



Körpervorstellungen und -diskurse, Körper- und Schampraxen in islamischen Kulturen

Thomas Herzog, Oberassistent am Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern mit den Forschungsschwerpunkten: Literatur der Mamlukenzeit, Historiographie und Narration, Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Populäre Literaturen, Historische Diskursanalyse, Ayyubidisch-mamlukische Sozialgeschichte, Geschichte der 'amma. Sein aktuelles Habilitationsprojekt trägt den Titel „Mamlukenzeitliche Diskurse zu Reichtum und Armut“.

Die Frage von Körperdiskursen und -praxen¹ ist einer der in den letzten Jahren vermehrt gesuchten Zugänge zu islamischen Kulturen, nicht nur wegen der zunehmenden Präsenz von Muslimen in westlichen Gesellschaften und daraus entstehender Konflikte um Körperpraxen, sondern vor allem, weil diese interdisziplinäre Fragestellung besonders ertragreiche Sondierungsschnitte in das religiöse Selbstverständnis und die Inszenierung von Individuum und Gesellschaft in islamischen Kulturen bietet. Gerade mit Blick auf die aktuellen Diskussionen in Europa liegt einer der Schwerpunkte dieses Beitrages auf Scham- und Lustdiskursen und -praxen.

Der Titel des Beitrags ist bewusst im Plural formuliert. Es soll hier nicht um eine Konstruktion *des* Körpers und *der* Körperpraxis *im* (normativ verstandenen) Islam gehen, sondern um den Versuch einige, mir wichtig und erhellend erscheinende Elemente aus der Vielfalt islamisch geprägter Vorstellungen und Praxen zu verstehen und darzustellen. Diese Vielfalt schliesst sowohl Normen und Praxen ein, die in allen Rechtsschulen des sunnitischen Islams und bei den Schiiten unstrittig sind, als auch Erscheinungen des sogenannten Volksislams.²

Die anthropologische Aussenperspektive

Wie in vielen menschlichen Gruppen und Religionen ist die Gestaltung, Regulation und Kontrolle des Körpers durch den Menschen von der anthropologischen Aussenperspektive her gesehen auch in islamischen Kulturen ein Symbol für die Zugehörigkeit zur eigenen religiösen Gruppe, der der Muslime. So werden z. B. wie im Judentum männliche Kinder beschnitten, es gibt ausführliche Vorschriften zur Entfernung der Körperbehaarung unter den Achseln und im Schambereich, und Frauen sollen ihre Kopfbehaarung bedecken. Mehrere *ḥadīṭe* fordern ausserdem Männer auf, ihren Schnurrbart zu rasieren, den Bart aber wachsen zu lassen, um sich „gegen die Feueranbeter zu wenden“.³ Ein Teil der Zoroastrier, auf die das *ḥadīṭ* sich hier wahrscheinlich bezieht, hatten zur Zeit des Propheten Muḥammad nämlich gerade die entgegengesetzte Sitte: sie liessen sich lange Schnurrbärte wachsen und rasierten sich die Bärte. Wie man sieht haben diese (und andere) islamische Körperpraxen eindeutig die Signalfunktion, Menschen als Mitglieder der Gruppe der Muslime zu definieren und von anderen Gruppen abzugrenzen.

Die islamische Innensicht

Aus islamischer Innenperspektive ist der Körper des Menschen vor allem ein Gottesgeschenk und wesentliches Mittel zum Gottesdienst (*ibāda*). Der Körper des Menschen ist nach islamischer Vorstellung wie die gesamte Welt von Gott geschaffen und sein Eigentum, das er aber dem Menschen überantwortet hat. Ein Vers aus der Sure Nr. 95 „Der Feigenbaum/At-Tīn“ drückt die hohe Wertschätzung aus, die Gott, der hier nach islamischer Überzeugung zu den Menschen spricht, dem menschlichen Körper beimessen soll: „Wir

¹Entstanden ist dieser Beitrag aus meinem langjährigen Interesse am der Problematik des Körpers in islamischen Kulturen. Zuletzt habe ich in diesem Frühjahrssemester an der Universität Bern ein Grundlagenseminar zu diesem Thema abgehalten und im März an der SGMOIK-SGOA-Tagung „Barbe et Barbus. Symboliques, rites et pratiques du port de la barbe dans le Proche-Orient ancien et moderne“ teilgenommen (s. Tagungsbericht in diesem Heft S. 51).

²Dass ich im Text zuweilen doch wieder vereinheitlichende Formulierungen wie „der Islam“, „die Muslime“ oder „die islamische Tradition“ im Singular verwendet habe, liess sich nicht immer vermeiden.

³Ṣaḥīḥ Muslim, Kap. 2 „Reinigungsgebote“, überliefert v. Abū Huraira u. Ibn 'Umar.



haben den Menschen in schönster, ebenmässiger Gestalt erschaffen“⁴. Dabei ist der Körper nicht nur äusserlich schön, sondern er erhält seinen Wert aus islamischer Sicht auch dadurch, dass er das Gefäss für die Seele des Menschen ist, welche Gott ihm einhaucht.⁵

Drei der fünf sog. Pfeiler des Islams sind untrennbar mit körperlichen Erfahrungen verbunden: das fünfmal täglich zu verrichtende Gebet, das Fasten im Monat Ramaḍān und die Pilgerfahrt nach Mekka. Dadurch dass sich Muslime mehrmals täglich in Vorbereitung auf das Gebet mit der Reinheit ihrer Körpers befassen, welche durch körperliche Ausscheidungen aufgehoben und durch rituelle Waschungen wiederhergestellt wird, entsteht bei vielen gläubigen Muslimen eine ausgeprägte Sorgfalt und Hinwendung zum Körper als Mittel zum Gottesdienst. Beim Gebet drücken das Aufrechtstehen und die Niederwerfung Bewusstheit und Demut des Gläubigen aus und prägen zweifelsohne auch seine psychische Verfassung. Während des Fastens im Ramaḍān ist es das körperliche Erleben der eigenen Bedürftigkeit und Begrenztheit, das der spirituellen Erfahrung des Fastens den Weg ebnet. Bei der Pilgerfahrt schliesslich waren und sind es das Durchleben des „Weges hin zu Gott“ sowie die diversen, an körperliche Handlungen gebundene, in Mekka zu vollziehende Riten, die eine Pilgerfahrt zu einer spirituellen Erfahrung machen. Die Trancepraxen des Sufismus (*ḍikr*), beispielsweise die der drehenden Derwische des Mevlevi-Ordens in der Türkei oder das rhythmische Schwingen des Oberkörpers bei nordafrikanischen Sufis, sind ebenso unlösbar mit Körperpraxen und -erfahrungen verbunden. Islamische Kulturen sind, wie man sieht, weit davon entfernt körperabgewandt zu sein.

Kein Körper-Seele Dualismus

Um das Körperverständnis in islamischen Kulturen zu begreifen ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass die meisten islamischen

⁴Sure Nr. 95 „Der Feigenbaum/At-Tīn“, 4, Übers. hier wie in der Folge: A. Th. Khoury.

⁵So schreibt z. B. al-Kisā'ī im Prolog der *Qīṣas al-Anbiyā'*, der Erzählungen über die vorislamischen Propheten: „Gott ist es, der die Lebewesen als Körper geformt hat (*ḡassadahum taḡsīdan*) und ihnen die Seele eingehaucht hat (*nafāḥa fihim ar-rūh*), al-Kisā'ī: *Qīṣas al-Anbiyā'* I: 23-26.

Theologen trotz einer grossen Vielfalt an Lehrmeinungen zum Verhältnis von Verstand (*'aql*), Triebseele (*nafs*), Seele (*rūh*) und Körper (*ḡasad*, *ḡism*, *badan*)⁶ keinen Körper-Seele-Dualismus konstruieren, sondern Körper und Seele angesichts der koranischen Verheissung von einer körperlichen Auferstehung der Toten und der sehr körperlichen Genüsse im Paradies und Qualen in der Hölle als komplementär zueinander ansehen.⁷ Trotz einer vorherrschenden Polysemie und recht grossen Unschärfe im Gebrauch der oben genannten Begriffe (*nafs* und *rūh* z. B. werden oft fast als Synonyme gebraucht), finden wir in der islamischen Tradition häufig eine Dreiteilung in den *nafs*, welcher die Lebensenergie, die Triebseele, die Leidenschaften und Lüste repräsentiert und den es zu beherrschen gilt, mit dem Ziel den *rūh* zu befreien, welcher die dem Menschen von Gott eingehauchte Seele ist, und schliesslich den *ḡasad*, den Körper, welcher Träger der beiden oder zumindest Schauplatz ihres Kampfes miteinander ist. So präsentiert sich der Körper in der islamischen Tradition, welcher die Idee einer Erbsünde fremd ist, nicht *per se* als sündhaft, selbst die Triebseele (*nafs*) wird meist nicht als eine zu zerstörende, sondern zu beherrschende und in ihrer Energie zu kanalisierende Entität angesehen.

Askese und Integrität des Körpers

Aus dieser Anschauung, dass die Triebseele beherrscht werden muss, um die Seele zu befreien, haben sich in den islamischen Kulturen vor allem bei den Mystikern vielfältige Askesepraxen entwickelt, die zuweilen extreme Formen annehmen konnten.⁸

⁶Eine gute und knappe Einführung zu dieser Thematik bietet der Einleitungsartikel von Catherine Mayeur-Jaouen zum Themenheft der *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* mit dem Titel *Le Corps et le sacré en Orient musulman*, „Introduction“, S. 14-18. Das 2006 erschienene Themenheft der REMM ist für eine Vertiefung der Körperproblematik wegen seiner grundlegenden und historischen Ausrichtung sehr zu empfehlen.

⁷Heftig gegen einen Körper-Seele-Dualismus, den er als dem Islam wesensfremd brandmarkt, wendet sich z. B. Khawaja Abdul Hamid, „The Body vs. Soul Fallacy“. Allerdings hat die islamische Theologie und Philosophie mannigfaltige Einflüsse aus dem Christentum und der griechischen Philosophie, insbes. Aristoteles' ins Arabische übersetztes Traktat *De anima*, verarbeitet und so durchaus auch dualistisches Gedankengut in die islamische Theologie inkorporiert.

⁸Siehe: Amri, „Le corps du saint“ u. Feuillebois-Pierunek, „La maîtrise du corps“.



Allerdings haben sich gegen extreme Formen der Askese immer wieder starke Stimmen erhoben, die diese heftig kritisierten.⁹ In islamischen Kulturen ist einer völligen Körperabwendung und -kasteiung schon dadurch ein Riegel vorgeschoben, dass es Pflicht jedes/r erwachsenen Muslims/Muslima ist zu heiraten und, wenn möglich, eine Familie zu gründen. Zölibatäre Askese ist einer Propheten-tradition¹⁰ zufolge unislamisch und deswegen zu vermeiden. Im christlich-mittelalterlichen Mönchs- und Nonnenum hingegen gediehen verbreitet Praxen, die, wenn man den Ausführungen des Mentalitätshistorikers Peter Dinzelbacher Glauben schenkt, weit mehr auf die Zerstörung des Körpers als Sitz der Sünde abzielten, als es selbst extreme muslimische Asketen in vormoderner Zeit taten.¹¹

Islamische Kulturen sind also nicht nur nicht körperabgewandt, sondern auch nicht intrinsisch körperfeindlich. Der menschliche Körper ist nach islamischer Lehre absolut schutzwürdig, seine Integrität (*hurma*) darf ausser im Falle der Selbstverteidigung (individuell oder kollektiv) und im Rahmen strafrechtlicher Vorschriften nicht angetastet werden. So darf sich ein Muslim nicht selbst Wunden oder bleibende Marken (z. B. Tätowierungen) auf dem Körper zufügen: nach verbreiteter populärer Auffassung sind Muslime ihrem Körper gegenüber beim Jüngsten Gericht rechenschaftspflichtig und werden, wenn sie ihn übermässig oder sinnlos haben leiden lassen, von ihm angeschuldigt und müssen dafür Sühne leisten.

⁹So kritisiert der Theologe Ibn al-Ġawzī (1126-1200) in seinem Traktat *Talbīs Iblīs/Des Teufels Täuschung* das übermässige Fasten mancher Sufis als Gott nicht gefällig, weil die betreffenden Muslime so ihren ehelichen Pflichten ihren Frauen gegenüber nicht nachkommen könnten.

¹⁰Schon der Koran, *Sūrat al-Ḥaḍīd/Das Eisen* (57), 27, bezeichnet das Mönchtum als Erfindung der Menschen, die Gott niemandem vorgeschrieben habe. In der Überlieferung vom Propheten Muḥammad finden wir eine Aussage, die u. a. von Ahmad ibn Ḥanbal aufgezeichnet wurde. Als eine Frau sich beim Propheten Muḥammad über die übertriebene Abstinenz ihres Ehemannes beklagt, weist der Prophet darauf hin, dass es im Islam kein Mönchtum gebe.

¹¹Dinzelbacher, *Körper und Frömmigkeit*, hier insbesondere der Abschnitt „Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit“, 11-49. Der Leib war nach mittelalterlicher Anschauung, so z. B. bei Meister Eckhart, „das Schmutzigste, was Gott je geschaffen, [ein] schmutziger Kerker, wogegen die Seele das Edelste und Subtilste der Schöpfung sei“ (Dinzelbacher, *Körper*, 16).

Genuss und Lust

Innerhalb der religiösen Normen (man denke an das Verbot von Rauschmitteln wie Alkohol und Drogen) und ohne Exzesse darf sich der Mensch in islamischen Kulturen körperlichen Genüssen hingeben, ja diese sogar als eine Verheissung auf die Genüsse des Paradieses verstehen.¹² Ein wichtiger Bereich von Genuss und Lust, der im Westen häufig verzerrt wahrgenommen wird, sind Diskurse und Praxen der Sexualität und mit ihr verbunden solche der Scham. In einer Passage zu den Nächten des Monats Ramaḍān, in welchen im Unterschied zum Tag Essen, Trinken, Rauchen und ehelicher Geschlechtsverkehr erlaubt sind, beschreibt der Koran das eheliche Verhältnis und den Geschlechtsverkehr als Sorge um das Wohlergehen und die Lust des Partners: „Sie [eure Frauen] sind eine Bekleidung (*libās*) für euch und ihr seid eine Bekleidung für sie“¹³. Es gibt in der gelehrten Tradition eine umfangreiche Ratgeber- und Rechtsliteratur zum ehelichen Geschlechtsverkehr, der in der islamischen Welt kein Tabuthema war und ist: die grossen Hadītsammlungen und praktisch alle Rechtskompendien enthalten ein Kapitel zu diesem Feld (i. d. R. *Kitāb* oder *Bāb an-nikāḥ*/Kapitel des Geschlechtsverkehrs genannt), in dem unter anderem genau beschrieben wird wie sich Mann und Frau auf den Geschlechtsakt vorbereiten sollen, wie der Körper zuvor und danach gereinigt werden soll, welche Rechte der Mann der Frau gegenüber hat (z. B. dass die Frau seinem Begehren in vernünftigen Masse nachgibt) und welche Rechte die Frau dem Mann gegenüber hat (dass der Mann der Frau mit Liebe und Zärtlichkeit begegnen soll und dass die Frau ein Anrecht auf regelmässigen Geschlechtsverkehr hat).¹⁴ Islamische Kulturen sind Genuss und Lust also nicht per se feindlich gegenüber eingestellt, wobei das Ausleben sexueller Lust aber klar auf die Ehe und den Bereich des Privaten, Intimen, beschränkt ist.

¹²Für al-Ġazālī, *Iḥyā'*, III, 122, z. B. liegt der Zweck des Geschlechtsverkehrs darin, dem Menschen erstens einen positiven Vorgeschmack auf das Paradies zu geben und [erst] zweitens für den Fortbestand des menschlichen Geschlechts zu sorgen. S. auch: Bauer, *Kultur der Ambiguität*, 278.

¹³Sure Nr. 2 „Die Kuh/Al-Baqara“, 187.

¹⁴Zu diesem Thema s. u. a. Chebel, *Encyclopédie de l'amour*.



Scham, Sexualität und Abstammung

Trotz einer prinzipiellen nicht lustfeindlichen Grundtendenz im Islam sollen Männer und Frauen auch dort (wie im Juden- und Christentum) aus Gründen der Mässigung Teile ihres Körpers bedecken, es vermeiden, ihren Körper lusterregend zur Schau zu stellen und schamhafte Stellen des Körpers anderer zu betrachten. Im Koran ergeht in identischer Wortwahl in zwei aufeinanderfolgenden Versen (Nr. 30 u. 31) der Sure Nr. 24 „Das Licht/An-Nūr“ an die „gläubigen Männer“ und die „gläubigen Frauen“ die Aufforderung: „Sprich [gemeint ist der Prophet] zu den gläubigen Männern (in Vers 30)/zu den gläubigen Frauen (in Vers 31), sie sollen ihre Blicke senken und ihre Scham (*furūğ*, d. h. die Schamteile des Körpers) bewahren“. Es ist nicht ganz eindeutig, was der Begriff *furūğ* umfasst, doch galt und gilt für Männer als Zone der Schamteile in der Regel das, was zwischen Bauchnabel und Knie liegt, oder *stricto sensu* auch nur Penis und Anus, alles andere konnte und kann offen gezeigt werden, obgleich der vorherrschende Schamkodex (*hayā*), d. h. Scham, Zurückhaltung, Ehrgefühl) es üblicherweise gebot und gebietet, auch die Beine und den Oberkörper zu bedecken. Der einige Sätze weiter im selben Vers 31 der Sure Nr. 24 „Das Licht/An-Nūr“ im Zusammenhang mit Frauen verwendete Begriff *ʿawra* (Blösse) geht über die reinen Schamteile hinaus und war und ist Gegenstand ausführlicher rechtlich-theologischer Interpretationsarbeit. Ein maghrebinischer Theologe des 12./13. Jahrhunderts, Ibn al-Qaṭṭān al-Fāṣī (1167-1231), hat der Frage der *ʿawra*/Blösse von Männern und Frauen ein ganzes Traktat, sein *Kitāb an-naẓar*, gewidmet¹⁵, dessen Aussagen dem Grund nach noch heute Gültigkeit haben und in welchem er in der systematisch-logischen Manier eines Juristen die Frage der Blösse aus zwei Perspektiven aufarbeitet, der des Angesehenen und der des Ansehenden, oder anders formuliert: ‚Was darf (wem) gezeigt und was darf (von wem) angesehen werden?‘. Zur Beantwortung der ersten Frage definiert Ibn al-Qaṭṭān Blösse als alles das, dessen Sichtbarkeit zu Verwirrung und Beschämung (sexueller Erregung) führt, und schliesst daraus, dass Jungen und Mädchen vor der Pubertät prinzipiell keine *ʿawra* aufweisen

und deshalb eigentlich auch nichts bedecken müssen. Während Pubertierende und erwachsene Männer unterschiedslos allen Mitmenschen gegenüber nur die o. g. Schamzonen bedecken müssen, erstreckt sich die *ʿawra* pubertierender Mädchen und erwachsener Frauen auf eigentlich alle Körperteile ausser auf das Gesicht, die Hände und die Füsse.

Wichtig für das Verständnis muslimischer Schamdiskurse ist die Tatsache, dass die *ʿawra* der Frauen im Unterschied zu der der Männer von der Art der Personen abhängig ist, die sie erblicken könn(t)en und dass ihre *ʿawra* ab einem bestimmten Alter in der Alltagspraxis deutlich schrumpft. Der oben zitierte Vers 31 der Sure Nr. 24 „Das Licht/An-Nūr“ zählt nämlich in der Folge des oben Zitierten genau die Gruppen von Männern auf, denen Frauen gegenüber ihre *ʿawra* zeigen dürfen – ihren Ehemännern und deren Vätern, ihren Vätern, Söhnen und Brüdern – also genau der Kategorie Männer, die sie nicht ehelichen dürfen. Alte, nicht mehr gebärfähige Frauen unterliegen zwar im Prinzip den gleichen Vorgaben, in der Alltagspraxis vieler muslimisch geprägter Gesellschaften wird aber bei ihnen eine teilweise Enthüllung toleriert. Die Schlussfolgerung, dass der Sinn dieser Vorschriften und Praxen die Frau betreffend zuallererst und vor allem ist, in der traditionellen patriarchalischen arabischen Gesellschaft verhasste Unsicherheiten und „Vermischungen der Abstammungslinien/*ihṭilāf al-ansāb*“ zu vermeiden, liegt sehr nahe; dass Männer bis maximal vier Frauen ehelichen dürfen, Frauen aber nur einen Mann, lässt sich auch so erklären.¹⁶

Bei der zweiten Frage, nach dem, was angesehen werden darf, argumentiert Ibn al-Qaṭṭān logisch, dass alles das, was als *ʿawra* nicht gezeigt werden darf, auch nicht angesehen werden darf, und dass – hier für Männer und Frauen vollständig egalitär, insbesondere mit Bezug auf Blicke von Männern auf Jünglinge – der Blick vor allem gesenkt werden muss, dessen Ansichtigwerden die Lust (*hawā*) erweckt.¹⁷

¹⁶Ibn al-Qaṭṭān räsoniert auch genau in diese Richtung: *Kitāb an-naẓar*, 285, dt. Übers. nach Chaumont, „La notion“, 119.

¹⁷*Kitāb an-naẓar*, 353, dt. Übers. nach Chaumont, „La notion“, 120.

¹⁵Siehe: Chaumont, „La notion de *ʿawra*“.



„Unproduktiver“ Sex und Klonen

Dass die Hauptintention islamischer Schamregeln und -praxen vor allem die Bewahrung klarer Abstammungslinien in der patriarchalischen Gesellschaft ist, zeigt sich auch daran, dass ungeachtet des oben dargestellten Schamimperative in der arabisch-islamischen Literatur der Vormoderne eine grosse Zahl von Männern geschriebener Liebesgedichte (*ġazal*) auf Jünglinge existierten¹⁸, das Austauschen von Zärtlichkeiten zwischen Männern nicht als abnorm galt, sogar homosexuelle Handlungen eine Praxis darstellten, die zwar klar verboten war, aber, wenn sie nicht offen sichtbar vollzogen wurde, mit dem Mantel des Schweigens bedeckt wurde.¹⁹ Liebesverhältnisse in griechisch-orientalischer Tradition von (meist verheirateten) Männern mit (in der Regel unverheirateten) Jünglingen bis hin zu sexuellen Handlungen stellten eben deshalb ein weit weniger grosses Problem für die patriarchalische Gesellschaft dar als es das Offenbaren von *ʿawra*, das Erregen von Lust und in letzter Instanz aussereheliche sexuelle Handlungen zwischen Frau und Mann waren, weil homosexueller Geschlechtsverkehr definitiv biologisch „unproduktiv“ ist, keine Kinder zeugt, und also keine Abstammungslinien durcheinanderbringen kann.

Wie entscheidend die Klarheit der Abstammungslinien in der menschlichen Reproduktion für islamische Gelehrte auch heute ist, zeigt die Diskussion der letzten zwanzig Jahre um das reproduktive Klonen. Menschliches reproduktives Klonen wird nur sehr selten mit Verweis auf die Würde des Menschen und nicht etwa primär

¹⁸Häufig genug waren es religiöse Rechtsgelehrte, die neben religiösen Traktaten und Fatwas offen unter ihrem Namen auch Liebesgedichte auf Frauen und Männer schrieben. Siehe: Bauer, Kultur der Ambiguität, 289. Siehe auch: Wright/Rowson, Homoeroticism; Murray, Islamic Homosexualities. Ab 1850 etwa wurden und werden bis heute Liebesgedichte von Männern auf Männer in der arabischen Welt nicht mehr publiziert, entsprechende Abschnitte in Anthologien etwa werden einfach ausgelassen (s. Bauer, Kultur der Ambiguität, 305-306).

¹⁹Bauer, Kultur der Ambiguität, 280-1, betont, dass das islamische Recht eine Verurteilung für Ehebruch und homosexuelle Handlungen quasi verunmöglicht, da „vier Zeugen [gefordert werden], die den Geschlechtsakt in allen Einzelheiten gesehen haben müssen“. Und weiter: „Für die Zeit vor dem 20. Jahrhundert ist mir in meiner ganzen Lektüre nie eine Hinrichtung oder auch nur eine Anklage wegen einvernehmlichen Sexes unter Männern begegnet“.

wegen eines Schöpfungsprivileges Gottes von der überwiegenden Mehrheit der Rechtsgelehrten abgelehnt, sondern vor allem deshalb, weil es „das Kernstück der gesamten Gesellschaftsstruktur in Frage [stellt], da nicht mehr klar [ist], wer der Vater und die Mutter des geklonten Menschen ist“.²⁰

Muslimische Reform: Trennung von Sakralem und Profanen, Körperverbannung

Wenn ich oben festgehalten habe, dass die meisten islamischen Theologen keinen Körper-Seele-Dualismus konstruieren und dass muslimische Kulturen nicht intrinsisch körperföndlich sind, so ist doch ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im muslimischen Reformdiskurs eine starke Tendenz zur Repression körperlicher Ausdrucksformen von Religiosität festzustellen. Die aus der Tatsache wirtschaftlicher und militärischer Unterlegenheit gegenüber Europa ab dem 18. Jahrhundert und dem aus ihr resultierenden Gefühl der kulturellen Zurückgebliebenheit (*taħalluf*) entstandene umfassende Reformbewegung (*nahḍa*) befeiligte sich in vielen islamischen Ländern ab dem 19. Jahrhundert, europäische Vorbilder, wo immer es ging, zu imitieren. So zeigt sich z. B. in Ägypten seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts am Beispiel der *mawlid*s, der populären Feiern anlässlich des Geburtstags des Propheten und von „Heiligen“ (*walī*, pl. *awliyā*)²¹, eine klare Tendenz, populäre Religiosität sufischer Prägung ihrer starken körperlichen Dimension zu entkleiden, um eine gereinigte, dem Protestantismus nahe kommende, nur mehr spirituelle Religiosität durchzusetzen.

²⁰Eich, „Einleitung“ zu: Eich/Reifeld, Bioethik, 14. Folgerichtig bewerteten „gewichtige Rechtsgelehrte wie az-Zuhāilī“ (Eich, „Einleitung, 14) das reproduktive Klonen innerhalb einer gültigen Ehe als prinzipiell erlaubt. Das Klonen von Tieren und Pflanzen hingegen sowie das theapeutische Klonen hat die International Islamic Fiqh Academy (IIFA) der Organization of the Islamic Conference (OIC) bereits 1997 in einer Stellungnahme zum Klonen von Menschen als erlaubt angesehen. S. Kompetenzzentrum Stammzellenforschung NRW: <http://www.stammzellen.nrw.de/de/aktuelles-presse/archiv/stammzellforschung-im-islam-i.html>.

²¹Ich setze das Wort „Heiliger“ in Anführungszeichen, da die *awliyā* der islamischen Traditionen nicht wirklich mit den offiziellen Heiligen christlicher Kirchen gleichgesetzt werden können. In der deutschsprachigen islamwissenschaftlichen Literatur hat sich der von Richard Gramlich geprägte Begriff „Gottesfreund“ durchgesetzt.



Hinter dieser Tendenz, die sich bis zu den militanten Fundamentalisten unserer Tage durchzieht, steht letztlich ein Verständnis von Religion, das Sakrales von Profanem klar trennt, wobei es den Körper als ein Element des Profanen sieht, das fortwährend in Zaum zu haltend ist und den Bereich des Sakralen potentiell verunreinigt. Für viele Sufis hingegen war und ist eine solche Trennung von Profanem und Sakralem, Körperlichen und Spirituellem, Körper und Seele, in sich widersinnig, da für sie, einem Prophetenḥadīṭ folgend, die ganze Welt und das ganze Leben ein Ort der Anbetung sind.²²

Entstanden in der mystischen Religiosität der späten Mamluken- und frühen Osmanenzeit (15.-17. Jh.) waren beispielsweise die Riten und Praxen des gut erforschten *mawliids* zu Ehren des *walīs*/„Heiligen“ Aḥmad al-Badawī²³ im nordägyptischen Ṭantā, das alljährlich abertausende von Pilgern in die unterägyptische Kleinstadt zog, bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts durch und durch von Körperlichkeit durchzogen, der Körper war hier essentieller Träger von Spiritualität. Die Pilger – Männer und Frauen – lagerten traditionell während des *mawliids* gemeinsam im Hof der Moschee, die um das Grab des *walī* herumgebaut ist, assen, rauchten und schliefen dort bei Tag, um sich des Nachts intensiv den vom *ḍikr* bestimmten Riten des *mawliids* zu widmen. Alle Arten von Gläubigen suchten und suchen bis heute durch das Beten vor Grab des *walī*, durch das Berühren seines Sarkophags oder die schlichte Anwesenheit an diesem heiligen Ort seine Segenskraft (*baraka*) zu erlangen: Mütter kreisen mit ihren Säuglingen um das Grab, um sie vor frühem Kindstod zu bewahren, Jungen wurden bis vor kurzem „vor“ dem *walī* beschnitten, physisch und psychisch Kranke („Besessene“) strömen noch heute in Scharen herbei. Das *mawlid* von Aḥmad al-Badawī (und das anderer *walīs*) wurde von Anbeginn an mit Fruchtbarkeit und Sexualität assoziiert: kinderlose Frauen oder solche, die bislang keinen Sohn zur Welt brachten, zogen mit ihren Ehemännern – oder auch ohne sie auf der Suche

nach einem Liebhaber, *sic!*²⁴ – zu den Heiligtümern, impotente Männer wurden dort vom *walī* „geheilt“; auch frequentierten zahlreiche Tänzerinnen und Tänzer, die meist zugleich Prostituierte waren, die *mawliids*.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts aber setzte der erwähnte, von Männern wie Muḥammad ‘Abduh und Raṣīd Riḍā getragene vehemente Reformdiskurs ein, der die *mawliids* mit ihrer Promiskuität von Männern und Frauen, Menschen und Tieren als Epizentren gefährlicher Seuchen und als Ausweis zivilisatorischer Zurückgebliebenheit brandmarkte.²⁵ Ab den 1870er Jahren wurden neben dem Kampieren, Essen und Rauchen im Moscheehof oder der Moschee selbst Schritt für Schritt insbesondere die Körperpraxen der *mawliids* untersagt, bis selbst zum Verbot der gängigen Praxis des Stillens von Säuglingen am Ende des 20. Jahrhunderts. Schliesslich ist in den letzten zwanzig Jahren in vielen Pilgerorten in Ägypten eine strikte Geschlechtertrennung durchgesetzt worden, die Präsenz des Weiblichen – und damit von Körperlichkeit und Lust – im Moment der *mawliids* ist vielen „Reformern“ und Fundamentalisten offenbar unerträglich.²⁶

Fundamentalistische und feministische Körperdiskurse

Tatsächlich ist die Geschlechtertrennung und die weitgehende Verhüllung des weiblichen Körpers (bis hin zu dem von geschlechtsunreifen Mädchen im Vorschulalter) in den letzten Jahrzehnten die Obsession muslimischer Fundamentalisten geworden. Insbesondere die rigoristische wahhābitische Interpretation von Koran und *ḥadīṭ*, die sich dank der Petrodollars weltweit verbreitet, betrachtet den gesamten Körper der Frau, ja sogar ihre Stimme als ‘*awra*²⁷, Epizentrum der Sünde und ständige Versuchung für die Gläubigen, und sieht in der schrittweisen Entschleierung der Frauen in den 1920er bis 1970er Jahren einen der Hauptgründe

²⁴C. Mayeur-Jaouen, „Le Corps“, 311.

²⁵Ebd., 315 ff.

²⁶Ebd., 321.

²⁷Hoffmann-Ladd, „Polemics“, 29 ff., zitiert aus einem von der fundamentalistischen al-Ġamā’a al-islāmīya 1975 in Ägypten herausgegebenen Büchlein von Nī mat Ṣiddīqī, *At-tabarruġ/Die Entblössung: „A woman’s voice is ‘awra“* (Übers. Hoffmann-Ladd).

²²S. hierzu u. a.: Kugle, „The heart of the ritual is the body“.

²³Aḥmad b. ‘Alī b. Yahyā al-Badawī, *walī*/„Heiliger“ (596/1200-675/1276), dem zahlreiche Wunder nachgesagt werden und der bis heute in Ägypten und darüber hinaus intensiv verehrt wird. S. hierzu den Beitrag von C. Mayeur-Jaouen, „Le Corps entre sacré et profane“.



für die Dekadenz der islamischen Welt.²⁸ Von einem unbeherrschbaren (männlichen) Sexualtrieb ausgehend, der durch geringste Reize ausser Kontrolle gerät²⁹, sexualisiert der fundamentalistisch-wahhābitische Diskurs den gesamten weiblichen Körper und macht aus nicht vollständig segregierten und verhüllten Frauen regelrechte Verbrecherinnen³⁰ und aus den Männern deren hilflose Opfer. Der öffentliche Raum wird so von jedweder sinnlichen Körperlichkeit „gereinigt“ und gleichzeitig bis an die Grenze der Erträglichkeit sexuell aufgeladen, sodass viele Frauen in fundamentalistisch-islamistisch dominierten Milieus heute, wollen sie nicht der diskursiven und konkret physischen Gewalt ihrer männlichen „Opfer“ anheimfallen, keinen anderen Weg sehen, als sich in der Verhüllung ihren kleinen unverletzlichen privaten Raum zu schaffen, um in der Öffentlichkeit weitgehend ungefährdet zirkulieren zu können.³¹ Angesichts eines omnipräsenten Gefühls der wirtschaftlichen, militärischen und kulturellen Ohnmacht gegenüber einer mittlerweile globalisierten Welt (die häufig immer noch als „der Westen“ wahrgenommen und diskursiv vermittelt wird) und gegenüber Klientelsystem, Nepotismus und Diktatur im eigenen Land, konzentriert sich ein Gutteil der Energie des muslimischen Diskurses heute auf die innere „Reinigung“ der Gesellschaft, wobei ein zentraler Schauplatz dieser Reinigung für viele Fundamentalisten der Körper der Frau ist. Wo der Islam als eine identitär-emanzipatorische Ideologie im Kampf gegen westliche Hegemonie, eine globalisierte Welt mit ihren Märkten, und gegen die Diktatoren im eigenen Land verstanden wird, entsteht so eine fatales gesellschaftliches Klima der

Ausweglosigkeit, in dem Frauen und Männer, die eine andere Sicht auf islamische Normen und Praxen haben und diese auch leben, klar zu „Verrätern an *umma* und Vaterland“ abgestempelt werden.³²

Leben mit dissonanten Codes

Das Nebeneinander westlicher, traditionell-islamischer und fundamentalistisch-rigoristischer Körperdiskurse und -praxen sorgt bei Muslimen in der islamischen Welt für Verunsicherung und Orientierungslosigkeit³³, welche bei einem Teil von ihnen zu einer offensiven Affirmation der eigenen Islamizität durch entsprechende Kleidung und körperlichen Habitus führt. Dies gilt auch für einige Muslime in nicht-islamischen Kontexten. Angesichts von Erfahrungen im Alltag, welche sie als diskriminierend und ausgrenzend wahrnehmen – politische Initiativen wie das Minarettverbot leisten hier sicherlich unselbstig Vorschub –, sehen manche Muslimas im Tragen von Gesichts- bzw. Ganzkörperschleiern³⁴ und manche Muslime im Tragen von Kaftan, Turban oder Gebetskappe, langem Bart und gestutztem Oberlippenbart³⁵ ein Mittel zur Selbstaffirmation und -verwirklichung, wobei einige erlebte Ausgrenzung als gewollte Abgrenzung ihrer selbst von der Mehrheitsgesellschaft, als eine innere *hiğra*/Auswanderung, darstellen.³⁶

²⁸Gegen diesen in den letzten zwanzig Jahren hegemonial scheinenden fundamentalistisch-wahhābitischen Diskurs schreiben eine Reihe von muslimischen Feministinnen an, die die islamische Geschichte aus feministischer Sicht neu lesen und schreiben und muslimische Frauengestalten „exhumieren“, die im dominanten männlichen Diskurs dem Vergessen anheim gegeben wurden. Ihre Beiträge, die sie häufig in Europa oder den USA publizieren (müssen), finden in der islamischen Welt (nicht aber in der Diaspora) bislang jedoch noch wenig Gehör. S. Ouedghiri, „Writing women’s body“ und Kassam-Hann, „Transcendence“.

²⁹S. Khalaf „Living with dissonant sexual codes“ u. Foster, „In the eye“.

³⁰S. Leuenberger, „Ein sprechender Vorhang“, 21 ff.

³¹S. oben Fussnote 3.

³²So beschrieb sich der Schweizer Konvertit Gibril Muhammad Zwicker bei der Jahreskonferenz des Islamischen Zentralrates der Schweiz in Zürich am 14.02.2010 als jemanden, der ein Fremder in seinem eigenen Land geworden sei („the fact that I acknowledge the *qur’ān al-karīm* and the words of our beloved Prophet *Muḥammad alaihi aṣ-ṣalātu wa-s-salām* as the only universal truth led to my change in my attitudes and values / *subḥāna llāh* I had decided to become a stranger“, Leuenberger, „I have become a stranger“, 190) und stellt sich sodann in die Linie des Propheten, den die Ablehnung der Mekkaner zur Auswanderung zwang („it is not the first time

²⁸Die algerische Feministin Zineb Laouedj, „Min al-kalima“, 69-72, beschreibt wie die fundamentalistisch orientierte Zeitung *Al-Munqid* im Algerien der frühen 1990er Jahre eben genau diesen Diskurs entfaltet (zitiert bei Ouedghiri „Writing women’s body“, 42).

²⁹Hoffmann-Ladd, „Polemics“, 31, zitiert ein nicht datiertes Traktat der ägyptischen *al-Ġamā’a al-islāmīya* mit dem Titel „*Risālat al-mar’a al-muslima*/Die muslimische Frau“, S. 12, das diese verbreitete Haltung klar formuliert: „Islam sees that the sex instinct is of such strength and defiance that it must not be provoked. It is so dangerous that it will break down the morals of any people preoccupied with it....“.

³⁰In George Orwell’s „1984“ hätte ihr „Verbrechen“ in „newspeak“ sicherlich „sexcrime“ geheißen.

³¹S. Haeri, „Women’s body“.



Auch wenn die überwiegende Mehrheit der ausserhalb der islamischen Welt lebenden Muslime sich nicht derart radikal von ihrer weitgehend säkularisierten Mehrheitsgesellschaft abgrenzt, steht doch ausser Frage, dass Reibungen einer auf das Befolgen transzendenter Gebote ausgerichtete Körperkultur und -praxis islamischer Prägung mit westlichen Gesellschaften, welche sich postmodernen Werten wie Autonomie und Selbstverwirklichung, Genuss, Lust und Spass verschreiben und die Befreiung ihrer eigenen Körperpraxen aus den Fesseln religiös geprägter Moral als einen zivilisatorischen Fortschritt begreifen, vorprogrammiert sind³⁷ (wobei ein Teil der Gesellschaft die so gewonnene Freiheit allerdings gleich wieder auf dem Altar der Fitness-Leistungskonkurrenz im Kampf um soziales Kapital opfert...). Ein Gutteil des Unverständnisses westlicher Gesellschaften gegenüber muslimischen Körpervorstellungen und -praxen rührt zweifelsohne von der eigenen Emanzipationsgeschichte von religiösen und bürgerlichen Moralvorstellungen her, die auch in Europa noch vor etwas mehr als fünfzig Jahren vielerorts fraglos galten. Aus dieser Emanzipationsgeschichte aber einen absoluten Wahrheits- und Geltungsanspruch des eigenen Körperverständnisses und seiner Praxen ableiten zu wollen, steht der westlichen Welt nach Foucault und Derrida³⁸ dennoch gewiss nicht mehr zu.

that a group of Muslims is confronted with such rejection and unjust prejudice / remember our beloved Prophet [...]“, Leuenberger, „I have become a stranger“, 195). Durch seine Kleidung (Turban, Kaftan), seine Bartracht (langer Vollbart, kein Oberlippenbart), seine Moscheepredigern ähnliche Gestik und seinen von arabisch-islamischen Formeln durchsetzten Vortrag inszenierte sich Zwicker bei dieser Veranstaltung auch in seinem körperlichem Auftreten als „Fremder“.

³⁷S. z. B. Rohrer, „Basel's 'swimming refuseniks'“.

³⁸Michel Foucault (1926-84), frz. poststrukturalistischer Philosoph und Psychologe. Ihm verdanken die Geisteswissenschaften die Erkenntnis, dass „Wissen“ und „Wahrheit“ diskursiv vermittelt sind, wobei die entsprechenden Diskurse in unumgänglicher Weise machtbestimmend sind und selbst gesellschaftliche Macht ausüben. Jacques Derrida (1930-2004), frz. poststrukturalistischer Philosoph, ist Hauptvertreter der sog. Dekonstruktion. Sein Beitrag zu den Humanwissenschaften ist die radikale Infragestellung letztgültiger Wahrheiten. Sinn konstituiert sich ihm zufolge in einem endlosen Verweisen relativer Zeichen aufeinander (différance), es kann deshalb für ihn keine eigenständigen, ausserhalb ihrer Rede in der différance existierenden Subjekte und Wahrheiten geben.

Literatur

- Abdul Hamid, K. (1940). „The ‚body versus soul‘-fallacy and the ‚qur‘an“, in: *Islamic Culture* 14 (1940), 423-429.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid (1998). *Ihyā‘ ‘ulūm ad-dīn/Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften*, Ed. ‘Abdallāh al-Ḥālīdī, 5 Bde. Beirut.
- Al-Kisā‘ī (1922). *Qiṣaṣ al-Anbiyā‘/Erzählungen über die Propheten*. Ed. Isaac Eisenberg, Leyden.
- Amri, Nelly (2006). „Le corps du saint dans l’hagiographie du Maghreb médiéval“ in: *Le Corps et le sacré en Orient musulman. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 113-114 (2006): 59-89.
- Az-Zuhailī, Wahba (1997). „Al-istinsāh, al-ġawānīb al-insāniya wa-l-aḥlāqiya wa-d-dīniya/Das Klonen. Menschliche, sittliche und religiöse Aspekte“, in: ‘Abd al-Wāhid al-Alwānī, Al-istinsāh. Ġadal al-‘ilm wa-d-dīn wa-l-aḥlāq/Das Klonen. Die Diskussion von Wissenschaft, Religion und Moral. Damaskus. Dār al-Fikr, 115-131, hier: 124f.
- Bauer, Thomas (2011). *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin.
- Chaumont, Eric (2006). „La notion de ‘awra selon Abū l-Ḥasan b. ‘Alī b. Muḥammad b. al-Qaṭṭān al-Fāsī“, in: *Le Corps et le sacré en Orient musulman. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 113-114 (2006): 109-123.
- Chebel, Malek (1997). *Die Welt der Liebe im Islam: eine Enzyklopädie: Erotik, Schönheit und Sexualität in der arabischen Welt, in Persien und der Türkei*. München.
- Dinzelbacher, Peter (2007). *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn.
- Djebar, Assia (1991). *Loin de Médine*. Paris.
- Duits, Linda; Zoonen, Liesbet van (2006). „Headscarves and porno-chic: disciplining girls’ bodies in the European multicultural society“, in: *European Journal of Women’s Studies* 13.2 (2006), 103-117.
- Eich, Thomas; Reifeld, Helmut (Hrsg.) (2004). *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*. Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. Sankt Augustin. Online zugänglich unter: http://www.kas.de/wf/doc/ka5_5900-544-1-30.pdf?070801145209
- Feuillebois-Pierunek, Eve (2006). „La maîtrise du corps d’après les manuels du soufisme“ in: *Le Corps et le sacré en Orient musulman. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 113-114 (2006): 91-107.
- Foster, A. M. (2006). „In the eye of which beholder? Beauty, body image and sexuality in contemporary Tunisia“, in: *Sexuality in the Arab World*. Ed. Samir Khalaf and John Gagnon. London/Beirut, Saqi, 163-174.
- Haeri, S. (1999). „Woman’s body, nation’s honor: Rape in Pakistan“, in: Asma Afsaruddin (ed.), *Hermeneutics and honor: Negotiating female «public» space in Islamic/ate societies*. Harvard University Press, 55-69.
- Hoffman-Ladd, Valerie J. (1987). „Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt“, in: *International Journal of Middle East Studies* 19, 1 (Feb. 1987), 23-50.
- Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsī. *Kitāb an-nazar fī aḥkām an-nazar bi-ḥāssat al-baṣār/Der Blick auf die Vorschriften im Hinblick auf den forschenden Blick*. Beirut/Casablanca 1996.
- Kassam-Hann, Zaya (2002). „Transcendence and the Body: Fatima



as Paradigmatic Model“, in: *Feminist Theology* 30 (May 2002), 77-93.

Khalaf, Samir (2006). „Living with dissonant sexual codes“, in: *Sexuality in the Arab World*. Ed. Samir Khalaf and John Gagnon London/Beirut, Saqi, 7-34.

Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor Khoury. Gütersloh 2007.

Kugle, S. A. (2003). „The heart of ritual is the body: Anatomy of an islamic devotional manual of the nineteenth century“, in: *Journal of Ritual Studies*, 17(1), 42-60.

Laouedj, Zineb (1993). „Min al-kalima ilā l-ġarīma: ḥiṭāb al-‘unf fī l-‘i-lām al-ġaza’ irī/Vom Wort zum Verbrechen: Der Gewaltdiskurs in der algerischen Presse“, in: *Femmes et violence*, 69-96. Marrakech: Editions Pumag.

Leuenberger, Susanne (2011). „Ein sprechender Vorhang. Konversion zum Islam“, in *SGMOIK-Bulletin* 32 (Frühjahr 2011) *Muslims in der Schweiz*, 19-23.

Leuenberger, Susanne (2013). „I have become a stranger in my homeland“. An analysis of the public performance of converts to Islam in Switzerland“, in: Behloul, Samuel M. / Leuenberger, Susanne / Tunger-Zanetti, Andreas, *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self*. Bielefeld, 181-202.

Malti-Douglas, Fedwa (1995). „Faces of sin: corporal geographies in contemporary Islamist discourse“, in: *Religious reflections on the human body*. Ed. J. M. Law, 67-75.

Mayeur-Jaouen, Catherine (2006). „Introduction“ in: *Le Corps et le sacré en Orient musulman*. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 113-114 (2006): 9-33.

Mayeur-Jaouen, Catherine (2006). „Le corps entre sacré et profane : la réforme des pratiques pèlerines en Égypte (XIXe-XXe siècles)“ in: *Le Corps et le sacré en Orient musulman*. *Revue des*

Mondes Musulmans et de la Méditerranée 113-114 (2006): 301-325.

Mernissi, Fatima (1991). *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*. Oxford.

Murray, Stephen O. (Ed.) (1997). *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*. New York.

Ouedghiri, Meryem (2002). Writing women’s bodies on the palimpsest of Islamic history: Fatima Mernissi and Assia Djebar. *Cultural Dynamics* 14.1 (2002): 41-64.

Rohrer, Marius (2013). „Basel’s ‘swimming refuseniks’. A system-theoretical observation of how politics cope with Muslim claims to religious diversity in Swiss public education“, in: Behloul, Samuel M. / Leuenberger, Susanne / Tunger-Zanetti, Andreas, *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self*. Bielefeld, 263-283.

Šiddīqī, Ni‘mat (1975). *At-tabarruġ/Die Entblössung*. Kairo.

Wright, J. W.; Rowson, Evrett K. (Ed.) (1997). *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. New York.

Yūsuf, Husain Muḥammad (1978). „Šilat al-ḥaraka an-nisā’i‘ya bi-l-isti’ mār/Der Bezug der Frauenbewegung zum Imperialismus/Kolonialismus“, in: Ḥamīs, Muḥammad ‘Atīya: *Al-ḥarakāt an-nisā’i‘ya wa-šilatuhā bi-l-isti’ mār/Die Frauenbewegung und ihr Bezug zum Imperialismus/Kolonialismus*. Kairo.

Conceptions et discours du corps, pratiques corporelles et pratiques de pudeur dans les civilisations islamiques

Pour l’anthropologie, façonner, réguler et contrôler son corps, est un signe d’appartenance au groupe, chez les musulmans comme dans d’autres groupes religieux. Pour les musulmans croyants en revanche, le corps est d’abord un cadeau de Dieu et un moyen important de son adoration : la prière, le jeûne pendant le mois de Ramadan, et le pèlerinage à la Mecque, sont étroitement liés à des pratiques corporelles. Contrairement à la théologie chrétienne, la plupart des oulémas musulmans ne construisent pas de dualisme corps-âme, et c’est entre autres pour cela que l’Islam développa des pratiques ascétiques bien moins extrêmes que le Christianisme. L’Islam n’est pas non plus une religion qui nie le corps et ses besoins, bien au contraire : à l’intérieur des règles religieuses, les plaisirs corporels et sexuels ont bien leur place. Toutefois, le Coran incite les croyants à couvrir leurs parties intimes et leur ‘awra, leur nudité (qui dépasse les parties intimes), pour ne pas attiser le désir sexuel en public. Ceci concerne bien moins les hommes que les femmes, ces règles visant en fait essentiellement la sauvegarde de la netteté des lignes de descendance patriarcales. Alors que les pratiques et l’éthique musulmanes avant le 19^e siècle n’étaient pas hostiles au corps, le réformisme, puis le fondamentalisme et l’islamisme changèrent la donne : aujourd’hui, nombre de pratiques corporelles soufies ont été chassées des pèlerinages et des festivals des « saints », et c’est au sujet du corps de la femme que les batailles font rage. Finalement, alors qu’il est n’est pas étonnant qu’en Occident des conflits éclatent entre certains musulmans croyants et une majorité de la population qui perçoit ses propres pratiques corporelles « libérées » comme un progrès civilisationnel, il n’est toutefois plus possible pour l’Occident d’ériger sa vision et ses pratiques du corps en une vérité universelle.