

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

Körper

Le corps

SGMOIK SSMOCI
Bulletin 40

Frühling
Printemps **2015**



Inhaltsverzeichnis – Sommaire

Editorial	3
<i>Thomas Herzog</i> Körpervorstellungen und -diskurse, Körper- und Schampraxen in islamischen Kulturen	5
<i>Angelika Berlejung</i> Normkörper und behinderte Körper im Alten Orient und im Alten Testament	15
<i>Mohammad Gharaibeh</i> Ein Körper, nicht wie die Körper? Zur Körperlichkeit Gottes im theologischen Denken der Wahhābiyya am Beispiel Ibn ‘Uṭaymīn (gest. 2001)	21
<i>Thomas Würtz</i> Kopftuch und <i>Voile</i> – Eine Geschichte des westlichen Diskurses und zwei muslimische Stellungnahmen	25
<i>Silvia Naef</i> Voile islamique, émancipation des femmes musulmanes et opinion publique européenne : débats actuels, racines historiques	26
<i>Katja Tupak</i> Kopftuch und Autorität: Sich entscheiden.	30
<i>Esma Isis-Arnautović</i> Das Kopftuch – Persönliche Erfahrungen als Grundlage für theologische Begründungen?	31
<i>Birgit Krawietz</i> Körper in Bewegung: Sport in islamisch geprägten Kontexten	34
<i>Susanne Kaiser</i> Im Körper hausen Geschichten – Dschinn-Inspiration als Quelle des Erzählens	38
<i>Nina Studer</i> Absinth und Körper: Wirkungen der Grünen Fee im kolonialen Algerien	42
<i>Sophie Glutz</i> Rezension: Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, im Alten Ägypten und im Alten Orient	46
<i>Thomas Würtz, Thomas Herzog, Ataa Dabour, Sophie Glutz, Elahe Helbig, Michael Frey</i> Tagungsberichte	49
Erneuerter Vorstand	54
Anatomisches Körperbild (persisch)	55



Editorial

Als Leser haben Sie einen Körper. Sonst könnten Sie dieses Heft gar nicht in den Händen halten oder ihre Augen den Textzeilen folgen lassen. Auch sonst kommt uns dieses Thema ziemlich nahe, denn Tabus und Vorurteile werden angesprochen, und vielleicht mag sich der eine oder andere auch fragen, wie er selber es mit Sport und Bewegung hält, wenn da zu lesen ist, dass Mohammed kein „verweichlichter Städter war“ (Artikel B. Krawietz). – Und wenn Gott ein Schienbein hat, wie in M. Gharaibeh's Artikel erwähnt, dann wird unser modernes, abstraktes Gottesbild zumindest ein wenig herausgefordert. Übrigens erlebt das Körper-Thema seit den 80er Jahren in den Sozialwissenschaften einen regelrechten Boom, der nun auch das Bulletin erfasst hat.

Auch dieses Mal haben wir versucht, eine gewisse Bandbreite an Themen zusammenzustellen, so stossen Sie auf Beispiele aus Geschichte, Theologie und Literatur. Auch Gesellschaft, Sport und Absinth in Algerien haben einen Bezug zur Körperlichkeit.

Unabhängig vom Bulletin war in der SGMOIK dieses Jahr schon viel los: die Bart-Tagung in Genf, in Kooperation mit den Altorientalisten, und die Afrika-Tagung in Bern, zusammen mit den Afrikanisten, zwei Gesellschaften, mit denen die SGMOIK erstmals und

Chère lectrice, cher lecteur, Vous-même avez un corps puisque vous lisez. Sans lui, vous ne pourriez pas tenir ce cahier entre vos mains, ni en parcourir les lignes des yeux. Le thème du corps nous parle de toute façon de par les tabous et les préjugés qui l'entourent. Certains se demanderont d'ailleurs peut-être ce qu'ils font pour leur propre corps – sport, activité physique – en lisant dans l'article signé Birgit Krawietz que Mohammed n'était pas un « citadin ramolli ». Et l'idée que Dieu ait un tibia, comme l'avance l'article de Mohammad Gharaibeh, met quelque peu à l'épreuve l'image moderne et abstraite que nous nous en faisons. Le corps, enfin, est une thématique qui, depuis les années quatre-vingts, connaît au sein des sciences sociales une véritable expansion dont le Bulletin se fait aujourd'hui à son tour l'écho.

Cette fois encore, nous nous sommes efforcés de puiser dans divers domaines. Sont ainsi au rendez-vous l'histoire, la théologie, la littérature. Très concrètement, la société, le sport ou même l'absinthe en Algérie ont eux aussi un lien avec la corporalité.

Indépendamment du Bulletin, la SSMOCI affiche déjà bien des activités pour cette année, dont le colloque Barbe et barbus à Genève, en coopération avec la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien, et le colloque consacré à l'Afrique, organisé avec la Société

Come lettori, abbiamo un corpo; altrimenti non potremmo tenere in mano questo *Bollettino* o seguirne le righe di testo con gli occhi. Anche senza questa considerazione, il tema del corpo ci tocca particolarmente perché con esso si affrontano tabù e pregiudizi. Forse qualcuno potrà domandarsi quale sia l'atteggiamento da tenere verso lo sport e l'attività fisica quando legge che Muhammad non era un «cittadino effeminato» (articolo di B. Krawietz). E se Dio ha una tibia, come si accenna nell'articolo di M. Gharaibeh, allora la nostra astratta immagine moderna di Dio verrà messa almeno un po' in discussione. Per inciso, il tema del corpo attraversa una fase di vero e proprio boom fin dagli anni '80 nel campo delle scienze sociali, un boom che ora coinvolge anche il *Bollettino*.

Anche questa volta abbiamo cercato di mantenere un'ampia gamma di discipline. Troverete perciò in questo numero contributi che affrontano il nostro tema da prospettive storiche, teologiche e letterarie. Anche la società, lo sport e l'assenzio in Algeria sono legati alla fisicità.

Al di là del *Bollettino*, la SSMOCI è stata attiva su diversi fronti quest'anno: il convegno sulla barba a Ginevra, in collaborazione con gli studiosi dell'Oriente Antico, e il convegno sull'Africa a Berna insieme agli africanisti, due associazioni con le quali la SSMOCI coopera, con grande successo, per la prima



sehr erfolgreich kooperiert hat. Weitere Kooperationen sind nicht ausgeschlossen. Kunsthistorisch ausgerichtet war die Tagung zu „Mythos Orient“ im Schloss Oberhofen. Wir hoffen, sogar weiter ausgreifen zu können und Ihnen im Herbst eine ein- bis zweitägige Exkursion nach Mailand mit einem Treffen der dortigen Kollegen in der Orient-Wissenschaft und hoffentlich auch einem Abstecher zu den arabischen Pavillons der Expo anbieten zu können.

In der kommenden Herbstausgabe würden wir übrigens gerne eine Leserumfrage starten, um etwas mehr über Ihre Wahrnehmung des SGMOIK-Bulletins und Ihre etwaigen Wünsche und Vorschläge zu erfahren.

suisse d'études africaines. Ces deux sociétés coopéraient pour la première fois avec la SSMOCI. Le succès rencontré permet d'envisager d'autres coopérations. Au château d'Oberhofen, l'histoire de l'art était à l'honneur avec le colloque « Mythos Orient ». Et ce n'est pas fini : nous espérons vous proposer à l'automne prochain une excursion d'une journée ou deux à Milan, incluant une rencontre avec nos collègues orientalistes de là-bas et, si tout va bien, un détour par le pavillon arabe de l'exposition universelle.

Enfin, nous souhaitons lancer dans l'édition d'automne un sondage des lecteurs et lectrices afin de connaître votre avis sur le Bulletin de la SSMOCI et recueillir vos desiderata et suggestions.

volta, e con le quali non sono escluse ulteriori collaborazioni. Storicamente orientato è stato invece il convegno «Mythos Orient» nel castello di Oberhofen. Speriamo di poter arrivare ancora più lontano e di potervi offrire in autunno un viaggio di uno o due giorni a Milano, dove potremo incontrare colleghi italiani e visitare padiglioni arabi dell'Expo.

Nell'edizione autunnale vorremmo avviare un sondaggio tra i lettori per sapere qualcosa di più sulla vostra percezione del *Bollettino* SSMOCI e dei vostri eventuali desiderata e suggerimenti.



In Memoriam Jacobus Waardenburg

Am 8. April 2015 verstarb 85-jährig in seiner holländischen Heimat Jacobus (Jaques) Waardenburg, Professor Emeritus für vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Lausanne. Er war der Ehemann von Hilary Kilpatrick, der langjährigen SGMOIK-Präsidentin, der wir in diesem schmerzlichen Augenblick Mut und Kraft wünschen.

Jaques Waardenburg hat in Holland und Paris Theologie, Religionsgeschichte und Islamwissenschaft studiert und war danach als Wissenschaftler und akademischer Lehrer in Montreal, Los Angeles, Utrecht und schliesslich, von 1987 bis 1996, in Lausanne tätig.

Sein Hauptinteresse galt der Religionsphänomenologie und dem Verhältnis zwischen Christentum und Islam in Vergangenheit und Gegenwart. Sein diesbezügliches Schriftenverzeichnis ist lang. Unter anderem gehören dazu der Artikel „Istishrāq“ (= Orientalismus) in der EI², „Muslim Perceptions of other Religions. A Historical Survey“ oder „Islam et Occident face à face“.

Zentral für Jaques Waardenburgs Religionsverständnis wurde seine Neustil-Religionsphänomenologie (auch Neophänomenologie genannt), die für das Verständnis religiöser Phänomene nicht von deren „objektiver“ Bedeutung ausgeht, sondern von deren je subjektivem Verständnis, das auf der Grundlage von Intentionen aufbaut. Diese Methode richtet sich gegen den „Essenzialismus“ mit seiner Vorstellung von abstrakten, ewig gültigen Bedeutungen religiöser Phänomene. Eine Methode also, die angelegt ist, die Religionen zu „öffnen“.

Auch bei seinem Engagement für den Dialog der Religionen ging es Jaques Waardenburg immer um diese Öffnung und diese Offenheit.

Für der Vorstand der SGMOIK
Hartmut Fähndrich



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 *Ḥaḍīṣ*-sammlungen 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, *Iḥyāʾ*, 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 *mawlid*s zu Ehren des *walī*/„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 *mawlid*s 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 *mawlid*s 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 *walī*s) 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 *mawlid*s.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts aber setzte der erwähnte, von Männern wie Muḥammad ‘Abduh und Raṣīd Riḍā getragene vehemente Reformdiskurs ein, der die *mawlid*s 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 *mawlid*s 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 *mawlid*s 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 Klientensystem, 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 unselbstigen 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-aḥlāqīya 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.



Normkörper und behinderte Körper im Alten Orient und im Alten Testament

Angelika Berlejung studierte Ev. Theologie, Assyriologie und Semitistik in Heidelberg und München; 1999-2004 Professorin für Altes Testament und Semitistik in Leuven/Belgien, seit 2004 Professorin für Altes Testament: Geschichte und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, zusätzlich seit 2009 „ausserordentliche Professorin“ am Department of Ancient Studies der Universität Stellenbosch/Südafrika.

Körperlichkeit gehört zu den menschlichen Grunderfahrungen, die zwar jeweils subjektiv und individuell erlebt werden, aber alle Menschen betreffen. Dennoch handelt es sich bei dem Verständnis und der Wahrnehmung des eigenen Körpers, seiner Funktionen und Fehlfunktionen keineswegs um zeitlose „anthropologische Universalien“. So betont die sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektive wiederholt, dass der menschliche Körper ein sozial hergestelltes und kulturell geformtes Phänomen ist. Es liegen jeweils kulturelle Konstrukte vor, die je nach historischen und gesellschaftlichen Umständen unterschiedliche Formen annehmen und die jedem einzelnen Menschen lebenslang vermittelt werden.

Damit wäre zwar erst einmal grundsätzlich offen, als wie normal oder anormal, funktionsfähig oder beeinträchtigt der Körper letztlich definiert und erfahrbar ist. Jedoch lässt sich im Detail zeigen, dass der menschliche Körper vielfältigen „Normalisierungspraktiken“¹ unterworfen ist. Es sind die gesellschaftlich stattfindenden normierenden Differenzsetzungen, die anhand eines „Normkörpers“ Bewertungs- und Wahrnehmungsverhältnisse festsetzen und auf diese Weise zwischen so genannten normalen und abnormalen Körpern unterscheiden. Behinderung ist die praktische Verkörperung von Abweichung. Disability-Studies nehmen den behinderten Körper als gesellschaftlich-historisches Produkt in den Blick, dessen Entstehungsgeschichte, Normierungen und praktische Folgen zu rekonstruieren sind.² Insofern

eröffnet sich für die historische Untersuchung aller Kulturen hier ein weites Feld.

Dabei ist die Quellenlage sehr gut. Wenn allerdings in altorientalischen, ägyptischen (und damit auch alttestamentlichen) Texten vom menschlichen Körper, Krankheiten bzw. Gesundheit oder auch Behinderungen die Rede ist, so setzen ihre Autoren voraus, dass das gesellschaftlich je vorhandene Körperwissen mit seinen Überzeugungen vom „Normkörper“, die impliziten Bedeutungen und Bewertungen, die sie damit als selbstverständlich verbanden, ihren Lesern (= den Angehörigen ihrer Kultur und Zeit) ebenfalls vertraut waren. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass es keine grundsätzlichen Abhandlungen darüber gibt, die Körperkonzepte explizit erläutern, systematisieren oder reflektieren würden. Aus historischer Perspektive kann man sich dem Thema nur annähern, indem man die antiken Quellen (Texte und Bilder stehen aus dem 3.-1. Jt. v.Chr. zur Verfügung) in Bezug auf die historisch-kulturelle Formierung, Normierung und impliziten Axiome befragt, die sich in ihnen ablesen lassen. Dies soll im Folgenden kurz in Bezug auf das Thema „Normkörper“ und „behinderte Körper“ geschehen.

Normkörper

Der Mensch galt im Alten Orient und im Alten Testament als psychosomatische Einheit, in der Körperlichkeit, Emotionalität, Charakter, Verstand, inneres und äusseres Sein zusammengehörten. Eine Differenzierung in Körper vs. Geist/Seele, wie in der griechischen Anthropologie, ist diesem Konzept fremd. Aus diesem ganzheitlichen Ansatz folgt, dass jegliche Beschädigung oder Beeinträchtigung des Körpers (Krankheit, Behinderung, Verletzung, Gebär- und Zeugungsunfähigkeit) eine Beschädigung und Beeinträchtigung des Menschen an sich und seiner Vitalität darstellten. Der gesunde Normkörper

¹In Anlehnung an Michel Foucault, *Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974-1975*, London: Verso 2003.

²Robert Gugutzer/Werner Schneider, *Der „behinderte“ Körper in den Disability Studies. Eine körpersoziologische Grundlegung*, in: Anne Waldschmidt/Werner Schneider (Hg.), *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*, Bielefeld, Transcript Verlag: 2007, 31-54, bes. 33f.



war der Körper, der komplett funktionsfähig war und alle Aufgaben und Rollen erfüllen konnte, die gesellschaftlich von dem jeweiligen Menschen erwartet wurden. Diese Erwartungen waren nach dem jeweiligen Geschlecht differenziert: Von Männern wurde erwartet, dass sie ihre Aufgaben ausser Haus erfüllten (z.B. im Krieg, vor Gericht, am Hof, Erwerbsarbeit). Frauen waren auf den familiären Hausbereich reduziert, und hatten dort die Ordnung aufrecht zu erhalten. Für beide Geschlechter war es eine primäre Aufgabe, für den Weiterbestand der Familie zu sorgen; Reproduktionsfähigkeit gehörte daher zu den Grundfeiern eines gesunden Menschen. Die Verantwortlichkeit dafür wurde zumeist bei der Frau gesucht: ihre Fruchtbarkeit, Gebärfähigkeit und ihr erfolgreicher Schwangerschaftsverlauf stehen in zahlreichen Texten im Vordergrund (z.B. in mesopotamischen Omina und der Divination; Gen 11:30 u.ö.). In den traditionsgebundenen altorientalischen Gesellschaften war vom Einzelnen Rollenkonformität gefordert. Abgesehen von den jeweils zu erfüllenden sozialen Aufgaben im engeren und weiteren Umfeld gehörte dazu auch die Befolgung der (geschlechterdifferenzierten) Parameter in Sachen u.a. der Haartracht, Bekleidung, Bewegung, Mimik, Gestik und gezeigte „Coolness“ oder Emotionalität: Vom einzelnen Menschen wurde erwartet, dass er seinen Körper und dessen Äusserungen entsprechend gestaltete und kontrollierte. Jegliche Form des Kontrollverlustes über den eigenen Körper, wie z.B. das öffentliche Weinen von Männern, bedeutete auch die Einschränkung des Ehrstatus und der Würde – war er ja doch „aus seiner Rolle gefallen“. Bei einer Frau war dasselbe Verhalten kein Problem.

In Bezug auf das genaue Aussehen des „Normkörpers“ ist aus den Texten z.T. zwar eine Art Schönheitsideal von Frauen und Männern abzulesen,³ jedoch lässt sich dasselbe kaum wirklich in ein massstabsgetreues Modell umsetzen, da die exakten Parameter fehlen. Wenn also beispielsweise Körperteile als „dick“ oder „dünn“ bezeichnet

werden, so geschieht dies im Alten Orient, der Levante oder in Ägypten auf der Grundlage dessen, was in der jeweiligen Kultur als „normal“ und „durchschnittlich“ galt. Dieser kulturell vorgegebene Massstab war den Textverfassern bekannt, die von hier aus Abweichungen feststellten. Da weder der Massstab noch die Abweichungen in objektivierbaren Kategorien (z.B. als Zentimeterangaben) überliefert sind, können wir keine gesicherten Aussagen darüber treffen, was genau unter „dick“ bzw. „dünn“ oder „durchschnittlich“ zu verstehen ist. Für Mesopotamien lässt sich das Aussehen des Idealmannes nach den Textquellen so zusammenfassen, dass er möglichst dichtes, insbesondere rotes Haupthaar, ein rotes, langes Gesicht, einen kompakten Kopf, ausgeprägte Wangen mit üppigem Bartwuchs, ein fülliges Kinn und einen Bauch hat. Für die Idealfrau galten sehr dicke Arme und Achselhöhlen, sehr grosse Brüste, schmale Brustwarzen, lange Hände, lange Zehen, ein sehr dickes Gesäss, lange Genitalien, sehr dicke Schamlippen und grosse Unterschenkel als erstrebenswert. Leuchtende Augen waren bei beiden Geschlechtern Zeichen positiver Grundstimmung. Auch in der Bildkunst lässt sich bei Frauendarstellungen in Mesopotamien/Syrien und der Levante die Vorliebe für (nach modernen Massstäben) rundlich-füllige Proportionen ausmachen, wohingegen Männerdarstellungen zumeist einen standardisiert „idealgewichtigen“, barttragenden und haarbekrönten Mann zeigen. Da die Farbe „rot“ als Ausdruck von Vitalität und Stärke galt, wird sie in Textbeschreibungen von „schönen“ Normkörpern ebenso eingesetzt wie bei der Einfärbung von Bildwerken. In Ägypten sind die idealtypisierten Frauen- und Männerkörper insgesamt graziler und lassen die Figuren sehr selten dezidiert übergewichtig oder muskulös erscheinen. Auch in Bezug auf Haartracht (Verwendung von Perücken) und Bartwuchs (meist Rasur; Zeremonialbart-atrappe) galten andere Parameter – wobei bei allen Darstellungen natürlich eine Rolle spielt, welche Berufsgruppe oder ethnische Gruppe genau dargestellt ist.

Im Unterschied zur griechisch-römischen Physiognomik kennt das Körperkonzept des Alten Orients offenbar keine Körperutopie. Die Option, die Körpergestalt zu beeinflussen, indem man

³Zum Folgenden s. Angelika Berlejung, Körperkonzepte und Geschlechterdifferenz in der physiognomischen Tradition des Alten Orients und des Alten Testaments, in: Bernd Janowski/Katrin Liess (Hg.), Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, HBS 59, Freiburg u.a. Herder: 2009, 299-337.



ihn bzw. seine Einzelteile trainiert, besteht nicht. Demgegenüber spielt in der griechisch-römischen Welt die Entwicklung der körperlichen Potenzen durch Sport und Training bekanntlich eine grosse Rolle. Durch Training konnte man den Körper mit Zeichen markieren, die den kulturellen und sozialen Status, insbesondere Maskulinität, zum Ausdruck brachten.

Der gesunde, vollständige, funktionstüchtige und in keiner Weise eingeschränkte Körper wurde als „natur- bzw. gottgegeben“ angesehen. Demgegenüber galt der kranke Körper – und hierher zählt auch der behinderte Körper – zumeist als das Ergebnis einer Störung des Gottesverhältnisses. In Bezug auf die Erkrankung des Körpers stellte das altorientalische religiöse Symbolsystem eine Vielzahl von Möglichkeiten bereit, die auf die ganzheitliche Heilung des Kranken abzielten: Sowohl die Wiederherstellung des intakten Gottesverhältnisses als auch die medizinisch-therapeutische Versorgung, welche die Symptome linderte, stoppte und im Optimalfall beendete. Heiler und Ärzte kümmerten sich um den Patienten, wenn sie davon ausgingen, dass ihm noch zu helfen war. Bekannt sind die medizinischen *šš3w*-Lehrtexte aus Ägypten, die sich in Überschrift, Symptombeschreibung, Diagnose, Beurteilung der Heilungsaussichten und die Behandlung durch chirurgische Massnahmen und/oder Medikamente gliedern. Letztere kamen nur zur Anwendung, sofern Heilungsaussichten bestanden. Der Arzt entschied mit den Formulierungen: „eine Krankheit, die ich behandle“, „eine Krankheit, mit der ich kämpfe“ oder „eine Krankheit, die man nicht behandeln kann“. Letztere konnte, wie auch ein ärztlicher Kunstfehler, durchaus zu einer dauerhaften Körperschädigung führen – und den Patienten so erst zu einem Menschen machen, dessen Körper „anders“ und nicht mehr voll funktionsfähig war.

Behinderte Körper

Im Unterschied zu Krankheiten, die aufzuhalten oder zu heilen waren, waren Behinderungen – waren sie erst einmal eingetreten – nicht mehr zu ändern. Zu den typischen individuell beeinträchtigenden Merkmalen eines Menschen gehören fehlende oder veränderte Körperstrukturen sowie chronische körperliche oder psychische Krankheiten. Inwieweit

eine vorhandene körperliche Beeinträchtigung das Leben eines Menschen behindert, hängt nicht unerheblich von Umweltfaktoren (z.B. Treppen) oder gesellschaftlichen Barrieren (Ausgrenzung im Gegensatz zu Integration) ab. Es gehört zu ihren charakteristischen Merkmalen, dass Behinderungen Funktionen des individuellen menschlichen Körpers dauerhaft einschränken, unabhängig davon, ob die Behinderung angeboren oder als Folge von Krankheit, Arztfehler, äusserer Gewalteinwirkung (Unfall, Überfall, Strafvollzug, Krieg) oder schlicht als Begleitumstand des Alterungsprozesses zustande kam. Im Alten Orient, Ägypten und im Alten Testament⁴ ist die weitaus häufigste Einschränkung der körperlichen Unversehrtheit mit dem Bewegungsapparat, den Ohren, Augen oder den Reproduktionsorganen verbunden,⁵ wobei eine genaue diagnostische Zuordnung kaum möglich ist. Auffälligerweise fehlt im Alten Testament ein ausdrücklicher Beleg für eine Behinderung seit der Geburt, wohingegen mehrfach auf erworbene Körperschäden hingewiesen wird (Fusslähmung durch Unfall: 2Sam 4:4; Erblindung im Alter: Gen 27:1; 1Sam 3:2 u.ö.; Blendung: Ri 16:21; 2Kön 25:7). Aus Mesopotamien ist die Geburtsomenserie *ssumma izbu* bekannt, die Fehlbildungen am Neugeborenen und Foetus divinatorisch auslegt.

Im Alten Orient, der Levante und in Ägypten wurde die Erkrankung oder Behinderung eines Menschen – wie schon angedeutet – als Ausdruck seiner gestörten Beziehung zu einer Gottheit interpretiert, die diesen Menschen für seine Verfehlungen körperlich bestraft hatte. Dieser Position schliesst sich auch das monotheistische Konzept des Alten Testaments an (z.B. Ps 38:5-9; 41:5; Ijob 4:7-9; 1Kön 17:17f; Jes 53:3-5), das dann

⁴Zum Folgenden s. die Beiträge in Hector Avalos/Sarah J. Melcher/Jeremy Schipper (Hg.), *This Able Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies* (Semeia Studies 55), Atlanta: SBL 2007; Saul M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge u.a., Cambridge University Press: 2008.

⁵Störungen des Bewegungsapparates aufgrund von Geburtsfehlern, Missbildungen, Kampfverletzungen oder Unfällen: Ex 21:19; Lev 21:18; 2Kön 1:2; Gen 32:32; Mal 1:13. Taubheit, Blindheit: Lev 19:14; Jes 35:5. Epilepsie: 1Sam 21:14f. Eher selten sind psychische Störungen: Dtn 28:28; Sauls Depressionen: 1Sam 16:14.23. Kinderlosigkeit: Gen 16:2; 20:18; 30:2; Ex 23:26; 2Sam 6:23.



allerdings die Ambiguität des Gottesbildes in Kauf nehmen muss, wenn Jhwh (Gott) die Krankheit, Behinderung (ohne klare Motivation: Ex 4:11; als Gottesstrafe: Dtn 28:28) oder Kinderlosigkeit bringt und wieder nimmt.

Innerhalb dieses Konzepts des vorausgesetzten Tun-Ergehen-Zusammenhanges ist der Körperdefekt also die Folge einer vorausgegangenen menschlichen Verfehlung – und hatte also einen „guten“ Grund. Er war zwar von einer Gottheit oder deren Agenten verursacht worden, „schuld“ war der Kranke bzw. Behinderte aber letztendlich selbst. Im Falle angeborener Behinderungen wurden die Verfehlungen ggf. bei den Eltern gesucht, die durch die Geburt eines behinderten Nachkommen bestraft wurden. Man war sich auch klar darüber, dass Behinderung und Krankheit das soziale Umfeld des Betroffenen involvierten und soziale Folgen mit sich brachten. Behinderungen wurden wie Krankheit, vorzeitiger (= früher) Tod und Kinderlosigkeit als Einschränkungen der Vitalität und Lebensfülle angesehen, die die Götter (an und für sich) für die Menschen vorgesehen hatten und deren Ursachen man zu erkunden und gegebenenfalls zu beseitigen suchte. Die Rede von Körper in Bezug auf „Gesundheit“, „Krankheit“ oder „Behinderung“ war folglich zumeist Ausdruck und Teil eines Beziehungsfeldes, das sowohl die göttlichen Beziehungspartner eines Menschen als auch sein direktes soziales Umfeld tangierte. Dabei wurde Behinderung letztlich als eine Art „Krankheit“, Unfruchtbarkeit bei Frauen als „Behinderung“ betrachtet. Für ihr soziales Umfeld waren diese Menschen unattraktiver als normale und „funktionstüchtige“ Mitglieder der Gesellschaft.

Verschiedentlich lässt sich jedoch zeigen, dass Menschen mit Behinderungen von ihren Familien mitgetragen und – je nach Ausmass der Funktionsbeeinträchtigung – auch in berufliche Karrieren integriert werden konnten. Das Bemühen darum lässt sich schon in mythologischen Texten greifen: Nach dem sumerischen Mythos von Enki und Ninmah waren Behinderte – wie alle Menschen – auch durch die Schöpfung durch eine Gottheit entstanden, jedoch war dieselbe betrunken und insofern nicht im Vollbesitz ihrer Kräfte gewesen. So kam ein defizitärer Menschenkörper dabei heraus. Den so (ohne ihr schuldiges Zutun)

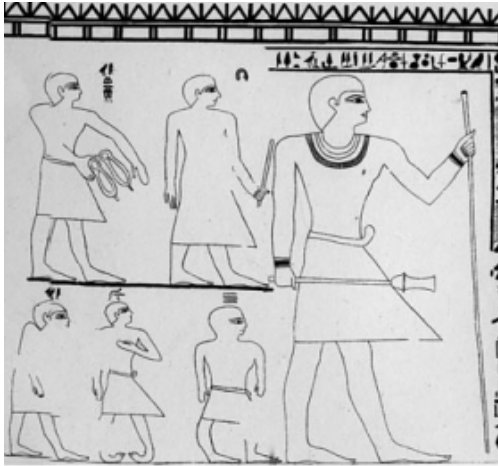
beeinträchtigten Menschenwesen werden im Anschluss ihrer Schöpfung durch Ninmah von dem Gott Enki bestimmte Schicksale und ihr täglich Brot zugewiesen: z.B. wird der Mensch mit Handdefekten Königsdiener, der Blinde Musiker, der Gehbehinderte Schmied und die Unfruchtbare wird im Frauenhaus als Weberin beschäftigt. So erhielt jeder eine Aufgabe, die er trotz seiner Beeinträchtigungen in der Gesellschaft erfüllen und die ihm sein Auskommen sichern konnte. Im selben Mythos schafft im Anschluss der betrunkene Enki Missgebildete, die nicht lebensfähig sind, sodass auch deren Herkunft als „göttliche Schöpfungsfehler“ (ohne Sündenkonzept) reflektiert wird.

Die kulturellen und gesellschaftlichen Vorstellungen/Bewertungen von Behinderungen sind vor allem in Bezug auf Berufsverbote bei den betroffenen Personengruppen greifbar. Körperliche Unversehrtheit war offenbar im Kultbetrieb eine Einstellungsvoraussetzung: Regelmässigkeit, perfekter Körperwuchs, lückenlose Zahnreihen und das Fehlen von Malen am Körper gehörten zu den Anforderungen, die Menschen erfüllen mussten, die in Mesopotamien in kultische Dienste treten wollten.⁶ Auch alttestamentlich werden Männer mit Verstümmelungen an den Geschlechtsteilen vom Kultbetrieb ausgeschlossen (Dtn 23:2). Nach dem Sprichwort in 2Sam 5:8 dürfen Lahme und Blinde den Tempel nicht betreten. Lev 21:18-20 regelt, wer aufgrund körperlicher Fehler vom professionellen Tempeldienst ausgeschlossen ist. Genannt werden diverse Bewegungseinschränkungen, Buckel, Zwergwuchs, Hautanomalien, Blindheit, Hodenbruch. In Ägypten scheinen nach der (spätzeitlich bezugten) Theorie im „Buch vom Tempel“ Personen mit bestimmten körperlichen und charakterlichen Auffälligkeiten vom Tempeldienst ausgeschlossen gewesen zu sein. Inwiefern diese Programmatiken jeweils umgesetzt wurden, ist umstritten. Zwergwuchs war in Ägypten z.B. kein Hindernis.⁷ Dies beweist schon für die 4. oder 5. Dynastie (ca. 2670-2500 oder 2500-2350 v. Chr.)

⁶Vgl. Wilfried G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, in: Stefan M. Maul (Hg.), *Tikip santakki mala bašmu ...*, Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994, *Cuneiform Monographs 10*, Groningen: Brill: 1998, 141-158.
⁷Veronique Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, Oxford University Press: 1993, reprint 2013.



die berühmte Statue des zwergwüchsigen Priesters Seneb, der eine normalgrosse Ehefrau und eine umfangreiche berufliche Karriere hatte. Menschen mit körperlichen Einschränkungen als Funktionäre am Hof bezeugen auch andere Bildwerke: Im Grab des Baqt I. begleiten ein Zwerg, ein Buckliger und ein Mann mit Klumpfüssen den körperlich unversehrten Grabherrn in die Unterwelt.



Darstellung von diversen Behinderten neben dem „normalen“ Grabherrn: Mittleres Reich, Beni Hasan Grab Nr. 29 des Baqt I. Südwand. Abbildung aus: P.E. Newberry, Beni Hasan II. London 1893 (Archaeological Survey of Egypt 2), pl. xxxii

Einen integrativen Ansatz für das Alltagsleben verfolgt auch die weisheitliche ägyptische Lehre des Amenemope (Ende des 2. Jt. v.Chr.). Sie fordert dazu auf, dass Menschen mit körperlichen und geistigen Behinderungen geachtet, und nicht ausgegrenzt werden sollen:

„Lache nicht über einen Blinden / und verhöhne nicht einen Zwerg / und erschwere nicht den Zustand eines Lahmen! / Verhöhne nicht einen Mann, der in der Hand des Gottes ist, / und sei nicht grimmig gegen ihn, um ihn zu verletzen.“

Abschliessend lässt sich zusammenfassen, dass Behinderungen in der altorientalisch/levantinisch/ägyptischen Antike im Allgemeinen als Einschränkung der Funktionsfähigkeit eines Menschen gesehen wurde, der um die Fülle seiner Vitalität reduziert war und die gesellschaftlich genderspezifisch erwarteten Rollen nicht oder nur mangelhaft ausüben konnte. Behinderung war faktisch analog zu Krankheit und Unfruchtbarkeit konzipiert, und als solche eine Differenzsetzung vom funktional uneingeschränkten Normkörper, die als Strafe (oder in Mesopotamien auch als Omenanzeiger) von den Göttern/von Gott verhängt werden konnte. Anders als Krankheit und Unfruchtbarkeit war dieses Verdikt unabänderlich. Behinderte waren sozial von ihren Familien oder mildtätigen Mitmenschen (Almosen) abhängig und wurden zu den *personae miserae* gezählt (z.B. Ijob 29:12-16), deren besonderer Schutz notwendig war (sumerischer Codex des Lipit-Ishtar von Isin §28 [1934-1924 v.Chr.]; Lev 19:14; Dtn 27:18; Prov 31:8f). Sie wurden je nach Kulturbereich und Behinderungsart in bestimmte Berufsfelder integriert, unterlagen aber auch jeweils bestimmten Berufsverböten. Behinderte galten allerdings durchaus auch als (an ihrem Schicksal unschuldige) Geschöpfe der Götter oder von Jhwh. Von Letzterem wird biblisch erst für die künftige Heilszeit erwartet, dass er Blinde, Taube, Lahme und Stumme ein für allemal heilen wird (Jes 35:5f; vgl. 33:23).



Normes corporelles et corps handicapés dans le Proche-Orient antique et dans l'Ancien Testament

La corporalité est une expérience humaine fondamentale, mais la perspective des études culturelles montre que la perception du corps et de ses fonctions est une construction socio-culturelle et que la définition et l'expérience du corps valide ou handicapé ne sont donc en principe pas fixes. Dans l'Orient ancien et dans l'Ancien Testament, l'être humain existait en tant qu'unité psychosomatique : il n'y avait pas de différenciation entre corps et esprit – ou âme – comme dans l'anthropologie grecque. L'infirmité externe était donc aussi interne. Le corps normal était celui capable d'accomplir les tâches et de remplir les rôles socialement définis pour chaque sexe. Il était considéré comme un don divin, et le corps malade comme le résultat d'un désordre dans la relation au dieu. Le défaut corporel était perçu comme la conséquence d'une faute humaine : l'infirmité était une punition divine. Les représentations socio-culturelles du handicap sont avant tout visibles dans les interdictions d'exercer certaines formes de travail : l'intégrité corporelle était par exemple un prérequis pour les fonctions culturelles. Dans d'autres secteurs, les personnes handicapées étaient intégrées au domaine du travail.

Le handicap était donc vu comme une limitation de la capacité à remplir sa fonction, d'une personne qui ne pouvait exercer certains rôles spécifiques à son sexe comme il était attendu d'elle. Il était conçu comme analogue à une maladie ou à l'infertilité, mais contrairement à ces dernières, le handicap était quelque chose de définitif. Marque de différenciation d'avec la norme, il pouvait être infligé comme punition.

Ankündigung: Nagorno Karabakh Conflict – Russia's next Pandora's Box?

Tagung am 29. Oktober 2015 in Bern

Ist der Bergkarabach-Konflikt Russlands nächste Büchse der Pandora? Gibt es Möglichkeiten für eine nachhaltige Konfliktbearbeitung in der Region? Eine interdisziplinäre Tagung zu diesem Thema soll am 29. Oktober in Bern Anlass dazu bieten, näher auf diese und weitere Fragen einzugehen und sie zu diskutieren.

Der sogenannte „frozen conflict“ um den Bergkarabach geniesst zwar nicht die gleiche Medienaufmerksamkeit wie beispielsweise die Ukraine, doch stellt er eine Herausforderung dar, denn er könnte sich jederzeit wieder in einen heissen Konflikt verwandeln.

Das Institut für Konfliktbearbeitung und Friedensentwicklung (ICP) organisiert deshalb in Zusammenarbeit der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) eine Tagung zu diesem spannenden Thema. Der thematische Schwerpunkt wird dabei im Bereich der internationalen Beziehungen liegen. Dabei soll der Konflikt zwischen Armenien und Aserbaidschan nicht nur regional betrachtet, sondern auch in einen weiteren Kontext gestellt werden, indem die türkisch-russischen Beziehungen und die Rolle der Europäischen Union in dieser Hinsicht untersucht werden. In einem zweiten Schritt soll diskutiert werden, wo ein Prozess der Konfliktbearbeitung und Friedensentwicklung anzusetzen hat, um einen nachhaltigen Frieden in der Region zu fördern. Die Tagung wird am 29. Oktober 2015 in Bern stattfinden.

Genauere Informationen und ein Flyer folgen. Siehe hierzu: www.institute-icp.ch oder www.sagw.ch/sgmoik/aktuell.html



Ein Körper, nicht wie die Körper? Zur Körperlichkeit Gottes im theologischen Denken der Wāḥābiyya am Beispiel Ibn 'Uṭaymīns (gest. 2001)

Mohammad Gharaibeh wurde 2011 an der Universität Bonn mit dem Thema „Zur Attributenlehre der Wāḥābiyya unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Ibn 'Uṭaymīns (1929-2011)“ promoviert. Seit August 2011 ist er Wissenschaftlicher Koordinator des Annemarie Schimmel Kollegs der Universität Bonn, wo er sich mit der ḥadīṭ-Wissenschaft sowie der Ideen- und Sozialgeschichte der Mamlukenzeit beschäftigt.

Keine Frage hat die muslimische Gelehrsamkeit in der Frühzeit des Islam so sehr beschäftigt, wie die Frage nach der Körperlichkeit Gottes. Zwar sagt der Qur'ān aus, dass es nichts gebe, das Gott gleichkomme (Sure 42:11), trotzdem benützt er auch Wendungen, welche von Händen (z.B. Sure 67:1), einem Gesicht (z.B. Sure 55:26-27), Augen (z.B. Sure 52:48), einem Schienbein, Fingern und einem Fuss Gottes sprechen.¹ In der islamischen Ideengeschichte haben sich vier Arten herausgebildet, wie mit der Frage nach der Körperlichkeit Gottes im Allgemeinen und mit den anthropomorphen Beschreibungen im Qur'ān und der prophetischen Überlieferung im Besonderen umgegangen werden soll. Die erste Gruppe versteht die Beschreibungen wörtlich, was sie zu einer anthropomorphen Gottesvorstellung führt, ja in einigen Fällen sogar zu einem Gott in Menschengestalt.² Vertreter des anderen Extrems weigerten sich, Gott auch nur irgendwie in bekannten Kategorien zu denken, deuteten anthropomorphe Wendungen allegorisch und entleerten den Gottesbegriff vollständig.³ Die zwei Positionen, welche sich durchgesetzt haben und in der islamischen Geschichte als orthodoxe akzeptiert wurden, gingen hingegen einen Mittelweg. Die erste von beiden deutete zwar die anthropomorphen Wendungen allegorisch, sprach Gott allerdings im Qur'ān erwähnte Eigenschaften wie die Rede, das Hören und das Sehen zu, sowie die logisch abgeleiteten Eigenschaften der Existenz, des Wissens, des Willens und der Macht.⁴

Die zweite Position akzeptierte die anthropomorphen Wendungen und bestätigte sie als Eigenschaften. Allerdings betonten ihre Vertreter ausdrücklich, dass damit lediglich die Aussage Gottes für wahr gehalten werde, und dass die Bedeutung dieser Wendungen vom Menschen nicht verstanden werden könne. In keinem Fall könne man aus dem arabischen Begriff *waḡh* schliessen, dass Gott ein Gesicht habe. Vielmehr solle der Begriff *waḡh* zwar als Eigenschaft für Gott bestätigt, über die Bedeutung für Gott allerdings nicht spekuliert werden. Mit der Formel *bi-lā kayfa* – ohne nach dem „Wie“ oder der Bedeutung zu fragen – versuchten sie sich vor einem Anthropomorphismus zu schützen.⁵ Gemeinsam haben die beiden letztgenannten Ansätze, dass sie von einem transzendenten Gott ausgehen, der keinerlei Körperlichkeit aufweist.

In der Moderne gewann die Frage nach der Körperlichkeit Gottes eine neue Bedeutung. Die in Saudi-Arabien ansässige Wāḥābiyya und die internationale Salafiyya beanspruchen, den wahren Islam zu vertreten. Ein wichtiger Bestandteil ihrer Glaubenslehre ist die Frage nach den Eigenschaften Gottes und wie Gott gedacht werden könne bzw. müsse. Hier geben sie vor, den Altvorderen (*salaf*) zu folgen, welche ihrer Meinung nach die anthropomorphen Wendungen wörtlich verstanden hätten. Diese Position rückt die Wāḥābiyya und die Salafiyya in die Nähe der Anthropomorphisten und offenbart dabei eine Vorstellung von einem körperlichen Gott.

¹Für eine Übersicht anthropomorpher Beschreibungen Gottes in der prophetischen Überlieferung siehe Daniel Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la Sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris 1997.

²Vgl. Joseph van Ess, „The youthful God: Anthropomorphism in early Islam“, in: *Department of Religious Studies* 3 (1988), S. 1-18.

³Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, S.102-103. Vgl. auch Rüdiger Lohker, *Islam. Eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 83.

⁴Diese Position wird überwiegend von den Aṣ'ariten und den

Māturiditen vertreten. Vgl. dazu Lutz Berger, *Islamische Theologie*, Wien 2010, S. 171-177.

⁵Diese Position wird überwiegend von den Ḥanbaliten und den frühen Aṣ'ariten vertreten sowie vereinzelt auch von Gelehrten anderer Denkschulen. Teilweise werden die Anhänger der *bi-lā kayfa*-Doktrin auch als *Ahl al-Ḥadīṭ* bezeichnet. Vgl. Binjamin Abrahamov, *Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998, S. 23-27. Zur *bi-lā kayfa*-Doktrin ders.: „The *Bi-lā Kayfa* Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology“, *Arabica* 42/3 (1995), S. 365-379.



Die Position der Wahnabiyya soll nun Gegenstand dieses Beitrags sein. Sie wird anhand der Schriften eines prominenten Gelehrten aus ihrer Mitte dargestellt werden. Der saudische Gelehrte Ibn 'Uṭaymīn (gest. 2001) gilt auf dem Gebiet der Glaubenslehre allgemein und der Lehre der Attribute Gottes im Besonderen unter seinen wahnabitischen Kollegen nach wie vor als Koryphäe. Im Folgenden wird zunächst Ibn 'Uṭaymīn kurz vorgestellt und anschließend dessen Konzept der göttlichen Attribute erläutert, um Aussagen über sein Gottesbild tätigen zu können.⁶

Ibn 'Uṭaymīn

Muḥammad b. Šālīḥ al-'Uṭaymīn wurde 1929 in 'Unayza in der Region des Qašīm im Nağd geboren.⁷ Dort begann er seine schulische Ausbildung in einer der zahlreichen Koranschulen, welche zu der Zeit noch neben dem Memorieren des Korans auch Lesen und Schreiben unterrichteten.⁸ Nachdem Ibn 'Uṭaymīn diese absolviert hatte, nahm er am Unterricht in der Grossen Moschee in 'Unayza teil. Dort lernte er auch seinen Hauptlehrer 'Abd ar-Raḥmān b. Nāšir as-Sa'dī kennen, welcher Ibn 'Uṭaymīns Denken stark prägen sollte. Ibn 'Uṭaymīn machte durch seinen Eifer und Fleiss rasch auf sich aufmerksam, bekam von as-Sa'dī besondere Aufmerksamkeit und stieg zu einem seiner besten Schüler auf.⁹ Nach dem Tod as-Sa'dīs 1957 übernahm folglich Ibn 'Uṭaymīn dessen Lehrtätigkeiten in der Grossen Moschee.¹⁰

Erst relativ spät gelangte Ibn 'Uṭaymīn zu grösserem Ansehen über die Grenzen 'Unayzas hinaus. Sein enger Kontakt zum ehemaligen Grossmufti Saudi-Arabiens, Ibn Bāz (gest. 1999),

war dabei ein entscheidender Faktor. Ibn 'Uṭaymīn hatte ihn während seines Studiums in Riyad kennengelernt und wurde dessen enger Vertrauter.¹¹ Durch ihn erlangte er einen Sitz im Rat der Grossen Gelehrten (*Hay'at Kibār al-'Ulamā'*), welcher das Königshaus in religiösen Fragen berät.¹² Der Grund der Popularität Ibn 'Uṭaymīns dürfte sich aus zwei Umständen erklären. Zum einen galt er als ein hervorragender Gelehrter. Alleine im Bereich der Glaubenslehre verfasste er mehrere Kommentare zu den Schriften Ibn Taymiyyas, Ibn Qudāma al-Maqḏīsīs, as-Saffārīnīs und anderer Autoren. Zudem verfasste er eine eigenständige Schrift, welche kein Kommentar eines früheren Werkes darstellt, was in wahnabitischen Kreisen seiner Zeit äusserst selten vorkam. Sein *al-Qawā'id al-muṭlā fi šifāt Allāh ta'ālā wa-asmā'ihī al-ḥusnā* (Die einmaligen Grundsätze bezüglich der Eigenschaften Gottes und seiner schönsten Namen) stieg zu einem Standardwerk unter wahnabitischen Gelehrten auf und zahlreiche Kommentare wurden zu diesem verfasst. Der andere Faktor war der, dass Ibn 'Uṭaymīn anders als viele seiner Zeitgenossen nicht nach Riyad zog, wo das politische Zentrum des Landes war. Mit der physischen Distanz war Ibn 'Uṭaymīn auch nicht im selben Masse dem politischen Druck der Königsfamilie ausgesetzt wie seine anderen Kollegen aus dem Rat der Grossen Gelehrten. Insbesondere Ibn Bāz büsste in hohem Masse von seinem Ansehen ein, als er wiederholt politischem Druck nachgeben musste und Rechtsgutachten ausstellte, welche besonders konservativen Kreisen und Gelehrten missfielen.¹³

Ibn 'Uṭaymīn, welcher im Januar 2001 starb, hinterliess ein umfangreiches Werk, das von den wahnabitischen Gelehrten noch immer stark rezipiert wird und für sie als Repräsentation der authentischen Lehre des Islam gilt. Insbesondere sein Kommentar zu den Werken Ibn Taymiyyas, *Taqrīb at-tadmuriyya*, *Šarḥ al-'aqīda al-wāsiṭiyya*, *Fath rabb al-bariyya bi-talḥīṣ al-ḥamawīyya* widmen sich fast ausschliesslich der Frage nach dem Gottesbild.

⁶Für eine ausführliche Beschreibung sowohl des Lebens Ibn 'Uṭaymīns als auch dessen Glaubenslehre vgl. Mohammad Gharaibeh, Zur Attributenlehre der Wahnabiyya unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Ibn 'Uṭaymīns (1929-2001), Berlin 2012. Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine Zusammenfassung der in dieser Promotionschrift gewonnen Erkenntnisse.

⁷Walīd b. Aḥmad al-Ḥusain, *al-Ġāmi' li-hayāt al-'allāma muḥammad b. šālīḥ al-'uṭaymīn al-'ilmīya wa-l-'amalīya wa-mā qīla fīhi min al-marāfi'*, 2002 Leeds, S. 10.

⁸Für eine ausführliche Beschreibung zur Rolle der Koranschulen (*kuttāb*) in der frühen Gelehrtenausbildung im Nağd Guido Steinberg, Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahnabitischen Gelehrten 1902-1953, Würzburg 2002, S. 57 ff.

⁹Vgl. Gharaibeh, Attributenlehre, S. 47-52.

¹⁰Vgl. al-Ḥusain, *al-Ġāmi'*, S. 67

¹¹Gharaibeh, Attributenlehre, S. 52-53.

¹²Allgemein zum Rat der Grossen Gelehrten Muhammad al-Atawneh, Wahnabi Islam Facing the Challenges of Modernity. *Dār al-iftā'* in the Modern Saudi State, Leiden 2010. Zu Ibn 'Uṭaymīns Mitgliedschaft ebd., S. 18.

¹³Vgl. Gharaibeh, Attributenlehre, S. 97-101.



Auch seine eigene Schrift, die *al-Qawā'id al-muṭlā*, befasst sich mit diesem Thema. Das Gottesbild der Wahhābiyya kann anhand einer Analyse dieser Schriften stellvertretend dargestellt werden.

Zur Körperlichkeit Gottes

„Gott schuf Adam nach seinem Bild“ heisst es in einer prophetischen Überlieferung.¹⁴ Ibn 'Uṭaymīn nimmt diesen prophetischen Ausspruch zum Anlass, um über das grundsätzliche Verhältnis von Gott und Schöpfung Aussagen zu treffen. Dabei geht es um denkbare und undenkbare Parallelen und Ähnlichkeiten. Der wahhābitische Gelehrte lehnt eine grundsätzliche Ähnlichkeit Gottes mit den Geschöpfen nicht ab, da die Anschauung zeige, dass alle Lebewesen mindestens in der Eigenschaft der Existenz oder des Lebens Ähnlichkeiten aufweisen. Eine Ähnlichkeit in bestimmtem Masse (*naw' taṣābuh*) müsse folglich vorliegen.¹⁵ Dies bedeutet, dass Gott mit seinen Geschöpfen gemeinsam habe, dass beide existieren und leben, dass beide beispielsweise ein Gesicht, zwei Hände und zwei Augen haben et cetera. Diese Ähnlichkeiten gehen allerdings nicht so weit, dass gesagt werden könne, Gottes Augen sind in allen Merkmalen identisch mit denen der Geschöpfe. Noch könne gesagt werden, dass die göttliche Existenz identisch sei mit der der Geschöpfe.¹⁶ Schliesslich sei Gottes Existenz ewig und die der Geschöpfe endlich, die göttliche Macht unbegrenzt und sein Wissen allumfassend, die Geschöpfe jedoch seien oft ohnmächtig und unwissend. Folglich negiert Ibn 'Uṭaymīn eine vollkommene Übereinstimmung (*mumātala*) in allen Aspekten zwischen den Eigenschaften Gottes und der der Geschöpfe.¹⁷ Dieser Grundsatz bildet für ihn ein hermeneutisches Grundprinzip, das er bei der Auslegung insbesondere der anthropomorphen Wendungen in den Quellentexten

anwendet, und das er in der arabischen Formel *bi-lā tamīl* (ohne Gott identisch zu machen) festhält.¹⁸

Dieses hermeneutische Prinzip allein genügt allerdings aus Sicht Ibn 'Uṭaymīns noch nicht, Gott adäquat zu charakterisieren. Denn die Ablehnung einer vollkommenen Gleichheit, liesse immer noch zu, sich von Gott ein konkretes Bild zu machen, d.h. die göttliche „Gestalt“ in allen Details zu konkretisieren unter der Voraussetzung, dass Gott keinem seiner Geschöpfe ähnelt. Dies sei allerdings nicht zulässig. Denn Gott sage im Qur'ān auch aus, dass ihn die Blicke nicht erfassen (Sure 6:103), folglich keiner über die genaue „Gestalt“ Gottes Aussagen machen könne.¹⁹ Damit meint Ibn 'Uṭaymīn, dass die konkrete Beschaffenheit und das Aussehen der göttlichen Attribute für den Menschen verborgen sind. Denn das Wissen um die konkrete Beschaffenheit (*kayfiyya*) der Eigenschaften Gottes gehöre zu den Dingen der Offenbarung, welche Gott dem Menschen vorenthalten würde. Der richtige Umgang mit den Eigenschaften Gottes sei folglich, an ihre Existenz zu glauben, sich aber kein konkretes Bild ihrer Beschaffenheit zu machen. Diese Regel, die als zweites hermeneutisches Prinzip für Ibn 'Uṭaymīns Gottesbild von zentraler Bedeutung ist, fasst er in der arabischen Formel *bi-lā takyīf* (ohne die Beschaffenheit zu konkretisieren) zusammen.²⁰

Mit diesen beiden hermeneutischen Prinzipien glaubt Ibn 'Uṭaymīn zum adäquaten Gottesverständnis zu gelangen, wenn er die Quellentexte, Qur'ān und Sunna, wörtlich auslegt.²¹ Sie führen ihn zu einem Gottesbild, das Gott ein Gesicht, zwei Hände, zwei Augen, einen Fuss, Finger und ein Schienbein zuspricht.²² Gott begehrt darüber hinaus noch Handlungen, wie das sich auf den Thron Setzen, das in den Himmel Hinabsteigen oder das Kommen am Jüngsten Tag.²³ Gott lacht, zürnt, wundert und freut sich und verflucht Menschen.²⁴

¹⁸Ibn 'Uṭaymīn, *al-Qawā'id*, S. 39.

¹⁹Ibn 'Uṭaymīn, *al-Wāsiṭiyya*, S. 78.

²⁰Ebd., S. 78.

²¹Zur Notwendigkeit, die anthropomorphen Wendungen wörtlich auszulegen vgl. Ibn 'Uṭaymīn, *al-Qawā'id*, S. 46. Zu dem *zāhir*-Konzept Ibn 'Uṭaymīns vgl. Gharaibeh, *Attributenlehre*, S. 135-146.

²²Vgl. dazu ausführlich Gharaibeh, *Attributenlehre*, S. 244-261.

²³Gharaibeh, *Attributenlehre*, S. 279-295.

²⁴Ebd., S. 267-276.

¹⁴Zu diesem prophetischen Ausspruch und dessen Auslegungsmöglichkeiten W. Montgomery Watt, „Created in His image“, in Trans. Glasgow Univ. Or. Soc. 18 (1959-60), S. 38-49.

¹⁵Muḥammad b. Šāliḥ al-'Uṭaymīn, *Šarḥ al-'aqāda al-wāsiṭiyya*, 2. Aufl., Riyad 2005, S. 81.

¹⁶Ibn 'Uṭaymīn, *al-Wāsiṭiyya*, S. 90.

¹⁷Ibn 'Uṭaymīn, *al-Qawā'id al-muṭlā fi šifāt Allāh ta'ālā wa-asmā'ihī al-ḥusnā*, Riyad 2008, S. 39.



Dieses konkrete Gottesbild ruft die Frage hervor, ob man sich unter den Eigenschaften analog zum Menschen Glieder und Körperteile vorstellen sollte und Gott damit einen Körper besitze. Diese Frage wird erstaunlicherweise von Ibn 'Uṭaymīn weder bejaht noch eindeutig verneint. Aus Sicht Ibn 'Uṭaymīns „[...] entsprechen [die Eigenschaften Gottes] den gleichnamigen, menschlichen Gliedern und (Körper-)Teilen (*ba'ḍ wa-ḡuz*), wie der Hand, dem Gesicht, dem Auge, dem Fuss und dem Finger. [...] In Bezug auf Gott reden wir aber nicht von Gliedern oder Teilen. Dass Gott aus Gliedern oder Teilen besteht, wird in der Offenbarung weder negiert noch bestätigt. Daher sagen wir jedem, der sagt, Gott ist eine Einheit, die sich nicht aufteilen lässt, dass diese Aussagen eine unerlaubte Neuerung sind. Es gibt keinen Beweis dafür, Gott mit einer solchen Negation zu beschreiben. Du weisst über Gott nicht besser Bescheid als Gott selbst, der Prophet oder dessen Gefährten. Von ihnen hat nie jemand gesagt, Gott sei nicht teilbar.“²⁵ „Wir sagen [aber auch] nicht, dass sie Glieder und Teile sind. Wir enthalten uns dieser Bezeichnung. Sie sind aber Entsprechungen der gleichnamigen menschlichen Glieder und (Körper-)Teile (*naẓīr musammāhā*). [Dennoch dürfen sie nicht als solche bezeichnet werden,] da Glieder und Teile sich vom Ganzen

trennen lassen. Es ist aber nicht vorstellbar, dass die Eigenschaften wie die Hand, die er sich selbst beigelegt hat, vergehen. Gott ist mit ihnen von Ewigkeit her und in Ewigkeit beeigenschaftet. Daher bezeichnen wir sie nicht als Glieder und Teile.“²⁶

Ein Körper nicht wie die Körper

Das Gottesbild Ibn 'Uṭaymīns zeigt alle Charakteristika einer Körperlichkeit. Seine hermeneutischen Grundprinzipien führen ihn dazu, Gott mit einem Gesicht, zwei Händen, zwei Augen, einem Fuss, einem Schienbein und mit Fingern zu charakterisieren. Deren konkrete Beschaffenheit allerdings dürfe weder spezifiziert, noch mit denen der Geschöpfe gleichgesetzt werden. Körperlichkeit und das Konzept von Gliedern und Teilen lehnt Ibn 'Uṭaymīn nicht *per se* ab. Auch für ihn liegt es nahe, die Eigenschaften Gottes als Glieder zu begreifen. Jedoch dürften die Begriffe wie Körper, Glieder oder Teile auf Gott nicht angewandt werden, und zwar ausschliesslich aus dem Grund, dass diese Begriffe nicht in der Offenbarung verbrieft seien. Ihrer Bedeutung nach allerdings liessen sich die Ähnlichkeiten nicht von der Hand weisen. Letztlich kann also geschlossen werden, dass Ibn 'Uṭaymīn von einem Körper Gottes ausgeht, welcher den Körpern der Geschöpfe nicht gleiche.

²⁵Ibn 'Uṭaymīn, *Šarḥ al-'aqida as-saffārīniya ad-durra al-muḍīya fi 'aqd ahl al-firqa al-marḍīya*, Riyad 2005, S. 156-7.

²⁶Ibn 'Uṭaymīn, *al-Wāsiṭīyya*, S. 95.

Un corps pas comme les autres ? La corporéité de Dieu dans la pensée théologique de la *Wahhābiyya* à travers l'exemple d'Ibn 'Uṭaymīn (m. 2001)

La question de la corporéité de Dieu a occupé les sciences musulmanes plus que toute autre aux débuts de l'islam. En effet, le *Qur'ān* dit qu'il n'y a rien qui ressemble à Dieu, mais le texte utilise néanmoins des formulations qui lui attribuent des mains, un visage, des yeux, un tibia, des doigts et un pied. Dans l'histoire des idées islamiques, différentes approches à la question se sont formées, qui correspondent à des lectures plus ou moins littérales ou abstraites de ces formulations. L'objet de cette contribution est la position de la *Wahhābiyya* vis-à-vis de cette question, telle que représentée par les écrits d'un savant proéminent, le saoudien Ibn 'Uṭaymīn (m. 2001).

L'image de Dieu d'Ibn 'Uṭaymīn a toutes les caractéristiques de la corporéité. Ses principes herméneutiques – *bi-lā tamṭīl* (sans rendre Dieu identique) et *bi-lā takyīf* (sans concrétiser la nature des attributs) – le mènent à attribuer à Dieu un visage, deux mains, deux yeux, un pied, un tibia et des doigts. La nature concrète de ses attributs ne peut toutefois être spécifiée ni identifiée avec celle des parties analogues des créatures, notamment sur le point de la divisibilité ou l'indivisibilité de Dieu en différentes parties ou membres. Ibn 'Uṭaymīn ne rejette pas la corporéité de Dieu et le concept de membres et de parties en soi, mais les concepts comme le corps, les membres, etc., ne peuvent, d'après lui, pas être appliqués à Dieu dans la mesure où ils ne sont pas confirmés dans la révélation, bien que, étant donné le sens de ceux-ci, les similitudes ne puissent pas être rejetées non plus.



Kopftuch und *Voile* – Eine Geschichte des westlichen Diskurses und zwei muslimische Stellungnahmen

Wenn es um die Thematik „Körper und Islam“ geht, denken viele direkt oder zumindest ziemlich schnell an die Frage der weiblichen Körperbedeckung, das Kopftuch, bzw. andere Formen weitergehender Bedeckung des Körpers durch schwarze Gewänder, den Gesichtsschleier oder die vornehmlich in Afghanistan und Nordpakistan getragene Burka.

Westliche Gesellschaften neigen dazu, das Phänomen der muslimischen Bedeckung des Körpers allgemein zu problematisieren: nicht nur die Gesichtsbedeckung, die die meisten Kommunikations- und Identifikationssituationen erschwert, sondern auch die Bedeckung der Haare mit einem Kopftuch, die in der heutigen Modewelt kaum die extremste Form der Extravaganz darstellt. Was aber genau problematisiert wird, hängt eben oft davon ab, wer welche Perspektive auf das Kopftuch einnimmt. Nehmen wir als Beispiel eine Lehrerin und eine Schülerin mit Kopftuch an einer Schweizer Schule, so würde staatsrechtlich die Lehrerin als Repräsentantin des neutralen Staates problematisiert, wenn sie sich mit dem Kopftuch weltanschaulich positioniert, während die Schülerin durch die Schulpflicht – abstrakt gesprochen – schon eine Einschränkung ihrer individuellen Lebensgestaltung erleidet, die durch Kleidungsgebote nicht noch

verstärkt werden sollte. Eine pädagogisch-emanzipatorische Sicht auf die beiden Personen kann jedoch zu einem ganz anderen Ergebnis kommen. Hier kann es dann heissen, die Lehrerin, als erwachsene Frau, könne ruhig ein Kopftuch tragen, wenn sie wolle, doch einer Schülerin solle die Schule die Möglichkeit geben, zu erfahren, wie es ist, ohne Kopftuch durch die Welt zu gehen, damit sie später in Kenntnis beider Möglichkeiten eine Entscheidung fällen könne. Diese Sichtweise würde also ein Verbot für die Schülerin und nicht die Lehrerin nahelegen.

Wie sehr solche Diskurse und Meinungslagen in westlichen Gesellschaften zugleich in längeren historischen Traditionen stehen und in eine Geschichte der westlichen Wahrnehmungen des Orients gehören, zeigt Silvia Naef in ihrem Beitrag. Wirkt der westliche Betrachter somit diskursgesättigt, ja empfiehlt sich hier fast eher ein Zurücknehmen der Diskussionen, um das gesellschaftliche Zusammenleben von Erwartungen und Symboliken zu entfrachten, so kann es unter Muslimen gerade ein Bedürfnis nach einem durchdachten innermuslimischen Diskurs geben, wie die persönlichen Stellungnahmen von Katja Tupak und Esmā Isis-Arnautović zeigen.

Thomas Würtz

Le voile – histoire d'un discours occidental et deux prises de positions musulmanes

Parlant du corps dans le contexte de l'islam, les gens en Occident ne tardent souvent pas de penser au voile islamique. Or, il existe une certaine tendance dans les sociétés occidentales à problématiser ce phénomène d'une manière générale, peu importe la forme que prend ce voile, couvrant le visage, par exemple, ou seulement les cheveux. C'est qu'en vérité, ce qui est problématisé au juste dépend toujours dans une large mesure de la perspective que l'on porte sur l'objet en question. Si, dans l'article de Silvia Naef, nous apprenons à quel point des regards orientalisants diffusent encore d'actuels débats sur le voile de part et d'autre, et que, saturés de discours historiquement chargés, il nous faudrait mieux parfois réduire les prises de positions au faveur de la simple convivialité, il est intéressant, d'autre part, de reconnaître le besoin existant chez les musulman-e-s eux-/elles-mêmes pour plus de débat au sein de leur propre religion, comme nous le voyons avec les contributions de Katja Tupak et Esmā Isis-Arnautović.



Voile islamique, émancipation des femmes musulmanes et opinion publique européenne : débats actuels, racines historiques

Silvia Naef est professeure ordinaire à l'Unité d'arabe de l'Université de Genève ; elle a enseigné dans les universités de Bâle et Tübingen (1995-2001) et a été professeure invitée à Toronto (2007-2009) et Sassari (2012). Spécialiste de l'art moderne dans le monde arabe et de la question des images en Islam, elle travaille également sur l'adaptation de la modernité occidentale en pays d'Islam (notamment dans les communautés chiïtes) et sur les problématiques liées au genre, et plus spécifiquement le port du voile, sujet sur lequel elle donne un enseignement depuis 2009.

Un nouveau spectre hante l'Europe, celui du voile islamique. Depuis quelques années, il est au centre du débat sociétal, en Suisse comme ailleurs. Le hidjab – ou foulard islamique – a été interdit aux élèves et aux enseignantes dans les écoles publiques en France, ainsi que dans l'enseignement et dans les administrations de nombreux cantons suisses, au nom de la neutralité religieuse. La « burqa » – dénomination impropre employée pour désigner le voile facial ou *niqâb* – a été bannie de l'espace public au Tessin après un vote populaire qui a eu lieu le 22 septembre 2013, après avoir été interdite en France et en Belgique en 2011.

Bien plus qu'un simple morceau de tissu, le « voile » – terme ambigu, car il désigne dans l'usage courant aussi bien le « foulard » que le voile facial – est devenu le symbole de l'oppression de la femme par l'islam. Il est vu comme la négation de sa liberté et de son émancipation, voire de son « droit d'être belle » comme le nomment les magazines féminins, *Elle* en tête. Il ferait de la femme musulmane une victime soumise, sans capacité d'agir. Une vision qui reflète une partie de la vérité, mais uniquement une partie et qui, surtout, enlève aux femmes musulmanes tout rôle actif.

Si le port imposé du voile procède sans conteste d'une vision patriarcale de la société et de la volonté de contrôler le corps de la femme, cette préoccupation occidentale pour le dévoilement des femmes musulmanes a aussi son histoire et ses significations collatérales, que nous allons essayer d'explorer ici. En effet, au-delà de ce que le voile signifie et implique en pays d'Islam, une lecture occidentale s'est construite à partir du 19^{ème} siècle, qui forme la trame autour de laquelle se tisse le débat jusqu'à nos jours.

Après avoir brièvement esquissé les origines du voile dans le Coran et dans l'histoire du monde musulman, c'est de cet aspect de la question qu'on traitera ici.

Origines scripturaires et historiques

Le Coran prescrit indubitablement aux femmes – mais aussi aux hommes, quoique de manière moins restrictive – de respecter des règles de pudeur. Cependant, il ne précise pas quel habillement les femmes doivent porter et utilise des termes différents désignant vraisemblablement des mantes ou des grands voiles (*khimâr, jilbâb*) : « Dis aux croyantes : de baisser leurs regards et d'être chastes, de ne montrer que l'extérieur de leurs atours, de rabattre leurs voiles (*khimâr*) » (S. 24,31, trad. D. Masson). Le terme de « hidjab », qui désigne de nos jours un foulard couvrant la tête, n'y apparaît qu'une fois et semble, selon la plupart des interprètes attitrés du texte, vouloir signifier un rideau, une séparation, visant à mettre les femmes du Prophète à l'abri des regards indiscrets des visiteurs de sa maison (S. 33,53).

Il n'est donc pas possible, à partir de ces textes, de déduire une tenue vestimentaire précise. De nos jours, la plupart des auteurs musulmans considèrent que les femmes doivent se couvrir les cheveux, mais que le visage ne doit pas l'être. D'après des historiens comme Leila Ahmed, professeure à l'Université de Yale et pionnière des études genre pour le monde musulman, l'habitude de se voiler le visage serait apparue durant la première époque abbasside. Suite aux conquêtes militaires, un nombre important d'esclaves était devenu disponible. La plupart des hommes aisés et en vue avaient des harems, et les femmes étaient considérées comme des marchandises. Le calife Haroun al-Rashid (786-809) aurait eu des centaines de concubines,



al-Mutawakkil (847-861) quatre mille ! Ahmed cite un homme qui disait « aller acheter une maison, des meubles et des femmes¹ ». Il devient donc important de pouvoir distinguer les femmes libres (et épouses légitimes) des femmes esclaves, et c'est de là que viendrait l'adoption du voile facial comme « signe de distinction » au sens de Bourdieu².

Avec de grandes différences régionales et historiques, les femmes des couches sociales plus élevées et urbaines, notamment dans l'Empire ottoman, portaient, pour sortir, un voile facial, jusqu'au début du 20^{ème} siècle et, dans des régions moins exposées aux mouvements de modernisation, comme le Golfe, de nombreuses femmes le portent encore aujourd'hui. Dans les couches populaires, on se couvrait les cheveux, comme cela était également le cas en Europe ; souvent, étant en haillons, les femmes ne cachaient d'ailleurs pas grand-chose, comme le relevaient, non sans malice, des voyageurs occidentaux.

La construction d'un regard occidental

Ce qui frappe les voyageurs occidentaux en Orient, dont le nombre va s'accroître à partir du 19^{ème} siècle avec le développement de nouveaux moyens de transport et l'expansion coloniale, c'est le voile facial, ce qu'on appelle aujourd'hui « burqa ». Et c'est ce voile facial qui va devenir le symbole de la femme orientale. Le 19^{ème} siècle constitue le moment charnière. En effet, comme le relevait l'orientaliste français Maxime Rodinson dans *La fascination de l'Islam*³, si le 18^{ème} siècle voit encore l'Autre musulman avec curiosité et bienveillance, le 19^{ème}, siècle des conquêtes coloniales, commence à le regarder avec mépris, un mépris que l'orientaliste académique essaiera de théoriser, comme l'a très bien montré Edward Saïd dans *l'Orientalisme*⁴.

Ce changement se retrouve dans le regard qu'on porte sur la femme musulmane : au début du 18^{ème} siècle, l'Anglaise Lady Mary Wortley Montagu

(1689-1762), qui avait accompagné à Istanbul son mari ambassadeur, considérait qu'« Il est très facile de voir qu'elles [les femmes ottomanes] ont plus de liberté que nous. Aucune femme d'un certain rang social n'a la permission d'aller dans la rue sans deux mousselines, l'une qui lui cache toute sa coiffure et tombe par-dérrière jusqu'à la taille, et leurs formes sont totalement cachées par ce qu'on appelle un *ferigee* [...]. Cette mascarade perpétuelle leur donne entière liberté de suivre leurs inclinations sans danger d'être découvertes. [...] je considère que les femmes turques sont le seul peuple libre de l'empire⁵ ».

Au siècle suivant la vision du voile islamique a changé. Deux leitmotifs apparaissent : celui de la soumission et celui de l'imperméabilité ou inaccessibilité des femmes qui le portent. On retrouve le premier thème notamment chez la comtesse Valérie de Gasparin (1813-1894). Cette protestante vaudoise militante avait publié en 1842 *Le mariage au point de vue chrétien*. Pour Gasparin, il était important d'élever les femmes grâce au mariage chrétien dans lequel homme et femme étaient égaux, même si la femme devait rester soumise au mari. Elle avait voyagé en Orient avec son mari en 1847-8, puis, visité, en 1865, la ville d'Istanbul. Dans sa description d'une rencontre avec des femmes turques à Istanbul, Gasparin nous relate qu'elles sont victimes d'un mari, d'une religion qui les relègue derrière un voile, qui leur impose la polygamie, et qui leur enlève toute capacité d'agir. Elle les qualifie avec les mots suivants : « tristesse », « expression mélancolique », « yeux languissants », « pas un rire joyeux » ; et, contrairement à Lady Montagu, elle affirme que « Plus le rang est élevé, plus se restreint la liberté »⁶.

Contrairement à aujourd'hui, l'inaccessibilité de la femme voilée fait fantasmer des voyageurs célèbres comme Gérard de Nerval ou Eugène Fromentin ; pour eux, il doit y avoir, cachés sous ce morceau d'étoffe, des traits exceptionnels, au point que le peintre Fromentin tombe amoureux d'une voix,

¹Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1992, p. 83.

²Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979 (rééditions).

³Paris, *La Découverte*, 2003 [1980].

⁴Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1ère éd. française 1980 (rééditions).

⁵Lady Mary Montagu, *L'islam au péril des femmes, Une Anglaise en Turquie au XVIII^{ème} siècle*, Paris, François Maspero, 1981, pp. 146-147.

⁶Valérie de Gasparin, citée dans L. Berchet, *Le voyage en Orient*, Paris, Robert Laffont, 1985, 567-569 [extrait de : *A Constantinople*, 3ème éd., Paris, Calmann Lévy, 1877].



qui devient pour lui la plus belle qu'il n'ait jamais entendue⁷. La frustration de ne pas avoir accès, de ne pas pouvoir posséder visuellement ces beautés supposées, prend sa revanche dans la peinture (et plus tard dans la photographie) orientaliste, qui dans ses bains turcs et autres harems, dénude ces femmes inaccessibles. Il y a là le deuxième motif inavoué du rejet du voile facial : le pouvoir que la femme voilée a de regarder sans être vue, sans être conquise symboliquement. Si elle n'a pas « le droit d'être belle », la femme voilée se soustrait en revanche à l'examen des yeux des chalands.

Caché sous ce thème de l'échange sexuel, il y a celui de la conquête, de la prise de possession. Si le conquérant parvient à dominer le pays, à prendre possession de ses richesses naturelles, il ne parvient pas à voir – donc à posséder par le regard, à cerner et évaluer – les femmes de celui qu'il a conquis, soumis. Le corps des femmes musulmanes devient ainsi un

champ de bataille symbolique. Dans l'*Orientalisme*, Edward Said a montré comment l'Orient construit par l'Occident avait été féminisé par l'attribution de traits de caractère traditionnellement considérés comme féminins – faiblesse, irrationalité, émotivité – afin de mieux assoir la domination. Vu sous cet angle, le dévoilement tant voulu de la femme orientale devient un élément ultérieur de la soumission de l'Orient, un « rapt des Sabines » symbolique.

Aujourd'hui, dans ce débat qui revient, et qui reprend un discours plus ancien, ces thèmes sont sous-jacents : ainsi, la femme voilée n'accepte pas les règles de séduction régnant en Occident entre hommes et femmes, perturbant un jeu social – celui de l'homme qui scrute et de la femme qui se fait scruter – accepté sans trop de discussion.

Il y a donc bien construction d'une perception occidentale du voile qui se met en place, qui

RELIGIONS ET MODERNITÉS

Yasmina Foehr-Janssens, Silvia Naef
et Aline Schlaepfer (éd.)

Voile, corps et pudeur

Approches historiques et anthropologiques



Voile, corps et pudeur

Le voile est présent parmi nous de multiples manières. Il hante nos modes vestimentaires, discrètement ou de manière ostensible. On peut en faire une prison ambulante, mais aussi un atout magnifique. Dans le même temps, on n'échappe pas non plus au fait que le voile a une histoire qui fait aussi partie de celle, quasiment universelle, de la domination masculine.

Les femmes voilées que nous croisons dans la rue sont des actrices de la vie sociale comme les autres, elles ne sont pas l'emblème de la présence musulmane en Europe. Si elles adoptent telle ou telle tenue, ce n'est pas nécessairement le résultat d'une aliénation ou une insulte aux luttes féministes. Responsables de leurs parcours et de leurs choix de vie, elles essaient comme tout le monde de trouver leur chemin dans une jungle de signes vestimentaires globalisés, dans un monde où les femmes devraient en principe être « libérées », mais où elles restent prisonnières des stéréotypes de genre et des définitions coercitives de la décence et de l'indécence.

JAN BLANC, ANDREAS DETTWILER, LEÏLA EL BACHIRI, YASMINA FOEHR-JANSENS, BRUCE FUDGE, FLORENCE GHERCHANOG, AYMON KREIL, RIFAAT LENZIN, IRENE MAFFI, SILVIA NAEF, DARIA PEZZOLI-OLGIATI, ELISABETH REICHEN-AMSLER, MONIKA SALZBRUNN, ALINE SCHLAEPFER, WENDY SHAW, KATIA ZAKHARIA

29 €

ISBN 978-2-8309-1561-7

LABOR ET FIDES


9 782830 915617

⁷Eugène Fromentin, *Une année dans le Sahel*, Paris, Flammarion, pp. 68-71.



varie en fonction des circonstances, mais dont les présupposés de base restent les mêmes. Bien au-delà de la question vestimentaire, celui-ci devient le symbole de l'altérité de la femme musulmane, et devient un enjeu culturel et politique ; il vient à symboliser le « choc des civilisations », bien avant que Samuel Huntington n'invente cette expression.

Pour conclure sur le débat actuel, et sans vouloir pour autant nier la sincérité de nombreuses personnes qui s'engagent pour la liberté des femmes musulmanes : les discussions très médiatisées sur le voile islamique et la situation « dégradée » de la femme musulmane ne serviraient-elles pas finalement à voiler le fait que dans nos sociétés qui

affirment avoir octroyé la pleine égalité aux femmes, cette égalité reste incomplète ? Parler des femmes musulmanes, dont la situation paraît peu enviable, voire désespérée, comme le souligne toute une littérature consacrée à ce sujet et largement diffusée, permet de dire, qu'ici, tout va bien. Car sinon, pourquoi la condition des femmes afghanes que la plupart d'entre nous n'ont jamais rencontrées, serait-elle si centrale ? Une question sur laquelle il faudrait peut-être réfléchir, toutes proportions gardées.

A lire aussi : Y. Foehr-Janssens, S. Naef et A. Schlaepfer (éds.), *Voile, corps et pudeur. Approches historiques et anthropologiques*, Genève, Labor et Fides, 2015.

Islamischer Schleier, Emanzipation der Musliminnen und öffentliche Meinung in Europa: Aktuelle Debatten, historische Wurzeln

Weit mehr als ein Stück Stoff, ist der „Schleier“¹ muslimischer Frauen für manche Menschen in den westlichen Gesellschaften zu einem Schreckgespenst geworden. Um zu verstehen, wie es dazu kommen konnte, lohnt zunächst ein Blick in den Koran. Dieser ermahnt Männer wie Frauen zur Schamhaftigkeit, macht aber keine präzisen Angaben zur Art der Frauenbekleidung oder genauer zum Schleier, arabisch *hiğāb*, der nur einmal (33: 35) als Sichtschutz für die Frauen des Propheten erwähnt wird, heute aber gemäss muslimischer Mehrheitsmeinung meist als Bedeckung der Haare interpretiert wird. Historisch taucht ein *Gesichtsschleier* während der Abbasidenzeit auf, denn er ermöglichte es freien Frauen, sich von Sklavinnen abzuheben. Im Westen erweckt der Schleier ab dem 19. Jahrhundert bei Beobachtern ein aufkommendes Misstrauen. Der Schleier ist nicht mehr Bedeckung, die Bewegungsfreiheit ermöglicht, sondern Zeichen von Unterdrückung und Unzugänglichkeit der Frau geworden, teils aber auch ihres exotischen Reizes. In der Situation der kolonialen Eroberung wird dies zu einem Symbol dafür, dass die Frauen dem Blick der Kolonisatoren entzogen bleiben. – Die Forderung nach der Entschleierung enthält eine Forderung nach visueller Unterwerfung, die auch in den heutigen Debatten noch mitschwingt. Ohne die Aufrichtigkeit jener, die muslimische Frauen von einem aufgezwungenen Schleier befreien wollen, in Frage zu stellen, darf das historische mitgeprägte Wahrnehmungsmuster nicht vergessen werden, um sinnvoll überlegen zu können, was in diesem Zusammenhang *Frauenemanzipation* bedeutet.

¹ Das deutsche Wort *Schleier* gibt am Besten den französischen Begriff *voile* wieder, welcher die beiden in der deutschsprachigen Debatte meist getrennten Begriffe *Kopftuch* und *Gesichtsschleier* umfasst.



Kopftuch und Autorität: Sich entscheiden.

Katja Tupak: HBA (Diaspora Studies) and Master of Public Policy. Research assistant at School of Public Policy and Governance, Toronto. Current project: comparative immigration policies in Canada and Germany.

Unserem heutigen Religionsverständnis entsprechend sind Glaubensfragen höchst persönliche, von Individuen ohne äussere Einflussnahme zu entscheidende Angelegenheiten. Möglicherweise erfolgt der damit verbundene Prozess unter Zuhilfenahme religiöser Texte oder nach Konsultation religiöser Autoritäten. Doch immer liegt die Entscheidung für oder gegen eine Praktik letztlich beim Individuum selbst.

Musliminnen im Westen und ihre Entscheidungssituation

Musliminnen im Westen werden nicht müde zu beteuern, dass sie das Kopftuch nicht aufgrund eines äusseren Zwanges sondern aufgrund autonomer Entscheidungsfindung tragen. Oft wird ihnen nicht geglaubt. Das islamische Kopftuch hat seine Unschuld als Gegenstand religiösen Ausdrucks spätestens seit dem Kolonialismus verloren. Doch die Tatsache, dass es zu einem politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Symbol und Streitobjekt geworden ist, ändert nichts an der Entscheidung, die eine jede muslimische Frau im Laufe ihres Lebens mindestens einmal, wenn nicht gar täglich neu zu treffen hat. Die Entscheidung für oder gegen das Kopftuch ist keine statische Angelegenheit, tatsächlich ändern viele Frauen ihre Ansicht über die religiöse und/oder persönliche Notwendigkeit, es zu tragen, mehr als einmal im Leben. Hierbei sehen sie sich drei grundlegenden Problemen gegenüber:

Als soziale und politische Wesen treffen sie diese Entscheidung niemals in einem Vakuum, andere Menschen werden immer ihre Meinung äussern, gefragt oder ungefragt, durch Worte, Blicke, Konflikte, in manchen Fällen gar körperliche Übergriffe. Je stärker der Zusammenhalt einer Gruppe, sei es die Familie oder eine Gemeinde, und je stärker die Abgrenzung dieser Gruppe von der weiteren Gesellschaft, der gegenüber sie sich als Minderheit sieht, umso mehr vermischen sich individuelle mit kollektiven Entscheidungen und Beweggründen. Im Spannungsfeld zwischen westlicher Areligiosität und diasporischen religiös

geprägten Lebensformen ist das Kopftuch weit mehr als ein Ausdruck individueller Glaubenspraktik, das Private ist politisch. Jede Kopftuchträgerin ist eine sichtbare Muslimin mehr in einer zunehmend areligiösen Mehrheitsgesellschaft und jede Frau, die das Tuch bewusst ablegt, wird als Errungenschaft westlicher Freiheit und des Feminismus gesehen. Beiden ist gemein, dass ihre individuelle Motivation für die Aussenwelt meist irrelevant ist.

Der fehlende muslimische intellektuelle Diskurs

Leider, und hier liegt ein weiteres Problem, gibt es kaum einen inner-muslimischen Diskurs zwischen Vertretern grundsätzlich verschiedener Meinungen oder Glaubensrichtungen. Vor allem fehlt es an einer Plattform für einen derartigen Diskurs, der bei der Entscheidungsfindung hilfreich sein könnte, nicht nur in Fragen Kopftuch. Kleine Inseln akademischen Diskurses sind ein Lichtblick aber bei Weitem nicht ausreichend und vor allem nicht flächendeckend.

Ein weiteres Problem für muslimische Gemeinden im Westen stellt der Mangel an qualifizierten Autoritäten dar. Progressive muslimische Gelehrte beklagen zu Recht, dass der Islam zu einer Religion von Pamphleten und Broschüren verkommen ist. Aber auch etablierte, an Mehrheitsmeinungen orientierte Moscheevereine bieten keine tiefer greifende Reflektion, welche die Gläubigen zur eigenen Entscheidungsfindung befähigt, sondern lediglich vorgefertigte Endergebnisse. Dabei besteht ein grobes Missverhältnis zwischen dem intellektuellen Anspruch vieler gebildeter Muslime/innen und dem von etablierten Moscheevereinen propagierten puritanischen Islam, der das muslimische Leben in einfache Kategorien von halal-haram, erlaubt-verboten, einteilt und jegliches kritische Hinterfragen als unnötige und gefährliche Spaltung der Gemeinschaft – *fitna* – verurteilt.

Frauen, die sich der Frage "oben mit oder oben ohne" gegenübersehen, und sich wirklich tiefgreifend und intellektuell mit dem Thema auseinandersetzen möchten, sind auf sich allein gestellt.



Das Kopftuch – Persönliche Erfahrungen als Grundlage für theologische Begründungen?

Esma Isis-Arnautović hat Islamwissenschaft in Bern und Medien- und Kommunikationswissenschaft in Fribourg studiert. Nach ihrem Masterabschluss 2014 mit einer Arbeit über den Seelen- und Geistbegriff im Koran hat sie im Januar 2015 eine Tätigkeit als Diplomassistentin am Schweizer Zentrum für Islam und Gesellschaft in Fribourg aufgenommen.

Religionssoziologischen Studien zufolge gibt es viele Gründe, warum Musliminnen ein Kopftuch tragen. Frömmigkeit und religiöse Überzeugung, Kultur und Tradition, Habitus und Gewohnheit, Schutz vor Belästigung, Zeichen der Religionszugehörigkeit und sogar sozialer Druck sind nur einige der oft genannten Gründe. Meist ist es nicht nur ein Grund, sondern mehrere, und oft ändern sich Gründe auch, gewisse fallen weg, neue kommen hinzu.¹

Nicht selten werden die Debatten über das Kopftuch verengt und auf die Frage, ob das Kopftuch nun Pflicht sei oder nicht, reduziert. Während sich Gelehrte der islamischen Theologie bemühen, vornehmlich aus den Koranstellen 24:31, 33:53 und 33:59 eine generelle Kopftuchpflicht abzuleiten, halten islamwissenschaftliche Thesen mit philologischen, historischen und soziokulturellen Begründungen dagegen, dass die Stellen keinen eindeutigen und expliziten Beleg für die Bedeckung des Kopfes und der Haare darstellen. Darüber hinaus versuchen muslimische Gelehrte ihre Argumente durch den Verweis auf Hadithe zu bekräftigen, wohingegen Islamwissenschaftler diesen Hadithen aufgrund von Mehrdeutigkeit und Quellenlage nur begrenzte Aussagekraft zugestehen.²

Kopftuch tragende Musliminnen werden durch die eindimensional geführte Debatte in ein Spannungsfeld gedrängt, in dem sie entweder der Bevormundung oder dem wachsenden Rechtfertigungsdruck ausgesetzt sind. Bei einer solchen Verengung des Blicks geht die Mehrdimensionalität verloren. Denn selbst wenn alle Wissenschaftler und

Gelehrten dieser Welt zweifelsfrei beweisen würden, dass das Kopftuch nun wirklich und wahrhaft nicht getragen werden müsse, gäbe es immer noch Frauen, die es tragen würden – weil sie ihre eigenen Interpretationsmuster entwickelt haben.

Der vorliegende Beitrag stellt einen Versuch dar, diese Interpretationsmuster exemplarisch aufzuzeigen. Ausgehend von persönlichen Erfahrungen, die ich als Kopftuch tragende Muslimin gemacht habe, möchte ich einige theologische Überlegungen aufgreifen und so neue Denkanstösse für die Kopftuchdebatte liefern.

Persönliche Erfahrungen als Gradmesser der theologischen Entwürfe?

Wie schwierig es ist, die klassischen Begründungsmuster im hiesigen Kontext nachzuvollziehen, habe ich selbst mehrfach erlebt. Zu Beginn bildeten der Glaube an Gott und die Überzeugung, dass das Kopftuch meine Persönlichkeit und Charakterbildung positiv beeinflussen würde, das Fundament meiner persönlichen Motivation. Darüber hinaus wollte ich aufgrund meiner Kompetenzen und nicht aufgrund meines Aussehens beurteilt werden. Mit meiner persönlichen Entwicklung und den gesellschaftlichen Trends geriet dieses Argument jedoch zunehmend in Schieflage, denn Mode und Aussehen gewannen für mich an Bedeutung. Viel wichtiger als dies war jedoch, dass ich in der Öffentlichkeit als Muslimin erkennbar wurde und somit nicht nur vor der Entscheidung stand, welches Bild ich nach aussen repräsentieren wollte, sondern auch vor der Möglichkeit und Verantwortung, das öffentliche Bild des Islams mitzuprägen. Beides führte dazu, dass ich fortan mit verschiedenen Tüchern, Farben und Bindevarianten experimentierte. Mit meiner persönlichen Entwicklung entwickelte sich auch mein Kopftuch weiter.

¹vgl. Indre Monjezi Brown: Muslimische Frauen und das Kopftuch. Hijab und islamischer Feminismus, in: Berghahn Sabine & Rostock Petra (Hrsg.): Der Stoff aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, S. 437-463.

²vgl. Wieland Rotraud: Die Vorschrift des Kopftuchtragens für die muslimische Frau. Grundlagen und aktueller innerislamischer Diskussionsstand. URL: <https://www.unifr.ch/theo/downloads/wielandtkopftuch.pdf> [19.07.2015].



Natürlich zog ich auch traditionelle Standardargumente heran. Schnell merkte ich jedoch, wie begrenzt deren Aussagekraft war. Auf das Argument betreffend Schutz vor Belästigung seitens der Männer folgte vielfach die Rückfrage, ob ich mich denn bedrängt, belästigt oder unsicher fühle. Grundsätzlich war dies nicht der Fall, ich sah mich als selbständig und selbstbewusst genug an, um Männern gegenüber meine Position zu vertreten. Darüber hinaus musste ich eingestehen, dass ich mich manchmal selbst von muslimischen Männern verbal belästigt fühlte, paradoxerweise eben weil ich Kopftuch trug und in ihrer Logik dadurch als Muslimin und damit als potentielle Heiratskandidatin erkannt wurde. Doch weil ich weder mich selbst auf ein Objekt der Begierde reduzieren noch den Mann als Objekt seiner Lust (statt Subjekt seiner Handlungen) degradieren wollte, traf das Schutz-Argument den Kern nicht.

Auch auf das Argument, man bedecke sich, damit man weniger auffalle und weniger aufreizend auf Männer wirke, kam postwendend vom Umfeld zurück: «Aber in der hiesigen Gesellschaft sticht man mit dem Kopftuch doch viel mehr ins Auge», was in gewisser Hinsicht auch stimmte. Selbst Männer gaben gelegentlich zu, «einen gewissen Reiz und Neugier zu spüren, was sich unter dem Kopftuch verbirgt». Da bedeckt man sich, um Männern neutral zu begegnen und regt nun ungewollt beim einen oder anderen doch seine Fantasie an.

Selbst der Hinweis, dass Gott das Kopftuch in drei Koranversen als Pflicht definiere, hatte seine Tücken. Denn in der Tat muss man bei intensiverer Auseinandersetzung mit dem Wortlaut der Verse und der Forschungsliteratur – vielleicht auch schweren Herzens und widerwillig – eingestehen, dass durchaus Interpretationsspielraum besteht und die lang geglaubte Eindeutigkeit längst nicht so eindeutig ist.

Kurzum: All die kulturgeschichtlichen und theologischen Ausführungen halfen mir als Kopftuchträgerin in der Schweiz nur bedingt. Sie blieben in meinen Augen theoretische Überlegungen und Ausführungen, welche meinem Alltag – zumindest in unseren Breitengraden – nicht stand hielten und sich in der Praxis als ungenügend erwiesen.

Trotz all dieser Erfahrungen, Rechtfertigungen und Einsichten, die nicht immer widerspruchsfrei von statten gingen, trage ich auch heute noch ein Kopftuch. Warum?

Auf dem Weg zu einer Theologie der Mitbestimmung?

Das Kopftuch aufgrund von drei Koranversen belegen oder widerlegen zu wollen, halte ich für unzureichend. Anstatt derart selektiv vorzugehen, scheint es mir sinnvoller, den Koran als Einheit in den Blick zu nehmen und seine Kernaussagen ins Zentrum zu rücken. Sicherlich zählen die alleinige Anbetungswürdigkeit Gottes, die Aufforderung zu einem moralisch-sittlichen Verhalten sowie die Ankündigung des Jüngsten Gerichts und der Vergeltung der Taten zu den zentralen Botschaften des Korans. Nun kann das Kopftuch mit allen diesen Feldern in Beziehung stehen.

Wie eingangs dargelegt, bildete der Glaube an Gott und die Überzeugung der positiven Eigenschaften und Effekte des Kopftuchs die Grundlage meiner persönlichen Motivation. Diese Aspekte bringen eine selbstbestimmte und -gewählte Frömmigkeit zum Ausdruck. Die Frömmigkeit als Motivationsgrundlage geht damit viel weiter als das Schutz-Argument und weist eine andere Struktur auf. Erstens definiere ich mich damit in Relation zu Gott und nicht zu anderen Menschen. Zweites definiere ich mich in einer aktiven Rolle als Gläubige und nicht nur in einer passiven Haltung als Schutzbedürftige. Damit verschiebt sich der Fokus auf mich und meine Identität. Sobald ich mir das Kopftuch nun umbinde, durchströmt mich ein Gefühl der Gottesnähe und leitet zum koranischen *Dhikr*-Prinzip über. Mit dem Moment der Verhüllung ruft man sich Gott ins Bewusstsein, gedenkt seiner – was eben die Bedeutung von *dhikr* ist – und ist sich bewusst, dass er einen sieht und richten wird. Damit vergegenwärtigt man sich die alleinige Anbetungswürdigkeit Gottes.

Mit dem Tragen des Kopftuchs wird auch Gott sodann stetiger Begleiter im Alltag, womit ich angespornt werde, mir zwei Mal zu überlegen, wie ich mich benehme und handle. Nicht nur in Bezug auf die Menschen, die mich als Muslimin erkennen und bei denen ich ein möglichst positives Bild



hinterlassen möchte, sondern auch in Bezug auf Gott, da ich mich daran erinnere, dass meine Taten vergolten werden. Dieses vorausschauende Handeln wird an vielerlei Koranstellen nahe gelegt, indem der Mensch darauf hingewiesen wird, dass er für seine Taten am Tag des Jüngsten Gerichts Rechenschaft ablegen muss.

Das Kopftuch dient in der Tat als Schutz, jedoch nicht primär vor Männern, sondern vor mir selbst. Weil ich um die irdischen Versuchungen weiss und weil ich meine Schwächen kenne, hilft mir das Kopftuch, mich nicht zu spontanen Aktionen hinreissen zu lassen, die meinen Vorstellungen und Zielen zuwider laufen und die ich möglicherweise bereuen würde. Der Koran gebietet, ein moralisch-sittliches Leben zu führen und in dieser Gesamtsicht erscheint es mir sinnvoll, das Kopftuch als ein Mittel – neben anderen versteht sich – zu erachten, das mich meinem angestrebten Ziel näher bringt.

Damit wird das Kopftuch zu einem Selbstaussdruck mit zweierlei Prägung. Einerseits drückt es gegenwartsbezogen verschiedene Facetten meiner Identität aus. Andererseits stellt es auch ein Ideal dar, wie ich sein möchte und wohin ich mich entwickeln möchte, und übernimmt damit auch eine charakterbildende Funktion. Um diesem Wunsch näher zu kommen, kann das Kopftuch gewiss Mittel zum Zweck sein.

Weiterentwicklung der theologischen Überlegungen

Auch wenn solche individuellen Erfahrungen für eine theologische Begründung nicht ausreichen, können sie dennoch frische Impulse liefern, die innerhalb der Theologie weiter ausgearbeitet und

durchdacht werden können. Will Theologie ihre Glaubwürdigkeit und Anschlussfähigkeit behalten, muss sie sich innerhalb der Religionsgemeinschaft bewähren und die Lebenswirklichkeiten der Gläubigen mitberücksichtigen. Muslimische Frauen haben im Verlaufe der Zeit und in Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen und religiösen Standpunkten eigene Argumentationsstrukturen entwickelt, die weit über die ausgearbeiteten Begründungen der Theologen hinausgehen. Diese erweiterten Aspekte wurden innerhalb der islamischen Theologie, die bis heute eine männlich geprägte Domäne darstellt, bisher jedoch kaum aufgegriffen und reflektiert. Die praktische Binnenperspektive der Betroffenen, nämlich der Kopftuch tragenden Frauen, die sich in ihrer gelebten Religiosität und in den Antworten der religionssoziologischen Studien zum Kopftuch widerspiegelt, muss ebenfalls in der Theologie mitberücksichtigt werden. Ich bin überzeugt, dass die islamische Theologie gut daran tut, sich dieser Thematik wieder vermehrt anzunehmen, nicht nur um den gesellschaftlichen Diskursen Rechnung zu tragen, sondern auch um den Bedeutungen und der Fülle an angewandt-theologischen Überlegungen, welche der praktischen Perspektive entspringen, gerecht zu werden. Dies sollte nicht als retrospektiver Begründungsversuch des Kopftuchs missverstanden werden, sondern vielmehr als Appell, endlich auch die weiblichen Stimmen zu hören und sprechen zu lassen, die sich in ihrer eigenen Religiosität nicht selektiv auf drei Koranverse stützen, sondern den Koran in seiner Gesamtspiritualität in den Blick nehmen und eigene Begründungsmuster entwickelt haben, die in der Theologie noch nicht genügend gewürdigt wurden.



Körper in Bewegung: Sport in islamisch geprägten Kontexten

Birgit Krawietz, Professorin für Islamwissenschaft, Freie Universität Berlin mit Forschungsinteressen normativer Islam und Kultur(geschichte) der Islamischen Welt, vor allem arabische Länder und die Türkei.

Die westliche Welt imaginiert sich gerne als in positivem Sinne sportiv: tatkräftig, planvoll, und dem *fair play* verpflichtet. Demgegenüber tauchen gerade in orientalistischer Malerei Orientalen bzw. Muslime vorwiegend an den bedenklichen Enden einer Skala von körperlichen Aktivitäten auf: Nämlich auf der einen Seite als wild agierende, martialische Krieger/Männer (gelegentlich im Entspannungsmodus bei Genüssen diverser Art) und auf der anderen als lethargische, in Innenräume verbannte Frauen – ein Wahrnehmungsmuster, das bis zu einem gewissen Grad noch heute (vor allem in westlicher Publizistik) in unterschiedlichen Gestaltvarianten fortgeschrieben wird. Der Drang, *sports for peace*-Programme aufzulegen und auch speziell Musliminnen durch Siegesmeldungen von ihren Sportaktivitäten in Bewegung zu bringen, hat somit durchaus einen historisch vorstrukturierten Subtext.

Historische und dogmatische Rahmenbedingungen

Ausgeprägte physische Genüsse zumeist hedonistischer Art sind zwar Teil des koranischen Verheissungsprogramms für das islamische Paradies, aber im Diesseits gilt eine gewisse Anzahl an Speiseverboten insbesondere von Alkohol und ansonsten ganz generell ein Gebot des Masshaltens. Beispielsweise wird Extremfasten jenseits der bestehenden Gebote und Empfehlungen entmutigt. Dies stellt eigentlich eine solide Grundlage dar, was sportliche Betätigungen angeht. Ähnliches gilt mit Blick auf das fünfmal täglich von gesunden Personen beiderlei Geschlechts zu verrichtende Pflichtgebet, welches eine Abfolge von Rumpfbeugen, Niederwerfungen sowie Sitzen auf den Knien vorsieht.

Der Prophet Muhammad selbst war kein verweichlichter Städter sondern hatte Erfahrung mit der Leitung entbehrensreicher Handelskarawanen,

der Bewältigung weiter Wüstenstrecken und später dann mit militärischen Razzien und bewaffneten Kampfaktivitäten gegen Gegner des Islams. Daraus machte das erst Jahrhunderte später entstehende arabische Genre der *furūsiyya* (wörtlich etwa: Reitkunst) eine Art prophetisch sanktionierten und aktiv vorexerzierten islamischen Kanon aus Bogenschiessen, Laufen, Reiten, Ringen, Schlagabtausch mit Waffen und Schwimmen (al-Sarraf: 2004) – nicht jedoch Boxen, welches erst jüngeren Datums ist und oft als zu brutal abgelehnt wird. Das starke Wettbewerbselement wurde mit der notwendigen Schulung für den Dschihad begründet und insbesondere von den zwischen 1250 und 1517 in Ägypten und in Syrien herrschenden Mamluken praktiziert und rituell inszeniert. Dies gilt aber nicht nur für die Mamluken als politisch vorherrschende Dynastie, die einmal etabliert allerdings kaum noch militärische Ernstfälle zu bewältigen hatte, sondern allgemein für die häufig um Soldatensklaven erweiterten bzw. massgeblich von diesen mitgetragenen muslimischen Heere einschliesslich des osmanischen.

Die genannten Aktivitäten weisen eine gewisse Schnittmenge mit der von der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) ausdrücklich gebilligten und eingehend geregelten Jagd (*ṣayd*) sowie mit dem Unterhaltungsprogramm bei Festivitäten auf. Das gilt für traditionelle *life cycle*-Rituale, die von Ringen, Tanz (in ganz anderer Form bei einigen Sufis für einen geschlossenen männlichen Kreis rituell integriert, Meier: 1954) oder anderen körperlichen Darbietungen begleitet sein konnten. Weiterhin wären hier auch höfische, oft die gewöhnliche Bevölkerung miteinschliessende Feste z.B. anlässlich siegreicher Feldzüge bzw. der Geburt oder Beschneidung eines Prinzen zu nennen. Bei solchen Gelegenheiten zeigten diverse Jungmännerbünde bzw. Berufsgruppen (*futuwwa*) auch akrobatisches Können. Notwendigerweise



mobil waren vormoderne Postboten und Kräfte zur Brandbekämpfung in Städten der islamischen Welt. In vorindustrieller Zeit erforderten ohnehin viele Berufe und Funktionen einen beträchtlichen Körpereinsatz.

Moderner Sport

Das Aufkommen eines dezidierten Sportkonzepts mit Merkmalen wie Spezialisierung, Standardisierung und Messbarkeit war zunächst Ausweis europäischer Moderne. Als Begleiterscheinung der von England ausgehenden globalen Industrialisierung, die erstmals so etwas wie eine klar abgegrenzte Freizeit erkennen liess, hielt es sukzessive auch in der islamischen Welt Einzug. Der vormals nur in einem viel weiteren Sinne als (zumeist seelische) Ertüchtigung bzw. Erziehung verstandene Begriff für Sport (*riyāda*) überlagerte die ohnehin wesentlich enger gefasste martialische *furūsiyya*, wobei sich die zunächst eher spirituell verstandene *riyāda* in früherer Zeit auch auf das Trainieren von beispielsweise Pferden beziehen konnte. Der sich durch Dampfschiffahrt, internationale Geschäftskontakte, koloniale, missionarische und sonstige Einflüsse ausbreitende westliche Lebensstil fand auch in Form von athletischen Körperpraktiken sowie sportlichen Freizeitgestaltungen Eingang in Regionen von Marokko bis Indonesien. Die Schaffung eines im westlichen Sinne modernen Erziehungswesens, Organisationen wie die von Grossbritannien ausgehende Pfadfinderbewegung oder die zunächst weitgehend westlichen Belegschaften insbesondere der Erdöl-Industrie, ganz allgemein technisch-militärische Aufrüstung und Ausbildung, sowie die Verbreitung von globalem Tourismus, regelrechten Sportclubs bzw. einer ganzen Freizeitindustrie transformierten auch vorherrschende Bewegungsmuster. Sie führten zu einer Umwertung der bisherigen Körperpraktiken und verlangten nach Ausstattung mit einschlägiger athletischer Bekleidung und entsprechendem Equipment. Neue Arten physischer Aktivitäten traten einen Siegeszug an – allen voran Fussball.

1912 nahm Ägypten erstmals an Olympischen Spielen teil; andere islamisch geprägte Länder folgten im Laufe des 20. Jahrhunderts nach und schufen entsprechende Strukturen der Sportverwaltung

bis in kleinste lokale Verästelungen. Vor dem Hintergrund ihrer ausgeprägten traditionellen Gewohnheiten konnten gerade türkische Ringer auch bei internationalen Wettkämpfen Siege feiern. Neuere Organisationsformate wie die “Asian Games” (2006 hochprofessionell und spektakulär in Doha, Katar ausgetragen, Ammarah: 2007) verstärkten die Inklusion. Während der Kraft- und Leistungsgedanke, solange religiöse Ge- und Verbote nicht tangiert werden, in der Regel keine theologischen bzw. religionsrechtlichen Einsprüche auslöst und Auto- und Motorradrennen sogar im Rahmen der *furūsiyya* gebilligt werden können, hat sich gerade in der modernen Medienwelt die Auseinandersetzung um den Frauenkörper zum zentralen Streitgegenstand entwickelt. In Fatwas und muslimischer Publizistik allgemein werden diverse religiös-rechtliche Einsprachen gegen bestimmte Begleiterscheinungen des Sports, nicht jedoch athletische Betätigung als solche, thematisiert. Veranstaltungen wie die seit 1993 ausschliesslich in Teheran veranstalteten “Women’s Islamic Games” betonen die Notwendigkeit der Geschlechtertrennung und züchtige Körperbedeckung auch im Bereich des Sports.

Auch in Ländern der islamischen Welt wird Sport massiv für Symbolpolitik genutzt. So unterstützt beispielsweise der Herrscher des Emirats Dubai und Vizepräsident der Vereinigten Arabischen Emirate, Scheikh Mohammad, in äusserst robuster Weise das (Distanz-) Reiten, und sein allgemeines sportliches Event-Management hat gerade die Staaten am Arabischen Golf massiv im sportlichen und eventtechnischen Bereich nachziehen lassen (Bromber/Krawietz: 2013). Auch in Katar und bei der dort für 2022 in Vorbereitung befindlichen Fussball-Weltmeisterschaft dient Sport als weit über Gesundheitsbelange (besonders drängendes Problem: Diabetes) hinausreichender Motor nationaler Entwicklungspläne (z.B. von Katars “National Vision 2030”). Im Rahmen von *post oil*-Diversifizierung, Stadtplanung, Tourismusedwicklung, Medienpolitik und gezielter Inszenierung von Herrschaft kommt ihm von daher eine tragende Rolle zu.



Postmoderne Sportkörper zwischen Stolz und Scham

Spätestens im Zuge des Postislamismus und globaler Konsumkultur haben sich islamisch gefärbte Ausgestaltungen von Sport somit in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht verstärkt. Sie werden aber zunehmend auch wichtiger Bestandteil von Subjektivierungsprozessen. Diese werden in unterschiedlicher Weise mit dem islamrechtlichen Konzept der *ʿawra* in Einklang gebracht, der notwendigerweise in der Öffentlichkeit zu bedeckenden ‚Schamzone‘ (bei der Frau meist der gesamte Körper abgesehen von Gesicht und Händen, beim Mann die Zone zwischen Bauchnabel und Knie). Bestimmte traditionelle Bewegungspraktiken lösen wegen ihres angenommenen Verbotscharakters, wenn sie in der Öffentlichkeit ausgeführt werden, immer wieder den Ingrimm von Schariagelehrten aus, so zum Beispiel weiblicher Tanz (*raqs*), schlimmer noch Bauchtanz. Zahlreiche als modern konnotierte Sportarten, insbesondere Ballett, Radfahren, Rhythmische Sportgymnastik und Schwimmen sind vielen Sittenwächtern ein Dorn im Auge wegen ihrer darin wahrgenommenen Herabwürdigung des Frauenkörpers. Abmeldungen vom Schwimm- bzw. Sportunterricht belasten dagegen das Verhältnis zu muslimischen Mitbürgern. Atmungsaktive bzw. sportkompatible Bekleidung (bis hin zum Ganzkörperbadeanzug Burkini), getrennte Fitnessstudios und Verweise auf – allerdings eher wenige – weibliche athletische Vorbilder haben Konjunktur. Was jedoch häufig übersehen wird, ist, dass scheinbar fixierte Schamkonzepte (trotz immer schon beträchtlicher regionaler Unterschiede) nicht nur auf weiblicher Seite zunehmend variabel und kontrovers gehandhabt werden: Muslimische Männer verstossen durch ihre internationale Sportbekleidung längst nicht nur habituell gegen ihre ohnehin wesentlich laxeren *ʿawra*-Regeln wie beim Fussball, Tennis, Schwimmen und insbesondere dem sehr populären Bodybuilding.

Im Zuge der ästhetischen Aufwertung des männlichen Oberkörpers in der postindustriellen Dienstleistungsgesellschaft, kommt es auch auf muslimischer Seite mancherorts zu einem gegenläufigen Phänomen männlicher Neo-Prüderie (Krawietz: 2016).

Bibliographie

- Ammarah, Mahfoud: 2006 Qatar Asian Games. A ‚Modernization‘ Project from above?, in:
- Hong, Fan (Hg.): Sport, Nationalism and Orientalism. The Asian Games, Routledge, London and New York, 2007, 89-110.
- Bromber, Katrin/Krawietz, Birgit: The United Arab Emirates, Qatar and Bahrain as a Modern Sports Hub, in: *Sport Across Asia*, hg. Katrin Bromber, Birgit Krawietz und Joseph Maguire, Routledge: New York und London, 2013, 281-314.
- Chehabi, H. E.: An Annotated Bibliography of Sports and Games in the Iranian World, in: *Iranian Studies*, 35, 4, 2002: 403-419.
- Chehabi, H.E.: The Juggernaut of Globalization. Sport and Modernization in Iran, in: *International Journal of the History of Sport* 19, 2-3, 2002: 275-294.
- Jacob, Wilson Chacko: Working out Egypt. Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940, Durham and London: Duke University Press, 2011.
- Jahromi, Maryam Koushkie: Physical Activities and Sport for Women in Iran, in: Benn, Tansin/Pfister, Gertrud/Jawad, Haifaa (Hg.): *Muslim Women and Sport*, Routledge, London and New York, 2011, 109-124.
- Krawietz, Birgit: The Sportification and Heritagization of Traditional Turkish Oil Wrestling, in: *International Journal of the History of Sport* 29 (2012) (Special Issue: Sport in the Middle East – Power, Politics, Ideology and Religion), 2145-2161.
- Krawietz, Birgit: From Prescriptive Modernity to Shame at Large. Muslim Sportive Bodies and (Fe)Male Nudity, in: Susanne Kurz, Claudia Preckel und Stefan Reichmuth (Hg.):
- Körper, Sexualität und Medizin in islamisch geprägten Kulturen, LIT Verlag, Münster [u.a.] [eingereicht, 2016?].
- Laqueur, Hans-Peter: Zur kulturgeschichtlichen Stellung des türkischen Ringkampfes einst und jetzt, Peter Lang, Frankfurt a.M. [u.a.], 1979.
- Meier, Fritz: Der Derwischentanz. Versuch eines Überblicks, in: *Asiatische Studien* 8 (1954), 107-136.
- van Nieuwkerk, Karin: Changing Images and Shifting Identities. Female Performers in Egypt, in: Zuhur, Sherifa (Hg.): *Images of Enchantment. Visual and Performing Arts of the Middle East*, The American University in Cairo Press 1998, 21-35.
- Okay, Cüneyd: The Introduction, Early Development and Historiography of Soccer in Turkey: 1890-1914, in: *Soccer and Society* 3:3 (2002), 1-10.
- al-Sarraf, Shihab: Mamluk Furusiyyah Literature and Its Antecedents, in: *Mamluk Studies Review* 8 (2004), 141-200.
- Shavit, Uriya/Winter, Ofir: Sports in Contemporary Islamic Law, in: *Islamic Law and Society* 18 (2011), 250-280.
- Shay, Anthony/Sellers-Young, Barbara: Belly Dance. Orientalism-Exoticism and Self-Exoticism, in: *Dance Research Journal*, 35:1



(2003), 13-37.

Sorek, Tamir: Palestinian Nationalism has Left the Field: A Shortened History of Arab Soccer in Israel, in: *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003), 417-437.

Tietze, Nikola: Zinedine Zidane: Dribbelkunst sub- und transnationaler Zugehörigkeit gegen nationalstaatliche Einheitsverteidigung, in: Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.): *Ernste Spiele: Zur politischen Soziologie des Fußballs*, transcript, Bielefeld 2008, 59-85.

Le corps en mouvement : le sport dans des contextes musulmans

Le monde occidental se considère volontiers comme sportif ; à l'inverse, dans la peinture orientaliste, les Orientaux et musulmans apparaissent plutôt comme des combattants sauvages ou comme léthargiques.

Pour ce qui est du cadre historique et dogmatique, on relève surtout un commandement général à la modération, ce qui donne une base solide pour ce qui relève de l'activité sportive. Le prophète Muhammad avait en outre lui-même fait l'expérience des caravanes à travers le désert, et plus tard des razzias militaires et au combat armé. La *furūsiyya* (litt : "équitation"), apparue au premier siècle de l'Islam, devint une sorte de canon islamique qui englobait le tir à l'arc, la marche, l'équitation, la lutte, le combat armé et la natation. Ces activités présentaient un chevauchement avec la chasse (*ṣayd*), qui était expressément autorisée par la jurisprudence islamique (*fiqh*), et avec les programmes de divertissement pendant les festivités.

Mais l'arrivée d'un concept clair du sport comme signe en premier temps de la modernité européenne trouva plus tard une entrée dans le monde islamique aussi. Le terme pour sport, *riyāḍa*, jusqu'ici utilisé dans un sens plus large d'entraînement ou de formation se superposa alors à *furūsiyya*, à la signification martiale plus restreinte. De nouveaux types d'activité physique firent une entrée triomphale, avant tout le football. L'Égypte prit part aux Jeux Olympiques pour la première fois en 1912, et d'autres pays musulmans suivirent au cours du 20^{ème} siècle. Alors que les idées de force et de performance n'ont en règle générale soulevé aucune opposition théologique ou juridique, la polémique autour du corps féminin est devenue un enjeu central dans le monde des médias.

Tout récemment, dans le courant du post-islamisme et de la culture de consommation globale, des arrangements teintés d'islam se sont renforcés dans le sport et deviennent une composante de plus en plus importante des processus de subjectivation. Mais les concepts de pudeur qui sont en apparence fixes sont de plus en plus traités comme variables, non seulement pour les femmes mais aussi pour les hommes, qui dérogent depuis longtemps régulièrement aux règles de *'awra*, comme dans la musculation, et pour qui on observe, du côté musulman également, un phénomène contraire de néo-pruderie masculine lié à la réévaluation esthétique du buste masculin dans la société de services postindustrielle.



Im Körper hausen Geschichten: Dschinn-Inspiration als Quelle des Erzählens

Susanne Kaiser ist freie Journalistin in Berlin mit regionalem Schwerpunkt auf Nahost und Mittelmeer, u.a. für die Zeit, taz, Spiegel oder Deutsche Welle. Thematisch beschäftigt sie sich mit gesellschaftlichen Entwicklungen und Debatten, transregionalen Beziehungen, Migrationsbewegungen, Gender, Islam in Europa und Kolonialismus. Sie hat eine Doktorarbeit über Körpervorstellungen im postkolonialen Maghreb geschrieben, die im September 2015 bei transcript erscheint.

Welche Rolle spielt der Körper beim Erzählen? Bei der Frage denkt man wahrscheinlich an die mündliche Erzählweise, deren wichtigstes Medium der Körper ist: Durch Stimme, Gestik, Mimik oder Körperhaltung wird die Geschichte vermittelt oder kommt im Dialog mit dem Publikum zustande, das einbezogen wird und den Handlungsverlauf mitbestimmen darf. Die Marktplatzerzählung mit professionellen Erzählern ist in Marokko oder Syrien traditionell seit Jahrhunderten eine feste Institution (gewesen), das Geschichtenrepertoire umfasst Mythen, Sagen, Märchen, Legenden, Anekdoten, Gedichte, Lieder und die literarische Verarbeitung von makro- und mikrohistorischen Ereignissen. Ab dem 20. Jahrhundert gehören auch Kinofilme zum Inventar der Erzähler.

Der marokkanische Autor Tahar Ben Jelloun hat sich in seiner Literatur viel mit solchen mündlichen Erzählerfiguren beschäftigt. Auf der Suche nach der Quelle der Inspiration für die Dichter führt der postmoderne und gleichzeitig postkoloniale Schriftsteller viele Ideen, Vorstellungen und Konzepte aus unterschiedlichen Traditionen zusammen. Ein interessantes Motiv ist die besessene Dichterin, in deren Körper ein Dschinn haust, der ihr Geschichten einflüstert.¹ Als postmoderner Autor führt Ben Jelloun aber nicht einfach ein Konzept aus der islamischen Frühzeit an, ohne es ironisch zu reflektieren und zu brechen. Als postkolonialer Autor geht er noch einen Schritt weiter und dekonstruiert die postmoderne Dekonstruktion von Autorschaft gleich mit. Der Körper als Medium ist bei Ben Jelloun von Dschinn besessen, von Geschichten behaust oder mit Erzählungen „schwanger“.

Geschichten, die sich selbst erzählen

Ben Jellouns *L'enfant de sable* von 1985 (auf Deutsch erschienen als „Sohn ihres Vaters“) ist ein Roman, der die mündliche Erzähltradition par excellence vorführt. Mehrere Marktplatzerzähler erzählen eine Geschichte. Einer von ihnen offenbart, wie er sich selbst in seiner Rolle als Erzählender versteht: „Moi, je ne conte pas des histoires uniquement pour passer le temps. Ce sont les histoires qui viennent à moi, m'habitent et me transforment. J'ai besoin de les sortir de mon corps pour libérer des cases trop chargées et recevoir de nouvelles histoires“ (Ben Jelloun 1985: 16). Der Selbstkonzeptualisierung des Erzählers zufolge ist nicht er zu der Geschichte gekommen, sondern die Geschichte zu ihm. Nach dieser Vorstellung handelt es sich bei Geschichten um Wesen, die autonom existieren und ein Eigenleben führen. Der Körper von Erzählern dient dabei als Medium, auf welches die Geschichten angewiesen sind, um sich Gehör zu verschaffen und gewissermassen selbst hervorzubringen. In dieser Konzeption hat die Erzählerfigur keinerlei schöpferischen Anteil am Erzählten. Ihr Körper wird von den Geschichten bewohnt, ja behaust, und sie transformieren ihre Wohnstätte, wie es ihnen gefällt. Um die Eindringlinge wieder loszuwerden und in den „Fächern“ seines Körpers Platz für neue Geschichten zu schaffen, muss Ben Jellouns Erzähler erzählen.

Einflüstern und Einspucken

Der mündliche Erzähler stellt sich mit seinem Verständnis vom eigenen Körper als Medium für eigenwillige Geschichten in die Tradition der arabischen Dichtung, die die Dichterin als von Dschinn besessen versteht. In islamischer Zeit reicht sie bis zum Propheten Mohammad und der Frage nach der Quelle seiner Inspiration zurück.²

²Vgl. beispielsweise Bürgel 2006: 43f.

¹Tatsächlich waren mit dem Motiv historisch wohl eher Männer gemeint. Da es bei Ben Jelloun aber auch Erzählerinnen gibt, verwende ich das generische Femininum im Singular als allgemeine Form, im Plural das generische Maskulinum.



Nach dieser Vorstellung hausen Dschinn im Körper einer Erzählerin und flüstern ihr Geschichten ein.³ So entwirft beispielsweise, wie Johann Christoph Bürgel in „Der Dichter und sein Dämon“ schreibt, der altarabische Dichter Imrū' al-Qais⁴, einer der letzten Poeten aus vorislamischer Zeit, in einer seiner Kassiden folgendes Bild von sich: „Wählen lassen mich die Geister ihre Verse und ich erkläre von ihnen, was immer ich will.“⁵ Im Gegensatz zu Ben Jellouns Erzähler stellt Imrū' al-Qais seine Dschinn eher als Gefolgschaft dar, die in seinem Dienst steht und ihn mit Versen versorgt. Er aber ist die dichterische Autorität, die aus den Versen auswählt und so als Autor des fertigen Gedichts gelten kann. In einem anderen Gedicht heisst es: „Ich bin der gefürchtete Dichter, umgeben von dem Gefolge meiner Dämonen, die überliefern und in Töne setzen, was ich singe.“⁶ In diesem Zitat betont er seine Autorität noch stärker, die Dschinn erscheinen beinahe als seine Lakaien.

Einen Gegenentwurf zu diesen besessenen Dichtertypen in der arabischen literarischen Tradition zeigt der ungarische Orientalist Ignaz Goldziher in seinem grundlegenden Artikel „Die Ginnen der Dichter“ (1891) auf: Dichter als blosse Medien für Dschinn, die selbst die poetischen Autoritäten darstellen. So schreibt Goldziher, dass „der Dämon“ derjenige sei, „der dem Menschen, zuweilen in mechanischer Weise die Kraft der dichterischen Rede verleiht.“⁷ Auch vollkommene Laien auf dem Gebiet der Dichtkunst, die „nie vorher ein dichterisches Wort hervorgebracht“⁸ hätten,

konnten demnach zu grossen Dichtern werden. Eine dieser „mechanischen Weisen“ ist das „Einspucken“, das neben dem Einflüstern auch als Möglichkeit der Inspiration der Dichterin in Frage kommt. Hiermit ist oftmals die erste Initiierung in die Dichtkunst verbunden.⁹

Auf der Suche nach Wahrheit

Ein weiterer Bezugspunkt zur arabisch-islamischen Tradition ergibt sich in Hinsicht auf das bei Ben Jelloun verhandelte Thema der Wahrheit und Authentizität der Quelle für die erzählte Geschichte. In *L'enfant de sable* geht es um ein verschwundenes Tagebuch, das gesucht, rekonstruiert und als Gegenpol zur Inspiration von Erzählern angeführt wird: Es enthält die „wahre Geschichte“. Zwischen Erzählern und Publikum kommt es zu Auseinandersetzungen um den Erzählverlauf, weil die Zuhörer die Wahrheit hören wollen und sie so zum zentralen Wert des Erzählens erheben. In der arabischen Tradition wurde die Frage nach der Quelle und damit nach der Wahrheit mit den Offenbarungen des Propheten Mohammed diskutiert. Der Prophet wurde aufgrund seiner poetischen Verkündungen ebenfalls für einen von Dschinn besessenen Dichter gehalten. Mohammed wendete sich gegen diese Zuschreibung, unter anderem mit der Sūrat aš-Šu'arā' („Sure der Dichter“, Sure 26), in welcher die Glaubwürdigkeit der Dichter in Frage gestellt wird.¹⁰ Im Gegensatz zu seiner eigenen göttlichen Inspiration und dem damit verbundenen Wahrheitsanspruch bezeichnete er die Inspirationsquelle der Dichter als satanisch und ihre Dichtkunst als Lüge.¹¹ Das Unterscheidungskriterium bezog sich dabei nicht auf die Art der Inspiration, die dieselbe war – in beiden Fällen erfolgte sie durch Einflüsterung –, sondern auf ihre Quelle, das heisst, ob es sich beim einflüsternden Geist um einen Engel wie etwa den Erzengel Gabriel oder um einen Dämon handelte.¹² Der Prophet begründete damit eine neue, islamisch legitimierte Poetik, welche Ideologie und traditionelle Funktion der Dichter untergrub und sich

³Vgl. beispielsweise Tobias Nünlists „Von Berittenen und Gerittenen: Aspekte des Dämonenglaubens im Bereich des Islams“, 2011: 155 und bes. 157-162.

⁴Der vollständige Name lautet Imru' al-Qais Ibn Huḡr al-Kindī und er lebte wahrscheinlich von 497-545 n. Chr. Unter anderem sollen der Prophet Mohammad und dessen Schwiegersohn Ali ihn als den grössten Dichter der vorislamischen Zeit anerkannt haben. Den Philologen der Basra Schule gilt er als Erfinder der Kassiden. Seine vielleicht bekannteste Kasside findet sich in den *Mu'allaqāt*, der berühmten vorislamischen Gedichtsammlung, die von verschiedenen Dichtern in sieben Kassiden kompiliert wurde.

⁵Imru' al-Qais (Hg. 1969): *Diwān*, ed. Imra' [sic] al-Qais. Ibrahim, Muhammad A., Hg., Kairo, Nr. 77. Zitiert nach Bürgel 2006, 43. Leider ist bei Bürgel nicht ersichtlich, woher er die deutsche Übersetzung nimmt.

⁶Ebd., Nr. 78: 7. Zitiert nach Bürgel 2006: 43.

⁷Goldziher 1891: 685.

⁸Ebd.: 685.

⁹Vgl. z.B. Fritz Meier 1992: 991-993; ausserdem Bürgel 2006: 47.

¹⁰Siehe zu Lüge und Dichtung Marco Schöllers Aufsatz „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, 2001: passim.

¹¹Vgl. beispielsweise Bürgel 2006: 44; ausserdem Meiers „Some Aspects of Inspiration by Demons in Islam“: 1992, bes. 993.

¹²Vgl. beispielsweise Meier 1992: 990 und 992f.



von deren paganer Poetik absetzte.¹³ Der Konflikt der Konzepte zwischen schriftlichem Tagebuch und eigenmächtigen Geschichten in *L'enfant de sable* in Bezug auf den Wahrheitsanspruch orientiert sich an der historischen Auseinandersetzung zwischen Koran und Dschinn-Inspiration. Im Gegensatz zum historischen Vorbild wird der Konflikt in *L'enfant de sable* jedoch zugunsten der Dschinn entschieden, denn die Existenz des Tagebuchs bleibt bis zum Ende zweifelhaft und gelangt so selbst über den Status eines Gerüchts oder einer Geschichte, die man sich erzählt, nicht hinaus.

Geburt einer Geschichte

Häufig findet sich bei Ben Jelloun auch der in der islamischen, vor allem mystischen Literaturtradition verankerte Topos des „Gebärens“, das neben Einflüstern und Einspucken eine weitere Möglichkeit der „mechanischen“ Weitergabe von Geschichten darstellt. In *L'enfant de sable* empfängt die einzige mündliche Erzählerin Fatouma Ahmeds Lebensgeschichte von einer anderen Frau: „cette femme l'avait déposé en moi juste avant de mourir“ (Ben Jelloun 1985: 165). Anschließend wird eine Geburtsszene geschildert, bei welcher vermutlich die Geschichte auf die Welt gebracht wird. Die Geburtsmetaphorik ist, wie Annemarie Schimmel in *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam* (1995) zeigt, ein alter Topos der islamischen, vor allem mystischen Literaturtradition. Besonders im *Mathnawi* des sufischen Autors Rumi¹⁴ wird die seelisch-geistige Entwicklung des Menschen durch Schwangerschaft und Geburt symbolisiert. So wird „der Körper [...] durch die Verbindung mit dem Geist schwanger und bringt gute Werke hervor“¹⁵. Schimmel verweist darauf, dass daher im Türkischen ein Gedicht als *dogus*, „Geborenes“, bezeichnet werden kann, wenn es durch plötzliche Inspiration im Geist des Mystikers erzeugt wird.¹⁶ Die Figur

¹³Es gibt aber ebenso Belege dafür, dass Mohammed Dichter gegen Anfeindungen verteidigte und sogar für seine Zwecke einsetzte, vgl. etwa Meier 1992: 991.

¹⁴Jalal al-Din Rumi war ein persischer Sufi und Zeitgenosse von Franz von Assisi. Bei Rumis *Mathnawi* handelt es sich um ein didaktisch-poetisches Lehrgedicht mit einem Umfang von 25.000 Versen, das in einer Zeitspanne zwischen 1256 und 1273 entstanden ist.

¹⁵Schimmel 1995: 96.

¹⁶Vgl. ebd.: 96.

der Mutter symbolisiert demnach die geistige und spirituelle Entwicklung des Menschen, der gleich „einer schwangeren Frau, die in sich das Mysterium trägt“¹⁷ bei jedem Schritt wächst.

Ähnliches schildert Ben Jelloun im Gedicht *Au café*, in dem ein verrückter Dichter sein Werk in einer Ecke gefesselt auf dem Boden liegend gebiert: „Le corps s'ouvre et libère le poème“ (Ben Jelloun [1976] 1980: 99). Wegen der Fähigkeit, Geschichten aus seinem Leib zu holen, wird er von Anderen für verrückt gehalten: „– Il est fou le poète! habité par les jnouns!“ (Ebd.: 98). Ben Jelloun spielt hier auf die semantische Breite der arabischen Wurzel „ğ-n-n“ an, die sowohl „wahnsinnig“ als auch „von Dschinn besessen“ bedeuten kann, was in einer religiösen Vorstellung aber unter Umständen dasselbe ist. Dass der Dichter als „mağnūn“ („verrückt“, „besessen“) bezeichnet wird, ist – wie ja schon angeklungen ist – ein Topos der islamischen Literaturtradition.¹⁸

Der Körper als Haus

Hier lässt sich noch eine weitere – wohl kaum mehr überraschende – Metaphorik anschließen, in welcher der Körper als Haus gedeutet wird. Das *Bewohntwerden* („habité“) des Körpers von Dschinn – oder wie in *L'enfant de sable* von Geschichten – ist sowohl im volksreligiösen Glauben des Islam als auch in der Literatur verankert, wie Tobias Nünlist im Abschnitt „Der Mensch als Haus für die *ğinn*“ seines Artikels zu diesem Thema zeigt. Ausgehend von der Feldforschung eines Sozialanthropologen in Syrien über Dämonenglauben greift Nünlist den Begriff des „bayt maskūn“¹⁹ auf, des „bewohnten Hauses“. Mit diesem Terminus werden nicht nur von Dschinn bewohnte Häuser bezeichnet, sondern er wird auch im Zusammenhang mit Menschen verwendet, die „behaust“ werden.²⁰ Nünlist zeigt auch eine direkte Gleichsetzung von Haus und Körper auf, die er Berichten über das Eindringen von Dschinn in ein Haus, beziehungsweise einen Körper, entnimmt.²¹

¹⁷Ebd.: 94.

¹⁸Vgl. z.B. Bürgel 2006: 44; auch Nünlist 2011: 156f. Eine Monographie zu diesem Topos gibt es beispielsweise von Michael Dols mit dem Titel *Majnūn. The Madman in Medieval Islamic Society*, 1992.

¹⁹Nach Nünlists Transkription, vgl. 2011: 160.

²⁰Vgl. ebd.: 160.

²¹Vgl. ebd.: 161f.



Ben Jelloun geht darüber hinaus und setzt Haus, Körper, Buch und Geschichten gleich, die so zur Symbiose verwachsen. So sagt der mündliche Erzähler über das Tagebuch: „il me possède, m'obsède et me ramène à vous qui avez la patience d'attendre. Le livre est ainsi : une maison [...]. Nous allons habiter cette grande maison“ (Ben Jelloun 1985: 108). Hier verkehren sich die Wohnverhältnisse und es kommt zur wechselseitigen Einverleibung. Geschichten werden menschenähnlich geschildert und Erzählerkörper nehmen Eigenschaften eines Buches an, das es nicht gibt. Sie werden damit selbst zur Verkörperung der Geschichte:

Ce livre, je l'ai lu, je l'ai déchiffré pour de tels esprits. Vous ne pouvez y accéder sans traverser mes nuits et mon corps. Je suis ce livre. Je suis devenu le livre du secret ; j'ai payé de ma vie pour le lire. Arrivé au bout, après des mois d'insomnie, j'ai senti le livre s'incarner en moi [...]. (Ben Jelloun 1985: 12)

Die Einverleibung vollzieht sich so, dass sich die Geschichte in den Körper der Erzählerfigur „einleibt“. Je mehr Zeit die erzählende Person mit ihrer Geschichte verbringt, desto stärker verwächst sie mit ihr. Sie kann daher aus dem Tagebuch vorlesen, ohne es zu besitzen – denn sie ist selbst zum Buch geworden.

Mit seinen Erzählerfiguren dekonstruiert Ben Jelloun das Konzept von Autorschaft im Sinne der Postmoderne und passt sich so in die poststrukturalistische Theoriebildung vom „Tod des Autors“ (Barthes, Foucault, Kristeva, Eco)

ein: Die Autorin hat keinerlei Autorität über ihre Schöpfung. Gleichzeitig gelingt es Ben Jelloun, auch die postmoderne Konstruktion zu unterwandern, indem er, quasi durch die Hintertür, ein Konzept metaphysischer Transzendenz als Erklärungsmodell heranzieht, als eines von vielen. Er macht damit einen Teil der islamischen Poetikgeschichte zu seiner Kultur und lässt aus mehreren Traditionen etwas Neues entstehen – typisch postkolonial also.

Literatur

Ben Jelloun, Tahar ([1976] 1980): *Les amandiers sont morts de leurs blessures. Suivis de Cicatrices du soleil et de Le discours du chameau*, Maspéro, Paris.

— (1985): *L'enfant de sable*. Seuil, Paris.

Bürgel, Johann Christoph (2006): „Der Dichter und sein Dämon. Ein Blick in die Welt des Islam“, in: Herkommer, Hubert; Schwinges, Rainer Christoph; Schöpfer Pfaffen, Marie-Claude (Hg.): *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters*, Schwabe, Basel, 43-52.

Dols, Michael W. (1992): *Majnun. The Madman in Medieval Islamic Society*, Clarendon Press, Oxford.

Goldziher, Ignaz (1891): „Die Ginnen der Dichter“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: ZDMG Wiesbaden*, 45, 685–690.

Meier, Fritz (1992): „Some Aspects of Inspiration by Demons in Islam“, in: Glassen, Erika; Schubert, Gudrun (Hg.): *Bausteine: Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft von Fritz Meier*, Steiner, Istanbul, 987–995.

Nünlist, Tobias (2011): „Von Berittenen und Gerittenen: Aspekte des Dämonenglaubens im Bereich des Islams“, in: *Asiatische Studien – Études Asiatiques. Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft – Revue de la Société Suisse-Asie*, LXV (Nr. 1), 145–172.

Schimmel, Annemarie (1995): *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam*, Kösel, München.

Schöllner, Marco (2001): „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, in: Röttgers, Kurt; Schmitz-Emans, Monika (Hg.): *„Dichter lügen“*, Die Blaue Eule, Essen, 129–151.

Un corps habité par des histoires. Les jinn comme source d'inspiration pour la narration

Notamment dans son fameux roman « *L'enfant de sable* » (1985), l'auteur marocain Tahar Ben Jelloun se sert amplement de la figure traditionnelle du poète inspiré, connue depuis la période antéislamique. Il la reflète et la brise en même temps, à la manière typique des auteurs postmodernes et postcoloniaux. Alors que des conteurs folkloriques habitent les romans de Ben Jelloun, ils sont eux-mêmes habités par des jinn, voire par les histoires elles-mêmes. Le corps du conteur n'est alors plus qu'un intermédiaire nécessaire pour ces histoires-créatures qui, elles, se présentent comme les vraies actrices de la narration. Le conteur se comprend donc comme le réceptacle d'une inspiration plus ou moins mécanique. Enfin, le corps du conteur, « ses » histoires, et de multiples sources de vérités mentionnées dans la narration, deviennent chez Ben Jelloun une sorte de symbiose complexe dans laquelle les différents éléments s'enchaînent les uns dans les autres.



Absinth und Körper: Wirkungen der Grünen Fee im kolonialen Algerien

Nina Studer ist promovierte Historikerin und forscht zu Medizingeschichte und Genderfragen im kolonialen Maghreb. Dieser Artikel ist Teil einer grösseren Untersuchung zur Medikalisation von nordafrikanischen Trinkgewohnheiten durch französische Kolonialärzte und -psychiater.

Eine unerwartete aber weitreichende Folge der Eroberung Algiers im Jahr 1830 war die Entwicklung einer starken Vorliebe für Absinth unter den beteiligten französischen Soldaten, ein ursprünglich aus der Schweiz stammendes, stark alkoholhaltiges (bis zu 75% vol), mit Wermut, Anis und anderen Pflanzenextrakten angereichertes Getränk.¹ Die Frage, ob Absinth den Soldaten von Militärärzten als gesundes Getränk empfohlen worden war, wie im Nachhinein viele Autoren behaupteten,² oder ob die Verbreitung von Absinth einfach eine Frage des individuellen Geschmacks oder eine Konsequenz von gewissen Gewohnheiten innerhalb des Armeecalltags gewesen war, kann in diesem Artikel nicht beantwortet werden. Tatsache ist jedoch, dass die französischen Soldaten im Eroberungskrieg in Algerien Gefallen an dem eigens aus Frankreich importierten Getränk fanden, und dass ihre neue Trinkpräferenz nach Abschluss ihres Militärdienstes plötzlich auch unter der zivilen Bevölkerung Frankreichs Anklang fand. Dort breitete sich der vor 1830 kaum getrunkene Absinth fast epidemisch aus und wurde in kurzer Zeit zu einem der „nationalen Getränke“ Frankreichs – sicherlich auch weil die „grüne Fee“ von den „siegreichen“ und deswegen bewunderten französischen Algerienveteranen auf den Terrassen der französischen Cafés zelebriert wurde (siehe Bild).³

Obwohl nach 1830 enorme Mengen des neuen Modegetränks in Frankreich konsumiert wurden, blieb Absinth in den Augen vieler klar mit Algerien

¹Zur allgemeinen Geschichte von Absinth, vgl. auch: Adams 2008; Baker 2001; Berthoud 1969; Conrad 1988; Delachaux 1991; Delahaye 1983, 1988 und 2001; Hutton 2002; Vogt/Montagne 1982.

²Dies wird sowohl in kolonialen Quellen als auch in der Sekundärliteratur behauptet. Z.B. Anselmier 1862: 25f.; Viry 1895: 239f.; Pagès 1903: 281; Conrad 1988: 6, 90; Delahaye 2001: 84; Adams 2008: 4, 19f.

³Vgl. Prestwich 1979: 301f.; Baker 2001: 107; Adams 2008: 4.



À l'Esplanade des Invalides, Alphonse Loustaunau, 1889-1890 (Delahaye 2001: 87.) © Delahaye-Musée de l'Absinthe-Auvers-sur-Oise

verbunden, wo er, wie noch zu sehen sein wird, auch bei den Muslimen schnell Anklang fand. Der Anwalt und Schriftsteller Jean-Gabriel Cappot-Feuilleide behauptete z.B. im Jahr 1856, ohne jedoch für seine Behauptung Statistiken zu präsentieren, dass „Algerien alleine mehr [Absinth] verzehrt [hat], als alle anderen Teile der Welt zusammen.“⁴ In Algerien rechtfertigten die französischen Soldaten – und später die europäischen Siedler – ihre Getränkewahl mit der Behauptung, dass das oft sehr verschmutzte

⁴Alle Zitate wurden von der Autorin übersetzt. Cappot-Feuilleide 1856: 38f. „A elle seule, l'Algérie en a consommé plus que toutes les autres parties du monde réunies.“



Wasser durch das Hinzufügen von Absinth gereinigt oder wenigstens auf Geschmacksebene neutralisiert werden konnte. Diese Meinung war weitverbreitet, wie z.B. eine Publikation des sonst nicht weiter identifizierbaren Henri Lierre zeigt, der im Jahr 1867 diesen angeblichen Vorzug des Getränks erwähnte: „In Algerien, wo die Mode für Absinth begann, waren die Chirurgen die ersten, die dazu rieten, ein paar Tropfen [Absinth] dem brackigen und fauligen Wasser beizumischen, das die Truppen oft, in Ermangelung jeglicher anderer [Getränke], gezwungen waren zu trinken.“⁵

Körperliche Konsequenzen von „Absinthismus“

Absinthkonsum hatte schwerwiegende Auswirkungen auf die Körper derjenigen, die regelmässig und in grossen Mengen davon tranken, nicht wegen den ätherischen Ölen, wie zeitgenössische Ärzte vermuteten,⁶ sondern schlicht aufgrund des enorm hohen Alkoholgehalts der „grünen Fee“. Die körperlichen und psychologischen Konsequenzen des übermässigen Absinthkonsums wurden von französischen Ärzten als Symptome der neu erstellten Diagnose „Absinthismus“ verstanden. Die Ärzte dieser Zeit beschrieben in ihren Abhandlungen nervöses Zittern, Schwächung der intellektuellen Fähigkeiten, Schlaganfälle, Wahnsinn,⁷ Meningitis,⁸ Benommenheit, Halluzinationen, Epilepsie⁹ und Idiotie¹⁰ als direkte Folgen des Absinthkonsums.

Der übermässige Absinthkonsum der französischen Soldaten und europäischen Siedler in Algerien und die daraus entstehenden medizinischen Probleme stellten Frankreich vor grosse soziale, finanzielle und auch moralische Probleme. Die als gewalttätig angesehenen „Absinthisten“ stellten eine Gefahr für ihr Umfeld dar, Alkoholiker füllten Spitäler und psychiatrische Institutionen. Zeitgenössische medizinische Theorien führten

zusätzlich zur Befürchtung, dass die körperlichen und psychologischen Symptome von Absinthismus an spätere Generationen vererbt werden konnten. Der Arzt Victor Anselmier schrieb z.B. im Jahr 1862 in seinem Buch *De l’empoisonnement par l’absinthe*, dass die oben erwähnten Krankheiten „das einzige Erbe“ seien, „das der Absinthtrinker seinen Kindern vermacht“.¹¹ Der exzessive Konsum von Absinth hatte also in den Augen der damaligen medizinischen Experten nicht nur gravierende Konsequenzen, sondern war – durch diese Möglichkeit des Vererbens der Symptome, d.h. durch das Prinzip der „Degeneration“ – auch zu einem gewissen Grad schuld am Niedergang der französischen Zivilisation.

Absinth als Zeichen von Zivilisation?

Absinth wurde im Laufe der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend auch zu einem der Lieblingsgetränke eines Teils der kolonisierten Muslime Algeriens. Viele Franzosen äusserten in ihren Publikationen Unverständnis darüber, dass Muslime, die aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen oft keinen Wein tranken, Absinth in grossem Masse konsumierten. Der Psychiater Auguste Voisin, z.B., erklärte diese Vorliebe für die hochprozentige „grüne Fee“ im Jahr 1896 wie folgt: „[...] da das muslimische Gesetz Liköre nicht betrifft, sieht man Muslime, seit kurzem, Absinth und andere Liköre trinken“.¹² Abgesehen von solchen Ausdrücken von Erstaunen, Bestürzung oder Belustigung über das offensichtliche Missachten des Alkoholverbots im Islam, beschrieben französische Quellen algerische Absinthtrinker (wie im Übrigen auch die europäischen Siedler!¹³) vor allem als exzessive Konsumenten. Angeblich tranken die algerischen Muslime einerseits zu viel Absinth und andererseits vergeudeten sie einen Grossteil ihres Lebens mit Absinthtrinken, anstatt diese Zeit produktiv im Sinne der französischen Kolonialmacht zu nutzen. Der Psychiater Abel-Joseph Meilhon

⁵Lierre 1867: 61. „En Algérie, où commença la vogue de l’absinthe, les chirurgiens furent les premiers à conseiller d’en mêler quelques gouttes à l’eau saumâtre et nauséabonde qu’étaient souvent, à défaut de toute autre, forcées de boire les troupes en marche.“

⁶Vgl. Rossignol 1857: 373; Figuier 1862: 338.

⁷Rossignol 1857: 78.

⁸ebd.: 373.

⁹Ravenez 1889: 175f.

¹⁰Anselmier 1862: 12.

¹¹Anselmier 1862: 11f. „[...] les troubles de fonctions les plus variés, un développement irrégulier du corps, l’épilepsie et l’idiotie, tel est le seul héritage que le buveur d’absinthe lègue à ses enfants.“

¹²Voisin 1896: 90. „[...] la loi musulmane ne visant pas les liqueurs, on voit des musulmans boire, depuis peu, de l’absinthe ou autres liqueurs.“

¹³Vgl. Figuier 1862: 336; Rouby 1895: 240f.



z.B. beschrieb im Jahr 1891 solche Szenen absinthgefärbter Trägheit in algerischen Städten, wo man angeblich überall „Araber“ sehen konnte, „die vom frühen Morgen bis zum [späten] Abend in den Cafés sitzen, Früchte essend, Kif rauchend und Absinth trinkend [...]“.¹⁴

Die französischen Autoren waren sich einig, dass der Absinthkonsum der Muslime – ein hauptsächlich urbanes Phänomen – erst durch deren wachsenden Kontakt mit den europäischen Kolonialisten entstanden war, und dass die medizinischen Konsequenzen von Absinthmissbrauch, wenn auch ungleich seltener, bei Europäern und Muslimen vergleichbar waren.¹⁵ Ähnlich wie im europäischen Kontext, beschrieben die französischen Experten Absinthismus auch bei Muslimen hauptsächlich als Zeichen von Degeneration: Colonel Corneille Trumelet verglich z.B. im Jahr 1885 die in seinen Augen stolzen, kriegerischen Nomaden der Wüste mit den Muslimen der Städte, die ihre positiven „harschen Qualitäten“ schon längst verloren hatten. Trumelet beschrieb die Muslime der Städte als „Hybridprodukt, geboren aus unserem Kontakt [mit ihnen]“, als „Mestizen“, die „die falschen Orte unserer europäischen Zentren“ frequentierten und die „sich mit Absinth betrinken“. Trumelet fügte dem hinzu: „Zusammenfassend, bis heute, hat Zivilisation kaum ein anderes Resultat, für die wenigen Einheimischen, die uns näher gekommen sind, als das der Bastardisierung des Körpers ohne Gewinn für die Moral.“¹⁶ Absinthkonsum und die daraus angeblich entstehende Degeneration der Körper der urbanen Muslime und ihrer Nachfahren,

14 Meilhon 1891: 387. „On peut voir à Alger, à Constantine et dans les grands centres de l'Algérie, des Arabes installés du matin au soir dans les cafés, mangeant des fruits, fumant du kif et buvant de l'absinthe [...]“

¹⁵Galland 1882: 15; Raynaud 1902: 211f.

¹⁶Trumelet 1885: 147. „On est, en effet, frappé de cette particularité quand on met en regard de ces hommes aux énergiques et mâles visages, aux fières allures, l'indigène du Sahel de la province d'Alger, à la face plate et ignoble, aux yeux éteints, au dos courbé, produit hybride né de notre contact, métis grouillant volontiers dans les mauvais lieux de nos centres européens, se soûlant d'absinthe, et ne prenant que nos vices en échange des rudes qualités qui, jadis, rendaient l'Arabe si redoutable. En résumé, jusqu'à présent, la *civilisation* n'a guère amené d'autre résultat, pour les quelques indigènes qui se sont rapprochés de nous, que celui de l'abâtardissement du physique sans profit pour le moral.“ Heraushebung im Original.

wurde in diesen Umständen zu einem Symbol für die – in Trumelets Augen misslungene – Assimilation der algerischen Muslime.

Viele Autoren vertraten die Meinung, dass der degenerationsfördernde Absinthkonsum der algerischen Muslime in erster Linie ein Versagen der französischen *mission civilisatrice* darstellte. Der französische Soziologe Paul Lapie z.B. wies im Jahr 1898 durch eine implizite Verknüpfung von Absinthkonsum und Degenerationsängsten darauf hin, dass Frankreich seine Pflichten als Kolonialmacht vernachlässigte: „Wir haben den Arabern das Recht zum Alkoholismus gegeben. [...] Ausser im Ramadan, würden wenige [Araber] ein Glas Wein ablehnen, sehr wenige ein Glas Bier, vielleicht keiner ein Glas Absinth. In den späten Abendstunden sehen wir immer noch Araber auf den Terrassen der europäischen Cafés vor ihrer ‚Grünen‘ [d.h. vor ihrem Glas Absinth] sitzen. Haben wir das Recht, uns zu diesem Fortschritt unserer Zivilisation zu gratulieren?“¹⁷ Lapie argumentierte demnach indirekt, dass die obenbeschriebenen negativen Konsequenzen von Absinthismus bei algerischen Muslimen – sowohl die körperlichen und psychischen Symptome als auch die Degeneration der ganzen „Rasse“ – ein Nebenprodukt der Ausbreitung der französischen Zivilisation in Nordafrika waren. Die lähmende Angst vor Absinthismus, von Medizinern und Abstinenzbewegung als ernstzunehmende Bedrohung der *grande nation* konstruiert, führte also dazu, dass französische Autoren auf den negativen Auswirkungen der Kolonialpolitik Frankreichs bestanden.

Zusammenfassend kann man sagen, dass koloniale Beschreibungen des Absinthkonsums von europäischen Siedlern und Muslimen in Algerien frappierende Ähnlichkeiten aufwiesen (z.B. das Insistieren auf der Masslosigkeit ihres Konsums und die Vorstellung einer Allgegenwart von Absinthismus) und dass beide Gruppen aufgrund ihrer Trinkgewohnheiten – und aufgrund deren

¹⁷Lapie 1898: 63f. „Nous avons donné aux Arabes le droit à l'alcoolisme. [...] sauf en temps de ramadan, peu refuseraient un verre de vin, très peu un verre de bière, aucun peut-être un verre d'absinthe. A des heures tardives de la soirée, on voit encore à la terrasse des cafés européens des Arabes attablés devant leur 'verte'. Avons-nous le droit de nous féliciter de ce progrès de notre civilisation?“



Konsequenzen auf ihre Körper – vom angeblich zivilisierten und gemäßigten Frankreich distanziert und ausgeschlossen wurden.

Bibliographie

Adams, Jad, 2008: *Hideous Absinthe: A History of the Devil in a Bottle*. Tauris Park, London/New York.

Anselmier, Victor, 1862: *De l'empoisonnement par l'absinthe*. Imprimerie de J. Claye, Paris.

Baker, Phil, 2001: *The Dedalus Book of Absinthe*. Dedalus, Sawtry.

Berthoud, Dorette: *La 'fée verte': pour une histoire de l'absinthe*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, Band 19, Nr. 3, 1969: 638-61.

Cappot-Feuillide, Jean-Gabriel, 1856: *Algérie française*. Henri Plon, Paris.

Conrad, Barnaby III, 1988: *Absinthe: History in a Bottle*. Chronicle Books, San Francisco.

Delachaux, Pierre-André, 1991: *L'absinthe. Arôme d'apocalypse*. Éditions Attinger, Hauterive.

Delahaye, Marie-Claude, 1983: *L'absinthe: Histoire de la fée verte*. Berger-Levrault, Paris.

Delahaye, Marie-Claude: *Grandeur et décadence de la fée verte*, in: *Histoire, Économie et Société*, 7. Jg., Nr. 4, 1988: 475-89.

Delahaye, Marie-Claude, 2001: *L'absinthe: Son Histoire*. Musée de l'Absinthe, Auvers-sur-Oise.

Figuier, Louis: *Sur les effets pernicieux de la liqueur d'absinthe*, in: *L'année scientifique et industrielle*, 6. Jg., 1862: 336-46.

Galland, Charles de, 1882: *Excursion dans la petite Kabylie*, in: *Association française pour l'Avancement des Sciences. Congrès d'Alger 1881*, Secrétariat de l'Association, Paris, 9-23.

Hutton, Ian: *Myth, Reality and Absinthe*, in: *Current Drug Discovery*, September 2002: 62ff.

Lapie, Paul, 1898: *Les civilisations tunisiennes (musulmans, israélites, européens): Étude de psychologie sociale*. Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie, Paris.

Lierre, Henri, 1867: *La question de l'absinthe*. Imprimerie Vallée, Paris.

Pagès, Calixte, 1903: *L'hygiène pour tous*. C. Naud, Paris.

Prestwich, Patricia E.: *Temperance in France: The Curious Case of Absinth*, in: *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, Band 6, Nr. 2, 1979: 301-19.

Ravenez, Eugène-François, 1889: *La vie du soldat au point de vue de l'hygiène*. Librairie J.-B. Baillière et Fils, Paris.

Raynaud, L.: *Alcool et alcoolisme au Maroc*, in: *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, Band 497, Nr. 3, 1902: 211-23.

Rosignol, Jacques-François-Rémy-Stanislas, 1857: *Traité élémentaire d'hygiène militaire*. A. Johanneau/Garnier Frères, Paris.

Rouby: *De l'alcoolisme en France et en Algérie*, in: *Congrès des Médecins Aliénistes et Neurologistes de France et des Pays de Langue Française*, 5. Sitzung, Clermont Ferrand, 1895: 237-50.

Trumelet, Corneille, 1885: *Les français dans le désert*. *Journal historique, militaire et descriptif d'une expédition aux limites du Sahara algérien*. 4. Aufl. Challamel aîné, Paris.

Viry, Charles, 1886: *Manuel d'hygiène militaire. Suivi d'un précis des premiers secours à donner en attendant l'arrivée du médecin*. A. Delahaye et É. Lecrosnier, Paris.

Vogt, Donald D./Montagne, Michael: *Absinthe: Behind the Emerald Mask*, in: *International Journal of the Addictions*, Band 17, Nr. 6, 1982: 1015-29.

Voisin, Auguste: *Souvenirs d'un voyage en Tunisie (1896)*, in: *Annales Médico-Psychologiques*, 54. Jg., Band 4, 1896: 89f.

L'absinthe et le corps : effets de la fée verte dans l'Algérie coloniale

C'est avec la colonisation de l'Algérie en 1830 que l'absinthe a commencé à être appréciée dans toute la population française, d'abord parmi les soldats vainqueurs, puis parmi les français tout court. L'absinthe devint une vraie boisson à la mode, avec de graves conséquences sur la santé : les hôpitaux et les institutions psychiatriques se remplirent de patients souffrants de ce que l'on vint à appeler l'« absinthisme ». Parmi les symptômes de cette maladie, on comptait entre autre le tremblement nerveux, des crises cardiaques, des hallucinations, ou autre. – Des problèmes sociaux, financiers et moraux s'ensuivirent pour les français et l'on suspectait de plus en plus la possibilité tout court d'une dégénération de la civilisation française par l'absinthe, car les médecins pensaient que les symptômes de l'« absinthisme » risquaient de se transmettre à la progéniture. Or, dans la deuxième moitié du 19^{ème} siècle, l'absinthe devint également une des boissons préférées de la population algérienne musulmane urbaine. Les médecins français ne tardèrent alors pas de critiquer l'excès de consommation, ainsi que la léthargie qui se répandait à leurs yeux grâce à l'absinthe parmi la population colonisée. L'absinthe devint alors symbole de l'assimilation échouée du colonisé qui, jadis au corps fort et énergique d'un guerrier nomade, est devenu physiquement dégénéré par les effets de l'absinthe, tout en n'ayant pas su suivre la France au niveau moral dans sa mission civilisatrice.



Rezension

Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, im Alten Ägypten und im Alten Orient, Berlejung, Angelika / Dietrich, Jan / Quack, Joachim Friedrich (Hrsgg.). 651 Seiten.

Der Alte Orient, aber auch das Alte Israel und das Alte Ägypten, sind in unserer Vorstellung mit vielgestaltigen Körper- und Menschenbildern verknüpft: wir denken vielleicht an assyrische Königs-Stelen, an Mumien oder an die Geschichten des Alten Testaments, die für uns ein Bild der damaligen Menschen entstehen lassen. Der vorliegende Sammelband bietet hierzu viel allgemein Wissenswertes und akademische Vertiefung.

Bereits die im Titel auftauchenden Begriffe *Körperkonzepte und Menschenbilder (the idea of man)* stecken den methodischen Rahmen des Sammelbandes ab. Dabei entstammt der Begriff *Körperkonzepte* klassischen kultur- und sozialanthropologischen Forschungsansätzen, während der Begriff *Menschenbilder* historisch gesehen in der bibelwissenschaftlichen Forschung wurzelt.

Einbettung in den Forschungskontext

Entgegen möglichen Annahmen, zu denen einen der deutsche Titel dieses Sammelbandes verleiten könnte, befinden sich im vorliegenden Buch auch Beiträge auf Englisch (9 von gesamthaft 22), wovon vier theoretische, übergreifende Beiträge darstellen und damit auf den von den Autoren explizit im Vorwort formulierten Wunsch verweisen, dem im englischen Kulturraum etablierten Forschungsansatz der Kultur- oder Sozialanthropologie im Zusammenhang mit Bibelforschung und dem Studium der Regionen des Alten Orients und Ägypten den Weg zu bereiten.

Kann aber für einen solch umfangreichen Band wirklich von einer einheitlichen Ausrichtung die Rede sein? Vielleicht, denn allen Beiträgen ist gemeinsam, dass es sich um eine jeweilige – immer durch die vorhandene Quellenlage bedingte, ja zwingendermassen eingeschränkte – Suche nach den impliziten Grundsätzen von Gesellschaften, das heisst Bildern, Vorstellungen oder Konzepten, die deren Handlungen motivieren und die sich (mehr oder weniger direkt) in literarischem und/oder Bildmaterial niederschlagen, handelt. Dabei wird oft auf die zeitgenössische westeuropäische Kultur als Vergleichsmoment hingewiesen. Wiederkehrende Motive sind auch das eher kollektivistische denn am Individuum ausgerichtete Gesellschaftsverständnis im Alten Orient, der alttestamentarische Körper als psychosomatische Einheit, sowie der Rückgriff auf Foucault's Analyse von Machtausübung in und durch Diskurs und Praxis, das heisst vor allem die These, dass Texte sowohl Vorstellungen spiegeln, wie auch schaffen und stabilisieren. Methodologisch steht in vielen Beiträgen das Schärfen von Begrifflichkeiten zum Körper und seinen Teilen, die Analyse anthropologischer Grundkategorien wie derjenigen der Ehre oder des Geschlechts, oder aber die umfassende Durchsicht vorhandener Quellen zu einer bestimmten Thematik im Zentrum. Bewusst favorisieren die Herausgeber eine Vielfalt an Zugängen, die sich geographisch, in den zu Worte kommenden Disziplinen, aber auch in dem jeweils verwendeten Quellenmaterial, welches Texte und archäologisches Material (Bilder, Skulpturen, Gräber, etc.) gleichermaßen einschliesst, niederschlägt.

Gliederung

Formal ist das Buch in drei Teile gegliedert: zum Einen übergreifende und theoretisch ausgerichtete Beiträge, zum anderen Altes Testament/Palästina/Israel und zum Schluss Alter Orient und Ägypten, wobei Fragen, welche die Bibel als Quelle und/oder Forschungsgegenstand betreffen, am meisten Raum gegeben wurde. Für einen kurzen inhaltlichen Überblick mag aber folgende alternative Gliederung der Artikel etwas dienlicher sein:



Meta-diskursive Artikel

Wir finden in diesem Sammelband zwei meta-diskursive Artikel, die die Forschung selbst zu Körper und Menschenbildern zum Gegenstand haben. Hier werden Gründe für den Boom des Körperthemas in der Forschung seit 1970 (mit dem Artikel von Anne Koch), sowie für Bibelforscher relevante anthropologische Literatur und ihre zwei Stossrichtungen *Körper als Symbol* und *Körper als Erfahrung* betrachtet (John J. Pilch).

Regional übergreifende Themen

Eine Scharnierfunktion kommt hiernach dem Artikel von Bruce J. Malina zu, dessen Forschungen wegweisend für eine grosse Zahl von (auch im vorliegenden Band vertretenen Forschern) waren und in welchem grundsätzliche Annahmen zur Typisierung der Kulturen des Alten Nahen Ostens („Ancient Near East“ S. 44) als kollektivistisch und von bestimmten Werten durchdrungen getroffen werden. Ebenso quer durch Zeiten und Kulturen nimmt sich der Artikel Jan Dietrichs aus, der anhand der Betrachtung des Hochmutes im Gilgameschepos, Innerlichkeit in den Psalmen, sowie Originalität beim ägyptischen Literaten Chachepreseneb demgegenüber aufzeigt, dass Malinas These von fehlender Individualität im heutigen Sinne im Alten Mittelmeerraum nicht frag- und ausnahmelos übernommen werden soll.

Themen-fokussierte, regionale Artikel

Als Nächstes treffen wir auf eine Gruppe von Artikeln, die spezifischen Themen mit Hilfe verschiedener Fallbeispiele und hauptsächlich anhand eines einzigen Kulturraumes, je nach Quellenlage textuell bzw. bildlich, manchmal auch archäologisch abhandeln. Sie machen den grössten Teil des vorliegenden Bandes aus. Zum Thema Altes Testament finden sich hier: eine Betrachtung des Zusammenhanges zwischen den religiösen Vorstellungen der Leviten und ihrer Lebensform, des Hirtentums (Bernhard Lang), eine in der Tradition von Marcel Mauss stehende Analyse der Gabe im alten Israel (Alexandra Grund), eine durch biblisches Textmaterial erfolgende Dekonstruktion eines „idealisierten, philosophischen Würdebegriffs“ (S. 163) vom gleichen Wert eines jeden Menschen auf die tatsächliche Vorstellungswelt des Alten Testaments (Thomas Staubli). Es folgen eine Analyse der Geschlechterdifferenz und -gleichheit anhand von alttestamentarischen Körperbildern, aber auch Rollenerwartungen und -zuschreibungen (Christl M. Maier), die alttestamentarische Abneigung gegen Sport (Silvia Schroer), Alterskonzepte im Alten Testament und das textuelle Fallbeispiel der betagten, schwangeren Sarah (Ute Neumann-Gorsolke), Bestattung und Jenseitsvorstellungen im Alten Israel (Martin Leuenberger, stark archäologische Forschung einbeziehend) und Salbungsrituale im Begräbniskontext (Annette Krüger). Im Bereich des Alten Mesopotamiens sind folgende Kernthemen vertreten: das Konzept von Maskulinität, erforscht anhand alt-mesopotamischer Königs-Statuen und Reliefs (Claudia E. Suter), eine Aufzählung der Eigenheiten von Götter-Körpern oder gottähnlichen Körpern in narrativen alt-mesopotamischen Keilschrift-Texten (Gwendolyn Leick, sehr kurz und mit schwer greifbarem Leitfaden und Fazit) und die Unhaltbarkeit der Körper-Geist-Dychotomie im Kontext der alt-mesopotamischen Kultur, erschlossen anhand von Auswertungen sumerischer und akkadischer Begriffe für Körper und Körperteile (Joan Goodnick Westenholz). Im Umfeld des Alten Ägyptens stehen schliesslich folgende zwei Themen: die kulturelle Nutzung (oder hier *embodiment*) der Haut durch Schminke, Salben oder Tätowierungen im Antiken Ägypten/Sudan zur Übermittlung kultureller Botschaften (Angelika Lohwasser) und eine umfangreiche Gesamtschau und Interpretation möglichst aller auffindbarer Quellen zum Thema der Beschneidung im Alten Ägypten (Joachim Friedrich Quack). Vom selben Autor stammt auch ein zweiter sehr kurzer aber erschöpfender Beitrag über den Zusammenhang des Gottes der Webkunst, Hedjhotep, den Webern und dem Eunuchentum, und zudem finden wir eine Untersuchung kulturell bedingter, vom Körper inspirierter Zeichen in der Hieroglyphenschrift (Ludwig D. Morenz).

Quellen-fokussierte, regionale Artikel

Als letzte grosse Gruppe von Artikeln könnte man diejenige bezeichnen, die ebenso mit Fallbeispielen arbeitet, jedoch in zugespitzter Weise, das heisst stärker auf die einmal gewählten Quellen oder eine sehr



punktueller Fragestellung fokussiert und damit in der Regel auch detaillierter und erschöpfender. Hier finden wir zum Themenbereich des Alten Testaments: eine punktgenaue, in der Argumentation aber etwas langatmige, Anwendung des Bourdieu'schen Challenge-Response-Modelles auf den Zweikampf zwischen David und Goliath im Alten Testament (Philip F. Esler), eine Analyse der tiefgreifenden, symbolischen Bedeutung von Reinheit im alttestamentarischen Leviticus 11-15 (Dorothea Erbele-Küster) und ein subtil analysiertes *close-reading* dessen, wie Ijobs Körper, sein Schweigen und sein Leiden, zum Sprachrohr einer die alttestamentarische Weisheitsliteratur *ad absurdum* führenden Position wird (Jürgen van Oorschot). Im Bereich des Alten Mesopotamiens finden sich die zwei folgenden, präzise und im besten Sinne nachvollziehbar behandelten Themen: das implizite Körper- und Menschenbild – insbesondere die gesellschaftlichen Ideale und Verpflichtungen – welche die stereotypen Deutungen von Körperzeichen in der sogenannten altmesopotamischen *Omina*-Literatur reflektieren (Angelika Berlejung), sowie neuste Erkenntnisse zu den altmesopotamischen Schöpfungsmythen des Menschen aus Tonerde aus der Keilschriftforschung (Takayoshi Oshima). Das Alte Ägypten ist schliesslich durch eine etwas sehr ins Detail gehende Ableitung ägyptischer Auffassungen von Körper durch eine konsequente Lektüre von Statuenbeschreibungen vertreten (Friedhelm Hoffmann).

Gesamtschau

In der Gesamtschau fällt das äusserst dichte Netz von Verweisen auf gleiche Autoren (vornehmlich Foucault, Bourdieu, de Vito, Pedersen, Wolff, Csordas, Douglas, u.a. auf, oftmals sogar identische Zitate), wie auch unter den Autoren der Artikel selber aufeinander auf. Wo das Zweite zu einem sehr erhellenden Gesamtbild von teilweise mehr- und verschiedenfach beleuchteten Themen (so zum Beispiel die David-Goliath-Geschichte im Alten Testament, der Topos der Klageliteratur im Alten Ägypten oder die Figur des altorientalischen Helden Gilgamesch) führt, hätte man sich beim Ersten gewünscht, dass das ein oder andere Doppelzitat vielleicht weggelassen wäre oder von den Herausgebern ein expliziter Verweis auf die anderen Artikel, die sich mit derselben Thematik befassen, angeregt worden wäre.

Von der Leserschaft wird viel erwartet, denn selbst einem gut gebildeten Laien dürften Begriffe wie „ithyphallisch“ (S. 496; S. 579) oder „Limitativ-Konstruktion“ (S. 519) nicht ohne weiteres geläufig sein. Auch hätten einige Autoren, glücklicherweise die Minderheit, gerne noch Begriffe oder Eigennamen in längeren Zitaten alter Texte mit Fussnoten erklären können, anstatt diese fraglos in ihren Lauftext einzufügen. Grundsätzlich setzen viele Artikel eine starke Vertrautheit mit biblischer/mesopotamischer/ägyptologischer Terminologie, Epochen und Texten, aber auch mit anthropologischem Fachjargon allgemein voraus. Möglicherweise wäre es denn auch fruchtbarer gewesen, das Kapitel der übergreifenden Beiträge an den Schluss zu nehmen, dann nämlich, wenn auch Laien-LeserInnen die ungefähr 400 Seiten konkreter Arbeit von AnthropologInnen, TheologInnen und HistorikerInnen an Fallbeispielen mitverfolgt haben.

Fazit

Abschliessend lässt sich sagen, dass sich die Lektüre dieses Buches enorm lohnt: dem/r LeserIn eröffnet sich ein umfangreiches, quellengestütztes Bild des Alten Orients und Ägyptens anhand des Leitfadens Körper/Mensch, wobei theoretische Beiträge zu anthropologischen Grundfragen, wie auch bei vielen AutorInnen eine konstante Selbstreflexion über verwendete Methoden, unvermeidbare Implikationen und Absichten der eigenen Forschung sowie Ausblicke und Kritik an vorausgehenden Erklärungsversuchen das Buch in vielerlei Hinsicht anschlussfähig machen. – Vorstellbar wäre zum Beispiel die Anwendung gewonnener Erkenntnisse oder fruchtbarer methodologischer Ansätze auf andere Zeiten, andere Gesellschaften oder Forschungszusammenhänge mit einer ähnlich gelagerten Quellenlage.

Sophie Glutz



Tagungsberichte

Islam in Afrika: Eine Kooperationstagung der SGMOIK und der Schweizerischen Gesellschaft für Afrikastudien

Bei der diesjährigen Tagung der SGMOIK stand Afrika im Vordergrund. Zum ersten Mal hat die SGMOIK dabei mit der Schweizerischen Gesellschaft für Afrikastudien (SGAS) kooperiert und vom 23.4.-25.4.2015 an der Universität Bern die Tagung „Islam in Africa“ – Prozesse der Islamisierung und Reislamisierung durchgeführt. Aufgeteilt war diese umfangreiche Thematik auf die fünf Panels „Islam und der Wandel materieller und immaterieller Kultur“, „Politik und Macht“, „Imagined Identities“, „Islam und Wirtschaft“ sowie „Bildung und Recht“, mit insgesamt 27 Beiträgen. Da es kaum möglich ist, hier auf alle Vorträge einzugehen, werden im Folgenden die Grundzüge des Gesamtkonzepts, die Erwartungen und Hoffnungen der Organisatoren und Veranstalter sowie besonders interessante Erkenntnisse aus den einzelnen Panels im Mittelpunkt stehen.

Schon bei den Vorbereitungen wurde schnell ersichtlich, dass sowohl der Islam südlich des Maghreb für die SGMOIK als auch die ganz gezielte Beschäftigung mit der Religion „Islam“ für die SGAS Neuland ist. Dies brachte Anne Mayor, Co-Präsidentin der Schweizerischen Gesellschaft für Afrikastudien, in ihrem Grusswort zum Ausdruck, wobei sie auch deutlich machte, warum sich die Organisatoren für das Thema Prozesse der Islamisierung und Reislamisierung entschieden hatten. Die Betrachtung dieser beiden Prozesse ermöglicht es nämlich, die Geschichte des Islams auf dem afrikanischen Kontinent mit gegenwärtigen Entwicklungen zu verklammern und zugleich zu strukturieren. Denn während die Islamisierung Afrikas anders als im Nahen Osten ein Jahrhunderte währender Prozess war, bei dem Handel, Sufi-Bruderschaften und lokale politische Machtzentren mit muslimischen Herrschern eine Rolle spielten, finden wir im zeitgenössischen Afrika auch zahlreiche Phänomene der sogenannten Reislamisierung. Diese sind von der ursprünglichen Islamisierung zu trennen, wofür der Vortrag von Issouf Binaté (Elfenbeinküste) ein anschauliches Beispiel abgab: Muslime erleben die Bedeutung ihrer Religion neu, wenn zum Beispiel der Geburtstag des Propheten in der Elfenbeinküste seit ungefähr zehn Jahren mit einem grossen Fest gefeiert wird, das landesweit Aufmerksamkeit auf sich zieht und auch für die Anbahnung wirtschaftlicher und politischer Kontakte genutzt wird. Nicht unberücksichtigt blieben bei der Tagung aber auch Phänomene einer „Reislamisierung“ durch salafistische und djihadistische Gruppen, die unsere Wahrnehmung des Islams in Afrika leider oft ausschliesslich prägen, wie Dekanin Prof. Wolf-Richter (Bern) bei ihrer Ansprache hervorhob. So waren zwei Vorträge der Terrormiliz „Boko Haram“ gewidmet, einmal mit dem Fokus auf der Suche nach den Hintergründen – in den Ausführungen von Ini Dele-Adedji (London) –, einmal als Analyse der Eigenpropaganda der Miliz im Vortrag von Adama Ousmandou (Basel). Dabei wurde deutlich, dass die Propaganda die Aktivität von „Boko Haram“ zu einem grösseren Teil bestimmt, als man es vermuten würde, was Anlass zur Hoffnung gibt, dass sich die Gruppe einflussreicher in Szene zu setzen versteht, als sie es wohl in Wirklichkeit ist. Damit stand der Beitrag von Adama Ousmandou auch symbolisch für die Schwierigkeiten, die Rolle des Islams in Machtfragen zu klären, welcher das Panel zu „Islam und Macht“ nachging. Hierbei verdeutlichte Muriel Gomez-Perez (Laval, Québec), dass Islamismus in Westafrika oft auch als Alternative zum als Erbe der Kolonialzeit wahrgenommenen Säkularismus erlebt wird oder auch als Möglichkeit für die Jugend, an patriarchalischen Strukturen Kritik zu üben.

Neben den politischen Themen, die immer wieder im Zentrum der allgemeinen und medialen Aufmerksamkeit stehen, stellte gerade die Vielfalt des afrikanischen Islams ein Augenmerk der Tagung dar, eine Botschaft, die auch Anke von Kügelgen, geschäftsführende Direktorin des Instituts für Islamwissenschaft, vertrat und hierfür die beachtliche ästhetische Vielfalt afrikanischer Moscheebauten zwischen Kenia und Niger als Beispiel anführte. Davon legten auch die ersten Vorträge im Panel zum „Islam und dem Wandel materieller und immaterieller Kultur“ Zeugnis ab. Timothy Insoll (Manchester) hob hervor, dass die materielle Spurensuche nach Zeugnissen islamischer Einflüsse und Lebensformen die bisherige Fixierung der Forschung auf Konversionen zum Islam ablösen könne. Die Parallelität von unterirdischen und damit „islamkonformen“



Gräbern wie auch hohen Gräbern und Grabbauten zeige, wie ein Neben- und Miteinander von islamischen Vorstellungen und vorislamischen Traditionen in vielen Gegenden vorherrschend gewesen sei. Detlef Gronenborn (Mainz) verdeutlichte, dass die Islamisierung in Afrika die klimatisch vorgeprägte Ost-West-Ausrichtung entlang der Wüsten-, Savannen- und Regenwaldzonen um die Dimension der Nord-Süd-Richtung im transsaharischen Handel ergänze. Doch auch hier spielt das Klima wieder eine Rolle, da die muslimischen Händler in Trockenphasen deutlich tiefer nach Süden ziehen mussten, um Käufer für ihre Handelsware zu finden. Spuren internationaler Handelswaren in Gräbern, wie beispielsweise Metalle aus iranischen Minen oder Glas aus China, zeigen sodann, wie sehr Grade von Islamisierung auch internationale Einbeziehung der subsaharischen Gebiete bedeuten. Eine Verbindung, der auch für die Moderne – in den Ausführungen von Eric Lob (Miami) zu iranischen Aktivitäten in der Entwicklungshilfe im Rahmen des „Construction Jihad“ in Ghana, Tansania und Sierra Leone – Relevanz zugesprochen wurde. Steffen Wippel (Odense, Dänemark) knüpfte ebenfalls daran an, als er das intensive wirtschaftliche Engagement Marokkos in Ländern südlich der Sahara aufzeigte, wozu neben einer Kontrolle von über 45 % des Telefonmarktes auch zahlreiche neue Flugverbindungen zählen. Die beiden zuletzt genannten Vorträge gehörten schon zum Panel „Islam und Wirtschaft“, verwiesen aber zugleich auf Kontinuitäten im Rahmen von Islamisierung und Reislamisierung.

Im Eingangsvortrag des Panels „Imagined Identities“ von Brian Peterson (New York) stand die eher klassische Frage nach den Konversionen zum Islam im Vordergrund, kann doch der oft zu hörende Dreiklang von Handel, Sufismus und regionaler militärischer Expansion muslimischer Reiche die Verbreitung des Islams in erheblichen Teilen der Bevölkerung nicht immer ganz befriedigend klären. Peterson zeigte, dass bei Konversionen im 19. Jahrhundert vor allem rückkehrende Sklaven eine Rolle spielten, die den Islam als Arbeiter auf grösseren Plantagen kennengelernt hatten und ihn später in ihren Heimatdörfern einführten. Dabei kam ihnen mit ihrer überregionalen Erfahrung eine höhere Autorität zu als den Stammeschefs, die ihre Kontrolle auf religiösem Gebiet verloren hatten. Eine ähnliche Thematik griff auch Andreas Zeman auf, der in Bern seine Dissertation zur Lokalgeschichte eines Dorfes in Mosambik schreibt. Sein Beitrag war auch ein Zeichen für die Kombination von Vorträgen etablierter Forscher einerseits und Nachwuchswissenschaftlern andererseits, welche die Tagung auszeichnete, wie Thomas Herzog (Bern) in seinem Eingangsstatement hervorgehoben hatte. Tatsächlich konnte der Vortrag von Zeman in Ergänzung der Forschungen von Peterson veranschaulichen, wie Islamisierungen „von unten“ geschehen können, insofern der Islam sich am Malawisee gerade zu der Zeit verbreitete, als die lokalen Autoritäten im Kampf gegen die Briten Ende des 19. Jahrhunderts allmählich ihre dominierende soziale Stellung verloren. Dass auch ganz andere Gründe einen Einfluss auf die Islamisierung haben können, zeigte der Vortrag von Soufiane Bouhdiba (Tunis), der als Gast des Instituts für Islamwissenschaft an der Konferenz teilnahm. Er hob hervor, dass die Tse-Tse Fliege ein Hindernis für muslimische Händler darstellte, insofern die von ihr übertragene Schlafkrankheit sowohl ihre Pferde befallen konnte, was den Weitertransport von Waren durch Trägersklaven notwendig machte und somit sehr erschwerte, als auch den Sklavenhandel mit oft erkrankten Bewohnern aus den Regionen unattraktiv machte.

Einer im engeren Sinn religiösen Thematik ging Hanna Nieber (Berlin) nach, die zeigte, wie sehr Koranverse zu Heilungszwecken auf Zanzibar Religionsgemeinschaften übergreifend verwendet werden, was die Annahme von Identitäten, die mit den Grenzlinien von Religionen parallel laufen, in Frage stellt. Egodi Uchendu (Univ. of Nigeria) verdeutlichte schliesslich an ostnigerianischen Beispielen, dass Bekenntnisse zum Islam oder Christentum auch immer von der jeweiligen Umgebung und deren Erwartungen an die Religionszugehörigkeit abhängen und im Laufe individueller Biographien zum Teil mehr als einmal hin- und herwechseln können.

Insgesamt brachte die Tagung ihren afrikanischen, amerikanischen und europäischen Teilnehmern sowie Besuchern aus der gesamten Schweiz und ihren Nachbarländern viele Aspekte der Geschichte und Gegenwart des Islams in Afrika näher. Eine Afrikatagung in Bern hatte somit für alle neue Erfahrungen und Erkenntnisse zu bieten, und für die SGMOIK wurden ein neuer geographischer Raum erschlossen und wertvolle Kontakte für künftige Vorhaben gewonnen.

Thomas Würtz



Barbe et barbus. Symboliques, rites et pratiques du port de la barbe dans le Proche-Orient ancien et moderne. Universität Genf, 06./07.03.2015.

Das von der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft (SGOA-SSPOA), der SGMOIK und der Unité d'histoire des religions, der Unité d'assyriologie und der Unité d'arabe der Universität Genf organisierte Kolloquium war aus zwei Gründen höchst interessant. Zum einen brachte es Spezialisten orientalischer Kulturen aus über sechs Jahrtausenden zusammen: der pharaonischen, der assyrischen, der babylonischen, der hethitischen, der jüdischen und der islamischen Kultur, was einen beachtlichen diachronen Schnitt für die gemeinsame Fragestellung nach der Symbolik, den Riten und Praxen des Bartragens erbrachte. Zum anderen entstand im Verlaufe der Tagung aus den auf recht unterschiedliche Quellengattungen zurückgehenden Tagungsbeiträgen – vom Relief, über alle Arten kultischer und religiöser Texte, bis hin zu Bartgedichten und Novellen moderner syrischer Literatur – ein verblüffend kohärentes Bild der Kontinuität in der Symbolik der kontrollierten, domestizierten männlichen Gesichtsbehaarung, mit dem viele der Teilnehmer so nicht gerechnet hatten. Das Programm der Tagung kann auf unserer Homepage (<http://www.sagw.ch/sgmoik.html>) eingesehen werden, die Tagungsbeiträge werden 2016 von Dr. Youri Volokhine (Universität Genf) herausgegeben.

Thomas Herzog

Rencontre avec le célèbre Adonis (Université de Genève, 20.3.2015)

En collaboration avec le Festival International du Film Oriental (FIFOG), les étudiants et professeurs de l'unité d'arabe de l'Université de Genève ont eu la chance de pouvoir accueillir et rencontrer le 20 mars de cette année le célèbre Adonis. Poète et critique littéraire syrien, Adonis naît dans les années 1930 en Syrie puis s'enfuit en 1956 au Liban et finit par s'établir dès 1985 dans la ville de Paris.

Bien qu'il soit souvent censuré dans le monde arabe, Adonis demeure encore aujourd'hui considéré comme l'un des plus grands poètes arabes vivants. Moderniste et révolutionnaire, l'oeuvre du poète est vaste. Sa poésie quant à elle prend source dans le passé glorieux des arabes. Mais Adonis est en même temps un lecteur passionné de la poésie moderne. De manière générale, sa relecture du passé et celle du patrimoine arabe dérange souvent ; il se situe dans l'entre-deux, entre la continuation des valeurs anciennes et le rejet de ces dernières. Tahar Ben Jelloun affirmait à ce propos que l'univers poétique d'Adonis est « empreint d'une recherche du mot juste, celui qu'on n'attend pas dans un vers et qui surprend par sa rareté et aussi sa quotidienneté. Adonis évite les pièges du social et s'en tient à aller vers la substance essentielle, celle qui avait marqué les époques des lumières du monde arabe. Il regarde le monde avec la distance juste et précise, celle que seuls les poètes savent mesurer.¹ »

Au cours de cette rencontre riche tant intellectuellement qu'émotionnellement, les étudiants et les professeurs de l'unité d'arabe ont pu s'apercevoir que derrière ce grand poète se cache un homme simple, fort sympathique et très souriant. Un homme qui dégage, dès son entrée dans la salle, une certaine forme de sérénité qui apaise et met à l'aise. Certains étudiants ont même eu l'impression d'être face à un papa qui ne souhaite qu'échanger, dans l'humour, connaissances et anecdotes avec ses propres enfants.

Au cours de la discussion, Adonis a tenu d'une part des propos ouvertement politiques, insistant par exemple sur le fait que l'« Orient » est « une conception économique et militaire », ou affirmant, d'une manière tout à fait étonnante, que *Daech*² est en quelque sorte en train de faire actuellement de « grands poèmes de la main » ! D'autre part, Adonis a surtout souligné au cours de la rencontre l'importance de poser des questions. Parlant de sa conception de la poésie, nous avons retenu notamment le fait que pour lui, ce qui différencie la poésie de la non-poésie, c'est le fait qu'« elle ne se répète jamais », alors que la religion, elle, n'est qu'« éternelle répétition » où l'homme n'aurait « plus rien à ajouter ». Dieu, dit-il, « n'a plus rien à dire, parce qu'il a dit son dernier mot » !

¹http://www.lepoint.fr/invites-du-point/tahar-ben-jelloun/tahar-ben-jelloun-adonis-l-oublie-des-nobel-10-10-2013-1741436_1921.php

²Il s'agit du nom arabe que se donne actuellement l'*Etat Islamique*, ou IS (Islamischer Staat) en allemand.



La poésie, de sa part, est une sorte de « demi-monde entre le moi et le monde », et « comme le rêve », elle est toujours strictement « individuelle », de même que l'identité ne saurait être autre qu'individuelle. Un lien entre producteur et lecteur au moyen d'« idées communes », d'idées partagées, n'aurait aux yeux d'Adonis aucune valeur, car une telle poésie ne refléterait pas l'individualité d'un poète alors que c'est justement ce qui l'intéresse dans la poésie. Aussi fait-il de la poésie en se posant toujours la question : « Comment puis-je me comprendre plus profondément ? ». La poésie, pour lui, est alors un « lieu de rencontre ». Elle n'est « jamais un moyen », dit Adonis, et c'est pourquoi, le lecteur, lui aussi, « doit être créatif ».

Ataa Dabour, Sophie Glutz

Mythos Orient. Architektur und Ornament im Zeitalter des Orientalismus. Internationale Tagung, Schloss Oberhofen am Thunersee, 12. Juni 2015.

Mit dem Feldzug Napoleons nach Ägypten im Jahre 1798 rückte ein fiktiver, mythisch aufgeladener Orient vermehrt in das Blickfeld geopolitischer sowie kultureller Interessen Europas. Im Zuge dessen wurde eine geografische Region in ihrer Diversität und Vielfalt konzeptuell auf einen Begriff reduziert, der im Wesentlichen in der bewussten Differenzierung und Abgrenzung Europas von den gewohnten kulturellen Normen der ‚Anderen‘ begründet war. Zudem führte diese anhaltende Faszination Europas für den Orient zu einer zunehmenden Beschäftigung mit Archäologie, Kunst und Architektur der Region, die sich schliesslich in einem Transfer von Kulturelementen gen Europa niederschlug und die Grundlage für die Aufnahme einer Ästhetik des Unbekannten bildete. Die daraus resultierende orientalisierende Baukunst in Europa ist der Ausdruck des komplexen und ambivalenten Verhältnisses zwischen Europa und dem Orient im kolonialen Zeitalter, das sich im Spannungsfeld kultureller Abgrenzung und Aneignung spiegelt.

Der im Jahr 1855 erbaute Selamlík in Schloss Oberhofen am Thunersee gehört zu einem der bedeutendsten orientalisierenden Interieure in der Schweiz. Dieser vom Schlossherrn Graf Albert de Pourtalès (1812-1861) in Auftrag gegebene Rauchersalon wurde nach dem Kairoer Vorbild eines Fumoir gebaut. Der Berner Architekt Theodor Zeerleder (1820-1868) stützte sich beim Entwurf dieses Interieurs im obersten Geschoss des Bergfriedes auf Architekturstudien, die er während zweier Orientreisen in den Jahren 1847/1848 und 1849/1850 in Kairo erstellt hatte.

Die Tagung „Mythos Orient. Architektur und Ornament im Zeitalter des Orientalismus“ wurde anlässlich des im kommenden Jahr anstehenden 160jährigen Jubiläums des Selamlíks von der Stiftung Schloss Oberhofen in Kooperation mit dem Kunsthistorischen Institut der Universität Zürich veranstaltet und durch verschiedene Institutionen, darunter der Schweizerische Nationalfonds (SNF) und die Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) unterstützt. Die international ausgerichtete Tagung war der neo-islamischen Architektur und Ornamentik mit Fokus auf Kairo gewidmet und setzte sich zum Ziel, teils bis heute bestehende Zerrbilder der islamischen Welt zu erörtern und so einen signifikanten Beitrag zu den aktuell auf internationaler Ebene geführten Diskursen um den Orientalismus zu leisten. Die Gliederung dieses Themenkomplexes in drei Sektionen – orientalische Vision, Architektur und Ornament – ermöglichte es, sich diesem Ziel mit Themen wie romantischen Visionen Kairos im 19. Jahrhundert, den Weltausstellungen als Promotoren eines verklärten Orient-Bildes sowie frühen Beschreibungen und Reproduktionen Kairos und seiner islamischen Bauten zu nähern. Zudem war es so möglich, Aspekte von Kairoer Interieuren des 19. Jahrhunderts sowie islamischem Ornament im neo-islamischen Kontext zu behandeln. Anhand von Beispielen wie dem Sheppard's Hotel oder der Misr Bank in Kairo sowie dem Grabmal auf dem Friedhof Sant'Orsola in Palermo und der Tabak- und Cigarettenfabrik Yenidze in Dresden wurde in mehreren Beiträgen neo-islamische Architektur in oder mit Bezug zu Kairo diskutiert. Des Weiteren wurden unter Berücksichtigung neuer theoretischer und methodischer Ansätze die tradierten Vorstellungen von geschlossenen und einheitlichen Nationalkulturen durch Konzepte der Transkulturalität, die auf grenzüberschreitenden Wissens- und Kulturtransfers beruhen, kritisch beleuchtet und die dadurch entstehenden dynamischen Austauschprozesse und Verflechtungen erörtert. Somit



ist die Tagung unmittelbar verknüpft mit dem Forschungsprojekt „Mudejarismo und maurisches Revival in Europa. Transkultureller Austausch zwischen Muslimen, Christen und Juden in der Architektur des Mittelalters und der Neuzeit“ am Kunsthistorischen Institut der Universität Zürich um die SNF-Förderungsprofessur von Professor Francine Giese und ihrem Team angesiedelt. In der abschliessenden Sektion stellte Professor Giese daher auch folgerichtig die neuesten Forschungsergebnisse zum Selamlik im Schloss Oberhofen vor, bevor der Architekt Herman Häberli mit seinem Bericht über die Instandhaltung und Restaurierungsarbeiten dieses Interieurs die Vortragsreihe schloss.

Die im Anschluss an die Tagung eröffnete Ausstellung zeigt Orientstudien und Reisebeschreibungen des Berner Patriziers Theodor Zeerleder, welche sich im Selamlik unmittelbar niederschlugen, erstmals einem internationalen Publikum. Hierbei handelt es sich um bisher weitgehend unveröffentlichte Reiseskizzen, Aquarelle und Bauentwürfe, die im Wesentlichen aus dem Familienarchiv Zeerleders stammen. Der Nachlass von Theodor Zeerleder, der neben den 21 Skizzenbüchern eine grosse Anzahl Einzelblätter von Ortsansichten, Architekturdarstellungen und -projekten umfasst, wurde 1954 der Berner Bürgerbibliothek übertragen und 1957 sowie 1960 durch Nachlieferungen ergänzt. Die Ausstellung „Mythos Orient. Ein Berner Architekt in Kairo“ in Schloss Oberhofen ist vom 13. Juni bis zum 13. September 2015 für Besucher geöffnet.

Elahe Helbig

Email: Elahe.Helbig@unige.ch, Mobile: +4915112759943

Frühlings-Foki 2015 in Bern

Die drei für das Frühlings-Foki (Forschungskolloquium Islamwissenschaft Schweiz) am 9. Mai 2015 in Bern angekündigten Referate widerspiegeln auch dieses Mal jene Themenvielfalt, die für „unser“ Fach Islamwissenschaft so typisch ist: Auf dem Programm standen islamische Handwerkskunst in Andalusien, arabische Gegenwartsphilosophie im Libanon, sowie die Lage der Kurden im Irak im Angesicht des Islamischen Staates. Trotz oder gerade wegen dieser Themenvielfalt fanden rund 20 Masterstudierende, Doktorierende und Habilitierende aus Zürich, Bern, Genf und Basel ihren Weg an die Berner Unitobler, um zuzuhören, mitzudiskutieren und Inputs zu geben, oder um sich in den Kaffeepausen und beim Nachtessen informell auszutauschen.

Den Anfang machte Michael Frey (Bern), der sich in seinem Referat die Frage stellte, wie man die Lektüre arabischer philosophischer Texte der Gegenwart methodisch am besten angeht. Er beschäftigt sich im Rahmen seiner Dissertation mit dem libanesischen Philosophen Nāṣīf Naṣṣār. Danach versuchte Baban Eliassi (Genf) Licht in die komplexen ideologischen und politischen Verstrickungen der Kurden im Irak zu bringen. Er beschäftigt sich in seiner Dissertation u.a. mit dem Verhältnis von kurdischem Nationalismus und Islamismus. Das Referat von Nadia Koch (Zürich) über islamische Handwerker als transkulturelle Vermittler zwischen al-Andalus und dem Königreich Kastilien (13.-15. Jahrhundert) musste wegen Verhinderung der Referentin leider kurzfristig abgesagt werden. Herzlichen Dank den Teilnehmenden und Referierenden!

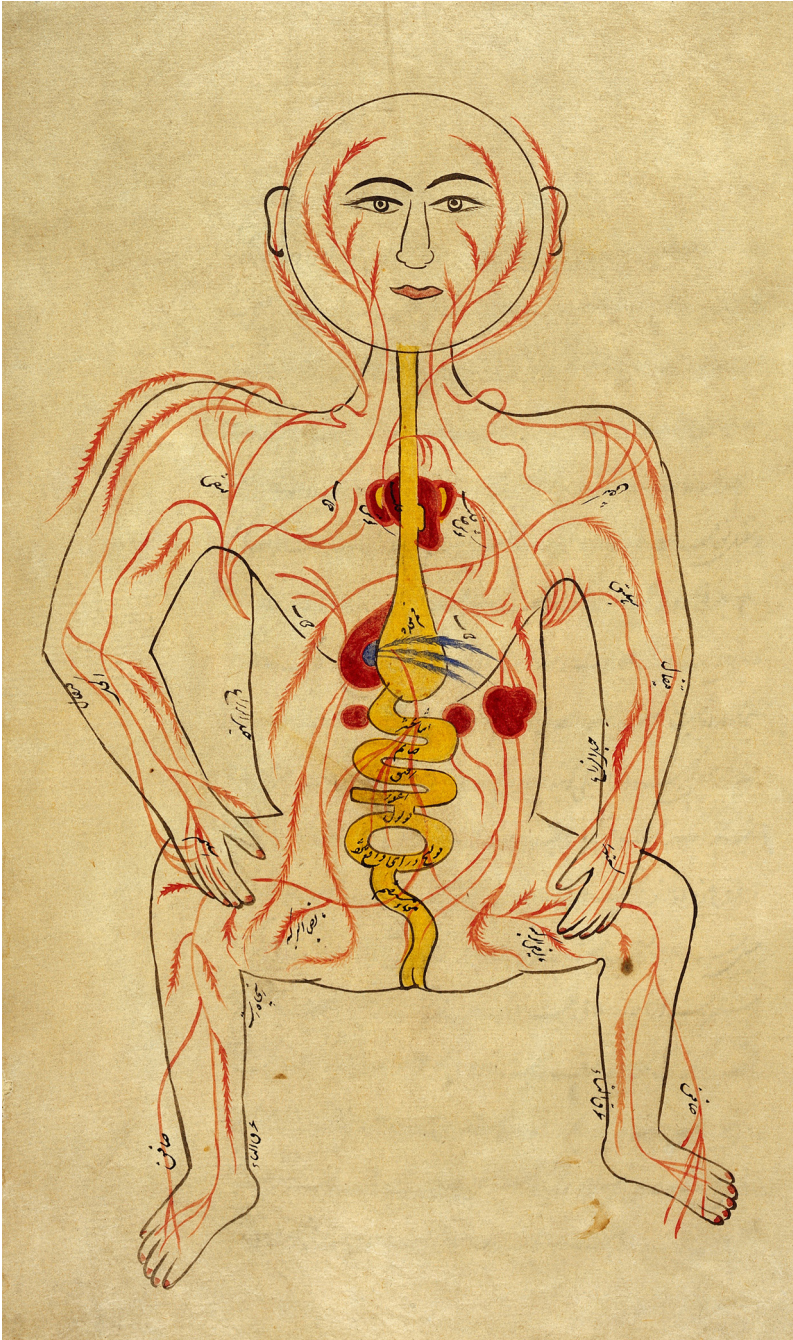
Michael Frey



Der erneuerte Vorstand der SGMOIK

Nouvelle composition du comité de la SSMOCI

Präsident	Thomas Herzog (Bern)	Koordination; Delegierter SAGW	thomas.herzog@islam.unibe.ch
Vizepräsident	Thomas Würtz (Bern)	Redaktion Bulletin; Delegierter SAGW	thomas.wuertz@uzh.ch
Quästorin	Deborah Ulrich	Kasse; Sekretariat	debora.ulrich@islam.unibe.ch
Vorstand	Sophie Glutz von Blotzheim Alsaadi (Solothurn / Genf)	Redaktion Bulletin, Romandie	Sophie.GlutzvonBlotzheim@ unige.ch
Vorstand	Elika Djalili (Zürich)	Newsletter	edjal@sunrise.ch
Vorstand	Francine Giese (Zürich)	Homepage; Tagungen	francine.giese@khist.uzh.ch
Vorstand	Elisabeth Bäschlin (Bern)	Sitzungen; Protokolle	baesch@giub.unibe.ch
Vorstand	Hartmut Fähndrich (Bern)	Sitzungen	hartmut.fahndrich@hispeed.ch
Vorstand	Emanuel Schäublin (Zürich)	MENA- Forschungsnetzwerk	emanuel.schaublin@lincoln. ox.ac.uk
Vorstand	Nicola Diday (Köniz)	Sitzungen	diday.nicola@gmail.com
Assoziiert	Oliver Thommen (Basel)	Layout Bulletin	oliver.thommen@gmail.com
Assoziiert	Nicolas Hintermann (Zürich)	Regionalveranstaltungen Zürich	nicolas.hintermann@uzh.ch
Assoziiert	Martha Vogel (Basel / Luzern)	Regionalveranstaltungen Basel	Martha.Vogel@unibas.ch
Revisor	Amir Sheikhzadegan (Zürich)		asheikhzadegan@yahoo.com
Revisor	Mostafa Brahimi (Lausanne)		mmbrahimi@yahoo.fr



Human figure showing arteries and viscera, Persian, 18th © CC-BY 4.0 über Wikimedia Commons

Über die SGMOIK

Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie macht dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien und Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen den universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

Sur la SSMOCI

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient et Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et le grand public intéressé.

Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich. Der Vorstand ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren.

Redaktion: Sophie Glutz, Thomas Würtz, Oliver Thommen.

Übersetzung Editorial: Catherine Bachellerie und Letizia Osti.

Französische Zusammenfassungen: Zina Maleh, Sophie Glutz.

Druck: Jobfactory, 4053 Basel.

Das nächste Bulletin erscheint im Herbst 2015.

SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern.

Homepage: www.sagw.ch/sgmoik

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion. Für die Richtigkeit der Tatsachen in den Artikeln sind die Autoren verantwortlich. Die SGMOIK übernimmt durch die Publikation keine Meinungen, die die Autoren in anderen Zusammenhängen vertreten.

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.

Comité de rédaction : Sophie Glutz, Thomas Würtz, Oliver Thommen.

Traduction de l'éditorial : Catherine Bachellerie et Letizia Osti.

Résumés français : Zina Maleh, Sophie Glutz.

Impression : Jobfactory, 4053 Bâle.

Le prochain bulletin paraîtra en automne 2015.

SSMOCI, Bulletin, Case postale 8301, 3001 Berne.

Site: www.sagw.ch/sgmoik

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction. Chaque auteur est responsable de l'exactitude des faits dans son article. Cette publication n'entraîne pas l'adhésion de la SSMOCI aux avis exprimés ailleurs par les auteur-e-s.