autoren befinden sich in einer widersprüchlichen Position: einerseits halten sie am *fiqh*-Modell von Familie und Geschlechterverhältnis fest, andererseits kennen sie die aktuellen Diskussionen zum Geschlechterverhältnis und die

15 Zur Diskussion über diese Schriften in der arabischen Welt vgl. Haddad 1998; sowie Stowasser 1993; zum Iran vgl. Mir-Hosseini 1999. Folgende Titel erschienen in englischer Sprache: Chaudhry 1989; Doi 1989; Khan 1995; Maudoodi 1983; Mutahhari 1991; Rahman 1986; Siddiqi 1952.



Kritik, die sowohl säkulare als auch religiöse Frauen an den patriarchalischen Vorurteilen der *fiqh*-Regeln vorbringen. Bildung und Beruf, das Scheidungsrecht und Fragen des *hejab* sind die Hauptthemen, mit denen sie sich im Hinblick auf Frauenrechte befassen und zu denen sie unterschiedliche Positionen definieren. Nicht selten findet man in einzelnen Texten, dass die Gleichberechtigung von Frauen und Männern in einem Bereich (zum Beispiel der Zugang zu Bildung und Beruf) befürwortet und sie gleichzeitig in anderen Bereichen (zum Beispiel Scheidung) abgelehnt wird.<sup>16</sup>

Bei ihrer Verteidigung der *fiqh*-Auffassung von Geschlecht haben die neo-traditionalistischen Texte nach und nach unbewusst einige der Theorien und Annahmen verändert, die dem Geschlechterdiskurs des *fiqh* zugrunde liegen. So widersprechen sie zum Beispiel der Interpretation, dass ›Frauen aus Männern und für Männer erschaffen sind‹ und behaupten stattdessen, dass nach islamischem Verständnis Frauen und Männer gleich geschaffen, dass Frauen nicht von Männern abhängig sind, um Vollkommenheit zu erlangen, sondern ihre Vollkommenheit selbstständig erreichen können. Dennoch halten sie am *fiqh*-Modell des Geschlechterverhältnisses fest, lehnen die Gleichberechtigung von Mann und Frau ab und operieren stattdessen mit dem Begriff der Komplementarität der geschlechtsspezifischen Rechte und Pflichten. Diese Auffassung basiert auf folgender These zur Natürlichkeit des *shariʿa*-Rechts: obwohl Männer und Frauen ebenbürtig und vor Gott gleich sind, hat ihnen die Schöpfung unterschiedliche Rollen zugewiesen, die durch die *fiqh*-Regeln zum Ausdruck kommen. Differente Rechte und Pflichten bedeuten demnach keine Ungleichheit oder Ungerechtigkeit; richtig verstanden sind sie die Essenz der Gerechtigkeit. Nach dieser Auffassung ist dies so, weil die *shariʿa*-Vorschriften nicht nur dem göttlichen Entwurf für die Gesellschaft entsprechen, sondern auch im Einklang mit der menschlichen Natur stehen.

Diese neue Verteidigung der *fiqh*-Auffassung von Frauenrechten hat ironischerweise die internen Widersprüche und Anachronismen der *fiqh*-Regeln noch stärker hervorgehoben. Wenn zum Beispiel das weibliche sexuelle Verlangen größer ist als das der Männer und eine strengere Kontrolle benötigt, und wenn die *shariʿa*-Vorschriften sowohl der göttlichen Gerechtigkeit als auch der ›Natur‹ entsprechen, wie können dann *die* Regeln plausibel werden, die Männern und nicht Frauen mehrere Ehen gleichzeitig gestatten? Gott würde doch bestimmt nicht Frauen ein größeres sexuelles Verlangen schenken und dann nur Männern die Polygamie erlauben? Derartige Widersprüche führten schließlich zu Änderungen der traditionalistischen Theorie der Sexualität, um so ihren Konflikt mit der nun befürworteten Annahme von der Natürlichkeit des *shariʿa*-Rechts zu umgehen. Diese Theorie konnte sich

<sup>16</sup> Dies trifft auf sämtliche englischsprachige Texte zu, die in der vorhergehenden Anmerkung genannt werden.

im 20. Jahrhundert verbreiten und besitzt in der Tat in klassischen *fiqh*-Texten keinen Vorläufer.<sup>17</sup>

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass sich die neo-traditionalistischen Autoren bei ihrer neuen Auffassung von Ehe und Sexualität nicht an islamischen Quellen, sondern an westlichen psychologischen und soziologischen Studien orientieren. Sie rezipieren diese Untersuchungen sehr selektiv und zitieren nur diejenigen als »wissenschaftliche Beweise«, die in Einklang mit den *fiqh*-Definitionen der Ehe stehen. Auch in ihrer Verwendung der *fiqh*-Konzepte und -Definitionen sind sie selektiv, indem sie sich von denjenigen distanzieren, die ganz offensichtlich geschlechtsspezifische Vorurteile enthalten. So gibt es keinen Hinweis auf die Ehe als Tauschvertrag nach Muster des Kaufvertrags, stattdessen werden die emotionalen und moralischen Aspekte der Ehe betont.

*The System of Women's Rights in Islam* von Ayatollah Murtaza Mutahhari ist meiner Meinung nach der eloquenteste und raffinierteste unter den Texten, die eine Gleichberechtigung von Mann und Frau mit dem Islam für unvereinbar halten. Entwickelt wird dieses Argument auf der Basis von *shari'a*-Vorschriften, die die menschliche Natur (*fitrat*) definieren. Obwohl sich die Sprache von klassischen *fiqh*-Texten unterscheidet, ist die männerzentrierte Sicht der Schöpfung dieselbe:

»Die Verbindung im Rahmen des Ehelebens ruht auf der Säule der spontanen Zuneigung und besitzt einen einzigartigen Mechanismus. Die Schöpfung hat den Schlüssel zu ihrer Verstärkung und auch den Schlüssel, um sie zu Fall zu bringen und zu zerstören, in die Hände des Mannes gelegt. Unter der Befehlsgewalt der Schöpfung besitzt jeder Mann und jede Frau eine bestimmte Neigung und bestimmte Merkmale, die, wenn man sie miteinander vergleicht, nicht austauschbar und nicht dieselben sind. [...] Die Natur hat die Bande zwischen Mann und Frau so gestaltet, dass es die Rolle der Frau ist, die Liebe des Mannes zu erwidern. Die Zuneigung und die Liebe der Frau, die aufrichtig und beständig ist, kann nur die Liebe sein, die als Reaktion auf die Zuneigung und Bewunderung des Mannes für sie entsteht. Somit ist die Zuneigung der Frau für den Mann das Ergebnis der Zuneigung des Mannes für die Frau und ist von dieser abhängig. Die Natur hat den Schlüssel der Liebe beider Seiten dem Mann, dem Ehemann, gegeben. Wenn er seine Ehefrau liebt und ihr treu ist, dann wird auch seine Frau ihn lieben und ihm treu bleiben. Zugegebenermaßen sind Frauen von Natur aus

17 Im iranischen Kontext war der bekannte schiitische Philosoph Allameh Tabataba'i der erste, der diese Theorie vorbrachte, und zwar in seinem monumentalen Korankommentar *Al-Mizan*, der zwischen 1954 und 1972 in arabischer Sprache entstand. Die Theorie wurde von Tabataba'i's Schüler Murtaza Mutahhari weiterentwickelt, der die ideologische Dimension verdeutlichte und sie zu einer neuen Verteidigung der *shari'a*-Vorschriften nutzte. Vgl. Mir-Hosseini 1999: 23-25.

treuer als Männer, und die Treue einer Frau ist eine Reaktion auf die Untreue des Mannes.« (Mutathari 1991: 297)

Nachdem er die Theorie der Sexualität, die den *fiqh*-Regeln zugrunde liegt, durch Betonung der nun passiven weiblichen Sexualität abgeändert hat, liefert Mutahhari eine neue Begründung dafür, dass das islamische Recht Männern das Recht auf Scheidung zugesteht:

»Die Natur hat den Schlüssel für die natürliche Auflösung der Ehe in die Obhut des Mannes gegeben. Anders gesagt ist es der Mann, der durch seine eigene Apathie und Untreue gegenüber seiner Frau diese kalt und untreu werden lässt. Wenn im umgekehrten Falle die Gleichgültigkeit auf Seiten der Frau ihren Anfang nimmt, so beeinflusst dies nicht die Zuneigung des Mannes, sondern macht sie im Übrigen eher noch intensiver.« (Ebd.: 274)

Hieraus wird gefolgert, dass es keine Notwendigkeit gibt, das Scheidungsrecht oder gar die Form der Scheidung (das heißt *talaq*, die Verstoßung der Ehefrau durch den Ehemann) zu ändern oder zu reformieren:

»Manchmal fragen diese Leute: ›Warum hat die Scheidung die Form einer Entlassung, einer Freilassung? Sollte sie nicht eine gerichtliche Form haben?‹ Diesen Leuten sollte geantwortet werden: ›Die Scheidung ist eine Entlassung genauso wie die Ehe ein Zustand der Beherrschung ist. Wenn Du kannst, dann ändere das natürliche Recht, einen Partner zu finden, im Hinblick auf Mann und Frau in seiner Absolutheit, löse den natürlichen Zustand der Ehe aus dem Zustand der Beherrschung; wenn Du kannst, mache die Rolle des männlichen und des weiblichen Geschlechts aller Menschen und Tiere in ihrem Verhältnis identisch und ändere das Naturgesetz. Dann wirst Du in der Lage sein, die Scheidung von ihren Aspekten der Entlassung und der Freilassung zu befreien.« (Ebd.: 298)

Mit dem Aufstieg des politischen Islams in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden diese Texte und ihr Geschlechterdiskurs von islamistischen Bewegungen in Beschlag genommen; ihre Parole war die ›Rückkehr zur *shariʿa*‹, wie sie in den *fiqh*-Regeln zum Ausdruck kommt. Einige der Reformen, die moderne Regierungen zuvor in einigen muslimischen Ländern eingeführt hatten, wurden demontiert (zum Beispiel in Iran, in Algerien und Ägypten). Paradoxerweise wurde der Versuch der Islamisten, die *fiqh*-Auffassungen von Geschlecht in Politik umzusetzen, zu einem Katalysator für eine Kritik an diesen Auffassungen und zu einem Ansporn für den zunehmenden Aktivismus von Frauen. Immer mehr Frauen sahen keinen Widerspruch mehr zwischen dem Kampf für die Gleichberechtigung und ihrem Status als gute Musliminnen, keine inhärente oder logische Verbindung zwischen dem Patriarchat und den islamischen Idealen. Auf diese Weise gelang es ihnen,

ihren Feminismus von der Zwangsjacke der antikolonialen und nationalistischen Diskurse zu befreien (vgl. Mir-Hosseini 1999).

In der Geschlechterpolitik begann eine neue Phase, die es allmählich muslimischen Frauen aus allen Schichten bewusst machte, wie hart die Realität einer Unterwerfung unter *fiqh* ist, wenn dieses von der Maschinerie eines modernen Staates angewandt wird. Zwei wichtige Elemente dieser neuen Phase bestanden darin, dass zum einen Frauen selbst – statt ›die Stellung der Frau‹ – nun als Akteurinnen im Zentrum der Auseinandersetzung zwischen traditionalistischen und modernen Strömungen standen, und dass zum anderen ein Raum entstanden war, in welchem an den geschlechtsspezifischen Disparitäten im islamischen Recht und in der islamischen Kultur auf bislang unmögliche Weise Kritik geübt werden kann.

### Die Reformisten: die Gleichberechtigung der Geschlechter

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts führten diese Entwicklungen zur Entstehung eines zweiten Diskurses, der die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Islam in allen Lebensbereichen fordert. Dieser Diskurs gehört zu einem neuen, reformistisch-religiösen Denken, das den Islam und die Moderne als miteinander kompatibel und nicht als entgegengesetzt konzipiert. Das menschliche Verständnis des Islams wird nun als flexibel und angesichts von Zeit, Ort, und Erfahrung als veränderbar angesehen. So würden sich auch die Glaubenssätze des Islams zugunsten von Pluralismus und Demokratie interpretierten lassen.<sup>18</sup>

Anders als frühere Denkrichtungen versteht der neue Diskurs die in den *fiqh*-Regeln verankerte Ungleichheit der Geschlechter nicht als Ausdruck göttlicher Gerechtigkeit, sondern als eine von männlichen Juristen geschaffene Interpretation, die dem Kern des göttlichen Willens, so wie er sich in den heiligen Texten des Islams offenbart, widerspricht. Im Gegensatz zu den beiden anderen Denktraditionen versteht der neue Diskurs die weibliche Sexualität als von familiären und gesellschaftlichen Umständen definiert und geregelt, nicht von der Natur und vom göttlichen Willen. Auf diese Weise hat der neue Diskurs die in sämtlichen *fiqh*-Regeln implizite Verbindung zwischen Interpretationen der rechtlichen Stellung der Geschlechter und Theorien der Sexualität durchtrennt. Dies kann wichtige epistemologische Folgen haben, weil so das Thema Sexualität oder ›die Stellung der Frau‹ aus dem Bereich der *fiqh*-Regeln herausgelöst werden kann. Als logische Schlussfolgerung ließe sich somit argumentieren, dass einige Regeln, die bisher als ›islamisch‹ und als Teil der *shariʿa* galten, in Wirklichkeit die Ansichten und Meinungen ei-

18 Beispiele für die textliche Genealogie dieser Denkweise bietet Kurzman 1998.

niger Moslems sind und soziale Praktiken und Normen darstellen, die weder heilig noch unveränderlich sondern menschlich und wandelbar sind.<sup>19</sup>

Es ist vielleicht noch zu früh, um zu sagen, wie und wann diese neue Geschlechterdebatte sich in der Praxis auswirken und die den orthodoxen Interpretationen des islamischen Rechts eigenen Ungleichheiten beseitigen wird. Sowohl der neue Diskurs als auch die reformistische Bewegung, zu dem er gehört, befinden sich erst in der Entstehungsphase, und ihr Schicksal ist eng mit den politischen Entwicklungen in der gesamten muslimischen Welt verbunden. Doch bereits jetzt lässt sich zweierlei sagen:

*Erstens:* der entstehende Frauendiskurs besitzt meiner Meinung nach das Potenzial, die alte und müde Debatte zu den ›Rechten der Frau im Islam‹ auf eine neue Grundlage zu stellen und einen Paradigmenwechsel herbeizuführen. Dies geschieht, indem die bestehende Verbindung zwischen Sexualität und der rechtlichen Stellung der Geschlechter aufgelöst wird, eine Verbindung, die Ursache dafür ist, dass sich andere islamische Diskurse nicht mit dem Thema Frauenrechte befassen können, trotz der immer stärker werden den Frauenrechtsdebatte. Die Lösung dieser Verbindung kann die Befürworter dieses Diskurses davon befreien, eine defensive Haltung einzunehmen und sie in die Lage versetzen, bei der Suche nach neuen Fragen und neuen Antworten über die alten *fiqh*-Weisheiten hinauszugehen.

*Zweitens:* durch Privilegierung eines Typs des Feminismus, der den Islam als seine Legitimationsquelle ansieht, kann der neue Diskurs die Hegemonie der orthodoxen Interpretationen herausfordern und die Legitimität der Ansichten derer, die bisher im Namen des Islams gesprochen haben, in Frage stellen.<sup>20</sup> Möglich, sogar unvermeidlich, wurde eine derartige Herausforderung erst durch die ideologische Interpretation des Islams seitens der Islamisten sowie durch die Methoden und Quellen, die Neo-Traditionalisten bei ihrer Verteidigung und Rationalisierung der *fiqh*-Auslegungen der rechtlichen Stellung der Geschlechter benutzten. Indem sie an die Logik und die Vernunft der Gläubigen appellierten, sich auf Argumente und Quellen außerhalb der Religion stützten und ihre Sichtweise des islamischen Rechts mit Hilfe der Instanzen eines modernen Staates durchsetzten, haben sie unbeabsichtigt den Weg für ein egalitäres Verständnis der *shariʿa* geebnet.

## Reformstrategien

Bevor ich auf die erforderlichen Strategien eingehe, um die rechtliche Stellung der Geschlechter im islamischen Recht als gleiche auszulegen, möchte ich noch einmal die zuvor gestellten Fragen aufgreifen: wie und warum basierten die Auffassungen von Geschlecht im islamischen Recht auf einer der-

19 Zu diesem Diskurs in Iran, vgl. Mir-Hosseini 1999; Teil III.

20 Zu dieser Thematik gibt es eine ständig wachsende Anzahl von Publikationen; vgl. auch Engineer 1992; Jawad 1998; Al-Hibiri 1997.

art starken Ungleichheit, dass sie im Laufe der Zeit die Ziele der *shari'a* umgingen? Ist es möglich, die rechtliche Stellung der Geschlechter im islamischen Recht gleich auszulegen?

Die *erste* Frage habe ich im Kontext des traditionalistischen Diskurses beantwortet, wie man ihn in klassischen *fiqh*-Texten findet. Der Kern meines Arguments besteht darin, dass die Ungleichheit von Mann und Frau im islamischen Recht ihren Ursprung in den inneren Widersprüchen zwischen den Idealen der *shari'a* und den sozialen Normen der muslimischen Kulturen hat. Während die Ideale der *shari'a* Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit fordern, haben muslimische soziale Normen und Strukturen während der Entstehungsphase des islamischen Rechts die Realisierung dieser Prinzipien behindert. Stattdessen wurden diese sozialen Normen in *fiqh*-Regeln integriert, und zwar durch bestimmte theologische, rechtliche und gesellschaftliche Theorien und Annahmen wie zum Beispiel ›Frauen sind aus Männern und für Männer erschaffen‹, ›Ehe als Kaufvertrag‹, ›Frauen sind Männern unterlegen‹, ›Frauen müssen geschützt werden‹, ›Männer sind die Hüter und Beschützer von Frauen, und ›männliche und weibliche Sexualität sind unterschiedlich, und letztere ist eine Gefahr für die Gesellschaftsordnung‹. All diese Theorien und Annahmen wurden entweder von den *fuqaha* selbst entwickelt, spiegelten den Wissensstand der damaligen Zeit wider oder waren Teil des kulturellen Gefüges der Gesellschaft. Somit wurde die *fiqh*-Wissensschaft zu einer Gefangenen ihrer eigenen rechtlichen Theorien und Prämissen und umging im Laufe der Zeit den koranischen Ruf nach Gerechtigkeit und Reform, wodurch sie den Geist der *shari'a* verneinte. Da die *fiqh*-Auslegung zur rechtlichen Stellung der Geschlechter mehr oder weniger im Einklang mit den vorherrschenden gesellschaftlichen Strukturen, Normen und Werten stand, blieb sie bis ins 20. Jahrhundert unangefochten.

Die *zweite* Frage nach der möglichen Interpretation des islamischen Rechts im Sinne gleicher Rechte von Mann und Frau habe ich vor dem Hintergrund zweier neuer, im 20. Jahrhundert entstandener Diskurse untersucht. Dem ersten dieser Diskurse – dem neo-traditionalistischen – gelang es, einige der extremeren Aspekte der *fiqh*-Auffassung hinsichtlich der rechtlichen Stellung der Geschlechter abzumildern, er wurde jedoch letztendlich aufgrund seiner defensiven und ideologischen Auslegung des Islams in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von der islamistischen Bewegung in Beschlag genommen. Der zweite neue Diskurs befürwortet die Gleichheit von Mann und Frau im islamischen Recht. Er entstand gegen Ende des letzten Jahrhunderts als Teil einer neuen religiösen Denkweise, die eine erfrischend pragmatische Energie aufweist, sowie die Bereitschaft, sich mit nicht-religiösen Perspektiven auseinanderzusetzen. Seine Befürworter lehnen einen Standpunkt nicht gleich ab, nur weil er aus der westlichen Welt stammt, noch sehen sie im Islam einen Entwurf mit eingebautem Handlungsprogramm für die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme der mus-

limischen Welt. Sie stellen somit nicht nur eine ernst zu nehmende Herausforderung der totalitären Ausprägungen des Islams dar, sondern schaffen auch einen Ort, an dem eine Auslegung des islamischen Rechts im Sinne der Gleichberechtigung von Frauen und Männern möglich ist.

Gerade im Kontext dieses zweiten Diskurses ist es meiner Meinung nach erforderlich, nach Strategien für die Reform des islamischen Rechts zu suchen, um die Bestrebungen der Frauen nach Gleichheit und Gerechtigkeit in den heutigen muslimischen Gesellschaften zu unterstützen. Der erste Diskurs hat nach meiner Einschätzung nicht nur sein Potenzial erschöpft, sondern seine historische Rolle gespielt. Es lassen sich zwei Arten von Strategien unterscheiden: allgemeine und spezielle. Während die erste Art von Strategie uns in den Bereich der Politik und zur Frage des Verständnisses des Islams und der jeweiligen Interpretationsweisen führt, bezieht sich die zweite auf die Mechanismen, die innerhalb des islamischen Rechts zur Verfügung stehen. Jetzt, da die politische Landkarte der muslimischen Welt aus Nationalstaaten besteht und statt *fiqh*-Texten staatliche Gesetze das islamische Recht definieren, sind die beiden Arten der Strategie notwendigerweise miteinander verknüpft.

Statt nach einer islamischen Genealogie für Feminismus und Menschenrechte im Islam zu suchen – dies ist das Hauptanliegen der Befürworter des ersten Diskurses – sollten wir über eine solche Suche hinausgehen, indem wir den Schwerpunkt auf das Verständnis von Religion legen und darauf, wie religiöses Wissen produziert wird. In dieser Hinsicht können die neueren Arbeiten muslimischer Intellektueller, wie zum Beispiel Abdolkarim Soroush, von enormer Bedeutung und Relevanz sein. Soroush unterscheidet zwischen Religion (*din*) und religiöser Erkenntnis (*ma'rafat-e dini*) und argumentiert, dass die Religion heilig und unveränderlich, die religiöse Erkenntnis dagegen jedoch menschlich ist und sich im Laufe der Zeit durch außer-religiöse Einflüsse weiterentwickelt. Soroushs interpretativ-epistemologische Theorie von der Entwicklung der religiösen Erkenntnis – bekannt als »Verengung und Erweiterung der *sharī'a*« – ermöglicht es, Glauben mit Vernunft zu vereinbaren, und ein Moslem in der modernen Welt zu sein (Soroush 1998; 2000). In Soroushs Worten:

»Unser Verständnis der offenbarten Schriften hängt von dem bereits um uns herum bestehenden Wissen ab; das heißt, dass Kräfte von außerhalb der Offenbarung unsere Interpretation und unser Verständnis in verschiedene Richtungen lenken [...]. Gläubige sehen die Religion im allgemeinen als etwas Heiliges, etwas Konstantes an. Man kann nicht über die Änderung oder die Entwicklung der religiösen Erkenntnis reden. Sie halten an der Vorstellung von der Unveränderlichkeit fest. Wie ich jedoch in meinen Arbeiten gezeigt habe, müssen wir zwischen der Religion einerseits und den religiösen Interpretationen andererseits unterscheiden. Mit Religion meine ich hier nicht den Glauben, das heißt, den subjektiven Teil der Religion, sondern die objektive Seite, das

heißt, den offenbaren Text. Dieser ist konstant, wohingegen unsere Auslegungen dieses Textes einer Entwicklung unterliegen. Es geht also nicht darum, dass religiöse Texte verändert werden können, sondern vielmehr darum, dass im Laufe der Zeit die Interpretationen sich ändern. – Wir befinden uns immer inmitten einer Fülle an Interpretationen. Der Text spricht nicht mit Dir. Du musst ihn zum Sprechen bringen, indem Du ihm Fragen stellst. Angenommen, Du befindest Dich in der Gegenwart eines Gelehrten, aber Du stellst ihm keine Fragen und er schweigt. Dann wirst Du natürlich nicht von seinem Wissen profitieren können. Wenn Du ihm jedoch Fragen stellst, dann wirst Du Erkenntnisse entsprechend dem Niveau Deiner Frage gewinnen. Wenn die Fragen klug sind, werden auch die Antworten profund sein. Daher hängt die Interpretation von uns ab. Die Interpretation eines Laien ist notwendigerweise anders als das Verständnis eines Philosophen. Die Offenbarung zeigt uns ihre Geheimnisse nicht, indem sie direkt mit uns spricht. Wir müssen diese offen legen und die Schätze finden, die dort vorhanden sind. Alles, was wir von der Religion erhalten und gewinnen, ist Interpretation.« (Soroush 1996: 14ff.)

## Perspektiven für Frauenrechte

Eine derartige Herangehensweise an religiöse Schriften kann mit der Zeit den Weg für radikale und positive Änderungen des islamischen Rechts ebnen, um Konzepten wie der Gleichberechtigung von Mann und Frau und den Menschenrechten Raum zu geben.<sup>21</sup> Ob dies jemals geschehen wird, und ob sich diese Konzepte jemals in staatlichen Gesetzen wieder finden werden, hängt von dem Kräftegleichgewicht zwischen Traditionalisten und Reformisten in jedem muslimischen Land ab, sowie von der Fähigkeit der Frauen, sich zu organisieren, am politischen Prozess teilzuhaben und sich mit den Repräsentanten und Anhängern dieser Diskurse auseinanderzusetzen. Dabei sollte jedoch nicht vergessen werden, dass *fiqh* reaktiv ist in dem Sinne, als er auf soziale Realitäten reagiert und dass er sowohl das Potenzial als auch die rechtlichen Mechanismen besitzt, um den Forderungen der Frau nach Gleichberechtigung entgegenzukommen.

Die folgenden Beispiele zeigen die rechtlichen Mechanismen, die mit Erfolg angewandt worden sind. So können Klauseln in den Ehevertrag aufge-

21 Obwohl Soroush selbst, wie auch viele andere iranische religiöse Intellektuelle, die Vorstellungen von der Gleichberechtigung der Geschlechter nicht teilen, haben seine Auffassungen nicht nur den Grundstein für das gelegt, was später in Iran (nach der Wahl von Präsident Muhammad Khatami im Jahr 1997) als Reformbewegung bekannt wurde, sondern sie haben es auch religiösen Frauen, wie z.B. in der Zeitschrift *Zanan*, ermöglicht, ihren Glauben mit ihrem Feminismus zu vereinbaren. Zu Soroushs Auffassung von Geschlecht und zu meiner Diskussion mit ihm vgl. Mir-Hosseini 1999: Kapitel 7.



nommen werden, um Frauen eine bessere Verhandlungsposition zu geben, auch falls ihre Ehe scheitert. Dazu zählt das Recht, den Wohnort zu wählen. Dies garantiert der Frau Niederlassungsfreiheit und ermöglicht es ihr, auch nach Verlassen der ehelichen Wohnung weiterhin *nafaqa* (Unterhalt) zu verlangen. Ebenso wichtig für Frauen ist die rechtliche Klausel, sich ausbilden zu können und erwerbstätig zu sein, unabhängig von der Zustimmung des Ehemannes. Das übertragene Recht auf Scheidung ist eine weitere mögliche Regelung im Ehevertrag. Dieses kann an bestimmte Bedingungen geknüpft werden – beispielsweise, wenn der Ehemann eine zweite Frau heiratet – aber auch vorbehaltlos formuliert sein. Wie ich jedoch an anderer Stelle erläutert habe, können derartige Klauseln im Ehevertrag nur dann wirkungsvoll sein, wenn sie obligatorisch sind, das heißt, wenn sie automatisch vom Staat in jeden Ehevertrag eingefügt werden und wenn sie vorbehaltlos sind. Die Aufnahme von Zusatzvereinbarungen wurde in Iran sowohl vor als auch nach der Revolution als eine Möglichkeit genutzt, den Zugang von Frauen zur Scheidung zu verbessern (vgl. Mir-Hosseini 2003b).

Möglich ist auch eine Neudefinition der Grenze zwischen den moralischen und den juristischen Rechten innerhalb einer Ehe, um die Rechte der Frau zu erweitern und die willkürliche Macht des Mannes einzuschränken. So lässt sich zum Beispiel das Konzept des *'usur va haraj* oder *zarar* – das heißt Not oder Schaden – derart definieren, dass die Frau einen besseren Zugang zur Scheidung erhält. Iran und Ägypten gehören zu den Ländern, die gerichtsrelevante Scheidungsgründe erweitert haben.

Praktiziert wird ebenso die Berufung auf die koranischen Verse oder auf *usul-al-fiqh*-Argumente für Veränderungen. Ein Beispiel für die erste Strategie ist das vor kurzem in Ägypten eingeführte Scheidungsrecht, das Frauen eine *khul'*-Scheidung ohne Zustimmung ihres Ehemannes ermöglicht, falls sie auf all ihre finanziellen Ansprüche verzichtet und den Brautpreis zurückzahlt. Surat al-Baqara (2: 229) wird zitiert, um die Gültigkeit des Gesetzes zu belegen. Ein Beispiel für die zweite Möglichkeit sind die Argumente, die im Iran von den Befürwortern eines ›dynamischen *fiqh*‹ als Reaktion auf die Forderungen von Frauen nach Gleichberechtigung vorgebracht werden. Eines dieser Argumente ist folgendes: wenn sich der Gegenstand (*mouzu'*) einer *shari'a*-Regel (*hukum*) entweder intern oder extern ändert, dann muss sich natürlich auch die Regel ändern. Dieses Argument wurde 1988 vorgebracht, als Ayatollah Khomeini den Kauf und Verkauf von Schachspielen erlaubte (*halal*), da sich ihre Nutzung geändert hatte. Sie waren verboten, so das Argument, als Schach ein Glücksspiel war, wohingegen es nun, nach Meinung von Experten, nur noch ein Spiel, eine geistige Übung ist. Anders gesagt: die Regel, die Schach als Glücksspiel verbietet, hat sich nicht geändert; was sich geändert hat ist der Gegenstand der Regel, das heißt die Nutzung des Schachspiels, und dies erfordert eine neue Regel, die das Schachspiel erlaubt. Dies ist eine Form des *tanqih al-manat*, was soviel bedeutet wie:

›die neue Ursache mit der ursprünglichen Ursache verbinden, indem man die Diskrepanz zwischen ihnen beseitigt‹.<sup>22</sup> Dieselbe Logik lässt sich anwenden, um neue Regeln entsprechend geforderter Frauenrechte zu schaffen, da die Verbindung zwischen *‘illah* und *hukum* in vielen Regeln überprüft werden muss angesichts der Änderungen, die sich in der jüngeren Zeit hinsichtlich der Stellung der Frau in der Gesellschaft und des Geschlechterverhältnisses ergeben haben.

Festzuhalten ist, dass *fiqh* reaktiv auf gesellschaftliche Veränderungen reagiert und dass er potenziell über die rechtlichen Mechanismen verfügt, um Frauenrechte anzuerkennen. Allerdings ist die *fiqh*-Wissenschaft weiterhin das Monopol männlicher Gelehrter, deren Wissen über Frauen aus Schriften und Handbüchern stammt, die alle von Männern verfasst, mit juristischer Logik ausgelegt wurden und den Lebenswirklichkeiten einer anderen Zeit sowie anderen Interessen entsprechen. Dieses Monopol muss gebrochen werden; allerdings wird dies nur dann gelingen, wenn muslimische Frauen an der Produktion des Wissens teilhaben, wenn sie neue und gewagte Fragen stellen und unerschrockene Antworten geben können.<sup>23</sup> Dann erst kann die ›Offenbarung‹ auch zu uns sprechen und uns ›ihre Geheimnisse zeigen‹.

Übersetzung aus dem Englischen von Raimund Schieß

## Literatur

- ‘Abd Al ‘Ati, Hammudah (1997): *The Family Structure in Islam*, Indiana: American Trust Publications.
- Ahmed, Leila (1984): »Early Feminist Movements in the Middle East: Turkey and Egypt«, in: Freda Hussain (Hg.): *Muslim women*, London: Groom Helm, III-123.
- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press.
- Al-Hibri, Aziza (1982): »A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Get Into This Mess«, in: *Islam and Women*, Special Issue of *Women’s Studies International Forum* 5 (2), 207-219.

- 22 Wörtlich bedeutet *tanqih* ›reinigen‹, und *manat* bedeutet ›Ursache‹; es impliziert, dass eine Regel (*hukum*) mehr als eine Ursache haben kann. Es ist Aufgabe der Juristen, die richtige Ursache zu identifizieren. Vgl. Kamali 1991: 213.
- 23 Dieser Prozess hat bereits begonnen, aber es wird noch lange dauern, bevor eine kritische Mehrheit der Frauen erreicht ist. Vgl. Ahmed 1992; Al-Hibri 1982; Hassan 1987, 1996; Mernissi 1985; Wadud 1999; Mir-Hosseini 1999.

- Al-Hibri, Aziza (1997): »Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights«, *American University Journal of International Law and Policy* 12, 1-44.
- Anderson, James Norman (1959), *Islamic Law in the Modern World*, New York: University Press.
- Anderson, James Norman (1976): *Law Reforms in the Muslim World*, London: Athlone.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (2000): »Islamic Foundation for Women's Human Rights«, in: Zainah Anwar/Rashidah Abdullah (Hg.): *Islam, Reproductive Health and Women's Rights*, Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 33-34.
- Balars, Asma (2002): *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Texas: University Press.
- Coulson, Noel/Hinchcliffe, Doreen (1978): »Women and Law Reforms in Contemporary Islam«, in: Beck, Lois/Keddie, Nikki (Hg.): *Women in the Muslim World*, Harvard: University Press, 37-51.
- Chaudhry, Muhammad Sharif (1995): *The Status of Women in Muslim Society*, Lahore: Al-Matabaat-ul-Arabia.
- Doi, Abdul Rahman (1989): *Women in the Shari'a*, London: Ta-Ha.
- El Alami, Dawoud Sudqi (1992): *The Marriage Contract in Islamic Law*, London: Graham and Trotman.
- El Alami, Dawoud Sudqi/Hinchcliffe, Doreen (1996): *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, London: Kluwer Law International/SOAS CIMEL.
- Engineer, Asghar Ali (1992): *The Rights of Women in Islam*, London: Hurst.
- Esposito, John (1982): *Women in Muslim Family Law*, Syracuse: University Press.
- Gibb, Hamilton/Kramers, J.H. (1961): *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden/London: E. J. Brill & Luzac.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1988): »Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World«, in: Haddad, Yvonne Yazbeck/ Esposito, John (Hg.): *Islam, Gender and Social Change*, Oxford: University Press, 3-29.
- Haeri, Shahla (1989): *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*, London: I. B. Tauris.
- Hassan, Riffat (1987): »Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition«, in: dies., *Selected Articles, Women Living Under Muslim Law*, 26-29 [original in *Harvard Divinity Bulletin* 7/2].
- Hassan, Riffat (1996): »Equal Before Allah?« and »Feminist Theology: Challenges for Muslim Women«, in: *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 9, 53-65.
- Hilli, Muhaqqiq (1985): *Sharayī al-Islam* Volume II, Persian translation by A. A. Yazdi, compiled by Muhammad Taqi Danish-Pazhuh, Tehran: University Press.

- Jawad, Haifaa (1998): *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, London: MacMillan.
- Kamali, Mohammad Hashim (1989): »Sources, Nature and Objectives of Shari'ah«, in: *Islamic Quarterly* 33, 215-235.
- Kamali, Mohammad Hashim (1991): *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society.
- Kamali, Mohammad Hashim (1996): »Methodology in Islamic Jurisprudence«, in: *Arab Law Quarterly*, 3-33.
- Khan, Maulana Wahiduddin (1995): *Woman Between Islam and Western Society*, New Delhi: The Islamic Centre.
- Kurzman, Charles (Hg.) (1998): *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press.
- Maghniyyah, Muhammad Jawad (1997): *Marriage According to Five Schools of Islamic Law*, Vol. V, Tehran: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relations Organization.
- Mahmood, Tahir (1972): *Family Law Reforms in the Muslim World*, Bombay: N. M. Tripathi.
- Maudoodi, Maulana Abul A'Ala (1983): *The Laws of Marriage and Divorce in Islam*, Kuwait: Islamic Book Publishers.
- Mernissi, Fatima (1985): *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, London: Al Saqi.
- Mernissi, Fatima (1991): *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, translated by Mary Jo Lakeland, Oxford: Blackwell.
- Mir-Hosseini, Ziba (1993): *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*, London: I. B. Tauris.
- Mir-Hosseini, Ziba (1998): »Rethinking Gender: Discussions with Ulama in Iran«, in: *Critique: Journal of Critical Studies of Middle East* 13, 45-59.
- Mir-Hosseini, Ziba (1999): *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton: Princeton University Press.
- Mir-Hosseini, Ziba (2003a): »Sexuality, Rights and Islam: Competing Gender Discourses in Post-Revolutionary Iran«, in: Nashat, Guity/Beck, Lois (Hg.): *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic*, Illinois. University of Illinois Press (im Druck).
- Mir-Hosseini, Ziba (2003b): »Women's Right to Terminate the Marriage Contract: The case of Iran«, paper given at the 1999 Harvard Law School Conference on the Islamic Marriage Contract (Druck in Vorbereitung).
- Mutahhari, Murtaza (1991): *The Rights of Women in Islam*, fourth edition, Tehran: World Organization for Islamic Services.
- Nasir, Jamal (1990): *The Islamic Law of Personal Status*, 2nd edition, London: Graham and Trotman.
- Pesle, O. (1936): *Le Mariage Chez Les Malekites de l'Afrique du Nord*, Rabat: Edition Felix Moncho.

- Rahman, Afzalur (1986): *Role of Muslim Woman in Society*, London: Seerah Foundation.
- Ruxton, F.H. (1916): *Maliki Law: A Summary from French Translations of Mukhtasar Sidi Khalil*, London: Luzac.
- Sabbah, Fatna (1984): *Woman in the Muslim Unconscious*, New York: Pergamon Press.
- Sachedina, Abdulaziz (1999a), »The Ideal and Real in Islamic Law«, in: Khare, R.S. (Hg.): *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society*, New York: Rowman & Littlefield, 14-31.
- Sachedina, Abdulaziz (1999b): »Woman, Half-the-Man? Crisis in Male Epistemology in Islamic Jurisprudence«, in: Khare, R.S. (Hg.): *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society*, New York: Rowman & Littlefield, 145-160.
- Sharabi, Hisham (1988): *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford: University Press.
- Siddiqi, Muhammad Mazheruddin (1952): *Women in Islam*, Lahore: The Institute of Islamic Culture.
- Spellberg, Denise (1991): »Political Action and Public Example: A'isha and the Battle of Camel«, in: Baron, Beth/Keddie, Nikki (Hg.): *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven: Yale University Press.
- Smith, Jane (1985): »Women, Religion and Social Change in Early Islam«, in: Yvonne Yazbeck Haddad, Yvonne/Findly, Ellison Banks (Hg.): *Women, Religion, and Social Change*, Albany: State University of New York Press, 19-35.
- Sonbol, Amira El Azhary (Hg.) (1996): *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: University Press.
- Soroush, Abdolkarim (1996): »A Conversation with Abolkarim Soroush«, in: *Q-News International (British Muslim Weekly)*, No. 220-221, 14-27.
- Soroush, Abdolkarim (1998): »The Evolution and Devolution of Religious Knowledge«, in: Kurzman, Charles (Hg.): *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 244-251.
- Soroush, Abdolkarim (2000) »Islamic Revival and Reform: Theological Approaches«, in: *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, translated and edited with a critical introduction by Mahmoud Sadri & Ahmed Sadri, Oxford: University Press, 26-38.
- Stowasser, Barbara (1993): »Women's Issues in Modern Islamic Thought«, in: Tucker, Judith E. (Hg.): *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Bloomington: Indiana University Press, 3-28.
- Wadud, Amina (1999), *Qur'an and Woman: Rereading of the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.

