

Herausbildungen moderner Geschlechterordnungen in der islamischen Welt

Susanne Schröter

1. Das Paradigma der Geschlechtergleichheit

Gesellschaftliche Veränderungen waren in der Geschichte häufig von Entstehungen neuer Geschlechterverhältnisse begleitet. In der Vergangenheit handelte es sich dabei um nicht-intendierte Konsequenzen ökonomischer oder politischer Prozesse, die Machtasymmetrien zwischen Männern und Frauen verschoben und neue Handlungsspielräume eröffneten oder alte verschlossen. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts haben sich die Dynamiken der Herausbildung neuer Geschlechterordnungen beschleunigt, wurden de-lokalisiert und teilweise gezielt mit anderen gesellschaftlichen Transformationen verknüpft. Sie verlaufen mittlerweile zielgerichtet nach vorab erdachten und gesellschaftlich ausgehandelten Verläufen und wurden Ende des 20. Jahrhunderts in einen groß angelegten und zentral gelenkten Versuch der Formatierung einer neuen Ordnung eingespeist, in dem die Vereinten Nationen die Schirmherrschaft übernommen haben. Auf Druck mehrerer *Weltfrauenkonferenzen*¹ verabschiedete die Generalversammlung der UN 1979 eine *Konvention über die Eliminierung jeder Art von Diskriminierung von Frauen* (Convention on the elimination of all forms of discrimination against women, CEDAW), die 1981 in Kraft trat und mittlerweile von fast allen Staaten ratifiziert wurde. Erstmals in der Geschichte der Menschheit wurde die Gleichheit der Geschlechter als globales Ziel politischer und gesellschaftlicher Entwicklungen festgeschrieben.

Diesem Akt der Willensbekundung, weltweit eine neue Geschlechterordnung zu implementieren, gingen 200 Jahre sozialer Kämpfe und zäher Verhandlungen voraus. Eine Zäsur in der Geschlechtergeschichte stellt die französische Revolution dar. Im Jahr 1791 forderte Olympe de Gouges in ih-

¹ Im Verlauf des Prozesses spielten diejenigen in Mexiko-Stadt (1975) und in Kopenhagen (1980) eine besondere Rolle.

© Campus Verlag GmbH

rer *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* Freiheit und Gleichheit auch für Frauen, und ein Jahr später veröffentlichte Mary Wollstonecraft in Frankreich und den USA die Streitschrift *A vindication of the rights of woman. With strictures on political and moral subjects*. Wollstonecraft kritisierte die Ideen Jean-Jacques Rousseaus, der die Unterschiede der Geschlechter und die Beschränkung der Frauen auf die häusliche Sphäre in seiner Erziehungsschrift *Émile ou de l'éducation* (1762) als natürlich begründet hatte und hielt dagegen, dass Frauen von Natur aus zu Freiheit und Vernunft befähigt seien, durch die männliche Tyrannei jedoch an der Entfaltung ihrer Potenziale gehindert würden.

Auf Grundlage solcher Prämissen entwickelten sich in Europa und den USA im 19. Jahrhundert Frauenbewegungen, die für Bürgerinnenrechte, dabei insbesondere für das Stimmrecht, und den Zugang von Frauen zu Bildung und Beruf eintraten. Zeitgleich nahmen Aktivistinnen und reformorientierte Männer auch in vielen Ländern der islamischen Welt die herrschenden Geschlechterordnungen ins Visier und verlangten, ähnlich wie Europäerinnen und Amerikanerinnen, die Partizipation von Frauen in Politik und Gesellschaft. Sie beschränkten ihre Ziele nicht auf Umwälzungen der Geschlechterverhältnisse, sondern waren Teile breiter Reformbewegungen, die Emanzipation mit Demokratie, nationaler Unabhängigkeit und gesellschaftlicher Entwicklung verknüpften. Die Feministinnen und Sozialrevolutionäre der islamischen Welt entwickelten ihre Ideen in Auseinandersetzung mit Europa und knüpften dabei auch an antikoloniale islamische Reformbewegungen an.

Im Rahmen dieses Aufsatzes sollen die Diskurse und politischen Dynamiken, die mit dem Wandel der Geschlechterordnungen in der islamischen Welt verbunden sind, exemplarisch vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart nachgezeichnet werden. Als Beispiele dienen Ägypten, Marokko, Indonesien, Malaysia und der Iran. Ägypten ist ein Land, in dem sich bereits sehr früh eine liberal-islamische Frauenbewegung konstituierte, die ihre Ziele aber nur teilweise politisch umsetzen konnte. Sie wird von einer anti-emanzipatorischen islamistischen Bewegung herausgefordert, die sich bereits in den 1930er Jahren herausgebildet hatte und mittlerweile von breiten Bevölkerungsschichten unterstützt wird. Auch in Indonesien konkurrierten säkulare, islamistische und moderate islamische Gruppen um Deutungshoheit. Hier hatte der Staat bis in die späten 1990er Jahre hinein eine eigene semi-säkulare Frauenpolitik entwickelt, die sich einerseits einem Modernisierungsparadigma mit Betonung von Bildung, weiblicher Berufstätigkeit

und dem Ideal der Kleinfamilie verpflichtete, andererseits aber an der mit dem *Wesen der Frau* begründeten Ungleichheit der Geschlechter festhielt. Wie in Ägypten lässt sich in Indonesien seit dem Ende des 20. Jahrhunderts ein machtvoller Islamisierungsschub verzeichnen. Der Iran stellt in vielerlei Hinsicht eine Ausnahme dar. Hier hatte der Staat während der Herrschaft der Pahlavi-Dynastie die Geschlechterordnung fundamental modernisiert und sich dabei in Gegnerschaft zu den mächtigen schiitischen Geistlichen und der konservativen Mehrheit der Bevölkerung begeben. Nach der islamischen Revolution, die maßgeblich von Frauen getragen wurde, wurden die gewährten Rechte wieder zurückgenommen und ein System patriarchalischer Ungleichheit installiert, das mit dem Koran und den islamischen Überlieferungen legitimiert wurde. Heute wendet sich die städtische Jugend, anders als in Ägypten oder Indonesien, von der Religion ab und fordert die Durchsetzung von säkularen Frauen- und Menschenrechten. Das Beispiel Malaysia, das Indonesien in vielem ähnelt, wird ausschließlich im Hinblick auf seine Bedeutung für das Aufkommen des sogenannten islamischen Feminismus angeführt; und Marokko wird wegen der 2003 durchgeführten Familienrechtsreform, die innerhalb der islamischen Welt als vorbildlich gilt, in das Sample integriert.

Ich vertrete in diesem Essay die These, dass im Hinblick auf die Gleichstellung der Geschlechter in der islamischen Welt zwei gegenläufige Trends beobachtet werden können: Auf der einen Seite lässt sich eine transnationale Bewegung in Richtung Geschlechtergleichheit und Durchsetzung von Frauenrechten beobachten, die ursprünglich von europäischen und amerikanischen Feministinnen ausging, sich im Lauf des 20. Jahrhunderts durch Frauenrechtsaktivistinnen aus den postkolonialen Staaten aber *globalisierte*, so dass wir heute von einem historischen *Gender turn* sprechen können. Eine gegenläufige Entwicklung erfolgt spätestens seit dem Ende der 1970er Jahre aus den Reihen des politischen und kulturellen Islamismus. Deren Aktivistinnen lehnen die Idee der Gleichheit, wie sie von den Vereinten Nationen festgeschrieben wurde, als *westlich* und *unislamisch* ab und bezichtigen *den Westen*, die islamischen Gesellschaften durch Implementierung der Gleichheitsagenda zu re-kolonialisieren und im Innern zu zerstören. Einen dritten Weg zwischen islamischem Fundamentalismus beziehungsweise islamischer Orthodoxie und internationaler Antidiskriminierungsrhetorik versuchen zurzeit so genannte *islamische Feministinnen*, so dass heute drei Optionen künftiger normativer Geschlechterordnungen verhandelt werden.

2. West-östliche Diskurse über Frauenrechte und Religion im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Obgleich sich Teile der islamischen Welt, ausgelöst durch die Aktivitäten der britischen und niederländischen Ostindien-Kompanien, bereits im 17. Jahrhundert ökonomisch und politisch mit Europa auseinandersetzen mussten, entstanden nachhaltige und umfassende Konfrontationen zwischen Orient und Okzident erst am dem Ende des 18. Jahrhunderts und vor allem um die Wende zum 20. Jahrhundert. Eine Weltökonomie unter europäischer Herrschaft bildete sich heraus, und Europa expandierte auch politisch und militärisch. 1898 besetzte Napoleon für drei Jahre das unter osmanischer Herrschaft stehende Ägypten und beeindruckte den von 1805–1848 regierenden Vizekönig Mohammed Ali Pascha dadurch so sehr, dass dieser begann, das Land nach europäischem Vorbild zu modernisieren². Mohammed Ali sandte Studenten nach Europa, etablierte Schulen mit einem europäischen Curriculum und umgab sich mit europäischen Fachkräften. Dieses Programm wurde auch von seinen Nachfolgern fortgesetzt. In gewisser Weise *entdeckten* Ägypten und Europa sich im 19. Jahrhundert gegenseitig, und die Oberschichten entwickelten eine große Faszination für die jeweils andere Kultur. Nilfahrten kamen in Mode, und bei Europäerinnen standen Haremsbesuche hoch im Kurs. Europäische Wissenschaftler erlernten orientalische Sprachen und befassten sich mit dem Islam und mit orientalischer Geschichte. Umgekehrt übte der Okzident eine entsprechende Anziehungskraft auf die gebildeten Schichten des Orients aus. Ägypterinnen liebten es, ganz ohne Schleier in europäischen Kostümen durch Europas Hauptstädte zu flanieren, insbesondere natürlich durch Paris; europäische Hauslehrer unterrichteten ägyptische Kinder, und ägyptische Studenten belegten Kurse an europäischen Universitäten. Das Land war im Aufbruch begriffen, und die intellektuelle Elite diskutierte ihre Visionen für eine ägyptische Moderne. Reformisten und Feministinnen geißelten die Diskriminierung der ägyptischen Frauen und forderten eine Vielzahl von Veränderungen, darunter den Aufbau von Bildungseinrichtungen und eine Aufhebung der strengen Geschlechtersegregation. Eine erste Mädchenschule wurde bereits 1873 gegründet und weitere folgten. Viele frauenrechtliche Aktivitäten geschahen zunächst vom Harem aus, vor allem eine virulente weibliche Schriftstellerei, doch Ende des 19. Jahrhunderts verlagerten sich Lesungen und Diskussionen

2 Diese Modernisierung betraf vor allem die Armee.

in intellektuelle Salons. Kairo wurde zum Zentrum der islamischen Erneuerung. Islamische Reformisten wie Mohammed Abduh (1842–1905) und der aus dem Iran stammende Dschamal ad-Din al-Afghani (1838–1897)³ setzten sich mit europäischer Gelehrsamkeit auseinander und begannen, die islamischen Quellen neu zu interpretieren⁴. Beeinflusst von Abduh war der Jurist Qasim Amin (1863–1908), der 1899 eine Schrift mit dem programmatischen Titel *Die Befreiung der Frau* (Zahrir al-Mar'ah) und 1901 ein zweites Werk, *Die neue Frau* (Al-Mar'ah al-Jadidah) vorlegte.

Die *Frauenfrage* wurde auch von Vertretern der britischen Regierung thematisiert, die Ägypten seit 1882 besetzten. Eine besonders zweifelhafte Rolle spielte dabei der Generalkonsul Evelyn Baring, Earl of Cromer (1841–1917), der die Verschleierung der muslimischen Frauen und die Geschlechtersegregation als Indikator für die Minderwertigkeit der Völker des Ostens bezeichnete. Dass seine Ausführungen möglicherweise weniger von seiner Liebe zur Emanzipationsbewegung als von rassistischen Vorurteilen inspiriert war, legt der Umstand nahe, dass er in England der Mitbegründer und zeitweilige Präsident einer *Men's League for Opposing Women's Suffrage* war.⁵

Ohnehin war das Verhältnis der um Reformen bemühten ägyptischen Intellektuellen zu Europa zwangsläufig ambivalent. So sehr sie auf der einen Seite die Diskussionen mit Europäern schätzten und gewissen Entwicklungen nachzueifern suchten, so sehr litten sie andererseits unter der ökonomischen und politischen Herrschaft der Briten. Soziale Reformen und die Frauenemanzipation wurden daher intrinsisch mit dem Projekt der Unabhängigkeit verknüpft, und im März 1919 demonstrierte erstmals eine Gruppe verschleierter Frauen in den Straßen von Kairo gegen die britische Besatzung. Frauenrechtlerinnen schlossen sich in politischen Organisationen zusammen, die auch ein Ende des Kolonialismus forderten. 1914 gründete die Aktivistin Huda Sharaawi die *Intellektuelle Assoziation Ägyptischer Frauen* und 1920 etablierte die nationalistische Wafd-Partei einen eigenen Frauenflügel, dem ebenfalls Sharaawi vorstand.

³ Al-Afghani schloss Freundschaft mit dem ungarischen Orientalisten Ignaz Goldziher, als dieser in Kairo studierte.

⁴ Trotz der Verbindung europäischer und orientalistisch-islamischer Ideen, für die vor allem Abduh steht, ist er auch eine der Referenzquellen für den Salafismus, der die Rückbindung islamischer Exegese an eine vermeintliche Urform der Texte fordert und heute vielfach mit islamischem Extremismus identifiziert wird.

⁵ Vgl. Ahmed, *Women and gender in Islam*, S. 153.

Die iranische Entwicklung ähnelte der ägyptischen in vielerlei Hinsicht. Auch hier kam es im 19. Jahrhundert zu einer regen ost-westlichen Reisetätigkeit. Russische, britische, französische und österreichische Geschäftsleute, Missionare, Militärexperten und Diplomaten besuchten den Iran und ließen sich teilweise dort nieder; iranische Politiker, Armeeangehörige und Intellektuelle besuchten im Gegenzug westliche Metropolen, um von technologischen, wissenschaftlichen und strategischen Errungenschaften zu lernen⁶. Aus der Gruppe dieser Intellektuellen entwickelte sich schnell eine fortschrittszugewandte Opposition, die einerseits das autokratische politische System und die Verschwendungen der royalen Elite kritisierte, andererseits aber den Islam und die mächtigen schiitischen Geistlichen für die Unterentwicklung verantwortlich machte. Systemkritiker wie Mirza Aga Khan Kirmani, Hassan Taqizadeh und Mirza Fath Ali Akhundzadeh geißelten die Religion, die Unterdrückung der Frauen und die Homosexualität der männlichen Elite. »Einige gläubige Muslime«, schrieb Kirmani, »schlagen ihre Frauen jeden Tag und gehen danach aus, um Spaß mit ihresgleichen zu haben, und finden das alles vollkommen natürlich und normal.«⁷

Der Iran wurde niemals formal von einer europäischen Macht besetzt, befand sich aber konstant im Zustand militärischer, wirtschaftlicher und politischer Schwäche. Briten und Russen konkurrierten um politischen und wirtschaftlichen Einfluss, und die kaiserlichen Herrscher versuchten, die horrenden Ausgaben für ihren üppigen Lebensstil durch die Vergabe von Konzessionen zu finanzieren. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts geriet das Land zunehmend in ökonomische Abhängigkeit, und die Bevölkerung befürchtete einen Ausverkauf seiner Ressourcen. Es kam zu *Brotaufständen*, an denen sich viele Frauen beteiligten, und zu einer landesweiten Revolte gegen die Vergabe des Tabakmonopols an den britischen Geschäftsmann Julius Freiherr von Reuter. Einen Wendepunkt in der iranischen Geschichte markierte die sogenannte *konstitutionelle Revolution* (1905–1911), die mit der Einführung einer konstitutionellen Monarchie endete. Frauen hatten sich in allen Phasen der Revolution engagiert, und viele von ihnen strebten nicht nur eine politische, sondern auch ein umfassende gesellschaftliche Reform an. Aus einzelnen intellektuellen Stimmen der Kritik war in der zweiten De-

⁶ Einige Herrscher, wie zum Beispiel Nasir ad-Din Schah, unternahmen selbst Reisen nach Europa; andere schickten Studenten und Bedienstete um zu erfahren, worin die Stärke der europäischen Staaten bestand. Vgl. dazu Ringer, »Secret of strength in Iranian travel literature«.

⁷ Najmabadi, *Women with mustaches*, S. 162f.

kade des 20. Jahrhunderts eine Bewegung geworden, die beharrlich an einer Umgestaltung der Geschlechterordnung arbeitete. Wie in Ägypten und in Europa war die frühe Frauenbewegung vor allem eine Frauenbildungsbewegung⁸.

In Indonesien waren es zunächst nur einzelne Personen, die sich gegen die Ungleichheit der Geschlechter wandten. Dabei nimmt die javanische Prinzessin Raden Ajeng Kartini (1879–1904) die Stellung einer nationalen Ikone des Kampfes um Frauenrechte ein. Kartini entstammte der javanischen Oberschicht und besuchte bis zu ihrem 12. Lebensjahr eine holländische Schule. Danach musste sie sich in den häuslichen Bereich zurückziehen und wurde auf die Ehe vorbereitet. Im Selbststudium verfolgte sie ihre Bildung weiter und initiierte Brieffreundschaften, unter anderem mit dem niederländischen Liberalen J. H. Abendanon, seiner Frau Rosa Abendanon Mandri und der holländischen Feministin und Sozialistin Estelle Zeehandelaar.⁹ In den Briefen beschrieb Kartini in sehr persönlicher Weise das Gefangensein javanischer Frauen in einer erstarrten patriarchalischen Tradition. Sie selbst hatte an holländische Emanzipationsideen angelehnte Vorstellungen von Freiheit entwickelt, wagte mit Rücksicht auf ihren Vater aber nicht, diese in die Tat umzusetzen. In tragischer Weise scheiterte sie besonders bei ihrem Kampf gegen die in der Aristokratie verbreitete Polygynie. Obgleich sie sich in ihren Briefen vehement gegen diese Sitte aussprach, konnte sie nicht verhindern, dass sie im Alter von vierundzwanzig Jahren als dritte Ehefrau an einen fünfzigjährigen Staatsbediensteten verheiratet wurde. Der Ehemann erwies sich glücklicherweise als reformorientiert, und Kartini konnte mit seiner Einwilligung im Jahre 1903 eine kleine Schule für Mädchen eröffnen. Nur kurze Zeit später starb sie jedoch bei der Geburt ihres ersten Kindes.

Die Bildung von Mädchen blieb auch nach dem Tod Kartinis das zentrale Anliegen von Frauenrechtlerinnen, vor allem bei den reformislamischen Mitgliedern der *Muhammadiyah*, die den Ideen Mohammed Abduhs folgten. 1917 schlossen sich die weiblichen Mitglieder der Organisation in einem eigenen Frauenflügel namens *Aisyiyah* zusammen. In den Schulen der Muhammadiyah wurden weltliche Fächer wie Naturwissenschaften und Mathematik mit religiösen Unterweisungen kombiniert. Die moderne Variante

⁸ Zum Zusammenhang zwischen Bildungsbewegung und Frauenrechtsbewegung vgl. Rostam-Kolayi, »Foreign education«.

⁹ Eine Auswahl dieser Briefe wurde 1911 posthum unter dem Titel *Door Duisternis tot Licht. Gedachten Over en Voor Het Javanese Volk* veröffentlicht und später in zahlreiche Sprachen übersetzt. Vgl. Coté, *Feminism and nationalism*.

des Islam, der die Organisation folgte, drückte sich auch in der Kleidung der Frauen aus. Aisiyayh-Frauen tragen bis heute einen Schleier, der Haare, Hals, Nacken und Brust bedeckt, und eine weite Bluse, was sie als Verfechterinnen einer strengen Sexualmoral ausweist, gleichzeitig aber Hosen, um die Bewegungsfreiheit nicht zu beschränken.¹⁰

Die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts war geprägt von der Entstehung einer Vielzahl nationalistischer, säkularer und religiöser Organisationen, die ihre eigenen Frauenflügel einrichteten¹¹ und häufig von den Ehefrauen der Führer der männlichen Organisationen geleitet wurden.¹² Das vorrangige Thema all dieser Zusammenschlüsse war der Kampf um die Unabhängigkeit Indonesiens, und die Pläne, die man im Hinblick auf die zukünftige Geschlechterordnung diskutierte, waren in Visionen für einen postkolonialen Staat eingebettet.

3. Postkoloniale Entwicklungen

Ägypten wurde 1922 in eine beschränkte Unabhängigkeit entlassen¹³, Indonesien wurde 1945 eine eigenständige Republik, und im Iran wurde im Jahr 1925 die Kadscharendynastie¹⁴ beendet und durch die Herrschaft der Pahl-

10 Javanerinnen dieser Zeit trugen nur einen losen Schal, dafür aber ein eng geschnittenes Oberteil und einen engen langen Rock.

11 Zu den wichtigsten gehören die *Putri Mardika* (Freie Frauen) der von Intellektuellen getragenen Organisation *Budi Otomo* (Edler Charakter), die *Putri Indonesia* (Frauen Indonesiens) der Gruppe *Jong Java* (Junge Javaner), der auch der spätere Präsident Sukarno angehörte, und die *Muslimat* der konservativen *Nahdlatul Ulama* (Renaissance der Rechtsgelehrten), in der sich 1926 islamische Prediger als Reaktion auf den Reform-Islam zusammenschlossen.

12 Vgl. Samiuddin/Khanan, *Muslim feminism*, S. 4. Das komplementäre Organisationsmuster, nach der eine exklusiv männliche Hauptorganisation eine ihr über verwandtschaftliche Beziehungen verbundene Frauenabteilung unterhält, zeichnet indonesische Organisationen bis auf den heutigen Tag aus.

13 Großbritannien behielt Interventionsrechte, Rechte über Verkehrswege wie den Suezkanal und stationierte weiterhin Truppen im Land. Erst unter der Regierung Gamal Abdel Nassers, der Ägypten 1953 als Republik konstituierte, änderte sich dies. Nach der Suezkrise im Jahr 1957 wurden die letzten britischen Truppen abgezogen, und Ägypten wurde tatsächlich ein souveräner Staat.

14 Die Kadscharen lösten die Safawiden als Herrscherdynastie ab und regierten von 1794 bis 1925. Die royale Elite sicherte ihre Macht durch verwandtschaftliche Netzwerke, und die Herrscher unterhielten Harems mit Dutzenden, manchmal sogar Hunderten von Frauen.

vis ersetzt. In allen drei Ländern wurde der Weg in eine bereits eingeschlagene Modernisierung mit den Stützpfeilern *Bildung*, *ökonomische Entwicklung* und *Frauenemanzipation* fortgeführt. Die alten Ordnungen wurden verabschiedet, teilweise unter vehementem Protest der traditionellen Eliten, und man verhandelte über die Gestalt der neuen Ordnungen. Einer der Streitpunkte war die Rolle des Islam in den postkolonialen Staaten und, eng damit verbunden, die Rechtfertigung einer neuen Geschlechterordnung.

In Indonesien strebten Vertreter islamischer Organisationen, die im Unabhängigkeitskampf besonders aktiv gewesen waren, die Errichtung eines postkolonialen islamischen Staates an, dessen Rechtssystem sich an der Scharia orientieren sollte. Der erste Präsident der Republik, Sukarno, befürchtete, dass diese Option die ohnehin fragile Einheit unwiederbringlich zerstören könnte¹⁵ und konstituierte die unabhängige Republik handstreichartig als semi-säkular-pluralistischen Staat, in dem fünf Weltreligionen gleichermaßen anerkannt waren¹⁶. Den militärischen Widerstand eines Teils der Muslime gegen sein Staatskonzept ließ er durch die Nationalarmee niederschlagen, die seit dieser Zeit eine besondere Rolle als Verteidigerin der nationalen Einheit spielt. Sukarno selbst vertrat einen sozialistisch inspirierten Nationalismus und entwickelte ein Modell, in dem Nationalismus, Religion und Kommunismus miteinander vereint werden sollten. Alle Frauenorganisationen dieser Zeit waren politischen und religiösen Gruppierungen und Parteien zugeordnet. Die einflussreichste von ihnen war die *Frauenorganisation Indonesiens*, *Gerakan Wanita Indonesia* (GERWANI), die in den 1960er Jahren 1,5

Der Unterhalt dieser Einrichtungen und der prunkvolle Lebensstil wurden durch hohe Steuern für die Bevölkerung und durch die Vergabe von Konzessionen an ausländische Geschäftsleute finanziert. Die Zeit der Kadscharendynastie markiert einen Übergang vom vormodernen zum modernen Iran und ist in besonderem Maß durch die Auseinandersetzung mit Europa, vor allem mit England und Russland gekennzeichnet. Vgl. dazu: Bosworth, *Qajar Iran*; Keddie, *Qajar Iran*.

15 Auf den sogenannten Außeninseln im Osten der Republik bekannte sich die Mehrheit der Bevölkerung zum Christentum, und die Niederländer unternahmen bis 1950 immer wieder Vorstöße, ihre verlorengegangene Kontrolle über den Archipel durch Allianzen mit diesen christlichen Minderheiten zurückzuerlangen. Sie förderten Sezessionsbewegungen, die den neuen Staat in seiner Einheit empfindlich bedrohten, und gerade die Furcht vor dem Islam erwies sich als wirkmächtiges Mobilisierungsinstrument.

16 Jeder Staatsbürger musste sich zu einer als monotheistisch definierten Hochreligion bekennen. Atheismus war und ist bis auf den heutigen Tag nicht erlaubt. Als monotheistische Religionen wurden, neben dem Islam, der Katholizismus, der Protestantismus, eine indonesische Variante des Hinduismus und der Konfuzianismus anerkannt. Seit 1965 zählt auch der Buddhismus zu den offiziellen Religionen.

© Campus Verlag GmbH

Millionen Mitglieder zählte. GERWANI-Aktivistinnen waren radikal, militant und standen der Kommunistenpartei Indonesiens nahe, die damals die drittstärkste kommunistische Partei der Welt war. Sie forderten ein Verbot der Polygynie und andere Reformen des Familienrechts. Sukarno, der sich vor der Unabhängigkeit als Vorkämpfer für die Rechte indonesischer Frauen stilisiert hatte, war allerdings wenig geneigt, ihren Forderungen entgegenzukommen. Die Abschaffung der Polygynie war für ihn kein Gegenstand von Verhandlungen mehr, wohl auch deshalb, weil er sich im Jahr 1954 entschied, selbst eine Zweitfrau zu heiraten. 1960 verkündete er, es gäbe keine Notwendigkeit mehr für einen feministischen Kampf.¹⁷

Eine Zäsur für die indonesischen Frauenbewegungen stellten die Jahre 1965 und 1966 dar, in denen Indonesien eine beispiellose und bis heute nicht geklärte Phase politischer Turbulenzen durchlebte. Ein angeblicher kommunistischer Putschversuch im September 1965 endete mit der Übernahme der Macht durch das Militär. In den Medien wurde kolportiert, dass GERWANI-Aktivistinnen an dem Putsch beteiligt gewesen wären und mehrere Generäle zu Tode gefoltert und zerstückelt hätten. Anschließend hätten sie nackt auf den Überresten getanzt. Es kam zu einem beispiellosen Pogrom gegen alle vermeintlichen Kommunisten, insbesondere aber gegen GERWANI-Aktivistinnen, und die Organisation hörte auf zu existieren.¹⁸ Unter der neuen Regierung Generals Suharto, die bis 1998 andauern sollte, wurden jedwede politische Vereinigungen entweder verboten oder der Kontrolle des Staates unterworfen.

Der Staat übernahm die Organisation der Frauen in eigens geschaffenen Zusammenschlüssen und verordnete den Ehefrauen von Staatsbediensteten und von Angehörigen des Militärs Zwangsmitgliedschaften. Ihre Aufgaben bestanden aus karitativen Aktivitäten und der Organisation des so genannten *Kartini-Tages*, an dem der berühmten Frauenrechtlerin mit dem Durchführen von Paraden und Kochkursen gedacht wurde. Trotzdem machte die Entwicklung für Frauen auch unter Suharto Fortschritte. Das Bildungssystem und die staatliche Gesundheitsversorgung wurden ausgebaut, Frauen wurden zunehmend in den Arbeitsmarkt integriert, ein nationales Familienplanungsinstitut (*Lembaga Keluarga Berencana Nasional*) wurde gegründet und das Ideal der Zwei-Kinder-Familie proklamiert. Tatsächliche Gleichheit

¹⁷ Vgl. Wieringa, »Ibu or the beast«, S. 101.

¹⁸ Vor allem Verbände der muslimischen Organisationen beteiligten sich am Morden und nutzten die Chance, die verhassten Kommunisten zu beseitigen.

zwischen den Geschlechtern wurde aber mit dem Verweis auf biologische und psychologische Unterschiede zwischen den Geschlechtern abgelehnt.

In Ägypten wurden nach der Unabhängigkeit ebenfalls Verbesserungen für Frauen durchgesetzt. In der Verfassung wurde die Gleichheit aller Ägypter vor dem Gesetz festgeschrieben und das Heiratsalter auf sechzehn Jahre hochgesetzt. Eine grundlegende Reform des Personenstandsrechts, wie sie von Feministinnen gefordert wurde, wurde jedoch nicht durchgeführt, und auch das Wahlrecht blieb Frauen versagt. Frauenorganisationen engagierten sich in den Bereichen Bildung und Gesundheit, thematisierten aber auch die Bekleidungsordnung für Frauen. Von Huda Sharaawi wird berichtet, sie habe im Jahr 1923, nach ihrer Rückkehr von einer feministischen Konferenz in Rom, zusammen mit einer Mitstreiterin, öffentlich den Gesichtsschleier abgelegt und ins Meer geworfen.¹⁹ 1956, unter der Regierung Gamal Abdel Nassers wurde Frauen endlich das aktive und passive Wahlrecht zugestanden, und sie wurden zunehmend in den Arbeitsmarkt integriert.

Die meisten ägyptischen Frauenrechtlerinnen verstanden sich keineswegs als säkular wie die GERWANI-Aktivistinnen in Indonesien, sondern bezogen sich explizit auf den Koran, den sie in ihrem Sinn interpretierten. Die Scharia, so Sharaawi im Jahr 1944 auf einem Kongress, habe die Frauen hinsichtlich ihrer Rechte und Pflichten dem Mann vollkommen gleichgestellt.²⁰ Trotz ihres Bemühens, keinen Zweifel an ihrer Frömmigkeit aufkommen zu lassen, war die Beziehung der Feministinnen zu islamischen Autoritäten und Aktivisten stets ambivalent. Wenn die Vorstellungen der Frauenrechtlerinnen mit denen islamischer Führer übereinstimmten, erhielten sie ein Lob, wenn sie ein anderes Ziel verfolgten, wurden sie durch Fatwas abgemahnt. Viele Ägypter empfanden die Frauenrechtlerinnen und ihre Ziele ohnehin als unislamisch. Widerspruch erteten sie vor allem aus den Reihen der bereits 1928 von Hassan al-Banna gegründeten Muslimbruderschaft (*Hizbal-Ikhwan al-Muslimin*), die sich wegen ihrer vorbildlichen Sozialarbeit einer großen Anhängerschaft erfreute. Zainab al-Ghazali, eine ehemalige Mitstreiterin Sharaawis, schloss sich 1936 der Gruppe an und gründete eine muslimische Frauenorganisation, die die Rollen von Frauen primär als Mütter und Ehefrauen definierte. Islamistinnen wie Ghazali diskreditierten die moderat-

¹⁹ Vgl. Badran, »Introduction«, S. 7.

²⁰ Vgl. Badran/Cooke, *Lesebuch*, S. 218.

islamischen Feministinnen als verwestlichte Säkularistinnen und forderten eine Rückkehr zum wahren Islam und seinen Geboten.²¹

Die Entwicklung der ägyptischen Geschlechterordnungen im 20. Jahrhundert lässt sich aus diesem Grund als Paar dualer Oppositionen verstehen. Auf der einen Seite fand Schritt für Schritt eine Entkoppelung vom Islam und den Traditionen und im Hinblick auf Bildung, Berufstätigkeit und die Bekleidungsvorschriften durchaus eine Orientierung an westlichen Ländern statt, auf der anderen Seite verbreitete sich anti-emanzipatives Gedankengut unter den Islamisten, die aufgrund von religiösen Vorbehalten, aber auch einer Kritik politischer Ungerechtigkeiten großen Zulauf verzeichneten.

Im Iran unter der Herrschaft der Pahlavis bildeten islamische Kräfte ebenfalls die gewichtigste Opposition gegen die Frauenemanzipation. Schiitische Mullahs machten gegen Mädchenbildung mobil und empfanden jede Veränderung der patriarchalischen Ordnung als Angriff auf den Islam.²² Aufgrund des starken Widerstands aus diesen Kreisen hatte sich die Emanzipationsbewegung in weiten Teilen gänzlich von der Religion losgesagt. Anders als in Ägypten bekannten sich viele Feministinnen und Modernisierer sehr deutlich zum europäischen Vorbild – aller politischen Dissonanzen zum Trotz. Das trifft auch auf die beiden Herrscher der Pahlavi-Dynastie zu. Als der ehemalige Kosackenoffizier Reza Khan²³ 1925 die Macht übernahm, setzte er von Anbeginn auf Konfrontation mit den Geistlichen. Er hatte Europa im Jahr 1923 bereist, ließ sich von den europäischen Kulturen begeistern und wollte den Iran in eine Moderne führen, die in vielerlei Hinsicht an die europäischen Strukturen angelehnt sein sollte. Das spektakulärste Projekt seines Modernisierungsprogramms war die Emanzipation der Frauen und ganz speziell die Veränderung der weiblichen Bekleidungsordnung. Der Schleier war seit Jahren Mittelpunkt einer Kontroverse unter den Eliten²⁴, und für

21 Wegen ihrer staatfeindlichen Ideologie wurden die Muslimbrüder immer wieder verfolgt, und al-Ghazali verbrachte, wie viele ihrer Mitstreiterinnen, mehrere Jahre im Gefängnis. Sie veröffentlichte später ihre Aufzeichnungen dieser Zeit. Vgl. Cooke, »Ayyam min Hayati«.

22 Immer wieder zerstörten von den Mullahs aufgebrachte Männer die ersten Mädchenschulen, bedrohten das Lehrpersonal und attackierten es auch tätlich. Eines der Argumente, das die Geistlichen vorbrachten war, dass gebildete Frauen in der Lage seien, Liebesbriefe zu verfassen und sich arrangierten Ehen widersetzen könnten. Vgl. Sedghi, *Women and politics in Iran*, S. 53.

23 Im April 1926 ließ sich der Khan zum Schah krönen.

24 Von religiösen Sozialrevolutionären, die den schiitischen Sekten des Schaichismus bzw. dem Babismus angehörten, wurde das Tragen des Schleiers bereits im 19. Jahrhundert

viele Feministinnen und Reformisten symbolisierte er schlicht die Rückständigkeit des Iran. Eine Moderne sollte, so der bereits erwähnte Mirza Fath Ali Akhundzadeh oder die Mädchenschulgründerin Sedighe Doulatabadi, eine unverschleierte sein. Feministinnen begannen, ohne Schleier in der Öffentlichkeit zu erscheinen, und der Schah ließ die Frauen, die von Konservativen tätlich angegriffen wurden, von der Polizei schützen. Nach einem Besuch in der Türkei, wo Mustafa Kemal Pascha einen ähnlichen Modernisierungskurs begonnen hatte, verbot er das Tragen des Schleiers wie auch die traditionellen Hüte der Männer. Viele Konservative weigerten sich, den neuen Verordnungen Folge zu leisten, und der Schah reagierte mit Repressionen. Hochrangige Beamte wurden entlassen, wenn ihre Frauen weiterhin den Schleier trugen, und verschleierte Frauen wurden weder in Kinos noch in öffentliche Bäder eingelassen.²⁵

Während der Regierungszeit Reza Schahs und ganz besonders unter der Herrschaft seines Sohnes Mohammed Reza Schah, wurde im Iran ein Emanzipationsprogramm durchgeführt, das in der islamischen Welt nur noch mit der Türkei verglichen werden kann. 1938 wurden Frauen als Studentinnen an der Teheraner Universität zugelassen, 1959 wurde ein *Hoher Rat für Frauen* unter Leitung von Aschraf Pahlavi, der Zwillingschwester des Schahs ins Leben gerufen, und der Iran präsentierte sich als Gastgeber für internationale Frauenkonferenzen. 1963 erhielten Frauen die vollen Bürgerrechte, und 1967 wurde eine radikale Familienrechtsreform durchgeführt, im Rahmen derer das Heiratsalter für Mädchen auf 18 Jahre heraufgesetzt wurde. Frauen wurde das Recht auf Scheidung und auf Vormundschaft über ihre Kinder eingeräumt.

Kurz vor der islamischen Revolution im Jahr 1978 waren Frauen in den Arbeitsmarkt integriert, genossen eine weitgehende Rechtsgleichheit mit Männern und kleideten sich, sofern sie der urbanen Mittelschicht angehörten, wie ihre Geschlechtsgenossinnen in Berlin oder New York.

kritisiert. Eine Vorreiterin der Anti-Schleier-Bewegung war die Poetin Qurrat al-Ayn (1814–1852), die sich öffentlich entschleierte.

25 Iranische Historikerinnen beurteilen das Verhalten des Schahs gegenüber der Frauenbewegung als taktisch. Eigentlich, so z.B. Hamideh Sedghi, sei der Schah kein Freund der Frauenemanzipation gewesen. »His primary aim«, schreibt sie, »was the establishment of a centralized and superficial Westernized state that required emasculating the religious establishment. Women's emancipation was thus a means, not an end.« (Sedghi, *Women and politics in Iran*, S. 89).

4. Die islamische Revolution im Iran und der Aufstieg des islamistischen Fundamentalismus

Bis zum Ende der 1970er Jahre verliefen die Entwicklungen der Geschlechterordnungen in vielen islamischen Ländern parallel zu denjenigen westlich-säkularer Gesellschaften: Von Jakarta bis Kairo flanieren junge Frauen in Minirock, T-Shirt und mit offenen Haaren durch die Straßen, saßen zusammen mit Männern in Cafés und diskutierten über Politik. Mädchen nutzten die verbesserten Ausbildungschancen, viele von ihnen schlossen ein universitäres Studium ab, und der Arbeitsmarkt öffnete sich für Frauen. Frauenrechtlerinnen und reformorientierte Intellektuelle forderten die Gleichstellung von Männern und Frauen in Beruf, Familie und Öffentlichkeit, und Schritt für Schritt wurde auch das Recht an die neuen Gegebenheiten angepasst. Vieles lag noch im Argen, doch die Stoßrichtung war klar: Zwischen den Geschlechtern sollte Egalität hergestellt und die Vorherrschaft der Männer über kurz oder lang beendet werden. Die Emanzipation der Frauen wurde als unverzichtbarer Teil der Moderne verstanden, als Motor für wirtschaftliche Entwicklung und als Zeichen einer neuen Ära, in der die Menschenrechte beachtet und diskriminierende Traditionen abgeschafft würden. In engem Zusammenhang mit diesem Aufbruch veränderten sich auch die Einstellungen der Jugend zu Moral und Sexualität. Neue Freiheiten wurden im Orient und Okzident gleichermaßen erkämpft, und es hatte den Anschein, als ob die Welt gemeinsam in eine Zeit des Genderliberalismus aufbrechen würde.

Im Iran fand diese Entwicklung im Jahr 1979 ein jähes Ende. Die schiitischen Geistlichen unter Führung Ayatollah Khomeinis übernahmen die Macht, errichteten eine islamistische Diktatur und drehten das Rad der Geschichte in vielerlei Hinsicht um Jahrzehnte zurück. Die Folgen für Frauen waren gravierend. Eine der ersten Maßnahmen Ayatollah Khomeinis, der am 1. Februar 1979 aus Paris nach Teheran zurückgekehrt war und kurze Zeit später eine provisorische islamische Regierung gebildet hatte, war die Annullierung des Familienrechts und die Wiedereinführung der Scharia. Das Heiratsalter für Mädchen wurde zunächst auf fünfzehn, dann auf neun Jahre gesenkt. Gemäß den koranischen Vorgaben erbten Frauen die Hälfte eines männlichen Erbteils, verloren ihr Recht auf Scheidung und die Vormundschaft für ihre Kinder. Die Polygynie wurde ausdrücklich legitimiert wie auch das Recht verheirateter und unverheirateter Männer eine so genannte Zeitehe einzugehen, die mit Recht als Form der Prostitution kritisiert wird. Die Koedukation wurde abgeschafft, Kinderbetreuungseinrichtungen muss-

ten schließen, und verheiratete Frauen durften nicht mehr studieren oder die Oberschule besuchen. Viele Berufe wie zum Beispiel das Richteramt wurden Frauen verwehrt, und es kam landesweit zu Massenentlassungen von Frauen. Das sichtbarste Zeichen der neuen Ordnung war die vorgeschriebene islamische Kleidung, die Frauen aufoktroziert wurde. Körper und Haar mussten in der Öffentlichkeit mit dicken dunklen Stoffen bedeckt sein, von denen der Tschador, ein zeltartiges schwarzes Gewand, die oberste Schicht bildete. Wer sich den erlassenen Regularien nicht unterwarf, wurde von den Mitgliedern der Hisbollah gejagt, von Revolutionsgarden verhaftet, zu Stockschlägen verurteilt, ins Gefängnis gesteckt oder sogar hingerichtet. Viele säkulare Feministinnen protestierten zunächst, doch sie konnten sich gegen die vielen, die für Khomeini auf die Straße gingen und militant für die neue Ordnung stritten, nicht durchsetzen. Letztere waren keinesfalls nur Männer. Im Gegenteil: Tausende von schwarz verschleierten Frauen marschierten durch Teheran und andere iranische Städte und skandierten Parolen gegen den Schah, den Westen und die Unverschleierten.

Wie lässt sich das erklären? Warum waren die iranischen Frauen bereit, manifeste Freiheiten ohne Not aufzugeben und sich einem Regime unterzuordnen, dass sie selbst als Bürgerinnen zweiter Klasse definierte? Iranistinnen haben darauf mehrere Antworten. Zum einen verweisen sie darauf, dass der Schah bei großen Teilen der Bevölkerung verhasst war, die nicht oder nicht im erhofften Maß von der Modernisierung profitierten. Der Pahlavi-Staat habe vorwiegend auf die Bedürfnisse der urbanen Mittelschicht reagiert, der islamische Staat dagegen verband sich mit den städtischen Armen und der unteren Mittelschicht.²⁶ Ein zweites Argument betrifft die Abhängigkeit des Schahs vom westlichen Ausland. Seit den ersten Versuchen der Briten und Russen im 19. Jahrhundert, den Iran politisch und wirtschaftlich zu kontrollieren, war die Frage ausländischer Dominanz politischer Sprengstoff. Der Schah war unverkennbar ein Statthalter der Briten und der USA²⁷ und sicherte ihnen den Zugang zu günstigem Öl. Die islamischen Revolutionäre vertraten demgegenüber einen kompromisslosen Nationalismus, der sich in einer aggressiven antiwestlichen Rhetorik artikulierte. Die Historikerin Nikki Keddie sieht in der Verbindung von klassenkämpferischen und nationalistischen Komponenten ein integratives Moment der Revolution, das die

²⁶ Vgl. Sedghi, *Women and politics in Iran*, S. 220.

²⁷ Das offensichtlichste Zeichen dieser Abhängigkeit war der Sturz Premierminister Mohammed Mossadeghs im Jahr 1953 durch den CIA, mit dem die USA die Nationalisierung der Erdöleinnahmen verhinderte.

urbanen Unter- und Mittelschichten, die marxistischen Intellektuellen und die mächtigen Händler (*Bazaaris*) gleichermaßen ansprach.²⁸ Die *Bazaaris* waren Modernisierungsverlierer, ebenso wie die iranischen Handwerker, da der Iran während der Herrschaft der Pahlavis mit billigen ausländischen Importen überschwemmt wurde, die das einheimische Gewerbe zerstörten. Zusätzlich kamen sie oft aus Familien, die auch Geistliche hervorgebracht hatten und bildeten eine konservative Bastion gegen die gesellschaftlichen Neuerungen. Die Frauen dieser Schichten hatten die zwangsverordnete westliche Kleidung stets abgelehnt und mussten entweder Repressalien in Kauf nehmen, wenn sie sich im Tschador in der Öffentlichkeit zeigten oder das Haus nicht mehr verlassen. Die zwangsweise Entschleierung, so Shahla Haeri, habe bei konservativen Frauen eine Hinwendung zur Prüderie ausgelöst, da sie nicht mehr, wie zuvor, allein durch das Tragen eines Tuches ihre moralische Integrität ausdrücken konnten.²⁹ Der Tschador selbst galt diesen Frauen darüber hinaus nicht nur als sittsames Kleidungsstück, sondern auch als eines, dass die ökonomischen Unterschiede verdeckte. Während der Herrschaft des Schahs wurde Reichtum durch Kleidung und Schmuck zur Schau getragen; Khomeinis Kleiderkodex dagegen egalisierte.

Die durch den Schah verordnete westliche Kleidung, die als westlich denunzierte neue Geschlechterordnung, die Hierarchien zwischen einer wohlhabenden, westlich orientierten Mittel- und Oberschicht und einer traditionell eingestellten Unter- und unteren Mittelschicht sowie die offensichtlichen Verflechtungen zwischen der royalen Elite und westlichen Staaten – all das verstanden iranische Ideologen unter der Theorie der *Gharbzadeghi* zu verbinden. *Gharbzadeghi* wird als *Westoxification* oder auch als *Occidentosis* übersetzt und bedeutet nichts anderes als die Vergiftung und Zerstörung der autochthonen Kultur durch den Westen. In dieser Theorie, die ursprünglich auf einen Begriff des iranischen Philosophen Ahmad Fardid zurückgeht, artikuliert sich die Antithese zu der Europabegeisterung der Intellektuellen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, verkörpert in dem Teil der Bevölkerung, der bei der Weichenstellung in den 1920er Jahren das Nachsehen hatte.

Die iranische Revolution war für den Westen schockierend, für viele Muslime jedoch eine Befreiung und Hoffnung. Sie hatte gezeigt, dass der Islam eine Kraft war, die die Welt verändern konnte und dass es einen Weg jenseits von Kapitalismus oder Kommunismus gab. Der Sieg über den

²⁸ Vgl. Keddie, *Modern Iran*, S. 319.

²⁹ Vgl. Haeri, »Temporary marriage«, S. 175.

Schah, und damit auch über den durch die USA repräsentierten Westen, hatte eine ungeheure Wirkung auf Muslime in aller Welt. Keddie analysiert die Entwicklungen im Iran, wie auch die gesamte islamistische Wiedererweckungsbewegung, als Variante des *Third Worldism*³⁰, einer Ideologie, die die Unterentwicklung in der *dritten Welt* als Folge der Ausbeutung durch den Westen versteht und ursprünglich marxistisch inspiriert war.³¹ Anders als sozialistische oder säkular-nationalistische Modelle für postkoloniale Nationen, konnte der Islamismus mit seiner kulturellen Radikalität überzeugen. Er richtete sich nicht nur gegen politische Bevormundung und wirtschaftliche Übervorteilung, sondern auch gegen die Zerstörung der einheimischen, in diesem Fall islamischen Kultur.³² Materialismus und sexueller Liberalismus wurden als Fehlentwicklungen verurteilt, gegen die man die eigenen Gesellschaften schützen musste. Die Betonung der moralischen Höherwertigkeit religiös organisierter Gesellschaften gegenüber westlichen wirkte zudem entlastend. Wenngleich islamische Länder in ökonomischer Hinsicht unterentwickelt sein mochten, so waren sie doch in Bezug auf ihre Moral und vor den Augen Gottes die eigentlich entwickelten.

Vor allem Studenten und junge Akademiker ließen sich von dem iranischen Erfolgsmodell begeistern und begannen, sich religiöses Wissen anzueignen. Sie studierten an den theologischen Seminaren der al-Azhar Universität in Kairo oder in Saudi Arabien und kehrten dann in ihre Heimat zurück, wo sie die ältere Generation dafür kritisierten, vom *wahren Glauben* abgefallen zu sein. Sie versammelten sich zu religiösen Zusammenkünften, um gemeinsam den Koran zu lesen und die islamischen Überlieferungen zu studieren, gründeten islamische Organisationen, Schulen und Parteien und begannen Einfluss auszuüben. Viele Frauen beteiligten sich an diesen Bewegungen und bildeten eigene Gruppen.³³ Stärker noch als ihre männlichen Mitstreiter demonstrierten sie ihre Frömmigkeit durch das Tragen *islamischer Kleidung*, die auch den Schleier einschloss. In einigen Ländern stießen

30 Vgl. Keddie, *Iran and the Muslim world*, S. 212–219.

31 Dies gilt v. a. für die Dependencia-Theorie Andre Gunter Franks und Samir Amins sowie für die Weltsystemanalyse Immanuel Wallersteins.

32 Zur Verbindung westlicher Dominanz und dem Aufkommen des islamischen Fundamentalismus vgl. auch Tibi, *Challenge of fundamentalism*.

33 Ethnologische Forschungen zu islamistischen Frauenorganisationen wurden u.a. von Saba Mahmood (*Pious formations*) und Karin Werner (*Between westernization and the veil*) für Ägypten, von Wazir Jahan Karim (*Women and culture*) und Sylva Frisk (*Submitting to God*) für Malaysia und von Dorothea Schulz (»Piety's manifold embodiments« und »Proper Muslim practice«) für Mali vorgelegt.

sie zunächst auf Ablehnung, doch innerhalb kurzer Zeit gelang es ihnen fast überall, eine breite Akzeptanz für diese Art öffentlicher Darstellung von religiösen und sittlichen Überzeugungen herzustellen. In vielen Ländern, wie zum Beispiel in Indonesien und in der Türkei, wurden Schleierverbote sukzessive aufgehoben und rechtliche Restriktionen aufgehoben. Zu einer größeren Pluralität oder gar zu mehr gesellschaftlicher Freiheit haben diese Liberalisierungen jedoch nirgendwo geführt – im Gegenteil. Überall dort, wo der Islamismus an Boden gewann, wurde und wird *unmoralische* Kleidung verboten, der Schleierzwang durchgesetzt und eine islamisch begründete Ordnung auch im Recht festgeschrieben.

Sehr eindrucksvoll lässt sich diese Entwicklung in Südostasien nachweisen, in einer Region, die im Ruf stand, einen besonders liberalen Islam zu kultivieren, der mit der Gleichberechtigung der Frauen genauso vereinbar sei wie mit multireligiöser Toleranz. Ausgelöst durch Rückkehrer aus Ägypten und Saudi Arabien, wo sie mit den Ideen der Moslebrüder und des Wahhabismus³⁴ in Berührung gekommen waren, begannen junge Intellektuelle in Malaysia, Indonesien, aber auch in den muslimischen Aufstandsgebieten im Süden Thailands und der Philippinen mit der *Dakwah* genannten inneren Mission. Ihr Ziel war die Errichtung einer islamischen Gesellschaft innerhalb eines islamischen Staates, und ihr Engagement hatte sowohl kulturelle als auch politische Dimensionen.³⁵ In Indonesien begannen sie zunächst mit sozialen und religiösen Projekten und organisierten sich ab den 1990er Jahren zunehmend in politischen Organisationen und Parteien.³⁶ Die erfolgreichste von ihnen ist die islamistische Wohlfahrts- und Gerechtigkeitspartei (Partai Keadilan Sejahtera, PKS), die im Nationalparlament und den regionalen Abgeordnetenhäuser vertreten ist, mehrere Bürgermeister stellt und seit 2009 Teil der Regierungskoalition ist. Die PKS betreibt die Islamisierung von Staat und Gesellschaft auf mehreren Ebenen. In politischen Ämtern setzten sich ihre Repräsentanten für die Verabschiedung islamischer

34 Der Wahhabismus ist eine skripturalistisch-fundamentalistische Variante innerhalb des sunnitischen Islam, die auf die Lehren Muhammad ibn Abd al-Wahhabs (1703–1792) zurückgeht.

35 Vgl. u.a. Schröter, »Re-Islamisierungsprozesse«.

36 Die ursprüngliche Beschränkung auf unpolitische Tätigkeiten resultiert aus der Unterdrückung des politischen Islam unter Suharto von den 1960er bis zu den späten 1980er Jahren. Aus Gründen der Sicherung seiner prekären Machtposition in den in den 1990er Jahren, unternahm Suharto allerdings eine Umorientierung seiner Politik vor und versuchte, sich islamischen Kräften als Verbündeter anzubieten. Zu den Hintergründen vgl. Schröter, »Fundamentalismen« und Schröter, »Religiöse Pluralismen«.

Gesetze und Regularien ein, als weit verzweigtes Netz zivilgesellschaftlicher Organisationen und Zirkel fördert sie die kulturelle Umgestaltung der normativen Ordnung. Unter ihrer Federführung wurde im Herbst 2008 ein Gesetz erlassen, das Pornografie und pornografische Handlungen unter Strafe stellt. Beide Begriffe sind denkbar weit gefasst und zielen auf alles, was potenziell geeignet wäre, sexuelle Begierden auszulösen. Zwar waren seit Beginn der landesweiten Debatte um Pornografie, die der Verabschiedung des Gesetzes vorausging, in erster Linie *anzügliche* Szenen in Kinofilmen, die Darstellung nackter Körper in der Kunst oder spärlich bekleidete Fotomodelle im Visier islamistischer Eiferer, doch grundsätzlich könnte auch das Tragen eines T-Shirts als Pornografie definiert werden – dann nämlich, wenn bei einem Mann sexuelle Begierden ausgelöst werden. Dass solche Befürchtungen durchaus ernst zu nehmen sind, zeigen die vielfältigen lokalen Regularien, die Frauen in mehreren Provinzen und Distrikten mittlerweile eine *korrekte* islamische Bekleidung in der Öffentlichkeit vorschreiben. Auf lokaler Ebene ist aus dem Recht, einen Schleier zu tragen, längst eine Schleierpflicht geworden und diejenigen, die dagegen verstoßen, müssen mit tätlichen Übergriffen durch selbst ernannte Moralwächter und mit polizeilicher Verfolgung rechnen. Besonders weit gediehen ist die Entwicklung in der Provinz Aceh. Dort ist die Scharia seit kurzem die Grundlage des Strafrechts. Ehebruch kann mit Steinigung bestraft werden, und für mindere Vergehen gegen die islamische Sexualmoral werden Stockschläge verhängt. Schariapolizisten patrouillieren in den Straßen, und vor der Verschleierungspflicht haben selbst passionierte Frauenrechtlerinnen kapituliert.³⁷ Mittlerweile werden weitere Verschärfungen diskutiert, und im Jahr 2010 forderte ein Distriktoberhaupt gar ein Hosenverbot für Frauen. Er hatte seine Forderung damit begründet, dass die acehische Hosenmode zu sexy für die Männer sei.

Viele indonesische Muslime glauben mittlerweile, dass selbst gut verhüllte Frauen eine Reizüberflutung für Männer darstellen könnten und schränken die weibliche Freizügigkeit mehr und mehr ein. Schon jetzt ist es Frauen in vielen Regionen nicht mehr gestattet, sich nach Einbruch der Dunkelheit

37 Eine von ihnen ist Soraiya Kamaruzzaman, die die Frauenorganisation *Flower Aceh* leitet. In einem 2004 erschienenen Aufsatz hatte sie noch die Repression gegen Frauen beklagt, die sich nicht den islamischen Richtlinien unterwerfen wollten. 2005, als ich zum ersten Mal nach Aceh reiste, war sie eine der wenigen Frauen, die es wagte, sich unverschleiert in der Öffentlichkeit zu zeigen. Im Jahr 2010 traf ich sie in der Provinzhauptstadt Banda Aceh wieder – dieses Mal mit bedecktem Haar.

ohne Begleitung ihres Ehemannes oder eines anderen männlichen Verwandten in der Öffentlichkeit zu zeigen.

5. Islamischer Feminismus – die dritte Ordnung

Eine ähnliche Entwicklung hatte es auch in Malaysia gegeben, einem Staat, der ungleich pluralistischer ist als Indonesien. Während in Indonesien 88 Prozent aller Bewohner sich zum Islam bekennen, sind es in Malaysia nur 60 Prozent. Gleichwohl besitzt Indonesien eine multireligiöse Verfassung, während Malaysia formal ein islamischer Staat ist. Muslime, die meist als identisch mit ethnischen Malaien verstanden werden, werden als vermeintliche Ureinwohner (*Bumiputra*, *Söhne der Erde*) in vielerlei Hinsicht begünstigt.³⁸

Bis in die 1980er Jahre hinein entwickelte sich im städtischen Raum eine säkular-liberale Intelligenzia und das öffentliche Bild des urbanen Malaysias schien der These Recht zu geben, dass der Islam dort, wie im gesamten Südostasien, besonders liberal, demokratisch und frauenfreundlich sei. Ende der 1980er Jahre erfolgte eine fundamentale Trendwende. Unter Studenten und jungen Akademikern wurden islamistische Koranlesekreise populär, und eine Reihe islamistischer Organisationen gründete sich. Aufgrund der autoritären Staatsstruktur und des repressiven Staatsapparates waren sie jedoch nur kurzlebig. Von der neuen frommen Erweckungsbewegung profitierte jedoch eine Partei, die sich seit den Anfängen des unabhängigen Staates die Sache des Islam auf ihre Fahnen geschrieben hatte: die *Islamische Partei Malaysias* (*Parti Islam Se-Malaysia*, PAS). Ihre Kader strebten die vollkommene Islamisierung der Gesellschaft, die Einführung der Scharia und die Umwandlung Malaysias in einen islamischen Staat an. In den 1990er Jahren konnte sie einige spektakuläre Wahlsiege verzeichnen und setzt seitdem die herrschende *Vereinigte Nationale Organisation der Malaien* (*United Malays National Organisation*, UMNO) unter Druck. Diese reagiert mit Zugeständnissen an islamistische Hardliner, und seit mehr als zehn Jahren sind beide Parteien dabei, sich gegenseitig in punkto Islamisierung der Gesellschaft zu übertref-

³⁸ 1970 startete die malaysische Regierung ein spezielles Förderprogramm für die *Bumiputra*, die sogenannte New Economic Policy (*Dasar Ekonomi Baru*), das die ökonomische Dominanz der malaysischen Chinesen begrenzen sollte. Von malaiischen Politikern als Mittel der Armutsbekämpfung gefeiert, wurde es von anderen wegen der Diskriminierung von Nicht-Malaien kritisiert. 1990 wurde das Programm eingestellt.

fen. Lokale Werte- und Rechtssysteme, die Frauen in vielerlei Hinsicht Männern gleichstellten, wurden nach und nach durch islamische Normen und islamisches Recht ersetzt,³⁹ Ungleichheiten im Erbrecht legitimiert, und in den Medien beschworen Gelehrte die weibliche Pflicht zu Unterordnung und Demut. Die Polygynie wurde zur akzeptablen Eheform, Schiagerichte gestatteten Männern das Verstoßen ihrer Frauen per SMS, und häusliche Gewalt wurde als wohlfeile Maßnahme zur Domestizierung renitenter Ehefrauen legitimiert.⁴⁰

Da Malaysias urbane Oberschicht über selbstbewusste und gebildete Frauen verfügte, war es nicht verwunderlich, dass sich in diesen Reihen eine Opposition entwickelte. Ende der 1980er Jahre traf sich in der Hauptstadt Kuala Lumpur eine Gruppe von Journalistinnen, Wissenschaftlerinnen und Anwältinnen aus einflussreichen Familien, um die aktuellen Entwicklungen zu reflektieren. Eine von ihnen war Zainah Anwar, die Tochter von Tan Sri Haji Anwar bin Abdul Malik, einem der Gründerväter von UMNO. Anwar schreibt rückwirkend:

»We felt powerless in the face of complaints by women that have to suffer in silence because it was said that Islam demands wives be obedient to their husbands, or Islam grants men the right to beat their wives or to take second wives. We felt powerless in the face of seminars on radio, on television, and in religious departments and in sharia courts where women heard that men are superior to women, that a woman must obey the husband, that the evidence of two women equals that of one man, that a wife has no right to say no to sex with her husband, that hell is full of women because they leave their heads uncovered and are disobedient to their husbands.«⁴¹

Als gläubige Musliminnen, so Anwar, konnten sie sich nicht vorstellen, dass Allah solche Ungerechtigkeiten gutheißen konnte, daher begannen sie, den Koran selbst zu lesen, um herauszufinden, ob Unterdrückung und Gewalt gegen Frauen tatsächlich durch Textstellen belegbar sind. Das Unternehmen des Neu-Lesens wurde durch die afro-amerikanische Konvertitin Amina Wadud unterstützt, die gerade eine Dissertation über *The Qur'an and Wo-*

39 Lokale Varianten des Gewohnheitsrechts und der gesellschaftlichen Organisation variieren auch unter Malaien stark. Während in den nördlichen Bundesstaaten Kelantan und Terengganu, in denen die PAS teilweise die Mehrheit bei Wahlen gewann, eine konservativ-patriarchalische Spielart des Islam vorherrscht, kollidieren in Negri Sembilan islamische Werte und Normen mit matrizenrischen Sitten und Sichtweisen. Vgl. Peletz, »Representations of masculinity«.

40 Für eine Übersicht über die Auswirkungen der neuen Islamisierung Malaysias siehe auch Othman, »Islamization and modernization«.

41 Anwar, »What Islam«, S. 228.

man fertig gestellt hatte⁴² und am *Department of Revealed Knowledge and Comparative Religion* der *International Islamic University* in Kuala Lumpur lehrte. Amina Wadud besaß als promovierte Theologin die notwendige Autorität, um kritische Textpassagen nicht nur in einem neuen Licht zu sehen, sondern diese Perspektive auch glaubhaft aus einem gelehrten religiösen Diskurs heraus zu begründen. Sie hatte ein hermeneutisches Modell der Koraninterpretation entwickelt, das orthodoxen Deutungen diametral entgegenlief. Tauhid, die Einheit Gottes, schreibt sie, bedeute auch die Einheit und Gleichheit aller Menschen vor Gott sowie die Gleichheit aller Menschen in der Gesellschaft. Gott selbst sei gendergerecht und genderneutral und die Gläubigen seien diesen Prinzipien von Gleichheit und Gerechtigkeit verpflichtet.⁴³ Wadud reklamierte mit dieser These theologische Deutungshoheit gegenüber Orthodoxie und Fundamentalismus und bezichtigt deren Vertreter eines falschen Islamverständnisses. »Our reading«, schreibt Anwar, »opened a world of Islam that we could recognize, a world for women that was filled with love and mercy and with equality and justice [...]. We were more convinced that it is not Islam that oppressed women, but the interpretations of the Qur'an influenced by the cultural practises and values of a patriarchal society.«⁴⁴ Ausgestattet mit der Gewissheit, dass es nicht der Islam sei, der Schuld an den frauenfeindlichen Ideologien hatte, sondern die falschen Auslegungen des Koran und der Sunna, entwickelten die Frauen eine feministische Agenda auf Grundlage ihrer Neuinterpretation der religiösen Texte. Um ihren Standpunkt als gläubige Musliminnen zu unterstreichen, nannten sie sich *Sisters in Islam*. Auf einer eigenen Internetseite verbreiten sie seitdem ihre Erkenntnisse, beziehen Stellung zu Fragen von Frauenrechten im Islam und kommentieren aktuelle Ereignisse. Aktivistinnen wie Zainah Anwar oder ihre Mitstreiterin Marina Mahathir⁴⁵ haben mittlerweile eigene Kolumnen in großen malaysischen Zeitungen und einen festen Platz als liberale Meinungsmacherinnen. Dass ihre Publikationen mitunter von der Zensur verboten werden, stärkt ihre Position als Stimme des liberalen Malaysia zudem.

42 Vgl. Wadud, *Qur'an and woman*.

43 Eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Methoden und Interpretationsansätzen von Wadud und anderen Vertretern des islamischen Feminismus findet sich in Schröter, »Feministische Re-Interpretationen«.

44 Anwar, »What Islam«, S. 229.

45 Marina Mahathir entstammt, wie Zainah Anwar, der politischen Elite Malaysias. Ihr Vater Tun Mahathir Mohammed war der 4. Premierminister Malaysias.

Auch international erhalten *Sisters in Islam* große Aufmerksamkeit. Anwar wurde im März 2011 von den amerikanischen Zeitschriften *Newsweek* und *Daily Beast* zu einer von weltweit 150 Frauen »who shake the world« ernannt. Sie ist die einzige Malaysierin, die jemals diese Auszeichnung erhielt. *Sisters in Islam* sind gut vernetzt, erhalten weltweit Einladungen für Vorträge, und ihre Projekte werden durch internationale Organisationen finanziell gefördert. Sie sind Repräsentantinnen einer neuen Bewegung unter muslimischen Intellektuellen, die die islamistische Herausforderung zum Anlass nehmen, einen eigenen islamischen Weg zu Gleichheit und Emanzipation zu entwickeln.

Der islamische Feminismus ist kein ausschließliches *Frauenprojekt*. Einer seiner wichtigsten Protagonisten ist der indische Gelehrte Asghar Ali Engineer, der der Progressiven Dawoodi Bohra-Bewegung angehört und in Mumbai ein *Institute of Islamic Studies* und ein *Centre for Study of Society and Secularism* leitet. Anders als Wadud und Anwar geht er über die reine Interpretation islamischer Texte hinaus und differenziert zwischen Text und Kontext. Die arabische Gesellschaft zur Zeit Mohammeds, meint Engineer, sei patriarchalisch geprägt und unfähig gewesen, die radikale befreiende Botschaft des Koran zu verstehen. Gott habe den Menschen sein Programm nur dosiert mitteilen, den Fortschritt gegenüber der vorkoranischen Zeit nur langsam in Gang setzen können. Die Verfügung, nach der eine Frau die Hälfte des Erbteils eines Mannes erhalten soll, sei für die damalige Zeit, in der Frauen keinerlei verbriefte Rechte besessen hätten, ein genauso großer Gewinn wie die Verordnung, die die Polygynie auf vier Frauen beschränkte. Heute jedoch habe sich die Welt verändert, die besagten Verse hätten ihre Relevanz verloren und man könne jetzt die eigentliche Botschaft des Islam, nämlich die Gleichheit von Männern und Frauen in die Tat umsetzen.⁴⁶

An dieser Stelle verschwimmt die hermeneutische Koraninterpretation mit der feministischen Rekonstruktion islamischer Geschichte und einem emanzipationsorientierten Umgang mit der Sunna. Dabei geht es in erster Linie um das Leben Mohammeds, dessen Taten und Worte auch bei islamischen Feministinnen die unangefochtene Leitlinie des eigenen Tuns bilden. Eine geistreiche Neuerzählung entstammt der Feder der marokkanischen Soziologin Fatima Mernissi. In einem ihrer Bücher entwirft sie ein detailreiches Sittengemälde des Frühislam, das davon handelt, wie grobschläch-

⁴⁶ Engineer historisiert damit einen der umstrittensten Verse des Koran, den Vers 4:34, in dem Männern die Verantwortung für und die Disziplinargewalt über Frauen übertragen wird. Vgl. Engineer, *Qur'an*, S. 32.

tige Krieger dem Propheten immer wieder die Durchsetzung der offenbarten Gesellschaftsordnung vereitelten⁴⁷. Mohammed, ein sanfter, den Frauen zugewandter Mann, sei seiner Zeit weit voraus gewesen, so Mernissi, durch den Zwang der Verhältnisse aber zu fortwährenden Kompromissen genötigt worden.

Die Unterscheidung zwischen Mohammed und den geistigen und politischen Führern seiner Zeit ist bei allen islamischen Feministinnen und Feministen ein zentrales Stilmittel, um einen geschlechtsegalitären Islam zu legitimieren. So lässt sich gleichermaßen eine Fundamentalkritik der islamischen Gesellschaften formulieren ohne die sakrosankte Person Mohammeds zu tangieren. Mehr noch: Wenn Mohammed perfekt ist, wie der islamische Feminismus zeigt, dann resultiert das Übel der Frauenunterdrückung nicht aus der Religion, sondern nur aus der Unvollkommenheit der Männer und der Gesellschaft. Diese sind jetzt aufgerufen, sich zu guten Muslimen zu entwickeln und alle Benachteiligungen von Frauen zu beenden. Der islamische Feminismus, das wird aus dieser Schlussfolgerung deutlich, ist ein Projekt, dass Männer und Frauen gleichermaßen betrifft und sowohl ein politisches wie ein religiöses Programm darstellt.

In der Theorie ist den Verfechtern des islamischen Feminismus damit das Kunststück gelungen, eine neue normative Ordnung für die islamische Welt zu entwerfen, die in jeder Hinsicht mit dem Projekt der Moderne kompatibel ist, ohne jedoch säkular oder gar *westlich* zu sein. Da sie jedoch, wie alle Revolutionäre, die etablierten Autoritäten gegen sich aufbringen und, als Angehörige der gebildeten Mittelschichten, nur selten Kontakt zur Masse der Bevölkerung herstellen, muss man die Frage stellen, wie einflussreich diese radikalen Intellektuellen in ihren Heimatländern tatsächlich sind.

Sicher ist: Es handelt sich um eine Minderheit, die nicht immer wohlge-litten ist. Eine Reihe der prominentesten Vertreterinnen musste migrieren, weil sie um ihr Leben fürchtete oder Gefahr lief, für ihre Ideen verhaftet zu werden. Auch sind die Forschungsbedingungen für islamische Feministinnen und emanzipative Muslime aus vielerlei Gründen in westlichen Ländern meist besser als in islamischen Staaten. Aus diesem Grund befinden sich die wichtigsten Zentren des islamischen Feminismus in den USA.⁴⁸ In der nicht-

⁴⁷ Vgl. Mernissi, *Politischer Harem*.

⁴⁸ In den USA lehren die aus Pakistan stammende Religionswissenschaftlerin Riffat Hassan, der Rechtswissenschaftler Khaled Abou El Fadl, die Historikerin Margot Badran und die Islamwissenschaftlerin Amina Wadud; in England hat die iranisch-stämmige Ethnologin Ziba Mir-Hosseini eine Professur.

westlichen Welt sind es vor allem die Gesellschaften Süd- und Südostasiens, in denen islamische Feminist/innen wirken. Strukturell existieren die besten Bedingungen in Indonesien, weil jede Universität ein eigenes Frauenforschungszentrum besitzt. Wegweisend sind hier die Schriften der islamischen Theologinnen Siti Musdah Mulia von der Islamischen Universität in Jakarta oder Siti Ruhaini Dzuhayatin von der Islamischen Universität in Yogyakarta.⁴⁹ Zusätzlich und teilweise in enger Verbindung mit den Universitäten arbeiten außeruniversitäre Forschungsinstitute wie das Fahima-Institut in Cirebon und verschiedene Nichtregierungsorganisationen wie die *Nationale Kommission gegen Gewalt gegen Frauen* (*Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan*), die die Umsetzung der UN-Agenda zur *Eliminierung jeder Art von Diskriminierung von Frauen* überwacht, die Indonesien im Jahr 2004 ratifizierte. Typisch für den indonesischen Feminismus ist die Verbindung zwischen Theorie und Praxis und die Anwendungsorientierung der akademischen Forschung⁵⁰. Im Fokus stehen die Verbesserung der Gesundheit von Frauen und Kindern, der Kampf gegen häusliche Gewalt und anvisierte Änderungen des Familienrechts. Dieses ist für Muslime an der Scharia ausgerichtet und enthält etliche Ungerechtigkeiten gegenüber Frauen, wie zum Beispiel das Recht der polygynen Ehe für Männer. Immer wieder entzünden sich Debatten daran, wie die Gebote der Religion mit den Prinzipien der UN in Einklang gebracht werden können beziehungsweise welche Matrix im Zweifelsfall die übergeordnete sein soll. Im Jahr 2004 erarbeitete eine vom Religionsministerium eingesetzte Kommission unter Leitung von Siti Musdah Mulia ein Reformkonzept, das auf feministischen Auslegungen der islamischen Quellen basierte und sich für eine vollständige Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen aussprach.⁵¹ Im Parlament scheiterte dieses Projekt jedoch.

49 Vgl. Mulia, »Just marital law«; Dzuhayatin, *Women's dilemma*. Mehr noch als die staatlichen sind es die islamischen Hochschulen, die zurzeit als Bollwerke von Frauenemanzipation und Demokratie gegen den sich weiter ausbreitenden Fundamentalismus fungieren.

50 Das Fahmina-Institut publizierte beispielsweise im Jahr 2006 ein Kursbuch, das sich an Lehrer, staatliche Angestellte, Religionsgelehrte und andere Multiplikatoren richtet. Das Buch re-interpretiert den Koran und die Sunna vor dem Hintergrund einer modernen Vorstellung von Geschlechtergerechtigkeit, die sich an den Vorgaben der UN orientiert. Vgl. Mohammad et al, *Dawrah fiqh perempuan*.

51 Gegenüberstellungen der neuen und alten Versionen sowie Hintergründe der Reform finden sich in Mulia, »Just marital law« und Team for Gender Mainstreaming, Ministry for Religious Affairs of the Republic of Indonesia, *Counter legal draft*.

6. Geschlechtergerechtigkeit und Rechtsreformen in Marokko

Reformen des Personenstands- oder Familienrechts stehen im Zentrum der Bemühungen islamischer und säkularer Feministinnen. In einigen Fällen können sie tatsächlich Fortschritte ihrer Bemühungen zeitigen. Das bemerkenswerteste Beispiel für einen solchen Erfolg ist die jüngste Reform des Familienrechts (*Moudawana*) in Marokko. Dort hatte König Mohammed VI im Jahr 2003 ein neues Familienrecht verabschiedet, das als das fortschrittlichste in der arabischen Welt gilt. Der Gewährung moderner Frauenrechte ging auch in Marokko ein jahrzehntelanges Ringen zwischen liberalen und konservativen Kräften voraus. Gleichberechtigungsforderungen wurden bereits in der Zeit des Unabhängigkeitskampfes erhoben, unter anderem von Allal Al-Fassi, dem Gründer der nationalistischen Istiqlal-Partei. Al-Fassi hatte in einer 1952 erschienenen Schrift die körperliche und mentale Schwäche der Frauen auf ihre soziale Rolle zurückgeführt.⁵² 1944 entstand innerhalb der Istiqlal-Partei ein Frauenrat, dem al-Fassis Cousine Malika al-Fasssi vorstand, und 1946 formierte sich unter ihrem Dach eine Gruppe namens *Schwwestern der Reinheit* (*Akhawat al-Safa*), die die Abschaffung der Polygynie und gleiche Rechte für Männer und Frauen forderte.⁵³ Nachdem sich viele Marokkanerinnen im Unabhängigkeitskampf engagiert hatten, war im postkolonialen Marokko zunächst ein gewisser Rückzug von Frauen aus der Öffentlichkeit zu verzeichnen. Allerdings organisierten sich viele ehemalige Aktivistinnen gewerkschaftlich. Gewerkschaftlerinnen und Frauen aus der Königsfamilie⁵⁴ setzten sich für eine Verbesserung der Lebenssituation von Frauen ein und forderten eine Förderung der Frauen- und Mädchenbildung. Seit 1956 wurden einige rechtliche Verbesserungen verfügt, unter anderem wurden die Möglichkeiten polygyn zu heiraten erschwert. Ende des 20. Jahrhunderts schlossen sich Frauenrechtsaktivistinnen zu einer sozialen Bewegung zusammen, die das Königshaus unter Druck setzte, und in den Jahren 1993 und 2004 wurden weitere Reformen verfügt. Die letzte fundamentale Veränderung fand im Jahr 2003 mit der Verabschiedung der derzeitigen *Moudawana* statt. Die Gehorsamspflicht der Frau gegenüber ihrem Ehemann wurde abgeschafft und eine gleichberechtigte Verantwortlichkeit beider Ehepartner in Familie und Haushalt festgelegt. Während Männern die

⁵² Vgl. Dennerlein, »Writing against Islamic dramas«, S. 523.

⁵³ Zur Geschichte der marokkanischen Frauenbewegung vgl. Sadiqi, »Morocco«.

⁵⁴ Lalla Aischa, die Tochter Mohammeds V. und spätere marokkanische Botschafterin, zeigte sich schon 1947 unverschleiert in der Öffentlichkeit.

Scheidung erschwert wurde, ist sie für Frauen leichter durchzuführen. Das Heiratsalter für Mädchen wurde auf 18 Jahre erhöht und die Wahlfreiheit in Bezug auf den Ehepartner gestärkt. Ein Vormund (*Wali*) ist jetzt nicht mehr notwendig, um eine Ehe zu schließen. Auch im Hinblick auf uneheliche Kinder wurden Fortschritte erzielt. Bei der Eheschließung werden gemeinsame Kinder als ehelich anerkannt, und Väter, die sich nicht zu ihren Kindern bekennen, können theoretisch zu einem Vaterschaftstest gezwungen werden.

Mohammed VI. hat sich mit dieser Reform, darauf weist die Islamwissenschaftlerin Bettina Dennerlein hin, einerseits auf die UN-Frauenrechtskonvention, auf Demokratie und Menschenrechte, andererseits aber auch auf den Islam und seine spezifische Auslegung der Scharia bezogen. Er führt den Titel *Befehlshaber der Gläubigen* (*Amir al-Muminin*) und ist die höchste religiöse Autorität im Staat. Um religiöse und konservative Kräfte in den Reformprozess einzubinden, hatte Mohammed VI. 2001 eine Kommission zusammengestellt, die einen Vorschlag erarbeiten sollte. In dieser Arbeitsgruppe waren Frauenrechtsaktivistinnen ebenso wie islamische Geistliche und Juristen vertreten. Die vom König vorgegebene Aufgabenstellung war die Versöhnung von religiösem Recht und internationalen Menschenrechten in einem Neuentwurf des Familienrechts. Dabei wurden Argumente aus Koran, Sunna und Texten der malikitischen Rechtsschule zu Rate gezogen.⁵⁵ Für viele marokkanische Muslime war dieses Vorgehen überzeugend, jedoch bei weitem nicht für alle. Widerstand wurde insbesondere von der islamistischen *Vereinigung für Gerechtigkeit und Spiritualität* (*Al-Adl Wal-Ihsan*) vorgebracht, die von Abdessalam Yassine gegründet und derzeit von seiner Tochter Nadia Yassine geleitet wird. In einem Gespräch, das Alewtina Schuckmann im Jahr 2010 mit Nadia Yassine führte, brachte diese zum Ausdruck, dass sie die Reform für überflüssig halte, da die Scharia die Frauen ohnehin schütze und der Islam die Rechte von Frauen garantiere.⁵⁶ Bereits vor der Verabschiedung des neuen Gesetzes, am 12. März 2000, hatten islamistische Organisationen für eine Großdemonstration in Casablanca 100.000 bis 200.000 Gegner der Reform mobilisiert, während Befürworter lediglich eine Gegenkundgebung mit etwa 40.000 bis 100.000 Teilnehmern in Rabat auf die Straße brachte.⁵⁷

⁵⁵ Eine Aufarbeitung der sozialen und politischen Dynamiken der Familienrechtsreform findet sich in Schuckmann, *Rechte der Frau*, eine Auseinandersetzung mit den juristischen Hintergründen in El Bouarfati, *Ursprung und Entwicklung*.

⁵⁶ Vgl. Schuckmann, *Rechte der Frau*, S. 83.

⁵⁷ Vgl. Mattes, »Aktionsfeld Religion«, S. 4.

Marokko ist ein autoritärer Staat, ähnlich wie Indonesien unter Suharto, Iran unter dem Schah oder Ägypten unter Mubarak. Allerdings war er niemals säkular. Der König kann sich einer weitgehenden Unterstützung konservativer Kreise und religiöser Teile der Bevölkerung sicher sein, da er gleichzeitig die höchste weltliche und religiöse Autorität darstellt. Der Umstand, dass er das Land selbst, unter Einbindung der religiösen Eliten, in eine neue Ordnung führt, aber auch in der Lage ist, auf Proteste bedacht und mit Augenmaß zu reagieren, lässt ihn als weniger gefährdet erscheinen, als die Diktatoren anderer islamischer Staaten. Ob der staatlich verordnete Feminismus auch hier Gefahr läuft, bei fortschreitender Demokratisierung von islamistischen Organisationen hinweggefegt zu werden und einer Ordnung Platz machen müsste, die sich an der idealisierten Gemeinschaft von Medina im 7. Jahrhundert anstelle der universalen Menschenrechte orientiert, bleibt abzuwarten.

Resümee

Nationale und transnationale Frauenorganisationen haben in den vergangenen 30 Jahren darauf hingewirkt, dass die Agenda der Geschlechtergleichheit Eingang in die Konventionen der Vereinten Nationen gefunden hat. Fast alle Staaten haben die UN-Konvention CEDAW mittlerweile ratifiziert, und jetzt steht der schwierige Prozess ihrer Implementierung auf den nationalen Ebenen an. Genau hier jedoch gerät der Prozess der Durchsetzung der neuen Ordnung immer wieder ins Stocken, gibt es teilweise sogar erhebliche Rückschläge. Das trifft insbesondere für islamische Länder oder Regionen mit islamischen Mehrheiten zu. Dafür stehen zum Beispiel die Einführungen der Scharia in Südostasien, Zentralasien und Afrika. Als im Jahr 2009 im pakistanischen Swat-Tal die Scharia implementiert wurde, bestand die erste Maßnahme der lokalen Islamisten darin, alle Mädchenschulen zu schließen. Im islamischen Nordnigeria sorgte das neue Recht und seine frauenfeindliche Auslegung im Jahr 2001 für einen internationalen Skandal. Dort hatte man eine schwangere Frau wegen einer unehelichen Schwangerschaft zum Tod durch Steinigung verurteilt. Beispiele dieser Art stellen keine Ausnahme dar, sondern ließen sich beliebig fortführen. Angesichts solcher Befunde muss die Frage nach der Wirksamkeit des islamischen Feminismus gestellt werden. Trägt er wirklich dazu bei, neuen egalitäreren Geschlechterordnungen

gen zur Durchsetzung zu verhelfen oder ist er lediglich das liberale Feigenblatt eines sich ausbreitenden patriarchalischen Islam? Verhilft er, wie viele Frauenrechtlerinnen in muslimischen Ländern argwöhnen, dem Islamismus vielleicht sogar zur Durchsetzung?

Sicher ist, dass er in Ländern, in denen ein neuer Islamismus Fuß fasst und vormals liberal-säkulare Ordnungen durch islamische Normen und islamische Rechtsordnungen ergänzt oder ersetzt werden, nahezu keine interventionistische Kraft entfaltet. Die wöchentlichen Kolumnen der *Sisters in Islam* halten die Herausbildung neuer Geschlechterungleichheiten genauso wenig auf wie die Frauenforschungsinstitute in Indonesien. Im Chor der islamistischen Frömmeler zählen ihre Stimmen wenig; zudem sind sie permanent von Repression und letztendlich auch von Gewalt bedroht. Vorwürfe der Beleidigung des Islam oder der Häresie können Grundlage von Strafverfolgungen sein und sie legitimieren islamistische Eiferer, die bereit sind, die Durchsetzung der islamischen Ordnung mit blanker Gewalt durchzusetzen. Als Nachteil für islamische Feministinnen erweist sich auch die Finanzierung durch westliche Einrichtungen, die schnell zu dem Vorwurf führt, *vom Westen gekauft* worden zu sein.

Dennoch muss das Engagement der islamischen Feministinnen nicht vergeblich sein. Der neue islamische Fundamentalismus ist nicht in allen islamischen Gesellschaften gleichermaßen erfolgreich. In Staaten, die niemals säkular waren, in denen rigide islamische Normen und Werte bis auf den heutigen Tag in Politik, Recht und Gesellschaft dominieren, sind die Ausgangsbedingungen für Reformen günstiger als in jenen, in denen sich die Bevölkerung gerade von der säkularen Elite abwendet. Die Reform des Familienrechts im monarchistischen Marokko zeigt, dass der islamische Feminismus dann, wenn er von mächtigen Akteuren aufgegriffen wird, eine große Wirkung entfalten kann.

Eine wichtige Rolle wird in Zukunft auch der Iran spielen. Vor 30 Jahren war er das Vorbild junger anti-imperialistischer Islamisten, jetzt hat sich die gebildete urbane Jugend im eigenen Land vollkommen vom Modell der islamischen Republik abgewandt. Eine neue Frauenrechts- und Demokratiebewegung findet bis in die Kreise derjenigen hinein Anhänger, die einst Khomeini an die Macht brachten; und nur die unverblünte staatliche Repression verhindert einen politischen und gesellschaftlichen Erdrutsch. Viele junge Frauenrechtlerinnen stehen dem islamischen Feminismus nahe, und Wissenschaftler sprechen bereits von einer post-islamistischen Wende, die Demokratie und Gleichberechtigung der Geschlechter mit einem liberalen

Islam verbinden soll⁵⁸. Dass sich solche Entwicklungen manchmal überraschend schnell ereignen, zeigen die jüngsten Revolutionen und Revolten in der arabischen Welt.

Literatur

- Ahmed, Leila, *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven 1992.
- Anwar, Zainah, »What Islam, whose Islam. Sisters in Islam and the struggle for women's rights«, in: Robert W. Hefner (Hg.), *The politics of multiculturalism. Pluralism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, Honolulu 2001, S. 227–252.
- Badran, Margot, »Introduction«, in: Huda Shaarawi, *Harem years. The memoirs of an Egyptian feminist (1879–1924)*, New York 1987, S. 7–22.
- Badran, Margot/Cooke, Miriam, *Lesebuch der »neuen Frau«. Araberinnen über sich selbst*, Reinbek 1992.
- Bayat, Asef, *Making Islam democratic. Social movements and the post-Islamist turn*, Stanford 2007.
- Bosworth, Clifford E., *Qajar Iran. Political, social and cultural change, 1800–1925*, Costa Meza 1992.
- Cooke, Miriam, »Ayyam min Hayati. The prison memoirs of a Muslim sister«, *Journal of Arabic Literature*, Jg. 26, H. 1–2 (1995), S. 147–164.
- Coté, Joost, *Feminism and nationalism. Kartini's letters to Stella Zeehandelaar 1899–1903*, Clayton 2005.
- Dennerlein, Bettina, »Writing against Islamic dramas. Islamisches Familienrecht neu denken«, *Asiatische Studien*, Jg. 64, H. 3 (2010), S. 517–534.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, *Women's dilemma and the reconstruction of fiqh*, Yogyakarta 1999.
- El Bouarfati, Malika, *Ursprung und Entwicklung der marokkanischen Familienrechtsreform im Kontext islamischer Rechtsmethoden* (Unveröffentlichte Magisterarbeit), Frankfurt/M. 2009.
- Engineer, Ashgar Ali, *The Qur'an, women and modern society*, New Delhi 1999.
- Frisk, Sylva, *Submitting to God. Women and Islam in urban Malaysia*, Copenhagen 2009.
- Haeri, Shahla, »Temporary marriage. An Islamic discourse on female sexuality in Iran«, in: Haideh Moghissi, (Hg.), *Women and Islam. Critical concepts in sociology*, Bd. 2: *Social conditions, obstacles and prospects*, London 2005/1994, S. 166–183.

⁵⁸ Vgl. Bayat, *Making Islam democratic*.

- Kamaruzzaman, Soraiya, »Women and syariah in Aceh. Aceh's women find themselves between an armed conflict and Islamic law«, *Inside Indonesia*, Jg. 79 (2004), S. 9–11.
- Karim, Wazir Jahan, *Women and culture. Between Malay adat and Islam*, Boulder 1992.
- Keddie, Nikki, *Iran and the Muslim world. Resistance and revolution*, Basingstoke 1995.
- Keddie, Nikkie, *Qajar Iran and the rise of Reza Khan 1796–1925*, Costa Meza 1999.
- Keddie, Nikkie, *Modern Iran. Roots and results of revolution*, New Haven 2006.
- Mahmood, Saba, *Pious formations: The Islamic revival and the subject of feminism*, Princeton 2004.
- Mattes, Hanspeter, »Aktionsfeld Religion. Das Kräfteressen zwischen Islamisten und dem neuen König in Marokko«, in: GIGA, 14.10.2011, http://www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/content/imes/menastabilisierung/pdf/menatp3_aspekte_6.pdf.
- Mernissi, Fatima, *Der politische Harem: Mohammed und die Frauen*. Freiburg 1992.
- Mohammad, Kyai Husein u.a., *Dawrah fiqh perempuan. Modul kursus Islam dan gender*, Cirebon 2006.
- Mulia, Siti Musdah, »Towards just marital law. Empowering Indonesian women«, in: Susanne Schröter (Hg.), *Gender and Islam in Southeast Asia*, Leiden 2011, S. 111–147.
- Najmabadi, Afsaneh, *Women with mustaches and men without beards. Gender and sexual anxiety of Iranian modernity*, Berkeley 2005.
- Othman, Norani, »Islamization and modernization in Malaysia. Competing cultural reassertions and women's identity in a changing society«, in: Rick Wilford/Robert R. Miller (Hg.), *Women, ethnicity and nationalism. The politics of transition*, London 1998, S. 170–192.
- Peletz, Michael, »Neither reasonable nor responsible. Contrasting representations of masculinity in a Malay society«, *Cultural Anthropology*, Jg. 9, H. 2 (1994), S. 133–176.
- Ringer, Monica M., »The quest for the secret of strength in Irianian nineteenth-century travel literature. Rethinking tradition in the Safarnameh«, in: Nikkie Keddi/Radu Mathee (Hg.), *Iran and the surrounding world. Interactions in culture and cultural politics*, Seattle und London 2002, S. 146–161.
- Rostam-Kolayi, Jasmin, »Foreign education, the women's press and the discourse of scientific domesticity in early-twentieth century Iran«, in: Nikkie Keddi/Radu Mathee (Hg.), *Iran and the surrounding world. Interactions in culture and cultural politics*, Seattle und London 2002, S. 182–204.
- Sadiqi, Fatima, »Morocco«, in: Sanja Kelly (Hg.), *Women's rights in the Middle East and North Africa*. New York 2010, S. 311–336.
- Samiuddin, Abida/Khanam, R., *Muslim feminism and feminist movement in Southeast Asia*, New Delhi 2002.

- Schröter, Susanne, »Fundamentalismen und religiös motivierte Gewalt in Indonesien«, in: Thomas Kolnberger (Hg.), *Terrorismus und Fundamentalismus – Herausforderung der modernen Welt*, Wien 2007, S. 142–167.
- Schröter, Susanne, »Re-Islamisierungsprozesse in Südostasien«, *Orient*, Jg. 4 (2007), S. 17–30.
- Schröter, Susanne, »Die Debatte um religiösen Pluralismus in Indonesien«, in: Fritz Schulze/Holger Warnk (Hg.), *Religion und Identität: Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*, Wiesbaden 2008, S.1–22.
- Schröter, Susanne, »Feministische Re-Interpretationen des Qur'an und der Sunna«, in: Susanne Lanwerd/Márcia Moser (Hg.), *Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2009, S. 46–54.
- Schuckmann, Tina, *Die Rechte der Frau in Marokko. Stand, Entwicklungen und Ansichten am Beispiel der Moudawanna* (unveröffentlichte Magisterarbeit), Frankfurt/M. 2011.
- Schulz, Dorothea, »Piety's manifold embodiments: Muslim women's quest for moral renewal in urban Mali«, *Journal for Islamic Studies*, Jg. 28 (2008), S. 26–93.
- Schulz, Dorothea, »(Re)Turning to proper Muslim practice: Islamic moral renewal and women's conflicting constructions of Sunni identity in urban Mali«, in: *Africa Today*, Jg. 54, H.4 (2008), S. 21–43.
- Sedghi, Hamideh, *Women and politics in Iran. Veiling, unveiling, and reveiling*, Cambridge 2007.
- Team for Gender Mainstreaming, Ministry for Religious Affairs of the Republic of Indonesia, *Counter legal draft. The compilation of Indonesian Islamic law*, Jakarta 2004.
- Tibi, Bassam, *The challenge of fundamentalism. Political Islam and the new world disorder*, Berkeley 2002.
- Wadud, Amina, *Qur'an and woman. Re-reading the sacred text from a woman's perspective*, Oxford 1992.
- Werner, Karin, *Between westernization and the veil. Contemporary lifestyles of women in Cairo*, Bielefeld 1997.
- Wieringa, Saskia, »Ibu or the beast. Gender interests in two Indonesian women's organizations«, *Feminist Review*, Jg. 41 (1992), S. 98–113.