GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Überkommene Sexualmoral auf dem Prüfstand : Tendenzen unter jungen Musliminnen und Muslimen

Badry, Roswitha

2008

https://doi.org/10.25595/1655

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Badry, Roswitha: *Überkommene Sexualmoral auf dem Prüfstand : Tendenzen unter jungen Musliminnen und Muslimen*, in: Freiburger GeschlechterStudien (2008) Nr: 22, 289-308. DOI: https://doi.org/10.25595/1655.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Roswitha Badry

Überkommene Sexualmoral auf dem Prüfstand: Tendenzen unter jungen Musliminnen und Muslimen

1. Einleitendes

Seit etwa einer Dekade zeichnet sich in der islamischen Welt auf einem vielleicht unerwarteten Gebiet ein großer Wandel ab. Manche muslimischen Beobachter[1] meinen bereits die Anfänge einer ‚sexuellen Revolution' zu erkennen. Andere, vornehmlich konservative und fundamentalistische Stimmen, lamentieren dagegen über zunehmenden Sittenverfall und sehen die Fundamente islamischer Gesellschaft, Kultur und Identität gefährdet. Wiederum andere Akteure bemühen sich, verschiedene Steuerungsmechanismen zu entwerfen, um die scheinbar aus dem Ruder laufende Entwicklung in geordnete Bahnen zu lenken. Tatsache ist, dass das Thema Sexualität seit etwa einem Jahrzehnt, mehr als je zuvor, zum Gegenstand öffentlicher Diskussionen in der arabischen wie islamischen Welt geworden ist und dass die Krise der traditionellen Ehe nicht mehr bestritten wird. Ob in Presse, Satellitenfernsehen oder im Internet, in Talkshows, Videoclips oder Werbung, in gelehrter oder populärer, züchtiger oder derber Weise präsentiert – das Thema Sex ist allgegenwärtig. Dieses neue Phänomen deutet nicht allein auf einen Tabubruch und auf den Wandel überkommener Sittlichkeitsnormen. Vielmehr scheinen weiter reichende gesellschaftliche Umbrüche damit verbunden zu sein, wie beispielhaft an der Ägypterin Hiba Qutb, ihrem Landsmann Alaa al-Aswani und der jungen Saudi-Araberin Rajaa Alsanea gezeigt werden kann.[2]

Qutb ist eine in den USA promovierte Sexualmedizinerin, die in ihrer beliebten, weil neuartigen Sendung „kalam kabir" (etwa „Gewichtige Worte") im ägyptischen Privatfernsehen Tipps für Eheleute bereithält, wie sie ihr Intimleben freudiger und erfüllter gestalten können.[3] Sie stellt eine Art weibliches Pendant zum deutschen ‚Aufklärungspapst' Oswalt Kolle in den 1960er Jahren und damit im arabisch-islamischen Raum gleich in zweierlei Hinsicht ein Novum dar. Hiba Qutb repräsentiert die gebildete, selbstbewusste und überzeugte Muslimin, die unter Wahrung der äußeren Formen des Anstands selbst in konservativen Staaten wie Saudi-Arabien vermehrt den öffentlichen Raum für sich erobert und in

Berufe vordringt, die bisher allein Männern vorbehalten waren (vgl. Ehteshami 2007, 157 f).

Aswani (Jg. 1957), ein ebenfalls u.a. in den USA ausgebildeter polyglotter Zahnarzt und Hobbyautor, symbolisiert dagegen den kosmopolitischen, säkular ausgerichteten Araber der gehobenen Schicht, der nach einer ‚offenen' Gesellschaft nach ‚westlichem' Muster strebt. In seinem 2002 erstmals erschienenen, bereits 2004 verfilmten Bestsellerroman „Der Jakobijân-Bau" (2007) prangert der Autor in einer unverblümten, streckenweise überzeichneten Weise die Missstände in der ägyptischen Gesellschaft an – von der Doppelmoral bezüglich Sexualität und Religion über politische und sexuelle Gewalt bis zur Korruption. Gleich zu Beginn des Romans wird sein Protagonist, Zaki Bey, als alternder Don Juan eingeführt, der die Erfahrungen seiner zahlreichen amourösen Abenteuer bereitwillig den jungen Männern seiner Nachbarschaft als Empfehlung weitergibt.

Das dritte Beispiel, der Debütroman einer jungen Studentin der Zahnmedizin (Alsanea 2007; Schanda 2007), spielt im konservativen Königreich Saudi-Arabien, einem Land, dessen Geschlechterpolitik von MenschenrechtsaktivistInnen oft als Apartheid beschrieben wird. In der saudischen Realität prallen Tradition und Modernität vielleicht am sichtbarsten aufeinander; die Doppelmoral der strikter Segregation unterworfenen Gesellschaft ist besonders mit Blick auf die Sexualmoral und den Geschlechterdiskurs ein offenes Geheimnis. Bei Alsaneas Werk, das erstmals 2005 auf Arabisch in Beirut erschien, handelt es sich um eine Art ‚interaktiven Fortsetzungsroman', der im virtuellen Raum entstanden ist. Im Mittelpunkt steht eine anonyme Erzählerin, die jede Woche nach dem Freitagsgebet eine E-Mail an die saudische *User*-Gemeinschaft verfasst, um in der virtuellen Öffentlichkeit die Schicksale ihrer vier Freundinnen, deren Hoffnungen, Enttäuschungen, Sehnsüchte oder Verzweiflung – aufrichtig, selbstironisch, humorvoll – auszubreiten. Eine an den Blog angelehnte saloppe Erzählform, die mit Koranzitaten, Gedichten, Liedern und Mottos durchwirkt ist, ermöglicht einen fiktiven Dialog zwischen der Erzählerin und den *Usern*, welche besonders auf die Liebesabenteuer der vier Girls teils empört, teils mit Begeisterung reagieren. Während ein im ‚Westen' entstandenes derartiges Internet-Tagebuch wenig Aufregung verursachen würde und wohl kaum als subversiv einzustufen wäre, ist ein solches öffentliches Zur-Schau-Stellen weiblicher Erfahrungen und Empfindungen in Saudi-Arabien von politischer Tragweite. Neben recht unverfänglichen Themen wie importierte Konsumgüter oder neueste Modetrends kommt ebenso deutlich Kritik an gesellschaftlichen Diskursen und Strukturen zur Sprache, z.B. an der Macht der Familien und den jungen Männern, die sich nach versuchtem Aufbegehren schließlich doch den tradierten Normen und Zwangsmechanismen beugen.[4]

Die Autorin steht für eine zunehmende Zahl junger Frauen und Männer in Teilen des islamischen Orients, die das Internet nutzen, um sich Freiräume zu erobern und offen über ihre Probleme zu sprechen. Besonders aktiv ist die persische *Weblog*-Szene im Iran[5]; zahlreiche Jugendliche bedienen sich dieser Kommunikationsform, um ihrer Frustration und ihrem politischen Protest Ausdruck zu verleihen (Alavi 2005).[6]

Der angedeutete Wandel im Diskurs über Sexualmoral und in dem ihm zugrunde liegenden Geschlechterdiskurs infolge von Medienrevolution und Globalisierung weist verschiedene Facetten auf. Meine folgenden Ausführungen fokussieren auf Lebens- und Beziehungsformen, die sich, so der allgemeine Tenor der Medienberichte, in den vergangenen Jahren vornehmlich unter Studierenden als Alternativen zur *scharia*-konformen Ehe verbreitet haben. Es sei daran erinnert, dass die in den 1960er Jahren in Westdeutschland entstandenen ‚freien Beziehungen' und die Kritik von Frauen an ihren konkreten Auswirkungen nicht nur die Neue Frauenbewegung, sondern schließlich die *Gender*-Forschung hervorgebracht haben (Bührmann/ Diezinger/ Metz/ Göckel 2007, 261 ff).

Im Gegensatz zu den ‚westlichen' Vorgängern sind die unkonventionellen Zweierbeziehungen im muslimischen Raum zwar nicht primär das Ergebnis politischer Opposition, sondern zunächst das Resultat demografischer Entwicklungen sowie soziokultureller und ökonomischer Zwänge. Dennoch deuten sie auf eine zunehmende Unzufriedenheit in der jungen Generation und könnten einen allmählichen Normenwandel bewirken. Dieser würde u.a. voraussetzen, dass die bereits bestehende *Gender*-Debatte die Aufmerksamkeit auf die *Gender*-Asymmetrie in den neuen Zweierbeziehungen lenkt und den Unmut zur Erkämpfung einer Revision der bestehenden Gesetzgebung nutzt.

Bevor ich mit meinen Ausführungen fortfahre, sind einige Bemerkungen zur Eingrenzung des Themas und zum Forschungsstand angebracht.

Bei über 1,2 Mrd. Musliminnen und Muslimen auf der Welt versteht es sich von selbst, dass nicht alle Länder mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung und Diaspora- bzw. Exil-Gemeinden mit ihren ganz unterschiedlichen politischen, gesellschaftlichen oder kulturellen Rahmenbedingungen berücksichtigt werden können. Ich werde mich auf jüngere Entwicklungen in ausgewählten Ländern der Region *Middle East and North Africa* (MENA), konkret auf Ägypten, den Libanon, Jordanien, die Golfstaaten und den Iran und dabei auf das urbane Milieu beziehen. Diese Ergebnisse sind als vorläufige zu werten, steckt die Erforschung der muslimischen Jugendkultur in und außerhalb der *MENA*-Region doch noch in den Anfängen. Erst seit etwa zehn Jahren zeichnet sich ein gesteigertes Interesse an Kindheit, Jugend und Sozialisation unter Musliminnen und Muslimen ab; vermehrte Mikroanalysen bleiben aber weiterhin ein Desiderat der Forschung.[7] Darüber hinaus weichen die wenigen Umfrage-Ergebnisse oder Einschätzungen gerade mit Blick auf das Thema Jugend-Sexualität enorm voneinander ab – eine Tatsache, die sich nicht zuletzt aus der Sensibilität des Themas ergibt.

2 Gesellschaftswandel – Normenwandel: Zu den allgemeinen Rahmenbedingungen der Entstehung und Verbreitung alternativer Lebens- und Beziehungsformen

Die *MENA*-Region wird heute überwiegend von Kindern und Jugendlichen bewohnt (Assaad/ Roudi-Fahimi 2007). Etwa ein Fünftel der Bevölkerung in der Region ist zwischen 15 und 24 Jahren alt, d.h. dem ältesten Segment der Altersgruppe zuzuordnen, die von der UNO als ‚Jugend' definiert wird. In diesem Lebensabschnitt vollzieht sich gewöhnlich der Übergang vom abhängigen Kind zum unabhängigen Erwachsenen. Das Alter von 15 bis 24 ist eine Lebensphase, die von Enthusiasmus, Träumen und Ambitionen erfüllt ist, in der sich darüber hinaus eine Anzahl sozialer, ökonomischer, biologischer und demografischer Einschnitte ergeben, die das Leben als erwachsener Mensch vorzeichnen (Ausbildung, Eintritt ins Berufsleben, Heirat).[8] Für die hier zugrunde liegende Fragestellung ist es sinnvoll, die unter 30-Jährigen wegen des nunmehr durchschnittlich höheren Heiratsalters[9] hinzuziehen, kommt es doch, u.a. aus sozialökonomischen Gründen, im *MENA*-Raum weit seltener vor, dass Auszubildende oder Studierende, die noch nicht verheiratet sind, einen eigenen Hausstand bilden. Bis 2025 wird die Bevölkerungszahl laut Prognosen weiter steigen, weil die bevölkerungspolitischen Maßnahmen erst allmählich greifen, zudem mit erheblichen regionalen Unterschieden. Um 1980 erreichte die Wachstumsrate in der Region mit durchschnittlich ca. 3% ihren Höhepunkt, momentan liegt sie bei etwa 2%, aber immer noch höher als der Weltdurchschnitt. Während die Maßnahmen zur Familienplanung z.B. im Iran langsam Wirkung zeigen, gilt dies für Krisenregionen wie Palästina (Gaza und Westbank) nicht.

Für Staat und Gesellschaft stellt das anhaltende Bevölkerungswachstum eine große Herausforderung dar, werden doch in den kommenden Jahren immense Investitionen in den Bildungs-, Arbeits-, Immobilienmarkt sowie das Gesundheitssystem notwendig sein. Ohne weitreichende Reformen, darunter v.a. im Bildungssektor, der sich stärker am Arbeitsmarkt orientieren müsste, werden zumindest einige ärmere Länder vor dem sozialen Kollaps stehen. Schon jetzt ist die Arbeitslosenquote im internationalen Vergleich in der *MENA*-Region am höchsten. Das trifft in den Ländern wiederum besonders die Jugend – in Algerien oder den palästinensischen Gebieten ca. 40%, in den Vereinigten Arabischen Emiraten (VAE) dagegen nur 6%. Die Jugend ist also sichtbar präsent, und auch wenn sie nicht unbedingt eine organisierte soziale Bewegung stellt,[10] so sind ihre Forderungen und Bedürfnisse dennoch manifest und werden in den Medien diskutiert, wenngleich selten unter geschlechtsspezifischen Aspekten.

Vielschichtige Veränderungen in den vergangenen Dekaden haben die seit Jahrhunderten tradierten Normen bezüglich Geschlechterverhältnissen, Erziehung, Sexualität, Ehe und Familie zwar erschüttert, nicht aber zum Einsturz gebracht; in vielen ländlichen, aber – infolge von Landflucht – auch städtischen Regionen, unter konservativen, frommen muslimischen wie christlichen Menschen haben sie kaum an Relevanz verloren. Die Erziehung erfolgt in vielen Familien weiterhin stark geschlechtsspezifisch nach dem Ernährer-Hausfrau-

Modell (Vorbereitung von Mädchen auf eine zukünftige Rolle als Ehefrau, Mutter und Hausfrau, von Jungen auf eine zukünftige Position als Versorger und Vorstand der Familie). Von Mädchen wird immer noch größtenteils erwartet, dass sie bis zur Eheschließung ihren ‚guten Ruf', welcher mit ihrer Jungfräulichkeit gleichgesetzt wird, wahren, um so die Familie vor Schande und Ehrverletzung zu schützen. Um potentiellen Gefahren vorzubeugen, war es bis weit ins 20. Jh. hinein üblich, Töchter möglichst jung (und damit unerfahren sowie ‚folgsam') zu verheiraten – eine Praxis, die durch die Einführung des gesetzlichen Mindestheiratsalters nur bedingt unterbunden wurde.[11]

Bis heute wird das öffentliche Auftreten von Mädchen (und Frauen) weit stärker sozial kontrolliert als das der Jungen (und Männer), ebenso wird ‚abweichendes' Verhalten von Mädchen weniger toleriert als das von Jungen, kann es doch zu nachhaltiger Rufschädigung führen und ihre Heiratschancen mindern. Trotz regionaler Unterschiede gilt diese *Gender*-Asymmetrie vornehmlich mit Blick auf die Akzeptanz bzw. Haltung gegenüber vorehelichem Geschlechtsverkehr.[12] Dass sich junge Frauen der ‚Gefahren' vorehelichen Geschlechtsverkehrs durchaus bewusst sind und deshalb zumindest nach außen den ‚guten Ruf' aufrechterhalten wollen, davon zeugt die in manchen Ländern recht hohe Rate illegaler Abtreibungen[13] oder ‚Hymen *Repair*'-Operationen (zu letzteren Rispler-Chaim 2007; Bentlage/ Eich 2007).

Wachsende Urbanisierung, die höhere Alphabetisierungsquote unter Frauen[14] und damit bessere Ausbildung und wachsende Partizipation auf dem Arbeitsmarkt, die ökonomische Krise, der Trend zur Kleinfamilie in urbanen Mittelschichten, moderne Massenkommunikationsmittel sowie der Transfer von Kulturgütern (auch infolge von Tourismus, Auslandsreisen oder Kontakten zu Verwandten in der Diaspora) haben die patriarchalische Ordnung merklich geschwächt.[15] Die Kostenexplosion hat in vielen Familien die Berufstätigkeit beider Elternteile oder die Arbeitsmigration des Vaters erforderlich gemacht.[16] Beides hat zuweilen die Position der Kinder in den Familien gestärkt, eine nachlässigere, tolerantere Erziehung (Dialog statt Autoritäts-Gehorsam-Modell) gefördert sowie mehr Freiräume für die Heranwachsenden (selbst gewählte Ehepartner, keine arrangierten Ehen) geschaffen. Dennoch bleibt die erwähnte *Gender*-Asymmetrie bestehen, was abgesehen von gängigen Vorstellungen zur Sexualmoral auf weiterhin geltende Rechtsnormen zurückzuführen ist.

Lange Zeit galten Ehe und Familie im islamischen Orient als soziale Norm.[17] Die auf Koran und prophetischer Tradition (Sunna) basierende Sexualmoral erkennt zwar ausdrücklich den Wunsch nach sexueller Erfüllung bei Männern *und* Frauen an; sie fordert aber gleichzeitig, Sexualität nur in der regulären, theoretisch auf Dauer angelegten *nikah*-Ehe auszuleben.[18] Diese setzt in der Regel die Zustimmung der Familie, die Ausschließung sog. Ehehindernisse, einen Vertragsabschluss in Gegenwart von mindestens zwei Zeugen (zwei Männern bzw. einem Mann und zwei Frauen) samt Festlegung einer Brautgabe, die Ausrichtung einer Hochzeitsfeier und damit die öffentliche Bekanntmachung der Eheschließung sowie die Bereitstellung einer gemeinsamen Wohnung durch den Ehemann voraus.

Reformen im Personalstatut im Laufe des 20. Jahrhunderts (Ebert 1996) mögen vielerorts die Vorrangstellung des Mannes in der Ehe und bei der Scheidung begrenzt haben, legten aber weiterhin die traditionelle *scharia*-konforme Konzeption der (heterosexuellen)[19] Ehe zu Grunde. Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr blieben religiös-kulturell tabuisiert; sie werden nach islamischem Recht als ‚Unzucht' bewertet und können unter Umständen strafrechtliche oder soziale Konsequenzen (Reputationsverlust, ‚Ehrenmorde'[20]) nach sich ziehen. Allein die *Zwölferschia*[21] hielt über die Jahrhunderte an der vor-islamischen Option der „Zeit-Ehe" (*mut'a*) fest.[22] Seit 1979 wurde diese „Genuss-Ehe" in der Islamischen Republik Iran zwar staatlich gefördert; sie konnte aber bis heute ihr Stigma, eine Art legalisierte Prostitution zu sein, nicht ablegen (Haeri 1989, 1994). Außerhalb des Irans hat die Zeit-Ehe trotz apologetisch-modernistischer Deutung als „Probe-Ehe" nie viele Befürworter gefunden, nicht einmal in zwölferschiitischen Gemeinden (Ende 1980; Badry 2008).

Ehe und Familie genießen weiterhin im öffentlichen Diskurs eine hohe Wertschätzung. Doch haben die erwähnten demografischen und sozioökonomischen Veränderungen, die Neubestimmung kultureller Normen und Traditionen und die Entstehung neuer Wertesysteme und Rollenmodelle zur allmählichen Infragestellung tradierter Geschlechterrollen und Moralvorstellungen beigetragen. Besonders die junge Generation befindet sich in einer Konfliktsituation zwischen gesellschaftlicher Erwartungshaltung und persönlichen Bedürfnissen. Längere Ausbildungszeiten, wirtschaftliche Zwänge und unsichere Zukunftsperspektiven haben zu einem Anstieg des Heiratsalters geführt. Enorme Kosten für eine Hochzeit lassen die traditionelle Eheschließung für viele zum unerschwinglichen Luxus werden; die Zahl der Unverheirateten und Alleinstehenden, bisher verschwindend gering, hat sich erhöht (Rashad/ Osman 2003; Singerman/ Ibrahim 2003). Nicht selten empfindet die Jugend die Sittennormen als nicht mehr zeitgemäß. Seit mehreren Jahrzehnten, jedoch vermehrt seit den 1990er Jahren, setzt sie sich u.a. mit Hilfe der Strategie scheinbar legitimierter „Ehen" über die sexuellen Verbote hinweg.

3 Zu den alternativen Lebens- und Beziehungsformen im Einzelnen

3.1 Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Die neuen eheähnlichen Beziehungen mögen regional unterschiedliche Bezeichnungen und Ausformungen annehmen, sind aber durch folgende Gemeinsamkeiten gekennzeichnet:

- Es handelt sich um inoffizielle Ehe-Formen, die zwar oft schriftlich dokumentiert, nicht aber staatlich registriert werden. Die Beziehung basiert auf gemeinsamer Übereinkunft der Partnerinnen und Partner, nicht immer ist aber die Gegenwart von Zeuginnen bzw. Zeugen oder die Zahlung einer

Brautgabe garantiert. Im Unterschied zur schiitischen Zeit-Ehe wird bei den sunnitischen Varianten auf eine ausdrückliche Befristung der Beziehung verzichtet.

- Die neuen Zweierbeziehungen bieten eine schnelle, einfache und kostengünstige Alternative zur regulären Eheschließung. Möglicherweise zähe Verhandlungen zwischen den Familien des Brautpaares entfallen ebenso wie lästige Behördengänge oder aufwändige Hochzeitsfeierlichkeiten. Die Männer gehen keine materiellen Verpflichtungen während der Ehe ein.
- Die eheähnlichen Verbindungen sind in erster Linie darauf ausgerichtet, intime Beziehungen zu ermöglichen, nicht darauf, eine Lebensgemeinschaft und Familie zu gründen.
- Die Trennung erfolgt ähnlich formlos wie die Eheschließung.
- Bei allen Ehe-Typen liegen die Risiken für die Frauen deutlich höher als für die Männer. Sollte sie nach der Trennung eine neue Ehe eingehen, müssen sie unter Umständen ihren Rechtsstatus als Geschiedene unter Beweis stellen; bei fehlenden Dokumenten oder Zeuginnen bzw. Zeugen kann der Vorwurf der Bigamie oder Polyandrie im Raum stehen. Ähnliches gilt im Falle der Schwangerschaft, sollte der Partner die Vaterschaft nicht anerkennen oder die Ehe in Abrede stellen. Auch hier fällt die Beweislast den Frauen zu.

Die neuen Schein-Ehen basieren zum Teil auf älteren gewohnheitsrechtlichen Vorbildern, haben aber im Laufe der Zeit bisweilen bizarr anmutende Sonderformen angenommen, die mit islamischem Recht schwer zu legitimieren sind. Letztere ähneln eher der im ‚Westen' bekannten Lebensabschnittspartnerschaft. Weil die Unterschiede zwischen den Varianten Außenstehenden marginal anmuten, seien im Folgenden nur wenige Wesensmerkmale genannt.

- Die Ehe nach Gewohnheitsrecht ('*urfi*-Ehe) ist vornehmlich in Ägypten verbreitet, hat aber mittlerweile auch Anhänger (bezeichnenderweise mehr Männer als Frauen) in anderen arabischen Ländern, darunter Jordanien, gefunden (Abaza 2001; Badry 2008; Jacobs/ Metzler 2008; Welchman 2007). Ursprünglich war damit eine vertragliche Übereinkunft gemeint, die allen *scharia*-rechtlichen Bedingungen entsprach, nicht aber staatlich registriert wurde, weil dies weder das religiöse noch das Gewohnheitsrecht erfordert. Dies konnte nach Einführung der Registrierungspflicht, in Ägypten seit 1931, zu Problemen führen. Schon damals waren Richtern Fälle des absichtlichen Unterlaufens des Gesetzes bekannt (z.B. bei Kinderheirat). Nach der Zunahme der inoffiziellen Eheschließungen gestand der ägyptische Gesetzgeber Ende Januar 2000 Frauen das Recht zu, vor dem Familiengericht eine Scheidung der '*urfi*-Ehe herbeizuführen – eine Regelung, die keine staatliche Sanktionierung bedeutete, sondern allein zur Klärung des Rechtsstatus der Frau gedacht war. Viele gingen nämlich fälschlicherweise davon aus, eine '*urfi*-Ehe sei automatisch geschieden, wenn einer der Partner den Ehevertrag zerreiße. Bei den neuen Varianten der '*urfi*-Ehe scheint im Extremfall nur noch das gegenseitige Einverständnis vorzuliegen. Die Anwesenheit von Zeuginnen bzw. Zeugen, die Abfassung eines schriftlichen Dokuments oder

die Zahlung einer Brautgabe sind nicht immer gewährleistet. Die Motive für eine *'urfi*-Ehe sind ganz unterschiedlich: Abgesehen vom Bedürfnis nach Partnerschaft und Intimität mag z.B. bei Obdachlosen oder Straßenkindern[23] der Wunsch nach zumindest zeitweiliger Versorgung eine Rolle spielen, bei Witwen der Wunsch, ihren Anspruch auf die Pension des verstorbenen Ehemannes nicht zu verlieren, oder bei Angestellten der Wunsch nach beruflichem Aufstieg. Als äußerst brisant hat sich in Ägypten die wachsende Zahl an Vaterschaftsklagen herausgestellt – ein bereits aus der Vergangenheit bekanntes Problem.[24]

- Die *misyar*-Ehe oder ‚ambulante Ehe' findet sich in erster Linie in der Golfregion, wurde aber auch u.a. nach Ägypten ‚exportiert'. Sie wird von Männern bevorzugt, die beruflich viel unterwegs sind und am jeweiligen Aufenthaltsort eine kostengünstige weitere Ehe eingehen, die sie aber vor ihrer *nikah*-Ehefrau geheim halten wollen. Die *misyar*-Ehefrau (Single, Geschiedene, Witwe) verbleibt in ihrem eigenen bzw. im elterlichen Zuhause und wird von Zeit zu Zeit von ihrem *misyari* aufgesucht. Die *misyar*-Ehe ist theoretisch unbefristet, eine Scheidung notwendig, ebenso die Einhaltung der „Warteperiode" (*'idda*) zur Feststellung einer eventuellen Schwangerschaft nach Beendigung der Beziehung; Unterhaltsansprüche oder andere Ehepflichten ergeben sich, solange sich kein Nachwuchs einstellt, für den Mann nicht (vgl. u.a. Abaza 2001; Badry 2008; Welchman 2007).
- Eine weitere Variante geht auf den jemenitischen Shaykh 'Abd al-Majid al-Zandani zurück und machte v.a. 2003 Schlagzeilen (Badry 2008; Shalash 2003). Nach eigenen Angaben hatte den religiösen Gelehrten ein Deutschland-Besuch im Jahre 1989 dazu inspiriert, die „*friend*-Ehe" als Übergangslösung für muslimische Studenten in nicht-islamischen Ländern zu empfehlen, um sie vor ‚Schlimmerem' zu bewahren. Diese privat geäußerte Meinung wurde in den Medien bald als allgemein gültiges Rechtsgutachten dargestellt. Um jeden Verdacht der Befürwortung freier intimer Freundschaften auszuräumen, sprach Zandani, ein führendes Mitglied der jemenitischen fundamentalistischen *Tajammu'*-Reformpartei, später von der „erleichterten Ehe" (*zawaj muyassar*), entfällt doch bei ihr die Pflicht des Mannes zur Bereitstellung und Ausstattung einer gemeinsamen Wohnung.
- Jüngsten Berichten zufolge verbreitet sich nun auch die *musakana*, das Konkubinat bzw. die Kohabitation, in einigen arabischen Ländern (u.a. 'Umar 2007). Die religiöse Pseudo-Legitimation scheint somit obsolet zu sein. So neu, wie die Berichterstatter Glauben machen wollen, ist die ‚Ehe ohne Trauschein' allerdings auch in der arabischen Welt nicht. Dass die Existenz der Partnerschaften bzw. Wohngemeinschaften überhaupt eingestanden wird, kommt jedoch einer kleinen Sensation gleich. Der überwiegenden Mehrheit der Beobachterinnen und Beobachter ist eine solche ‚wilde Ehe', die in der Praxis oft geheim gehalten oder als rechtmäßige Ehe ausgegeben wird, ein Dorn im Auge, lässt sich doch so nicht einmal mehr die vermeintliche moralische Überlegenheit gegenüber ‚dem Westen' aufrecht erhalten. Der Majorität gilt diese Ehe-Form deshalb vom islamischen Moralkodex aus betrachtet als eindeutig untersagt (*haram*).[25]

3.2 Reaktionen

Die Reaktionen auf die eheähnlichen Beziehungen lassen sich grob in drei Positionen unterteilen. Die nahezu schon ‚klassische' Einteilung in traditionalistische, modernistische und fundamentalistische Tendenzen erweist sich hier, wie in anderen komplexen ethischen Fragen der Moderne, als wenig hilfreich.

- Uneingeschränkte Befürworter melden sich eher selten öffentlich zu Wort – aus verständlichen Gründen, könnte doch ein *coming-out* unerwünschte Konsequenzen nach sich ziehen. Die meisten, so die *Bloggers*, ziehen es vor, ihre Erinnerungen oder Meinungen anonym bzw. unter Pseudonym im Internet kundzutun. Sozialarbeiter, Soziologen, Psychologen und andere Experten beschränken sich darauf, auf den Wertewandel und die Gefahren der Unterdrückung der Sexualität bei den Heranwachsenden zu verweisen. Eine Ausnahme stellen erwartungsgemäß religiöse Gelehrte dar, die sich von der Propagierung ihrer individuellen Auslegung wohl einen Autoritäts- und Prestigegewinn versprechen. Dazu zählen zwölferschiitische Gelehrte, welche die „Genuss-Ehe" modernistisch apologetisch deuten, saudische Befürworter der *misyar*-Ehe (z.B. der 1999 verstorbene Groß-Mufti Saudi-Arabiens Ibn Baz) oder Zandani. Sie sind sich vermutlich darüber im Klaren, dass eine gewisse Anpassung des traditionellen Wertekodex an den Gesellschaftswandel unabdingbar ist; allerdings wollen sie möglichst viele *Scharia*-Normen bewahren und bieten deswegen keine wirkliche Alternative an.[26]
- Eine größere Anzahl religiöser Gelehrter hält die unkonventionellen Zweierbeziehungen höchstens in Zeiten „dringender Notwendigkeit" (*darura*) für gerechtfertigt (bei längerer Abwesenheit infolge von Geschäftsreisen, Studium etc.). Sie bedienen sich also einer klassischen Rechtsfigur, die (neben dem Prinzip des „öffentlichen Wohls", *maslaha*) im modernisierten islamischen Recht oft überstrapaziert wird. Gleichzeitig versuchen sie die soziale Bedeutung und moralische Vertretbarkeit jener Ehe-Typen herunterzuspielen. Selbst wenn jene die Mindestanforderungen der *Scharia* erfüllten, seien sie doch sozial nicht immer akzeptabel und deswegen keinesfalls zu empfehlen. So argumentiert z.B. der bekannte ägyptische Muslimbruder und seit vielen Jahren in Qatar residierende und bei *al-Jazira* wirkende Medienmufti Yusuf al-Qaradawi (Jg. 1921) im Falle der *misyar*-Ehe: Diese sei nur zu erlauben, sollte die (verwitwete) Frau wegen unmündiger Kinder oder pflegebedürftiger Eltern ans Haus gebunden sein oder berufstätig und vermögend und deswegen auf finanzielle Unterstützung nicht angewiesen sein. Gleichermaßen meinten einige Gelehrte der angesehenen Theologischen Hochschule *al-Azhar* in Kairo, *'urfi*- und *friend*-Ehen seien vertretbar, solange sie mit der *Scharia* übereinstimmten und als Übergangslösung oder eine Art Probe-Ehe gedacht seien.
- Gegner der alternativen Ehen halten unbeirrt an der traditionellen *nikah*-Ehe fest (vgl. z.B. 'Abd al-'Azim 2002). Alle anderen Formen seien nichtig und verboten, Unzucht oder versteckte Prostitution. Sie entsprächen weder den Bedingungen des religiösen Gesetzes noch den Zielen der rechtmäßi-

gen Ehe, seien sie doch allein auf sexuelle Befriedigung und nicht auf die Gründung einer Familie ausgerichtet. Allein die *nikah*-Ehe verspreche Mitgefühl, Zuneigung und Stabilität. Unterschlagen wird dabei die recht hohe Scheidungsrate. Als besonders anstößig werden „geheime Ehen" empfunden. Jungfrauen, die eine solche Ehe ohne Zustimmung des Vormunds eingingen, setzten nicht allein ihren guten Ruf aufs Spiel, sondern auch ihre Ehre und die ihrer Familie. Die Kritiker schwingen sich gerne zu Anwälten der Frauen auf: Mit jenen werde ein böses Spiel getrieben, sie würden ihrer legitimen Rechte beraubt, von verantwortungslosen, zügellosen Gesellen, die nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht seien, ausgebeutet, gedemütigt und im Namen der Liebe betrogen. Mahnend und drohend zugleich wird auf Missbräuche hingewiesen. Erfahrungsberichte junger Frauen sollen die katastrophalen Folgen einer solchen vermeintlichen Ehe ebenso unter Beweis stellen wie die eigenen Erklärungsansätze für die Ausbreitung des Phänomens untermauern. Im Mittelpunkt der Kritik steht die Frage, was aus den Kindern einer solchen Beziehung werden soll. Was die Begründung für die Ausbreitung der „Pseudo-Ehen" angeht, so besteht am ehesten Konsens mit Blick auf die wirtschaftliche Krise. Konservative Kreise verweisen auf den Zerfall der traditionellen Familie, den Mangel an elterlicher Kontrolle, Moral und Religiosität, die Aufhebung der Geschlechtersegregation und des islamischen Gesetzes. Als weiterer Faktor wird der Einfluss moderner Medien ins Feld geführt: Diese hätten die Bedürfnisse erst geweckt und präsentierten die Frau als Sex-Objekt. Die Gefahren einer solchen Entwicklung werden in den schwärzesten Farben gemalt: suizidgefährdete junge Frauen, zu ‚echter' Beziehung unfähige Männer, ein Heer von „unehelichen" Kindern, die ohne Vaterschaftsnachweis und somit ohne Geburtsurkunde keine Perspektiven hätten; sie könnten kriminell werden und sich irgendwann an der Gesellschaft für ihr nicht selbst verschuldetes schweres Schicksal rächen. Abhilfe sollten dementsprechend mehr familiäre und staatliche Kontrolle, die Einrichtung staatlicher und privater Fonds für Heiratswillige oder Aufklärungsarbeit bringen. Aber auch die religiöse Elite wird zuweilen ermahnt, ihrer Vorbildfunktion besser gerecht zu werden.

4 Abschließendes und Ausblick

Die neue Öffentlichkeit hat dazu geführt, bisher verdrängte oder ignorierte Fragen von Sexualität und Moral deutlich anzusprechen und zur Diskussion zu stellen. Mit dieser Entwicklung gehen Prozesse der Enttabuisierung, Enttraditionalisierung, aber auch Individualisierung einher. Vor allem die jüngere Generation der 20 bis 30-Jährigen, welche in der islamischen Welt die Mehrheit stellt, verlangt mehr Autonomie, Eigenverantwortung und Selbstbestimmung in der Privatsphäre. Die islamische Normativität macht nur noch einen Teil der moralischen Normen und Standards aus; sie wird von unterschiedlichen außer-islamischen Angeboten überlagert. Ob damit langfristig der Weg zu einer ‚offenen Gesellschaft' und zu gleichberechtigter, partnerschaftlicher Beziehung

geebnet wird, hängt von zahlreichen Faktoren ab. Zukunftsweisend erscheint mir die Erschütterung der patriarchalen Struktur auf der Mikroebene. Wird die Autorität, Macht und Kontrolle dieses Fundaments der Gesellschaft in Frage gestellt, ist der Schritt zur Infragestellung der vorherrschenden patrimonialen staatlichen Strukturen nicht weit.

Die bisherige Diskussion über Sexualmoral spricht allerdings eher gegen eine solche Zukunftsvision, verläuft sie doch weiterhin in tradierten, überkommenen Redeweisen und Denkmustern. Androzentrische Diskurse über *Scharia*-Konformität und Ehre-Scham-Konzepte dominieren. Eine systematische Aufarbeitung und Dekonstruktion der islamischen Diskurse über Sexualität und Geschlechterverhältnisse im Laufe der Jahrhunderte zeichnet sich bislang in erster Linie in den Diaspora-Gemeinden ab (z.B. Ali 2006), deren Rückwirkung auf die Mehrheitsgesellschaften aber mittelfristig nicht ausgeschlossen ist.

Die Diskussion über alternative Beziehungsformen findet noch vornehmlich in den neuen Medien statt; sie unterliegt mithin deren Gesetzmäßigkeiten, kann aber durch das Lancieren von Informationen weiter reichende dynamische Prozesse in Gang setzen, deren Verlauf ebenso wenig zu kontrollieren ist wie die möglichen Resultate abzusehen sind. Ausgewogene Betrachtung oder historische Kontextualisierung sind zwar nicht zu erwarten, wohl aber eine Sensibilisierung der Öffentlichkeit für Missstände und Skandale, die lange totgeschwiegen, heruntergespielt oder verharmlost wurden. Die bewusste Verbreitung von Fehlinformationen in der Debatte über alternative Beziehungsformen lässt sich z.B. an der Diskussion über die *friend*-Ehe und der Strategie der Übertreibung und Dramatisierung auf beiden Seiten, Befürwortern wie Gegnern ‚reiner Partnerschaften' und Beziehungen, aufzeigen. Zandanis persönliche Meinung wurde, wie erwähnt, nicht nur fälschlicherweise als allgemein gültiges Rechtsgutachten verkauft, auch die irreführende Bezeichnung *friend*-Ehe hält sich hartnäckig im medialen Diskurs. Das Instrument der Übertreibung zeigt sich in erster Linie an der unterschiedlichen Einschätzung des Phänomens der alternativen Beziehungsformen insgesamt. Fest steht allein, dass es keine zuverlässigen Daten zu deren Verbreitungsgrad gibt. Dennoch kursieren diverse Zahlenangaben, die auf kleineren Umfragen oder wenig zuverlässigen offiziellen Erhebungen basieren. Diese weichen aber stark voneinander ab und lassen insgesamt nur einen Schluss zu: Die angebliche Verbreitung von *mut'a, 'urfi, misyar* oder *musakana* in einigen arabisch-islamischen Ländern ist maßlos übertrieben. Im Durchschnitt mag es kaum 1-2% der Bevölkerung betreffen; dieser Prozentsatz mag unter Studierenden in Ballungszentren höher liegen, zudem nach Land, Alter und Status divergieren.[27]

Dennoch stellt sich die Frage, warum die jeweiligen Akteure das Phänomen hochspielen. Zwei mögliche Gründe lassen sich meines Erachtens anführen:

1. Die Gegner bauen auf den übertriebenen Zahlen ihr Bedrohungsszenario auf: Sie wollen so verbreitete Ängste vor westlichem Kulturimperialismus und Identitätsverlust im Zuge von Globalisierung schüren und staatliche

Stellen zu Gegenmaßnahmen drängen. Letzeren dient ein solcher Diskurs der Ablenkung von dringlicheren Problemen, darunter Armut oder Jugendarbeitslosigkeit.

2. Die Befürworter verfolgen anscheinend mit derselben Strategie das subversive Ziel, nicht nur alternativen Lebens- und Beziehungsformen zur gesetzlichen Anerkennung zu verhelfen, sondern weitere gesellschaftliche Liberalisierungsprozesse in Gang zu setzen.

Abschließend bleibt die Frage: Sind Anzeichen einer ‚Gegenkultur' unter der jugendlichen Bevölkerung, zumindest in einigen ausgewählten *MENA*-Gebieten zu erkennen, die Parallelen zur 1968er-Generation in Westeuropa aufweist? Partiell ja – dies sieht beispielsweise Laudan Nooshin (2005, 486) für die neue iranische Rockmusikszene so. Selbst wenn organisierte soziale Bewegungen mit Straßenprotesten angesichts des allgegenwärtigen Sicherheits- und Polizeiapparats selten sind, so zeigt doch die bisweilen überaus kreative Musik-, Kunst- und Kulturszene, das vermehrte Vordringen von jungen Frauen in Tätigkeitsbereiche, die ihnen bislang verschlossen waren, und das Erstreiten von Rechten und Freiheiten (auch vor Gericht), dass ein gewisses Potential vorhanden ist. Fraglich ist, ob sich die ‚jungen Aufmüpfigen' nicht doch wieder in altbewährte Kanäle flüchten, um langfristig Problemen aus dem Weg zu gehen. Alles spricht demnach für eine allmähliche Transformation, die flankierende Maßnahmen auf politischer Ebene voraussetzt. In diesem Zusammenhang ist die Herauskristallisierung einer engagierten Zivilgesellschaft (v.a. Menschenrechts- und Frauen-*NGO*s) seit den 1990er Jahren besonders erwähnenswert (dazu z.B. Fernea 2000; Jürgensen 2004). Ob der Umgestaltungsprozess, der sich in vielen Bereichen abzeichnet, von Erfolg gekrönt sein wird, steht in den Sternen. Nichtsdestotrotz ist festzuhalten, was Evelyne Accad, geb. 1943 in Beirut, 2004 emeritierte Professorin für Vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität von Indiana schon vor einigen Jahren prognostizierte:

> Unless a sexual revolution is incorporated into political revolution, there will be no real transformation of social relations (…). By *sexual revolution*, I mean a revolution that starts at the personal level, with a transformation of attitudes toward one's mate, family, sexuality, society, and specifically a transformation of the traditional relations of domination and subordination that permeate interpersonal relationships, particularly those of sexual and familial intimacy. (Handal 2005, 98)

Anmerkungen

1 Sowohl hier als auch bei den nachstehend genannten „Akteuren" handelt es sich in der Regel um Männer.

2 Auf eine wissenschaftliche Transkription der arabischen Namen und Termini wird in diesem Rahmen bewusst verzichtet. Titel von Publikationen auf Arabisch werden in deutscher Übersetzung mit dem Vermerk „(Arabisch)" angegeben.

3 Zu Hiba Qutb, ihrem Werdegang, ihrer Sendung und ihren Aktivitäten siehe z.B. den Bericht von Alexander (2006). Ob sich Hiba Qutb, eine Frau Anfang 40, Mutter von drei Töchtern, aus gebotener Vorsicht (weitere Grenzüberschreitungen würden sicher nicht geduldet) oder aus fester Überzeugung als mit den religiös-rechtlichen Normen in vollkommenem Einklang präsentiert, sei dahingestellt. Auch wenn sie Sexualität außerhalb der heterosexuellen Ehe ablehnt, so spricht sie sich doch angesichts des verbreiteten Unwissens für die Einführung von Sexualkundeunterricht an Schulen aus – eine Forderung, die z.B. von Frauenrechtlerinnen wie der ägyptischen Ärztin Nawal al-Saadawi seit Jahrzehnten erhoben wird. – Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass aus Platzmangel nur eine kleine Auswahl der eingesehenen Literatur erwähnt werden kann. Das betrifft in erster Linie Internetseiten (besonders arabische) oder einzelne Beiträge in Speziallexika oder Sammelbänden. Weitere Angaben zu den angesprochenen Tendenzen und zum Themenkomplex finden sich in Badry 2008 und in der in Vorbereitung befindlichen englischen Fassung meines am 25.09.2007 auf dem Deutschen Orientalistentag (DOT) in Freiburg gehaltenen Vortrags „‚Sexuelle Revolution' oder Medieninszenierung? Facetten des Diskurses über Sexualmoral in der zeitgenössischen arabischen Welt". Die Publikation dieses und weiterer Beiträge des von Roswitha Badry, Maria Rohrer und Karin Steiner im Rahmen des DOT organisierten interdisziplinären Panels zu „Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft – Paradigmen im Wandel" in einem separaten Band ist für Ende 2008/Anfang 2009 geplant.

4 Innerhalb von zwei Jahren (2006/07) hat der Roman von Alsanea auf Arabisch bereits sieben Auflagen zu je 100.000 Exemplaren erreicht. Nach dem Vordiplom an der Universität Riad absolviert die mittlerweile 26-jährige Autorin momentan ein Aufbaustudium an der Universität Chicago (Schanda 2007).

5 Laut Alavi (2005, Klappentext) gibt es mehr als 65.000 iranische Internet-Tagebücher – mehr als in deutscher, italienischer oder spanischer Sprache. Ebenso aktiv ist die iranische *Weblog*-Szene im Exil. Ob diese bei der angegebenen Zahl mitgerechnet wurde, ist nicht ganz klar. – Für unser Thema von besonderem Interesse sind in der Publikation von Alavi die Angaben zu Protestbekundungen von Frauen und Jugendlichen gegen die vielfältigen Restriktionen im öffentlichen wie privaten Bereich (vgl. ebd., 168 ff, 178 ff, 240 ff). – Allgemein zum Einfluss des Internets auf den Wertewandel im arabischen Raum vgl. Hofheinz 2004 (und weitere Artikel in diesem von Sigrid Faath herausgegebenen Sammelband). – Abgesehen vom Internet erfreut sich das Mobiltelefon uneingeschränkter Beliebtheit. In den VAE z.B. erleichtert es auch den Kontakt zum anderen Geschlecht. Das Handy hat zum einen den Vorteil der größeren Mobilität als der PC, zum anderen den Vorzug, die Reputation der einheimischen Mädchen und Frauen nicht zu gefährden. Vgl. dazu u.a. Heather Sharps Bericht für *BBC News / Middle East* (29. Juli 2005) „Phone Technology Aids UAE Dating." 7. August

2007 <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle_east/4718697.stm>. Es sei allerdings angemerkt, dass die moderne Technik, wie nicht anders zu erwarten, auch zu Missbräuchen geführt hat. Es sind Fälle bekannt geworden, in denen ohne Wissen der beteiligten Frauen Aufnahmen intimer Beziehungen oder gar von Vergewaltigungsszenen über das Netz bzw. Handy verschickt wurden. Zu einem Beispiel aus Saudi-Arabien (2004) siehe Makhlouf (2005).

6 Es ist bezeichnend, dass die Erfolge von Qutb, Aswani und Alsanea in ‚westlichen' Kreisen aufmerksam, ja geradezu euphorisch registriert wurden. Sie entsprechen wohl ganz den ‚westlichen' Vorstellungen vom ‚Orient' und welcher Veränderung er bedarf. Es ist nicht ausgeschlossen, dass man dabei entweder einer Medieninszenierung aufgesessen oder erneut einem Orientalismus zum Opfer gefallen ist. Zu den verzerrten Vorstellungen vom Orient und der voyeuristischen Sicht ‚westlicher' Beobachter vgl. jetzt, wenngleich streckenweise essentialistisch und unter Vernachlässigung der Okzidentalismen, Braun/Mathes (2007) mit zahlreichen weiteren Literaturhinweisen.

7 Einen bedeutenden Beitrag leistete Elizabeth Warnock Fernea mit ihrem Sammelband aus dem Jahre 1995. Während sich die dort zusammengetragenen Aufsätze hauptsächlich dem 20. Jh. widmen, beschäftigen sich die Studien von Motzki (1986) oder Gil'adi (1992) mit mittelalterlichen Konzeptionen zu Kindheit und Jugend. Ein Blick in die diversen relevanten Beiträge in der *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* (im Folgenden standardgemäß abgekürzt als *EW&IC*), u.a. in Bd. II/2005 („Gender Socialisation", „Youth Culture and Movements") oder Bd. III/2006 („Childhood", „Marriage", „Sexualities", „Virginity"), zu einzelnen Regionen macht die rasante Entwicklung der Forschung ebenso deutlich wie die fortbestehenden Defizite. Wie zukünftige Bearbeitungen der hier behandelten Thematik aussehen könnten, zeigen die Studien von Kian-Thiébaut (2005) zu Iran oder von Bennett (2005) zu Indonesien.

8 Zu bedenken ist, dass die Zahlenangaben in der Literatur zum Teil beträchtlich voneinander abweichen können, und zwar je nachdem, welche Altersgrenze oder welcher Zensus zum Ausgangspunkt genommen wird. Ich stütze mich, auch im Folgenden, vorwiegend auf die Angaben bei Assaad/Roudi-Rahimi (2007).

9 Nach Michael A. Lange (2004) hat sich das durchschnittliche Heiratsalter in Ägypten bei Frauen von 25 auf 30 Jahre, bei Männern von 35 auf 40 Jahre erhöht.

10 Eine Ausnahme stellen in der Regel islamis(tis)che Jugendorganisationen dar (Sparre/ Petersen 2007).

11 Die 1969 geborene christlich palästinensisch-amerikanische Literatin, Feministin und Universitätsdozentin Nathalie Handal bemerkt hierzu in einem autobiografischen Zeugnis: „My mother always told me that my body belonged to the man I would marry. What if I didn't want to marry, I would ask. *Then you will not have a life*, she would respond. I was convinced at a young age that she must have been missing some information to come to such a conclusion. How can my body belong to anyone but myself? Why did she think it was dirty for a woman to have sex with a man to whom she was not married, to imagine having had sex with several men? What she was speaking about, was this unyielding divide between sex for pleasure and sex for procreation, a divide that is linked to culture, religion, and socio-politics. Like many women, due to religious and/or cultural norms/values, she was conditioned to believe that virginity before marriage and heterosexual relationships should be enforced without taking

into account that sexual oppression and gender oppression is a way for the power system to control society." (Handal 2005, 97) – Es sei angemerkt, dass nach dem Koran Sexualität durchaus ihren Eigenwert besitzt und nicht an die Fortpflanzung gebunden ist (Badry 2005, 23 ff, 223 ff). Erst durch das Zusammenfließen verschiedener außerislamischer Traditionen, darunter christlicher, mit islamischen seit dem Spätmittelalter hat sich in vielen Köpfen die Meinung festgesetzt, Sexualität in der Ehe diene primär der Fortpflanzung. Diese Meinung wird hartnäckig von konservativen wie fundamentalistischen Kreisen vertreten.

12 Um ein bekanntes Beispiel aus der Golfregion anzuführen: Während junge Saudis oder Emiratis sich gerne mit Alkohol, *Clubbing* und Frauen in Bahrain vergnügen, wollen sie doch nach eigener Aussage später eine Jungfrau ehelichen, ein ‚gutes Mädchen', das nicht über ähnliche voreheliche Erfahrungen verfügt (Chaieb 2005).

13 Zu Abtreibungen, Hymen-*Repair*-Operationen sowie Schätzungen zum vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehr vgl. z.B. die Angaben arabischer MedizinerInnen und SexualwissenschaftlerInnen im Rahmen eines „panarabischen Sexologen-Kongresses" im Jahre 2000 in Oxford (Pelham 2000). Andere Einschätzungen finden sich beispielsweise in Heather Sharps „Cairo Youth Break Sex Taboos" (siehe auch Kommentare der LeserInnen) vom 03.08.2005. Für weiterführende Angaben vgl. EW&IC III/2006, „Health: HIV and AIDS/Sexual Transmitted Diseases", „Reproduction: Abortion", „Virginity".

14 Allgemein befürwortet wird heute die gute Ausbildung der Töchter; das gilt auch für Mütter, die Analphabetinnen sind.

15 Vgl. ähnliche Einschätzungen von Kian-Thiébaut (2005, 46) oder Ehteshami (2007, 186).

16 Bei Abwesenheit des Vaters übernimmt oft die Mutter den Haushaltsvorstand. Zu den möglichen Auswirkungen auf die Kinder siehe Abdalla (2003) oder Fernea (2000, 186 f).

17 Der koranischen Sexualmoral entsprechend sollte die Ehe zum einen dazu dienen, den Geschlechtstrieb zu kanalisieren und zu kontrollieren, um vor ‚sexuellen Verfehlungen' zu schützen und gesellschaftliche Destabilisierung zu verhindern; zum anderen sollte die Ehe zur Begründung einer Lebensgemeinschaft führen, die Geborgenheit und Sicherheit gewährt und für den Fortbestand der Menschheit sorgt.

18 Bis zur Abschaffung der Sklaverei hatte der Muslim zudem das Recht, ein Konkubinat mit seiner Sklavin oder seinen Sklavinnen einzugehen (vgl. Badry 2005, 63 ff). Es liegt nahe, die zeitgenössischen alternativen Ehe-Formen als Ersatz für das entfallene Konkubinat oder gar als dessen Wiederbelebung zu sehen. Doch bleibt die Frage, in welchem Maße es diese Ehe-Muster immer schon in der Praxis gegeben hat, gehen sie doch auf älteres, zum größten Teil vor-islamisches Gewohnheitsrecht zurück, das nach der Islamisierung des Öfteren mit einer islamischen Scheinlegitimation versehen wurde. Zu solchen vorislamischen Ehe-Typen vgl. z.B. Ahmed (1992, 41 ff).

19 Homosexualität steht in allen Staaten mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung unter mehr oder weniger hohen Strafen. Trotz der im klassischen islamischen Recht (nicht im Koran!) angedrohten Strafen wurde Homosexualität in der historischen Praxis meist, solange sie nicht öffentlich wurde und sozialen Unfrieden stiftete, toleriert, galt in gewissen Kreisen als üblich, kam selbst unter angesehenen Ehemännern und Familienvätern vor und war häufig Thema literarischer Werke. Ähnliches trifft, wenngleich in geringerem Maße, auf weibliche Homosexualität zu. Die-

ser Grundsatz nach dem Motto ‚alles ist erlaubt, solange es unter dem Mantel der Verschwiegenheit passiert', gilt bis heute für jegliche Form der Normübertretung. Aus demselben Grund ist jede Erhebung zum Sexualverhalten problematisch. – Mittlerweile bietet wiederum das Internet mehreren Hundert muslimischen Homosexuellen die Möglichkeit, falls notwendig unter Wahrung ihrer Identität, sich offen zu ihren Neigungen zu bekennen, auf Anfeindungen durch andere Muslime in aller Welt einzugehen und diesen ihr ganz individuelles Verständnis von den religiös-rechtlichen Lehren entgegenzusetzen. Diese offensiv vertretenen Bekenntnisse und Neudeutungen können eventuell in ferner Zukunft ein Umdenken bewirken. Momentan ist die muslimische Welt aber noch weit davon entfernt, gleichgeschlechtliche Partnerschaften anzuerkennen oder sich zu einer theologischen Neubewertung durchzuringen. Ähnliches gilt für Bisexualität, Transvestismus, Transsexualität oder andere, als ‚unnatürlich' eingestufte sexuelle Beziehungen (s.u. Anm. 27 zum Libanon).

20 ‚Ehrenmorde' sind nicht islamisch zu begründen, sondern gehen auf älteres Gewohnheitsrecht und das ‚Ehre-Scham-Konzept' zurück, nach dem männliche Familienangehörige für die Wahrung und Einhaltung des Keuschheitsideals durch ihre weiblichen Anverwandten verantwortlich sind. Bei vermuteter oder erwiesener Nichteinhaltung des Ehrenkodex fühlen sich so manche ‚Hüter der Familienehre' zur Selbstjustiz aufgerufen. Abgesehen von der Türkei (Strafgesetzbuch 2005) sehen viele muslimische Staaten bisher nur geringe Strafen für ‚Ehrenmörder' vor (vgl. Walther 2005, 665). Menschenrechts- und Frauenorganisationen kämpfen seit vielen Jahren mit verschiedenen Kampagnen gegen diese ‚Unsitte'.

21 Die Zwölferschiiten stellen die größte Gruppe innerhalb der Schia dar. Seit 1501 gilt die Zwölferschia im Iran als Staatsreligion. Zudem bilden Zwölferschiiten im Irak und im Libanon die Mehrheit der Bevölkerung.

22 Die *mut'a* bezeichnet in der Regel eine (mündliche oder schriftliche) Übereinkunft zwischen einem (verheirateten oder unverheirateten) Mann und einer unverheirateten Frau (Jungfrau, Geschiedene oder Witwe), eine Ehe für eine bestimmte Dauer (vom Bruchteil eines Tages über Monate bis zu Jahren) einzugehen. Der Ehemann verpflichtet sich zur Zahlung eines ‚Entgelds'. Die Anwesenheit von Zeuginnen und Zeugen oder eines Religionsgelehrten ist nicht vorgeschrieben, ebenso ist die Registrierung oder notarielle Beglaubigung fakultativ. Beides ist jedoch empfehlenswert, um ‚Unannehmlichkeiten' oder strafrechtlicher Verfolgung zu entgehen. Aus der Zeit-Ehe ergeben sich für die Frau weder Unterhalts- noch Erbansprüche, es sei denn, diese sind vertraglich vereinbart worden. Die Ehe erlischt ohne Ausspruch einer Scheidungsformel zum vertraglich festgelegten Zeitpunkt. Im Gegensatz zur Prostitution haben Kinder aus einer solchen Verbindung, zumindest theoretisch, Anspruch auf das Erbe des leiblichen Vaters. Unabhängig von der Dauer der Zeit-Ehe hat deshalb die Frau nach Beendigung der Ehe eine (verkürzte) „Warteperiode" einzuhalten. Im Unterschied zur Frau kann der Mann beliebig viele Zeit-Ehen gleichzeitig eingehen. In den theologischen Diskussionen bis heute umstritten ist, ob eine Jungfrau eine *mut'a* (überdies ohne Zustimmung des Vormunds) abschließen darf. Die Motive für eine Zeit-Ehe können ganz unterschiedlich sein: Sexuelle Bedürfnisbefriedigung und zeitweilige Versorgung mögen eine entscheidende Rolle spielen; die Hoffnung auf Umwandlung der Zeit-Ehe in eine *nikah*-Ehe, so die Ergebnisse der

empirischen Untersuchung von Haeri (1989), erfüllt sich meist nicht. Eine *mut'a* kann auch rein ‚platonisch' sein, sollte restriktive staatliche Gesetzgebung (geltendes islamisches Strafrecht wie in der Islamischen Republik Iran) dies ratsam erscheinen lassen. – Zur *mut'a* und (auch kurz) zu '*urfi* Walther (2005, 663 ff).

23 Straßenkinder sind ein zunehmendes Problem in Metropolen wie Kairo oder Teheran, das – im Falle entlaufener Mädchen, denen oft der Weg in die Prostitution vorgezeichnet ist – zum Thema preisgekrönter Filme geworden ist. Vgl. zum iranischen Dokumentarfilm *Runaway* Mir-Hosseini (2002), zum ägyptischen Film *These Girls* Youssef (2007).

24 Besondere Aufmerksamkeit erlangte in den ägyptischen Medien der Fall Hinnawi, Kostümbildnerin, gegen Fishawi, Fernsehstar, der schließlich zu Gunsten der Klägerin entschieden wurde (Anerkennung der Vaterschaft einer Tochter aus der gemeinsamen '*urfi*-Ehe und anschließende gerichtliche Scheidung). – Zu Vaterschaft (und Adoption) generell Welchman (2007, 142 ff). Zu Vaterschaftsnachweisen und DNA-Tests (nur in Tunesien werden bisher Gentests als Vaterschaftsnachweis akzeptiert, auch um Unterhaltsansprüche einzuklagen) vgl. Eich (2005, 104 ff).

25 Beispiele für eine strikte Ablehnung: Asmar (2006). Eher neutral ist der Bericht in der syrischen „Wochenzeitung für Frauen- und Kinderrechte" von Aws (2006).

26 Die einzige Konzession scheint bezeichnenderweise den Wegfall der materiellen Verpflichtungen des Ehemannes bei Berufstätigkeit der Frau zu betreffen.

27 Vgl. Abaza (2001, 20) zu weit übertriebenen Zahlen in Ägypten (Zeitung der *Wafd*-Partei, die von 67-70% Studierenden mit '*urfi*-Erfahrung spricht; selbst die Angaben des *Ministeriums für Soziale Angelegenheiten* – 17,2% der ägyptischen Studierenden – scheint haltlos). – Vgl. jetzt Jacobs/ Metzler (2008): Nach inoffiziellen Schätzungen gebe es 400.000 '*urfi* –Eheschließungen pro Jahr, Tendenz steigend; die Gesamtzahl solle sich sogar auf mehrere Millionen belaufen. Demgegenüber sei die Zahl der registrierten Eheschließungen (500.000 für das Jahr 2006) rückläufig. – Eine gewisse Ausnahme stellt z.B. der Libanon dar. Kürzlichen Umfragen zufolge (*Studien* 2007) soll hier die Ehe ohne Vertrag auf eine recht hohe Akzeptanz stoßen (etwa 20% der Befragten, allerdings mehr Männer als Frauen und mehr Christen als Muslime). Zu bedenken sind in diesem Fall aber u.a. das multikonfessionelle Staatssystem, die Folgen des Bürgerkrieges und der langjährige, bisher erfolglose Kampf für die Zivilehe. Beachtenswert ist zudem die aktive libanesische Homosexuellen-Szene. Bisher einmalig für die arabisch-islamische Welt stellten dortige Homosexuelle vor einigen Jahren die Forderung nach Anerkennung der gleichgeschlechtlichen Ehe und Abschaffung des Strafrechtsparagraphen 534, der ein Jahr Haft für die Aufrechterhaltung ‚unnatürlicher sexueller Beziehungen' vorsieht. Zur speziellen Situation im Libanon (Forderung nach Zulassung der Zivilehe und der gleichgeschlechtlichen Ehe) siehe Mahmud (2004). Zur Homosexuellenszene im Libanon, v.a. der *NGO* „HELEM", einer Bewegung, die sich für LGBT-Belange insgesamt einsetzt (HELEM ist ein Akronym, einerseits ist es die Abkürzung für die Bewegung, andererseits bedeutet es im Arabischen, hier in der dialektalen Aussprache, „Traum"), vgl. Torbey (2005).

Literatur

Abaza, Mona (2001) „Perspectives of *'urfī* Marriage in the Egyptian Press." *ISIM-Newsletter* 7/2001: 20-21.

'Abd al-'Azim, Sa'id (2002) *Die 'urfi-Ehe* (Arabisch). Alexandria: Dar al-Iman.

Abdalla, Josette (2003) „The Absent Father." *The New Arab Family*. Hg. Nicholas S. Hopkins. Kairo/ New York: AUC, 201-213.

Ahmed, Leila (1992) *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven/ London: Yale UP.

Alavi, Nasrin (2005) *Wir sind der Iran: Aufstand gegen die Mullahs – die junge persische Weblog-Szene*. Aus dem Englischen von Violeta Topalova und Karin Schuler. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Alexander, Dietrich (2006) „‚Frauen haben ein Recht auf Freude am Sex'." 28. April 2007 <http://www.kurdroj.com/b_deutsch/Artikel/frauen.sex_10.12.06.htm>.

Ali, Kecia (2006) *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld.

Alsanea, Rajaa (2007) *Die Girls von Riad* [2005]. Übersetzt aus dem Arabischen von Doris Kilias. München/ Zürich: Pendo.

Asmar, Hilmi al- (2006) „Wird die Kohabitation zur Alternative für die Ehe? (Arabisch)." 18. Mai 2007 <http://helmialasmar.maktoobblog.com/?post=49122>.

Assaad, Ragui/ Farzaneh Roudi-Fahimi (2007) „Youth in the Middle East and North Africa: Demographic Opportunity or Challenge?" *Population Reference Bureau, Washington, DC*. 7. August 2007 <http://www.prb.org/pdf07/YouthinMENA.pdf>.

Aswani, Alaa al- (2007) *Der Jakubijân-Bau* [2002]. Übersetzt aus dem Arabischen von Hartmut Fähndrich. Basel: Lenos.

Aws, Yahya al- (2006) „Die Kohabitation: ein Weg zur Ehe … oder Suche nach Vergnügen? (Arabisch)." 18. Mai 2007 <http://www.thara-sy.com/English/arabic/index.php?option=conten..>

Badry, Roswitha (2005) „Abtreibung/ Empfängnis: Islam", „Ehe und Familie: Islam" und „Sexualität : Islam." *Ethik der Weltreligionen: ein Handbuch*. Hg. Michael Klöcker/ Udo Tworuschka. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 23 ff, 63 ff, 223 ff.

Dies. (2008) „‚Not macht erfinderisch' oder Sexualmoral im Umbruch? Die ‚Genuss-Ehe' (mut'a) im sunnitischen Kontext". *Festschrift für Heinz Gaube*. Hg. Lorenz Korn/ Thomas Leisten/ Eva Orthmann/ Florian Schwarz (im Druck).

Bennett, Linda Rae (2005) *Women, Islam and Modernity: Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia*. London/ New York: Routledge Curzon.

Braun, Christina von/ Bettina Mathes (2007) *Verschleierte Wirklichkeit: die Frau, der Islam und der Westen*. Berlin: Aufbau-Verlag.

Bührmann, Andrea D./ Angelika Diezinger/ Sigrid Metz-Göckel (2007) Hg. *Arbeit – Sozialisation – Sexualität: zentrale Felder der Frauen- und Geschlechterforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bentlage, Björn/ Thomas Eich (2007) „Hymen Repair on the Arabic Internet." *ISIM Review* 9/2007: 20-21.

Chaieb, Mounira (2005) „Young in the Arab World: Bahrain." *BBC News/Middle East*. 22. Februar 2005. 7. August 2007 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/4229337.stm>.

Ebert, Hans-Georg (1996) *Das Personalstatut arabischer Länder: Problemfelder, Methoden, Perspektiven*. Frankfurt/M./ Berlin/ Bern u.a.: Lang.

Ehteshami, Anushiravan (2007) *Globalization and Geopolitics in the Middle East:*

Old Games, New Rules. London/ New York: Routledge.

Eich, Thomas (2005) *Islam und Bioethik*. Wiesbaden: Reichert.

Ende, Werner (1980) „Ehe auf Zeit (mut'a) in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart." *Die Welt des Islams*, N.S. 20/1980: 1-43.

Encyclopedia of Women and Islamic Cultures = *EW&IC* (2003-2007).VI Bde. Hg. Suad Joseph. Leiden/ Boston: Brill (besonders Bd. II: "Family, Law and Politics", 2005, und Bd. III: "Family, Body, Sexuality and Health", 2006).

Fernea, Elizabeth W. (2005) Hg. *Children in the Middle East*. Austin: University of Texas Press.

Dies. (2000) „The Challenges for Middle Eastern Women in the 21st Century." *Middle East Journal* 54/2000: 185-193.

Gil'adi, Avner (1992) *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*. Basingstoke/ London: Macmillan.

Haeri, Shahla (1989) *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*. New York: Syracuse UP/ London: Tauris.

Dies. (1994) „Temporary Marriage: an Islamic Discourse on Female Sexuality in Iran." *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*. Hg. Mahnaz Afkhami/ Erika Friedl. London: Tauris, 98-114.

Handal, Nathalie (2005) „Reflections on Sex, Silence, and Feminism." *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies: Crossing Boundaries, New Perspectives on the Middle East* 5/2005: 97-107. 28. April 2007 <http://web.mit.edu/cis/www/mitejmes>.

Hofheinz, Albrecht (2004) „Das Internet und sein Beitrag zum Wertewandel in arabischen Gesellschaften." *Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost: Inhalte, Träger, Perspektiven*. Hg. Sigrid Faath. Hamburg: DOI, 449-472.

Hopkins, Nicholas S. (2003) Hg. *The New Arab Family*. Kairo/ New York: AUC.

Jacobs, Andreas / Fabian Metzler (2008) „Wilde Ehe auf Ägyptisch." *KAS-Länderberichte/ Ägypten* 1/2008. 29. März 2008. <http://www.kas.de/proj/home/pub/18/1/-/dokument_id-12726/index.html>.

Jürgensen, Carsten (2004) „Die Menschenrechtsdebatte." *Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost: Inhalte, Träger, Perspektiven*. Hg. Sigrid Faath. Hamburg: DOI, 295-318.

Ders. (2004) „Die Frauengleichstellungsdebate." *Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost: Inhalte, Träger, Perspektiven*. Hg. Sigrid Faath. Hamburg: DOI, 319-344.

Kian-Thiébaut, Azadeh (2005) „From Motherhood to Equal Rights Advocates: the Weakening of Patriarchal Order." *Iranian Studies* 38/2005: 45-66.

Lange, Michael A. (2004) „Sozialer Wandel in Ägypten – eine wachsende Furcht vor der Ehe?" *KAS-Landesbüro Kairo. Kairo-News 2/2004*. 28. März 2008 <http://www.kas.de/db_files/dokument/7_dokument_dok_pdf_4271_1.pdf>.

Mahmud, Fathi (2004) „20.000 Fälle von Zivilehe [pro Jahr, R.B.] auf Zypern [von Libanesen, R.B.]: Der Konflikt der Konfessionen und Rechtsschulen ist (verantwortlich für) das Problem der Ehe im Libanon (Arabisch)." 18. Mai 2007 <http://arabi.ahram.org.eg/arabi/ahram/2004/11/13/MOLH15.HTM>.

Makhlouf, Sanaa (2005) „Rape and the Loss of Agency." *ISIM Review* 16/2005: 16 f.

Mir-Hosseini, Ziba (2002) „Iran's Runaway Girls Challenge the Old Rules." *ISIM Newsletter* 9/2002: 23.

Motzki, Harald (1986) „Das Kind und seine Sozialisation in der islamischen Familie des Mittelalters." *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*. Hg. Jochen Martin/ August Nitschke. Freiburg/ München: Alber, 391-441.

Nooshin, Laudan (2005) „Underground, Overground: Rock Music and Youth

Discourses in Iran." *Iranian Studies* 38/2005: 463-494.

Pelham, Nick (2000) „Battle of the Sexualities." *BBC News/Middle East*. 26. Juni 2000. 7. August 2007 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/806642.stm>.

Rashad, Hoda/ Magued Osman (2003) „Nuptiality in Arab Countries: Changes and Implications." *The New Arab Family*. Hg. Nicholas S. Hopkins. Kairo/ New York: AUC, 20-50.

Rispler-Chaim, Vardit (2007) „The Muslim Surgeon and Contemporary Ethical Dilemmas Surrounding the Restoration of Virginity". *Hawwa* 5/2007: 324-349.

Schanda, Susanne (2007) „E-Mails aus saudischen Betten." *NZZ* 10.06.2007.

Shalash, Sa'id (2003) „‚Revolutionäre' Entwicklung im ‚Recht der Minderheiten': Die ‚*friend*-Ehe' … der letzte Schrei in der Welt der Ehe (Arabisch)." *Zahrat al-Khalij* 1273/16.08.2003: 8-20.

Sharp, Heather (2005) „Cairo Youth Break Sex Taboos." *BBC News/Middle East*. 3. August 2005. 7. August 2007 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/4708461.stm>.

Singermann, Diane/ Barbara Ibrahim (2003) „The Costs of Marriage in Egypt: a Hidden Dimension in the New Arab Demography". *The New Arab Family*. Hg. Nicholas S. Hopkins. Kairo/ New York: AUC, 80-116.

Sparre, Sara Lei/ Juul Petersen (2007) „Youth and Social Change in Jordan and Egypt." *ISIM Review* 20/2007: 14 f.

Studien (2007) „(Studien:) Arbeitslosigkeit ist für 90% der Studierenden ein Ehehindernis (Arabisch)." *Majallat al-'ulum al-ijtima'iyya*. 9. Februar 2007. 18. Mai 2007 <http://www.swmsa.com/modules.php?name=News&file=articles&s..>.

Torbey, Carine (2005) „Lebanon's Gays Struggle with Law." *BBC News/Middle East*. 28. August 2005. 1. August 2007 <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/4154664.stm>.

'Umar, Muhammad (2007) „Das Konkubinat/die Kohabitation bei den Arabern: Sexuelle Beziehung oder Schein-Ehe? (Arabisch)." 18. Mai 2007 <http://www.albawaba.com/ar/news/261472>.

Walther, Wiebke (2005) „Die Situation von Frauen in islamischen Ländern." *Der Islam in der Gegenwart*. Hg. Werner Ende/ Udo Steinbach. München: C.H. Beck, 635-680.

Welchman, Lynn (2007) *Women and Muslim Family Laws in Arab States: a Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: Amsterdam UP.

Youssef, Nelly (2007) „Tahani Rashed on Her Movie ‚These Girls': ‚My Film Does Not Smear the Reputation of Egypt!'" 1. August 2007 <http://www.qantara.de/webcome/show_article.php_c-310/_nr-441/i..>.