



**University of
Zurich** ^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2021

Geschlechterdebatten

Dennerlein, Bettina

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-209790>
Book Section
Published Version

Originally published at:
Dennerlein, Bettina (2021). Geschlechterdebatten. In: von Kügelgen, Anke. Philosophie in der islamischen Welt : Band 4/1: 19. und 20. Jahrhundert: Arabischer Sprachraum. Basel: Schwabe, 569-595.

Grundriss der Geschichte der Philosophie

Philosophie in der islamischen Welt

Band 4/1

19. und 20. Jahrhundert Arabischer Sprachraum

Herausgegeben von
Anke von Kügelgen



GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

BEGRÜNDET VON FRIEDRICH UEBERWEG

VÖLLIG NEU BEARBEITETE AUSGABE

HERAUSGEGEBEN VON LAURENT CESALLI
UND GERALD HARTUNG

PHILOSOPHIE IN DER ISLAMISCHEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON ULRICH RUDOLPH

BAND 4/1

19. UND 20. JAHRHUNDERT:
ARABISCHER SPRACHRAUM

HERAUSGEGEBEN VON ANKE VON KÜGELGEN

SCHWABE VERLAG



Grundriss Islamische Welt 4/1

© 2021 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Lektorat: Katrin Meyer, Andreas Schatzmann

Satz: Schwabe Verlag, Berlin

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7965-2839-2

ISBN Teilband 1 978-3-7965-4319-7

Online-Datenbank: DOI 10.24894/Grundriss_ Islam4

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

Verfasst von

Katajun Amirpur (Köln), Serpil Çakır (Istanbul),
Frank Darwiche (Balamand, Qalhat), Bettina Dennerlein (Zürich),
Sarhan Dhouib (Hildesheim), Zeynep Direk (Istanbul), Michael Frey (Bern),
Urs Gösken (Bern), Ursula Günther (Hamburg), Reza Hajatpour (Erlangen),
Jan-Peter Hartung (Göttingen), Christoph Herzog (Bamberg),
Elisabeth Suzanne Kassab (Doha), Anke von Kügelgen (Bern),
Kata Moser (Göttingen), Sait Özervarlı (Istanbul), Nils Riecken (Berlin),
Sajjad Rizvi (Exeter), Roman Seidel (Berlin), Harald Viersen (Nijmegen),
Ruggero Vimercati Sanseverino (Tübingen).

Übersetzungen aus dem Englischen besorgten Michael Frey, Urs Gösken,
Nadira Haribe, Anke von Kügelgen und Myriam Sauter.

Redaktion in Bern: Myriam Sauter und Michael Frey

Redaktion im Verlag: Christian Barth

ERSTER HALBBAND

INHALT

ERSTER HALBBAND

Vorwort	XV	
Einleitung (Anke von Kügelgen)	XIX	
ERSTES KAPITEL: ARABISCHER SPRACHRAUM – PHILOSOPHIE- UND WISSENSCHAFTSVERSTÄNDNIS IM WANDEL (1. HÄLFTE 19. JAHRHUNDERT BIS 1920 ^{ER} JAHRE)		1
Einleitung (Anke von Kügelgen und Sarhan Dhouib)	3	
§ 1. Darwinismus, Materialismus und soziale Evolution (Anke von Kügelgen)	25	
1. Einleitung 25. – 2. Šiblī Šumayyil 27. – 3. Sayyid Ġamāladdīn al-Afgānī (Seyyed Ġamāloddīn Afgānī) 31. – 4. Ḥusain al-Ġisr 55. – 5. Ismā‘īl Maẓhar 60. – 6. Salāmā Mūsā 66. – 7. Sekundärliteratur 75.		
§ 2. Ethik, Religion und Gesellschaftsreform (Anke von Kügelgen)	81	
1. Einleitung 81. – 2. Muḥammad ‘Abduh 82. – 3. Farah Anṭūn 95. – 4. Muḥammad al-Muwailihī 101. – 5. Sekundärliteratur 105.		
§ 3. Zivilisation, Staat und Fortschritt.	107	
1. Einleitung (Sarhan Dhouib) 107. – 2. Rifā‘a Rāfi‘ at-Taḥṭawī (Anke von Kügelgen und Sarhan Dhouib) 110. – 3. Ḥairaddīn Bāšā at-Tūnisī (Sarhan Dhouib) 125. – 4. ‘Abdarraḥmān al-Kawākibī (Sarhan Dhouib) 132. – 5. Buṭrus al-Bustānī (Sarhan Dhouib) 138. – 6. Fransīs al-Marrāš (Anke von Kügelgen) 143. – 7. Amīn ar-Riḥānī (Sarhan Dhouib) 146. – 8. Ġubrān Ḥalīl Ġubrān (Sarhan Dhouib) 151. – 9. Sekundärliteratur 156.		
ZWEITES KAPITEL: ARABISCHER SPRACHRAUM – AUSDIFFERENZIERUNG PHILOSOPHISCHER RICHTUNGEN (1920 ^{ER} BIS 1960 ^{ER} JAHRE)		165
Einleitung (Sarhan Dhouib und Anke von Kügelgen)	167	
§ 4. Politische Philosophie	182	
1. Einleitung (Sarhan Dhouib) 182. – 2. Liberale und säkulare Ansätze (Sarhan Dhouib und Anke von Kügelgen) 186 – 3. Sozialistische und marxistische Ansätze (Sarhan Dhouib) 209. – 4. Philosophie der Menschenrechte: Šārīl Ḥabīb Mālik (Charles Habib Malik) (Sarhan Dhouib) 220. – 5. Nationalität als Sprache und Konfession: Kamāl Yūsuf al-Ḥāġġ (Frank Darwiche) 227. – 6. Sekundärliteratur 234.		

§ 5. Islamische Philosophiegeschichte als akademische Disziplin (Anke von Kügelgen)	242
1. Primärliteratur 242. – 2. Einleitung 246. – 3. Kurzbiographien 248. – 4. Darstellung 252. – 5. Sekundärliteratur 260.	
§ 6. Arabischer Thomismus, Existentialismus und Instrumentalismus, muslimischer Subjektivismus und Personalismus	263
1. Einleitung (Anke von Kügelgen und Sarhan Dhouib) 263. – 2. Ara- bischer Thomismus: Yūsuf Karam (Sarhan Dhouib) 265. – 3. Subjek- tivismus: ‘Uṭmān Amīn (Sarhan Dhouib) 269. – 4. Existentialismus: ‘Abdarraḥmān Badawī (Anke von Kügelgen) 275. – 5. Personalismus: Muḥammad ‘Aziz al-Ḥabābī / Laḥbābī (Mohamed Aziz Lahbabi) (Anke von Kügelgen) 286. – 6. Logischer Positivismus und Instrumentalismus: Zakī Naḡīb Maḥmūd (Anke von Kügelgen) 294. – 7. Sekundärlitera- tur 304.	
 DRITTES KAPITEL: ARABISCHER SPRACHRAUM – SELBSTKRITIK IM ZEICHEN DER PHILOSOPHIE SEIT DEN 1960ER JAHREN	
	309
Einleitung (Sarhan Dhouib und Anke von Kügelgen)	311
§ 7. Adaption westlicher philosophischer Strömungen	326
1. Einleitung (Sarhan Dhouib und Anke von Kügelgen) 326. – 2. Religi- onsphilosophie: Būlus al-Ḥūrī (Paul R.M. Houry) (Kata Moser) 333. – 3. Aufklärungsphilosophie: Šādiq Ġalāl al-‘Azm (Sadik Jalal al-Azm) (Sarhan Dhouib und Anke von Kügelgen) 350. – 4. Dekonstruktivismus: Abdelkébir Khatibi (‘Abdalkabīr al-Ḥaṭībī) (Sarhan Dhouib) 365. – 5. Se- kundärliteratur 372.	
§ 8. Rationalitätsdebatten	378
1. Einleitung (Sarhan Dhouib und Anke von Kügelgen) 378. – 2. Fu’ād Zakariyyā (Sarhan Dhouib) 385. – 3. Mohammed Arkoun (Muḥammad Arkūn) (Ursula Günther) 398. – 4. Muṭā’ Šafadī (Sarhan Dhouib) 408. – 5. Ḥasan Ḥanafī (Anke von Kügelgen und Sarhan Dhouib) 421. – 6. Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (Muhammad Abed al- Jabri) (Anke von Kügelgen) 437. – 7. Ṭayyib Tizīnī (Sarhan Dhouib und Anke von Kügelgen) 451. – 8. ‘Ādil Ḍāhir (Adel Daher) (Kata Moser) 465. – 9. Nāṣif Naṣṣār (Michael Frey) 474. – 10. ‘Abdarraḥmān Ṭāhā (Ṭāhā ‘Abdarraḥmān) (Sarhan Dhouib und Harald Viersen) 484. – 11. Muḥammad al-Miṣbāḥī (Sarhan Dhouib) 497. – 12. Faṭḥī at-Trīkī (Sarhan Dhouib) 505. – 13. Sekundärliteratur 516.	
§ 9. Philosophische Hermeneutik (Urs Gösken)	533
1. Einleitung 533. – 2. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid 534. – 3. Sekundärlitera- tur 543.	

§ 10. Geschichtsphilosophie	545
1. Einleitung (Anke von Kügelgen und Sarhan Dhouib) 545. – 2. ‘Abdallāh al-‘Arwī (Abdallah Laroui) (Nils Riecken) 547. – 3. Qusṭanṭīn Zuraiq (Constantine Zurayk) (Elisabeth Suzanne Kassab) 559. – 4. Sekundärliteratur 566.	
§ 11. Geschlechterdebatten (Bettina Dennerlein)	569
1. Primärliteratur 569. – 2. Einleitung 570. – 3. Geschlecht und Moderne 572. – 4. Geschlechterdebatten: Phasen und Positionen 579. – 5. Sekundärliteratur 593.	
§ 12. Ausblick (Sarhan Dhouib)	596
1. Primärliteratur 596. – 2. Einleitung 599. – 3. Neue Tendenzen in der Philosophiegeschichtsschreibung 601. – 4. Hermeneutik 602. – 5. Religionsphilosophie 603. – 6. Ästhetik und Kunstphilosophie 604. – 7. Philosophie der Moderne und der Postmoderne 605. – 8. Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften bei den Arabern 607. – 9. Sozialphilosophie und politische Philosophie 607. – 10. Interkulturelle Philosophie 609. – 11. Sekundärliteratur 610.	

ZWEITER HALBBAND

VIERTES KAPITEL: OSMANISCH-TÜRKISCHER RAUM UND TÜRKEI	615
§ 13. Neue Richtungen in der Osmanischen Philosophie (Sait Özzervarlı)	617
1. Einleitung 617. – 2. Institutionelle Modernisierung und Popularisierung von Wissenschaft und Philosophie 619. – 3. Politische Philosophie der Jungosmanen 628. – 4. Geschichtsphilosophie 640. – 5. Wissenschaftlicher Materialismus und Naturalismus 647. – 6. Positivismus und Wissenschaftsphilosophie 659. – 7. Kritischer Modernismus, Sozial-evolutionismus und Darwinismus 667. – 8. Spiritualismus und mystische Philosophie 674. – 9. Metaphysik und Intuitionismus 680. – 10. Kultur- und Gesellschaftsphilosophie 686. – 11. Islamische Philosophie und Logik 696. – 12. Sekundärliteratur 702.	
§ 14. Frühe philosophische Diskussionen (1920er Jahre) und Institutionalisierung der Philosophie in der Türkei (1920er-1990er Jahre) (Christoph Herzog)	715
1. Vorbemerkung: Institutionalisierung, Periodisierung, Forschungsstand, Technisches 715. – 2. Philosophische Diskussionen in der frühen Republik 718. – 3. Etablierung und Institutionalisierung der akademischen Philosophie in der türkischen Republik 724. – 4. Sekundärliteratur 754.	

§ 15. Logik, Neopositivismus und analytische Philosophie in der Türkei (Christoph Herzog)	759
1. Einleitung 759. – 2. Hans Reichenbach in Istanbul 760. – 3. Nusret Şükrü Hızır 762. – 4. Cemal Yıldırım 765. – 5. Hüseyin Batuhan 769. – 6. Teo Grünberg 772. – 7. Arda Denkel 777. – 8. Sekundärliteratur 779.	
§ 16. Praktische Philosophie, philosophische Anthropologie, Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik in der Türkei (Christoph Herzog)	782
1. Einleitung 782. – 2. Die erste Generation republikanischer Philoso- phen 783. – 3. Die Generation der Schülerinnen und Schüler 824. – 4. Zur Rezeptionsgeschichte nicht-analytischer islamischer und westlicher Philo- sophie 847. – 5. Ausblick 857. – 6. Sekundärliteratur 859.	
§ 17. Geschlechterdebatten (Serpil Çakır und Zeynep Direk)	868
1. Primärliteratur 868. – 2. Einleitung 873. – 3. Geschlechterdebatten in der Reform-Ära (1839-1908) 874. – 4. Geschlechterdebatten in der Zwei- ten Konstitutionellen Ära (1908-1918) 878. – 5. Ausblick 893. – 6. Se- kundärliteratur 895.	
FÜNFTES KAPITEL: IRAN	899
Einleitung (Roman Seidel)	901
§ 18. Die Fortsetzung der Tradition im 19. und 20. Jahrhundert (Seinsphilo- sophie des Mollā Ṣadrā) (Reza Hajatpour)	918
1. Einleitung 918. – 2. Mollā Hādī Sabzavārī 919. – 3. Modarres Zonūzī (Mollā ‘Abdollāh Zonūzī Tabrīzī und Mollā ‘Alī Āqā Zonūzī Tehrānī) 926. – 4. Moḥammad Kāzem ‘Aṣṣār Lavāsānī (Tehrānī) 933. – 5. Abū l-Ḥasan Rafī‘ī Qazvīnī 939. – 6. Ġalāloddīn Āštiyānī 943. – 7. Se- kundärliteratur 945.	
§ 19. Kritiker des Mollā Ṣadrā – Die avicennische Tradition im modernen Iran (Sajjad Rizvi)	947
1. Primärliteratur 947. – 2. Einleitung 952. – 3. Seyyed Abū l-Ḥasan aṭ-Ṭabāṭabā‘ī ‘Ġelve’ 952. – 4. Spuren von Avicenna im 20. Jahrhun- dert 969. – 5. Sekundärliteratur 976.	
§ 20. Anfänge der Rezeption europäischer Philosophie im 19. Jahrhundert (Roman Seidel)	978
1. Primärliteratur 978. – 2. Einleitung 980. – 3. Die Wahrnehmung euro- päischer Philosophie unter den Vertretern der Fortsetzung der Tradi- tion 982. – 4. Die erste Generation iranischer Intellektueller im Ausland und die Popularisierung europäischer Philosophie 985. – 5. Sekundärlit- eratur 1001.	

§ 21. Fortdenken der Tradition und philosophische Diskurse im Kontext der Rezeption westlicher Philosophie	1004
1. Einleitung (Roman Seidel) 1004. – 2. Nationale Identität und Dialektischer Materialismus. Iranische Intellektuelle in Berlin (1910er und 1920er Jahre) (Roman Seidel) 1007. – 3. Moḥammad Ḥosein Ṭabāṭabā'ī (Roman Seidel und Reza Hajatpour) 1015. – 4. Mahdī Ḥā'erī Yazdī (Roman Seidel und Reza Hajatpour) 1024. – 5. Seyyed Hossein Nasr (Ruggero Vimercati Sanseverino) 1041. – 6. Moḥammad Taqī Ġā'farī (Reza Hajatpour) 1051. – 7. Anfänge der Philosophie als akademische Disziplin (Roman Seidel) 1059. – 8. Authentizitätsdiskurs im prä- und postrevolutionären Iran (Katajun Amirpur) 1075. – 9. Philosophische Hermeneutik und religiöse Erkenntnistheorie (Roman Seidel) 1087. – 10. Sekundärliteratur 1103.	
§ 22. Politisches Denken von der Konstitutionellen Revolution bis zur Gegenwart (Katajun Amirpur)	1110
1. Primärliteratur 1110. – 2. Politische Rahmenbedingungen 1111. – 3. Hauptquellen des politischen Denkens 1112. – 4. Konstitutionalismus 1114. – 5. Der Diskurs um die Velāyat-e faqīh (Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten) 1119. – 6. Islam und Demokratie 1128. – 7. Sekundärliteratur 1132	
§ 23. Geschlechterdebatten (Katajun Amirpur)	1135
1. Primärliteratur 1135. – 2. Einleitung 1137. – 3. Beginn der Frauenbewegung (18. Jahrhundert bis 1921) 1139. – 4. Frauenrechtsbewegung in der Pahlavimonarchie (1921-1978) 1150. – 5. Die erste postrevolutionäre Periode (1979-1990) 1159. – 6. Sekundärliteratur 1166.	
§ 24. Ausblick (Roman Seidel)	1170
1. Primärliteratur 1170. – 2. Einleitung 1173. – 3. Akademische Philosophie und intellektueller Diskurs in Iran (Institute, Vereine, Zeitschriften) 1174. – 4. Revisionen des Authentizitätsdiskurses: zum Erbe Heideggers, Corbins und Fardīds 1176. – 5. Weitere Tendenzen im Zeichen der Appropriation westlicher philosophischer Strömungen 1179. – 6. Debatte um Stellung und Zukunft der islamischen Philosophie in Iran 1182. – 7. Tendenzen der vergleichenden Philosophie und der interkulturellen Philosophie 1184. – 8. Sekundärliteratur 1185.	
SECHSTES KAPITEL: MUSLIMISCHES SÜDASIEN	1187
Einleitung (Jan-Peter Hartung)	1189
§ 25. Die Weiterführung der islamischen 'Schulphilosophie' ab Mitte des 19. Jahrhunderts (Jan-Peter Hartung)	1196
1. Das Erbe des Farangī Maḥall vor 1857 1196. – 2. Die 'Schule von Ḥairābād' 1206. – 3. Sekundärliteratur 1241.	

§ 26. Islamische Philosophie in Südasien zwischen kultureller Selbstbehauptung und Rezeption westlichen Denkens (Jan-Peter Hartung) . . .	1244
1. Europäische Vermittler in kolonialen Diensten: Aloys Sprenger, William Muir und Thomas W. Arnold 1244. – 2. Muḥammad Šāh Iqbāl 1250. – 3. Nationalphilosophien nach 1947 1262. – 4. Sekundärliteratur 1314.	
§ 27. Die Auseinandersetzung mit der anglo-amerikanischen Tradition (Jan-Peter Hartung)	1318
1. Allgemeine Entwicklungen 1318. – 2. Analytische Philosophie 1320. – 3. Existenzphilosophie und Phänomenologie 1337. – 4. Diskursethik als Vermittlerin 1353. – 5. Sekundärliteratur 1364.	
GLOSSAR (Arabisch, Persisch, Osmanisch, Türkisch, Urdu)	1367
SACHREGISTER	1387
NAMENREGISTER	1441

VORWORT

Aus vier Jahren wurden vierzehn, die Zahl der beitragenden Autoren und Autorinnen stieg von neun auf einundzwanzig, die ursprünglich geplanten 550 Seiten verdoppelten sich, es wurden zwei Teilbände erforderlich. Eine Herkulesaufgabe wie der ‹Grundriss› bringt eine große Verantwortung und einige Schwierigkeiten mit sich, dessen waren wir uns – Ulrich Rudolph als Herausgeber der Reihe ‹Philosophie in der islamischen Welt› und ich als Bandherausgeberin sowie die an der Konzipierung maßgebend beteiligten Autoren Sarhan Dhouib, Reza Hajatpour, Jan-Peter Hartung, Christoph Herzog und Roman Seidel – sehr wohl bewusst. Unsere Verantwortung ist dabei eine doppelt gerichtete: Der Philosophie im Nahen und Mittleren Osten und im ‘muslimischen’ Südasien wollen wir einerseits möglichst gerecht werden, was angesichts der großen Zahl der sie repräsentierenden Personen und der gewaltigen Menge an Publikationen nur in Ansätzen zu verwirklichen war. Dem internationalen Publikum gilt es andererseits, einen möglichst breiten, tiefen und präzisen Einblick in die intellektuelle Entwicklung, die Hauptwerke und die wichtigsten Lehren sowie eine annotierte Übersicht über die Primärquellen und eine Liste der hinzugezogenen und weiterführenden Studien zu bieten. Auf die Gründe, weshalb ‘außer-westliche’ Philosophie bislang kaum zum Lehrplan europäischer und nordamerikanischer Philosophiedepartemente gehört, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es besteht jedenfalls ein Mangel an philosophischen Untersuchungen in west- wie osteuropäischen Sprachen zum Thema und auch an entsprechend versierten Fachpersonen. Alle an den vorliegenden zwei Teilbänden beteiligten Autoren und Autorinnen untersuchten daher für ihre Beiträge etliche arabisch-, türkisch-, persisch- und/oder urdusprachige Originalquellen und Sekundärwerke und übertrugen dabei eine Reihe von Ideen und Begriffen erstmals ins Deutsche. In den letzten Jahren haben sich die Datenbanken in den untersuchten Ländern und die Zugänglichkeit der Literatur über das Internet erheblich verbessert, sodass nicht mehr derart zahlreiche Reisen und Literaturrecherchen vor Ort wie noch zu Beginn des Projekts notwendig waren. Das Eruiere von Erstausgaben sowie von Ergänzungen oder Auslassungen in weiteren Ausgaben blieb indes bis zum Schluss aufwendig. Als unerwartet zeitintensiv erwies sich in einigen Fällen auch die Rekonstruktion der Biographien von ausführlicher vorgestellten Philosophen und Philosophinnen. Wo es möglich war, wurden Interviews mit ihnen oder ihren Angehörigen und Bekannten geführt.

Bedingt durch die lange Laufzeit des Projekts, die unterschiedliche islamwissenschaftliche oder philosophische Ausbildung und die jeweiligen zeitlichen Kapazitäten der Autoren und Autorinnen variieren Stil und Umfang der Beiträge. In den meisten Beiträgen konnte nur die Literatur bis 2018 berücksichtigt werden, bei einigen wenigen sind aufgrund ihrer späten Einreichung noch Neuerscheinungen bis 2021 eingearbeitet. Es wurde hier bewusst keine völlige Vereinheitlichung angestrebt – nicht zuletzt, um die Publikation nicht noch weiter zu verzögern. Die Grundlagen

und Prinzipien der Darstellung folgen aber für alle Sprachräume denselben Kriterien und werden im vierten Abschnitt der Einleitung erläutert.

Allen Mitarbeitenden gilt mein tief empfundener Dank für die Mitwirkung an diesem für alle Beteiligten überaus arbeitsaufwendigen und zeitintensiven Projekt. Ulrich Rudolph hat es initiiert, mitkonzipiert, einzelne Beiträge koreduziert und auch einige der Autoren angeworben. Die Autoren und Autorinnen haben einen weit über das übliche Maß hinausgehenden Einsatz gezeigt und Pioniergeist bewiesen. Ausdrücklich gedankt sei an dieser Stelle ihren Partnern und Partnerinnen für die Geduld und Unterstützung. Şevket Ateş und Thomas Hildebrandt konnten aus verschiedenen Gründen ihre ursprünglich geplanten Beiträge nicht fortführen, haben am ersten Arbeitstreffen aber wichtige Impulse gegeben. Von Anfang an beratend zur Seite standen inhaltlich Lutz Wingert und redaktionell Renate Würsch. Die redaktionelle Betreuung in Bern erfolgte in direkter Zusammenarbeit mit der Herausgeberin und den Autoren und Autorinnen und war bei Michael Frey und im Anschluss bei Myriam Sauter in bester und unverzichtbarer Hand. Für ihre Finanzierung danke ich dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF) und dem Berner Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie. Kata Moser war, bevor sie als Autorin hinzutrat, für die Organisation der Mitarbeiterreffen und die Protokolle mitverantwortlich. Das Glossar und die beiden Register verdanken Ueli Schnetzers Systemisierungstalent und Sprachkompetenz ihre Präzision und entstanden in enger Zusammenarbeit mit ihm, Myriam Sauter und Michelle Laugelli. Einen gewichtigen Beitrag zum Sachregister leistete zudem Enur Imeri mit einer programmierbasierten Erfassung und Aufschlüsselung besonders komplexer Stichworte. Kleinere redaktionelle Arbeiten besorgten Enur Imeri, Nadira Haribe, Ueli Schnetzer und Patrick Luszeit; sie leisteten neben Abderrazak Kammoun, Michelle Laugelli und Tony Emile Nasrallah zudem wertvolle Hilfe bei der Recherche und der Beschaffung der Literatur. Die bibliographische Überprüfung der osmanisch-türkischen Schriften übernahm Can Büyükvardar. Die Arbeiten am Band begannen unter der Gesamtherausgeberschaft von Helmut Holzhey, seitens des Verlags ist der Band zunächst von Wolfgang Rother und Angelika Zoller gefördert und betreut worden. Die neue Verlagsleiterin Susanne Franzkeit und die neuen Herausgeber des «Grundriss», Laurent Cesalli und Gerald Hartung, haben die wohlwollende Unterstützung des Projekts fortgesetzt und der Erweiterung zu zwei Teilbänden höchst dankenswerterweise zugestimmt. Von unschätzbarem Wert war die von Begeisterung für die Sache, kritischem Sachverstand und zugleich zügiger Umsetzung geprägte Zusammenarbeit mit dem Programmleiter Philosophie Christian Barth und den mit ihm kooperierenden Lektoren Katrin Meyer und Andreas Schatzmann.

Biel-Bienne, im April 2021

Anke von Kügelgen

Lebensdaten sind bei Personen, die vor dem untersuchten Zeitraum gelebt haben, im Fließtext angegeben. Lebensdaten von Personen aus dem untersuchten Zeitraum sind dem Namenregister zu entnehmen. Einfache Anführungszeichen markieren eine *reservatio mentalis*, im sechsten Kapitel kennzeichnen sie zudem Be-

griffe. Die deutsche Übersetzung einiger originalsprachlicher Worte mit einem breiten Bedeutungsregister ist nicht überall gleich und wurde bewusst nicht angeglichen. Die Umschrift der arabischen und persischen Namen, Titel und Begriffe erfolgt weitgehend nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Im sechsten Kapitel gelten diesbezüglich dieselben Ausnahmen und Regeln wie in Band I der Reihe mit der Ausnahme, dass in den Verbstämmen II und V die Verdoppelung des Mittelradikals auch als *auw/auv* und *aiy* transkribiert wird. In allen übrigen, später eingereichten Kapiteln finden sie keine Anwendung mehr, da zum einen im modernen Persisch die Vokale *e* und *o* in fast allen Umschriften an die Aussprache angeglichen sind (also nicht *i* und *u*). Zum anderen wird bei den Diphthongen *ai* und *au* im Falle einer Verdoppelung der zweite Vokal immer als Konsonant (*ayy* bzw. *aww*) geschrieben. Für die Transkription des Osmanisch-Türkischen wurde die moderntürkische Schreibweise gewählt. In einigen wenigen Fällen, etwa bei *Darü'l-Fünun* und *Darülfünun*, wurden zur direkten Unterscheidbarkeit zwischen der osmanischen und türkisch-republikanischen Zeit eine den arabischen Artikel hervorhebende resp. eine vollständig türkisierte Variante verwendet. Der die Vorfahrenschaft kennzeichnende männliche Namensbestandteil *ibn/bin* (Sohn von) schließlich wird, wenn keine anderen Namensteile vorangehen oder die Person unter dieser Aszendenz bekannt ist, großgeschrieben. Im gesamten Band wurde davon abgesehen zu gendern. Wo die männliche grammatische Form verwendet wird, handelt es sich um das generische Maskulinum und sind weibliche sowie nichtbinäre Entsprechungen mitgedacht.

§ 11. Geschlechterdebatten

Bettina Dennerlein

1. Primärliteratur. – 2. Einleitung. – 3. Geschlecht und Moderne. – 4. Geschlechterdebatten: Phasen und Positionen. – 5. Sekundärliteratur.

1. PRIMÄRLITERATUR

Ġürġī Zaidān

- 1 Tārīḥ at-tamaddun al-islāmī, I-V (al-Qāhira 1901-1906). – Ed. Ḥusain Mu'nis (al-Qāhira 1958), I-V. – ND Bairūt [1967], hiernach zitiert. – ND in zwei Bd. als Teil der Mu'allafāt Ġürġī Zaidān al-kāmila (Bairūt 1982), XI und XII. – Engl. Übers. von Band IV von D.S. Margoliouth: Umayyads and 'Abbāsids being the fourth part of Jurjī Zaydān's History of Islamic civilization (Leyden 1907). – Für Übers. in weitere Sprachen vgl. Philipp 2014 [*74: 427].
- 2 Tārīḥ ādāb al-luġa al-'arabiyya, I-IV (al-Qāhira 1911-1914). – ND in drei Bd. als Teil der Mu'allafāt Ġürġī Zaidān al-kāmila (Bairūt 1982), XIII-XV. – ND Bairūt 1983 (hiernach zitiert).

Qāsim Amīn

- 5 Les Égyptiens. Réponse à M. le duc d'Harcourt (Le Caire 1894). – Arab. Übers. von Su'ād at-Trikī: al-Miṣriyyūn. Difā'an 'an al-islām wa-l-muslimīn (Qartāġ 1990). – Amīns Replik auf: François Duc d'Harcourt: L'Égypte et les Égyptiens (Paris 1893).
- 6 Tahṛīr al-mar'a (al-Qāhira 1899, hiernach zitiert). – Zahlreiche Neuaufl. und ND, zuletzt Hindāwī-ND al-Qāhira 2012. – Dt. Übers. von Oskar Rescher: Tahṛīr el-mar'a (Ueber die Frauenemancipation) (Stuttgart 1928). – Bearbeitete und mit einer Einführung von Smail Balić versehene Ed. der dt. Übers.: Die Befreiung der Frau (Würzburg, Altenberge 1992). – Engl. Übers. von Smiha S. Peterson: The liberation of women; The new woman. Two documents in the history of Egyptian feminism (Cairo 1992, 42005) 1-106.
- 7 Al-Mar'a al-ġadīda ([al-Qāhira] 1900). – Zahlreiche Neuaufl. und ND, zuletzt Hindāwī-ND al-Qāhira 2012. – Engl. Übers. von Smiha S. Peterson: The liberation of women; The new woman.

Two documents in the history of Egyptian feminism (Cairo 1992, 42005) 109-205.

Muḥammad Ṭal'at Ḥarb

- 11 Faṣl al-ḥiṭāb fī l-mar'a wa-l-ḥiġāb (Miṣr [al-Qāhira] 1901).

Zainab Fawwāz

- 15 Ar-Rasā'il az-Zainabiyya (al-Qāhira 1905). – ND al-Qāhira 1910, 2007. – Hindāwī-ND al-Qāhira 2012 (hiernach zitiert). – Vgl. zu Textgeschichte, Inhalt und Ausgaben Bräckelmann 2004 [*39: 2. 60. 219-242. 269].

Malak Ḥifnī Nāṣif

- 20 An-Nisā' iyyāt (al-Qāhira 1910). – Vgl. zu Textgeschichte, Inhalt und weiteren Ausgaben Bräckelmann 2004 [*39: 2. 81. 243-267. 270].
- 21 Ta'īr al-mar'a fī l-'ālam, in: al-Muqtaṭaf 44 (1914) 364-370. – Unter dem Pseudonym 'Bāḥiṭa al-Bādiyya' verfasst.

Šiblī Šumayyil

- 25 Al-Mar'a wa-r-raġul wa-hal yatasāwiyyān?, in: al-Muqtaṭaf 11 (1886-1887) 355-360, 401-406.
- 26 Al-Mar'a wa-r-raġul wa-hal yatasāwiyyān? Ar-Radd, in: al-Muqtaṭaf 12 (1887) 50-59.

Amīn al-Ḥūrī

- 30 Hal li-n-nisā' an yaṭlubna kull ḥuqūq ar-riġāl?, in: al-Hilāl 2/12 (1894) 366-369.

- 31 Hal li-n-nisā' an yaṭlubna kull ḥuqūq ar-riḡāl?,
in: al-Hilāl 2/15 (1894) 463-470.

Hasan al-Bannā

- 35 Al-Mar'a al-muslima, in: Maḡallat al-Manār 35 (1940) 550-553. 765-773. – Ed. Muḡammad Nāṣiraddīn al-Albānī (Bairūt 21408 H./1988, hiernach zitiert).

'Allāl al-Fāsī

- 40 An-Naqd ad-dāfī (al-Qāhira 1952). – Zahlreiche ND und Neuaufll., zuletzt ad-Dār al-Baiḏā' 2002 (hiernach zitiert).
- 41 Maqāṣid aš-šarī'a al-islāmiyya wa-makārimuhā (ad-Dār al-Baiḏā' 1963). – Zahlreiche ND und Neuaufll., zuletzt ad-Dār al-Baiḏā' 2008 (hiernach zitiert).

Yūsuf al-Qaraḏāwī

- 45 Al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-islām (al-Qāhira 1380 H./1960). – Zahlreiche Neuaufll. und ND, hier zitiert nach al-Qāhira 2004. – Engl. Übers. von Kamal El-Helbawy, M. Moinuddin Siddiqui, Syed Shukry: The lawful and the prohibited in Islam (Indianapolis 1980?). – Dt. Übers. von Ahmad von Denffer: Erlaubtes und Verbotenes im Islam (München 1989). – Franz. Übers. von Marwan Jardaly: Le licite et l'illicite en Islam (Beyrouth 1989). – Weitere Übers. in zahlreiche andere Sprachen.
- 46 Muslīmat al-ḡad (al-Qāhira 2004, 2006).
- 47 Al-Uṣra kamā yurīduhā l-islām (al-Qāhira 2005, 2008).
- 48 Al-Mar'a fī l-Qur'ān al-karīm, online unter: <https://www.youtube.com/watch?v=1B8DyYEib0s> (Stand: April 2020). – Qaraḏāwī in der Sendung «aš-šarī'a wa-l-ḥayāt» zum Thema «Die Frauen im Koran» (an-Nisā' fī l-Qur'ān).

2. EINLEITUNG

Dieser Beitrag konzentriert sich auf Inhalte und Funktionen von Debatten um Geschlechterverhältnisse in der modernen arabischen Welt. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert standen Fragen zur Situation von Frauen und zum Verhältnis von Frauen und Männern zueinander im Zentrum der Aufmerksamkeit neu entstehender literarischer und journalistischer Öffentlichkeiten. Debatten zum Thema bündelten verschiedene Aspekte gesamtgesellschaftlicher Problemlagen und bildeten ein wichtiges Terrain im Ringen um adäquate Antworten auf aktuelle Herausforderungen der Zeit. Insbesondere die Sujets Frau und Familie wurden zu Kristallisationspunkten konkurrierender intellektueller Entwürfe. Muslimische wie christliche Autoren und Autorinnen waren gleichermaßen aktiv an Geschlechterdebatten beteiligt. Wichtige Zentren waren Beirut und Kairo. In einem Prozess selektiver Aneignung stützten sich Gelehrte und Intellektuelle bei der Formulierung ihrer Reformanliegen ebenso auf eigene arabische bzw. muslimische Quellen und Traditionen wie auf neue, aus Europa stammende Wissensbestände und Denkmodelle. Untersuchungen zur arabischen Renaissance (*nahḏa*) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wie auch zum bis heute einflussreichen Reformislam, der sich parallel dazu herausbildete, dokumentieren die Komplexität rezeptionsgeschichtlicher Pfade (dazu etwa Hildebrandt 2007 [*48], Al-Bagdadi 2010 [*58], Kassab 2010 [*63], Elshakry 2013 [*72]). Lokale sozio-ökonomische, konfessionelle, politisch-administrative und kulturelle Faktoren spielten hier ebenso eine Rolle wie biographische Hintergründe und koloniale Austauschprozesse mit Europa sowie innerhalb der arabischen Region. Geschlechterdebatten boten die Möglichkeit, grundlegende Fragen menschlicher Existenz und gesellschaftlicher Organisation zu diskutieren. Unter wechselnden politischen Voraussetzungen blie-

ben Geschlechterdebatten auch in den folgenden Jahrzehnten virulent und sind bis in die Gegenwart hinein ein wichtiges Medium der Verhandlung unterschiedlicher innergesellschaftlicher Fragen wie auch der Selbst-Positionierung gegenüber Europa bzw. gegenüber dem ‘Westen’. Gegenwärtige Auseinandersetzungen über internationale Frauenrechte und islamisches Familienrecht in der arabischen Welt oder das Thema islamischer Feminismus sind hier nur zwei der bekannteren Beispiele.

Da bisher übergreifende Darstellungen zur intellektuellen Geschichte der Region – v.a. solche mit Blick auf Geschlechterdebatten – fehlen, beleuchtet dieser Beitrag exemplarisch einzelne Perioden, Positionen und Rezeptionen. Der erste Teil widmet sich der strukturellen historischen Dimension des Themas im Kontext von Modernisierungs- und Staatsbildungsprozessen in der arabischen Region. Das Hauptaugenmerk liegt auf Ägypten, das als paradigmatischer Fall sowie in vielerlei Hinsicht als einflussreiches Modell gelten kann. Der zweite Teil stellt ausgewählte Denkansätze aus drei unterschiedlichen Phasen der neueren und neusten Geschichte vor – der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, den 1920er bis 1960er Jahren und der Zeit ab den 1990er Jahren. Dabei werden jeweils vergleichende und transregionale Bezüge berücksichtigt.

Ein wichtiger Diskussionsstrang, der sich durch zahlreiche Beiträge zu Geschlechterdebatten zieht, kreist um die Frage, welche Rolle dem Islam für Politik und Gesellschaft zukommt. Auch liberale und säkular orientierte Intellektuelle arbeiteten und arbeiten sich an dieser Frage ab, wobei sie in jeweils unterschiedlicher Weise und Absicht auf normative Quellen der islamischen Überlieferung Bezug nehmen. Daher steht hier dieser Diskussionsstrang im Vordergrund. Für die Phase der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert konzentriere ich mich auf Qāsim Amīns einflussreiche Schrift *«Die Befreiung der Frau»* (Taḥrīr al-mar’ā [*6]) aus dem Jahr 1899 und auf deren Rezeption. Den allgemeinen ideengeschichtlichen Rahmen für Amīns Werk bilden zwei für den Reformislam der Jahrhundertwende und von ihm beeinflusste Denkbewegungen insgesamt charakteristische Grundannahmen: Erstens geht Amīn von der prinzipiellen Übereinstimmung zwischen Islam und Vernunft aus. Zweitens setzt er die Vereinbarkeit von Islam mit zeitgenössischen Definitionen von Fortschritt und (modernen) Wissenschaften voraus. Aus der Phase der 1920er bis 1960er Jahre werden Positionen des Gründers der ägyptischen Muslimbruderschaft, Ḥasan al-Bannā, und des marokkanischen Reformgelehrten und Politikers ‘Allāl al-Fāsī vorgestellt. Den ideengeschichtlichen Rahmen für diesen kontrastierenden Vergleich bildet eine intellektuell-politische Konstellation, die als ideologische Systemkonkurrenz beschrieben werden kann. Der Islam wird in beiden Fällen als umfassendes gesellschaftliches Ordnungsmodell in Abgrenzung insbesondere zu Sozialismus und Liberalismus bzw. Kapitalismus aufgefasst. Im Unterschied dazu sind aktuelle Entwicklungen seit den 1990er Jahren in ideengeschichtlicher Hinsicht geprägt von der Neukonfiguration ideologischer Konfliktlinien. Die klare Frontstellung zwischen Islamismus und Säkularismus, die noch bis in die 1980er Jahre hinein dominierte, frant in dynamischen Prozessen der Neuaushandlung ideologisch-normativer Bezugsrahmen sukzessive aus. Verläufe von Geschlechterdebatten in dieser letzten Phase werden anhand einschlägiger

Schriften des aus Ägypten stammenden islamischen Gelehrten Yūsuf al-Qaraḏāwī illustriert. In allen Fällen wird die Auswertung existierender Forschungsliteratur mit der punktuellen Re-Lektüre von Quellen kombiniert. Es geht dabei jeweils um wichtige Facetten und beispielhafte Positionen, nicht um den Versuch einer umfassenden und zusammenhängenden Gesamtschau.

3. GESCHLECHT UND MODERNE

1. Die strukturelle Dimension. – 2. Die Anfänge: Kulturelle Renaissance (*nahḏa*) und Reformislam (*salafīyya*).

Moderne Geschlechterdebatten entstanden als Teil anti-imperialistischer Reformbewegungen im Zeitalter des Kolonialismus. Gleichzeitig waren sie von zum Teil sehr unterschiedlichen politischen, intellektuellen und religiösen Einstellungen geprägt.

1. Die strukturelle Dimension

Die prominente Thematisierung von Geschlechterverhältnissen v.a. mit Blick auf ‘die Frau’ war seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zentraler Bestandteil öffentlicher Selbstreflexion und Selbstpositionierung arabischsprachiger Eliten. Einerseits richteten sich Gelehrte und Intellektuelle damit gegen den kolonialen Topos der Unterdrückung und Entrechtung von Frauen durch den Islam, der als Zeichen der Rückständigkeit des Orients gedeutet wurde. Zum Teil reagierten arabischsprachige Autoren und Autorinnen direkt auf entsprechende Äußerungen europäischer Zeitgenossen. So antwortete etwa Qāsim Amīn mit seiner 1894 in französischer Sprache veröffentlichten Schrift ‘Les Égyptiens’ [*5] direkt auf das ein Jahr zuvor veröffentlichte Werk des Duc d’Harcourts mit dem Titel ‘L’Égypte et les Égyptiens’, in dem die Unterdrückung der ägyptischen Frau angeprangert wurde. Andererseits boten Geschlechterdebatten die Möglichkeit, umfassende innergesellschaftliche Reformansätze zu formulieren und den Kampf gegen zunehmend als rückständig empfundene Traditionen und deren Vertreter zu legitimieren. Ein zweiter, vom Thema Frau kaum zu trennender thematischer Fokus war die Familie. Cuno spricht mit Blick auf Ägypten von einer neuen «Familienideologie», die sich im ausgehenden 19. Jahrhundert herausgebildet habe (2015 [*75]). Die Familie wurde hier ähnlich wie in europäischen Diskursen der Zeit in doppelter Weise adressiert: als Institution und zugleich als Ordnungs-Metapher innerhalb eines naturalistisch-organizistischen Geschichts- und Gesellschaftsmodells, in dem Individuum, Familie, Gesellschaft und die Menschheit insgesamt (oder auch die ‘menschliche Familie’) ein lebendiges, hierarchisch gegliedertes Gesamtsystem bildeten (vgl. zu europäischen kolonialen Diskursen McClintock 1993 [*18]). Die Naturalisierung der Familie als Kern des ‘Gesellschaftskörpers’ ging

dabei paradoxerweise Hand in Hand mit dem Umbau der Institution Familie, die zunehmend am Vorbild der europäischen bürgerlich-patriarchalischen Kernfamilie ausgerichtet wurde. Ehe und Familie wurden im Kontrast zum vertraglichen Verständnis der Ehe im tradierten islamischen Recht nunmehr als Hort der Sittlichkeit und Freiheit stilisiert. Zugleich wurde die Reproduktionsfunktion der Familie als Keimzelle der Nation für die Transformation der Gesellschaft ebenso wie für die Bewahrung ihrer religiösen bzw. nationalen Identität in Dienst genommen. So bildete die moderne Familie in der arabischen Welt bis in die Zwischenkriegszeit hinein einen wichtigen Hebel gesellschaftlicher Modernisierung (Kholoussy 2010 [*64]).

Das über konkurrierende politische Lager hinweg geteilte neue Programm von Ehe und Familie – bzw. die neue Familienideologie – prägte insbesondere die Kodifizierung und Reform des islamischen Rechts als Personalstatutsrecht. Auf ihm beruhte in der arabischen Region die spezifische Verschmelzung von Religion und Familie im Rahmen des modernen Nationalstaats. Zunächst eine koloniale Erfindung (Cuno 2015 [*75: 158-184]), verklammerte die Konzeptionalisierung des islamischen Ehe- und Familienrechts als Personalstatutsrecht Islam und Privatsphäre auf struktureller und ideologischer Ebene. Das hatte weitreichende Konsequenzen für den Islam einerseits, für das Verständnis von Ehe und Familie andererseits. Der Ethnologe Talal Asad hat diese Konsequenzen wie folgt beschrieben: Die spezifische Bedeutung der Scharia als Personalstatutsrecht (*qānūn al-aḥwāl aš-šaḥṣiyya*) im Rahmen des modernen Nationalstaats hänge wesentlich mit dem Verständnis der Familie als privatem Raum und Ort individueller Moralität zusammen. Einerseits sei das islamische Personalstatutsrecht Ausdruck eines säkularen rechtlich-politischen Arrangements, das der Religion einen privilegierten Ort in der Öffentlichkeit zuweise. Andererseits werde durch genau dieses Arrangement die Familie symbolisch und institutionell als religiös markiert und aufgewertet (Asad 2003 [*38: 231]).

Tatsächlich ging die rechtliche Institutionalisierung von Ehe und Familie mit ihrer Deutung als vorrechtliche, natürliche Ordnung einher. So spricht etwa ein Urteil des ägyptischen Kassationsgerichts vom 21. Juni 1934 vom Personalstatutsrecht als einem Bereich, der die «natürlichen Eigenschaften» des Menschen umfasst (zitiert nach Kašbūr 1993 [*17: 5]). In einem Gesetz von 1949 über die Reorganisation des ägyptischen Gerichtswesens ist vom System (*nizām*) der Familie die Rede [*17: 6]. Solche Interpretationen müssen in Zusammenhang mit allgemeineren Debatten der Zeit gesehen werden, die von zeitgenössischen europäischen Denkmodellen, insbesondere verschiedenen darwinistischen Strömungen, beeinflusst waren. Namentlich Herbert Spencer war eine wichtige Referenz auch für islamische Reformgelehrte wie Muḥammad ‘Abduh (Elshakry 2013 [*72], 2015 [*76]). In Anlehnung an Spencer ließen sich Gesellschaften bzw. Nationen als Organismen in jeweils unterschiedlichen Stadien der Entwicklung hin zu Fortschritt und Freiheit fassen. In Abgrenzung von der kolonialen Vorstellung eines hierarchisch organisierten ‘Stammbaums’ der Menschheit als Ausdruck asymmetrischer, verräumlichter Zeit (McClintock 1993 [*18: 66]) ging es arabischen Reformdenkern der Jahrhundertwende dagegen gerade darum, die prinzipielle Modernisierungsfähigkeit ihrer Gesellschaften aus der eigenen Kultur

und Religion heraus zu begründen. Gleichzeitig wurden Kultur und Religion in dieser Perspektive laufend neu konfiguriert, wobei auch auf eigene, islamische Traditionen der Reform zurückgegriffen werden konnte (Haj 2008 [*51]).

2. Die Anfänge: Kulturelle Renaissance (*nahḍa*) und Reformislam (*salafīyya*)

Geschlechterverhältnisse gehörten am Ende des 19. Jahrhunderts neben Aufstieg und Fall von Zivilisationen, Fragen politischer Gerechtigkeit, (neuen) Wissenschaften und Religion zu den Kernthemen der *nahḍa* (Kassab 2010 [*63: 20-21]). Das zentrale Anliegen dieser Reformströmung war der Anspruch der arabischen bzw. muslimischen Welt auf Partizipation am Fortschritt. Mit ähnlicher Stoßrichtung versuchten zur gleichen Zeit Vertreter des Reformislam, Muslimen einen Zugang zur modernen Welt gerade durch den Islam zu ermöglichen (Schulze 1994 [*20: 32]). Fortschrittsorientierung und die Suche nach «Rückhalt im Eigenen» (Braune 1960 [*5: 73]) waren in beiden Fällen untrennbar miteinander verbunden. Die Neuordnung von Ehe und Familie war in diesem Kontext eine wirkmächtige Metapher im Ringen um Emanzipation von Rückständigkeit, Bevormundung und Tyrannei. Sie bildete zudem eine willkommene Brücke zwischen religiösen Diskursen und neuen, wissenschaftlich begründeten gesellschafts- und bevölkerungspolitischen Überlegungen (vgl. dazu die Ausführungen zu Muḥammad ‘Abduh bei Haj 2008 [*51]; zu neuen Formen von Wissen und Disziplinierung im Ägypten der Zwischenkriegszeit El Shakry 2007 [*47]). Zugleich wurden Ehe und Familie Gegenstand konkurrierender Formen der Politisierung im Konflikt zwischen liberaler Selbstermächtigung und konservativer Vereinnahmung (vgl. für eine ausführliche Würdigung relevanter islamisch-islamistischer Debatten McLarney 2015 [*78]).

Ein zentraler Topos in kolonialen wie in arabischsprachigen Geschlechterdebatten war die Situation ‘der Frau’ als Symbol und Gradmesser zivilisatorischen Fortschritts. Dieser Topos diente Intellektuellen in Europa seit der Aufklärung zur Formulierung innergesellschaftlicher Kritik – etwa bei Charles Fourier. Der aus Beirut stammende Ġurġī Zaidān, ein einflussreicher Historiker und Schriftsteller der *nahḍa*, kann als bekanntes Beispiel für eine solche Sichtweise in der arabischen Welt gelten. Wie andere männliche Protagonisten früher Geschlechterdebatten war auch Zaidān weniger an der Freiheit von Frauen als solcher oder an der Frage ihrer Gleichheit mit Männern interessiert. Er betrachtete Frauen vielmehr als prinzipiell dem Mann nachgeordnet und als von Natur aus für spezifische Aufgaben in Ehe und Familie bestimmt. Ihn interessierte das Thema Frau vielmehr als Messlatte für die wertende Beurteilung einer Epoche bzw. Kultur (Tārīḥ ādāb [*2: I 35]; Philipp 1977 [*6: 81]). Das zeigt sich deutlich im Zusammenhang mit der von ihm vollzogenen Neubewertung der Ġāhiliyya (vorislamische Zeit) als Grundlage nationaler arabischer Identität. So beschreibt Ġurġī Zaidān im Kapitel «Die Frau in der Ġāhiliyya» seines fünfbandigen Werkes «Geschichte der islamischen Zivilisation» (Tārīḥ at-tamaddun al-islāmī [*1]) die Situation von Frauen in der vorislamischen Periode eher kritisch, indem er ihre Unterdrückung durch Männer und weiblichen

Infantizid erwähnt [*1: V 578-579]. In seinem später verfassten Werk ›Geschichte der arabischen Literaturen‹ (Tārīḥ ādāb al-luġa al-‘arabiyya [*2]) hingegen werden unter dem gleichen Titel ausschließlich die hohe Stellung, der Stolz und die Verdienste von Frauen auch in der vorislamischen Zeit beschrieben (Tārīḥ ādāb [*2: I 33-35]; Philipp 1977 [*6: 81-83]). Gleichzeitig konnte das Thema ‘Frau’ im politischen Feld der Konturierung unterschiedlicher Strömungen innerhalb der Nationalbewegung – einer eher liberalen und einer eher konservativ-islamischen – dienen (Baron 2005 [*41: 34]).

Die Frage nach Ursprung und Ausdrucksformen des Feminismus in der Region wird vor diesem Hintergrund kontrovers diskutiert. Während Leila Ahmed in ihrem einflussreichen Buch ›Women and gender in Islam‹ (1992 [*16]) die Thematisierung von Frauenrechten und den Feminismus allein dem Kolonialismus zuschreibt, betonen andere Studien gerade die Verflechtung von europäischen mit lokalen Einflüssen und Interessen (vgl. zu dieser Frage die Beiträge in Abu-Lughod 1998 [*25]). Margot Badran schlägt grundsätzlich einen offenen Feminismus-Begriff vor, welcher der jeweiligen historischen und politisch-ideologischen Spezifik Rechnung trägt (1988 [*12], 2001 [*34]). Ähnlich wie Arbeiten zur Geschichte europäischer Feminismen würdigt Badran ägyptische Ansätze und Bewegungen in ihrem jeweiligen Kontext. Feministische Positionen seien an jedem Ort und zu jeder Zeit geprägt von herrschenden Diskursen. Im Fall Ägyptens waren dies an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert v.a. Patriotismus bzw. Nationalismus und Reformislam. Nach einer ersten Phase, in der Forderungen nach Besserstellung von Frauen eng mit nationalen und/oder religiösen Anliegen verbunden waren, gewannen sie nach dem ersten Weltkrieg und der einseitig von Großbritannien erklärten Unabhängigkeit Ägyptens im Jahr 1922 rasch an Eigenständigkeit. Ab der Mitte der 1940er Jahre erweiterten sich Frauenrechtsanliegen schließlich um soziale Fragen (Baron 1994 [*19], Badran 1995 [*21], Nelson 1996 [*22], Al-Ali 2000 [*31], Baron 2005 [*41]; die meisten Studien beschäftigen sich mit Ägypten). Khater und Nelson sehen die Entwicklung der ägyptischen Frauenbewegung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts folglich als in verschiedene Phasen unterteilt: die eines moralischen Feminismus um die Jahrhundertwende, die eines liberalen politischen Feminismus ab 1919, in der es unter der Führung der 1923 gegründeten Union Féministe Egyptienne v.a. um Forderungen nach Frauenwahlrecht und Reformen des Ehe-Rechts ging, und schließlich eine Phase der Thematisierung sozialer Anliegen ab Mitte der 1940er Jahre (1988 [*13: 466]). Es ging nunmehr neben vollen politischen Rechten auch um die staatliche Verantwortung für die Unterstützung von Frauen aus ärmeren Familien. Im Unterschied zur frühen Frauenbewegung waren es jetzt v.a. Aktivistinnen aus der Mittelschicht, die Organisationen und Debatten prägten. In dieser dritten Phase bildeten sich erstmals auch rivalisierende politisch-ideologische Richtungen innerhalb der Frauenrechtsbewegung aus, die sich wiederum an den dominanten Strömungen der Zeit – sozialistischen, säkular-revolutionären und islamischen – orientierten. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurde die Frauenfrage in Ägypten zunehmend als Teil gesamtgesellschaftlicher Entwicklungsprogramme diskutiert. Prägend bis in die Gegenwart ist dabei zum einen die Vereinnahmung bzw. Verstaatlichung von

Frauenrechtspolitik durch Nasser (Bier 2011 [*66]). Andererseits ziehen sich islamische Bezüge bereits seit den 1930er Jahren quer zu ideologischen Differenzen durch Geschlechterdebatten, was zu einer spezifischen Verquickung islamischer mit liberalen und feministischen Anliegen führte (McLarney 2015 [*78]).

Hintergrund für die Entstehung von Debatten zum Wesen und zur Lage der Frau waren die durch den Kolonialismus forcierte Einbindung Ägyptens in den kapitalistischen Weltmarkt, die wachsende Urbanisierung sowie die Entstehung und der Aufstieg neuer, nach europäischem Vorbild gebildeter Gesellschaftsschichten. Diese Entwicklungen führten zu sozialen Spannungen bzw. Spaltungen, die Albert Hourani als «duale Gesellschaft» beschrieben hat (2001 [*36: 362-366]). Kritik insbesondere von männlichen Autoren an überkommenen Geschlechterhierarchien als Ausdruck der Tyrannei von Männern über Frauen richtete sich denn auch v.a. gegen Praktiken der traditionellen städtischen Eliten wie Verschleierung und strikte Geschlechtersegregation (Juan Cole hat bereits früh auf die Klassendimension des ägyptischen Feminismus der Jahrhundertwende hingewiesen, vgl. Cole 1981 [*8]). Unter der Landbevölkerung und in den städtischen Unterschichten dagegen waren Formen rigider geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung als Folge des Niedergangs von Subsistenzwirtschaft und traditionellem Gewerbe eher neue Phänomene (Badran 1988 [*12: 19-20]). Die Haltung gerade männlicher Feministen kann als Ausdruck der Interessen und Bedürfnisse der aufstrebenden, modern gebildeten Ober- und oberen Mittelschichten interpretiert werden. Insbesondere die Schriften Qāsim Amīns, die weiter unten ausführlicher vorgestellt werden, greifen Werte und Lebensstil der alten turko-tscherkessischen Führungsschicht an (Cole 1981 [*8: 396]). Mit seinem Buch «Die Befreiung der Frau» wendet sich Amīn nach eigenen Worten an die (westlich) Gebildeten (*al-muta'allimūn*) seiner Zeit (Tahrīr al-mar'a [*6: 3]; Cole 1981 [*8: 397]). Die von Amīn propagierte Neuordnung der Geschlechterverhältnisse war gleichzeitig Ausdruck einer veränderten Konsum- und Alltagskultur, die sich etwa in Kleidungs- und Wohnstilen oder im Einsatz von neuen Technologien wie dem Telefon niederschlug (dazu auch Kholoussy 2010 [*64]).

Seit den 1890er Jahren veröffentlichten auch Frauen aus der Ober- und Mittelschicht parallel zum Feminismus männlicher Reformen eigene Texte und organisierten literarisch-politische Salons, in denen die führenden Intellektuellen ihrer Zeit verkehrten. Ein berühmtes Beispiel aus Kairo ist der Salon von Mayy Ziyāda, einer aus dem heutigen Libanon stammenden Christin, die 1908 nach Kairo übersiedelte. Ihr Salon, den sie 1912 eröffnete, war ein wichtiger Treffpunkt für Schriftsteller und Gelehrte der Zeit, in dem einflussreiche Persönlichkeiten wie Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, Ṭāhā Ḥusain, Šiblī Šumayyil und Salāma Mūsā zu Gast waren (Khalđi 2012 [*70: 55-56. 60-63]). Schriftstellerinnen und Journalistinnen reagierten mit ihrer Kritik auf alte wie auch auf neue Formen der Abwertung von Frauen (Cole 1981 [*8: 390-392]). In Anlehnung an Kernthemen und prägende intellektuelle Strömungen ihrer Zeit argumentierten Frauen v.a. mit der eigenen Kultur oder auch explizit mit dem Islam. Gleichzeitig bezogen sie sich auf Werte wie zivilisatorischen Fortschritt oder allgemein auf als erstrebenswert erachtete Errungenschaften Europas (Rasā'il Zainabiyya [*15: 15-19], Ta'fīr al-mar'a

[*21]). Auch sie waren überzeugt von der Notwendigkeit und der Möglichkeit, einen eigenen Weg in die Moderne zu finden (Bräckelmann 2004 [*39: 197]). Protagonistinnen von Geschlechterdebatten diskutierten über Frauenbildung und über als illegitim empfundene Einschränkungen ihrer Freiheit. Im Namen der gleichen moralischen und intellektuellen Befähigung von Frauen und Männern sowie im Interesse des Fortschritts der Gesellschaft forderten etwa Zainab Fawwāz und Malak Ḥifnī Nāṣif, die eine intellektuelle Freundschaft mit Mayy Ziyāda verband, für beide Geschlechter gleichermaßen Zugang zu Bildung [*39: 101-124]. Beide publizierten in zahlreichen Zeitschriften und beide gaben ihre Artikel und Beiträge zeitnah gesammelt in Buchform heraus (Rasāʾil Zainabiyya [*15], Nisāʾiyyāt [*20]; Bräckelmann 2004 [*39: 1-2]). Unter Verweis auf den Koran betonten sie als muslimische Autorinnen die Tugendhaftigkeit von Frauen (ebenso wie von Männern!) – sowohl als moralische Pflicht als auch zur Begründung ihrer Forderungen nach einer Verbesserung der Lage von Frauen in Familie und Gesellschaft (Bräckelmann 2004 [*39: 91-99]). Mit Blick auf den Zugang von Frauen zu höherer Bildung widersprach Zainab Fawwāz in einem ihrer Beiträge ausdrücklich Versuchen, mit biologischen Argumenten die intellektuelle Minderwertigkeit von Frauen zu begründen (Rasāʾil Zainabiyya [*15: 197]). Dabei bezog sie sich auf Diskussionen über die Ansichten des Münchner Anatomieprofessors Theodor Ludwig Wilhelm von Bischoff (Bräckelmann 2004 [*39: 108]). Im Unterschied zu prominenten männlichen Feministen stellten Autorinnen wie Zainab Fawwāz und Malak Ḥifnī Nāṣif die Legitimität geschlechtersegregierter gesellschaftlicher Bereiche nicht grundsätzlich in Frage. Ihre Forderungen gingen vielmehr einher mit der weitgehenden Akzeptanz der neuen Zuordnung von Frauen zu Aufgabenbereichen innerhalb der Familie [*39: 125-145]. Unter dem Einfluss nationalistischer Ideen argumentierte etwa Zainab Fawwāz zunehmend mit der wichtigen Rolle der Frau im Haus und bei der Erziehung der Kinder, um Frauenbildung zu rechtfertigen (Rasāʾil Zainabiyya [*15: 255]; Bräckelmann 2004 [*39: 112-113]). Im Hinblick auf die Themen Verschleierung und Geschlechtertrennung sahen Zainab Fawwāz und Malak Ḥifnī Nāṣif «keinen dringenden Reformbedarf» (Bräckelmann 2004 [*39: 178]). Fawwāz unterstrich wiederholt die Auffassung, dass der Gesichtsschleier (*ḥiğāb*) Frauen nicht an Bildung und Arbeit hindere (Rasāʾil Zainabiyya [*15: 18. 256]). Auch Reformen des Eherechts etwa bezüglich Verstoßung und Polygynie, wie sie von Vertretern des islamischen Modernismus gefordert wurden, standen für muslimische Autorinnen weniger im Vordergrund (Bräckelmann 2004 [*39: 147-166]). Fawwāz scheint eher einen angemessenen Umgang mit dem männlichen Verstoßungsrecht anzumahnen, ohne dieses Recht grundsätzlich in Frage zu stellen (Rasāʾil Zainabiyya [*15: 228-229]). An gleicher Stelle bezeichnet sie Polygynie als ein «Übel für beide Seiten» (*wabāl ʾalā ṭ-ṭarafain*), ohne das Thema zu vertiefen [*15: 229]. Im Vergleich zu männlichen feministischen Diskursen bezeichnet Badran die Positionen von Frauen der Zeit als weniger radikal bezüglich der Frage der Geschlechtertrennung und Verschleierung (1988 [*12: 23-24]). Tatsächlich standen konkrete Forderungen nach Bildung und die Kritik an abwertenden Darstellungen von Frauen im Vordergrund. Bis zur Eröffnung der ersten Universität in Kairo im Jahr 1908 mit einer eigenen Frauen-Sektion waren Publizistik und Salons die

wichtigsten Foren für Frauen, um an öffentlichen Debatten zu partizipieren. Bereits in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts gab es verschiedene Zeitschriften von und für Frauen wie die dem Osmanismus nahestehende ‹Förderung der Frau› (Tarqiyat al-Marʿa, 1908-09) der gleichnamigen Organisation (Ġamʿiyat Tarqiyat al-Marʿa), die von Faraḥ Anṭūn und seiner Schwester Rūz herausgegebene ‹Damen und Mädchen› (as-Sayyidāt wa-l-Banāt, 1903-1906) und ‹Junge Frauen des Ostens› (Fatāt aš-Šarq, 1906-1939) von Labība Hāšim sowie das von Maḥala Saʿd, einer ägyptischen Koptin, initiierte Journal ‹Das zarte Geschlecht› (al-Ġins al-Laṭīf, 1908-1925; vgl. zu den Zeitschriften und deren Herausgeberinnen Baron 2005 [*41: 199-200]). Parallel dazu gründeten engagierte Frauen der Ober- und oberen Mittelschichten Wohltätigkeitsorganisationen, um Frauenbildung zu fördern, was ihnen weitere Möglichkeiten öffentlicher Präsenz erschloss. Versuche, sich politisch mit eigenen Forderungen in nationalistische Debatten einzuschalten, blieben dagegen erfolglos, wie das Scheitern von Malak Ḥifnī Nāšifs Versuch zeigt, Frauenrechten 1911 vor dem ersten ägyptischen Parlament Gehör zu verschaffen (Bräckelmann 2004 [*39: 73]).

Widerstand gegen Frauenbildung und andere Forderungen nach Besserstellung wurden keineswegs nur von Religionsgelehrten und konservativ eingestellten Politikern der Jahrhundertwende vorgebracht. Eine prinzipielle, nunmehr als ‹natürlich› im wissenschaftlichen Sinn gedeutete Überordnung von Männern wurde gerade auch von Intellektuellen behauptet, die sich ausdrücklich als fortschrittlich verstanden und aus Europa stammende Ideen vertraten. So veröffentlichte Šiblī Šumayyil, Arzt und Sozialreformer, im Jahr 1887 einen Text in zwei aufeinanderfolgenden Nummern der seinerzeit in Kairo herausgegebenen Zeitschrift ‹al-Muqtataf›, in dem er seine Überlegungen zur natürlichen körperlichen, geistigen und moralischen Überlegenheit der männlichen Gattung in ‹höheren Spezies› darlegte (al-Marʿa wa-r-raġul [*25]; Elsadda 2006 [*43: 20-22]). Der Autor bezieht sich in diesem Text auf Biologie, Zoologie und Anthropologie, um die Wissenschaftlichkeit seiner Positionen zu unterstreichen. Wie andere Beiträge zum Thema wurde auch dieser Beitrag in der Rubrik ‹Debatten und Zuschriften› (Munāzarāt wa-Murāsālāt) der gleichen Zeitschrift von Männern und Frauen kontrovers besprochen. Šumayyil reagierte seinerseits auf die Kritik mit einer Antwort (*radd*), in der er seine Ansichten erneut im Namen von Wissenschaft und Natur (*ṭabīʿa*) verteidigte (ar-Radd [*26]). In der von Ġurġī Zaidān herausgegebenen Zeitschrift ‹al-Hilāl› fanden sich ähnliche Positionen. Dort veröffentlichte etwa Amīn al-Ḥūrī, ebenfalls Arzt, im Jahr 1894 einen Leserbrief mit dem sprechenden Titel ‹Dürfen Frauen alle Rechte der Männer fordern?› (Hal li-n-nisāʿ an yaṭlubna kull ḥuqūq ar-riġāl? [*30]; Elsadda 2006 [*43: 22]). Unwiderrprochen blieb dies nicht, wie die Erwiderungen – wiederum von Frauen und Männern – auf diesen Beitrag zeigen (Elsadda 2006 [*43: 23]). Dabei lassen auch die kritischen Reaktionen durchaus unterschiedliche Ansichten erkennen: Während es den einen v.a. um das Prinzip der Gleichheit als solches ging (Ḥūrī 1894 [*1], Azharī 1894 [*2]), betonten andere die Gleichwertigkeit der nicht notwendigerweise identischen Rechte von Männern und Frauen ([Anonym] 1894 [*3]). Gerade Autorinnen brachten in diesem Zusammenhang die neue Ideologie der Häuslichkeit und Sittsamkeit von

Frauen gegen Vorstellungen einer grundsätzlichen Unterordnung von Frauen in Anschlag (vgl. besonders [Anonym] 1894 [*3]; dazu Elsadda 2006 [*43: 8-12, 24-25]). In der Erwiderung einer namentlich nicht genannten Autorin auf Amīn al-Ḥūrī heißt es, da Frauen friedliebender seien als Männer komme, ihnen und ihren spezifischen Rollen als Mütter und Ehefrauen gerade in der modernen Zivilisation, die eine friedfertige sei, eine besonders hohe Stellung zu ([Anonym] 1894 [*3]). Ausführlich hat sich Amīn al-Ḥūrī selbst in einer Replik gegen diese Kritiken verteidigt und noch einmal die 'Objektivität' seiner Position unterstrichen [*3/].

4. GESCHLECHTERDEBATTEN: PHASEN UND POSITIONEN

1. Kurzbiographien. – 2. Die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert: Islam und Fortschritt bei Qāsim Amīn. – 3. Die 1920er bis 1960er Jahre: Geschlechterdebatten in Zeiten der 'Systemkonkurrenz'. – 4. Die 1990er Jahre bis zur ersten Dekade des 21. Jahrhunderts: Islam als Identität bei Yūsuf al-Qaradāwī.

Die drei im Folgenden unterschiedenen Phasen der Entwicklung von Geschlechterdebatten in der arabischen Welt dienen der Rahmung hier vorgestellter Positionen und Diskussionslinien. Sie erheben nicht den Anspruch, die moderne und zeitgenössische intellektuelle Geschichte der Region insgesamt lückenlos abzudecken. Vielmehr markieren sie paradigmatische Motive und politische Grundkonstellationen, die Inhalte und Verläufe gerade islamischer Beiträge zu Geschlechterdebatten kontextualisieren. Der «moralische Feminismus» (Khatat, Nelson 1988 [*13: 466]) der Jahrhundertwende stellte eines der Schlüsselthemen kultureller Erneuerung und religiöser Reform der Zeit dar. Er war geprägt von der Grundannahme der Vereinbarkeit von Islam und Moderne durch die aktive Teilhabe der Muslime am Fortschritt der Menschheit. Geschlechterverhältnisse dienten hier als Metapher und zugleich als Baustein politischer Gerechtigkeit und gesellschaftlicher Entwicklung. Diese Phase wird anhand des Beispiels von Qāsim Amīn illustriert. In der Periode von den 1920er bis zu den 1960er Jahren blieben die Themen der *nahḍa* zwar weiterhin aktuell. Sie waren jedoch zunehmend überlagert von politischen Konflikten und konkurrierenden Ideologien innerhalb des zunehmend heterogenen Feldes antikolonialer Bewegungen. Diese Phase möchte ich hier als eine der Systemkonkurrenz charakterisieren. Geschlechterverhältnisse konnten dabei selbst innerhalb islamischer Diskurse je nach ideologischer Grundierung unterschiedlich gedeutet werden. Das wird exemplarisch anhand von Schriften Ḥasan al-Bannās und 'Allāl al-Fāsīs ausgelotet. Die letzte hier zu skizzierende Phase umfasst die Zeit von den 1990er Jahren bis zur ersten Dekade des 21. Jahrhunderts. Nach einer Periode relativ stabiler ideologischer Konfliktlinien zwischen Säkularismus einerseits, Islamismus andererseits in den 1970er und 1980er Jahren, kommt es in dieser Phase zu dynamischen Neukonfigurationen politischer und intellektueller Positionen. Hier dienen Schriften von Yūsuf al-Qaradāwī zur Illustration. In allen drei Phasen werden Geschlechterverhältnisse auf je spezifische Weise ins Spiel gebracht.

1. Kurzbiographien

Qāsim Amīn (1863-1908). – Qāsim Amīn, geboren in Alexandria als Sohn eines türkischsprachigen Vaters in der osmanischen Verwaltung und einer der landbesitzenden ägyptischen Oberschicht entstammenden Mutter, war ein in Kairo und Frankreich ausgebildeter Jurist. Nach dem Studium an der 1868 gegründeten französischsprachigen staatlichen Rechtsschule (École khédiviale du Droit) wurde er für eine Studienmission nach Montpellier ausgewählt, wo er seine Ausbildung während vier Jahren fortsetzte. Neben seiner Tätigkeit im Justizwesen gilt Amīn, einer der bekanntesten Schüler Muḥammad ‘Abduhs, als prominenter Vertreter des arabischen ‘liberalen Zeitalters’ (Hourani 1984 [*9: 164-170]). Von Herkunft und Verlauf her steht Amīns Biographie einerseits für die zunehmende Konvergenz von Klasseninteressen und Bildungsorientierung zwischen turko-tscherkessischer Oberschicht und ägyptischen Notabeln insbesondere in den Städten. Andererseits dokumentiert Amīns Werdegang den Einfluss der neuen, nach europäischem Vorbild organisierten Bildungseinrichtungen und die Aufstiegsmöglichkeiten ihrer Absolventen innerhalb des Kolonialstaats.

Hasan al-Bannā (1906-1949). – Ḥasan al-Bannā wurde in Maḥmūdiyya bei Alexandria in einem einfachen, mehrheitlich sunnitischen Milieu mit geringer Bildung geboren. In den 1920er Jahren kam er zum Studium an der staatlichen Lehrerausbildungsstätte Dār al-‘Ulūm nach Kairo. 1927 ging er als Volksschullehrer in die Suezkanal-Stadt Ismailia, wo er 1928 die Muslimbruderschaft (Ġam‘iyyat al-Iḥwān al-Muslimīn) gründete. Als deren Führer und wichtigster Propagandist wirkte er v.a. durch seine Reden und zahlreiche Traktate. In einer Zeit politischer Unruhen und Gewalt fiel er 1949 in Kairo einem Anschlag zum Opfer, der vermutlich von Mitgliedern der ägyptischen Sicherheitspolizei verübt worden war (Krämer 2010 [*65: 81]). Aufgrund seiner ländlich-kleinstädtischen Herkunft und der seine Ausbildung prägenden Verbindung von traditionell-islamischen Einflüssen, besonders des Sufismus der mystischen Bruderschaften (*turuq*, sg. *ṭarīqa*), mit solchen moderner, urbaner Bildungseinrichtungen kann Ḥasan al-Bannā als typischer Vertreter der neuen Massenbewegungen im Ägypten der späten 1920er sowie der frühen 1930er Jahre gelten.

Allāl al-Fāsī (1908-1974). – ‘Allāl al-Fāsī gilt in Marokko als eine der zentralen Figuren des Reformislam und der Nationalbewegung. Er stammte aus einer alt eingesessenen Fezer Familie, die zahlreiche wichtige Gelehrte und Sufis hervorgebracht hat. Nach dem Besuch einer traditionellen Koranschule absolvierte Fāsī eine von reformistischen Kräften gegründete so genannte ‘Freie Schule’. Diese Schulen sollten mit ihrem Angebot auch in modernen Fächern den Einfluss kolonialer Bildungseinrichtungen unter der marokkanischen Bevölkerung zurückdrängen. Später studierte Fāsī an der wichtigsten religiösen Hochschule oder Medrese des Landes, der Qarawiyyīn, wo er einer der führenden Aktivisten gegen das berühmt gewordene ‘Berber-Dekret’ von 1930 wurde, mit dem berberophone Regionen in Marokko von der Anwendung der Scharia ausgenommen werden sollten. Fāsī war einer der Gründer des in Reaktion auf das Dekret ins Leben gerufenen Bloc de l’Action Nationale und der späteren Unabhängigkeitspartei (Ḥizb al-Istiqlāl;

Johnston 2007 [*49]). Nach der Unabhängigkeit Marokkos bekleidete er neben seinem fortgesetzten parteipolitischen Engagement vorübergehend höhere Posten in Regierung und Verwaltung.

Yūsuf al-Qaradāwī (geb. 1926). – Yūsuf al-Qaradāwī wurde in einer Provinzstadt in Ägypten geboren. Nach einem Studium an der Azhar in Kairo ging er Anfang der 1960er Jahre nach Katar, wo er an verschiedenen Bildungseinrichtungen und in verschiedenen Medien wirkte. Trotz seiner biographischen und ideologischen Nähe zu den ägyptischen Muslimbrüdern und trotz seines Einflusses in diversen, zum Teil von ihm gegründeten internationalen islamischen Organisationen inszeniert sich Qaradāwī v.a. als Einzelstimme. Aufgrund seiner Ausbildung gilt er innerhalb der globalisierten islamischen Öffentlichkeit als Repräsentant institutionell legitimer Religionsgelehrsamkeit. Sein Markenzeichen ist der Anspruch auf eine zeitgemäße Interpretation des Islam bzw. einen ‘Islam der Mitte’ (*wasatīyya*). Er wird gemeinhin dem Lager des moderaten Islamismus zugeordnet, seine politischen Ansichten gelten in der Forschung jedoch als ambivalent, etwa wenn es um das Verhältnis von Islam und Demokratie oder auch besonders heikle Fragen wie Apostasie und Gleichberechtigung von Frauen und Nicht-Muslimen geht (Krämer 2006 [*44], 2011 [*67], Euben, Zaman 2009 [*55]). Für sich nimmt Qaradāwī in Anspruch, Autorität in Quellenkenntnis und Methoden der Rechtsgelehrsamkeit (*fiqh*) mit profundem Wissen über aktuelle gesellschaftliche Verhältnisse und Problemlagen zu verbinden. Programmatisch sind in diesem Zusammenhang seine Begriffe des Realitätsbezugs bzw. des Pragmatismus (*wāqi‘iyya*, *maidāniyya*) und des Leichtmachens (*taiṣīr*), mit denen er das von ihm vertretene Verständnis des islamischen Rechts charakterisiert (Krämer 2006 [*44: 197-200]).

2. Die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert: *Islam und Fortschritt bei Qāsim Amīn*

Zu Amīns wichtigsten Werken zählen drei Bücher, in denen es zentral um das Thema ‘Frau’ geht. In direkter Erwiderung auf die herabsetzende Darstellung der Ägypter in der 1893 veröffentlichten Schrift des Duc d’Harcourts mit dem Titel ‘L’Égypte et les Égyptiens’, publizierte Amīn in französischer Sprache bereits 1894 ‘Les Égyptiens’ [*5]. Darin reagierte er insbesondere auf die Schilderungen des Duc d’Harcourt zur Lage der Frau in Ägypten. Bei aller Kritik an der Unterdrückung von Frauen wies Amīn hier die Behauptung einer spezifisch ägyptischen Form der Rückständigkeit kategorisch zurück (Cole 1981 [*8]). Im Unterschied zu seinen späteren Werken argumentierte er für eine allein auf ihre Erziehungsaufgaben hin ausgerichtete Bildung von Mädchen und Frauen – noch ohne tradierte Formen der Geschlechtertrennung an sich zu kritisieren (Les Égyptiens [*5: 45-47. 100-110]). 1899 folgte die Veröffentlichung von ‘Die Befreiung der Frau’ (Tahrīr al-mar’a [*6]), seiner wohl bekanntesten und bis heute einflussreichsten Schrift. Mit ihrer im Unterschied zu ‘Les Égyptiens’ eher selbstkritischen Stoßrichtung stellte ‘Tahrīr al-mar’a’ keinesfalls eine isolierte Position dar. Bereits von Afaf Marsot stammt die These, Amīn habe das Werk zusammen mit seinem Mentor Muḥammad ‘Abduh

und mit Aḥmad Luṭfī as-Sayyid verfasst (Cole 1981 [*8: 394]). In der arabischen Welt vertritt der ägyptische Intellektuelle und Publizist Muḥammad ‘Amāra, der seit den 1970er Jahren mit Editionen und eigenen Werken die Rezeption islamisch-modernistischer Schriften entscheidend mitgeprägt hat, die Position, Muḥammad ‘Abduh habe die Teile von ‹Tahrīr al-mar’a›, in denen es um islamrechtliche Aspekte von Verschleierung, Geschlechtersegregation und Verstoßung geht, mit verfasst (1980 [*7: 102]). ‘Amāra diskutiert ausführlich den Positionswandel Amīns, den er mit ‹Tahrīr al-mar’a› gegenüber seinen Ausführungen in ‹Les Égyptiens› vollzog, und erklärt diesen mit dem Einfluss bzw. der Co-Autorschaft ‘Abduhs. ‘Amāra hat mit dieser wiederholt geäußerten These islamische Lesarten von ‹Tahrīr al-mar’a› weiter popularisiert (vgl. zur Rezeption in islamischen Zirkeln seit der Zwischenkriegszeit McLarney 2015 [*78]). Dabei geht es ‘Amāra wie anderen, die Amīn von einem islamischen Standpunkt aus (wieder) lesen, darum, ihn als Pionier einer authentischen ‘Befreiung der Frau’ in der arabisch-muslimischen Welt darzustellen (‘Amāra 1980 [*7: 5-13]). In scharfem Kontrast zur späteren Anerkennung von ‹Tahrīr al-mar’a› gerade seitens islamischer Denkerinnen und Denker wurde das Buch zum Zeitpunkt seiner Erstveröffentlichung kontrovers aufgenommen. Die heftigsten Angriffe kamen von konservativen Nationalisten und von Azhar-Gelehrten (Cole 1981 [*8: 393]). Als Reaktion auf die zum Teil scharfe Kritik veröffentlichte Amīn 1900 sein drittes Werk zum Thema unter dem Titel ‹Die neue Frau› (al-Mar’a al-ḡadīda [*7]). Dort vertrat er im Kern die gleichen Positionen wie in ‹Tahrīr al-mar’a›. Allerdings spitzte er sie hier noch einmal zu und entwickelte sie nunmehr ohne Verweise auf islamrechtliche Referenzen. Die Kritik an beiden Werken etwa von Muḥammad Ṭal‘at Ḥarb richtete sich v.a. gegen Amīns Forderung nach Entschleierung von Frauen und nach Aufhebung der Geschlechtersegregation (Faṣl al-ḥiṭāb [*11]; Cole 1981 [*8: 402]). Ṭal‘at Ḥarb verteidigte beides ausdrücklich im Namen des Islam – beides sei vom Islam vorgeschrieben, um (sexuellem) Chaos (*fitna*) vorzubeugen (Faṣl al-ḥiṭāb [*11: 3-4. 8-9. 27]). Auch warf er Amīn vor, in seinem früheren Werk selbst besagte Traditionen verteidigt zu haben [*11: 14-16. 18-19]. Dies belegt Ḥarb mit ausführlichen Zitaten aus der arabischen Übersetzung von Amīns ‹Les Égyptiens›, in denen dieser mit Blick auf Frauen ebenfalls vor einer Verwestlichung warnte [*11: 29-36]. Neben dem Islam beruft sich Ḥarb ebenso auf die Ehre (*a‘rād*) und die Eigenheit des Orients (*aš-šarq*) [*11: 36].

Die Hintergrundthemen, die Amīns ‹Tahrīr al-mar’a› prägen, sind die der *nahḍa* insgesamt. Es geht dem Autor um die Partizipation der Muslime am Fortschritt gemäß den natürlichen Gesetzen menschlicher Evolution, um ein angemessenes wissenschaftliches Verständnis von Gesellschaft und um die Durchsetzung von Freiheit – in erster Linie verstanden als Freiheit des Privatmanns von Tyrannei (Tahrīr al-mar’a [*6: 91. 93-107. 112]). Politische Partizipation und nationale Selbstbestimmung spielten dagegen bei ihm keine Rolle – Amīn vertrat wie viele seiner reformorientierten Zeitgenossen eine grundsätzlich pro-britische Haltung (Cole 1981 [*8: 389]). Neben dem Despotismus des Herrscherhauses der Khediven war es v.a. die Rückständigkeit traditionalistischer Kräfte, die bei ihm für Tyrannei steht. Ehe und Familie fungieren dabei als Bühne für die Inszenierung des Kampfes

der Fortschrittlichen gegen die Rückwärtsgewandten. Die Frau adressiert Amīn in allererster Linie als Ehefrau und Mutter – d.h. als Gefährtin des gebildeten Mannes (*raḡul muta ‘allim*), der System und Ordnung im Heim (*an-niḡām wa-t-tansīq fi l-manzil*) schätzt (Taḡrīr al-mar’a [*6: 27]), und als verantwortlich für die Heranbildung (besserer) Männer (*riḡālan*), die Bildung (*ma ‘ārif*), gute Sitten (*aḡlāq*), Wissen (*‘ilm*) und Arbeit (*‘amal*) miteinander verbinden [*6: 43]. Die Befreiung der Frau, titelgebend für sein Buch, erscheint als Befreiung hin zu den Idealen einer neuen Form von Weiblichkeit: Die Frau wird zum Sinnbild für Häuslichkeit, Sorge und Hingabe an Mann und Kinder. Frauenbildung steht bei Amīn entsprechend v.a. im Zeichen der Verwissenschaftlichung und Regulierung häuslicher Aufgaben, die von der Beachtung der Hygiene bis zum Aufstellen eines Budgets reichen. Zugleich bildet sie die Grundlage einer intellektuell wie emotional innigen, erfüllenden und stabilen Beziehung zwischen den Eheleuten. Die Frau soll ihren Mann an sich binden, unterhalten und verführen können [*6: 26-27. 29-35]. Beides bedarf nach Amīn der Bildung und Anleitung. Dafür musste auch die Frau zu einem selbstregulierten Subjekt werden. Mädchenbildung führe nicht also zu moralischem Verfall. Ganz im Gegenteil sei es das Ziel, Frauen intellektuell dazu zu befähigen, über ihre Handlungen zu reflektieren (*an tatafakkara wa tata ‘ammala wa tatabaṣṣara fi a ‘amālihā*) [*6: 48]. Eines der zentralen Argumente Amīns gegen Verschleierung und Geschlechtersegregation war, dass solcherlei traditionelle Praktiken rein äußerliche – und damit immer auch umgehbare – Formen der Regulierung und Kontrolle darstellten. Wahre Tugendhaftigkeit von Frauen sei eine Frage der inneren Haltung bzw. der Wahl. Das unterscheide die erzwungene Sittsamkeit (*‘iffa qahriyya*) der einen von der gewählten Sittsamkeit (*‘iffa iḡtiyāriyya*) der anderen [*6: 79; auch 47-50. 62-63. 75-80].

Zugleich verband Amīn seine Kritik an der Unterdrückung von Frauen durch ungebildete, rückständige Männer mit der Kritik an der herrschenden Unterdrückung der Gesellschaft insgesamt. Beides war für ihn untrennbar miteinander verbunden (Taḡrīr al-mar’a [*6: 9-10]). Bei Amīn spiegelt die Entrechtung der Frau durch den Mann im Privaten die Entrechtung des Mannes in der Öffentlichkeit. Beides ist Folge von Despotismus, der Menschen dazu bringt, nur Gewalt und Angst zu gehorchen [*6: 13-16]. Beides blockiert nach Auffassung Amīns zivilisatorischen Fortschritt, der auf Gerechtigkeit (*‘adl*) und Freiheit (*ḡurriyya*) beruht [*6: 96]. Fortschritt und Befreiung müssen nach Amīn jedoch zunächst durch entsprechende Initiativen (modern) gebildeter Kreise, die die Regierung beraten, durchgesetzt werden [*6: 158-161]. Amīns Freiheitsbegriff richtet sich ebenso gegen den Ausschluss der Ägypter vom Fortschritt wie gegen die Annahme einer grundsätzlichen, körperlich begründeten Ungleichheit der Geschlechter. Amīn spricht sich für die prinzipielle Gleichheit von Frauen und Männern aus [*6: 17]. Die Frau brauche Bildung, um ein Mensch zu werden, der Vernunft und einen (eigenen) Willen hat (*insān ya ‘qilu wa-yurīdu*) [*6: 20]. Bildung sei der einzige Weg des Menschen zum Fortschritt und die Entwicklung der eigenen Fähigkeiten und Anlagen ein natürliches Recht (*ḡaqq tabī‘ī*) jedes Einzelnen [*6: 22]. Gegenwärtige intellektuelle Unterschiede zwischen Männern und Frauen seien allein dem niedrigen Status und der Unwissenheit geschuldet, in denen Frauen in der Vergangenheit leben mussten

[*6: 47-48]. Vor allen anderen Rechtssystemen habe das islamische Recht (*aš-šar' al-islāmī*) die Gleichheit (*musāwāt*) der Frau mit dem Mann festgeschrieben, ihre Freiheit sowie Unabhängigkeit (*istiqlāl*) verkündet und ihr sämtliche Menschenrechte (*ḥuqūq al-insān*) verliehen [*6: 11-12]. Ihre rechtliche Lage in manchen westlichen Ländern reiche bis heute nicht an diesen ihr vom islamischen Recht verliehenen Status heran. Wenn Amīn sich auf Natur (*ṭabī'a*) bezieht, dient das einerseits dazu, die natürliche Gleichheit aller Menschen zu begründen. So stünden Frauen den Männern an Intelligenz in nichts nach. Andererseits führt Amīn aus, dass durch ihre Natur bedingte Besonderheiten der Frau (z.B. Schwangerschaft, Geburt oder Stillen) nicht als Vorwand dafür genutzt werden dürften, ihr ihre Rechte vorzuenthalten. Weitere von Amīn als natürlich bezeichnete Unterschiede zwischen Männern und Frauen machen Letztere zu wichtigen Akteurinnen der neuen Gesellschaft. So schreibt er, Frauen seien von Natur aus sitzamer, weniger stark als Männer fleischlichen Gelüsten unterworfen und friedfertiger. Auch seien sie dem Lernen eher zugeneigt. Entsprechend stehen bei der Befreiung der Frau ihre Bildung und ihre systematische Vorbereitung auf ihre Rollen als Ehefrau und Mutter im Vordergrund. Gleichzeitig kann die Ausbildung von Frauen auch auf eine für sie angemessene Berufstätigkeit hin orientiert sein, um sie für eine eventuelle persönliche Notlage vorzubereiten. Eine solche Ausbildung könne helfen, Abhängigkeiten und die damit einhergehende Unterdrückung von Frauen in Fällen von Ehelosigkeit, Verstoßung oder Witwenschaft zu vermeiden oder zumindest zu mildern [*6: 19-25]. Politische Rechte von Frauen und eine größere Rolle in der Öffentlichkeit werden in *ṭahrīr al-mar'a* nur am Rande erwähnt. Sie erscheinen eher als eine ferne, wenn auch nicht explizit ausgeschlossene Zukunftsperspektive [*6: 43-44. 109-113].

Aufschlussreich für Amīns Verständnis von Geschlechterverhältnissen ist seine Terminologie. Wo es um Männer und Frauen als geschlechtliche Wesen geht, spricht er von Genus-Gruppen (*ṣinf*, Dual *ṣinfān*; *ṭahrīr al-mar'a* [*6: 17. 29. 75. 85]). Das zu seiner Zeit in medizinischen und journalistischen Texten bereits übliche Wort *ḡins* für Geschlecht ist bei Amīn allein der Bezeichnung ethnischer Gruppen vorbehalten. Die beiden in der islamischen Tradition ebenso wie in modernen Kontexten unterschiedenen Begriffe *ṭabī'a* (Natur *tout court*) und *fiṭra* (schöpfungsmäßige menschliche Natur) benutzt Amīn parallel. So spricht er von *ṭabī'a*, wenn es um die besondere Disposition von Frauen für den Lernerfolg, um die Trennung von öffentlicher und privater Sphäre mit den entsprechenden Zuordnungen der Geschlechter oder um Monogamie als gesunde Veranlagung von Männern und Frauen gleichermaßen geht (vgl. zur Veranlagung beider Geschlechter zu Monogamie *ṭahrīr al-mar'a* [*6: 124]). Den Begriff der *fiṭra* verwendet Amīn im Zusammenhang mit der Evolution von Gesellschaften ebenso wie im Zusammenhang mit der Verankerung von Frauenrechten in der Scharia oder mit der spezifischen Neigung der Frau, die ausschließliche Liebe ihres Mannes zu suchen [*6: 95. 126]. Ganz überwiegend dienen Verweise auf *fiṭra*, Natur oder angeborene Disposition (*ḥilqa*) bei Amīn als Begründung für die 'Befreiung der Frau'. So heißt es, man habe bisher zu einseitig die Sittsamkeit (Enthaltsamkeit, *iffa*) von Frauen in den Vordergrund gestellt. Dies sei zwar die «schönste Sache» an einer Frau,

nicht aber die einzig wichtige. Ebenso wesentliche Eigenschaften (*ṣifa*) bzw. Gaben (*malaka*) der Frau seien Vollkommenheit der Vernunft (*kamāl al-‘aql*), Organisationsfähigkeit (*ḥusn at-tadbīr*), Erfahrung in Kindererziehung (*al-ḥibra bi-tarbiyat al-aulād*) sowie Sorge für das Heim (*ḥifẓ niẓām al-ma‘īsa fī l-bait*) und für alle ihr anvertrauten Angelegenheiten (*aš-ṣu‘ūn*), für die sie zuständig sei [*6: 86].

Dass die von Amīn zum Programm erklärte Würdigung der patriarchalischen Kernfamilie auch ein klassenspezifisches Projekt war, ist vielfach hervorgehoben worden (Cole 1981 [*8], Abu-Lughod 1998 [*24], Elsadda 2006 [*43], 2007 [*45], Kholoussy 2010 [*64], Cuno 2015 [*75]). Geschlechter- und Klassenverhältnisse hingen eng miteinander zusammen. Ein Motiv hinter der Forderung nach Aufhebung der Geschlechtersegregation bei Amīn mag das Anliegen gewesen sein, soziale Hierarchien in einer Zeit des Umbruchs zu festigen. So hat Amīn das Überlegenheitsgefühl männlicher Diener gegenüber den Frauen und Töchtern ihrer Dienstherrinnen als inakzeptabel gebrandmarkt (Cole 1981 [*8: 399]). Ehefrauen und Mütter werden ausdrücklich die Leitung des Dienstpersonals zugesprochen (Tahrīr al-mar‘a [*6: 35-36]). ‘Amāra betont in diesem Zusammenhang die große Hoffnung, die Reformer der Zeit insgesamt auf die modern gebildeten Mittelschichten als Speerspitze der Fortschrittlichkeit gesetzt hätten (1980 [*7: 126-131]).

3. Die 1920er bis 1960er Jahre: Geschlechterdebatten in Zeiten der ‘Systemkonkurrenz’

In der Zeit ab den 1920er Jahren diskutierten nicht mehr allein Angehörige der neuen und alten Eliten über Fragen von Kultur, Religion, Politik und Fortschritt. In der «Ära der Massenbewegungen und Ideologien» (Mejcher 2004 [*40: 432]) konkurrierten verschiedene Parteien und Organisationen um die Mobilisierung breiterer Bevölkerungsschichten. In Ägypten war die politische Landschaft im Verlauf der 1930er Jahre geprägt durch neu gegründete Bewegungen, darunter islamische ebenso wie kommunistische oder auch an faschistischen Vorbildern orientierte. Das nationalistische Lager geriet zunehmend unter Druck und spaltete sich in unterschiedliche Strömungen auf. Auch das Verhältnis der Gründerin der Union Féministe Egyptienne, Hudā ‘Ṣa‘rāwī, zur Wafd-Partei dokumentiert die politischen Verwerfungen innerhalb des Nationalismus, die in diesem Fall weit über die Haltung der Wafd-Führer zu Frauenrechten hinausgingen (Baron 2005 [*41: 162-188]). Eine der bis heute prägendsten Neugründungen der Zeit war jene der Muslimbruderschaft im Jahr 1928. Die Muslimbruderschaft widmete sich intensiv sozialer Arbeit und der Propagierung eines umfassenden islamischen Modells individueller und gesellschaftlicher Entwicklung. Von ihrem Gründer, Hasan al-Bannā, stammt der erste hier vorgestellte Text zum Thema Frau. In Marokko war die Periode ab den 1920er Jahren geprägt von der Herausbildung einer Nationalbewegung, die personell, ideell und politisch untrennbar mit dem Reformislam verbunden war. Widerstand gegen die Protektorspolitik artikulierte sich v.a. als Verteidigung des Islam und der arabischen Sprache. Bis in die Mitte der 1940er Jahre hinein forderten die beiden wichtigsten Strömungen innerhalb der marokkanischen Nationalbewegung – eine eher liberale und eine eher

dem Programm des islamischen Modernismus verbundene – Reformen im Rahmen des Protektoratsvertrags von 1912 (Spadola 2008 [*54: 130]). Sie verlangten eine konsequente Umsetzung der dort garantierten Integrität der religiösen Autorität des Sultanats und des Respekts marokkanischer Traditionen. Neben Protesten gegen die Protektoratspolitik ging es den nationalistisch-reformistischen Kräften von Beginn an auch um innergesellschaftliche Veränderungen. Prominent waren ihre Angriffe auf so genannte ekstatische Sufi-Rituale, wobei sich diese Angriffe nicht notwendigerweise gegen den Sufismus bzw. nicht einmal gegen dessen populäre Erscheinungsformen als solche richten mussten. Eine neuere Untersuchung argumentiert, dass es den Reformern in erster Linie darum ging, die mobilisierende Kraft der Bruderschaften zu bekämpfen (Spadola 2008 [*54]). Im Zentrum stand die Verteidigung des eigenen Anspruchs, für ‘das Volk’ zu sprechen. Die Forderung nach formeller Unabhängigkeit des Landes wurde in Marokko erst zum Ende des Zweiten Weltkriegs hin relevant. Dieser historische Moment sowie die ersten Jahre der marokkanischen Unabhängigkeit sind der Kontext für die beiden Schriften ‘Allāl al-Fāsīs, die hier näher besprochen werden. Ein übergreifendes Motiv der 1920er bis 1960er Jahre, das Bannās und Fāsīs Denken über zeitliche und regionale Unterschiede hinweg prägte, ist das der Systemkonkurrenz. Bei aller Verschiedenheit verbindet beide das Anliegen, den Islam als umfassendes und potentiell universalisierbares Ordnungsmodell zu entwerfen, das das Leben des Individuums, der Familie und der gesamten Gesellschaft, wenn nicht der Menschheit, zum Wohle aller regelt. Beiden dient das Thema Frau, das bei beiden insgesamt weniger prominent ist als bei den anderen hier besprochenen Autoren, dazu, das eigene Gesellschaftsmodell zu konturieren und es gegen konkurrierende ideologische Entwürfe abzugrenzen.

Ḥasan al-Bannā: Geschlechterdifferenz zwischen Offenbarung und Natur. – Als Gründer und bis zu seinem Tod erster Führer der Muslimbruderschaft vertrat Ḥasan al-Bannā das Modell einer allumfassenden, ewigen und zugleich an die zeitgenössische Gesellschaft angepassten und damit ‘leicht’ zu befolgenden islamischen Ordnung, die klar gegen säkular-liberale Positionen seiner Zeit gerichtet war. Dafür steht sinnbildlich seine Haltung zu Frauenrechten, die nicht nur deutlich konservativer war als die der Gründerväter des islamischen Modernismus, sondern vermutlich auch restriktiver als die vieler seiner Anhänger (Krämer 2010 [*65: 111]). Wichtig für die Erklärung dieser Haltung ist der Umstand, dass liberale Intellektuelle ebenso wie prominente Vertreterinnen der Frauenbewegung der Zeit wie Hudā Ša‘rāwī, Gründerin (1923) und Präsidentin der Union Féministe Egyptienne, und Labība Aḥmad, Gründerin (1921) und Herausgeberin der islamisch-nationalistisch orientierten Zeitschrift ‘Das Erwachen der Frauen’ (an-Nahḍa an-Nisā’iyya), ebenfalls mit islamischen Referenzen und Begründungen argumentierten (vgl. für die Verwendung islamischer Referenzrahmen Cooke 1986 [*11], Khater, Nelson 1988 [*13], Hatem 1989 [*14], Gershoni 1999 [*29], Baron 2001 [*35], 2005 [*41: 189-213], McLarney 2015 [*78]). Bannās Text dokumentiert in erster Linie den großen Einfluss, den politische Faktoren und Agenden auf islamische Positionen zu Geschlechterdebatten ausgeübt haben. Auch in anderer Hinsicht gilt Bannā eher als Aktivist denn als systematischer Denker. So blieben spätere islamistische Bewegungen mit Blick auf das Thema

Frauen stärker durch Amīn bzw. die Amīn-Rezeption geprägt, wie McLarney gezeigt hat (2015 [*78]).

In einem 1940 in zwei Nummern der Zeitschrift *al-Manār* erschienenen Text mit dem Titel *Die muslimische Frau* (*al-Mar'a al-muslima* [*35]) besteht Bannā auf der prinzipiellen Ungleichheit zwischen den Geschlechtern. Diese sieht er durch Natur ebenso wie durch offenbartes islamisches Recht verbürgt [*35: 7]. Zwar betont Bannā den Status der Frau im Islam als Gefährtin (*šarīka*) oder auch 'Schwester' des Mannes in Pflichten und Rechten. Dennoch müsse es wegen der Unumgänglichkeit natürlicher Unterschiede (*fawāriq ṭabī'iyā*) zwischen den Geschlechtern auch rechtliche Unterscheidungen (*fī l-ḥuqūq*) geben [*35: 7]. Der Islam stelle Frauen und Männer in rechtlicher Hinsicht nicht vollkommen gleich. Gegen den Anspruch auf Gleichheit vertritt Bannā die Idee des Ausgleichs (*'auḍ*). So würde im Islam immer dort, wo ein Recht der Frau beschränkt wird, als Kompensation ein anderes Recht gewährt. Weder die körperliche noch die seelische (*rūḥī*) Konstitution der Frau sei der des Mannes gleich. Auch ihre unterschiedlichen Rollen als Mutter und Vater könne niemand bestreiten. Die Organisation der verschiedenen Bereiche des Lebens (*nuzum al-ḥayāt*) müsse diesen Unterschieden Rechnung tragen [*35: 7-8]. Als weiteres Prinzip der islamischen Sicht auf die Frau nennt Bannā die schöpfungsmäßig angelegte Anziehungskraft (*taḡāḍub fīṭrī*) zwischen Männern und Frauen, deren Funktion allerdings nicht einfache Triebbefriedigung, sondern vielmehr die Sorge für den Erhalt der menschlichen Gattung (*ḥifẓ an-naw'*) sei. Als Ziel der Scharia nennt Bannā die vollständige Zusammenarbeit (*ta'āwun tāmm*) von Mann und Frau. Die Erziehung wie auch die Ausbildung von Mädchen sollten diese auf ihre Aufgaben als Ehefrau und Mutter vorbereiten [*35: 8-11]. Dabei spricht sich Bannā strikt gegen jede Form der Geschlechtermischung (*iḥtilālī*) aus. Die islamische Gesellschaft (*muḡtama' islāmī*) sei eine Gesellschaft der Absonderung (*muḡtama' infirādī*), keine des Miteinanders (*muštarak*) [*35: 11]. Das Auftreten der Frau in der Öffentlichkeit führe zu (sexuellem) Chaos (*fiṭna*) und bilde so eine Gefährdung der öffentlichen Moral [*35: 13]. Daher die Notwendigkeit ihrer Verschleierung und, wo möglich, des Aufenthalts von Frauen und Männern in getrennten Räumlichkeiten. Wenn es ausnahmsweise erforderlich sein sollte, dass Frauen anderen als ihren natürlichen Aufgaben (*muhimma ṭabī'iyā*) nachgingen, dann habe dies unter strikter Einhaltung von Vorschriften zur Geschlechtertrennung zu geschehen [*35: 21].

'Allāl al-Fāsī: Geschlechterverhältnisse als moralische Ordnung. – 'Allāl al-Fāsīs Abhandlungen zum islamischen Recht, in deren Rahmen er sich auch mit Geschlechterfragen auseinandersetzte, gehören in die Jahre unmittelbar vor und nach der marokkanischen Unabhängigkeit 1956. Im Unterschied zu Ägypten gab es in dieser Periode in Marokko keine feministische Bewegung, auch wenn sich einzelne prominente Frauen aus bekannten, politisch engagierten Familien wie Malīka al-Fāsī, eine Cousine 'Allāls, seit den 1930er Jahren für Mädchenbildung eingesetzt hatten. Später gründete Malīka al-Fāsī eine mit der Istiqlāl-Partei verbundene erste Frauenorganisation. Während der Istiqlāl wie die Mehrheit der in der marokkanischen Nationalbewegung aktiven Gruppierungen auch den Sultan als Symbol des nationalen Widerstands nicht nur akzeptierte sondern selbst

aufbaute, zog sich der politische Machtkampf über die genaue Form des nachkolonialen Staates bis in die ersten Jahre nach der Unabhängigkeit von Frankreich hinein. Aus dieser Zeit stammt die hier im Vordergrund stehende Schrift Fāsīs mit dem Titel ‹Die Ziele der Scharia und ihre edlen Eigenschaften› (Maqāšid aš-šarī‘a wa- makārimuhā [*41]), die 1963 erschien. Sie enthält den Entwurf einer spezifisch islamischen Ordnung als für eine moderne muslimische Gesellschaft wie die marokkanische am besten geeignete und als in jeder Hinsicht anderen politisch-ideologischen Systemen überlegene. Programmatische Überlegungen Fāsīs zu den Themen Ehe und Familie finden sich v.a. in seinem Buch ‹Die Selbstkritik› (an-Naqd ad-dāfī [*40]), das bereits 1952 in Kairo veröffentlicht worden war. Als Berichterstatter der offiziellen Kodifizierungskommission, die das erste marokkanische Personalstatutgesetz von 1957/58 auf der Basis des malikitischen islamischen Rechts entwarf, hatte Fāsī zudem auch praktischen Einfluss auf eine der wichtigen geschlechterpolitischen Weichenstellungen seines Landes.

Ein zentraler Baustein in Fāsīs Programm zur Reform des islamischen Rechts ist eine Denkbewegung, die sich als Ontologisierung der Scharia beschreiben lässt. Diese wiederum beruht auf einem Modell der moralischen Entwicklung der Menschheit, in dem bereits die wichtige Unterscheidung zwischen Natur (*tabī‘a*) und spezifisch menschlicher Disposition (*fiṭra*) eingeführt wird (Maqāšid [*41: 9-15]). Der Mensch habe in seiner Anfangszeit gegen die Natur gekämpft, so Fāsī, um in diesem Kampf seine spezifisch menschliche Disposition zu entdecken, die ihn auf den Weg der Zivilisation (*ḥadāra*) und der Gerechtigkeit (*‘adāla*) lenke [*41: 13]. Mit den Religionen sei dann die Idee des Gesetzes entstanden [*41: 17-30]. Im Unterschied zur Entwicklung in Europa, wo Gerechtigkeit gegen herrschende Rechtsordnungen habe durchgesetzt werden müssen, sei die Idee der Gerechtigkeit mit der Scharia von Beginn an verbunden gewesen [*41: 41]. Fāsīs Schriften sind ähnlich wie die der frühen ägyptischen *salafiyya* gelegentlich als Annäherung an europäisch-christliche Naturrechtsvorstellungen interpretiert worden. Tatsächlich distanziert sich Fāsī jedoch in ‹Maqāšid› ausdrücklich vom Naturrecht (*qānūn tabī‘ī*), indem er dieses als eines der vom islamischen Recht unterschiedenen, der Scharia letztlich unterlegenen Rechtssysteme beschreibt [*41: 34-35]. Ein Kernbegriff in seinem Werk ist derjenige der *fiṭra*. Wie Andrew March gezeigt hat, unterscheidet Fāsī hierfür die Natur des Menschen als Lebewesen mit Trieben und körperlichen Bedürfnissen (*tabī‘a*) von der Natur des Menschen als Mensch im Sinn seiner *insāniyya*, mit der seine auf göttliche Schöpfung zurückgehende Moralität bzw. seine moralische Grundveranlagung gemeint ist (*fiṭra*; 2015 [*77: 48]). Hierin sieht March eine von Naturrechtsvorstellungen im engeren Sinn unterschiedene Form der Naturalisierung der Scharia, die diese an eine spezifisch theologische Anthropologie zurückbindet. So kann Fāsī die normativen Anforderungen des islamischen Rechts als mit der von Gott geschaffenen menschlichen Natur bzw. mit dem natürlichen moralischen Streben des Menschen vereinbar erklären [*77: 48]. Der Islam als die der allgemein-menschlichen Disposition entsprechende Religion (*dīn al-fiṭra*) stimmt nach Fāsī mit dem überein, wonach der Mensch in seiner Eigenschaft als Mensch strebt (Maqāšid [*41: 66]). In normativer wie ontologischer Hinsicht fällt die Scharia in dieser Perspektive mit dem Menschsein (*insāniyya*)

als moralisch verantwortliche Existenz zusammen. Das dient der Verteidigung der Scharia als allumfassendes und potentiell universalisierbares normatives System (March 2015 [*77: 46. 48. 51 FN 17]). Die Natur des Menschen als moralisches Wesen wird über das Konzept der *fiṭra* an die Offenbarung zurückgebunden [*77: 50-51]. Nach Auffassung Fāsīs bestätigt die empirische Entwicklung der Menschheit, die sich aus der Geschichte oder auch aus dem Zustand der ihm zufolge primitiven Stämme (*qabā'il bidā'iyya*; Maqāṣid [*41: 11]) als Spur der Kindheit des Menschengeschlechts ablesen lässt, die Prinzipien des islamischen Rechts und damit letztlich die Überlegenheit des Islam. Bereits in den Anfängen und unter 'primitiven Stämmen' sei die Tendenz zu erkennen, die innere Veranlagung des Menschen zur Moralität – bei Fāsī gefasst als Kampf gegen die niedrige oder bloße Natur (*tabī'a*) – zu fördern (March 2015 [*77: 66]). Wahre Freiheit bestehe somit in der Befolgung der Scharia als Erfüllung der inneren Veranlagung des Menschen (March 2015 [*77: 33. 76]). Diese innere Veranlagung befähigt den Menschen nach Fāsī zur Übernahme von Verantwortung (*taḥammul al-mas'ūliyya*) und zugleich zum Begreifen der Freiheit (*idrāk al-ḥurriyya*; Maqāṣid [*41: 5]). Nach March ist der Mensch bei Fāsī nicht von Natur aus frei geschaffen, sondern er ist geschaffen mit der Möglichkeit, frei zu werden (March 2015 [*77: 55]). Die islamische Freiheit (*al-ḥurriyya al-islāmiyya*), so Fāsī, sei eine normativ-rechtlich bestimmte (*ḡa' l qānūnī*), die vom Menschsein des Menschen und damit von seiner *fiṭra* abhängt. Der Mensch ist für Fāsī, der hier auf die Existentialisten (*al-wūḡūdiyyūn*) verweist, zur Freiheit verpflichtet (*mukallaf*) – er wird frei, indem er verantwortlich wird, und verantwortlich, indem er frei wird (Maqāṣid [*41: 244-245]). Mit dem Wort *mukallaf* wird wiederum das islamische Recht ins Spiel gebracht, wo mit *taklīf* die Verpflichtungen des und der Gläubigen gegenüber Gott bezeichnet werden. Freiheit als politische Frage im engeren Sinn steht in Fāsīs islamrechtlichen Schriften dagegen nicht im Vordergrund. Vielmehr erklärt er zum Thema der Schariakonformen Politik bzw. Verwaltung (*siyāsa šar'iyya*) in 'Maqāṣid' Partizipation und Gerechtigkeit zu Grundprinzipien der politischen Ordnung im Islam (Maqāṣid [*41: 54-58]; March 2015 [*77: 81]).

'Allāl al-Fāsī hat dem Thema 'Frau' keine eigenständige Schrift gewidmet. Dennoch spielt es in seiner Auseinandersetzung mit dem islamischen Recht eine wichtige Rolle und wird sowohl in 'Maqāṣid' als auch in 'an-Naqd ad-dātī' angesprochen. Grundsätzlich gilt bei Fāsī, wie bereits bei Amīn und anderen Vertretern der *nahḍa*, der Status der Frau als Gradmesser zivilisatorischen Fortschritts. Das zeigt sich an seinen Ausführungen zur Verbesserung der Lage der Frau durch das islamische Recht und an seiner Kritik an lokalen Praktiken, die die Frau herabwürdigten (an-Naqd ad-dātī [*40: 221-224. 230-253]). Im Kern vertritt Fāsī mit Blick auf islamisches Ehe- und Familienrecht sowie auf Geschlechtersegregation ähnliche Positionen wie vor ihm Amīn und 'Abduh. Auch bei Fāsī ist die Reform der Familie ein wichtiger Aspekt der Gewährleistung gesamtgesellschaftlicher Harmonie und Entwicklung. Dabei müssten beide Eheleute beherzigen, dass es bei ihrer Verbindung (*ittiṣāluhumā*) nicht bloß um die Befriedigung des sexuellen Instinkts (*muḡarrad irdā' al-ḡarīza al-ḡinsiyya*), sondern vielmehr um die Erfüllung einer Pflicht gegenüber der Gesellschaft gehe [*40: 224]. In diesem

Zusammenhang geht Fāsī über bisherige Positionen hinaus, wenn er nicht nur die Verantwortung des Staates für sozialpolitische Maßnahmen zum Schutz der Familie, sondern auch die Einführung einer Strafsteuer für Unverheiratete erwägt. In Übereinstimmung mit der von ihm getroffenen Unterscheidung zwischen Natur (*tabī'a*) und schöpfungsmäßiger Veranlagung des Menschen als moralisches Wesen (*fiṭra*) ist Geschlechterdifferenz für Fāsī entgegen dem Schein keine Frage der biologischen Konstitution. So seien eine «gewisse körperliche Schwäche» (*nau' min ad-ḍu' fī l-ḡism*) der Frau und die ihr eigene «gewisse geistige Verfassung» (*nau' min at-tarkīb fī d-dihniyya*) nicht auf physiologische Unterschiede zurückzuführen, sondern vielmehr Folge der sozialen Lage (*al-waḍ' al-iḡtimā'ī*) [*40: 230]. Befreien könne sich die Frau nur selbst, müsse dafür aber über rein formale Veränderungen ihrer Situation hinausgehen [*40: 230].

4. Die 1990er Jahre bis zur ersten Dekade des 21. Jahrhunderts: *Islam als Identität bei Yūsuf al-Qaraḍāwī*

Seit den 1990er Jahren ist bei aller Kontinuität ideologischer Konfliktlinien eine Neujustierung islamischer Positionen zu beobachten, die gelegentlich als 'post-islamistisch' beschrieben worden ist. Ungeachtet der Frage, ob solche generalisierenden Interpretationen haltbar sind, kommt Diskussionen um das Phänomen des Post-Islamismus das Verdienst zu, auf wichtige Akzentverschiebungen innerhalb islamischer Politik- und Gesellschaftsentwürfe hingewiesen zu haben. Auffallend etwa ist die Tendenz zur Pluralisierung und Individualisierung. Asef Bayat definiert Post-Islamismus folglich als Verbindung von Religiosität mit Rechten, von Glauben mit Unabhängigkeit und von Islam mit Freiheit (2005 [*42]). Gilles Kepel hat in seiner Definition des Post-Islamismus als politischen Trend die Tendenz islamistischer Bewegungen in den Vordergrund gestellt, sich in ihrem Kampf um rechtliche Anerkennung auf universelle Rechte und liberale Werte zu berufen (2000 [*32: 24]).

Im Unterschied zu programmatischen Neuorientierungen wie den von Bayat und Kepel beschriebenen weisen die Schriften von Yūsuf al-Qaraḍāwī eher taktische Neujustierungen auf. Seit seinem bis heute in zahlreichen Neuauflagen weltweit zirkulierenden Frühwerk «Das Erlaubte und das Verbotene im Islam» (*al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-islām* [*45]), das erstmals 1960 erschien, tritt Qaraḍāwī v.a. 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 gewonnen werden können. Frauen werden in diesem Werk in erster Linie als Ehefrauen und Mütter adressiert, die dem Bereich der Familie zugeordnet sind. Als Hüterinnen sexueller Moral sind sie in der Öffentlichkeit zur Einhaltung von klaren Verhaltensregeln angehalten, um jede Provokation verwerflicher Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu verhindern (Stowasser 2009 [*57: 185]).

Die Themen Ehe, Familie und Sexualität ziehen sich bis heute durch Qaraḍāwīs gesamtes Werk. Sie bilden den Kern der von ihm propagierten islamrechtlichen

Ordnung der Gesellschaft und des individuellen Lebens. Inhaltlich lassen sich seine Positionen innerhalb des Mainstreams modernen, konservativen islamischen Denkens verorten (Dennerlein 2017 [*79]). Die von Qaraḏāwī entworfene Familie ist eine streng geschlechterhierarchische. Zugleich bietet sie Qaraḏāwī Möglichkeiten der kontinuierlichen Neuakzentuierung in Abhängigkeit von politischen Veränderungen. Auf den Wandel in Qaraḏāwīs Position zu politischen Rechten wie aktives und passives Wahlrecht von Frauen seit den 1990er Jahren hat bereits früh Barbara Stowasser hingewiesen (2001 [*37]; vgl. für einen islamisch-feministischen Versuch, diese Tendenz für die Begründung von Frauenrechten über Qaraḏāwī hinaus islamisch-feministisch weiterzudenken ‘Izzat 1999 [*30]). In einem Buch von 2006 mit dem Titel ‘Die Muslimin von morgen’ (Muslimat al-ġad [*46]) geht es Qaraḏāwī dagegen grundlegender um die verlorene Wahrheit (*ḥaqīqa ḏā’i’a*) einer mittleren Haltung des Islam gegenüber Frauen – zwischen dem Verschließen und dem vollständigen Öffnen von Türen (*iglāq, iftāḥ al-abwāb*) für die Frau [*46: 4]. Ausdrücklich kritisiert Qaraḏāwī diejenigen, die die Frau vernachlässigen und im Haus als *quantité négligeable* (*kamm muhmal*) betrachten [*46: 6]. Über die noch heranzubildende ‘Muslimin von morgen’ heißt es, man wünsche sie sich gelehrt in ihrer Religion (*fāqīha li-dīnihā*) und wissend in den Dingen ihres Lebens (*‘āriḥa bi-ḥayātihā*), d.h. nicht isoliert (*ma’zūla*) vom Leben und von der Religion [*46: 21]. Sie solle auf ihre Religion, auf ihre Persönlichkeit (*ṣaḥṣiyyatuhā*), auf ihre Mission (*risāla*) und auf ihr kulturelles Erbe (*turāt*) vertrauen, um zu sagen, dass sie keine Europäerin, Amerikanerin oder Russin sei, sondern eine Muslimin [*46: 22]. Die Bewahrung ‘ihres’ Islam hindere sie an nichts im Leben, an keinem «der Rechte des Lebens» (*ḥuqūq al-ḥayāt*). Um ihre islamische Persönlichkeit (*ṣaḥṣiyyatuhā l-islāmīyya*) zu bewahren, müsse die Ausbildung der Muslimin von morgen allerdings in den Grenzen (*ḥudūd*) ihrer schöpfungsgemäßen Natur (*fiṭra*) und ihrer Aufgabe (*wazīfa*) verlaufen – denn «die Frau ist ein Weibchen» (*al-mar’a unṭā*) [*46: 25]. Auf diese Weise verknüpft Qaraḏāwī den Geschlechterdualismus mit kosmischen bzw. natürlichen Prinzipien [*46: 25-27]. Geschlechtergrenzen dürften auf keinen Fall verwischt werden. Es gehe für die Muslimin von morgen darum, ihre natürliche Weiblichkeit zu bewahren, beispielsweise also als Lehrerin, Ärztin oder Krankenschwester für Frauen zu arbeiten und dem Mann keine Konkurrenz zu machen. Diese Art der Adressierung der Frau als Subjekt ihrer eigenen islamischen Existenz ist ideologisch anschlussfähig an den Trend einer neo-liberalen Wende islamisch-islamistischer Bewegungen und Parteien seit den 1990er Jahren, wie ihn etwa Bayat (2005 [*42]) und Kepel (2000 [*32]) beschrieben haben. Zugleich lässt sie sich im Fall Qaraḏāwīs gegen innerislamische Reformansätze in Position bringen, namentlich gegen Versuche, religiöse Quellen als Grundlage für weitergehende Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit zu lesen. So verwirft Qaraḏāwī ausdrücklich die Vorstellung einer spezifisch ‘weiblichen’ Interpretation des Koran. Kritik am islamischen Feminismus formulierte Qaraḏāwī 2008 ausdrücklich auch in einer Ausgabe der Sendung ‘Die Scharia und das Leben’ (*aš-Šarī’a wa-l-ḥayāt* [*48]) auf dem Fernsehsender al-Ġazīra.

Die wichtigste Frontstellung in Qaraḏāwīs Werk ist allerdings die gegen transnationale Frauenrechte, die seit den 1990er Jahren zunehmend auch in der Region anerkannt und institutionalisiert worden sind, wie beispielsweise die Einrichtung

des ägyptischen National Council for Women (al-Mağlis al-Qaumī li-l-Mar'a) durch ein Präsidialdekret im Jahr 2000 zeigt. Dabei bedient sich Qaraḍāwī in selektiver Weise selbst der Sprache des internationalen Rechts. Ein Beispiel hierfür ist ein 2005 unter dem Titel «Die Familie, wie der Islam sie möchte» (al-Usra kamā yurīduhā l-islām [*47]) veröffentlichter Text. Es handelt sich dabei um eine Zusammenstellung von zwei Vorträgen – einen zum Thema «Die stabile Ehe» (az-Zawāğ al-mustaqirr), der andere zum Thema «Die Komplementarität von Muttersein und Vatersein» (Takāmuliyyat al-umūma wa-l-ubuwwa) –, die der Autor an der 2004 organisierten Doha International Conference on the Family gehalten hat. Diese Konferenz, deren Gastgeber das Doha International Family Institute war, fand anlässlich des offiziell von der UNO 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 zu nutzen (Bob 2012 [*69]). In der Einleitung zur Veröffentlichung seiner Vorträge positioniert Qaraḍāwī die Doha Konferenz und einmal mehr sich selbst gegen internationale Menschenrechtskonferenzen wie die Weltbevölkerungskonferenz in Kairo (1994) oder die Weltfrauenkonferenz in Peking (1995; al-Usra [*47: 3]). Diese Konferenzen bildeten die Speerspitze eines gesellschaftszersetzenden 'Libertinismus' (*ibāhiyya*), der die Ordnung der Familie, sexuelle Moral und im Ergebnis den Fortbestand der menschlichen Gattung gefährde [*47: 5. 41-50]. Letzteres wird mit angeblich international geförderten Lobbying für die Ehe unter Männern und unter Frauen und für «die Gründung gleichgeschlechtlicher Familien» (*takwīn al-usra dāt al-ğins al-wāhid*) in Verbindung gebracht [*47: 3. 48]. Auf diese Weise 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 damit an den globalen Trend zur Aufwertung der 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 dem Prinzip (*qā'ida*) der Binarität des Kosmos (*al-izdiwāğ fi l-kaun*) entspreche [*47: 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 'islamische' Familie damit als Ort, an dem biologische sowie gesellschaftliche Reproduktionsaufgaben (Mutter- und Vaterrolle in einer stabilen Ehe [*47: 51-74]), individuelle Erfüllung ('Recht' auf freie Partnerwahl und eine erfüllte eheliche Sexualität – auch für Frauen [*47: 11. 21. 25]) und islamische Lebensführung (durch sichere Orientierung in allen Fragen des Privat- und Familienlebens) auf natürliche Weise zusammenfallen. Gleichzeitig reklamiert Qaraḍāwī den Anspruch auf religiöse Besonderheiten (*ḥaṣā'is kull dīn*) für den Islam bzw. für die islamische Familie auch gegenüber den anderen 'Buchreligionen' [*47: 7]. In diesem Zusammenhang hebt er besonders Polygynie und Verstoßung hervor – also gerade die Aspekte des islamischen Familienrechts, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in arabischen Reformdebatten in Frage gestellt werden.

5. SEKUNDÄRLITERATUR

- 1 Ğurġ Ilyās al-Ĥūrī: Hal li-l-mar' a an taṭluba kull ḥuqūq ar-riġāl?, in: al-Hilāl 2/14 (1894) 435-438.
- 2 Istīr Azharī: Hal li-l-mar' a an taṭluba kull ḥuqūq ar-riġāl?, in: al-Hilāl 2/14 (1894) 438-440.
- 3 [Anonym]: Hal li-l-mar' a an taṭlub kull ḥuqūq ar-riġāl?, in: al-Hilāl 2/16 (1894) 491-493.
- 5 Walther Braune: Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft. Eine geschichtstheologische Analyse seiner Stellung in der Weltsituation (Bern, München 1960).
- 6 Thomas Philipp: Women in the historical perspective of an early Arab modernist (Ĝurġī Zaidān), in: Die Welt des Islams 18 (1977) 65-83.
- 7 Muḥammad 'Amāra: Qāsim Amīn wa-Taḥrīr al-mar' a (Bairūt 1980).
- 8 Juan Ricardo Cole: Feminism, class, and Islam in turn-of-the-century Egypt, in: International Journal of Middle East Studies 13 (1981) 387-407.
- 9 Albert Hourani: Arabic thought in the liberal age 1798-1939 (Oxford 1984).
- 10 Andrea B. Rugh: Family in contemporary Egypt (Syracuse 1984).
- 11 Miriam Cooke: Telling their lives. A hundred years of Arab women's writings, in: World Literature Today 60 (1986) 212-216.
- 12 Margot Badran: Dual liberation. Feminism and nationalism in Egypt, 1870s-1925, in: Feminist Issues 8 (1988) 15-34.
- 13 Akram Khater, Cynthia Nelson: Al-Harakah Al-Nissa'Iyah. The women's movement and political participation in modern Egypt, in: Women's Studies International Forum 11 (1988) 465-483.
- 14 Mervat Hatem: Through each other's eyes. Egyptian, Levantine-Egyptian, and European women's images of themselves and of each other (1862-1920), in: Women's Studies International Forum 12 (1989) 183-198.
- 15 Deniz Kandiyoti (ed.): Women, Islam and the state (Philadelphia 1991).
- 16 Leila Ahmed: Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate (New Haven 1992).
- 17 Muḥammad al-Kašbūr: Qānūn al-aḥwāl aš-šaḥṣiyya ma' a ta' dīlāt 1993 (ad-Dār al-Baiḍā' 1993).
- 18 Anne McClintock: Family feuds. Gender, nationalism and the family, in: Feminist Review 44 (1993) 61-80.
- 19 Beth Baron: The women's awakening in Egypt. Culture, society, and the press (New Haven 1994).
- 20 Reinhard Schulze: Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert (München 1994).
- 21 M. Badran: Feminists, Islam, and nation. Gender and the making of modern Egypt (Princeton 1995).
- 22 C. Nelson: Doria Shafik. Egyptian feminist. A woman apart (Gainesville 1996).
- 23 Homa Hoodfar: Between marriage and the market. Intimate politics and survival in Cairo (Berkeley 1997).
- 24 Lila Abu-Lughod: The marriage of feminism and Islamism in Egypt. Selective repudiation as a dynamic of postcolonial cultural politics, in: L. Abu-Lughod (ed.): Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East (Princeton 1998) 243-269.
- 25 L. Abu-Lughod (ed.): Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East (Princeton 1998).
- 26 Omnia Shakry: Schooled mothers and structured play. Child rearing in turn-of-the-century Egypt, in: L. Abu-Lughod (ed.): Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East (Princeton 1998) 126-170.
- 27 Yvonne Yazbeck Haddad: Islam and gender. Dilemmas in the changing Arab world, in: Y. Yazbeck Haddad, John L. Esposito (eds.): Islam, gender, and social change (New York 1998) 3-29.
- 28 James L. Gelvin: Divided loyalties. Nationalism and mass politics in Syria at the close of empire (Berkeley 1999).
- 29 Israel Gershoni: Egyptian liberalism in an age of 'crisis of orientation'. Al-Risāla's reaction to fascism and nazism, 1933-1939, in: International Journal of Middle East Studies 31 (1999) 551-576.
- 30 Hiba Ra'ūf 'Izzat: Al-Mar' a wa-l-iġtihād. Naḥwa ḥiṭāb islāmī ġadīd, in: Alif Journal of Comparative Poetics 19 (1999) 96-120.
- 31 Nadjé Sadig Al-Ali: Secularism, gender and the state in the Middle East. The Egyptian women's movement (Cambridge 2000).
- 32 Gilles Kepel: Islamism reconsidered, in: Harvard International Review 22 (2000) 22-27.
- 33 Suad Joseph (ed.): Gender and citizenship in the Middle East (Syracuse 2000).
- 34 M. Badran: Locating feminisms. The collapse of secular and religious discourses in the Mashriq, in: Agenda. Empowering women for gender equality 16 (2001) 41-57.

- 35 B. Baron: An Islamic activist in interwar Egypt, in: Kathleen D. McCarthy (ed.): Women, philanthropy, and civil society (Bloomington 2001) 225-244.
- 36 A. Hourani: Geschichte der arabischen Völker (Frankfurt 32001).
- 37 Barbara Stowasser: Old shaykhs, young women, and the internet. Rewriting of women's political rights in Islam, in: The Muslim World 91 (2001) 99-120.
- 38 Talal Asad: Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity (Stanford 2003).
- 39 Susanne Bräckelmann: «Wir sind die Hälfte der Welt!» Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918). Zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung (Würzburg 2004). – Diss. Mainz 2003.
- 40 Helmut Mejcher: Der arabische Osten im zwanzigsten Jahrhundert 1914-1985, in: Heinz Halm, Ulrich Haarmann (eds.): Geschichte der arabischen Welt (München 32004) 432-501.
- 41 B. Baron: Egypt as a woman. Nationalism, gender, and politics (Berkeley 2005).
- 42 Asef Bayat: What is post-Islamism?, in: ISIM Review 16 (2005) 5.
- 43 Hoda Elsadda: Gendered citizenship. Discourses on domesticity in the second half of the nineteenth century, in: Hawwa 4 (2006) 1-28.
- 44 Gudrun Krämer: Drawing boundaries. Yūsuf al-Qaradāwī on apostasy, in: G. Krämer, Sabine Schmidtke (eds.): Speaking for Islam. Religious authorities in Muslim societies (Leiden 2006) 181-217.
- 45 H. Elsadda: Amīn, Qāsim, in: Gudrun Krämer et al. (eds.): Encyclopaedia of Islam, THREE (Leiden, Boston 2007-2) 120-122.
- 46 H. Elsadda: Imaging the 'new man'. Gender and nation in Arab literary narratives in the early twentieth century, in: Journal of Middle East Women's Studies 3 (2007) 31-55.
- 47 Omnia El Shakry: The great social laboratory. Subjects of knowledge in colonial and postcolonial Egypt (Stanford 2007).
- 48 Thomas Hildebrandt: Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam (Leiden, Boston 2007).
- 49 David L. Johnston: 'Allāl al-Fāṣī: Shari'a as blueprint for righteous global citizenship?, in: Abbas Amanat, Frank Griffel (ed): Shari'a. Islamic law in the contemporary context (Stanford 2007) 83-103.
- 50 Lynn Welchman: Women and Muslim family laws in Arab states. A comparative overview of textual development and advocacy (Amsterdam 2007).
- 51 Samira Haj: Reconfiguring Islamic tradition. Reform, rationality, and modernity (Stanford 2008).
- 52 Diane Singerman: Marriage and divorce in Egypt. Financial costs and political struggles, in: Barbara Drieskens (ed.): Les métamorphoses du mariage au Moyen-Orient (Beyrouth 2008) 75-96.
- 53 Anna Belén Soage: Shaykh Yusuf al-Qaradawi. Portrait of a leading Islamic cleric, in: Middle East Review of International Affairs 12 (2008) 51-68.
- 54 Emilio Spadola: The scandal of ecstasy. Communication, Sufi rites, and social reform in 1930s Morocco, in: Contemporary Islam 2 (2008) 119-138.
- 55 Roxane L. Euben, Muhammad Qasim Zaman: Yusuf al-Qaradawi, in: R. L. Euben, M. Q. Zaman (eds.): Princeton readings in Islamic thought. Texts and contexts from al-Banna to Bin Laden (Princeton 2009) 225-229.
- 56 Bettina Gräf, Jakob Skovgaard-Petersen (eds.): Global mufti. The phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī (London 2009).
- 57 B. Stowasser: Yūsuf al-Qaradāwī on women, in: Gräf, Skovgaard-Petersen 2009 [*56: 181-212].
- 58 Nadia Al-Bagdadi: Vorgestellte Öffentlichkeit. Zur Genese moderner Prosa in Ägypten, 1860-1908 (Wiesbaden 2010). – Diss. Berlin 1996.
- 59 Sarah Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht. Yūsuf al-Qaradāwīs Konzept des *fiqh al-aqalliyāt* (Würzburg 2010).
- 60 Bettina Dennerlein: Writing against Islamic dramas. Islamisches Familienrecht neu denken, in: Asiatische Studien/Études Asiatiques 64 (2010) 517-533.
- 61 B. Gräf: Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts (Berlin 2010). – Diss. Berlin 2009.
- 62 Frances S. Hasso: Consuming desires. Family crisis and the state in the Middle East (Stanford 2010).
- 63 Elizabeth S. Kassab: Contemporary Arab thought. Cultural critique in comparative perspective (New York 2010).
- 64 Hanan Kholoussy: For better, for worse. The marriage crisis that made modern Egypt (Stanford 2010).
- 65 G. Krämer: Hasan al-Banna (Oxford 2010).
- 66 Laura Bier: Revolutionary womanhood. Feminisms, modernity, and the state in Nasser's Egypt (Stanford 2011).
- 67 G. Krämer: 'New fiqh' applied. Yusuf al-Qaradawi on Non-Muslims in Islamic society, in: Je-

- rusalem Studies in Arabic and Islam 36 (2011) 389-405.
- 68 Jonathan Wyrzten: Colonial statebuilding and the negotiation of Arab and Berber identity in protectorate Morocco, in: *International Journal of Middle East Studies* 43 (2011) 227-249.
- 69 Clifford Bob: *The global right wing and the clash of world politics* (New York 2012).
- 70 Boutheina Khaldi: *Egypt awakening in the early twentieth century. Mayy Ziyādah's intellectual circles* (New York 2012).
- 71 Linell E. Cady, Tracy Fessenden: Gendering the divide. Religion, the secular, and the politics of sexual difference, in: L. E. Cady, T. Fessenden (eds.): *Religion, the secular, and the politics of sexual difference* (New York 2013) 3-24.
- 72 Marwa Elshakry: *Reading Darwin in Arabic. 1860-1950* (Chicago, London 2013).
- 73 Aymon Kreil: Love scales. Class and expression of feelings in Cairo, in: *La Ricerca Folklorica* 69 (2014) 83-91.
- 74 Th. Philipp: *Jurji Zaidan and the foundations of Arab nationalism* (New York 2014).
- 75 Kenneth M. Cuno: *Modernizing marriage. Family, ideology, and law in nineteenth- and early twentieth-century Egypt* (New York 2015).
- 76 M. Elshakry: *Spencer's Arabic readers*, in: Bernard Lightman (ed.): *Global Spencerism. The communication and appropriation of a British evolutionist* (Leiden, Boston 2015) 35-55.
- 77 Andrew F. March: *Naturalizing Shari'a. Foundationalist ambiguities in modern Islamic apologetics*, in: *Islamic Law and Society* 22 (2015) 45-81.
- 78 Ellen Anne McLarney: *Soft force. Women in Egypt's Islamic awakening* (Princeton 2015).
- 79 B. Dennerlein: *Kulturalisierung transnational. Der Streit um Ehe, Familie und Sexualität im 'Islam'*, in: *Freiburger Zeitschrift für Geschlechterforschung* 23 (2017) 37-51.



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarken der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlagshauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?»

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

ISBN 978-3-7965-4319-7



9 783796 543197