GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Kulturalisierung transnational. Der Streit um Ehe, Familie und Sexualität im ‚Islam‘

Dennerlein, Bettina

2017

https://doi.org/10.25595/3870

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dennerlein, Bettina: *Kulturalisierung transnational. Der Streit um Ehe, Familie und Sexualität im ‚Islam‘*, in: FZG (FZG – Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien), Jg. 23 (2017) Nr: 2, 37–51. DOI: https://doi.org/10.25595/3870.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.3224/fzg.v23i2.03

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 23/2: 37-51

Bettina Dennerlein

Kulturalisierung transnational. Der Streit um Ehe, Familie und Sexualität im ‚Islam'[1]

Zusammenfassung: Aus der Perspektive konservativer islamischer Diskurse zu Ehe, Familie und Sexualität untersucht der Artikel Kulturalisierung als transnationale Strategie der Aushandlung von Differenz und Anerkennung. Gefragt wird sowohl nach den historischen und strukturellen Voraussetzungen dieser Dimension von Kulturalisierung als auch nach deren Wirkung im Rahmen laufender Auseinandersetzungen um Geschlechterverhältnisse in der arabischen Region. Im Vordergrund der Analyse stehen ausgewählte Publikationen aus dem Werk des bekannten ägyptischen Religionsgelehrten Yūsuf al-Qaraḍāwī (geb. 1926). Besondere Aufmerksamkeit wird der spezifischen transnationalen Konnektivität konservativer islamischer Positionen gewidmet. Es wird gezeigt, wie sich Kulturalisierung als transnational vernetzte und legitimierte Strategie mit spezifischen Formen der Naturalisierung und Sakralisierung verschränkt. Kulturalisierung trägt im Ergebnis dazu bei, Geschlechterdifferenz als Kern islamischer Identität zu enthistorisieren und damit gerade auch gegenüber innermuslimischer Kritik zu immunisieren.

Schlagwörter: Yūsuf al-Qaraḍāwī; Kulturalisierung; Geschlechterdifferenz; Naturalisierung; Sakralisierung.

Transnational Culturalization. The Dispute on Marriage, Family, and Sexuality in 'Islam'

Abstract: This article analyzes culturalization from the perspective of conservative Islamic discourse on marriage, family, and sexuality as a transnational strategy of negotiating difference and recognition. It enquires into both, the historical and structural pre-conditions of this form of culturalization as well as into the effects it has on current debates on gender in the Arab region. The focus lies on selected publications by Yūsuf al-Qaraḍāwī (b. 1926), one of the most famous and prolific contemporary Muslim scholars. Particular attention is directed to the specific form of transnational connectivity of conservative Islamic positions. I argue that, in this case, culturalization as a more recent transnationally connected and legitimized strategy intersects with historically established forms of naturalization and sacralization. As a result, culturalization contributes to the de-historicizing of gender differences which are at the core of Islamic identity. Thus culturalization immunizes conservative Islamic ideology also against inner-Muslim critique.

Keywords: Yūsuf al-Qaraḍāwī; culturalization; gender and sexual difference; naturalization; sacralization.

© 2017 Budrich UniPress. https://doi.org/10.3224/fzg.v23i2.03

Einleitung

Ausgehend von zeitgenössischen konservativen islamischen Positionen zu Ehe, Familie und Sexualität möchte ich in diesem Beitrag Kulturalisierung als transnationale Strategie der Verhandlung von Differenz und Anerkennung untersuchen. Im Zuge der konsequenten Ausgestaltung von Frauenrechten als Menschenrechten durch die UN seit den 1990er Jahren, haben islamische Akteurinnen und Akteure ebenso wie andere religiös-konservative Bewegungen die Bühne transnationaler Konferenzen und parallel eigene Netzwerke systematisch dazu genutzt, ihre Argumente neu in Position zu bringen. Kulturalisierung richtet sich hier in erster Linie gegen Forderungen nach sexuellen und reproduktiven Rechten von Frauen und damit gegen eine Demokratisierung von Sexualität.[2] Zugleich partizipiert Kulturalisierung an einem Prozess der Politisierung von Geschlecht.[3]

Ich meine damit einen Prozess der Thematisierung von Geschlecht unter Bezug auf transnationale Menschenrechte – auch dann, wenn, wie im Fall der hier besprochenen Positionen, Geschlechterdifferenz und Sexualität selbst als „letzter Hort von Transzendenz" (Fassin 2013: 1479) gegen individuelle Rechte immunisiert werden sollen. Mit Blick auf französische Debatten um den von Inglehart und Norris so genannten *sexual clash of civilizations* (Inglehart/Norris 2003) zeigt Fassin das Ineinandergreifen von Demokratisierung und Sakralisierung von Sexualität im laizistischen Frankreich auf (Fassin 2013).[4]

Ich möchte an diese Überlegungen anschließen und im Folgenden fragen, wie sich der Bezug auf transnationale Menschenrechte und der konservative interreligiöse Schulterschluss auf Strategien der Sakralisierung und Naturalisierung von Geschlechterdifferenz und Sexualität in konservativen islamischen Diskursen auswirken. In einem ersten Teil werde ich zunächst Debatten um Kulturalisierung skizzieren, um meinen Zugang zu diesem Konzept zu plausibilisieren. Im zweiten Teil untersuche ich ausgewählte Schriften von Yūsuf al-Qaraḍāwī, einem der bekanntesten transnational auftretenden zeitgenössischen islamischen Gelehrten, zum Themenbereich Ehe, Familie und Sexualität.

Politiken der Kulturalisierung

In ihrem Aufsatz „Kulturalisierung, Dekulturalisierung" von 2011, der in einem Schwerpunktheft der *Zeitschrift für Kulturphilosophie* zum Thema Kulturalisierung erschienen ist, fassen Bernhard Kleeberg und Andreas Langenohl Kulturalisierung als breites Phänomen mit zum Teil gegenläufigen Trends. Bei ihrer Unterscheidung verschiedener Formen von Kulturalisierung beziehen sie sich sowohl auf wissenschaftliche als auch auf sozio-politische Diskussionen:

> ‚Kulturalisierung' kann (1.) *methodologisch* und *ontologisch* die Reperspektivierung wissenschaftlicher Fragestellungen und Geburt neuer Gegenstände meinen, sie kann sich (2.) *epistemologisch* auf die Idee der kulturellen Konstruktion von Wirklichkeit beziehen, kann weiterhin (3.) auf eine *kritische* Dekonstruktion

> herrschender Ontologien oder wissenschaftlicher Universalien abzielen, freilich aber auch (4.) die *affirmative Essentialisierung* von Kultur bezeichnen. (Kleeberg/Langenohl 2011: 285, Hervorhebungen im Original).

Ausgehend von meinem Material geht es mir im Folgenden vor allem um die beiden zuletzt genannten Formen – auch wenn methodologisch-ontologische und epistemologische Fragen hier hineinspielen.

Während Kleeberg und Langenohl die von ihnen unterschiedenen Formen von Kulturalisierung getrennt voneinander untersuchen und dabei insbesondere kritische von affirmativ-essentialisierenden Strategien klar unterscheiden, scheinen mir gerade Überlappungen, Interferenzen und semantische Kippbewegungen zwischen verschiedenen Formen aufschlussreich. So kann sich zum Beispiel die kritische Dekonstruktion kultureller Westzentrismen und ihrer Formen der Veranderung (bzw. *othering*) – die häufig über die Themen Geschlecht und Sexualität funktionieren – nicht nur von den eigenen globalen Verflechtungen und Wirkungsweisen abkapseln und damit selbst kulturell westzentriert sein. Sondern ebenso kann sie von sich aus verandern. Wenn das Aufdecken kulturalisierender Ideologeme nicht als situierte kritische Intervention in bestimmte Kontexte verstanden wird, sondern mit dem Anspruch verbunden ist, gegen Veranderung Differenz zur Geltung zu bringen, droht genau die von Kleeberg und Langenohl hervorgehobene Selbstreflexivität kritischer Theorie stillgestellt zu werden.[5] Aus diesem Grund scheint mir die folgende Beobachtung von Kleeberg und Langenohl, die die Autoren selbst nur auf affirmativ-essentialisierende Formen von Kulturalisierung beziehen, auch für solche Kritik an westzentrierter Kulturalisierung bedenkenswert, die auf Differenz rekurriert. Kleeberg und Langenohl sprechen in Anlehnung an Bruno Latour von ontologischen und epistemologischen „Purifikationsprozessen" kulturalisierter Wirklichkeitszugänge, die homogenisierend wirken und Komplexität reduzieren (Kleeberg/Langenohl 2011: 288). Dies führe dazu, dass Kategorien wie Identität oder Religiosität verabsolutiert würden. Auch Kritik an westlich-hegemonialer Kulturalisierung als Veranderung, so möchte ich argumentieren, kann zur Homogenisierung einladen.

Kritische Interventionen

Das sei hier kurz anhand von postkolonialer und anti-imperialistischer Kritik an ‚Rettungsdiskursen' gegenüber als unterdrückt dargestellten muslimischen Frauen erläutert. Eine frühe, einflussreiche postkolonial-feministische Intervention gegen politische und epistemologische Dilemmata von Kulturalisierung war die Aufforderung der amerikanischen Ethnologin und Ägypten-Spezialistin Lila Abu-Lughod, auf jeglichen Begriff von und Bezug auf Kultur mit explikativem Anspruch zu verzichten. Stattdessen schlug Abu-Lughod vor, „Ethnographien des Partikularen" (Abu-Lughod 1991) zu schreiben.

Mit ihrem Aufsatz „Writing Against Culture" von 1991 griff Abu-Lughod in die inner-ethnologische ‚Writing-Culture'-Debatte ein, die mit dem von James

Clifford und George E. Marcus herausgegebenen Band „Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography" von 1986 einen Höhepunkt erreicht hatte.[6] Abu-Lughod argumentierte in diesem Kontext, dass auch kritische Kulturbegriffe eine Tendenz zum Holismus und zum *othering* nicht-westlicher Gesellschaften aufweisen, weil sie die Unterscheidung von *self* und *other* noch in ihrer Reflexion auf Interaktionen zwischen Forschendem und Beforschten wieder aufrichteten.

Aber auch der Begriff des Partikularen, dem Abu-Lughod hier das Wort redet, birgt Probleme – und zwar dann, wenn das Partikulare zum Marker kollektiver Differenz gerät. Diese Gefahr zeigt sich in Abu-Lughods eigenen Interventionen zu kontroversen politischen Fragen. In ihrem Aufsatz „Do Muslim Women Really Need Saving?" von 2002[7] knüpft Abu-Lughod vor dem Hintergrund des US-amerikanischen ‚Kriegs gegen den Terror' in Afghanistan an ihre Ablehnung reifizierender Kulturbegriffe an, um ein adäquates Verständnis von „Differenzen" zwischen „Frauen der Welt" einzufordern (Abu-Lughod 2002: 783). Trotz aller Hinweise auf deren historische Bedingtheit, geraten Differenzen hier jedoch leicht zu Differenz im Singular – und damit zum Platzhalter für analytisch nicht abgesicherte Generalisierungen. So heißt es bei Abu-Lughod im Anschluss an eher kursorische Ausführungen zu Verschleierungspraktiken im afghanischen Kontext: „why are *we* surprised that *Afghan women* do not throw off their burqas when *we* know perfectly well that it would not be appropriate to wear shorts to the opera?" (ebd.: 785; Hervorhebung B.D.). Zwar geschieht die pauschale Gegenüberstellung „afghanischer Frauen" mit einem ebenso pauschalen „wir" hier in ironischer Absicht. Auch weist Abu-Lughod in ihrem Text immer wieder auf die politischen und historischen Umstände hin, die Geschlechterverhältnisse ebenso wie die Interessen und politischen Haltungen von Frauen in Afghanistan und anderswo in der Welt prägen (ebd.: 787). Einzelne Formulierungen und Argumente zeigen dennoch die Schwierigkeit, mit Partikularität machtkritisch zu argumentieren. So schreibt Abu-Lughod: „Ultimately, the significant political-ethical problem the burqa raises is how to deal with cultural ‚others'" (ebd.: 786). Auf der Suche nach einer Sprache, die unterschiedliche Pfade sozialen Wandels und unterschiedliche Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit anerkennt, droht Partikularität – bzw. drohen spezifisch situierte Differenzen – in ‚Differenz' zu kippen. In dem nachvollziehbaren Wunsch afghanische Frauen aus dem ideologischen Würgegriff eines konservativen Rettungsdiskurses zu lösen und ihnen eigene Handlungsfähigkeit zuzuschreiben, werden sie wiederum zu „those poor Afghan women" (ebd.: 786).

Auf diese Paradoxie anti-imperialistischer Kritik am Militäreinsatz der USA hat Deniz Kandiyoti prägnant in folgenden Worten hingewiesen: „Eine häufige Reaktion auf das ‚Othering' (die Veranderung) von Frauen in Afghanistan war paradoxerweise eine uneingeschränkte Anerkennung ihrer radikalen Andersartigkeit." (2011: 20 f.) Kandiyoti stellt vor diesem Hintergrund die Frage, von wem genau unter Verweis auf ‚afghanische Frauen' jeweils gesprochen werde. Welche Gruppe oder Schicht, welche politische Bewegung oder Organisation sei gemeint? Weitere Fragen zur Positioniertheit des Sprechers bzw. der Sprecherin

und nicht zuletzt zur Beziehung zwischen diesen und den Repräsentierten ließen sich anschließen.

Schließlich adressiert die Kritik an affirmativ-essentialisierenden Formen der Veranderung häufig allein die ideologische Ebene und fragt nicht nach den komplexen politischen Dynamiken und strukturellen Wirkungsweisen von Kulturalisierung.[8] Im Unterschied dazu zeigt Levent Teczan in seinem Beitrag zum eingangs genannten Schwerpunktheft der *Zeitschrift für Kulturphilosophie* im Zusammenhang mit Debatten um Islam und Integration in der deutschen Öffentlichkeit die Mehrdimensionalität von Kulturalisierung auf, die nicht einfach ausgrenzt und homogenisiert, sondern vielmehr nach innen wie nach außen reorganisiert und rekonfiguriert. Kulturalisierung kommt bei Tezcan als komplexes gesellschaftliches Handlungsfeld vor, in dem es um Kontrolle und Regulierung von Religion, ihre gouvernementale Ermächtigung, Kultivierungsprojektionen durch Religion oder deren offene Ablehnung gehen kann (2011: 357-376).

Auch im Licht anderer Forschungen zum Thema Islam und Migration erscheint eine solche Perspektivierung von Kulturalisierung innerhalb eines Feldes hegemonialer und gegenhegemonialer Interessens- und Identitätspolitik zwischen Performanz, Handlungsmacht, internem Wettbewerb und äußerer Kontrolle einleuchtend. Zu nennen sind hier etwa Arbeiten von Schirin Amir-Moazami (2011) zur Deutschen Islam Konferenz und von Frank Peter (2006) zu Organisation und Politisierung des Islam in Europa, insbesondere in Frankreich.

Ich möchte im Folgenden diesen mehrdimensionalen Zugang aufgreifen, um Kulturalisierung im Rahmen transnationaler islamischer Debatten um Ehe, Familie und Sexualität genauer zu betrachten. Relevante Ebenen einer solchen Untersuchung sind sowohl innermuslimische Auseinandersetzungen über Geschlecht und religiöse Autorität als auch die global vernetzte konservative interreligiöse Opposition gegen Frauenrechte, vor allem gegen reproduktive und sexuelle Rechte von Frauen, die sich insbesondere seit den 1990er Jahren formiert hat. Damit verschiebe ich den Blick bisheriger Beiträge zu Kulturalisierung, Religion und Geschlecht von Migrationsgesellschaften hin zu globalisierten islamischen Selbst- und Fremdentwürfen. Diese sind Teil hoch politisierter Aushandlungsprozesse an der Schnittstelle von Wissensproduktion, Identitätspolitik und religiöser (Selbst-)Autorisierung in arabischen Ländern und darüber hinaus. Ins Blickfeld rücken damit auch bisher in diesem Zusammenhang eher vernachlässigte transnationale Konnektivitäten religiös-konservativer Kulturalisierungsstrategien selbst.[9]

Kulturalisierung und Islam: Yūsuf al-Qaraḍāwī

Ich konzentriere mich hier auf ausgewählte Publikationen aus dem äußerst umfangreichen Werk des weit über die arabische Welt hinaus bekannten, aus Ägypten stammenden Religionsgelehrten Yūsuf al-Qaraḍāwī (geb. 1926). Dabei geht es mir an dieser Stelle weniger um die Person und das Gesamtwerk Qaraḍāwīs, zu dem zahlreiche Einzelforschungen und Sammelpublikationen vorliegen.[10] Vielmehr möchte ich am Beispiel einzelner Schriften Kulturalisierung als analytische Linse nutzen, um Rückkopplungen zwischen global vernetzten Debatten um Recht, Geschlecht und Identität einerseits und innermuslimischen Auseinandersetzungen um religiöse Autorität andererseits genauer zu erfassen.

Als Absolvent der Azhar Universität in Kairo gilt Yūsuf al-Qaraḍāwī, der seit den 1960er Jahren in Qatar lebt und arbeitet, innerhalb der globalisierten islamischen Öffentlichkeit im Unterschied zu der großen Mehrheit säkular ausgebildeter islamischer Intellektueller als Repräsentant institutionell legitimierter Religionsgelehrsamkeit. Im Rahmen des islamischen Feldes positioniert er sich programmatisch als Vertreter einer zeitgemäßen Interpretation bzw. als Vertreter der ‚Mitte' (arab. *wasaṭiyya*) – womit er sich in seinen Schriften und öffentlichen Auftritten immer wieder ebenso von konservativen Kräften wie von radikalen islamistischen und säkular-liberalen muslimischen Positionen abgrenzt. Seit seinem bis heute in zahlreichen Neuauflagen weltweit zirkulierenden Frühwerk „al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-Islām" (dt. „Das Erlaubte und das Verbotene im Islam"), das erstmals 1960 erschien, tritt Qaraḍāwī vor allem als Vermittler eines klar definierten, umfassenden Rahmens islamischer Normativität auf, aus dem unter Rückgriff auf religiöse Quellen in allen Situationen des Lebens präzise, verbindliche und zugleich alltagstaugliche Anleitungen für eine islamische Lebensführung abgeleitet werden können (Qaraḍāwī 2004a). Dabei nimmt Qaraḍāwī für sich in Anspruch, Autorität in Quellenkenntnis und Methoden der Rechtsgelehrsamkeit (arab. *fiqh*) mit profundem Wissen über aktuelle gesellschaftliche Problemlagen zu verbinden. Programmatisch sind in diesem Zusammenhang seine Begriffe des Realitätsbezugs bzw. des ‚Pragmatismus' (arab. *wāqiʿiyya*, *maydāniyya*) und des ‚Leichtmachens' (arab. *taysīr*), mit denen er das von ihm vertretene Verständnis des islamischen Rechts charakterisiert (Krämer 2006, insbes. S. 197-200). Seine politischen Ansichten gelten in der Forschung als ambivalent, etwa wenn es um das Verhältnis von Islam und Demokratie oder besonders heikle Fragen wie Apostasie und Gleichberechtigung von Frauen oder Angehörigen nichtmuslimischer Glaubensrichtungen geht (Krämer 2006 und 2011; Euben/Zaman 2009). Gleichwohl hat Qaraḍāwī vor allem durch seine klare Verurteilung der Anschläge vom 11. September 2001, ebenso wie als Wortgeber für islamistische Gruppen, die seit den 1990er Jahren sukzessive der Gewalt als Mittel der Politik abgeschworen haben, den Ruf eines moderaten Islamisten erworben.

Trotz seiner biographischen und politischen Verbindungen zur Azhar-Universität in Kairo sowie den ägyptischen Muslimbrüdern und trotz seiner prominenten Mitgliedschaft in verschiedenen internationalen Vereinigungen

islamischer Gelehrsamkeit, tritt Qaraḍāwī nicht als Vertreter einer Institution, Organisation oder Bewegung auf, sondern inszeniert sich als unabhängige Autoritätsperson.[11] Das hat besonders Gudrun Krämer im Zusammenhang mit der öffentlichen Präsenz und der medialen Selbstvermarktung Qaraḍāwīs hervorgehoben (vgl. 2006: 193). Seine Sichtbarkeit beruht auf der Vielzahl von gedruckten Schriften sowie Fatwas, die über islamonline.net und qaradawi.net auch im Internet verbreitet werden. Hinzu kommen Qaraḍāwīs Fernsehauftritte – zunächst auf Qatar TV, später auf Al Jazeera, wo er von 1996 bis 2013 regelmäßig zu Gast in der weltweit ausgestrahlten Sendung aš-Šarīʿa wa-l-Ḥayāh (dt. „Die Scharia und das Leben") war.[12]

Bezüglich der Themen Ehe, Familie und Sexualität lassen sich Qaraḍāwīs Positionen insgesamt zunächst innerhalb des Mainstreams modernen, konservativen islamischen Denkens einordnen. Yvonne Haddad hat diesen Mainstream auf der Grundlage einer umfassenden Auswertung islamischer Schriften bis in die 1990er Jahre wie folgt beschrieben: „[T]his literature tends to project women as endowed with a special mystique of domesticity interpreted as an essential part of God's plan for humanity, a religious duty. […] The home is the domain of women; the man is her protector" (1998: 5).

Das bereits erwähnte, bis heute vielfach neu aufgelegte und in zahlreiche Sprachen übersetzte Werk „Das Erlaubte und das Verbotene im Islam" (al-Qaraḍāwī 2004a), behandelt Geschlechterverhältnisse vor allem im Rahmen von Ehe und Familie als Kern bzw. Keimzelle islamischer Gesellschaften. Ein weiteres wichtiges Thema sind diverse Verhaltensauflagen für Frauen in der Öffentlichkeit (Stowasser 2009). Mit Blick auf die Grundordnung des Geschlechterverhältnisses in der Ehe spricht Qaraḍāwī von einem komplementären Verhältnis. In programmatischer Weise hält er an der im Koran verbürgten Überordnung des Mannes fest (Koran 4:34). Eine der besten Kennerinnen islamischer Positionen zu Fragen des Geschlechterverhältnisses, Barbara Stowasser, kommt mit Blick auf Qaraḍāwīs Frühwerk zu folgendem Schluss:

> Qaraḍāwīs approach in this publication [al-Ḥalāl wa l-Ḥarām fī l-Islām, B.D.] is pretty straightforward: he has written a traditionalist text that emphasizes women's obligation to safeguard social morality through circumspect demeanour in public and obedient behaviour in their male-dominated families. (2009: 185)

Das hier skizzierte Familienmodell Qaraḍāwīs ist allerdings keineswegs ein im engeren Sinn islamisches, sondern in Grundzügen mit hegemonialen Vorstellungen der modernen ‚nationalen' Familie, wie sie in Recht und Politik der meisten arabischen Länder zum Ausdruck kommen, identisch.[13] Dabei bildet die Institutionalisierung des islamischen Rechts im Bereich des Ehe- und Familienrechts einen wichtigen Hebel für die öffentliche Positionierung religiöser Stimmen innerhalb moderner, strukturell säkularer Staaten (vgl. Asad 2003: insbes. 231). Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert sind Ehe und Familie in arabischen Ländern als ‚Keimzelle der Nation' gegenüber dem tradierten islamischen Recht grundlegend neu gedeutet und organisiert worden. Sie gelten zudem als privilegierte, schützenswerte Orte kultureller und religiöser ‚Authentizität'.

Die traditionell islamrechtliche Form der Eheschließung als privater, asymmetrischer gegenseitiger Leistungsvertrag ist sukzessive durch ein Verständnis von Ehe als gesellschaftliche Institution abgelöst worden (Dennerlein 2010). Die für moderne Nationalstaaten allgemein konstitutive Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre mit dem darauf fußenden Verständnis von Ehe und Familie als Gebilde eigener Ordnung, die ihrerseits nach vorrechtlichen, religiös-moralischen und/oder natürlichen Prinzipien strukturiert sind, bildete in arabischen Ländern die formale Voraussetzung für die Herausbildung eines spezifisch modernen islamischen Familienrechts.[14] Die Neuordnung der Familie war einerseits mit einer Aufwertung der Rolle der Frau als Ehefrau und Mutter verbunden. Andererseits wurde die strenge Geschlechterhierarchie des islamischen Rechts reorganisiert und mit dem Mann und Vater als ökonomischem Alleinversorger an der Spitze auf nationalstaatlich definierte gesellschaftliche Reproduktionsaufgaben hin ausgerichtet. Die Durchsetzung dieses Modells war seit Beginn von Diskussionen über die Krise von Ehe und Familie begleitet, die der Implementierung und kontinuierlichen Neujustierung moderner hegemonialer Männlichkeit und Weiblichkeit dienten.[15] Unter diesen Bedingungen war und ist jede Positionierung islamischer Gelehrter und Intellektueller in Fragen von Ehe, Familie und Sexualität immer mit der Artikulation des Anspruchs auf autoritative Deutungshoheit in gesellschaftlichen Grundfragen verbunden.

Die Sakralisierung und Naturalisierung der modernen, patriarchalen Kernfamilie bei Qaraḍāwī bildet zugleich die Grundlage für Anpassungen und ideologische Reformulierungen. Qaraḍāwī macht in jüngeren Schriften nicht nur pragmatische Konzessionen etwa in den Bereichen Erwerbsarbeit und politische Partizipation von Frauen (Qaraḍāwī 2004b).[16] Auch das Binnenverhältnis von Ehe und Familie wird – unter Beibehaltung der strengen Geschlechterhierarchie – neu kalibriert. Die Rolle der Frau als Ehefrau und Mutter wird zunehmend als Ausdruck (natürlicher) Rechte und als Selbsterfüllung gedeutet. Die selbstbestimmte, von sozialem Druck unbeeinflusste Wahl des Ehemanns durch die Frau erscheint bei Qaraḍāwī als höchster Ausdruck persönlicher Freiheit. Zugleich bildet sie die Grundlage für eine stabile Ehe und Familie.

Diese Neujustierung ist ideologisch anschlussfähig an den allgemeineren Trend einer neo-liberalen Wende islamisch-islamistischer Bewegungen und Parteien seit den 1990er Jahren. Zugleich lässt sie sich im Fall Qaraḍāwīs gegen innerislamische Reformansätze, namentlich gegen Versuche, religiöse Quellen als Grundlage für weitergehende Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit zu lesen, in Position bringen. So verwirft Qaraḍāwī ausdrücklich die Vorstellung einer spezifisch ‚weiblichen' Lesart des Koran.[17]

Ebenso wichtig für Qaraḍāwīs Selbstpositionierung ist die strikte Ablehnung transnationaler Frauenrechte. Ein Beispiel hierfür ist die öffentlichkeitswirksam inszenierte Modifizierung seiner Haltung gegenüber der bis heute in Ägypten umstrittenen neueren Gesetzgebung zu Genitalverstümmelung (bzw. Beschneidung) von Frauen.[18]

Der Rahmen hierfür war eine internationale Konferenz an der Azhar Universität im Jahr 2006. Die unter den Auspizien des damaligen ägyptischen Ministers für Religiöse Angelegenheiten, Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq, organisierte

Veranstaltung mit dem Titel „Towards abolishing the violation of the female body" (arab. *Naḥwa ḥaẓr intihāk ǧasad al-marʾa*) sollte staatlichen Gesetzgebungsinitiativen religiöse Rückendeckung verschaffen, nachdem das Thema insbesondere seit Mitte der 1990er Jahre vor allem von Frauenrechtsaktivistinnen politisiert worden war.[19] Neu war, dass Qaraḍāwī in seinem später als Einzelschrift veröffentlichten Beitrag an der Konferenz (Qaraḍāwī 2007), ein gesetzliches Verbot von ‚weiblicher Beschneidung' (arab. *ḫitān al-ināṯ*) nunmehr im Unterschied zu früheren Äußerungen zumindest nicht mehr grundsätzlich als islamrechtlich bedenklich ablehnte. Aufschlussreich ist die Rahmung des Themas bei Qaraḍāwī. So diskutiert er die Beschneidung von Frauen als Problem sexueller Moral und öffentlicher Gesundheit – d.h. ausdrücklich nicht unter dem Gesichtspunkt von Menschenrechten. Er argumentiert ausschließlich im Namen des islamischen Rechts und unter Verweis auf den islamrechtlichen Terminus des ‚öffentlichen Interesses' (arab. *maṣlaḥa ʿāmma*), um moralisch kontrollierte Abwägungen gesundheitlicher und gesellschaftlicher Art zuzulassen. Seine Positionierung zu diesem Thema erlaubte es Qaraḍāwī einmal mehr, sich von menschenrechtlichen Gleichheitsstandards abzugrenzen.

Die programmatische Ablehnung transnationaler Frauenrechte, deren Institutionalisierung verschiedene Staaten in der arabischen Region seit den 1990er Jahren aus innen- wie außenpolitischen Gründen vorangetrieben haben, bietet für konservative islamische Akteurinnen und Akteure aber auch Möglichkeiten, selbst die Bühne transnationaler Organisationen und Konferenzen zu nutzen. In diesem Kontext kommt Kulturalisierung im eingangs definierten Sinn noch deutlicher zum Tragen. Auf die institutionelle Verkettung von öffentlich anerkannter religiöser Autorität mit naturalisierter und sakralisierter Geschlechterdifferenz im modernen islamischen Familienrecht wurde bereits oben eingegangen. Im Folgenden möchte ich nun genauer auf den Aspekt der Kulturalisierung von Geschlechterdifferenz in transnationalen Kontexten eingehen. Dies lässt sich in exemplarischer Weise anhand einer offiziellen Erklärung der von Qaraḍāwī gegründeten und präsidierten Internationalen Union Muslimischer Gelehrter (arab. *al-Ittiḥād al-ʿĀlamī li-ʿUlamāʾ al-Muslimīn*) von 2013 zu UN-Deklarationen gegen Gewalt gegen Frauen zeigen.

Im Namen religiöser Diversität und des Respekts für religiöse Werte werden hier die Vereinten Nationen aufgefordert, bei der Formulierung internationaler Standards und deren Ausgestaltung auf spezifisch islamische Belange Rücksicht zu nehmen. Inhaltlich geht es darum, der Annahme einer strukturellen Verbindung von legitimer, weil auf religiöser Identität gegründeter Geschlechterungleichheit in Ehe und Familie mit Gewalt gegen Frauen zu widersprechen. Aufschlussreich für die Untersuchung von Strategien und Funktionen von Kulturalisierung ist dabei wiederum die Rahmung des Anliegens als eine Frage der Anerkennung religiöser Identität bzw. eine Frage des Rechts auf ‚religiöse Diversität' (arab. *at-tanawwuʿ ad-dīnī*) (vgl. Internationale Union Muslimischer Gelehrter 2013).

Ein weiteres Beispiel für diese Art der Kulturalisierung von Geschlechterdifferenz bei Qaraḍāwī ist ein 2005 unter dem Titel „al-Usra kamā yurīduhā

al-Islām“ (dt. „Die Familie, wie der Islam sie möchte“) veröffentlichtes Buch. Es handelt sich dabei um eine Zusammenstellung von zwei Vorträgen (einen zum Thema „Die stabile Ehe“, der andere zum Thema „Die Komplementarität von Muttersein und Vatersein“), die der Autor an der 2004 organisierten Doha International Conference on The Family gehalten hat (Qaraḍāwī 2005). Diese Konferenz, deren Gastgeber das Doha International Family Institute war, fand anlässlich des offiziell von der UN ausgerufenen Jahres der Familie statt. Sie kann als Ausdruck des Versuchs konservativer und religiöser Kräfte aus verschiedenen Regionen der Welt gesehen werden, den Rahmen der Vereinten Nationen für die öffentlichkeitswirksame Inszenierung ihres Kampfes um so genannte Familienwerte – und gegen die Demokratisierung von Geschlecht und Sexualität – zu nutzen.

Die 2004 in Doha versammelten Organisationen und Einzelpersonen bezogen sich unter anderem auf Artikel 16 Absatz 3 der UN-Menschenrechtserklärung über den Schutz der Familie. Dort heißt es in der offiziellen deutschen Fassung: „Die Familie ist die natürliche Grundeinheit der Gesellschaft und hat Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat.“ (UN 1948). Es ist dabei vor allem der Ausdruck ‚natürlich‘, der von rechts-konservativen und religiösen Kräften wie dem World Family Policy Center oder dem Family Research Council genutzt wird, um ‚Familienwerte‘ als Menschenrechte einzufordern (Bob 2012: insbes. 53-56).

In der Einleitung zur Veröffentlichung seiner Vorträge positioniert Qaraḍāwī die Doha Konferenz und einmal mehr sich selbst gegen transnationalen Frauenrechtsaktivismus. Dieser bilde die Speerspitze eines gesellschaftszersetzenden Libertinismus (arab. *ibāḥiyya*), der die Ordnung der Familie, die sexuelle Moral und im Ergebnis den Fortbestand der menschlichen Gattung selbst gefährde (Qaraḍāwī 2005: 3ff.). Letzteres wird mit angeblich international gefördertem Lobbying für die Ehe von Schwulen und Lesben und für gleichgeschlechtliche Familien in Verbindung gebracht. Damit nutzt Qaraḍāwī aktuelle politische Agenden rechts-populistischer und religiöser Kräfte in den USA und Europa, um seinen eigenen Anliegen Geltung und Dringlichkeit zu verleihen. Zugleich knüpft er an den globalen Trend zur Aufwertung organisierter Religion an. Im interreligiösen Schulterschluss gegen das Bedrohungsszenario des Libertinismus führt Qaraḍāwī die natürliche und zugleich schöpfungsmäßige Ordnung von Ehe und Familie ins Feld, die einem „kosmischen Prinzip“ der Binarität entspreche (Qaraḍāwī 2005, 9). Der Verweis auf sexuelle Reproduktion als Grundlage menschlichen Lebens dient ihm als Legitimation für dieses Prinzip und zugleich als dessen Kern. In seinen Ausführungen erscheint die moderne ‚islamische‘ Familie zugleich als Ort, an dem biologische sowie gesellschaftliche Reproduktionsaufgaben (Mutter- und Vaterrolle in einer stabilen Ehe), individuelle Erfüllung (das Recht auf freie Partnerwahl und eine erfüllte eheliche Sexualität – auch für Frauen) und islamische Lebensführung (durch sichere Orientierung in allen Fragen des Privat- und Familienlebens) auf natürliche Weise zusammenfallen.

Kulturalisierung und Islamizität

Kulturalisierung kommt bei Qaraḍāwī im Zusammenhang mit Ehe, Familie und Sexualität in zweifacher Hinsicht zum Tragen. Zum einen erklärt er im interreligiös-konservativen Schulterschluss das Festhalten der ‚Buchreligionen' an der schöpfungsmäßig-natürlichen Grundordnung der Geschlechter zur Säule religiöser Identität allgemein in einer globalisierten Welt. Zum anderen begründet er die Besonderheit des Islam innerhalb der Gemeinschaft der ‚Buchreligionen' als Ausdruck einer spezifisch islamischen Identität (Qaraḍāwī 2005: 6f.). Gerade innerislamisch hoch umstrittene Aspekte arabischer Familienrechte wie Polygynie, Verstoßung oder die generelle Überordnung des Mannes werden so zum Ausdruck schützenswerter Diversität und zum Kern irreduzibler Islamizität erklärt. Als transnational vernetzte und legitimierte Strategie der Aushandlung von Differenz und Anerkennung verschränkt sich Kulturalisierung in den untersuchten Texten mit Naturalisierung und Sakralisierung. Im Ergebnis trägt Kulturalisierung hier dazu bei, Geschlechterdifferenz als Kern einer von Krisen bedrohten heteronormativen Familie, „wie der Islam sie möchte" (Qaraḍāwī 2005), im Namen religiöser Autorität zum Gegenstand fortlaufender (selbst-)autorisierter und (selbst-)autorisierender Interventionen zu machen. Zugleich bildet Kulturalisierung eine Schnittstelle zur neoliberalen Neuorientierung islamisch-islamistischer Bewegungen und Parteien seit den 1990er Jahren. Diese kann sich auf die historisch gewachsene liberal-konservative Grundierung islamischer Ehe- und Familienvorstellungen stützen.[20] Mittelbar könnte hierin ein weiterer, bisher kaum beachteter Grund für den Erfolg solcher Parteien nach den Umbrüchen in der arabischen Welt seit 2010 liegen.

Korrespondenzadresse/correspondence address

Bettina Dennerlein
Asien-Orient-Institut, Universität Zürich,
Rämistrasse 59, 8001 Zürich
bettina.dennerlein@aoi.uzh.ch

Anmerkungen

1 Ich danke Andrea Maihofer, Gabriele Dietze und den Studierenden unseres gemeinsamen Seminars „Kulturalisierung und Geschlecht“ an den Universitäten Basel und Zürich im Herbstsemester 2011 für zahlreiche anregende Diskussionsbeiträge und kritische Rückfragen.

2 Zum Konzept der „sexual democracy“ vgl. Fassin (2010) und Fassin (2013).

3 Für den europäischen Kontext spricht Fassin von inneren Widersprüchen sexueller Demokratie, die zunehmend von konservativen Kräften rhetorisch vereinnahmt wird, während sie sie gleichzeitig einzugrenzen suchen (Fassin 2013). Ich möchte hier die Politisierung von Geschlecht und Sexualität durch konservative religiöse Kräfte von sexueller Demokratie im Sinn Fassins unterscheiden.

4 Inglehart und Norris haben 2003 in der Zeitschrift Foreign Policy einen Artikel mit dem Titel „The true clash of civilizations“ veröffentlicht, in dem sie unter diesem Schlagwort Samuel Huntingtons These eines *clash of civilizations* reformulieren. Die ideologische Bruchlinie zwischen ‚dem Westen‘ und ‚dem Islam‘ verlaufe nicht entlang der Frage der Demokratie, sondern der Sexualität (Inglehart/Norris 2003).

5 Vgl. Kleeberg und Langenohl zu postkolonialer Theorie als Denkbewegung, die noch „die kritische Analyse des kulturellen Westzentrismus ihrerseits als kulturell westzentriert kritisiert.“ (Kleeberg/Langenohl 2011: 288).

6 Abu-Lughod reagierte vor allem darauf, dass in diesem wichtigen Sammelband feministische Forschungen – insbesondere von Personen, die mit den von ihnen erforschten Gesellschaften selbst biographisch verbunden sind – ausgeklammert wurden. Dies war mit dem Verweis darauf geschehen, Feministinnen hätten zwar auf Lücken in ethnographischer Forschung hingewiesen, jedoch über die Forderung nach Füllung dieser Lücken keinen originären Beitrag zur Entwicklung kritischer Strategien ethnologischen Schreibens an und für sich geleistet (vgl. Clifford/Marcus 1986: 18f.).

7 Elf Jahre später hat Abu-Lughod unter dem gleichen Titel ein Buch veröffentlicht, in das sehr ausführliche und differenzierte ethnographische Ausführungen aufgenommen worden sind (Abu-Lughod 2013).

8 Die Limitierungen, die hierin liegen, und damit verbundene Dilemmata für einen kritischen transnationalen Feminismus hat Alison Phipps untersucht (2014: 49-75).

9 Eine wichtige Ausnahme in dieser Hinsicht bildet Bob (2012). Zur konservativen Opposition gegen die Politisierung der Gender-Begrifflichkeit im Kontext der Vereinten Nationen seit der Mitte der 1990er Jahre vgl. Scott (2010).

10 Für eine sehr detailreiche Darstellung von Biographie und Grundzügen seines Gesamtwerkes sowie speziell zum Thema Apostasie vgl. Gudrun Krämer (2006). Für eine umfassende Studie islamrechtlicher Positionen Qaraḍāwīs mit Schwerpunkt auf seiner Internetpräsenz vgl. Gräf (2010). Zu Qaraḍāwīs Schriften über ein „muslimisches Minderheitenrecht“ in Europa vgl. Albrecht (2010). Für ausgewählte Schwerpunkte der Qaraḍawī-Forschung vgl. Gräf/Skovgaard-Peterson (2009). Im ersten Kapitel wird dort auch der allgemeine Forschungsstand zu Person und Werk umfänglich aufgearbeitet. Für einen sehr informativen Überblick vgl. Soage (2008). Amir Hamid, der an der UZH über Qaraḍāwī promoviert, verdanke ich Hinweise auf einzelne neuere Veröffentlichungen und Medienauftritte des Autors. Einige der hier untersuchten Texte habe ich mit Gewinn im Rah-

men verschiedener Seminare an der Universität Zürich mit Studierenden der Islamwissenschaft gelesen und diskutiert. Ihnen sei an dieser Stelle für die engagierten Gesprächsbeiträge gedankt.

11 Qaraḍāwī ist u.a. Mitglied des Fiqh-Rates der Islamischen Weltliga (Muslim World League, MWL) mit Sitz in Mekka, Vorsitzender des European Council for Fatwa and Research (ECFR) mit Sitz in Dublin und Gründungsvorsitzender der International Union of Muslim Scholars (IUMS, arab. al-Ittiḥād al-ʿĀlamī li-ʿUlamāʾ al-Muslimīn) mit Sitz in Qatar.

12 Ein Archiv der Sendungen ab 1998 findet sich auf der Website des Programms (http://www.aljazeera.net/program/religionandlife).

13 Für einen allgemeinen Überblick über Familienrechtsentwicklungen in der arabischen Welt vgl. Welchmann (2007). Zur modernen ägyptischen Familie in historischer Perspektive vgl. u.a. Cuno (2015); Khouloussy (2010). Zu aktuellen Krisendiskursen über Ehe, Familie und Sexualität vgl. Hasso (2011).

14 Für eine vergleichende Analyse der parallelen Prozesse der ‚Privatisierung' von Intimität und Sexualität sowie von Religion in modernen säkularen Staaten vgl. Cady/Fessenden (2013).

15 Zu neueren Formen dieses Diskurses vgl. Hasso (2011). Für Ägypten seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert vgl. Cuno (2015) und Kholoussy (2010).

16 Für einen islamisch-feministischen Versuch, diese Tendenz zur Weiterentwicklung von Positionen zu Frauenrechten bei Qaraḍāwī islamisch-feministisch weiterzudenken, vgl. Raʾūf ʿIzzat (1999).

17 Kritik am islamischen Feminismus formuliert Qaraḍāwī ausdrücklich in der Sendung des Programms aš-Šarīʿa wa-l-Ḥayāh vom 18.6.2008 zum Thema ‚Die Frau im edlen Koran'.

18 In transnationalen feministischen Zusammenhängen ist die Wortwahl (Female Genital Mutilation, FGM, oder Female Genital Cutting, FGC) umstritten (vgl. etwa Merry 2009: insbes. 127 ff.). Während ägyptische Frauenrechtsaktivistinnen und offizielle Kampagnen in Ägypten im Englischen in der Regel von FGM sprechen, ist in offiziellen Dokumenten und islamrechtlichen Debatten im Arabischen von ‚Beschneidung' (arab. ḫitān) die Rede. Vgl. dazu ausführlich Tolino (2010).

19 Zu den Aktivitäten seit den 1970er Jahren und zu Gesetzgebungsinitiativen seit den 1990er Jahren im Detail vgl. Tolino (2010).

20 Für eine umfassende Auswertung islamischer Schriften zum Thema vgl. McLarney 2015.

Literatur

Abu-Lughod, Lila (1991): Writing Against Culture. In: Fox, R. G. (Hrsg.): Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe, NM: School of American Research Press, S. 137-162.

Abu-Lughod, Lila (2002): Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and It's Others. In: American Anthropologist 104, 3, S. 783-790. https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783.

Abu-Lughod, Lila (2013): Do Muslim Women Really Need Saving? Cambridge u.a.: Harvard University Press.

Albrecht, Sarah (2010): Islamisches Minderheitenrecht: Yūsuf al-Qaraḍāwīs fiqh al-aqalliyāt. Würzburg: Ergon.

Amir-Moazami, Schirin (2011): Dialogue as a Governmental Technique: Managing Gendered Islam in Germany. In: Feminist Review 98, S. 9-27. https://doi.org/10.1057/fr.2011.8.

Asad, Talal (2003): Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press.

Bob, Clifford (2012): The Global Right Wing and the Clash of World Politics. New York u.a.: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139031042.

Cady, Linell E./Fessenden, Tracy (2013): Gendering the Divide. Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference. In: Cady, L.E./Fessenden, T. (Hrsg.): Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference. New York: Columbia University Press, S. 3-24.

Clifford, James/Marcus, George E. (1986): Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley u.a.: The University of California Press.

Cuno, Kenneth M. (2015): Modernizing Marriage. Family, Ideology, and Law in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Egypt. Syracuse: Syracuse University Press.

Dennerlein, Bettina (2010): Writing Against Islamic Dramas. Islamisches Familienrecht neu denken. In: Asiatische Studien/Etudes Asiatiques 64, 3, S. 517-533.

Euben, Roxane L./Zaman, Qasim (2009): Yusuf al-Qaradawi. In: Euben, R.L./Zaman, Q. (Hrsg.): Princeton Readings in Islamic Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden. Princeton: Princeton University Press, S. 225-229.

Fassin, Eric (2010): National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe. In: Public Culture 22, 3, S. 507-529. https://doi.org/10.1215/08992363-2010-007.

Fassin, Eric (2013): ‚Race', Sexualities and the French Public Intellectual: An Interview with Eric Fassin. In: Ethnic and Racial Studies 36, 9, S. 1465-1484. https://doi.org/10.1080/01419870.2013.791397.

Gräf, Bettina (2010): Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Gräf, Bettina/Skovgaard-Peterson, Jakob (2009) (Hrsg.): Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi. London: Hurst.

Haddad, Yvonne Yazbeck (1998): Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World. In: Esposito, J.L. (Hrsg.): Islam, Gender and Social Change. New York u.a.: Oxford University Press, S. 3-29.

Hasso, Frances S. (2011): Consuming Desires: Family Crisis and the State in the Middle East. Stanford: Stanford University Press.

Internationale Union Muslimischer Gelehrter (2013): Offizielle Erklärung zur UN-Deklarationen gegen Gewalt gegen Frauen. <http://iumsonline.org/

ar/aboutar/nt-lnhd/s72/> (Zugriff am 1.7.2016).

Inglehart, Ronald/Norris, Pippa (2003): The True Clash of Civilizations. In: Foreign Policy 135 (Mar-Apr), S. 62-70. https://doi.org/10.2307/3183594.

Kandiyoti, Deniz (2011): Islam und Geschlechterpolitik. Überlegungen zu Afghanistan. Berlin: EUME Lectures.

Khouloussy, Hannan (2010): For Better, For Worse. The Marriage Crisis that Made Modern Egypt. Stanford: Stanford University Press.

Kleeberg, Bernhard/Langenohl, Andreas (2011): Kulturalisierung, Dekulturalisierung. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2, S. 281-302.

Krämer, Gudrun (2006): Drawing Boundaries: Yūsuf al-Qaraḍāwī on Apostasy. In: Krämer, G./Schmidtke, S. (Hrsg.): Religious Authorities in Muslim Societies. Leiden: Brill, S. 181-217.

Krämer, Gudrun (2011): ‚New fiqh' applied: Yusuf al-Qaradawi on Non-Muslims in Islamic Society. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 36, S. 389-405.

McLarney, Ellen Anne (2015): Soft Force: Women in Egypt's Islamic Awakening. Princeton: Princeton University Press. https://doi.org/10.1515/9781400866441.

Merry, Sally Engle (2009): Gender Violence: A Cultural Perspective. Oxford u.a.: Blackwell Publishing.

Peter, Frank (2006): Rationalités du pouvoir et incorporation de l'islam: une comparaison anglo-française. In: Sociologie et sociétés 38, 1, S. 183-212. https://doi.org/10.7202/013714ar.

Peter, Frank (2010): Les fruits de la foi et l'universalité de l'Islam: une étude de cas sur l'activisme musulman en France. In: Sociologie et sociétés 42, 1, S. 95-114. https://doi.org/10.7202/040023ar.

Phipps, Alison (2014): The Politics of Body: Gender in a Neoliberal and Neoconservative World. Cambridge: Polity Press.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2004a): al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-Islām. Kairo: Maktaba Wahba.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2004b): Muslimat al-ġadd. Kairo: Maktaba Wahba.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2005): al-Usra kamā yurīduhā al-Islām. Kairo: Maktaba Wahba.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2007): al-Ḥukm aš-šarʿī fī ḫitān al-ināṯ. Kairo: Maktaba Wahba.

Raʾūf ʿIzzat, Hiba (1999): al-Marʾa wa-l-iğtihād: naḥwa ḫiṭāb islāmī ğadīd. In: Alif: Journal of Comparative Poetics 19, S. 96-120.

Scott, Joan W. (2010): Gender: Still a Useful Category of Analysis? In: Diogenes 225, S. 7-14. https://doi.org/10.1177/0392192110369316.

Soage, Anna Belén (2008): Shaykh Yusuf al-Qaradawi: Portrait of a Leading Islamic Cleric. In: Middle East Review of International Affairs 12, 1, S. 51-68.

Stowasser, Barbara (2009): Yūsuf al-Qaraḍāwī on Women. In: Gräf, B./Skovgaard-Petersen, J. (Hrsg.): Global Mufti: the Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī, S. 181-212.

Tezcan, Levent (2011): Spielarten der Kulturalisierung. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2, S. 357-376.

Tolino, Serana (2010): The Anti-Female Genital Mutilation Discourse in Contemporary Egypt. In: Arda, B./Rispler-Chaim, V. (Hrsg.): Islam and Bioethics. Ankara: Ankara University Press, S. 207–221.

UN (1948): Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. UN-Resolution 217 A (III). http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=ger (Zugriff am 8.3.2017).

Welchmann, Lynn (2007): Women and Muslim Family Laws in Arab States. Amsterdam: Amsterdam University Press.