GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Diskurse des islamischen Feminismus

Salah, Hoda

2010

https://doi.org/10.25595/2553

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Salah, Hoda: *Diskurse des islamischen Feminismus*, in: Gender : Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 2 (2010) Nr: 1, 47–64. DOI: https://doi.org/10.25595/2553.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Hoda Salah

Diskurse des islamischen Feminismus

Zusammenfassung

Der Beitrag identifiziert verschiedene Diskurse innerhalb des islamischen Feminismus. Es wird gefragt, ob islamischer Feminismus dazu beiträgt, Frauenrechte zu stärken, und inwieweit er Frauen einen Zugang zur öffentlichen Sphäre und Autonomie in der privaten Sphäre ermöglicht. Es wird gezeigt, dass der islamische Feminismus einen positiven Einfluss auf die Förderung von Frauenrechten hat, und zwar nicht nur innerhalb islamischer Diskurse, sondern auch in nationalen und internationalen Institutionen. Dennoch trägt der islamisch-feministische Diskurs auch eine mögliche Gefahr für den Status von Frauen in muslimischen Gesellschaften in sich, da religiös motivierte Argumente gegen die UN-Konvention für Frauenrechte vorgebracht werden, sobald diese zum islamischen Recht der Scharia im Widerspruch steht.

Schlüsselwörter
Islamischer Feminismus, Frauenrechte, Frauenbewegung, Reformbewegungen im Islam, Islam, Gender Jihad, Ägypten

Summary

Discourses of Islamic Feminism

This article identifies different discourses within Islamic Feminism. The question is whether it contributes to the improvement of women's rights, and in how far it enables women to attain access to public space and autonomy in the private sphere. It will be argued that Islamic Feminism has a positive influence on the promotion of women's rights, not only within Islamic discourses and movements, but also in national and international institutions. However, the Islamic-feminist discourse also carries a potential danger for the status of women in Muslim societies, since religious arguments are being directed against the UN Convention for Women's Rights insofar as it contradicts the Islamic Sharia.

Keywords
Islamic Feminism, Women's Rights, Women's Movement, Reform movement in Islam, Gender Jihad, Egypt

Der islamische Feminismus trat in den 1990er Jahren in vielen Ländern der Welt als ein Teil der internationalen Reformbewegung im Islam in Erscheinung und ist heute sowohl in arabischen Gesellschaften als auch im Iran, Nigeria, Südafrika, in der asiatischen Welt, Europa und in Nordamerika präsent. Er ist ein feministischer Diskurs, der sich im Rahmen des islamischen Paradigmas bewegt und Frauenrechte auf religiöse Texte gründet. Seine Mitglieder sind islamische AktivistInnen und WissenschaftlerInnen. Sie haben ihre eigenen Forschungszentren und Nichtregierungsorganisationen gegründet und sind regional und international gut vernetzt. Als Intellektuelle haben sie eine starke Meinungsmacht durch ihre Veröffentlichungen und ihre Medienpräsenz. Sie setzen sich für Frauenrechte, politische Rechte sowie für Demokratisierung ein, die ihrer Auffassung nach integrale Bestandteile des Islam darstellen. Der islamische Feminismus hat sich teilweise sogar im wissenschaftlichen Bereich etablieren können, insbesondere an Universitäten in den USA, Südafrika, Iran, Indonesien, Malaysia und Pakistan.[1]

1 Viele islamische FeministInnen sind Gelehrte und ProfessorInnen. Führende VertreterInnen kommen aus den USA: Amina Wadud an der Virginia Commonwealth University in Richmond, Virginia

Dieses recht junge Phänomen des islamischen Feminismus ist jedoch keineswegs eine homogene Strömung. Vielmehr lassen sich wie auch im christlichen oder säkularen Feminismus verschiedene Richtungen ausmachen. Gegenstand dieses Beitrags ist es, die Flut an Literatur, die einerseits *über* den islamischen Feminismus und andererseits *von* islamischen FeministInnen selbst verfasst wurde, zu systematisieren. Er legt dar, dass es sich beim islamischen Feminismus nicht *um einen Diskurs* handelt, sondern um verschiedene Diskurse, die in unterschiedliche Strömungen kategorisiert werden können. Die verschiedenen Richtungen werden idealtypisch dargestellt, um ihre jeweiligen Argumentationsmuster analytisch einordnen zu können. Im ersten Teil werden die zentralen Begriffe „Gender Jihad", „islamisch" und „Feminismus" definiert. Im zweiten Abschnitt unterteile ich den islamischen Feminismus in drei Strömungen, den konservativen, den liberalen und den radikalen Diskurs. Dabei werden die jeweiligen AkteurInnen vorgestellt und ihre Denkrichtungen, Quellen sowie Methoden herausgearbeitet. Hierfür ist es entscheidend zu wissen, welche Geschlechterrollen im Weltbild der islamischen Feministinnen vorherrschen, welcher Korankorpus und welche religiösen Rollenvorbilder gelten. Es wird geklärt, was Gegenstand der jeweiligen Debatte ist und was tabuisiert bleibt. Im letzten Abschnitt argumentiere ich schließlich, dass der islamische Feminismus als eine neue Frauenbewegung in den 1990er Jahren zu verorten ist. Diese muss in Abgrenzung zu den alten säkularen, politischen Frauenbewegungen in vielen muslimischen Gesellschaften betrachtet werden, die ihren Ursprung in den Anfängen des 20. Jahrhunderts haben und deren Agenda sich auf den nationalen, säkularen und postkolonialen Staat bezog (Göle 1995; Ahmed 1998; Moghissi 1999; Badran 1996). Am Beispiel Ägyptens und seiner Verhandlung über die Menschenrechtskonvention CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women) möchte ich zeigen, welche Gemeinsamkeiten und Differenzen es zwischen den islamischen FeministInnen und den SäkularistInnen gibt.

1 Islamische FeministInnen und ihr Gender Jihad für Frauenrechte

Islamische FeministInnen bezeichnen ihr Engagement für Frauenrechte mit dem arabischen Wort „Jihad",[2] was so viel wie „Bemühung" oder „Anstrengung" bedeutet. Durch die Verwendung des Begriffs verfolgen sie zwei Ziele. Zum einen wird „Jihad" dem Gebrauch desselben Begriffs durch islamische Militante entgegengestellt, die hiermit

(2006), Asma Barlas am Ithaca College in New York (2006, 2005, 2002), Hibba Abugideiri an der Villonova Universität (2001), Amira Sonbol El-Azhary an der Georgetown Universität (2001), Aziza Al-Hibri an der University of Richmond (1982). Die Bewegung ist aber auch in Asien und Südafrika verbreitet: Norani Othman an der Kebangsaan-Universität in Malaysia, die Mitgründerin der Frauenorganisation *Sisters in Islam* ist (www.sistersinislam.org), Saidiyya Shaikh an der Universität Cape Town in Südafrika. Zu den ägyptischen FeministInnen zählen vor allem Nasr Hamid Abu Zaid an der Humanistic University in Utrecht (2008, 1996) sowie Omaima Abou-Bakr (2001), Amani Saleh und Heba Raouf Ezzat (2000a, 2000b, 1992), die alle drei Professorinnen an der Kairoer Universität sind. Es gibt auch zahlreiche feministische ProfessorInnen an der religiösen islamischen Al-Azhar-Universität in Kairo und in ihren Abteilungen weltweit.

2 Siehe die Arbeiten von Wadud (2006), Abugideiri (2001), Barlas (2006, 2005, 2002), Mir-Hosseini (1999), Selim (2006), van Doorn-Harder (2006), Hélie-Lucas (1992), Nomani (2005a, 2005b).

ihren Gewalttaten religiöse Legitimation verleihen wollen. Zum anderen verweisen islamische FeministInnen auf die ursprüngliche Bedeutung des „Jihad" und somit auf den Propheten Muhammad, der nach einem Verteidigungskampf zu seinen Gefährten gesagt haben soll: „Wir haben jetzt den kleinen Jihad hinter uns, nun beginnt der große Jihad." Daraufhin sollen diese gefragt haben, was der große Jihad sei, und Muhammad habe geantwortet: „Das ist der Jihad gegen dich selbst." Obwohl dieser Hadith – Überlieferung der Aussagen und Taten des Propheten – von den großen Hadithgelehrten[3] als schwach bzw. unecht bezeichnet wurde, ist er in der muslimischen Welt weithin bekannt und präsent. Jihad bedeutet dieser Auffassung zufolge das Bemühen des Menschen, sich selbst zu verbessern. Der große Jihad sei die ständige Arbeit des Menschen an sich selbst, um das Leben für sich und die Gemeinschaft bereichernd und sinnvoll zu gestalten. An diese Sichtweise knüpfen islamische FeministInnen mit ihrer Verwendung des Begriffs an: Der „kleine Jihad" wird als Verteidigungskampf gegen diskriminierende gesellschaftliche Strukturen ausgelegt. Ziel ist es, Frauen wieder zu denjenigen Rechten zu verhelfen, die ihnen der Islam bereits vor 1 400 Jahren zugestanden hatte. Auf der anderen Seite richtet sich der „große Jihad" gegen die eigene Person bzw. gegen die eigenen Schwächen und Ängste. Dadurch bekommen islamische FeministInnen die Kraft, sich aus der Gefangenschaft ihrer herkömmlichen frauenfeindlichen Traditionen zu befreien, ihre Religion neu zu erkennen und zu interpretieren. Sie treten also im Kleinen wie im Großen für die Reform von Frauenrechten ein.

Die (Selbst-)Bezeichnung[4] als islamische FeministIn ist zu unterscheiden von dem Adjektiv ‚muslimisch'. Es bezeichnet lediglich die Zugehörigkeit zum Islam als einer Religionsgemeinschaft ohne politische Konnotation. Der Begriff sagt letztendlich nichts über die Denkrichtung der damit bezeichneten Personen aus. Anders ist es bei der Bezeichnung ‚islamisch'. Diese besagt, dass der Islam primärer Bezugspunkt des Denkens und Handelns von Personen bzw. Organisationen ist. Die Islamwissenschaft in Deutschland bevorzugt im Allgemeinen die Begriffe „Islamismus" bzw. „politischer Islam", dessen VertreterInnen als „islamische AktivistInnen" oder „IslamistInnen" bezeichnet werden (Krämer 1999). Begründet wird dies damit, dass der Terminus „Islamismus" dem arabischen Sprachgebrauch nahe kommt, hier werden die IslamistInnen zumeist als „Islamiyyun" bezeichnet.

Mit islamischen FeministInnen sind somit diejenigen AkteurInnen gemeint, deren wesentliche Argumentationsgrundlage für die Einforderung von Frauenrechten der Koran und die Überlieferungen des Propheten Muhammad darstellt, und nicht etwa die UN-Konventionen für Menschenrechte. Das bedeutet nicht, dass diese FrauenrechtlerInnen die UN-Konventionen nicht in ihre Argumentation einbeziehen. Sie prüfen, ob

3 Aus diesem Grund wurde dieser Hadith nicht in die Sammlungen von Sahih Al-Bukhari und Sahih Muslim aufgenommen. Die hier verwendeten Hadithe wurden zum großen Teil aus dem Arabischen von mir übersetzt. Sie stammen vorwiegend aus Abu Shuqa 1990.

4 Seit 2005 findet in Barcelona der „International Congress on Islamic Feminism" statt. Etwa 300 islamische WissenschaftlerInnen und Gender-AktivistInnen weltweit kommen zusammen, um über Strategien zur Etablierung von Frauenrechten in der islamischen Welt nachzudenken. Siehe Homepage der Konferenz: www.feminismeislamic.org/eng. Es gibt einige islamische FrauenrechtlerInnen, die es wegen der Assoziation mit dem westlichen Feminismus oder Säkularismus ablehnen, sich als „FeministInnen" zu bezeichnen, so z. B. Amina Wadud oder Asma Barlas (2002). Aber sie und andere nehmen an dieser Konferenz teil und sind als „islamische Feministinnen" gern geladene Gäste auf Kongressen, Workshops und im Fernsehen.

die Konventionen mit ihren religiösen Überzeugungen vereinbar sind, und akzeptieren sie, wenn sie nicht im Widerspruch zum Islam stehen. Dies geschieht im Gegensatz zu säkularen FeministInnen in muslimischen Gesellschaften, die immer noch die Mehrheit der politischen AktivistInnen darstellen.[5] Auch wenn diese säkularen AkteurInnen gläubig sind, sind ihre Grundlagen und „terms of references" die internationalen Konventionen der Menschenrechte und nicht die Religion. In ihrem Bericht an die UN kontrollieren sie, inwieweit der jeweilige Staat diese internationalen Frauenrechtskonventionen, die er unterschrieben und ratifiziert hat, in nationale Gesetzgebung und -praxis umgesetzt hat. Der Begriff ‚Feminismus' macht auf das Bewusstsein und die Sensibilität für Frauenrechte aufmerksam. Was FeministInnen allgemein verbindet – gleichgültig welcher politischen oder religiösen Richtung sie nahe stehen – ist das aktive Vorgehen gegen Unrecht, gegen diskriminierende Traditionen und Strukturen, die darauf ausgelegt sind, Frauen aufgrund ihres Geschlechts zu unterdrücken (Ruppert 2002).

Islamischen FeministInnen ist die Überzeugung gemein, dass muslimische Frauen unter Diskriminierung leiden, die „nichts mit dem Islam zu tun hat"[6]. Die meisten führen die Unterdrückung der Frau auf eine falsche patriarchalische Interpretation der Religion zurück und versuchen, dagegen vorzugehen, indem sie den „Igtihad" – das Bemühen um eine eigenständige, neue Interpretation der heiligen Schrift – einfordern. Sie möchten zur ursprünglichen Lehre des Islam zurückkehren und die Re- und Dekonstruktion bisheriger Lesarten durch eine gender-sensitive Lesart der heiligen Schriften wie auch der Geschichte der Frauen im Islam ersetzen (Barlas 2002). Dabei konzentrieren sie sich in ihrer Argumentation auf die Idee der Gerechtigkeit Gottes (´adl), einen der zentralen Begriffe der islamischen Theologie. Ihre Hauptprämisse lautet, dass es nicht Gottes Gebot sei, dass irgendein Mensch diskriminiert wird. Dies gilt insbesondere für Frauen, da sie „Geschwister und Zwillingshälfte" der Männer seien, wie der Prophet Muhammad es gesagt haben soll. Auch sind sie der Überzeugung, dass der Islam eine universelle Botschaft hat, die zu jeder Zeit und an jedem Ort Gültigkeit besitzt. Somit ist der islamische Feminismus eine intellektuelle und wissenschaftliche, vor allem aber auch eine religiöse spirituelle Bewegung, für deren AkteurInnen die Verbindung zwischen Wissenschaft und Glauben eine wichtige Grundkonstante im Leben darstellt (Wadud 2006).

Das AkteurInnenspektrum des islamischen Feminismus umfasst Frauen und Männer und erstreckt sich vom Wissenschaftsbereich bis zum politischen Aktivismus. Die Mehrheit der WissenschaftlerInnen versteht sich in erster Linie nicht nur als ForscherInnen, sondern auch als gläubige MuslimInnen, die die Missstände der islamischen Welt, insbesondere im Bereich der Geschlechterbeziehungen, anprangern. Sie versuchen, durch die Vermittlung von Wissen über Frauenrechte und durch gezieltes politisches Handeln an der Meinungs- und Willensbildung der BürgerInnen mitzuwirken und Einfluss auf religiöse Institutionen und die staatliche Gesetzgebung auszuüben. So leitete die afroamerikanische Professorin Amina Wadud 2005 als weiblicher Imam erstmals

5 Ägypten ist ein gutes Beispiel dafür: Gegenüber insgesamt drei islamischen Frauen-NGOs gibt es etwa 550 Frauen-NGOs, die multireligiös und multikulturell sind. In Ägypten gibt es ca. 16 000 NGOs. Siehe die ägyptische Regierungsseite Egypt State Information Service: Non-governmental organizations concerned with women. Zugriff am 14. Oktober 2008 unter www.sis.gov.eg/En/Women/institutions/Local/NGOs/100401010000000001.htm.

6 Dieses Argument wird besonders oft von VertreterInnen des konservativen und liberalen Diskurses angebracht. Siehe Kapitel 2.

ein Freitagsgebet vor einem gemischten Publikum in New York und eroberte auf diese Weise eine bis zu diesem Zeitpunkt rein männliche Domäne. Ihre Aktion erregte große mediale Aufmerksamkeit. Durch spektakuläre Thesen und Aktionen und die durch sie angestoßenen internationalen Debatten haben die islamischen FeministInnen viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Die voranschreitende Vernetzung der Welt durch neue technologische Entwicklungen wie die TV-Satellitenkanäle und das Internet tragen rasant zur Verbreitung ihrer Ideen bei. Islamische FeministInnen sind gern gesehene Gäste auf internationalen Konferenzen und in Talkshows, sowohl in muslimisch geprägten Ländern wie auch im Westen. Teilweise haben sie eine solide Medienpräsenz erlangt und sind in verschiedenen nationalen und internationalen Netzwerken, NGOs und Diskussionsrunden aktiv.

Ein Großteil der islamischen FeministInnen in der muslimischen Welt und im Westen hat keine religiöse Universitätsausbildung erfahren. Viele sind AbsolventInnen geistes- und humanwissenschaftlicher Disziplinen, lehren Sprach- und Sozialwissenschaften sowie Philosophie und Geschlechterforschung, haben Abschnitte ihrer akademischen Laufbahn im Westen absolviert und höhere Abschlüsse an europäischen oder US-amerikanischen Universitäten erreicht. Es ist zu beobachten, dass sich in einer Vielzahl der Fälle das Interesse an Geschlechterfragen im Islam während oder – noch öfter – nach der Promotion entwickelte. Die Sicherheit, die ihnen ihre feste Anstellung an den Universitäten gibt, ermöglicht es den islamischen FeministInnen, sich in der Forschung zu entfalten und auf diese Weise zur Etablierung neuer interdisziplinärer Forschungsmethoden in der Geschlechterforschung und vor allem zu Frauenrechten im Islam beizutragen. Sie versuchen, mithilfe moderner wissenschaftlicher Methoden, z. B. aus der Geschichtswissenschaft, Hermeneutik, Sprachwissenschaft, Linguistik und der Geschlechterforschung, neue Interpretationen der Hauptquellen des Islam zu erarbeiten.

Sie verfolgen das Ziel, Geschlechterverhältnisse durch eine neue Sicht der alten Auffassungen, Begriffe und Gesetze zu etablieren und damit neue Perspektiven und vor allem Vorteile für Frauen zu schaffen. Dadurch kommt es oft zu Konflikten mit konservativen Kreisen wie z. B. den Gelehrten der Al-Azhar-Universität. Al-Azhar ist eine der ältesten und bedeutendsten islamischen Institutionen und eine wichtige Universität für den sunnitischen Islam. Ihr Hauptsitz ist in Kairo. Al-Azhar hat viele Universitäten weltweit.

Ein Beispiel für die Durchsetzungskraft der Frauen, aber auch für die Hindernisse, denen sie begegnen, ist der Weg der Dekanin Suad Saleh in Ägypten. Nachdem ihr Wunsch, als erste Frau Mufti zu werden, also eine islamische Rechtsgutachterin, jahrelang mit der Begründung zurückgewiesen wurde, dem Propheten zufolge solle eine Frau nicht zu viel Macht über Männer haben, errang sie 2004 einen Teilerfolg. Sie darf sich allerdings ausschließlich mit „Frauenangelegenheiten“ befassen.

2 Diskurse der islamischen FeministInnen als Zusammenspiel zwischen Wissen, Handeln und Macht

2.1 Der konservative Diskurs – Stolz und Würde der Frau

Die VertreterInnen dieses Diskurses bilden die Mehrheit der islamischen FeministInnen.[7] Sie setzen sich aus WissenschaftlerInnen religiöser Universitäten, wie z. B. Al-Azhar, und zu einem erheblicheren Teil auch aus säkularen Universitäten weltweit zusammen. Auch können viele MultiplikatorInnen sowie AktivistInnen der Muslimbruderschaft und anderer islamischer Richtungen und Organisationen zu diesem Spektrum gerechnet werden. Ich bezeichne den Diskurs als konservativ, weil er sich an der Geschlechterrolle orientiert, wie sie den VertreterInnen des konservativen Diskurses zufolge im Koran und in der Sunna des Propheten offenbart wurde – als unveränderbare göttliche Ordnung, die zu befolgen ist. So sollen Frauen Männer nicht nachahmen oder mit ihren Rollen bzw. Aufgaben konkurrieren. Umgekehrt gilt das Gleiche für Männer. Die Aufgaben und Rollen der Geschlechter ergänzten sich und stünden in einem komplementären Verhältnis zueinander. Denn Gott wisse, was gut für den Menschen ist, oder mit den Worten des Propheten ausgedrückt: „Der Mann ist für seine Herde verantwortlich, und die Frau ist für ihre Herde verantwortlich" (Al-Gazali 1990: 10; Al-Banna 1997: 95ff.).

In diesem konservativen Diskurs spielt die Familie eine zentrale Rolle. Die Familienstrukturen, wie sie im Koran beschrieben sind, werden nicht infrage gestellt. Dabei obliegen dem Mann die Versorgung und Fürsorge für die Familie. Primäre Aufgabe der Frau ist es, ihre Rolle als Ehefrau und schützende Mutter zufriedenstellend zu erfüllen. Solange die Frau dieser Aufgabe nachkommt, kann sie sich zusätzlich in der Öffentlichkeit qua Ehrenamt für das allgemeine Wohl engagieren oder durch geeignete Arbeit Geld verdienen. Islamischem Recht zufolge ist die Frau nicht verpflichtet, mit ihrem Einkommen für die Familie aufzukommen, sondern kann frei darüber verfügen. Andererseits sehen es die VertreterInnen dieses Diskurses als berechtigt an, dass die Frau im Erbrecht weniger als der Mann erhält. Dies sei keine Diskriminierung, sondern entspreche der Natur der Frau, ihrer Rolle und Aufgabe, wie sie in der göttlichen Ordnung festgesetzt sei. Die Führerschaft des Mannes (qiwama) über seine Familie bzw. über seine Frau wird ebenfalls als göttliche Ordnung betrachtet. Qiwama wird in dem Fall nicht als Gehorsamkeit der Frau gegenüber dem Ehemann interpretiert, sondern eher als dessen Verantwortung und Bürde gegenüber Frau und Familie (Al-Serf 1998: 77ff., Saleh 2001).

Noch bleibt die Frage, warum ich diesen Diskurs als feministisch bezeichne. Wie bereits erwähnt bilden die VertreterInnen dieses Diskurses die Mehrheit der islamischen FeministInnen weltweit. Sie führen keinen Gegendiskurs und setzen nicht auf Konfrontation mit dem Staat, religiösen Institutionen oder dem Volksglauben der Bevölkerung. Im Gegenteil: Ihr Schulterschluss mit dem religiösen Establishment besteht darin, den herkömmlichen Auffassungen zu Frauenrechten nicht zu widersprechen. Dabei richten sie ihren Blick jedoch mehr auf die *Rechte* von Frauen als auf ihre *Pflichten* und stellen vor allem ihre tragende Rolle im Frühislam heraus.

7 Meiner Einschätzung nach umfassen die Konservativen etwa 75 Prozent, die Liberalen 20 Prozent und die Radikalen höchstens etwa 5 Prozent der islamischen FeministInnen.

Durch das Studium der klassischen Texte beleben die FeministInnen die alten Diskurse mit den frauenfreundlichen Traditionen des Frühislam. Insbesondere verweisen sie auf die vorbildliche Rolle des Propheten Muhammad, der im Haushalt geholfen und an der Erziehung der Kinder mitgewirkt haben soll. Statt auf das Gehorsamkeitsprinzip zu verweisen, betonen islamische FeministInnen die im Koran erwähnte Ehe als einen Bund der Zärtlichkeit und Zuneigung. Sie zeigen, dass Frauen in der Frühzeit des Islam nicht gezwungen wurden, gegen ihren Willen zu heiraten. Die Zustimmung der Frau sei vielmehr notwendig gewesen. Männer mussten ihre Frauen gut behandeln und ihre guten Eigenschaften achten (Al-Gazali 1990; Saleh 2001; Minai 1991). Die Mehrheit der feministischen Konservativen argumentiert, dass Gleichberechtigung auf Gerechtigkeit basieren müsse. Gerechtigkeit bedeute in diesem Zusammenhang die Einhaltung der göttlich vorgesehenen Rollen für beide Geschlechter. Die Unterschiede bei den Rechten und Pflichten legitimieren konservative FeministInnen zum einen durch das Argument der Rücksichtnahme auf biologische Verschiedenheit und zum anderen unter Hinweis auf die Stabilisierung der islamischen Gemeinschaft durch unterschiedliche, sich gegenseitig ergänzende Geschlechterrollen. FeministInnen der konservativen Gruppierung treten damit engagiert für die Gleichwertigkeit der komplementären Geschlechterrollen ein statt für Gleichberechtigung.

Der Diskurs ist auch deswegen als feministisch zu bezeichnen, da gerade islamische FeministInnen konservativer Prägung für sexuelle Aufklärung in ihren Heimatländern eintreten. In der Literatur und den Medien sprechen sie viele Tabuthemen an und stellen der gängigen Praxis Beispiele aus dem Koran und der Tradition des Propheten gegenüber. Statt auf das Züchtigungsrecht des Mannes einzugehen, führen sie an, dass für den Propheten Liebe, Sexualität und Zuneigung zwischen Eheleuten eine unverzichtbare Bedeutung hatte. Und anstatt das Recht des Ehemannes auf Beischlaf mit seiner Frau zu betonen, führen sie Quellen an, nach denen der Prophet auf die emotionalen Bedürfnisse seiner Frauen eingegangen sei und Gewalt verabscheut habe.

Oft geht der Argumentation der konservativen Richtung – genau wie bei den Gelehrten des offiziellen Mainstreams – der historische Vergleich der Situation von Frauen vor und nach der Einführung des Islam voraus. Der Islam sei historisch mit einer enormen Besserstellung von Frauen einhergegangen. Ziel dieser Argumentation ist es zu zeigen, dass Frauen im Islam so viele Rechte genießen wie in keiner anderen Religion oder Gesellschaft seit der Entstehung der Menschheit (Al-Serf 1998: 5ff.; Raouf Ezzat 2000a). Besonders oft wird der Westen zum Vergleich herangezogen. Durch historische Belege wird versucht nachzuweisen, dass Frauen in westlichen Gesellschaften von der Antike bis in die Moderne wie Minderjährige, als Sexobjekte und Eigentum des Mannes behandelt worden sind. Als Beispiel wird das Alte Testament herangezogen, in dem Frauen als Verführerinnen und Trägerinnen der Erbsünde dargestellt werden. Als Beispiel dient auch, dass Frauen in Europa ihre Namen oft abgeben (müssen), wenn sie heiraten, dass ihnen in der Schweiz bis Ende der 1960er Jahre das Recht auf Eigentum nicht gewährt wurde oder dass sie für die Führung ihrer Geschäfte die Unterschrift des Mannes benötigten (vgl. Al-Hibri 1982). Auf diese Weise soll gezeigt werden, dass der Islam, so wie er vor 1 400 Jahren offenbart wurde, anderen Religionen und Kulturen im Bereich der Frauenrechte überlegen ist. So hat die Frau im Islam nach Ansicht dieser Gruppierung auch das Recht auf Arbeit, Ausbildung und das Betreiben eines freien Gewerbes. Sie hat

ferner das Recht, juristische Schritte einzuleiten und durchzufechten, das Recht, Eigentum zu erwerben und zu veräußern, sowie das Recht auf die freie Wahl eines Ehemannes.

In einem zweiten Schritt dieser Argumentationslinie wird dann betont, dass der Islam die Vollendung der göttlichen Offenbarungen sei. Er verstehe sich als Reform des Juden- und Christentums. So verwirft der Islam etwa den Gedanken der Erbsünde und betont, dass jedes Kind rein geboren wird. Eva trägt auch nicht die alleinige Verantwortung bzw. Schuld oder Sünde für die Vertreibung aus dem Paradies. Dem Koran zufolge verbot Gott Adam und Eva gleichermaßen, den Apfel zu essen:

„Aber da flüsterte der Satan ihm ein. Er sagte: Adam! Soll ich dich zum Baum der Unsterblichkeit und einer Herrschaft, die nicht hinfällig wird, weisen? Und sie aßen davon. Da wurde ihnen ihre Scham kund […] Adam war gegen seinen Herrn widerspenstig. Und so irrte er ab. Hierauf erwählte ihn sein Herr. Und er wandte sich ihm wieder zu und leitete recht" (Koran 20: 120–122).[8]

In diesem Zusammenhang ist es das Anliegen islamischer FeministInnen, den „Volksislam" zu bekämpfen, der stark von der Tradition belastet ist und z. B. die Idee der Erbsünde vom Alten Testament übernommen hat oder auch die Auffassung, dass Eva aus Adams Rippe erschaffen ist, obwohl dies im Koran keine Erwähnung findet. Durch das Nachlesen des Textes könne man erkennen, dass es Adam sei, der den Fehltritt begangen habe, und nicht Eva. Auch sei es kein Fehltritt gewesen, sondern Gottes Wille, die Erde mit Menschen zu bevölkern. Durch die Rückbindung an die heiligen Texte versuchen die islamischen FeministInnen der konservativen Richtung zu zeigen, was der Islam an emanzipatorischer Kraft für Frauen in sich trägt. Frauen werden im Koran genauso angesprochen wie Männer und haben mit einigen Ausnahmen dieselben Rechte und Pflichten vor Gott, ausgehend von unterschiedlichen Rollen und Aufgaben auf der Erde, besonders innerhalb der Familie. Hier gelte das Prinzip der Komplementarität und nicht das der Gleichheit der Geschlechter. Außerdem würden Frauen im Koran als Gläubige angesprochen und als Freunde und Partnerinnen des Mannes dargestellt. Ebenso seien sie im Gegensatz zur alttestamentarischen Überlieferung als Zwilling des Mannes und nicht lediglich aus seiner Rippe geschaffen. Um eben diese Rechte zwischen Männern und Frauen kämpften auch westliche Frauen – um Rechte, die die muslimischen Frauen bereits vor 1 400 Jahren erhalten hätten. Folgende Suren und Hadithe werden von VertreterInnen des konservativen Diskurses, aber auch von den meisten anderen islamischen FeministInnen benutzt, um die egalitäre Botschaft des Islam herauszustellen:

- „Was muslimische Männer und Frauen sind, Männer und Frauen, die gläubig, die (Gott) demütig ergeben, die wahrhaftig, die geduldig, die bescheiden sind, die Almosen geben, die fasten, die darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist […] für sie hat Gott Vergebung und gewaltigen Lohn bereit" (Koran 33/35).
- „Und die gläubigen Männer und die Frauen sind untereinander Freunde" (Koran 9/71).
- „Den Männern steht ein Anteil zu von dem, was sie erworben haben. Ebenso den Frauen" (Koran 4/33).
- Prophet Muhammad: „Frauen sind die Zwillingshälften der Männer" (Ahmed 1998; Abu Dawud; Turmazi in Abu Shuqa 1990: 353).

8 Alle Koranzitate sind der Koran-Übersetzung von Rudi Paret (2007) entnommen.

- Der Prophet Muhammad: „Lernen sei eine Pflicht, die jedem Muslim, Mann und Frau, obliegt“ (Bukhari in Abu Shuqa 1990: 351).
- Prophet Muhammad: „Wer immer Mädchen Gutes tut, es wird ihm ein Vorhang vor dem Höllenfeuer sein“ (Bukhari in Abu Shuqa 1990: 351).
- „Wer da eine Tochter hat und ihr nicht seine männlichen Kinder vorzieht, den möge Gott ins Paradies führen“ (Bukhari in Abu Shuqa 1990: 351).

2.2 Der liberale Diskurs: Interpretation als Problem

Die zahlenmäßig kleinere Strömung der liberal-islamischen FeministInnen knüpft an die konservative Argumentationslinie an und erweitert sie. Diese Gruppierung verwendet explizit den Begriff ‚Feminismus‘ und geht von der These aus, dass der Islam eine revolutionäre und feministische Religion ist, in der die Gleichberechtigung tief verankert ist. Frauen seien im Koran in gleichem Maß wie Männer angesprochen. Sie besäßen dieselben Rechte und Pflichten. Ihre Leitidee ist „das Prinzip der Gerechtigkeit Gottes“. Alles, was mit diesem Prinzip nicht vereinbar ist, lehnen sie ab (vgl. Abou Al-Fadl/Ali Mustafa 1999: 292ff; Abou-Bakr 2001, 1999).

Die Liberalen haben jedoch einen größeren Freiraum als die konservativen islamischen FeministInnen, da sie sich nicht in gleicher Weise den alten, klassischen Texten verpflichtet fühlen. Die Hauptquelle ihrer Argumentation bleibt zwar der Koran, doch wird dieser nur selektiv gelesen, wobei der Fokus auf der ethischen Botschaft des Islam liegt. Überlieferungen des Propheten Muhammad und die Interpretationen der verschiedenen Rechtsschulen (fiqh) werden infrage gestellt, sofern sie im Widerspruch zum Koran stehen. VertreterInnen des konservativen Diskurses sehen sich oft verpflichtet, diesen islamischen Quellen zu folgen. Liberal-islamische FeministInnen hingegen sehen sich in größerem Maß ihren Ideen als der Tradition verpflichtet (vgl. Nomani 2005b). Sie sind hoch gebildet und mit der internationalen feministischen Literatur und deren Genderkonzepten gut vertraut. Ihrer Meinung nach ist die Geschlechterrolle ein soziales Konstrukt und keine natürliche Gegebenheit. Ferner vertreten sie die Auffassung, dass der Islam in seinem Kern feministisch ist, seine Ideen jedoch wegen der patriarchalischen Strukturen in den islamischen Gesellschaften und der zwangsläufig männlich dominierten Interpretation nicht durchgesetzt werden konnten (vgl. Bozkurt 2008; Sonbol El-Azhary 2001: 120ff.). Von dieser Perspektive aus streben die Liberalen nach einer Neudefinition der Geschlechterrollen. Diese seien keine göttliche Ordnung wie bei den Konservativen, sondern eine soziale Konstruktion, die durchaus veränderbar sei.

Sie konnten durch ihre Quellenarbeit am Koran und an den alten klassischen Texten die höchste Autorität im sunnitischen Islam, die Al-Azhar-Universität, davon überzeugen, dass die Vormundschaft des Mannes, „qiwama“, nur auf seine eigene Familie beschränkt ist und sich keineswegs auf Frauen in der Öffentlichkeit erstreckt. Dies bedeutet nichts Geringeres als die Gleichstellung von Mann und Frau in der Öffentlichkeit. Hier erweitern die liberalen islamischen FeministInnen die Argumentation der Konservativen, indem sie die Frau dem Mann emotional und physisch gleichstellen. Sie sind der Meinung, dass die körperliche Kraft in der Moderne nicht mehr die gleiche Gewichtung hat wie im Mittelalter, als Frauen weder Bildung noch Sicherheit hatten (vgl. Raouf Ezzat 2000b; Barlas 2005; Abugideiri 2001).

Zudem sind sie in ihren Forschungen durch Neuinterpretationen des Korans zu dem Ergebnis gekommen, dass es nicht im Sinne des Islam ist, Frauen den Zugang zum Richteramt zu verwehren.[9] Ihnen zufolge ist es Frauen sogar gestattet, das Amt des Staatsoberhaupts zu bekleiden. Hierbei stützen sie sich auf den Koran, in dem die Königin Balkis als Beispiel einer guten Staatsführerin dargestellt wird (vgl. Raouf Ezzat 2000a, 1992; Abou-Bakr 2001).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der liberale Diskurs die partnerschaftliche und gleichberechtigte Beziehung zwischen Mann und Frau im Islam betont, im Privatbereich ebenso wie beispielsweise im Erb- oder Zeugnisrecht. Es ist ein egalitärer Diskurs, der nicht auf physische oder mentale Differenzen wie im konservativen Diskurs abstellt. Gerechtigkeit Gottes (´adl) bedeutet hier Gleichberechtigung nicht nur vor Gott (wie bei den Konservativen), sondern auch im Diesseits. Für diese Gruppierung ist die Idee der Gerechtigkeit Gottes der Maßstab aller Dinge und eine Grundvoraussetzung für die Interpretation normativer Texte sowie für das Handeln der Menschen. In ihren Texten belegen sie ihr Argument, dass die Gleichberechtigung der Kern des Islam sei, zumeist mit denselben Zitaten aus dem Koran und der Sunna, die auch die Konservativen verwenden (vgl. Barlas 2008, 2005; Selim 2006). Im Gegensatz zu den Konservativen, die die göttlichen Gesetze und die Geschlechterordnung, wie sie sie im Koran und in der Sunna offenbart sehen, als unantastbar betrachten, liegt der Fokus des liberalen Diskurses nicht auf dem Wortlaut des Textes, sondern auf dem Zweck und Ziel (maqasid) der Offenbarung (vgl. Sisters in Islam 2009).

2.3 Radikaler Diskurs – Text als Problem

Den radikalen Diskurs kann man im Foucault'schen Sinn als revolutionären Diskurs bezeichnen (vgl. Foucault 2003). Seine VertreterInnen sehen sich als von der Gesellschaft unterdrückt, bestraft und ausgeschlossen, weil sie einen Gegendiskurs bilden, der den offiziellen homogenen Diskurs über den Islam und Frauenrechte herausfordert. Sie stellen nicht nur in arabischen Ländern, sondern auch international eine Minderheit dar. Ihre Wirkung ist jedoch groß. Ein Beispiel ist der südafrikanische Theologe Farid Esack. Er argumentiert unter anderem, dass Homosexualität im Islam nicht verboten ist. Gleichzeitig engagiert er sich in Nichtregierungsorganisationen (NGOs) für Sexualaufklärung und die Bekämpfung von AIDS. Der ägyptische Theologe Ahmed Subhi beging ebenfalls einen Tabubruch, als er die verbreitete Vorstellung der Muslime vom Jüngsten Tag, wonach die Hölle von Frauen überfüllt ist, infrage stellte. Damit wandte er sich gegen den verbreiteten Glauben vieler Muslime und Theologen des offiziellen Islam, die diese Vorstellung zur Unterdrückung von Frauen oder zu ihrer Zwangsverschleierung instrumentalisieren. Frauen werden so in Angst versetzt, als Nahrung des Höllenfeuers zu dienen, falls sie sich schminken oder ihr Haar unbedeckt lassen. Ahmed Subhi wurde von der Al-Azhar-Universität wegen seiner Forschungen entlassen und lebt heute im US-amerikanischen Exil.

Als weiteres Beispiel dient der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid (2008, 1996). IslamistInnen haben versucht, ihn wegen seiner Schriften über den Koran als literarischen Text in einem Gerichtsprozess von seiner Frau zwangszu-

9 Siehe die Studie von Cilja Harders (1995) zur politischen Partizipation von ägyptischen Frauen.

scheiden. Heute lebt Abu Zaid mit seiner Frau im Exil in Utrecht, wo er an der Universität Islamwissenschaft unterrichtet. Die islamischen FeministInnen haben durch solch spektakuläre Thesen, die an den Grundfesten der islamischen Gesellschaften rütteln, und durch die darauf erfolgten Reaktionen und internationalen Debatten viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen.

Die Radikalität dieses Diskurses besteht darin, dass er nicht die Verteidigung des Islam zum Ziel hat. Seine VertreterInnen unterstützen einerseits die beiden ersten Diskurse, betonen die positiven Aspekte und sehen damit den Islam auch als frauenfreundliche Religion an. Im Gegensatz zu den ersten beiden Diskursen, denen zufolge der Islam unter der patriarchalischen Interpretation gelitten hat, argumentieren sie aber, dass der Koran in sich bereits ein patriarchalischer Text ist, der die gesellschaftlichen Zustände des 7. Jahrhunderts widerspiegelt. Die teils frauenfeindlichen Aspekte des Islam sind dieser Auffassung zufolge kein Ergebnis der – falschen – Interpretation durch männliche Gelehrte, wie die islamischen FeministInnen anderer Diskurse behaupten, sondern lassen sich auf Textstellen im Koran und den Hadithen zurückführen (vgl. Abu Zaid 1996). Die Leitideen dieser Strömung sind nicht nur die Gerechtigkeit Gottes, sondern auch die Menschenrechts-Charta der Vereinten Nationen, die Idee der „global citizenship“[10] und der Glaube an Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern in der Öffentlichkeit und im Privatbereich. Ihre VertreterInnen orientieren sich an diesen universellen Werten und betrachten den Islam als ethische Autorität (vgl. Esack 1999).

Gerade in diesem Diskurs sind die modernen Ansätze und die Methoden der kritischen Theologie, der Hermeneutik sowie der Sprachwissenschaft und insbesondere der Geschlechterforschung von großer Bedeutung. So stehen VertreterInnen dieses Diskurses in internationalem Austausch miteinander und sind im interreligiösen Dialog aktiv. Ihr methodischer Umgang mit dem Text ist freier als derjenige der beiden anderen Gruppierungen. Radikale FeministInnen studieren auch die Geschichte und Sprache des Korans und die Entwicklung des islamischen Rechtssystems, fühlen sich aber nicht an den Wortlaut des Textes gebunden. Sie kritisieren am konservativen und liberalen Diskurs deren Textfixiertheit und Verteidigungshaltung. Sie werfen den VertreterInnen vor, dass diese bei der Argumentation und der Auswahl der islamischen Quellen einseitig und selektiv vorgehen. Sowohl der konservative als auch der liberale Diskurs instrumentalisierten die Religion zugunsten von Frauen und suchten bewusst nach Texten, die ihre diesbezüglichen Argumente unterstützen. Gleichzeitig blendeten sie bestimmte Passagen der heiligen Texte in ihren Interpretationen aus, indem sie Textstellen über das körperliche Züchtigungsrecht des Mannes über seine Ehefrau[11] oder die Bestrafung von Ehebrecherinnen sowie Höllenvorstellungen ignorierten oder zu mild interpretierten.

So kritisierte Nasr Hamid Abu Zaid auf einer Konferenz öffentlich die Aussage einer Referentin. Sie hatte argumentiert, dass das Schlagen im Koran lediglich das sym-

10 Siehe die Leitideen des „International Congress on Islamic Feminism“:

11 „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) acht gibt (d. h. weil Gott darum besorgt ist, dass es nicht an die Öffentlichkeit kommt). Und wenn ihr fürchtet, dass (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlagt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternehmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß.“ (Koran 4/35).

bolische Schlagen bedeute und keine physische Gewalt beinhalte. Nasr Hamid Abu Zaid sagte, im Koran sei von Schlagen die Rede und dies heiße auch schlagen und nichts anderes. Da müsse man sehen, wie man damit umgehen solle.[12]

Oft lehnen die Radikalen – wie Amina Wadud, Abu Zaid oder Esack – solche Texte im Koran ab, da sie ihnen bei der Interpretation ratlos gegenüber stünden (vgl. Wadud 2006; Esack 1999). Sie kritisieren, dass die Konservativen und Liberalen den Text zugunsten von Frauen zurechtbiegen und so die Religion instrumentalisieren. Kritik wird besonders am liberalen Diskurs geübt, dem der radikale Diskurs näher steht als dem konservativen. Zwar hätten liberale VertreterInnen gute Ideen zur Reform von Frauenrechten im Islam, der liberale Diskurs argumentiere aber genauso wie der konservative aus einer defensiven Haltung zum Islam und vermeide es, ernsthafte wissenschaftliche und theologische Fragen aufzuwerfen.

Ich würde die Radikalen als ‚säkulare IslamistInnen' bezeichnen. Zwar stützt sich ihre Argumentation auf den Islam, doch kommen sie zu dem Ergebnis, dass der Islam eine Religion ist, die ein säkulares Staatssystem und damit eine säkulare Verfassung und ein säkulares Rechtswesen bejaht. Es stellt nicht nur Gleichberechtigung zwischen den Menschen sicher, sondern respektiert auch – und das ist zentral – die Freiheit des Individuums. Im radikalen Diskurs wird die Frau nicht wie so oft als Mutter oder als Teil einer Gemeinde gesehen. Es geht vielmehr um das individuelle Selbstbestimmungsrecht und damit um das Recht von Frauen, ihr Leben nach Belieben zu gestalten. Hier wird auf die Bedürfnisse – auch unverheirateter Frauen – nach Liebe, Leidenschaft und sexueller Selbstbestimmung eingegangen. IslamistInnen sind die VertreterInnen dieses Diskurses dennoch, insofern sie aufgrund der Analyse der heiligen Texte zu ihren Überzeugungen kommen und sie folglich als islamische Ethik verstehen. Mit religiösen Argumenten begründen sie, dass der Islam seinem Wesen nach eine säkulare Religion sei oder dass sexuelle Selbstbestimmung und Homosexualität Menschenrechte seien.

3 Macht, Wirksamkeit, Grenzen und Chancen des islamischen Feminismus

Meiner Meinung nach stehen feministische Richtungen – egal ob säkular oder religiös – im Westen wie im Orient bei Verhandlungen über Frauenrechte nicht im Gegensatz zueinander, wenn sie über die politischen und sozialen Rechte von Frauen verhandeln. Differenzen und Auseinandersetzungen bestehen dann, wenn es um die individuellen Menschenrechte im Privatbereich geht, wie etwa das Erb- oder Familienrecht oder das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung.

Anhand des konkreten Beispiels CEDAW lässt sich zeigen, wie konservative islamische FeministInnen Frauenrechte auf nationaler und auf internationaler Ebene aushandeln (vgl. Salah 2010). Ägypten wird als Beispiel angeführt, da es aufgrund seiner religiösen, politischen und kulturellen Stellung im islamischen und arabischen Kulturraum eine Vorreiterrolle innehat: Sie gilt sowohl im Hinblick auf die Re-Islamisierung als auch in Bezug auf die Frauenemanzipation.

12 Konferenz organisiert vom Wissenschaftskolleg Berlin 2007 über islamischen Feminismus (vgl. ‚War Mohammed ein Feminist?' 2008).

Die islamische Bewegung der Muslimbrüder hat sich in den 1920er Jahren zeitgleich zur politischen Frauenbewegung gegründet. Letztere muss – selbst gemessen an heutigen Maßstäben – als progressiv gelten, da sie nicht nur den Zugang von Frauen zur Öffentlichkeit durch Bildung und Teilnahme an der Politik förderte, sondern auch für die Verbesserung der rechtlichen Situation von Frauen im Privatbereich kämpfte. Sie verlangte die Abschaffung von Teilen des islamischen Familienrechts, wie z. B. die Polygamie und das Gehorsamsrecht gegenüber dem Ehemann. Zwar waren die AktivistInnen bekennende MuslimInnen und ChristInnen, ihre Agenda aber war geprägt von der politischen Zielsetzung eines nationalen, säkularen und postkolonialen Staats, und zwar im Unterschied zu den Muslimbrüdern, die die Unterwerfung des Individuums unter das religiöse Recht vertreten. Beide Gruppierungen haben sich von Ägypten aus in der islamischen Welt verbreitet und stehen in einem spezifischen Wechselverhältnis zueinander (vgl. Mernissi 1992: 223f.).

Es ist zu betonen, dass Ägypten wie die meisten muslimisch geprägten Länder ein semi-säkularer Staat ist. Obwohl die Scharia in vielen Staaten des Vorderen Orients von der Verfassung zur Hauptquelle der Gesetzgebung erklärt wird, wirken scharia-rechtliche Regelungen vorwiegend nur im Familienrecht. Politische Grundrechte, Strafrecht und Zivilrecht dagegen sind häufig säkularen Ursprungs und entstammen vorwiegend französischem oder schweizerischem Recht. Darauf aufbauend hat Ägypten, wie die Mehrheit muslimischer Staaten auch, die UN-Konvention für Frauenrechte (CEDAW) angenommen und ratifiziert (United Nations 2009b). Es hat jedoch ebenso wie zahlreiche andere arabische und muslimische Länder Vorbehalte gegen die Konvention geltend gemacht. Sie beziehen sich in den meisten Fällen auf Artikel 2, 9 und 16, in denen die Staaten aufgefordert sind, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln jegliche Formen der Diskriminierung von Frauen zu beseitigen. Die meisten islamischen Regierungen bemängeln, dass Artikel wie Artikel 16 zur sexuellen Selbstbestimmung der Frau weder mit der Scharia und der Tradition noch mit der staatlichen Sicherheit vereinbar seien. Im Bereich des Familienrechts und des Zeugnisrechts vor Gericht kann es laut islamischem Recht keine Gleichstellung für Frauen geben (vgl. United Nations 2009a; Mayer 2003: 105ff.).

Ungeachtet dessen gibt es in Ägypten wie in vielen anderen muslimischen Ländern auch eine lange Tradition weiblicher Einflussnahme auf das öffentliche Leben. Bis heute gelten Gesetze, die Frauen ein Arrangement mit ihrer Doppelrolle als Berufstätige und Mutter garantieren. In der Folge sind Frauen auch in gehobenen beruflichen Positionen als Ärztinnen, Professorinnen und Lehrerinnen vertreten (vgl. von Braun/Mathes 2007; Arab Human Development Report 2005; United Nation Development Program 2007: 24ff.). Im Hintergrund steht dabei der Konflikt vieler muslimischer Frauen mit ihrer Rolle in der Öffentlichkeit im Verhältnis zum Privatleben: ihre Zerrissenheit als Staatsbürgerin, die den Männern rechtlich gleichgestellt ist, im Privatbereich aber als bekennende Muslimin dem Mann untergeordnet (vgl. Mernissi 1992; Sabbagh 1986; The Egyptian Non Governmental Organizations Coalition 2000: 6ff.).

Diese Ambivalenz zeigt sich auch auf politischer Ebene im Umgang mit der UN-Konvention CEDAW: Ägypten hat an der Konferenz Beijing +5 mit drei Gutachten teilgenommen. Das erste war von der Regierung, das zweite von islamischen Frauengruppen und das dritte von 105 verschiedenen NGOs, die man als säkulare NGOs bezeichnen kann, weil sich ihre Ziele und ihre Terminologie auf die internationalen Menschen- und

Frauenrechte beziehen und nicht auf die Religion. Wenn wir den islamischen Bericht mit dem staatlichen Gutachten und dem Schattenbericht der ägyptischen NGOs vergleichen, finden sich eine Menge Gemeinsamkeiten: Alle drei betonen, dass die Gleichberechtigung der Frauen noch defizitär sei und es noch gewaltiger Anstrengung bedarf, um das Optimum zu erreichen. Sie alle legen Wert auf den Respekt vor dem Islam und der Kultur. Keine der drei Gruppen erwähnt jedoch die Reproduktionsrechte von Frauen vor der Ehe oder das Recht auf sexuelle Freiheit, insbesondere Homosexualität.

Die Studie der islamischen Frauengruppen bedarf einer näheren Betrachtung: Das „International Islamic Committee for Woman and Child (IICWC)" wurde 1992 unter der Schirmherrschaft der Al-Azhar-Universität„als Vorbereitung für die UN-Frauenkonferenz 1995 in Beijing" gegründet (International Islamic Committee for Woman and Child 2002: 1). Es sieht sich als internationales Netzwerk der islamischen Frauenbewegungen weltweit. Im Jahr 2002 schrieb das IICWC eine kritische Stellungnahme zur Frauenrechtskonvention CEDAW und veröffentlichte diese als Schattenbericht. Darin bezieht es sich weder auf Berichte der islamischen Staaten oder Schattenberichte anderer Frauenorganisationen noch auf den Status der Frau in islamischen Gesellschaften. Stattdessen diskutiert das Komitee epistemologisch und abstrakt, ob die CEDAW mit dem Islam in Übereinstimmung stehe oder nicht. Das Papier zeigt, dass die AutorInnen gegenüber der Beijing-Konferenz misstrauisch gestimmt sind und die Frage nach der Erfüllung oder Durchsetzung der Beijing-Forderungen nicht im Mittelpunkt ihres Interesses steht. Es wird kritisiert, dass sowohl die Unterzeichnerstaaten, also die Mitglieder des UN-Ausschusses der Frauenkonvention CEDAW, als auch die Philosophie dieser Konvention von westlichen AkteurInnen dominiert werden und der islamischen Kultur ihre Werte aufzwingen wollen. Außerdem betrachte die Konvention Frauen als Individuum und nicht als Mutter und Teil eines Verbandes. Zuletzt verlangt das IICWC Gerechtigkeit statt Gleichheit zwischen den Geschlechtern:

> „Die Gleichheit ist im Islam unter denen erreicht, die die gleichen menschlichen Fähigkeiten und Eigenschaften haben. Menschen, die zu den gleichen Pflichten bestimmt sind, werden gleich behandelt, Menschen mit unterschiedlichen Pflichten werden unterschiedlich behandelt." (International Islamic Committee for Woman and Child 2002: 26)

Zusammenfassend kann man feststellen, dass der islamische Feminismus positive Anstöße hin zur Förderung von Frauenrechten gibt, besonders zu Frauenrechten in der Öffentlichkeit. Er führt zu Reformen in den staatlichen Institutionen, die nun beispielsweise akzeptieren, dass ägyptische Frauen Muftis und Richterinnen werden können, auch wenn dies nicht nur ihr Verdienst, sondern auch der vieler säkularer AktivistInnen und staatlicher Stellen ist. Zudem ist der islamische Feminismus eine Herausforderung für die islamische Bewegung selbst, da er die Emanzipation der Frau in religiöser Hinsicht einleuchtend legitimieren kann. Andererseits enthält der islamisch-feministische Diskurs auch ein Bedrohungspotenzial für die Stellung von Frauen in islamischen Gesellschaften, da religiöse Argumente gegen die UN-Frauenrechtskonvention CEDAW angeführt werden.

Der islamische Feminismus in Ägypten ist eine junge, religiöse Frauenbewegung, die in die Fußstapfen der alten säkularen Frauenbewegung tritt. Indem diese neuen FeministInnen die säkulare Tradition ihrer Heimat ausblenden, ist es ihnen möglich, neue,

religiös begründete Rechte für Frauen zu erkämpfen, indem sie sich auf die normativen Texte des Islam konzentrieren. Hier ergibt sich das Risiko einer Islamisierung der Debatten und einer ungewollten Stärkung des Fundamentalismus. Dabei sind es meines Erachtens insbesondere die ReformerInnen aus der Gruppe des radikalen Diskurses, die einen kritischen, sozialen und wissenschaftlich begründeten Diskurs über den Islam und Frauenrechte führen.

Sie leben im Exil oder in Gesellschaften, in denen MuslimInnen eine Minderheit darstellen, und bereits in demokratischen Strukturen, wie z. B. in Südafrika, Indien, den USA und Europa. Ägypten dagegen ist wie viele muslimische Gesellschaften vorbelastet durch seine alten islamischen Institutionen und die Übermacht konservativer Gelehrter.

Literaturverzeichnis

Abd-Al-wahab, Nadia. (1995). Al-Haraka al-Nisa'ia fi Misr. In Markaz Dirasat Al-Mar'a Al-Gadida (Hrsg.), *Al-Haraka Al-Nisa'ia Al-'Arabia*. (Die Frauenbewegung in Ägypten. In New Women Research Center (Hrsg.), *Die arabische Frauenbewegung*). (S. 127-171). Kairo: Dar Al-Mustaqbal Al-'Arabi

Abou Al-Fadl, Mona & Ali Mustafa, Hind. (1999). Khitab Al-Mar'a fi 'Asr Al-Nahda: Qira'a badilah. In *Mea't 'Am 'ala Tahrir Al-Mar'a*. (Der Diskurs über Frauen in der Aufklärungszeit. In *Hundert Jahre nach der Befreiung der Frau*). (S. 289-299). Kairo: Al-Maglis al-'Ala li Al-Thaqafa (High Council of Culture)

Abou-Bakr, Omaima. (1999). A Muslim Woman's Reflection on Gender. Zugriff am 29. März 2009 unter www.islam21.org/main/Omeima_dec99.htm

Abou-Bakr, Omaima. (2001). Islamic Feminism: What's in a Name? Preliminary Reflections. *Middle East Women's Studies Review*, 15 (4), 1-4

Abugideiri, Hibba. (2001). Hager: A Historical Model for „Gender Jihad". In Yvonne Yazbeck Hadad & John Esposito (Hrsg.), *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*. (S. 81-108). Gainesville, University Press of Florida

Abu Shuqa, Abd Al-Halim. (1990). *Tahrir Al-Mar'a fi 'Asr Al-Risala. Dirasa 'an Al-Mar'a Game'at li Nusus Al-Koran wa Sahihi Al-Bukhari wa Muslim*. (Die Befreiung der Frau in der Zeit des Propheten. Eine Studie über die Frau, in der die Texte des Korans und Shihi Al-Bukhari und Muslim gesammelt sind). Kuwait: Dar Al-Qalam

Abu Zaid, Nasr Hamid. (1996). *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Frankfurt a. M.: Dipa-Verlag

Abu Zaid, Nasr Hamid. (2008). *Muhammad und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*. Freiburg: Herder

Ahmed, Leila. (1998). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. Kairo: The American University in Cairo Press

Al-Banna, Gamal. (1997). *Al-Mar'a Al-Muslima bein Tahrir Al-Koran wa Taqied Al-Fuqah'a*. (Die muslimische Frau zwischen der Befreiung der Frauen im Koran und den Einschränkungen der Rechtsgelehrten). Kairo: Dar Al-Fikr Al-Islami

Al-Gazali, Muhammad. (1990). *Qadaia Al-Mar'a bein Al-Taqalid Al-RaQida wa Al-Aafeda.* (Die Frauenfrage zwischen schalen Traditionen und neuen Einflüssen). Kairo: Dar Al-Shuruq

Al-Hibri, Azizah. (1982). A Study of Islamic History. *Women's Studies International Forum.* Special Issue: Women and Islam. 5 (2)

Al-Kurai, Omar. (1999). *Huquq Al-Mar'a bein Al-Mawathiq Al-Dawlia wa Fikr Al-Harakat Al-Islamia.* (Frauenrechte zwischen internationalen Konventionen und den Ideologien der

islamischen Bewegungen). Kairo. Unveröffentlichtes Papier des ägyptischen Zentrums für Frauenfragen

Al-Serf, I'tisam. (1998). *Al-Mar'a Al-Muslima, Manzalitaha wa Mas'ulytiha*. (Die muslimische Frau, ihre Stellung und ihre Verantwortung). Kairo: Dar Al-I'tisam

Arab Human Development Report (2005). *Towards Freedom in the Arab world*. New York: United Nations Development Programme

Badran, Margot. (1996). *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*. Kairo: The American University in Cairo Press

Barlas, Asma. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān.* Austin: University of Texas Press

Barlas, Asma. (2005). Globalizing Equality: Muslim Women, Theology, and Feminisms. In Fera Simone (Hrsg.), *On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era* (S. XX-XX). New York: Feminist Press

Barlas, Asma. (2006). Reviving Islamic Universalism: East/s, West/s, and Coexistence. In Abdul Aziz Said & Meena Sharify-Funk (Hrsg.), *Contemporary Islam: Dynamic, not Static.* London: Routledge

Barlas, Asma. (2008). Der Koran neu gelesen. In Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.), *Der Koran neu gelesen: feministische Interpretationen* (S. 5-10). Berlin: Friedrich-Ebert Stiftung

Bozkurt, Nahide. (2008). Ein methodischer Ansatz zur Frauenproblematik im Islam. In Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.), *Der Koran neu gelesen: feministische Interpretationen* (S. 11-15). Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung

Braun, Christina von & Mathes, Bettina. (2007). *Verschleierte Wirklichkeit: Die Frau, der Islam und der Westen*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung

Der Koran. (2007). Übersetzung von Rudi Paret. 10. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer

Doorn-Harder, Pieternella van. (2006). *Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Qur'an.* Urbana: University of Illinois Press

Duval, Soraya. (1998). New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt. In Karin Ask & Marit Tjomsland (Hrsg.), *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations* (S. 45-72). Berg: Ingram Book Company

Esack, Farid. (1997). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld

Esack, Farid. (1999). On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today. Oxford: Oneworld

Foucault, Michel. (2003). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a. M.: Fischer

Göle, Nilüfer. (1995). *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*. München: Schiller Verlag

Harders, Cilja. (1995). *Frauen und Politik in Ägypten. Untersuchungen zur Situation ägyptischer Politikerinnen*. Münster, Hamburg: LIT Verlag

Hélie-Lucas, Marie-Aimée. (1992). Frauen im Zentrum fundamentalistischer Politik. *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*: *Fundamentalisten*, 15 (32), 29-36

International Congress on Islamic Feminism. Barcelona 2005. www.feminismeislamic.org/eng

International Islamic Committee for Woman and Child. (2002). A Critical Review of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. Cairo. Zugriff am 29. März 2009 unter www.iicwc.org/lagna/iicwc/iicwc.php?id=448

Krämer, Gudrun. (1992). Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam. In Michael Lüders (Hrsg.), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt* (S. 209-228). München, Zürich: Piper

Krämer, Gudrun. (1999). *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und* Demokratie. Baden-Baden: Nomos

Mayer, Ann Elizabeth. (2003). Die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau und der politische Charakter „religiöser" Vorbehalte. In Mechthild Rumpf; Ute Gerhard & Mechthild M. Jansen (Hrsg.), *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion* (S. 103-123). Bielefeld: Transcript

Mernissi, Fatima. (1992). *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*. Hamburg, Zürich: Luchterhand Literaturverlag

Minai, Naila. (1991). *Schwestern unterm Halbmond. Muslimische Frauen zwischen Tradition und Emanzipation*. München: dtv/Klett-Cotta

Mir-Hosseini, Ziba. (1999). *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran.* Princeton: Princeton University Press

Moghissi, Haideh. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books

Musawah. Zugriff am 29. März 2009 unter www.musawah.org

Nomani, Asra. (2005a). A Gender Jihad for Islam's Future. *Washington Post*, 06.11.2005, S. 2

Nomani, Asra. (2005b). *Standing Alone in Mecca: An American Woman's Struggle for the Soul of Islam.* San Francisco: Harper San Francisco

Raouf Ezzat, Heba. (1992). *Al-Mar'a wa al-Amal Al-siyasi. Ru'ia Islamia.* (Die Frau und die politische Arbeit aus islamischer Sicht). Cairo: University of Cairo

Raouf Ezzat, Heba. (2000a). Al-Mar'a wa Al-Akhlaq wa Al-Din: Min Huna Nabda'. (Die Frau, die Moral und die Religion. Von hier fangen wir an.) In Dar Al-fikr (Hrsg.), *Die Frau, die Moral und die Religion* (S. 151-198). Damaskus: Dar Al-fikr

Raouf Ezzat, Heba. (2000b). *Women and the interpretation of Islamic Sources*. Zugriff am 29. März 2009 unter www.islam21.org/main/women/heba1.htm

Ruppert, Uta. (2002). Global Women's Politics: Towards the Becoming Global of Women's Human Rights?. In Mariane Braig & Sonja Wölte (Hrsg.), *Common Ground or Mutual Exclusion: Women's Movements and International Relations* (S. 147-160). London/New York: Zed Books

Sabbagh, Abdulkarim. (1986). *Frauen im Islam. Zum Problem sozialer Modernisierung am Beispiel besonders Ägyptens*. Würzburg: G. Sabbagh Verlag

Salah, Hoda. (2010). Islamic Women on the Universality of Women's Human Rights. In Uta Ruppert (Hrsg.), *Beyond The Merely Possible: Transnational Women's Movements Today*. Baden-Baden: Nomos (in Vorbereitung)

Saleh, Souad I. (2001). The Culture of Peaceful Coexistence in Islam and the Role of Women. In Azza Karam (Hrsg.), *A Woman's Place. Religious Women as Public Actors* (S. 153-165). New York: World Conference on Religion and Peace

Selim, Nahid. (2006). *Nehmt den Männern den Koran! Für eine weibliche Interpretation des Islam.* Frankfurt: Piper

Sisters in Islam. (2009). www.sistersinislam.org

Sonbol El-Azhary, Amira. (2001). Rethinking Women and Islam. In Yvonne Yazbeck Hadad & John Esposito (Hrsg.), *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam* (S. 108-147). Gainesville: University Press of Florida

Stowasser, Barbara F. (1993). Women's Issues in Modern Islamic thought. In Judith E. Tucker (Hrsg.), *Arab Women. Old Boundaries. New Frontiers* (S. 3-29). Bloomington: Indiana University Press

The Egyptian Non Governmental Organizations Coalition. (Hrsg.). *The Shadow Report of the Egyptian Non Governmental Organizations Coalition on the CEDAW 2000*. Kairo

United Nation Development Programme 2007. *The Gender and Citizenship Initiative: Country Profiles: Egypt.* Zugriff am 29. März 2009 unter www.gender.pogar.org/countries/gender.asp?cid=5

United Nations. (Hrsg.). (2009a). Membership of the Committee on CEDAW January 1, 2005. Zugriff am 29. März 2009 unter www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/32sess.htm

United Nations. (Hrsg.). (2009b). *CEDAW States Parties*. Zugriff am 29. März 2009 unter www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/states.htm
United Nations. (Hrsg.). (2009c). *Declarations, Reservations and Objections to CEDAW*. Zugriff am 29. März 2009 unter www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reservations-country.htm
Wadud, Amina. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. New York: Oneworld
War Mohammed ein Feminist? Interview mit Gudrun Krämer, geführt von Michaela Schlagenwerth. *Berliner Zeitung*, 13.08.2008

Zur Person

Hoda Salah, M. A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Center for Middle Eastern and North African Politics an der Freien Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Geschlechterforschung, Frauenbewegung in der arabischen Welt, Islamischer Feminismus, Demokratieforschung, Religion und Politik der arabischen Welt, politischer Islam und Fundamentalismus
Kontakt: Center for Middle Eastern and North African Politics, Otto-Suhr-Institute of Political Science, Freie Universität Berlin, Ihnestr. 22, 14195 Berlin
E-Mail: hsalah@zedat.fu-berlin.de