

Frauenbilder und Geschlechterrollen im islamischen Diskurs in Geschichte und Gegenwart

Irene Schneider

Inhalt

I.	Ent-Essentialisierung: „Den“ Islam gibt es nicht	81
II.	Die Problematik der Auslegung heiliger Texte: Der Text spricht nicht	83
III.	Moderne Gesetzgebung: Kodifikation ist keine Pervertierung, sondern Flexibilisierung des religiösen Rechts	84
IV.	Geschlecht: nicht natürlich gegeben, sondern religiös-theologisch konstruiert	86
V.	Menschenrechte: Sie sind kulturübergreifend konsensfähig	87
VI.	Abschluss	89

Die im Folgenden vorgestellten Thesen können nicht mehr als ein Versuch sein, sich dem sehr komplexen Thema zu nähern. Sie berücksichtigen den Befund, dass Geschlechterthemen selbst in zeitgenössischen muslimischen Gesellschaften in nicht unerheblichem Maß auf der Basis theologisch-religiöser bzw. religionsrechtlicher Argumente verhandelt werden.

I. Ent-Essentialisierung: „Den“ Islam gibt es nicht

In seinem Buch „Orientalism“ (1979) hat *E. Said* die einseitige Sicht auf „den“ Orient und „den“ Islam in der Kunst, Wissenschaft und Literatur als essentialistisches Konstrukt, das zur Rechtfertigung und Durchsetzung des kulturellen und politischen Dominanzanspruchs des Westens diene, kritisiert und alles Reden über den Orient eines fundamentalen Erkenntnismangels bezichtigt.¹ Seither ist Orientalismuskritik Grundlage jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Nahen und Mittleren Osten. Sie bedeutet, die Komplexität der muslimischen Gesellschaften angemessen zu berücksichtigen, die große Varianz sozialer, politischer, rechtlicher, religiöser und theologischer Diskurse aufzuzeigen

¹ *E. Said, Orientalism, 1979.*

und vor ihrem jeweiligen kulturellen Kontext zu interpretieren. Diskurse um Geschlechterrollen stehen dabei im Zentrum der Auseinandersetzungen der Kulturen, sie konstruieren in besonderer Weise kulturelle Identitäten und wurden seit der Kolonialzeit für die Auseinandersetzung mit bzw. der bewussten Abgrenzung von „dem anderen“ benutzt. Dem Stereotyp der angeblich „befreiten westlichen christlichen Frau“ wurde im Kolonialismus einer Sicht der „muslimischen unterdrückten und abhängigen Frau“ entgegengestellt, die durch ihre Religion und die patriarchalische Gesellschaft gleich zweifach geknechtet, völlig rechtlos und ohne jeden Einfluss in der Öffentlichkeit ein Leben zurückgezogen im Privaten friste. Daneben warf man/Mann zugleich einen exotischen erotisch aufgeladenen Blick auf „das Fremde“ wie den Harem und entsprechende Räume beispielsweise in der orientalistischen Malerei des 19. Jahrhunderts (s. u. a. Jean-Léon Gérôme oder Jean-Auguste-Dominique Ingres). Die Nacktheit der dort dargestellten weiblichen Körper, ihre Laszivität und Verführungskraft konstruierten einen Gegensatz zur angenommenen Realität der verhüllten, unterdrückten muslimischen Frau und implizierten die Verfügbarkeit für die männlich-dominante Sexualität. Es ist überflüssig zu betonen, dass sowohl der kolonialistisch-politische als auch der exotisierende-erotisierende Blick in „den Orient“ ein Blick aus der männlich-dominanten Perspektive ist.

Beide Seiten des Orientalismus beherrschen auch heute noch weite Teile vor allem der populärwissenschaftlichen Literatur wie auch der Medien. Diese kulturellen Stereotypisierungen bzw. Konstrukte müssen dekonstruiert und zugunsten einer detaillierten Analyse vor dem Hintergrund der jeweiligen historischen bzw. gegenwärtigen sozio-ökonomischen und religiösen Kontexte aufgegeben werden. Ebenso wenig, wie von „der“ christlichen Frau in der Bundesrepublik im Jahre 2013 gesprochen werden kann, ist es möglich, von „der muslimischen Frau“ im „Orient“ zu sprechen. Es gilt stattdessen, die Vielfalt weiblicher Lebensentwürfe, Denkansätze und Aktivitäten in Vergangenheit und Gegenwart muslimischer Gesellschaften zur Kenntnis zu nehmen. Zugleich ist das Bild der passiven, apolitischen, in der Öffentlichkeit nicht sichtbaren Muslimin zurecht zu rücken und die „agency“ derjenigen Männer und Frauen, die sich für eine Gleichheit der Geschlechter einsetzen, ins Bewusstsein der westlichen Bevölkerung zu bringen. Die Frauenbewegung ist in allen muslimischen Ländern spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts enorm aktiv und hat auf politische und rechtliche – beispielsweise gesetzgebenden – Prozesse trotz bestehender patriarchalischer Strukturen in den Gesellschaften und undemokratischer politischer Strukturen der Staaten erheblichen Einfluss gewonnen.²

² I. Schneider, *Der Islam und die Frauen*, 2011.

II. Die Problematik der Auslegung heiliger Texte: Der Text „spricht“ nicht

Der Koran ist in besonderer Weise bedeutsam, er gilt Musliminnen und Muslimen als Wort Gottes, wohingegen der Brauch des Propheten (arab. *sunna*), niedergelegt in der Tradition (arab. *hadith*, pl. *ahadith*), gleichfalls Norm setzend, jedoch nicht göttlich legitimiert ist. Der Koran ist kein „Gesetzbuch“, sondern enthält nur in einzelnen Versen Regelungen in bestimmten Bereichen. Deren Auslegung ist umstritten, oder, wie es *Stefan Wild* formuliert (2001, 9):

„Texte, auch solche, die göttlichen Ursprung beanspruchen, sind als solche stumm, und je älter sie werden, desto größer wird die Anstrengung, sie der Stummheit zu entreißen.“

Die aus dem Korantext erschlossenen Regelungen, die nicht nur im theologisch-religiösen Bereich bedeutend sind, sondern auch und gerade Recht und Gesetzgebung in modernen muslimischen Nationalstaaten vor allem im Bereich des Familienrechts beeinflussen, beruhen mithin auf menschlicher Interpretationsleistung. Die Ergebnisse derselben sind selbstredend nicht identisch, sondern divergieren, sind kontrovers und riefen Auseinandersetzungen in vielen Bereichen hervor. Es resultiert aus dieser Auslegung eine Pluralität religiös-theologischer, politischer, rechtlicher Diskurse. Die zentrale Frage ist, wem das Monopol der Textauslegung zukommt und unter welchen Gesichtspunkten die Auslegung erfolgt. Zeitgenössische feministische Koranexegetinnen wie die in den USA lehrende Professorin *A. Wadud* (geb. 1952) werfen früheren Generationen vor, sie hätten den Koran von einer Perspektive des Patriarchats aus ausgelegt, es sei ein neuer Ansatz aus der „weiblichen“ Perspektive nötig.³

Geschlechterstellung in Koran und Sunna ist mithin nicht einfach zu erschließen. Es kann jedoch gesagt werden, dass die Gottesvorstellung im Koran männlich geprägt ist, Gott wird, wie in der jüdisch-christlichen Tradition, durch männliche Attribute charakterisiert; das Wort für Gott (*al-lāh*) ist ein Maskulinum, *al-Lāt*, die weibliche Form, eine der drei verehrten Göttinnen in der Zeit der „Unwissenheit“, wurde verdrängt. Auch die Heils- und Unheilsgeschichte der Menschheit, die Muhammad verkündete, stellt eine Kette wiederholter Offenbarungen Gottes an Männer, seine Gesandten und Propheten, dar wie beispielsweise Adam, Noah, Abraham, Moses, Jakob. Weibliche Personen spielen jedoch auch eine Rolle, hier sei für die frühe Geschichte des Islams auf die Ehefrauen des Propheten Muhammad (570–620) wie beispielsweise Khadija und 'A'ischa aber auch auf seine Tochter Fatima verwiesen, die bis zum heutigen Tag den Charakter von Vorbildern für die Gemeinde haben.

Für die konkreten rechtlichen und theologischen Fragen liefert der Koran verschiedene Anknüpfungspunkte. Sure 4, Vers 1 besagt, dass die gesamte Menschheit,

³ *A. Wadud*, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 1999.

Männer wie Frauen, aus einer Seele geschaffen wurden. Eine generelle Gleichheit der Geschlechter ist in Sure 49:13 impliziert:

„Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen).“

Die Vorstellung der Zweigeschlechtlichkeit ist im Koran mithin enthalten. Als eine Hierarchie der Geschlechter ausdrückend ist Vers 4:34 interpretiert worden:

„Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben Acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) Acht gibt (d. h. weil Gott darum besorgt ist, dass es nicht an die Öffentlichkeit kommt). Und wenn ihr fürchtet, dass (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternimmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß.“

Der Vergleich verschiedener Übersetzungen dieses Verses zeigt, wie unterschiedlich bestimmte zentrale Begriffe, wie z. B. das „stehen über“, verstanden werden können.⁴ Neue Interpretationsansätze aus feministischer Perspektive reduzieren das hierarchische Geschlechterverhältnis auf die finanzielle Verpflichtung der Männern gegenüber Frauen, die, sollte sich die ökonomische Basis der Gesellschaft durch mehr arbeitende und zum Familieneinkommen beitragende Frauen ändern, entfallen könnte. Das „stehen über“ werde dann obsolet und führe dazu, dass Mann und Frau in der Ehe gleichberechtigt seien (Ali 2006, 119). Festzuhalten ist mithin eine Pluralität der möglichen Auslegungen, die nicht mehr nur das traditionelle Gelehrtenestablishment der religiösen Hochschulen, sondern einen weiteren Kreis von Intellektuellen umfasst.

III. Moderne Gesetzgebung: Kodifikation ist keine Pervertierung, sondern Flexibilisierung des religiösen Rechts

T. Bauer (2011) hat die Kodifizierung islamrechtlicher Regelungen im Rahmen der Gesetzgebungsprozesse moderner Nationalstaaten als eine „Pervertierung“ des islamischen Rechts bezeichnet. Die Existenz pluraler Diskurse im vormodernen Islam – in seiner Terminologie „Ambiguität“ genannt – zeige eine enorme „Ambiguitätstoleranz“ des vormodernen Islams mit seiner Vielzahl an theologischen und rechtlichen Schulen und Meinungen. Dieselbe werde durch eine westliche, wesenhaft ambiguitätsfeindliche Moderne unterdrückt.⁵ *Bauer* ignoriert dabei die jeder Gesellschaft, sei sie christlich, islamisch oder anderswie geprägt, inhärenten Machtstrukturen, die die verschiedenen Diskurse kanalisieren und

⁴ *I. Schneider* (Fn. 2), S. 57–68.

⁵ *T. Bauer*, *Die Kultur der Ambiguität*, 2011.

hierarchisieren. Für das Geschlechterverhältnis sind hier die patriarchalischen Strukturen der Gesellschaften grundlegend und weder in den muslimischen Staaten noch übrigens in Europa bisher wirklich überwunden. Hinzu kommt die staatliche Sicht auf die Geschlechterrollen, die sich in Gesetzgebung und Rechtsprechung ausdrückt. Darüber hinaus bedeutet Kodifikation vor allem Rechtssicherheit, die gerade im Verhältnis der Geschlechter von grundlegender Bedeutung ist.

Eine Analyse zeigt,⁶ dass durch die Kodifikation und die Fixierung prozess- wie auch materialrechtlicher Regelungen seit Beginn des 20. Jahrhunderts diejenigen Regelungen der klassischen Rechtsschulen in Gesetzestexte gegossen wurden, die stärker zu einer Geschlechtergleichheit hinführen, auch wenn bisher in keinem Familiengesetz eines islamischen Landes Geschlechtergleichheit im Sinne der Menschenrechte (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948 und Frauenrechtskonvention 1979) erreicht ist (Ausnahme: Türkei). Ein Beispiel ist der *khul*-Loskauf, wie er aus dem Koran (2:229) abgeleitet wird. Im vormodernen Recht musste der Mann diesem Loskauf der Frau, bei dem sie meist ihr Brautgeld zurückgab, zustimmen, so dass eine Scheidung in der Form eines Loskaufs der Frau gegen den Willen des Ehemanns für Frauen auf dieser Scheidungsgrundlage nicht möglich war; sie war sonst auch nur in begrenzten, nach Rechtsschulen variierenden Gründen (z. B. wenn der Mann abwesend war und das 90. Lebensjahr erreicht hatte) möglich. Aktuell (Stand September 2013) ist „Loskauf“ in Marokko durch eine Reform des Familiengesetzes von 2004, in Jordanien seit 2008 und in Ägypten durch eine Gesetzesreform im Jahr 2000 auch gegen den Willen des Mannes möglich, womit der rechtliche Spielraum für Frauen erheblich erweitert wurde.

Allerdings forderte ein Parlamentarier nach der „ägyptischen Revolution“ von 2011 die Abschaffung dieses Artikels der Gesetzesnovelle, weil er nicht „der Scharia“ entspreche. Ihm wurde vehement von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern wie auch Aktivistinnen und Aktivisten entgegen gehalten, dass diese Übereinstimmung sehr wohl gegeben sei. Jedoch wird deutlich, dass Gesetzgebung an Entwicklungen, Diskurs- und Aushandlungsprozesse in der Öffentlichkeit gebunden ist und diese zur Kenntnis nehmen muss bzw. reflektiert. Rechtsfortbildung wird aber auch in absehbarer Zukunft in den islamisch geprägten Ländern auf der Grundlage religiöser Konzepte diskutiert und von Regierungen zumindest auch teilweise religiös gerechtfertigt werden. Dabei ist durch neue hermeneutische Ansätze, die in die öffentliche Diskussion einfließen, eine Entwicklung hin zur Geschlechtergleichheit durchaus im Rahmen des Möglichen.⁷

Eine Pervertierung ist dies nicht, wohl aber eine Umdeutung klassisch-rechtlicher Termini, Institutionen und Regelungen. Wichtig ist die Frage, ob diese

⁶ I. Schneider (Fn. 2), S. 97–98.

⁷ I. Schneider, in: H. Elliesie, Beiträge zum Islamischen Recht VII, Islam und Menschenrechte, 2010, S. 387–414.

Umdeutung auf (mehr) Geschlechtergleichheit abzielt oder die Rekonstruktion traditioneller oder neu konzipierter Rollen von Frauen und Männern und damit Geschlechterhierarchien beinhaltet.

IV. Geschlecht: nicht natürlich gegeben, sondern religiös-theologisch konstruiert

Gender ist eine (macht-)analytische Kategorie auf der Grundlage der Erkenntnis, dass Geschlecht ein Ergebnis eines historischen und kulturell bedingten Konstruktionsprozesses ist. Nicht genetische, hormonelle oder anatomische Unterschiede zwischen Frauen und Männern sind demnach ursächlich für Rollenbilder und Selbstwahrnehmung und für soziale Hierarchien und Ausschlussmechanismen verantwortlich, sondern die Schlussfolgerungen, die aus solchen Unterschieden gezogen werden. Gender bestimmt als soziales Konstrukt nicht nur die individuelle Geschlechtsidentität, sondern alle Bereich gesellschaftlichen, politischen Handelns.⁸ Um dies zu analysieren und zu erkennen, ist es notwendig, dass alle Wissenschaftsbereiche von der Medizin, die den Umgang mit Körpern zum Thema hat, bis zur Arabistik – philologisch-traditionell und modern mit sozialwissenschaftlichen Konzepten arbeitend-, von der germanistischen, anglistischen, romanistischen, arabistischen Literaturwissenschaft, über die Theologie (Stichwort feministische Bibelkritik) bis hin zur Politikwissenschaft ihr Augenmerk auf die Rollenzuschreibung von Geschlecht und vor allem auf die Frage nach Geschlechterhierarchien richten.

Im Kontext islamisch-arabischer Staaten lassen sich grob drei Idealtypen von Feministinnen unterscheiden, wobei hier von Anfang an sich auch Männer an der Seite von Frauen engagiert haben: 1. Säkulare Aktivistinnen und Aktivisten, die Religion und Recht trennen und sich zur völligen Gleichheit der Geschlechter, wie sie in den internationalen Abkommen festgelegt sind, ohne Einschränkungen bekennen. 2. Muslimische Aktivistinnen und Aktivisten, die gleiche Rechte für Männer und Frauen aus den religiösen Quellen mit neuen Interpretationsmethoden ableiten wollen und 3. islamistische Aktivistinnen und Aktivisten (dazu gehören die Salafiten), die sich zu einer biologisch begründeten aber sich rechtlich auswirkenden körperlichen – oft wird auch gesagt: psychologischen – Verschiedenheit der Geschlechter und mithin zu traditionellen Geschlechterrollen mit neuer politischer Akzentuierung bekennen. Unter den Islamisten sind zahlreiche Frauen zu finden, die sich explizit für eine Hierarchie der Geschlechter und beispielsweise für die Beibehaltung des männlichen Rechts auf mehrere Ehefrauen (Polygynie, siehe Koran 4:3) einsetzen, dem kein entsprechendes Recht für Frauen gegenüber steht. Säkulare Aktivistinnen und Aktivisten haben zur Zeit keine starke Stimme im Diskurs der muslimischen Länder. Islamistische Bewegungen hingegen sind

⁸ C. Opitz-Belakhal, *Geschlechtergeschichte*, 2010.

in der Lage, ein breites soziales Spektrum zu bedienen und gewinnen zunehmend Einfluss. Das oben gegebene Beispiel der Wiederaufnahme der Diskussion um die „Loskauf-Scheidung“ in Ägypten belegt dies deutlich. Insgesamt gilt, dass nur solche Diskurse für sich Legitimität erhalten und kulturelle Authentizität beanspruchen können, die sich innerhalb des jeweiligen Landes etablieren und an Einfluss gewinnen können.

V. Menschenrechte: Sie sind kulturübergreifend konsensfähig

Vor dem Hintergrund der weltpolitischen Entwicklungen der letzten Jahren (Afghanistan- und Irakkrieg) spielt die Diskussion um die Menschenrechte in den islamisch geprägten Ländern eine zunehmend wichtige Rolle. Dabei geht es zunächst nicht bzw. nicht nur um Menschenrechtsverletzungen in den islamischen Ländern (Beispiel Afghanistan unter den Taliban 1996–2001), also die praktische Ebene der Umsetzung, sondern es geht auf der konzeptionellen Ebene um die Frage, ob die Menschenrechte, so wie sie sich in den Deklarationen der UNO darstellen, also in der AEMR von 1948 und in den nachfolgenden Menschenrechtsinstrumenten, kulturunabhängig bzw. kulturübergreifend konsensfähig sind auch für muslimische Länder.

Gerade mit Blick auf die islamische Welt scheint die Auseinandersetzung zwischen den Polen der Universalität der Menschenrechte einerseits und des Werterelativismus andererseits zu eskalieren. Das Thema Menschenrechte mit unübersehbarer politischer Instrumentalisierung durch unterschiedliche Akteure ist damit zum Inbegriff der Auseinandersetzung geworden, in dem jede Seite ihre kulturelle Überlegenheit, ihre Humanität zu erweisen sucht. Eine Lösungsmöglichkeit aus dieser Aporie ist der politische, rechtliche und kulturelle Dialog auf verschiedenen Ebenen, mit staatlichen Repräsentanten ebenso wie mit Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs) (Würth 2003). Ungeachtet der Auseinandersetzung um Universalität und den Werterelativismus sollte nicht übersehen werden, dass die muslimischen Länder die AEMR 1948 unterschrieben haben (nur Saudi Arabien hat sich enthalten), dass die islamischen Menschenrechtserklärungen wie beispielsweise die Kairoer Menschenrechtserklärung von 1990 nicht denselben völkerrechtlich verbindenden Charakter wie die AEMR besitzen, und dass die muslimischen Staaten in der gesamten islamischen Welt heute mehrheitlich die Idee der Menschenrechte als normativ akzeptieren und sich um eine Angleichung islamisch begründeter Vorstellungen von Menschenrecht, Menschenpflicht und Menschenwürde an die internationalen Definitionen bemühen. Die Frauenrechtskonvention von 1979 wurde von allen muslimischen Staaten außer Iran unterschrieben, allerdings häufig mit Vorbehalten. Die Ratifikation internationalrechtlicher Abkommen setzt ein Verfahren in Gang, durch das in regelmäßigen Abständen durch die UN die Anpassung der nationalen Gesetzgebung eingefordert wird. Dadurch wird Druck auf die jeweiligen

Regierungen ausgeübt, die Abkommen umzusetzen, es werden innerhalb der Länder Diskussionen auf staatlicher und zivilgesellschaftlicher Ebene stimuliert. Hierbei sind vor allem Frauen- und Menschenrechtsorganisationen aktiv, wie auch einzelne Intellektuelle. Als Beispiel mögen zwei Intellektuelle mit recht unterschiedlichen Ansätzen kurz vorgestellt werden: A. A. an-Na'im (geb. 1946), Emory University School of Law, USA. Für ihn gibt es eine fundamentale Unterscheidung zwischen der mekkanischen und der medinensischen Phase der Verkündung des Korans. Die mekkanische Botschaft ist ewig und enthält die fundamentale Botschaft des Islams, sie betont die dem Menschen inhärente Würde ohne Unterschied von Geschlecht, Religion oder Rasse. Hingegen reflektieren die medinensischen Suren, die offenbart wurden, als der Prophet Muhammad Mekka verlassen und in Medina die Position eines politischen Führers eingenommen hatte, die konkreten historischen sozialen und politischen Umstände der Stadt Medina im 7. Jahrhundert. Ein Rückgreifen auf die mekkanische Botschaft ist für ihn möglich.⁹ Auf der Grundlage dieser Botschaft entfaltet an-Na'im ein Reformkonzept, das die Integration von Menschenrechten in der islamischen Rechtskultur gewährleisten soll. Dieser Zugang ist mithin hermeneutisch-theoretischer Natur, er ist um die Wahrung der islamischen Authentizität im Menschenrechtsdiskurs bemüht. Einen eher pragmatischen Zugang hat S. S. Ali (geb. 1955), Professorin für Recht an der Universität in Warwick. Sie analysiert die verschiedenen exegetischen Ansätze, kommt jedoch zum Schluss, dass keiner im Rahmen der allgemeinen Diskurse Priorität beanspruchen kann – weder konzeptionell noch politisch-pragmatisch. Auf dieser Grundlage entwickelt sie den Schlüsselbegriff des Operativen Islamischen Rechts. Gemeint damit ist die jeweils in einem Land gültige Mischung aus islamrechtlichen und gewohnheitsrechtlichen Vorstellungen in Kombination mit Einflüssen modernen westlichen Rechts und der Menschenrechte. Ein vergleichender Blick auf das Familienrecht verschiedener Staaten zeige, dass es beileibe keine einheitliche „islamische“ Position zur Geschlechtergleichheit gebe, sondern die nationalen Rechte sehr unterschiedlich mit bestimmten Rechtsinstituten umgingen. Das eröffne die Möglichkeiten der Flexibilität und der Fortentwicklung des Rechts auf internationaler und nationaler Ebene, wobei Ali eine Einflussmöglichkeit des internationalen Rechts auf das nationale Recht im Sinne einer Rechtsfortbildung erkennt.¹⁰ Beide hier angeführte Intellektuelle leben im westlichen Ausland, und es wird zu untersuchen sein, welches Gehör sie in den muslimischen Ländern finden. Sie stehen sicherlich in Konkurrenz zu konservativ-muslimischen und islamistischen Stimmen, die eine Geschlechterhierarchie mit den bekannten Vorrechten des Mannes weiterhin festschreiben wollen. Es wird nötig sein, die Entwicklungen hier regional genau zu beobachten. Jedoch ist generell Geschlechtergleichheit im

⁹ A. A. an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law*. 1990.

¹⁰ S. S. Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law*, 2000.

islamischen intellektuellen Diskurs denkbar bzw. wird gedacht, und sie erhält eine Unterstützung durch die Einbindung in die internationalen Konventionen.

VI. Abschluss

Die zentrale Frage betrifft sicherlich, wie dargelegt, die Rolle des Korans und seiner Auslegung im rechtlichen – auch internationalrechtlichen – Diskurs. Hierfür sei zum Abschluss ein Zitat der amerikanischen Professorin *Kecia Ali* von der Boston Universität (2006, 156 f.) gestellt. Sie hat in ihrem Buch „Sexual Ethics & Islam“ eine kritische Analyse neuerer Ansätze zur Koraninterpretation besprochen, die unterschiedlichen Positionen zu Sexualität, Körperpolitik dargestellt und Diskurse auch zu Themen beleuchtet, die noch häufig als Tabu-Themen gelten, wie beispielsweise gleichgeschlechtliche Heiraten. Sie argumentiert:

„The freedom to treat Qur’an and hadith not as repositories of regulations to be applied literally in all times and places but as sources of guidance for Muslims in transforming their societies in the direction of fairness and justice is important. ... Islam is meant to be lived in history, and human beings have, for better or worse, taken on the role of earthly vicegerents. That role cannot be fulfilled by merely carrying out orders, but must involve the exercise of initiative, judgment, and conscience.“¹¹

¹¹ *K. Ali*, *Sexual Ethics & Islam*, 2006.