



## Inhalt

Renate Kreile

### Der Kampf um die Frauen. Politik, Islam und Gender im Vorderen Orient

<b>1. Einleitung</b>	<b>2</b>
<b>2. Theoretische Überlegungen: Die Frauenfrage im Spannungsfeld von Staat und Gemeinschaften, Globalisierung und Fragmentierung</b>	<b>5</b>
<b>3. Der Kampf um die Frauen in der Epoche des Kolonialismus</b>	<b>6</b>
<b>4. Transformationen der Geschlechterverhältnisse im Zuge von Staatsaufbau und gesellschaftlichem Wandel</b>	<b>7</b>
4.1. <i>Nation-Building und Frauenrechte</i>	7
4.2. <i>Geschlechterpolitische Regulierung des Arbeitsmarktes</i>	8
<b>5. Islamistische Geschlechterpolitik als Krisenausdruck und Versuch der Krisenbewältigung</b>	<b>9</b>
5.1. <i>„Der Islam ist die Lösung“</i>	9
5.2. <i>Die Ordnung der Geschlechter und die Krisenwahrnehmung der Islamisten</i>	10
5.3. <i>„Moralpolitik“ als Krisenantwort</i>	10
<b>6. Frauenbefreiung von außen? Über die Widersprüche externer Interventionen</b>	<b>12</b>
6.1. <i>Frauenrechte in Afghanistan – heute wie gestern Spielball politischer Auseinandersetzungen</i>	13
6.2. <i>Zwischen Besatzung, Staatszerfall und ‚islamischem Staat‘ – zur Lage der Frauen im ‚neuen‘ Irak</i>	15
6.2.1. <i>Besatzungsmacht, Identitätspolitik und genderspezifische Gewalt</i>	15
6.2.3. <i>Die Verkehrtheit der Welt und die ‚Moral‘ der Frauen</i>	17
<b>7. Vielfältig und kontrovers: die Strategien der Frauenbewegungen im Kampf um Empowerment</b>	<b>19</b>
7.1. <i>Islamische und islamistische Frauenrechtlerinnen</i>	20
7.2. <i>Säkular orientierte Frauenrechtlerinnen</i>	21
7.3. <i>Hand in Hand im Kampf um rechtliche Gleichstellung: Islamische und säkularorientierte Frauenrechtlerinnen im Iran</i>	22
<b>8. Perspektiven der geschlechterpolitischen Dynamik im Vorderen Orient</b>	<b>23</b>
<b>9. Fragen zum Text:</b>	<b>25</b>
<b>10. Literatur</b>	<b>25</b>
<b>11. Links</b>	<b>31</b>
<b>12. Endnoten</b>	<b>31</b>

Renate Kreile

## Der Kampf um die Frauen. Politik, Islam und Gender im Vorderen Orient

### 1. Einleitung

Mit dem Aufstieg des politischen Islam seit den 1970er Jahren ist im gesamten Vorderen Orient die Geschlechterfrage ins Zentrum innergesellschaftlicher wie internationaler politischer Auseinandersetzungen gerückt.

Von Kairo bis Kabul, von Bagdad bis Istanbul prägen Kontroversen über die Stellung und sog. 'Moral' der Frauen fortdauernd gesellschaftliche Diskurse, definieren politische Zugehörigkeiten und markieren ideologische Grenzlinien nach innen wie nach außen. Körper und Sexualität der Frauen, symbolisch manifestiert in der Schleierfrage, sind zu Metaphern geworden, über die Themen wie Religion und Säkularismus, Fortschritt und Rückständigkeit, Globalisierung und Selbstbehauptung, Authentizität und Verwestlichung, Gemeinschaft und Individuum artikuliert und umkämpft werden. Nicht selten liegen den politisch-kulturellen Auseinandersetzungen soziale Konflikte zugrunde.

Zahllose Frauen engagieren sich in den islamistischen Bewegungen. Seinen sichtbaren Ausdruck findet dieses Phänomen darin, dass in den vergangenen drei Jahrzehnten Schleier und Kopftuch als Massenerscheinungen in den urbanen Raum zurückgekehrt sind. Während viele ihrer Großmütter und Mütter den Schleier als Zeichen weiblicher Unterordnung abgeworfen haben, wird die neue ‚islamische Bedeckung‘ heute vielfach selbstbewusst auch von jüngeren gebildeten Frauen, von Akademikerinnen und Studentinnen aus den modernen Mittelschichten getragen.

So demonstrierten bspw. im Oktober 2006 Hunderte von Studierenden an der Helwan Universität bei Kairo für das Recht von Studentinnen, den Gesichtsschleier zu tragen. Zuvor hatte der Dekan der Universität, die Verhüllung mit dem niqab zwar nicht auf dem Campus und in den Hörsälen, aber - aus angeblichen Sicherheitsgründen - in den Wohnheimen der Studentinnen untersagt. Verbot wie Gegenreaktionen riefen hitzige öffentliche Debatten in der ägyptischen Gesellschaft hervor, in der nach neuesten Umfragen ca. 80% der Frauen ihr Haar bedecken und zunehmend mehr Frauen, insbesondere aus den gebildeten Mittelschichten, sich



Frauen im Iran. Foto: Hans Peter Hellermann 2004

mittlerweile für den Gesichtsschleier entschieden haben (vgl. Frankfurter Rundschau vom 24. 10. 2006).

Historisch wie aktuell ist die Frauenfrage nicht nur ein leidenschaftlich umkämpftes und symbolträchtig aufgeladenes Terrain innergesellschaftlicher politischer Auseinandersetzungen, sondern immer wieder auch Anschlussstelle für externe Einflussbestrebungen. Bereits vor über hundert Jahren diente die Frauenfrage für die Kolonialmächte als wichtiges ideologisches Instrument, ihre Unterwerfungspolitik als ‚zivilisatorische Mission‘ zu legitimieren, die angeblich ‚die orientalische Frau‘ aus ihrem düsteren Gefängnis von Unterdrückung und Rückständigkeit befreien sollte. In bemerkenswerter Doppelzüngigkeit forderte damals bspw. der britische Generalkonsul in Ägypten, Lord Cromer, der sich in seiner englischen Heimat als entschiedener Gegner der Frauenrechtsbewegung hervortat, die – wie er sagte – „islamische Degradierung der Frauen zu beenden“ und den Schleier abzuschaffen, da er dem „Fortschritt“ und der „Zivilisierung der muslimischen Gesellschaften“ entgegenstände (vgl. Kreile 1997, 232ff).

In jüngster Zeit erleben wir eine auffällige Wiederkehr einschlägiger kolonialer Legitimationsmuster. In der normativen Zielsetzung, Frauen- und Menschenrechte weltweit durchzusetzen, finden militärische Interventionen



im Interesse der hegemonialen Weltordnungspolitik der US-Administration ihre ideologische Rechtfertigungsformel. Auf den Spuren Lord Cromers und der britischen Kolonialpolitik stilisieren sich heute die Neokonservativen in Washington, die für die US-Gesellschaft eine durchaus konservative Frauenpolitik verfechten, ironischerweise zu Vorkämpfern für Frauenrechte in der islamischen Welt. So wurden etwa die Kriege in Afghanistan und Irak seitens der US-Regierung nicht zuletzt mit der erklärten Absicht legitimiert, Rechte und Empowerment von Frauen weltweit durchzusetzen. (vgl. Ferguson 2005, 20ff).

Die innergesellschaftlichen und internationalen Auseinandersetzungen über die Geschlechterordnungen im Orient wie auch deren Repräsentationen und wissenschaftliche Reflexionen sind nicht losgelöst von historischen Traditionslinien und Erblasten angemessen zu verorten und zu begreifen. Sie sind mit Interaktionszusammenhängen verwoben, die historisch und aktuell durch die strukturellen Asymmetrien der kapitalistischen Weltgesellschaft und direkte externe Interventionen geprägt sind (vgl. Fuchs/Berg, 11ff).

Anknüpfend an Edward Saids einflussreiche Orientalismus-Studie<sup>1</sup> (Said 1978) haben verschiedene Forscherinnen und Forscher herausgearbeitet, wie über Imaginationen der 'orientalischen Frau', der 'Orient' - je unterschiedlich bewertet - immer wieder als Gegenbild zu 'Europa' und als 'das konstituierende Andere' konstruiert wurde (vgl. Bronfen/ Marius 1997, 6; von Braun/ Mathes 2007). Dabei konnte er je nach Bedarf - etwa in Belletristik oder Malerei<sup>2</sup> - zum Ort erotischer Geheimnisse und Sinnenfreuden stilisiert oder auch als Schauplatz düsterer Frauenunterdrückung dämonisiert werden.

Bis heute erweist sich im öffentlichen Bewusstsein die kulturalistische Vorstellung als äußerst lebendig, ein über Zeit und Raum unwandelbarer, monolithischer Islam, 'der Islam', sei für die Geschlechterverhältnisse und die Stellung der Frauen im Orient verantwortlich. Insbesondere nach dem 11. September 2001 avancierte der Koran als vermeintliches Erklärungshandbuch für aktuelle soziopolitische Entwicklungen in den modernen islamischen Gesellschaften dementsprechend im Westen zum Bestseller (vgl. Roy 2004, 10).

In seiner brillanten Aufsatzsammlung *Die Islamisie-*

*rung des Islam* kommentiert Aziz Al-Azmeh derartige Interpretationsansätze kritisch: „Nicht zuletzt in Deutschland lässt sich eine Tendenz feststellen, muslimische Völker und Einzelpersonen auf ein Wesen namens Islam zu reduzieren und sie dadurch des historischen Charakters, Kennzeichen aller menschlichen Gemeinschaften zu berauben, sie also ohne Bezug auf die sozialen, normativen, ideologischen, ökologischen und sonstigen Unterschiede und Konflikte zu betrachten, von denen ihre Geschichte beherrscht wird“ (Al-Azmeh 1996, 7).

Wie unzulänglich das Konzept 'des Islam' als monokausaler Erklärungskategorie auch für die Geschlechterordnungen in den ‚Welten des Islam‘ ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass das Etikett 'islamisch' von Marokko über Saudi Arabien und Iran bis Pakistan und Indonesien dazu dient, durchaus uneinheitliche Reglementierungen bezüglich der Geschlechterverhältnisse und der Stellung der Frau zu legitimieren (vgl. Kandiyoti 1991; Joseph 2000; Sariönder 1999).

Die Entwicklungen in verschiedenen islamisch geprägten Staaten wie etwa dem Iran oder dem Irak sowie die Zunahme des islamistisch legitimierten Terrors seit dem 11. September 2001 haben darüber hinaus das Deutungsmuster eines angeblichen „Kampfes der Kulturen“, das von dem renommierten amerikanischen Politologen Samuel Huntington entworfen wurde, weithin im öffentlichen Bewusstsein verankert (vgl. Harders 2005).

Vor diesem Hintergrund erfreuen sich im Westen wie im Orient spiegelbildliche Diskurse besonderer Popularität, die die „Frauenfrage“ als identitätsstiftende und abgrenzende Marker zwischen ‚ihnen‘ und ‚uns‘ konstruieren. So konstatieren etwa die amerikanischen Politikwissenschaftler Inglehart und Norris einen „sexual clash of civilizations“ und identifizieren unterschiedliche Normen im Hinblick auf Geschlechterverhältnis und Sexualität als die „wahre Bruchlinie zwischen dem Westen und dem Islam“. Die Werte, die die beiden Kulturen trennten, hätten mehr mit „Eros als mit Demos“ zu tun (Inglehart/Norris 2003).

Während in einschlägigen westlichen Diskursen die ‚befreite Frau‘ im Westen der ‚unterdrückten Orientalin‘ gegenüber gestellt wird, glorifizieren umgekehrt islamistische Diskurse die Würde der ‚beschützten Muslimin‘ im Kontrast zu der zur Ware herabgewürdigten,



sexuell ausgebeutete Frau im Westen. In ihrer spiegelbildlichen Ahistorizität und kulturalistischen Perspektive erweisen sich identitätspolitisch motivierte Diskurse in westlichen wie in orientalischen Gesellschaften als theoretische Verwandte (vgl. Al-Azmeh 1996, 8ff; 34ff).

In Abgrenzung von den skizzierten ahistorischen und kulturalistischen Sichtweisen liegt den folgenden Überlegungen die Perspektive des libanesischen Soziologen Barakat zugrunde, der bemerkt: „Nicht die Religion ist der Schlüssel zum Verständnis der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft ist der Schlüssel zum Verständnis der Religion“ (zit. nach Metzger 2002, 1).

Die interessierende Frage ist demnach nicht, was steht im Koran etwa zur Verschleierung der Frau oder zur Ehescheidung, sondern welche sozialen und politischen Faktoren führen dazu, dass verschiedene gesellschaftliche Akteure den Koran in der einen oder anderen Weise interpretieren (vgl. Roy 2004, 10). Religiöse Texte im Islam wie in anderen Religionen sind keine „statischen Bedeutungsspeicher“; ihre Inhalte und Bedeutungen werden zu einem großen Teil im Kontext von Machtstrukturen kommunikativ ausgehandelt, indem aus dem Textkorpus ausgewählt, interpretiert und gewichtet wird. Diese Prozesse unterliegen einem historischen Wandel und werden von soziopolitischen Rahmenbedingungen und Interessenlagen, kulturellen Einflüssen, kollektiven Praxen, tradierten Wissensbeständen und autobiographischen Erfahrungen beeinflusst (vgl. Damiir-Geilsdorf 2005, 216f). Wie andere Religionen kann auch der Islam zur Legitimierung höchst unterschiedlicher sozialer, politischer oder auch psychologischer Interessen oder Bedürfnisse genützt werden. Dies gilt nicht zuletzt im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis und die Stellung der Frau.

Verschiedene Forscherinnen haben herausgearbeitet, dass die islamischen Quellentexte auch 'frauenfreundlich oder modernistisch interpretiert werden können (vgl. Mernissi 1989; al-Hibri 1982). Dabei wird bspw. Bezug genommen auf ein Zitat des Propheten Mohammed, in dem es heißt: „Alle Menschen sind gleich, gleich wie die Zähne eines Kammes. Es gibt keinen Überlegenheitsanspruch eines Arabers gegenüber einem Nicht-Araber, einer weißen gegenüber einer schwarzen Person oder eines Mannes gegenüber einer Frau“ (Hervorhebung durch al-Hibri 1982, 218).

In jüngerer Zeit wird in der orientbezogenen Gender-Forschung zunehmend von der Einschließung der Region in ein imaginiertes religiös-kulturelles Ghetto und eine damit einher gehende Aussperrung aus der Geschichte Abschied genommen; die Region gleichsam 'normalisiert'. Dies bedeutet die Anwendung soziostruktureller Kategorien auf die dortigen Geschlechterverhältnisse und die Wahrnehmung von 'Islam' und 'Kultur' als historisch und sozial vermittelten und wandelbaren, uneinheitlichen und plastischen Bestimmungsfaktoren (vgl. Moghadam 1993, xiii; 7f).

Damit können unproduktive und erkenntnishemmende Diskursblockaden binärer Kategorisierungen und dichotomisierender Zuschreibungen kritisch reflektiert und überwunden und die interne Komplexität, Vielfalt und Widersprüchlichkeit orientalischer Gesellschaften wahrgenommen werden (vgl. Kandiyoti 1996, 17).

Nach diesen selbstreflexiven Ausgangsüberlegungen möchte ich im Folgenden in historischer und aktueller Perspektive die herausragende Bedeutung der Geschlechterpolitik im Vorderen Orient analysieren. Beleuchtet werden dabei zunächst die Epoche des Kolonialismus und die Ära von Staatsaufbau und Staatsfeminismus. Anschließend werden vor dem Hintergrund dramatischer gesellschaftlicher Krisenentwicklungen die gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen um die Geschlechterordnung seit den 1970er Jahren und dem Aufstieg des politischen Islam untersucht, die bis heute fort dauern. Kaum überschätzt werden können die Auswirkungen der indirekten und zunehmend auch direkten externen Einflussnahmen auf die Geschlechterpolitik in verschiedenen Staaten, die exemplarisch am Beispiel Afghanistans und des Iraks aufgezeigt werden. Im letzten Teil werden verschiedene Strömungen der Frauenbewegungen der Region vorgestellt, die vielstimmig und kontrovers mit unterschiedlichen Strategien auf die gegenwärtigen internen und externen Herausforderungen reagieren und um Empowerment ringen.

Im Sinne einer theoretischen Verortung meiner Ausführungen skizziere ich vorab einige allgemeine Überlegungen zur strukturellen Bedeutung der Geschlechterordnung im Orient im Spannungsfeld von Staat und Gemeinschaften, von Globalisierung und identitätspolitischer Fragmentierung.



## 2. Theoretische Überlegungen: Die Frauenfrage im Spannungsfeld von Staat und Gemeinschaften, Globalisierung und Fragmentierung

Die strukturelle politische Entwicklungsdynamik in Geschichte und Gegenwart des Vorderen Orients ist weithin von einem spannungsvollen und konflikthaften Verhältnis von zentralisierendem Staat einerseits und den primären familiären, tribalen und religiösen Gemeinschaften andererseits geprägt. Die primären, vertikalen Solidareinheiten agieren oftmals als soziopolitische Konkurrenzorganisationen bzw. als Schutz- und Widerstandsbastionen gegenüber einem als ‚fremd‘ und repressiv wahrgenommenen Staat; bisweilen ersetzen sie funktional einen als ‚abwesend‘ erlebten Staat. Ihre besondere Bedeutung wird durch die verbreitete Schwäche unabhängiger zivilgesellschaftlicher Institutionen und horizontaler Solidargemeinschaften verstärkt.

In den machtpolitischen Auseinandersetzungen zwischen Staat und primären Gemeinschaften spielt das Geschlechterverhältnis eine zentrale Rolle.

Die Gemeinschaften begreifen das Verhältnis der Geschlechter als zentrales Element der jeweiligen inneren Ordnung, das im kollektiven Bewusstsein die spezifische Identität der eigenen Gemeinschaft ausmacht und diese gegenüber „den anderen“ abgrenzt. Der Prozess der kollektiven Selbstdefinition beinhaltet immer auch eine Klärung der Platz- und Rollenweisung für Frauen, die in vielen Kulturen als Verkörperung kollektiver Identitätskonzepte gelten. Er vermittelt sich im Rahmen der symbolischen Ordnung und schließt einen Werte- und Moralkodex, eine Kleiderordnung, eine Körpersprache und eine Ordnung der Handlungs- und Bewegungsräume ein (vgl. Wichterich 1992, 47f).

Die Nationalstaaten, die sich nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches und dem Ende des Kolonialismus im Vorderen Orient herausgebildet haben, haben mittels unterschiedlicher Strategien versucht, die primären Gemeinschaften im Interesse von Modernisierung und Staatsaufbau zu schwächen, einzubinden oder zu funktionalisieren. Der „Kampf um die Frauen“ stellte dabei ein wichtiges Instrument dar. In unterschiedlichen Ausprägungen griffen auch die Frauen selbst als Akteurinnen in diese Auseinandersetzungen und Aushandlungsprozesse ein.

Mit der einheitlichen Reglementierung der Geschlechterverhältnisse und der Stellung der Frau suchte der Staat in Bereiche einzugreifen, die zuvor der ausschließlichen Kontrolle durch die Gemeinschaften unterworfen waren, und deren Autonomie zu brechen. Für die Gemeinschaften hingegen vermochte die Kontrolle über ‚ihre‘ Frauen, die Identität und Integrität der Gemeinschaften symbolisierten, zum zentralen Ausdruck des Widerstandes und der Selbstbehauptung gegenüber der Zentralmacht zu werden. Nicht immer erfolgte die staatliche Reglementierung der Geschlechterverhältnisse in Konkurrenz zum Kontrollanspruch der Gemeinschaften; bisweilen kooperierten staatliche und gemeinschaftliche Patriarchen bei der Kontrolle über die Frauen.

Die Form und Reichweite der jeweiligen staatlichen Strategie spiegelte die uneinheitlichen sozialen und ökonomischen Ausgangsbedingungen wider und die von Land zu Land unterschiedlichen Kräfteverhältnisse zwischen dem Staat und den partikularen Solidareinheiten und Machtpolen.

Im Zeitalter der Globalisierung und als Ausdruck und Ergebnis von Fragmentierungsprozessen haben der Rückbezug auf ‚imagined communities‘ (Anderson 1983) und die Politisierung ethnischer und religiöser Zugehörigkeiten im Vorderen Orient und weltweit enorm an Boden gewonnen. Die revitalisierten vorgefundenen bzw. neu erfundenen religiösen und ethnischen Gemeinschaften werden angesichts der Zumutungen der Globalisierung sowie der Erosion staatlicher Ordnungen als Refugien und Gegenmodelle konstruiert und erlebt. Sie werden genderpolitisch abgegrenzt und gesichert. Identitätspolitik mit ihrer Logik von Abgrenzung und Ausschluss wird dabei nicht selten zum bevorzugten Instrument in innergesellschaftlichen Verteilungskämpfen um knappe Ressourcen.

Nicht nur im Hinblick auf die wechselvolle Dynamik zwischen Zentralmacht und Gemeinschaften, sondern auch im Kontext der Einbindung des Orients in die internationale und transnationale Politik spielt der Gender-Faktor eine herausragende Rolle. Ausländische Interventionen haben immer wieder historisch spezifische, aber strukturell analoge Dynamiken widerständiger Identitätspolitik hervorgehoben, die die Geschlechterfrage zum Schlüsselement und Medium antikolonialen Widerstandes und identitätspolitischer Selbstbehauptungsbestrebungen erhoben haben.



So ruft heute -ähnlich wie in Zeiten des Kolonialismus- die US-geführte „Globalisierung von oben“ (Herring/Rangwala 2006, 258) religiös legitimierten politischen Widerstand hervor, der die ‚eigenen‘ Frauen gegen den Angriff durch „die Ungläubigen“ zu schützen beansprucht. Im Irak wie in Afghanistan wenden sich islamistische Kräfte gegen die von westlicher Seite erhobene Forderung nach Frauenrechten. Der Druck aus dem Westen vertieft die Überzeugung der afghanischen wie der irakischen Islamisten, dass die ‚Moral‘ der Frauen und damit die Integrität der islamischen Gemeinschaft durch Angriffe ‚von außen‘ bedroht sei (vgl. Dupree 1998, 159; Al-Ali/Pratt 2006, 22).

### 3. Der Kampf um die Frauen in der Epoche des Kolonialismus

Im 19. Jahrhundert führten Kolonialismus und Weltmarktintegration in den Gesellschaften des Vorderen Orients zu dramatischen Veränderungen und zu einer bis dahin nie gekannten Politisierung der Geschlechterverhältnisse. Der Geschlechterdiskurs erhielt nicht nur eine Schlüsselrolle in der direkten Konfrontation mit dem Kolonialismus, sondern wurde auch zum zentralen Medium in den sich entfaltenden innergesellschaftlichen Konflikten. Die in der damaligen Zeit vehement geführten Auseinandersetzungen um die Geschlechterordnung werfen ihre langen Schatten noch auf die einschlägigen heutigen Diskurse.

Die Kolonialmächte bedienten sich der Frauenfrage in doppelter Hinsicht als eines strategischen Einfallszitors in die Kolonialgesellschaften. Zum einen sollte damit die Unterwerfungspolitik als angebliche ‚zivilisatorische Mission‘ legitimiert werden, die die ‚orientalischen Frauen‘ aus mittelalterlicher Dunkelheit und der Erniedrigung durch ihre Männer befreien sollte. Darüber hinaus zielte insbesondere die brutale Assimilierungsstrategie der französischen Kolonialpolitik in Algerien auch auf die Zerstörung der Struktur und des Zusammenhalts der algerischen Familien und Verwandtschaftsverbände ab. Mit einer Kampagne zur Entschleierung und angeblichen ‚Emanzipation‘ der algerischen Frau erstrebte die französische Kolonialmacht eine Einbindung der Frauen in ihr Assimilierungsprojekt, eine Spaltung der patriarchalischen algerischen Familie und somit einen entscheidenden Zugriff auf die algerische Gesellschaft (vgl. Knauss 1987, 29ff).

Als Reaktion hierauf übernahm der antikoloniale Widerstand in Algerien den Geschlechterdiskurs als zentrales Terrain der kulturell-ideologischen Auseinandersetzungen und antwortete seinerseits mit einer Politisierung der ‚traditionellen‘ Geschlechterrollen. Die Frau in ihrer traditionellen Rolle wurde zur Hüterin und Garantin ‚arabo-islamischer Werte‘ ernannt, zum Symbol der autochthonen kulturellen und religiösen Identität und Integrität, und die patriarchalische algerische Familie wurde zur Antithese zum französischen Kulturimperialismus erhoben. Während die Kolonialmacht den Schleier als Metapher der traditionellen Sozial- und Familienstrukturen abschaffen wollte, wurde der Schleier im antikolonialen Diskurs zum Widerstandssymbol und zum Inbegriff algerischer ‚Authentizität‘. In einem solchermaßen aufgeladenen Bedeutungskontext wurden autonome Handlungsspielräume von Frauen zwangsläufig enorm eingengt. Etwaige Wünsche, den Schleier abzulegen, wurden - so etwa von Frantz Fanon - als Ausdruck des Verrats an der ‚authentischen‘ Kultur und als Kapitulation gegenüber der europäischen Kolonialmacht diskreditiert (vgl. Fanon 1980, 20). Viele algerische Frauen trugen aktiv den antikolonialen Geschlechterdiskurs mit, dessen Problematik und Ambivalenz sie noch heute hautnah erfahren (vgl. ausführlich Kreile 1997a, 222ff).

Auch die innergesellschaftlichen Auseinandersetzungen am Ende des 19. Jahrhunderts wurden unter Bezugnahme auf das Koordinatensystem von Frauenfrage und Authentizitätsdiskurs geführt, wie insbesondere die ägyptische Entwicklungsdynamik deutlich macht. Im Zuge der verstärkten Einbindung in den kapitalistischen Weltmarkt in den Jahren der indirekten britischen Kolonialherrschaft kam es zu Überlagerungen und Verknüpfungen, zu Kongruenzen und Konflikten von Kolonialideologie, einheimischem modernistischen Diskurs und traditionalistischem Gegendiskurs. Die unterschiedlichen Standpunkte in der Frauenfrage, wie sie in Ägypten etwa von Reformern um Qasim Amin und antiwestlichen Nationalisten um Tal ‚at Harb vorgetragen wurden, spiegelten nicht zuletzt unterschiedliche soziale Interessenlagen wider. Zugespitzt formuliert wurde der Kampf um den Schleier zum ‚verschleierte[n] Klassenkampf‘. Die den oberen Schichten zugehörigen Nutznießer der abhängigen kapitalistischen Entwicklung waren ökonomisch und kulturell in die westliche Einflussphäre integriert und orientierten sich in der Frauenfrage wie bei anderen politischen und ideologischen Themen



vorrangig an westlichen Konzepten. Die Verlierer der Weltmarktintegration, die abstiegsbedrohten traditionellen Mittelschichten, suchten ihren sozialen Abwehrkampf durch Rückgriff auf eine tatsächliche oder 'erfundene' Tradition und 'kulturelle Authentizität' zu legitimieren, die sie insbesondere in der 'althergebrachten' Stellung der Frau symbolisiert sahen (vgl. Cole 1981, 387-407; vgl. Kreile 1997a, 228ff). Tal 'at Harb, der später die ägyptische Nationalbank mitbegründete, wandte sich entschieden gegen Amins Forderung nach Abschaffung des Gesichtsschleiers und verteidigte die Abschließung der Frauen als Mittel, um die weibliche Tugend und die Ehre der Familie zu schützen. Der europäische Einfluss, von dem Amins aufsehenerregendes Buch 'Die Befreiung der Frau' offenkundig inspiriert war, habe die moralische Verfassung der Gesellschaft verschlechtert und muslimische Verhaltensweisen korrumpiert. Angesichts einer Situation, in der die ökonomische und politische Sphäre vom Westen dominiert war, erschien die Familie vielen depravierten Männern als letztes Refugium, in dem sie Kontrolle ausüben und das sie vor dem Zugriff der 'Ungläubigen' schützen konnten (vgl. Keddie 1991, 13).

#### **4. Transformationen der Geschlechterverhältnisse im Zuge von Staatsaufbau und gesellschaftlichem Wandel**

##### *4.1. Nation-Building und Frauenrechte*

Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches und der Erringung der Unabhängigkeit durch antikoloniale Bewegungen stellte die Frauenfrage in verschiedenen Staaten der Region ein wichtiges Instrument für den Prozess des nation-building dar. Dabei waren allerdings die staatlichen Bemühungen, die Geschlechterverhältnisse im Interesse von Staatsaufbau und Modernisierung zu transformieren und so die staatliche Hegemonie über die Gesellschaft durchzusetzen, in den verschiedenen Gesellschaften nicht in gleicher Weise erfolgreich. So kam es je unterschiedlich und gleichzeitig zur Auflösung, Umgestaltung oder Selbstbehauptung der lokalen, religiösen und familiären Gemeinschaften. Die Folgen für die Frauen waren uneinheitlich und ambivalent. Einerseits wurden ihre traditionellen Aktionsradien oftmals beschränkt und ihre bisherigen informellen Einflussmöglichkeiten teilweise entwertet. Andererseits brachte Herrschaft reformorientierter mo-

derner Eliten in verschiedenen Staaten der Region den Frauen eine weitreichende rechtliche und soziale Besserstellung und eröffnete insbesondere für Frauen aus den sich entfaltenden modernen Mittelschichten durch den staatlich geförderten Zugang zu Bildung und Beruf neue Handlungsspielräume.

Am weitesten reichten die Veränderungen des rechtlichen Status der Frau in dieser Ära des 'Staatsfeminismus' (Tekeli 1991, 40) in der Türkei. Hier hatte Mustafa Kemal Atatürk 1924 in einem radikalen und beispiellosen Akt einer „Modernisierung von oben“ eine vollständige Säkularisierung der politischen Institutionen des neuen türkischen Staates verfügt, der auf den Trümmern des Osmanischen Reiches geschaffen wurde.

Einschneidend und von weitreichender Bedeutung für die Geschlechterverhältnisse und die Stellung der Frau war die Neuregelung des Familienrechtes, das völlig mit den Bestimmungen des islamischen Rechtes brach und sich am Schweizer Zivilrecht orientierte. Diese Maßnahme diente als wichtiger Baustein bei der Ausschaltung der Macht der religiösen Institutionen (vgl. Pawelka 1993, 64f). Die Polygynie wurde verboten, die Frauen erhielten gleiche Rechte bezüglich der Scheidung und Vormundschaft für die Kinder. Unangetastet blieb allerdings die Stellung des Mannes als Oberhaupt der Familie (vgl. Tekeli 1991, 41). Das Tragen des Schleiers wurde zwar nicht gesetzlich verboten, aber propagandistisch bekämpft. 1930 und 1934 erhielten die Frauen das Wahlrecht auf lokaler bzw. nationaler Ebene. Das Bild von der 'neuen Frau', die modern gekleidet, öffentlich sichtbar und als Staatsbürgerin gleichberechtigt sein sollte, prägte Generationen von Frauen der Mittel- und Oberschichten, die über die ökonomischen und familialen Bedingungen verfügten, die neuen Handlungsspielräume wahrnehmen zu können (vgl. Kandiyoti 1991b, 23; 42f).

Die kemalistische Frauenpolitik stellte einen Eckpfeiler dar beim Aufbau eines modernen laizistischen Nationalstaates. Sie zielte darauf ab, mittels Frauen- und Familienpolitik die Kontrolle des Staates über die Gesellschaft auszuweiten, was sich nicht zuletzt darin zeigt, dass autonome politische Initiativen von Frauen zunehmend unterbunden wurden (vgl. Kreile 2004, 309).

Die türkische Frauenbewegung ließ sich freudig in das nationalistische Projekt einbinden. Mit der Begrün-



dung, dass die türkischen Frauen vollständige Gleichberechtigung erreicht hätten, beschloss die Türkische Frauenföderation 1935 ihre Selbstauflösung (vgl. Kandiyoti 1991b, 39ff).

#### 4.2. Geschlechterpolitische Regulierung des Arbeitsmarktes

Seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts kam es in verschiedenen Ländern der Region zu einer massenhaften Einbeziehung von Frauen in den Arbeitsmarkt. Die Frauen erhielten größere soziale und politische Rechte, wie etwa in Ägypten unter Nasser das Recht, außerhalb des Hauses zu arbeiten und an Wahlen teilzunehmen.<sup>3</sup>

In dieser Phase des ägyptischen „Staatsfeminismus“ wurde Frauen per Gesetz Anspruch auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit zugestanden, an Arbeitsplätzen mit vielen weiblichen Beschäftigten wurden Kinderbetreuungszentren eingerichtet (vgl. MacLeod, 8; Hatem 1992, 233). Frauen konnten wie Männer eine kostenlose Universitätsausbildung erhalten mit einer staatlichen Arbeitsplatzgarantie nach dem Abschluss (vgl. Badran 1991, 218). Die Zahl von Universitätsabsolventinnen stieg dramatisch. 1980 waren bereits ein Viertel aller ägyptischen Universitätsabsolventen Frauen. In den qualifizierten Berufen im Bildungs- und Gesundheitssektor, im technischen Bereich und in den Medien stellten Frauen 26% der Beschäftigten (vgl. Ahmed 1992, 210f).

Derartige geschlechtsegalitäre Reformen eröffneten vielen Frauen neue Rollen und Entfaltungsmöglichkeiten und machten sie ökonomisch unabhängiger von ihren Familien.

Jedoch ließen auch die progressiveren Modernisierungseliten die familienrechtliche Unterordnung der Frauen unangetastet und verzichteten darauf, diese letzte Bastion der familiären und religiösen Patriarchen zu attackieren (vgl. Badran 1991, 211).

Seit den 1970er Jahren führte der tiefgreifende wirtschaftliche und soziale Wandel in der Region im Zuge des Öl-Booms zur Entfaltung eines regionalen Arbeitsmarktes und zu einer von Land zu Land unterschiedlich akzentuierten, folgenreichen Veränderung der Geschlechterverhältnisse. Die Arbeitsmigration der

Männer etwa in die Golfstaaten und nach Saudi Arabien bewirkte teilweise eine stärkere Einbeziehung von Frauen in die weniger profitablen nationalen Arbeitsmärkte etwa in Ägypten oder Jordanien. Nicht selten brachte die neue geschlechtsspezifische Regulierung der regionalen und nationalen Arbeitsmärkte die tradierten patriarchalischen Geschlechterarrangements und die Autorität der Männer ins Wanken, was nicht zuletzt sozialpsychologisch den Nährboden für geschlechterpolitische Backlash-Bewegungen schuf (vgl. Kreile 1997a, 283ff).

Seit den 1980er Jahren erfolgte eine deutliche arbeitsmarkt- und geschlechterpolitische Trendwende. Im Zuge der Krisenentwicklung, die wesentlich durch den Verfall der Ölpreise und das Sinken der Staatseinnahmen bedingt war und neoliberalen Strukturanpassungsmaßnahmen die Tür öffnete, kam es zu wachsenden sozialpolitischen Auseinandersetzungen und Verdrängungswettbewerben auf dem Arbeitsmarkt. Die meisten Regierungen waren weniger als bisher in der Lage, breite Schichten der Bevölkerung materiell einzubinden.

In Ägypten bspw. waren insbesondere die modernen Mittelschichten von der Sparpolitik betroffen. So wurde etwa die staatliche Arbeitsplatzgarantie für Absolventinnen und Absolventen der höheren Bildungsinstitutionen gestrichen. Hauptleidtragende der neuen arbeitsmarktpolitischen Orientierung und des Verdrängungswettbewerbs auf dem Arbeitsmarkt wurden die Frauen, die gerade erst die Eintrittskarte erhalten oder erkämpft hatten. Unter dem Deckmantel staatlich-patriarchalischer Fürsorglichkeit ergriff die ägyptische Regierung Maßnahmen, die Feminisierung des städtischen und ländlichen Arbeitsmarktes rückgängig zu machen, um für die männlichen Arbeitsmigranten, die infolge der Krise aus den Golfstaaten zurückkehrten, beschäftigungspolitisch Platz zu schaffen. So bemühte sich der Industrieminister 1987 darum, die Einstellung von Frauen in der Textilindustrie mit dem scheinheiligen Argument zu beenden, die Gesundheit der Frauen sei gefährdet. Heftige Proteste zahlreicher Frauengruppen zwangen das Ministerium dazu, auf diese Reglementierung zu verzichten (vgl. Hatem 1992, 237).

Der nachhaltige Wandel der staatlichen Politik von der Einbeziehung der Frauen in den Arbeitsmarkt im Interesse des Staatsaufbaus und während der Boom-Phase zu ihrem Ausschluss in der Krise wurde durch eine



Wiederbelebung traditioneller Weiblichkeitskonzepte ideologisch flankiert. Diese wurden im Zuge des Anwachsens der islamistischen Bewegungen zunehmend religiös legitimiert. Da gerade auch in den höheren Bildungsinstitutionen vieler arabischer Länder der Stellenanteil qualifizierter Frauen, etwa im Verhältnis zur Situation in Westeuropa, relativ groß ist<sup>4</sup>, verschärfte sich in der Krise nicht zuletzt die Konkurrenzangst unter den gebildeten Männern der Mittelschichten und machte sie anfällig für konservative und islamistische Geschlechterdiskurse, die die Frau vorrangig auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter festlegen wollen. Gleichzeitig sind zunehmend weniger Familien auch aus den Mittelschichten in der Lage, für ihr Auskommen auf die außerhäusliche Arbeit der weiblichen Mitglieder zu verzichten. Um so wichtiger mag es unter solchen Umständen für viele Männer erscheinen, die gefährdete patriarchalische Kontrolle über die Frauen, angepasst an die neuen Verhältnisse, wiederherzustellen und neu zu festigen (vgl. MacLeod 1991, 70ff).

## 5. Islamistische Geschlechterpolitik als Krisenausdruck und Versuch der Krisenbewältigung

### 5.1. „Der Islam ist die Lösung“

Die sozioökonomische Dynamik der vergangenen Jahrzehnte hat nicht nur die nationalen und regionalen Arbeitsmärkten transformiert, sondern insgesamt zu tiefgreifenden sozialen Umbrüchen und Verwerfungen geführt. Angesichts wachsender sozialer Polarisierung und staatlicher Repression richteten sich seit Ende der 1970er Jahre die Hoffnungen vieler Menschen auf die islamistischen Bewegungen<sup>5</sup>, die unter der Parole ‚Der Islam ist die Lösung‘ mit der angestrebten Schaffung eines ‚islamischen Staates‘ einen Ausweg aus Marginalisierung und Verelendung, Arbeitslosigkeit und katastrophaler Wohnungsnot versprochen. Die ersehnte ‚gerechte Ordnung‘ sollte in einem wahrhaft ‚islamischen Staat‘ Wirklichkeit werden, in dem die Gottvergessenheit als die vermeintlich eigentliche Wurzel aller Übel der Gesellschaftsordnung beseitigt sein sollte.

Ungeachtet der Einschätzung mancher Regionalexperten, die den Islamismus im Niedergang begriffen sehen (vgl. Roy 1994, Kepel 2002), sind auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts die islamistischen Bewegungen und Parteien als höchst einflussreiche moderne Akteure

auf den politischen Bühnen des Vorderen Orients präsent.<sup>6</sup> Zwar vermochten es die Islamisten nirgendwo, ihre Vision eines gerechten islamischen Staates im Interesse der *mostazafin*, der ‚Entrechteten und Enterbten‘, zu verwirklichen. Nicht zuletzt unter dem Druck staatlicher Einbindungs- bzw. Repressionsstrategien kam es in verschiedenen Staaten der Region insbesondere seit den 1990er Jahren zu einer bemerkenswerten Ausdifferenzierung innerhalb der islamistischen Strömung. Während ein kleinerer Teil sich radikalisierte und durch die Hinwendung zu terroristischen Strategien zunehmend von breiten Bevölkerungsschichten entfremdete und isolierte, kam es in verschiedenen Staaten zu einer politischen Mäßigung der meisten islamistischen Bewegungen und zu ihrer Einbindung in das politische System, wo sie aber weiterhin einen ernst zunehmenden Faktor darstellen. In den meisten arabischen Ländern verfügen islamistische Parteien heute über ein Wählerpotential von mindestens 15 bis 30% (vgl. Perthes 1999, 144).

Mit ihren Wohlfahrtsorganisationen füllen sie das sozialpolitische Vakuum, das die Regierungen unter dem Druck neoliberaler Globalisierung und Strukturanpassung hinterlassen haben (vgl. Pawelka 2002, 443). Auf der Grundlage von Spenden und transnationalen Finanzstrukturen zeigen sich die islamistischen Gruppierungen in der Lage, umfassende soziale Dienste anzubieten. Die islamistischen Organisationen bieten bspw. Wohnungs- und Stellenvermittlung an, kostenlose ärztliche Versorgung für die Armen, Dienstleistungen für die Studierenden. Ob im irakischen Sadr City oder den Gecekondus, den ‚über Nacht erbauten‘ Vorstädten Istanbuls, den Armenvierteln in Kairo oder den Slums von Algier - überall spielen die Selbsthilfenetzwerke der islamistischen Organisationen eine wichtige Rolle bei der Betreuung jener Schichten der Bevölkerung, die sich massenhaft gesellschaftlich und wohlfahrtspolitisch ausgeschlossen und an den Rand gedrängt sehen.

Die fortdauernde Attraktivität der islamistischen Bewegungen mag schließlich nicht zuletzt in ihrer Fähigkeit begründet liegen, die ideologischen Begründungszusammenhänge und Mittel bereitzustellen, die die gesellschaftlichen Transformationsprozesse erklären und individuell gestaltbar erscheinen lassen und die symbolisch kompatibel mit vorherrschenden gesellschaftlichen Deutungsmustern sind (vgl. Seufert 1997, 486ff). Von konstitutiver Bedeutung in diesem Zusammenhang ist der Geschlechterdiskurs.



### 5.2. Die Ordnung der Geschlechter und die Krisenwahrnehmung der Islamisten

Während strukturelle entwicklungspolitische Umgestaltungsoptionen im Interesse der städtischen und ländlichen Armen angesichts interner und externer politischer Rahmenbedingungen sowie der sozialen Heterogenität der islamistischen Bewegungen blockiert waren, wurde die Geschlechterfrage und die 'Moral' der Frauen schichtübergreifend und mehrfach codiert zum Schlüsselthema in den Diskursen und der Praxis des politischen Islam in allen seinen Facetten und Ausprägungen. „Wir können daraus schließen, ob eine Gesellschaft *jahili* (unwissend, heidnisch; R. K.) oder islamisch ist“ (Qutb 1981, 180), formulierte Sayyid Qutb, der unter Nasser hingerichtete islamistische Theoretiker und Leitfigur diverser Strömungen des modernen politischen Islam.

Der schillernde und sozial mehrdeutige Begriff einer 'gerechten' und 'authentischen' islamischen Ordnung, wird inhaltlich gefüllt mit dem sozialmoralischen Konzept einer 'gottgewollten' Geschlechterordnung und einer Re-Formulierung und Politisierung des traditionellen patriarchalischen Geschlechterdiskurses. Für die Wiederherstellung der ersehnten 'gottgewollten Ordnung' gewinnt die Ordnung der Geschlechter (vgl. Senghaas-Knobloch/Rumpf 1991, 125) zentrale Bedeutung; diese ist in den Augen der Islamisten offenkundig aus den Fugen geraten, gleichsam als Symbol und Indikator einer als chaotisch erlebten Gesellschafts- und Weltordnung. Die soziale Desintegration wird als moralische Desintegration wahrgenommen und bekämpft.

Die Re-Formulierung und Politisierung des traditionellen Geschlechterdiskurses und der 'Moral' der Frauen durch die Islamisten vermag an Erfahrungen, Konflikte und Ängste anzuknüpfen, die durch den rapiden sozialen Wandel und die Desintegration traditioneller Lebenswelten ausgelöst worden sind. Die regionalen- und Binnenmigrationsprozesse haben den lokalen Zusammenhalt der Großfamilien zerrissen. Für die in die Mega-Städte zugewanderten Massen, von denen der Staat wohlfahrtspolitisch keine Notiz nimmt, sind die sozialen Netze der familiären Solidargemeinschaften, gleichzeitig existenziell notwendiger denn je. Jedoch können sie ihre traditionelle Funktion, materielle Unterstützung und sozialmoralische Orientierung ihrer Mitglieder zu gewährleisten, immer weniger erfüllen (vgl. Rugh 1993, 159).

Nicht nur die Funktion, auch die Binnenstruktur der Familie wird durch die sozialen Umbrüche allmählich unterspült. Die traditionellen impliziten oder expliziten Geschlechter- und Generationenverträge werden zunehmend außer Kraft gesetzt. Die unübersehbare massenhafte Präsenz von Frauen im öffentlichen, traditionell als 'männlich' definierten Raum signalisiert die Auflösung der traditionellen patriarchalischen Ordnung und wird zum augenfälligsten Ausdruck des rasanten Wandels, der viele fundamental desorientiert. Im traditionellen islamischen Geschlechterdiskurs wird das Verhalten der Frau, die unverschleiert den öffentlichen 'männlichen' Raum betritt, als sexuelle Versuchung und Aufforderung interpretiert, durch die die Selbstbeherrschung der Männer und die Sozialordnung in Gefahr gerät und Zwietracht und Chaos (*fitna*) verursacht werden. Um den Zusammenbruch der sozialen Ordnung zu verhindern und die Eintracht in der Gesellschaft zu wahren, muss die potentiell als sozial zerstörerisch gedachte weibliche Sexualität streng kontrolliert und durch räumliche bzw. symbolische Geschlechtertrennung qua Verschleierung der Frau auf den privaten Bereich beschränkt und somit 'domestiziert' werden (vgl. Mernissi 1987, 26ff; Werner 1996, 15).

### 5.3. ‚Moralpolitik‘ als Krisenantwort

Die islamistischen Oppositionsgruppen begegnen der Krise der Familien und der sozialmoralischen Desorientierung mit einer Doppelstrategie. Zum einen werden die vielschichtigen Krisensymptome thematisiert und zur De-Legitimierung der herrschenden Regime verwendet. Zum anderen präsentieren die Islamisten konkrete Alternativen, schaffen Strukturen gesellschaftlicher Gegenmacht und entwickeln Selbsthilfenetzwerke. Angesichts der Erosion und des Funktionsverlustes der verwandtschaftlichen Bindungen bieten die Islamisten sich als 'Supra- und Super-Familien' an und fördern eine Re-Organisation und Re-Integration der Gesellschaft jenseits traditioneller familiärer Bindungsmuster. Die Transformation von den verwandtschaftlich hin zu den politisch-religiös begründeten islamistischen Gemeinschaften stellt somit eine Anpassung an moderne krisenhafte soziale Verhältnisse dar, in denen der Staat wohlfahrtspolitisch abwesend ist. Die islamistischen Organisationen bieten nicht nur soziale Dienstleistungen und vermitteln klare moralische Orientierung. Nicht zuletzt versprechen sie auch, die durch die soziokulturellen Erosionsprozesse gefährdete patriarchalische



Autorität von Vätern, Ehemännern, Brüdern und anderen männlichen Verwandten auf einer neuen Ebene zu reformulieren und zu re-formieren, indem die Kontrolle über die Frauen nun durch alle Männer der *umma*, der 'Über-Familie' der Gläubigen, garantiert wird.

Die Politisierung der Geschlechterordnung im islamistischen Diskurs vermag zudem den einzelnen Männern und Frauen das Gefühl vermitteln, durch eine 'moralische' Lebensführung einen Beitrag zur angestrebten 'authentischen' 'wahrhaft islamischen Ordnung' zu leisten und damit den alltäglichen Ohnmachtserfahrungen eigene Einflussmöglichkeiten entgegenzusetzen. Sie wird umgesetzt in symbolisches Kapital, das die moralische Überlegenheit der islamistischen Gemeinschaft gegenüber dem ökonomisch überlegenen, aber moralisch als verkommen gewerteten Westen und der als 'verwestlicht' perzipierten einheimischen Schicht der sog. 'fetten Katzen' – wie man in Ägypten sagt - veranschaulicht. Dies vermag die vielfach schmerzlich empfundene materielle Deprivation erträglicher zu machen. Moral wird zum „Feld der symbolischen Auseinandersetzung um Anerkennung“ (Klein-Hessling et al. 1999, 26).

Zentral für den islamistischen Geschlechterdiskurs ist nicht zuletzt die negative Bezugnahme auf den Westen, dessen Geschlechterverhältnisse als 'das Andere', als Gegenpol zur 'islamischen Authentizität' präsentiert werden (vgl. Kandiyoti 1991a, 7f). So bemerken Lübben und Fawzi: „Schon immer hat die Frauenfrage im islamistischen Diskurs die Angst vor dem Eindringen der Wertesysteme der Anderen, des Westens, symbolisiert (Lübben und Fawzi 2000, 260). In einer aufschlussreichen ethnografischen Untersuchung über Motivationsstrukturen islamistischer Studentinnen in Kairo hat Karin Werner festgestellt, dass der Westen „als kulturelle Negativfolie nahezu omnipräsent“ (Werner 1996, 14) war. In den Augen der jungen Islamistinnen sei der Westen zwar technisch überlegen, aber moralisch korrupt und unterlegen. Einmal mehr wird auch von den befragten islamistischen Aktivistinnen der weibliche Körper identitätspolitisch instrumentalisiert und zum symbolischen Austragungsort eines imaginier-ten Kulturkampfes zwischen dem Westen und dem Orient. So wurde betont, die westliche Kultur dringe in die Kapillaren der islamischen Gesellschaften ein und greife hier besonders den weiblichen Körper an (ebenda). Durch das Tragen des Schleiers wird in einem derartigen

Bedeutungskontext nicht nur das symbolische Kapital weiblicher Tugendhaftigkeit anschaulich gemacht, sondern auch die eigene moralische Überlegenheit gegen die als aggressiv empfundene Einflussnahme des Westens verteidigt.

Die identitätspolitische Bezugnahme auf die 'authentische' Kultur zielt nicht primär auf eine Wiederbelegung traditioneller kultureller Werte ab. Eher stellt sie ein kreatives kommunikatives Medium dar, über das die Parameter eines Dialogs mit „Außenstehenden“ definiert und die sozialen und politischen Verhältnisse im Sinne spezifischer Interessenlagen gestaltet werden sollen (vgl. Peteet 1993, 51f). Dabei werden Zugehörigkeiten zu soziopolitischen Gruppen definiert, Ab- und Ausgrenzungen nach außen und innen markiert und Ansprüche in sich verschärfenden Verteilungskämpfen legitimiert (vgl. Al-Azmeh 1996, 85, 99). Für die 'wahre' islamische Gemeinschaft wird eine ursprüngliche innere Einheit und Harmonie postuliert. Somit können soziale Gegensätze, unterschiedliche kulturelle Orientierungen und konfligierende Interessenlagen, etwa im Geschlechterverhältnis, nur als Einwirkungen von 'außen' konzeptuell erfasst werden. Mit anderen Worten: Abweichung bedeutet Verrat. Frauen etwa, die abweichende Vorstellungen artikulieren und bspw. patriarchalische Strukturen innerhalb der Gemeinschaft kritisieren, werden in einer derartigen Logik leicht zu 'verwestlichten Verräterinnen' an der 'authentischen Kultur' und zu 'inneren Feindinnen' erklärt (vgl. Tezcan 1998, 124ff).

Während die Berufung auf vermeintlich 'authentische' Traditionen einerseits als Selbstbehauptungsstreben gegenüber westlicher Dominanz gedeutet werden kann, dient der Authentizitätsdiskurs andererseits nicht selten auch als ideologische Waffe bei innergesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Dies gilt nicht zuletzt für Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Strömungen der Frauenbewegung. Mittels Zuschreibungen, was als 'authentisch' gelten darf und was nicht, werden oftmals Stimmen, die interne Strukturen und Entwicklungen kritisieren und Reformen fordern, als 'verwestlicht' und 'unislamisch' diskreditiert und marginalisiert.

So gab es bspw. zeitweilig heftige Auseinandersetzungen in den Palästinensischen Autonomiegebieten zwischen Repräsentantinnen der laizistischen



Frauenbewegung, die der PLO nahe steht und sich für Gleichberechtigung im Familienrecht einsetzt und islamistischen Männern und Frauen, die HAMAS nahestehen, wie etwa der Al-Huda-Frauen-Vereinigung. Letztere attackierte in ihren Publikationen die laizistischen Frauenrechtlerinnen als Agentinnen einer westlichen Verschwörung und als unmoralisch (vgl. Jad/Johnson/Giacaman 2000, 149f).

Angesichts des dramatischen Vertrauensverlustes der herrschenden Eliten kann es wenig verwundern, dass die geschlechterpolitische Re-Orientierung in die staatlichen Versuche des Krisenmanagements ebenfalls Eingang gefunden hat.

Die Regierungen versuchen damit den islamistischen Oppositionsgruppen den Wind aus den Segeln zu nehmen und die gemäßigeren Strömungen einzubinden. Die 'Frauenfrage' eignet sich zu diesem Zweck nicht zuletzt deshalb besonders, weil hier gesamtgesellschaftlich wenig Widerstand zu erwarten ist und am ehesten Gemeinsamkeiten zwischen Traditionalisten und Islamisten vorhanden sind (vgl. Stowasser 1993, 20f). In Ägypten bspw. treibt die Staatsführung unter dem Banner des Islam den innergesellschaftlichen 'Kulturkampf' für ein extrem konservatives Moralverständnis voran, um sich religiös zu legitimieren und die Islamisten politisch zu neutralisieren (vgl. Faath 2004, 483). Die neopatriarchalische Geschlechterpolitik (vgl. Sharabi 1988) lässt sich seitens des Staates multi-funktional als 'Krisen-Joker' ausspielen. So sollen die wachsenden Teile der Mittel- und Unterschichten, die vom sozialen Abstieg bedroht oder gesellschaftlich an den Rand gedrängt sind, von den eigentlichen sozioökonomischen Krisenursachen und dem Versagen des Staates abgelenkt, sozialpsychologisch stabilisiert und ideologisch re-integriert werden.

## 6. Frauenbefreiung von außen? Über die Widersprüche externer Interventionen

Historische wie gegenwärtige Versuche externer Einflussnahmen auf die Geschlechterordnungen im Vorderen Orient haben immer wieder je unterschiedlich politisch motivierte und sozial verankerte Gegenkräfte und Widerstandsaktionen hervorgerufen. Die uneinheitlichen Auswirkungen auf die Frauen, sowie die Problematik und die Widersprüche eines extern erzwungenen

politischen Wandels, der Frauenrechte befördern soll, seien im Folgenden anhand von zwei aktuellen Fallbeispielen skizziert. Dabei repräsentieren die beiden Beispiele Afghanistan und Irak höchst unterschiedliche historisch-strukturelle Entwicklungsdynamiken im Hinblick auf das Spannungsfeld von Staat, Gemeinschaften und Frauenrechten. Die gewaltsamen externen Interventionen haben gleichwohl weder in Afghanistan noch im Irak zu nachhaltigem Empowerment für eine Mehrheit von Frauen geführt.

In der modernen Geschichte Afghanistans gelang es der schwachen ressourcenarmen Zentralmacht zu keinem Zeitpunkt, die Autonomie der religiösen, tribalen und familialen Gemeinschaften zu brechen und die staatliche Hegemonie über die stark segmentierte Gesellschaft durchzusetzen. Zentralstaatliche Bemühungen, die durch eine einheitliche Reglementierung der Geschlechterverhältnisse dieses Ziel zu erreichen suchten, stießen immer wieder auf erbitterten, zumeist 'islamisch' legitimierten Widerstand. Die Patriarchen der Gemeinschaften wollten sich die Kontrolle über 'ihre Frauen' nicht nehmen lassen (vgl. Kreile 1997b; Kreile 2002; vgl. Kreile 2005).

Dem gegenüber konnte im Irak eine starke ressourcenreiche Zentralmacht die Gemeinschaften im Interesse von Staatsaufbau und Modernisierung erfolgreich schwächen. Im Rahmen einer Strategie, die die Loyalitäten der Menschen von den Gemeinschaften weg und hin auf den Staat lenken sollte, wurden den Frauen relativ weitreichende Rechte zugestanden (vgl. ausführlich Kreile 1997a, 266ff). Damit sollten sie dem Zugriff der Gemeinschaften entzogen, für den Staatsaufbau mobilisiert und institutionell und ideologisch in Partei und Staat eingebunden werden.

Die sehr ungleichen soziopolitischen Entwicklungswege in den beiden Staaten wirkten sich auf die soziale Stellung und die Rechte der Frauen höchst unterschiedlich aus. Während in Afghanistan die Unterordnung unter die Patriarchen der Gemeinschaften und die rechtliche Benachteiligung der Frauen ungebrochen blieb und nur schmale Segmente der weiblichen Bevölkerung Zugang zu Bildung und Beruf erhielten, profitierten die irakischen Frauen weithin von beachtlichen sozial-, arbeits- und familienpolitischen Rechten; der Bildungs- und Beschäftigungsgrad von Frauen lag unter der Herrschaft Saddam Husseins weit höher als in den meisten



anderen arabischen Staaten. Allerdings mussten die irakischen Frauen die ‚von oben‘ gewährten Handlungsspielräume durch absolute Loyalität gegenüber der extrem repressiven Staatsmacht bezahlen.

Wie hat sich nun das externe militärische Eingreifen in die jeweiligen Entwicklungsdynamiken auf die Lebenssituation und die Gestaltungsspielräume der afghanischen und irakischen Frauen ausgewirkt?

### 6.1. Frauenrechte in Afghanistan – heute wie gestern *Spielball politischer Auseinandersetzungen*

Der Krieg, den die „Internationale Allianz gegen den Terrorismus“ gegen das Afghanistan der Taliban führte, wurde in Politik und Medien weithin als Mission zur Befreiung der afghanischen Frauen legitimiert.<sup>7</sup>

Sechs Jahre nach dem Ende der Taliban-Herrschaft stellt sich die Situation der afghanischen Frauen einheitlich und widersprüchlich dar. Zahlreiche Frauen, vor allem in den großen Städten, erlebten die Aufhebung der frauenpolitischen Zwangsmaßnahmen des Taliban-Regimes wie etwa des Burqa-Zwanges und des Verbotes, die Schule zu besuchen oder außerhäuslich zu arbeiten, sicherlich als befreiend. Gleichwohl werden nach wie vor die sozial tief verwurzelten Regeln der Geschlechtertrennung und der Verschleierung weithin praktiziert.

Durch die katastrophale Sicherheitslage, insbesondere außerhalb der Hauptstadt Kabul, und die ständige Präsenz zahlreicher Bewaffneter auf den Straßen wird die Teilnahme von Frauen am öffentlichen Leben enorm eingeschränkt. Vergewaltigungen sind an der Tagesordnung und machen den Weg zu Schule, Universität und Arbeitsplatz für Mädchen und Frauen zum angstbesetzten Dauerrisiko.

Die Verwüstungen und Zerstörungen des fortdauernden Krieges treffen Frauen und Kinder in besonderem Maße und haben viele Frauen einmal mehr zu Flüchtlingen gemacht und ihres Heims beraubt (vgl. Khattak 2002, 22). „Bombardiert um befreit zu werden?“ fragt die pakistanische Sozialwissenschaftlerin Saba Gul Khattak in einem Artikel zur Situation der afghanischen Frauen mit großer Bitterkeit (vgl. ebd.).

Die jüngsten Entwicklungen im politischen und rechtlichen Bereich zeigen, dass auch nach dem Sturz des Taliban-Regimes die zutiefst patriarchalischen Einstellungen fortwirken, die in der afghanischen Gesellschaft vorherrschen. Eine katastrophale Rolle im Hinblick auf Frauenrechte spielt die Justiz des Landes, die vollständig von islamistischen Hardlinern dominiert wird. So wurden mittlerweile koedukative Schulklassen verboten, und im November 2003 wurde ein Gesetz aus den 1970er Jahren re-installiert, das verheirateten Frauen den Besuch der höheren Schule verbietet. Auch das aus der Taliban-Zeit berüchtigte Ministerium „zur Förderung der Tugend und zur Verhinderung des Lasters“ wurde als ‚Ministerium für Religiöse Angelegenheiten‘ wiederbelebt. Angestellte des Ministeriums sprechen Frauen auf der Straße an und fordern sie auf, sich „korrekt“ zu kleiden, d. h. Kopftuch und dunkle lange Mäntel oder Röcke zu tragen, die Handgelenke und Knöchel bedecken und die Form des Körpers nicht zeigen (vgl. Huber 2003, 15).

Während die Regierung Karsai sich zumindest vordergründig bemüht zeigt, den Forderungen westlicher Geldgeber nach Gleichstellung der Frau nachzukommen, unternimmt sie gleichzeitig Schritte, die Handlungsspielräume von Frauen und ihre öffentliche Sichtbarkeit einzuschränken, um sich in der eigenen Gesellschaft nicht ‚moralpolitisch‘ zu de-legitimieren.

Einmal mehr in der Geschichte Afghanistans erweist sich die Frauenfrage als ein gesellschaftlich höchst brisantes und politisch leidenschaftlich umkämpftes Thema, in das die verschiedenen internen und externen Akteure mit je spezifischen und heterogenen Interessenlagen verwickelt sind (vgl. Kreile 2002, 40-43; 50ff).

In der traditionellen Gesellschaft waren Status und Bewegungsspielräume der Frauen je nach regionaler, tribaler und sozialer Zugehörigkeit unterschiedlich, ungeachtet ihrer deutlich untergeordneten Rechtsposition. Nomadenfrauen gingen häufig unverschleiert, während insbesondere Frauen der oberen Schichten in strikter purdah<sup>8</sup> lebten. Insgesamt stellt die Geschlechtertrennung und der weitgehende Ausschluss der Frauen aus dem öffentlichen Raum allerdings bis in die jüngste Zeit ein zentrales Strukturprinzip der afghanischen Gesellschaft dar. Noch in den siebziger Jahren gingen selbst in Kabul ca. 70 Prozent der Frauen in der Öffentlichkeit verschleiert.



Jenseits ihres Ausschlusses aus dem öffentlichen Leben erfreuen sich die Frauen in den Binnenbeziehungen von Familie, Clan, Stamm oder Dorf oftmals beachtlicher Entscheidungsbefugnisse. Als Repräsentantinnen der Ehre der Männer und Symbol für die Identität, Integrität und Kontinuität der Gemeinschaften genießen Frauen, sofern sie ihre eigene Ehre zu wahren wissen, sprich die Regeln von *pardah* und sexueller 'Tugendhaftigkeit' befolgen und sich rollenkonform verhalten, insbesondere als Mütter hohe Wertschätzung.

Bis in die Gegenwart verteidigen die Patriarchen der tribalen und religiösen Gemeinschaften immer wieder erfolgreich die Kontrolle über ‚ihre Frauen‘ gegen zentralstaatliche Versuche, die Geschlechterverhältnisse einheitlich zu regeln (vgl. Kreile 2005, 108ff).

In der neuen Islamischen Republik Afghanistan lässt sich eine Fortdauer der strukturellen Widersprüche der Vergangenheit in modifizierter Form beobachten. Auf der einen Seite steht eine schwache, extrem aussenabhängige Staatsmacht, die sich auf internationale Schutztruppen und externe Hilfsgelder stützen muss und deren Durchsetzungspotentiale kaum weiter reichen als bis zur Stadtgrenze Kabuls. Von einem staatlichen Gewaltmonopol kann nicht die Rede sein. In den Provinzen liegt die Macht in den Händen alter Stammes- und Clanführer und alter und neuer Warlords, die traditionalistische und islamistische Genderkonzepten vertreten. Die in den großen Städten einstmals ansatzweise vorhandene Zivilgesellschaft ist durch den jahrzehntelangen Krieg gleichsam pulverisiert worden. Angehörige der modernen Mittelschichten, die die vergangenen Schreckensjahre innerhalb des Landes oder im Exil überlebt haben, wetteifern heute um Anstellungen bei den zahllosen internationalen Nichtregierungsorganisationen, deren Anwesenheit nicht nur überlebensnotwendige Hilfe bringt, sondern auch enorme strukturelle Verzerrungen auf dem Wohn- und Arbeitsmarkt.<sup>9</sup>

Das Überleben ist für viele Menschen sehr schwierig. Zu den Ärmsten der Armen, die unter Hunger und Gewalt leiden, gehören besonders viele Frauen (vgl. Caritas international vom 16. 2. 2004). Angesichts der allgemeinen Not, Armut und Unsicherheit und eines abwesenden und teilweise auch abgelehnten Staates sind die meisten Menschen mehr denn je auf die traditionellen gemeinschaftlichen Zusammenhänge familiärer, dörflicher und tribaler Solidarität angewiesen, die von

zutiefst patriarchalischen Wertvorstellungen geprägt sind. Diese repräsentieren zumeist eine Mischung aus lokalem Stammesrecht, wie etwa dem Pashtunwali, dem Stammesrecht der Pashtunen, und extrem konservativen islamischen Denkschulen (vgl. Kreile 1997b, 412ff).

Die sozialen Verwerfungen durch jahrzehntelange Kriege, die gewaltsame Entwurzelung und die Erosion der traditionellen gemeinschaftlichen Zusammenhänge haben die traditionellen Strukturen in den Geschlechterverhältnissen noch verfestigt. Der sozialpsychologische Hintergrund für die verstärkte Reglementierung der Frauen mag wesentlich in der Verunsicherung der Männer zu sehen sein, die geographisch und sozial aus ihren bisherigen Zusammenhängen gerissen worden sind. Unzählige haben Besitz und Arbeit verloren und sind fortdauernd abhängig von den Rationen ausländischer Hilfsorganisationen. Die Unfähigkeit, für sich und ihre Familien sorgen zu können, hat viele in ihrem Stolz tief verletzt. Nicht wenige von ihnen mögen ihren existenziellen Kontrollverlust mittels einer verschärften Kontrolle über die ‚Ehre‘ der Frauen zu kompensieren und so ihre Selbstachtung symbolisch aufrecht zu erhalten suchen. Verschärft wird die Entwertung des Selbstwertgefühls zahlloser Afghanen durch die Dauerpräsenz von ausländischen Militärs und Zivilpersonen, die eine offenkundige Missachtung gegenüber tief verwurzelten Werten der afghanischen Kultur an den Tag legen (vgl. Schetter 2006, 36f).

Nicht nur Männer zeigen sich widerständig gegenüber den modernen Werten und Gender-Normen, die viele ausländische Entwicklungsorganisationen verbreiten wollen. Auch viele Frauen halten an *pardah* fest. Für sie repräsentiert *pardah* den privaten unantastbaren Schutzraum der Familie in einer fremden Welt, einen kulturell vertrauten Kernbereich in einem durch Zerstörung gezeichneten Kontext (vgl. Centlivres-Demont 1994, 358).

Trotz der äußerst restriktiven Rahmenbedingungen engagiert sich eine Minderheit von Frauen insbesondere aus den modernen urbanen Mittelschichten, die zu den Hauptleidtragenden der Taliban-Ära gehörten, unerschrocken für die Rechte und die Besserstellung der afghanischen Frauen. Die meisten von ihnen haben von den geschlechterpolitischen Reformen unter der Herrschaft der Modernisierungseliten in den 1970er Jahren profitiert und damals oder später im Exil eine Ausbil-



derung erhalten, etwa als Psychologinnen, Lehrerinnen, Ärztinnen und Anwältinnen. Mittlerweile sind in ganz Afghanistan auch wieder 40 – 45 Richterinnen tätig, allerdings nur zwei oder drei außerhalb der Hauptstadt (vgl. Huber 2003, 172). Frauen waren als Delegierte in der verfassungsgebenden Loya Jirga präsent. Etliche hochqualifizierte und schon seit Jahrzehnten aktive Frauen sind heute in hohen Regierungsämtern tätig.

Frauen wie die Rechtsprofessorin Hoquqmal plädieren im Hinblick auf die Frauenfrage für einen allmählichen und behutsamen Veränderungsprozesses. Derzeit seien in Afghanistan keine größeren Veränderungen möglich, die gegen die Tradition verstießen. Besonders schwierig sei es, das islamische Familienrecht zu verändern: „Unsere Gesellschaft ist sehr konservativ und sehr religiös. ... Wenn wir es übereilen, gibt es eine Gegenreaktion.“ (zit. nach Huber 2003, 186)

Im Vergleich zu den voran gegangenen zehn Jahren der Herrschaft der Mujaheddin und der Taliban gibt es im heutigen Afghanistan sicherlich unübersehbare Fortschritte für die Rechte der Frauen. Neben das Recht, zur Schule zu gehen und berufstätig zu sein, treten Errungenschaften mit symbolischem Wert wie der öffentlichen Präsenz von Frauen in politischen Entscheidungsgremien. Insofern finden sich kleinere „Risse im Patriarchat“ (Huber 2003). Die meisten afghanischen Frauen leben jedoch nach wie vor in bitterer Armut und Unwissenheit und sind existenziell angewiesen auf den sozialen Schutz durch Familie und Clan. Eine nachhaltige Verbesserung der Stellung der Frauen kann deshalb nur unter Einbeziehung der patriarchalischen Gemeinschaften erfolgen, in denen sie leben (vgl. ICG 2003b, 23).

Aus der jüngeren afghanischen Geschichte lässt sich die Lehre ableiten, dass, von oben' wie auch ,von außen' initiierte Reformen nur dann tiefgreifend und nachhaltig wirksam werden, sofern die Adressatinnen und Adressaten in ihren je unterschiedlichen Lebenswelten einen ,sozialen Sinn' (Bourdieu 1993) in ihnen zu erkennen vermögen (vgl. Kreile 1997b). Perspektivisch dürfte eine grundlegende Verbesserung der rechtlichen und gesellschaftlichen Stellung der afghanischen Frauen deshalb nur in einem langfristigen Prozess zu erreichen sein, dessen strukturelle Dynamik insbesondere von friedens- und entwicklungspolitischen Fortschritten abhängt, bei denen die betroffenen Akteure selbst

Ziele und Wege ihrer Zukunft bestimmen können (vgl. Schetter 2006, 37).

## 6.2. *Zwischen Besetzung, Staatszerfall und ,islamischem Staat' – zur Lage der Frauen im ,neuen' Irak*

In Einklang mit den Erklärungen der Bush-Administration, wonach Frauen eine zentrale Rolle bei der Herstellung demokratischer Verhältnisse im ,neuen' Irak und im gesamten Vorderen Orient zukommen sollte, unternahm die US-Übergangsverwaltung zunächst diverse Schritte zur institutionellen Einbindung von Frauen in den politischen Prozess. Gleichzeitig und zunehmend schuf und beförderte sie jedoch strukturelle politische und soziale Bedingungen, die die Situation eines großen Teils der irakischen Frauen wie der Bevölkerung insgesamt dramatisch verschlechterten und zur rasanten Erosion frauenrechtlicher Errungenschaften beitrugen (Al-Ali/Pratt 2006, 19ff). Ein zentraler Bestimmungsfaktor in diesem Prozess war neben der weitgehenden Auflösung staatlicher Institutionen, insbesondere der Armee und der Polizei, die Politisierung konfessionell-religiöser und ethnischer Zugehörigkeiten (vgl. Ismael, T/ Ismael, J. 2005, 616f). Als fatal im Hinblick auf Frauenrechte erwies sich zudem die nachdrückliche politische Begünstigung islamistischer schiitischer Parteien wie al-Da'wa und SCIRI (Supreme Council for the Islamic Revolution in Iraq), die unter dem alten Regime massiver Repression ausgesetzt waren und nun nach der Devise ,Der Feind meines Feindes ist mein Freund' von der Besatzungsmacht quasi als natürliche Verbündete wahrgenommen wurden.

### 6.2.1. *Besatzungsmacht, Identitätspolitik und genderspezifische Gewalt*

Als Novum in der irakischen Geschichte ging die amerikanische Zivilverwaltung daran, die neuen politischen Institutionen auf der Basis ethnischer und konfessionell-religiöser Zugehörigkeiten zu bilden. Als Akteure im formellen politischen Prozess wurden vermeintliche Repräsentanten einer Gesellschaft ausgewählt, die in der vereinfachten und verzerrten Imagination der Besatzungsmacht im wesentlichen aus Arabern und Kurden, Sunniten und Schiiten bestand.<sup>10</sup> Die International Crisis Group sprach bereits im August 2003 hellsichtig von „einem beunruhigenden Präzedenzfall“ (ICG 52/ 2006, 10, Anm. 66).und warnte davor, dass



diese Entscheidung ethnische und religiöse Konflikte verschärfen würde, da die Menschen sich nun zunehmend entlang dieser Spaltungslinien organisieren würden (vgl. ebd.).

Die Politisierung der religiös-konfessionellen und ethnischen Zugehörigkeiten durch die Besatzungsmacht beförderte eine verhängnisvolle identitätspolitische Dynamik, die durch innergesellschaftliche Akteure aus je spezifischen Eigeninteressen vorangetrieben wurde und in der die schwachen säkularen und zivilgesellschaftlichen Kräfte vollends marginalisiert wurden (vgl. Zubaida 2005, 11).

Insbesondere islamistische schiitische Geistliche und Parteien machten sich zügig daran, das politische Vakuum nach dem Sturz des Baath-Regimes zu füllen. Sie begriffen die neue Situation als historische Chance, die bisherigen Machtverhältnisse, als deren Nutznießer die Sunniten gesehen wurden, umzukehren und den Schiiten endlich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (vgl. Rosen 2006, 2).<sup>11</sup> Lautstark wurde die Forderung nach einem ‚islamischen Staat‘ erhoben, die in der schiitischen Bevölkerungsmehrheit weithin auf Resonanz stieß. Da der historische Gegensatz zwischen Sunniten und Schiiten weithin mit einer tief verwurzelten sozioökonomischen Spaltung einhergeht, wurde mit dem Ruf nach einer ‚gerechten islamischen Ordnung‘ nicht zuletzt die soziale Frage auf die Tagesordnung gesetzt. Wenngleich es durchaus immens reiche schiitische Familien und ein großes Segment bitterarmer Sunniten gibt, so sind doch die städtischen und ländlichen Armen in ihrer Mehrheit Schiiten, ebenso wie die entwurzelten Binnenmigranten ländlich-tribaler Herkunft, die in den Elendsvierteln Baghdads und anderer großer Städte ihr Dasein fristen (vgl. Batatu 2004, 44ff).

Wie Jahrzehnte zuvor Khomeini im Iran, vermochten radikale schiitische Geistliche mit Appellen an die mustadafin, ‚die Entrechteten und Enterbten‘, die schiitischen Unterschichten zu mobilisieren (vgl. Rosen 2006, 6).

Durch die Politik des alten Regimes, unter dem die schiitische Bevölkerung Benachteiligung und Repression erlitten hatte, war zwar ein gewisses Potential für den Ausbruch konfessionell geprägter Gewalt gegeben. Gleichwohl war die sich entfaltende katastrophale identitätspolitische Dynamik nach dem Sturz der

Baath-Herrschaft keineswegs unvermeidlich. Mit tatkräftiger Unterstützung der Besatzungsmacht konnte es jedoch schiitischen islamistischen Parteien wie SCI-RI und Dawa gelingen, politisch dominant zu werden und „die säkulare Tradition des Irak zur Unkenntlichkeit“ zu transformieren (vgl. ICG 52/ 2006, 8). Die neue Machtverteilung zugunsten der bis dahin benachteiligten Gemeinschaften und Gruppen marginalisierte die Sunniten als die „Herren von gestern“, von denen viele ihren Ausschluss von der Macht nicht tatenlos hinnehmen wollten und sich aufständischen Gruppierungen anschlossen.

Von der Desintegration der Gesellschaft entlang religiös-konfessioneller Spaltungslinien und dem Albtraum der alltäglichen Gewalt ist die Bevölkerung insgesamt betroffen; darüber hinaus sind Frauen in spezifischer Weise Leidtragende des Bürgerkriegs.

So sind Vergewaltigungen als besonders brutale, genderspezifische Strategie bei der Durchsetzung identitätspolitisch markierter Interessen zunehmend an der Tagesordnung.<sup>12</sup> Vergewaltigung wird sowohl von sunnitischen wie auch von schiitischen Milizionären als Waffe eingesetzt, um Familien aus der jeweils anderen Gemeinschaft zu demütigen und zu vertreiben oder „um Rechnungen zu begleichen“, wie Frauen aus Mosul, Karbala, Hilla, Basra und Nassariyah übereinstimmend berichten (vgl. Oberserver vom 8. 10. 06). Auf Schutz seitens der staatlichen Sicherheitsorgane können Frauen kaum hoffen. „Wir beschuldigen die Milizen,“ erklärt die frühere stellvertretende Ministerin für Menschenrechte, Aida Ussayaran. „Aber wenn wir über die Milizen sprechen, stellen wir fest, dass viele von ihnen Mitglieder der Polizei sind“ (ebd.).

Die Vergewaltigung und Ermordung von Frauen, die anderen konfessionellen oder ethnischen Gemeinschaften angehören, zielt darauf ab, diese Gemeinschaften in ihrer Identität und Integrität zu zerstören, als deren Symbol die Frau gilt. „Der quasi-militärische Sinn solcher Gewalthandlungen liegt in der demonstrativen Demütigung und Entmännlichung des Gegners; ihm wird ... vor Augen geführt, dass er ‚seine‘ Frauen nicht mehr schützen kann und es darum an der Zeit ist, mit ihnen zusammen das umkämpfte Gebiet für immer zu verlassen“ (Münkler 2003, 149).



### 6.2.3. Die Verkehrtheit der Welt und die ‚Moral‘ der Frauen

Der politische Aufstieg islamistischer Bewegungen und Parteien im ‚neuen Irak‘ und ihr Kampf um die Staatsmacht geht mit massiven Bemühungen einher, eine extrem konservative islamische Geschlechterordnung durchzusetzen. Zentrale Strukturprinzipien einer derartigen „gottgegebenen“ Ordnung der Geschlechter sind die Komplementarität der Rollen von Mann und Frau, eine möglichst weitgehende soziale Trennung der Geschlechter und der Ausschluss der Frauen aus dem öffentlichen als ‚männlich‘ definierten Raum.

Radikale sunnitische wie schiitische Akteure wetten mit Gewalt und Terror darum, als augenfälliges Symbol ihrer Kontrolle über ein bestimmtes Territorium das Verhalten von Frauen und Männern im öffentlichen Raum ‚moralpolitisch‘ zu reglementieren und eine ‚islamische Kleiderordnung‘ zu erzwingen. In den schiitischen Stadtteilen Baghdads wie auch im mehrheitlich von Schiiten bewohnten Süden des Irak sind vor allem die schiitischen Milizen der Sadr-Bewegung, die sog. ‚Mahdi-Armee‘ ‚moralpolitisch‘ aktiv. Sie unterstehen der Autorität des nicht nur in den Straßen der Armenviertel, sondern auch in Parlament und Regierung politisch höchst einflussreichen jungen Geistlichen Muqtada al-Sadr, der aus einer hochangesehenen Familie transnational bedeutender schiitischer Theologen stammt<sup>13</sup> Muqtada al-Sadr und seine Bewegung repräsentieren die schiitischen Unterschichten, die sich im politischen Nachkriegsprozess einmal mehr marginalisiert sehen. Sie artikulieren die Frustrationen und Forderungen eines beträchtlichen Teils der Bevölkerung (vgl. ICG 55/2006, 1). In Baghdads Sadr City und in den anderen Gebieten, die von der Sadr-Bewegung dominiert und kontrolliert werden, hat die Bewegung bereits quasi-staatliche Strukturen, aufgebaut. Neben ihren moralpolitischen Maßnahmen wie der Durchsetzung der Geschlechtertrennung im öffentlichen Raum, Schließung von Musik-Läden und Anti-Prostitutionskampagnen bietet sie umfassende soziale Dienstleistungen, wie etwa medizinische Versorgung, und sorgt für Recht und Ordnung. Familienrechtliche Angelegenheiten werden außerhalb des staatlichen Rechtssystems von ‚islamischen Gerichten‘ geregelt (vgl. ICG Briefing vom 9. 9. 2003, 17).

Die von islamistischen Schiiten dominierte Regierung bemüht sich ebenfalls um die Re-Etablierung einer

höchst konservativen Geschlechterordnung. In einigen Ministerien wurde bereits die Geschlechtertrennung am Arbeitsplatz durchgesetzt; in manchen öffentlichen Einrichtungen müssen weibliche Angestellte ein Kopftuch tragen (vgl. Oberserver vom 8. 10. 2006). Unter dem massiven Druck des schiitischen Machtblocks in Regierung und Parlament drohen den Frauen der Verlust ihrer bisherigen Rechte und die Unterwerfung unter die familienrechtlichen Regelungen der Scharia im Sinne des Deutungsmonopols von konservativ-religiösen Patriarchen und islamistischen Hardlinern. Die zunehmende sexuelle Gewalt gegen Frauen wird zum Anlass genommen, einen größeren Schutz für Frauen anzumahnen, der darin bestehen soll, dass ihre Bewegungsspielräume eingeschränkt werden. So hat das Innenministerium Frauen davor gewarnt, alleine das Haus zu verlassen, denn: „Dies ist ein muslimisches Land und jeder Angriff auf die Sittsamkeit der Frauen ist auch ein Angriff auf unsere religiösen Überzeugungen.“ (IRINNews vom 14. 6. 2006).

Für viele islamistische Aktivisten gelten die Bemühungen um die Wiederherstellung einer vermeintlich gottgewollten traditionellen Geschlechterordnung als Vorschein und Signal einer gerechten islamischen Gesellschaftsordnung. Das Chaos und die soziale Desintegration, in der das Land zu versinken droht, wird vielfach als moralischer Verfall wahrgenommen, der in der öffentlichen Sichtbarkeit der Frauen und der sozialen Vermischung der Geschlechter augenscheinlich wird. In apokalyptischer Diktion prangert Muqtada al-Sadr das ‚unmoralische‘ Verhalten der Frauen als Symbol einer ‚Verkehrtheit der Welt‘ an: „Dies ist die Zeit, in der das Richtige zum Falschen wird, und das Falsche zum Richtigen. ... In der die Frauen moralisch verderbt werden. Die Besatzung ist zur Befreiung und der Widerstand ist zum Terrorismus geworden“ (zit. nach Rosen 2006, 8).

Hauptleidtragende der weithin gewaltsam durchgesetzten islamistischen Geschlechterpolitik sind insbesondere Frauen aus den modernen Mittelschichten. Öffentlich aktive, hochqualifizierte berufstätige Frauen wie Lehrerinnen, Ärztinnen, Anwältinnen und Richterinnen werden zu bevorzugten Zielscheiben von gewaltsamen Angriffen, Todesdrohungen und Morden durch Milizionäre, ebenso wie Frauen, die die diversen Fatwas missachten, die den Frauen das Autofahren untersagen (vgl. Judd 2006).



Nicht wenige sozial entwurzelte und deprivierte junge Männer aus den Elendsvierteln mögen sich für die erfahrenen sozialen Demütigungen an den Frauen der privilegierteren Schichten rächen und ihre beschädigte Männlichkeit aufzuwerten suchen, indem sie nicht nur die ‚eigenen‘ Frauen strikter Kontrolle unterwerfen, sondern auch die Frauen der ‚happy few‘ in den Rahmen zwingen, der ihnen in der traditionellen vermeintlich ‚gottgewollten‘ Geschlechterordnung zugedacht ist. Insofern lassen sich die Versuche, den Schleier gewaltsam durchzusetzen, einmal mehr auch als Formen eines ‚verschleierte[n] Klassenkampfes‘ interpretieren (vgl. Kreile 1997, 228ff).

Im Unterschied zu früheren Phasen der irakischen Geschichte kooperieren im Post-Saddam-Irak die staatlichen und die gemeinschaftlichen Eliten bei der Kontrolle über die Frauen, geeint durch denselben extrem patriarchalischen Geschlechterdiskurs. Die islamisch legitimierte Geschlechterpolitik scheint konfessionsübergreifend einen kleinsten gemeinsamen Nenner einer möglichen konservativ-islamistischen Allianz darzustellen, der nicht nur die islamistischen Parteien, konservative Geistliche, traditionalistische Eliten und tribale Patriarchen sunnitischer wie schiitischer Provenienz verbindet, sondern auch die unter dem Druck von Armut und Marginalisierung verzweifeln, entwurzelt in den städtischen Slums lebenden Unterschichten einbindet und ihnen für ihren sozialen Unmut ein Ventil schafft.

Der militärische Intervention der anglo-amerikanischen Allianz hat zwar eine brutale Diktatur gestürzt, jedoch nicht zuletzt durch Maßnahmen der Besatzungspolitik eine Situation befördert, in der für die irakische Bevölkerung das Leben zur Hölle geworden ist.

Heute sind unzählige irakische Frauen und Männer vom täglichen Kampf ums nackte Überleben absorbiert. Sie leiden unter dem verheerenden Zustand von Wasser- und Elektrizitätsversorgung, mangelhafter Gesundheitsversorgung und fehlenden Verdienstmöglichkeiten. Männer wie Frauen verzweifeln angesichts der allgegenwärtigen Gefährdung und Gewalt durch Besatzungstruppen, terrorisierende Milizen, Selbstmordattentäter und kriminelle Gangs, die Entführungen zum einträglichen geschäftlichen Unternehmen gemacht haben. Frauen sind zudem sexueller Gewalt ausgesetzt

und durch die extrem restriktive patriarchalische Geschlechterideologie der islamistischen Parteien und Bewegungen in ihren Bewegungsmöglichkeiten und ihrem rechtlichen Status bedroht.

Mitgetragen und befördert wird dieser frauenpolitische Rollback von zahlreichen konservativen schiitischen Frauen, die ihre Rechte als Frauen im Rahmen der Scharia ausreichend gewährleistet glauben. Sie sehen die Moscheen und religiösen Gemeinschaften als die einzigen sozialen Institutionen, die während und seit dem Krieg eine gewisse Versorgung, Ordnung und Sinnstiftung geboten haben. Ihre vorrangige Sorge gilt der Wiederherstellung des familiären und sozialen Zusammenhalts und Friedens und des durch Diktatur, Krieg und Besatzung gedemütigten Selbstwertgefühls der Männer, die dazu befähigt werden sollen, ihre traditionellen Rollen als Versorger und respektierte Familienoberhäupter wieder zu übernehmen. Dieses Projekt, das nicht zuletzt die extreme Kriminalität und Gewalt in der Gesellschaft beenden soll, lässt sich ihrer Auffassung nach realistisch nur im Rahmen und Geltungsbereich des religiösen Rechts verwirklichen (vgl. Goetz 2005).

Einen Gegenpol bilden die säkular orientierten und professionalisierten Frauenrechtlerinnen, für die eine Gleichstellung auch im Familienrecht unverzichtbar ist. Sie stehen weithin mit dem Rücken zur Wand. Viele sind bereits emigriert. Diejenigen, die im Land bleiben, sind angesichts alltäglicher Morddrohungen seitens islamistischer Terrorgruppen in ihrer persönlichen Bewegungsfreiheit wie auch ihrer politischen Partizipations- und Mobilisierungsfähigkeit extrem eingeschränkt. Zudem können sie im Hinblick auf ihre soziale Ausstrahlungskraft kaum mit den Kapazitäten der Frauen aus den konservativen religiösen Organisationen konkurrieren, die soziale Dienstleistungen gewährleisten und ein religiös fundiertes Gemeinschaftsgefühl zu vermitteln vermögen (vgl. Goetz 2005).

Die Dynamik, die dieses soziale und politische Trümmerfeld geschaffen und die Entscheidungs- und Handlungsspielräume von Frauen minimiert hat, wurde ironischerweise nicht zuletzt durch eine Politik entfacht, die sich Demokratie und Frauenbefreiung auf die Fahnen ihrer Weltordnungsstrategie geschrieben hat.



## 7. Vielfältig und kontrovers: die Strategien der Frauenbewegungen im Kampf um Empowerment

Im Kontext tiefgreifender sozialer Umbrüche, gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, identitätspolitischer Zuschreibungen und externer Einflussnahmen suchen die Frauenbewegungen der Regionen nach Wegen, ihre alltagspraktischen wie strategischen Gender-Interessen (Molyneux 1985) zu befördern. Neben länderübergreifende Kooperationen treten dabei uneinheitliche, teilweise widersprüchliche und konfligierende Strategien.

Im Zuge der Globalisierungsdynamik finden zwischen den verschiedenen nationalen Frauenbewegungen zunehmend regionale Vernetzungs- und Austauschprozesse statt, nicht zuletzt mithilfe der neuen Informations- und Kommunikationstechnologien. Prominente Beispiele sind das internationale Netzwerk „Women Living under Muslim Laws“, das Individuen und Gruppen von Nord-Afrika bis Pakistan verbindet sowie der Zusammenschluss der „Femmes des Maghreb“ (vgl. Moghadam 1998, 203). Die orientalischen Frauenbewegungen sind heute eingebunden in die globalen Diskurse über Frauen- und Menschenrechte, Demokratisierung und Zivilgesellschaft und auf den Weltfrauenkonferenzen (etwa Peking und Huairou) zahlreich und organisiert vertreten.

Als bereichernd erlebten etwa ägyptische Aktivistinnen in Peking die Erkenntnis, dass ‚der Westen‘ keineswegs so einheitlich ist wie bis dahin angenommen, dass es bspw. Unterschiede gab zwischen Regierungen und Frauenrechtlerinnen aus Nicht-Regierungsorganisationen. Darüber hinaus wurde insbesondere der transnationale Austausch mit Frauenbewegungen aus anderen Ländern des Südens als bestärkend erlebt. So bemerkte eine ägyptische Aktivistin: „Frauenorganisationen aus Südasien und Afrika, die mit Landfrauen arbeiten, sind mit ähnlichen Problemen konfrontiert wie wir. Für sie stehen auch Themen wie Gewalt und reproduktive Rechte auf der Tagesordnung, Themen, die fälschlicherweise von vielen Menschen in Ägypten als ‚westlich‘ klassifiziert werden“ (zit. nach Al-Ali 2000, 207).

Auf nationaler wie auf transnationaler Ebene haben die Frauenbewegungen weithin an Mobilisierungsfähigkeit gewonnen. Tausende von Frauen mit Bildung und Erfahrungen in der Arbeitswelt engagieren sich heute

in Frauen-Nichtregierungsorganisationen als Antwort auf fortdauernde und sich verschärfende Probleme für Frauen in den verschiedensten Bereichen, so etwa in wohlfahrtspolitischen Projekten, für Menschenrechte und Frauenrechte, in frauenzentrierten Forschungs- und Bildungsprojekten. Auch das Thema ‚Gewalt gegen Frauen‘ im privaten Bereich wird zunehmend öffentlich diskutiert.<sup>14</sup>

Gleichzeitig sehen sich die Frauenbewegungen der Region mit einer extrem widersprüchlichen und ungünstigen Situation konfrontiert: sie sind eingezwängt zwischen den identitätspolitisch legitimierten restriktiven Loyalitätsansprüchen religiöser, ethnischer und familialer Gemeinschaften einerseits und dem repressiven Staat (Sharabi 1988) andererseits, der die Zivilgesellschaft einschließlich unabhängiger Frauenorganisationen einer weitreichenden Kontrolle unterworfen hat. So verbietet das ägyptische Vereinsgesetz von 1999 den Nichtregierungsorganisationen bspw. gewerkschaftliche und politische Aktivitäten; der Regierung müssen Mitgliederlisten und genaue Aufgabenbeschreibungen vorgelegt werden, ebenso Kandidatenlisten bei Vorstandswahlen, für die die Regierung ein Vetorecht beansprucht (vgl. Lübben/Fawzi 1999, 29ff; El Baz 1997, 160 und 164). Da alle Aktivitäten, die aus Regierungssicht „die nationale Einheit, die allgemeine Ordnung und die guten Sitten bedrohen“, verboten sind, ist es bspw. auch undenkbar, dass sich eine Frauengruppe etwa der Probleme von unehelichen Müttern oder lesbischen Frauen annimmt (vgl. Lübben/ Fawzi 1999, 31).

Hinsichtlich ihrer demokratischen Rechte bleiben die Frauen in den meisten Ländern der Region doppelt blockiert. Sie sind nicht nur – wie auch die Männer – den allgemeinen staatlichen Beschränkungen hinsichtlich bürgerlicher Freiheitsrechte und politischer Partizipation unterworfen. Gleichzeitig ist ihnen auch das fundamentale Recht versagt, in so wichtigen Fragen wie Eheschließung, Scheidung, Arbeit, Mobilität, Sorgerecht für die Kinder eigenständige Entscheidungen zu treffen, da sie im religiös verankerten Familienrecht den männlichen Verwandten untergeordnet sind. Der Widerspruch zwischen der an Individuen gerichteten Gleichheitszusage in den meisten Verfassungen der Region, und der fortdauernden Unterwerfung unter das durch die verschiedenen religiösen Gemeinschaften kodifizierte Familienrecht macht die Frauen zu Staatsbürgerinnen zweiter Klasse (vgl. Joseph 2000a und Harders 1997).



Angesichts der skizzierten vielfältigen Zwänge verfolgen die Frauenrechtlerinnen der Region uneinheitliche Strategien, die ideologisch kontrovers legitimiert und sozial unterschiedlich verankert sind.

### 7.1. Islamische und islamistische Frauenrechtlerinnen

Besonders einflussreich ist die breite, in sich vielstimmige Strömung islamischer und islamistischer Frauenrechtlerinnen<sup>15</sup>. Für sie stehen zumeist weniger die individuellen Rechte im Vordergrund, sondern sie sind eher bestrebt, über die Einbindung in verwandtschaftliche und gemeinschaftliche Strukturen, die nicht nur kontrollieren, sondern auch Fürsorge bieten, ihre Partizipations- und Gestaltungsmöglichkeiten auszuweiten (vgl. Joseph 2000, 18ff). Viele wenden sich gegen die religiöse Deutungsmacht der männlichen Patriarchen und machen sich daran, auf der Basis einer Re-Interpretation der islamischen Tradition im Sinne einer 'feministischen Theologie' (vgl. Hassan 1997, 232; Mir-Hosseini 1999, 217ff) den traditionellen religiös legitimierten sozialen und rechtlichen Handlungsrahmen auszuweiten. Gleichzeitig öffnen manche von ihnen damit die Tür zu Allianzen mit säkular orientierten Frauenrechtlerinnen in den eigenen Gesellschaften<sup>16</sup> wie auch zur globalen Frauenbewegung.

Als Rollenvorbilder werden selbstbewußte, eigenwillige Frauen aus der islamischen Frühgeschichte wie etwa Khadija oder 'A'ischa (vgl. Spellberg 1994; Ahmed 1992, 42) propagiert, und vom Leitbild der gehorsamen, unterwürfigen Frau wird Abschied genommen (vgl. Haeri 1993, 195).

Allerdings vertreten die Frauenrechtlerinnen, die sich unter Berufung auf den Islam legitimieren, durchaus nicht einheitliche Konzepte (Al-Ali 2000, 82). Während etliche von ihnen nachzuweisen versuchen, dass das Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau im Einklang mit dem Islam steht, beharren andere hingegen auf der gottgegebenen wesensmäßigen Verschiedenheit und Komplementarität der Geschlechter. Diese seien zwar gleichwertig, hätten aber verschiedene Rollen auszufüllen. Die Erstgenannten unterstützen internationale Frauenrechts-Konventionen wie CEDAW (Konvention zur Beseitigung jeglicher Diskriminierung von Frauen). Die andere Strömung (etwa einige Mitglieder der Muslimbruderschaft) betrachtet die genannte UN-Konvention als Ausdruck einer kulturellen Dominanz des Westens

und als überflüssig angesichts der Lehren des Islam. So erklärte eine islamistische Aktivistin: „Wer braucht alle diese Verträge, wo wir doch den Koran haben?“ (zit. nach Karam 1997, 27).

Die islamistischen Frauenrechtlerinnen sind mit ihren Konzepten und in ihrer Vielstimmigkeit augenscheinlich in der Lage, ein breites soziales Spektrum zu bedienen und so politisch Einfluss zu gewinnen. Die 'alte' Rolle der Hausfrau und Mutter wird ideologisch aufgewertet, neue Rollen, die mit dem Betreten des öffentlichen Raumes verbunden sind, etwa als Berufstätige, Studentin, Wissenschaftlerin etc. werden eröffnet und durch das Tragen des Schleiers sozialmoralisch abgesichert. Mit der 'islamischen Bedeckung' können Frauen traditionelle Grenzen überschreiten und den öffentlichen Raum betreten, ohne die gängigen Normen 'tugendhafter Weiblichkeit' zu durchbrechen und ihr soziales Ansehen zu verlieren (vgl. Najmabadi 1991, 66). Die islamistischen Frauenrechtlerinnen grenzen sich bewusst von westlichen Leitbildern und Rollenmodellen ab; der Schleier symbolisiert für sie nicht Unterdrückung, sondern Befreiung, etwa von dem Diktat der Modeindustrie, den Anforderungen des Schönheitsmythos, den Zwängen der Konsumideologie, den Unannehmlichkeiten und Risiken sexueller Belästigung (vgl. Afshar 1996, 201; vgl. Göle 1997, 45f).

Islamistische Intellektuelle verbinden mit dem Schleier auch alternative Auffassungen über Körper, Sexualität und Privatheit, die westlichen Konzepten bewusst entgegengesetzt wird (vgl. Göle 1995, 31f), wie folgende Äußerungen türkischer Islamistinnen ansatzweise illustrieren:

„Im Westen demonstrieren die Frauen, indem sie sich schminken und Schmuck tragen, ihre Sexualität in größerem Ausmaß nach außen. Gleichzeitig aber wird die Sexualität dadurch geschwächt. Wir machen genau das Gegenteil und behalten uns unsere Sexualität für bestimmte Situationen vor. Draußen, in der Öffentlichkeit, auf der Straße zeigen wir diese so wenig wie möglich“ (zit. nach Göle 1995, 118).

Die Suche der islamistischen Frauenrechtlerinnen nach eigenen 'authentischen' Emanzipationskonzepten wird durch die Allgegenwart der Bilder und Zerrbilder westlicher Geschlechterverhältnisse eher noch verstärkt. Die tausendfach aus Europa oder den USA



importierten TV-Serien und -Seifenopern, die heute bis in die ärmsten Viertel der Großstädte und bis in das abgelegenste Dorf gelangen, präsentieren nicht nur Frauenbilder, die von der Alltagswelt der Frauen aus den unteren Schichten Lichtjahre entfernt sind. Mit ihrer Dominanz von Sexualität und Gewalt, als deren Objekte die Frauen zumeist dargestellt werden, können sie auch keine ansprechenden Rollenvorbilder bieten, die Frauen in ihrem Bemühen um mehr Rechte und Gestaltungsmöglichkeiten symbolisch unterstützen könnten (vgl. Davis 1989, 14ff).

### 7.2. Säkular orientierte Frauenrechtlerinnen

Während islamische und islamistische Frauenrechtlerinnen ihre Rechte durch eine ‚frauenfreundlichere‘ Re-Interpretation der religiösen Quellen und im Kontext der familialen und religiösen Gemeinschaften Rahmen auszuweiten suchen, fordern säkular orientierte Frauenrechtlerinnen unter Berufung auf Demokratie und Menschenrechte gleiche Rechte als Individuen ein. Viele von ihnen betrachten die Einbindung in die Strukturen der patriarchalischen Gemeinschaften als Antithese zu eigenständigem Denken, Fühlen und Handeln (vgl. Kreile 1997, 272ff; Adnan 1988, 52ff). Mernissi zufolge sind es gerade die Frauen im Vorderen Orient, „die am lautesten den Individualismus besingen, denn sie waren mehr als die anderen durch das Gruppengesetz gefesselt“ (Mernissi 1992, 206f).

Die säkular orientierten Frauen repräsentieren vor allem gebildete und qualifizierte Segmente der gehobenen Mittelschichten. Ihre Emanzipationskonzepte bieten am ehesten kleineren privilegierten Minderheiten von Frauen eine Perspektive, die über die materiellen und sozialen Ressourcen verfügen, um gegebenenfalls auf die sozialen Sicherungssysteme der familiären oder religiösen Gemeinschaften zugunsten ihrer individuellen Selbstbestimmung verzichten zu können. Wissenschaftlerinnen wie Fatima Mernissi in Marokko, Schriftstellerinnen wie Nawal el-Saadawi in Ägypten und politische Aktivistinnen wie Khalida Messaoudi in Algerien gehören zu dieser Strömung, die zwar im Westen positive Aufmerksamkeit findet, aber in den eigenen Gesellschaften deutlich marginalisiert wird.

Eine Gleichstellung im Familienrecht, die die Frauen aus der Vormundschaft der Väter, Ehemänner und jeweiligen religiösen Gemeinschaften entließe und sie

direkt und ohne patriarchalische Vermittlung zu Vertragspartnerinnen des Staates und zu Staatsbürgerinnen aus eigenem Recht machte, wäre aus der Perspektive zahlreicher säkular orientierter Frauenrechtlerinnen zumindest eine der zentralen Voraussetzungen nicht nur für mehr Gestaltungsspielräume für Frauen, sondern auch für die Stärkung der Zivilgesellschaften und für Demokratisierungsprozesse in der Region. Allerdings könnte eine derartige Entwicklung die Macht und den Zusammenhalt der Gemeinschaften empfindlich schwächen.

Der Widerspruch zwischen identitätspolitischer Orientierung bei den islamistischen Frauenrechtlerinnen einerseits, bei der die Gemeinschaften zum normativen Ausgangspunkt von Rechten und Verpflichtungen gemacht werden, und zivilgesellschaftlicher Orientierung bei den säkular orientierten Frauenrechtlerinnen andererseits, die auf der Anerkennung der Freiheitsrechte des Individuums basiert, behindert bzw. blockiert oftmals eine Kooperation der Frauenbewegungen.

Nicht selten führen weltanschaulichen und politischen Differenzen auch zu erbitterten Konflikten zwischen den verschiedenen Frauengruppen, in denen die bereits erwähnte Argumentationsfigur des ‚kulturellen Verrats‘ breite Verwendung findet. Im Hinblick auf die ägyptische Situation notiert Al-Ali: „Meine eigenen Forschungsergebnisse zeigen eine weit verbreitete Praxis innerhalb der heutigen Frauenbewegung, dass eine bestimmte Gruppe ... durch die Beschuldigung delegitimiert wird, dass sie ‚dem Westen‘ nach dem Mund rede“ (Al-Ali 1997, 186). Die verstärkte westliche, militärisch flankierte Einflussnahme in der Region hat derartige Tendenzen verstärkt.

Wo es eine außerordentlich starke politische Polarisierung und gewaltförmig ausgetragene Konflikte gibt, ist - wie etwa die Entwicklungen in Algerien gezeigt haben - ein Dialog zwischen Frauengruppen über die Grenzen der politischen Lager hinweg kaum möglich (vgl. Slyomovics 1995).

Die unterschiedlichen Strategien der verschiedenen Strömungen der Frauenbewegung spiegeln nicht zuletzt heterogene soziale Zugehörigkeiten und Interessenlagen wider. Funktionaler Ausgangspunkt ist dabei die Frage: Wer vermag in der globalisierten und fragmentierten Risikogesellschaft oder unter den Bedingungen



von Bürgerkrieg und Staatszerfall existenziellen Schutz und Rückhalt zu bieten? Interessanterweise konstatiert der Arab Human Development Report von 2002 bei aller Kritik an den entwicklungspolitischen Defiziten in der arabischen Welt, dass dort krasseste Armut weniger verbreitet ist als in allen anderen Entwicklungsregionen (vgl. AHDR 2002, III). Dies mag nicht zuletzt in der fortdauernden besonderen Bedeutung verwandtschaftlicher und gemeinschaftlicher Strukturen in den orientalischen Gesellschaften begründet liegen, die weithin die einzigen sozialen Netze und eine unverzichtbare Überlebensressource darstellen (vgl. Joseph 2000, 18ff; Harders 2002).

### *7.3. Hand in Hand im Kampf um rechtliche Gleichstellung: Islamische und säkularorientierte Frauenrechtlerinnen im Iran*

Auf eindrucksvolle Weise haben Frauenrechtlerinnen im Iran in den vergangenen drei Jahrzehnten unter den Bedingungen des 'Islamismus an der Macht' die herrschende patriarchalische Definitionsmacht über die Geschlechterverhältnisse und die Rolle der Frau im 'Islam' in ihren ideologischen Grundfesten erschüttert, eine Erweiterung ihrer Handlungsspielräume erkämpft und eine breite Ausdifferenzierung und Pluralisierung des islamistischen Geschlechterdiskurses herbeigeführt. Zunächst hatte der Aufstieg der Islamisten zur Staatsklasse im Iran nach 1979 zu massiven Rückschlägen für die Frauen im rechtlichen und sozialen Bereich geführt, so etwa zu einer massiven Verschlechterung ihres zivil- und strafrechtlichen Status (vgl. Pakzad 1994, 169ff.). So wurden Frauen aufgrund ihrer angeblichen essentiellen Verschiedenheit und emotionalen Sensibilität aus bestimmten Berufen wie etwa dem Richteramt ausgeschlossen (vgl. Afkhami 1994, 12) und gezwungen, den Schleier zu tragen.

Knapp dreißig Jahre später haben die iranischen Frauen den offiziell propagierten traditionellen Geschlechterdiskurs durch ihre enormen Erfolge im Bildungsbereich und ihren massenhaften Eintritt in den Arbeitsmarkt vielfach praktisch unterlaufen. Unter der Oberfläche einer durch die klerikale politische Elite präsentierten Traditionalität haben dynamische soziale Modernisierungsprozesse stattgefunden, von denen Frauen enorm profitiert haben. Frauen sind heute im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben des Iran wesentlich aktiver als zu Zeiten des Schah-Regimes.

Mehr als die Hälfte aller Studierenden an iranischen Universitäten waren 2002 weiblich (vgl. Moruzzi/ Sadeghi 2006, 22). Frauen arbeiten als Ärztinnen, Ingenieurinnen, Lehrerinnen und Professorinnen. Als Schriftstellerinnen und Malerinnen, Bildhauerinnen und Musikerinnen, als Schauspielerinnen und nicht zuletzt als Regisseurinnen bestimmen sie heute wesentlich die Kultur- und Filmlandschaft des Iran (vgl. Tohidi 2004). So ist bspw. die jüngste Filmregisseurin der Welt, Samira Makhmalbaf, Iranerin. Sie hat mit 23 Jahren Auszeichnungen beim Filmfestival in Cannes gewonnen und feministisch orientierte Filme gedreht (vgl. Tohidi 2004). Auch auf der politischen Ebene sind Frauen präsent, etwa als Parlamentsabgeordnete oder als Bürgermeisterinnen.

Im Zuge des stürmischen sozialen Wandels und des Engagements von Frauenrechtlerinnen wurde auch das orthodoxe Konzept von Weiblichkeit mittels einer Re-Interpretation der religiösen Texte grundsätzlich theoretisch kritisiert. So wird etwa der Diskurs von der angeblich 'gottgegebenen' Komplementarität der Geschlechter, der Männern und Frauen gleiche Würde, aber unterschiedliche Rechte zuweist, als Vorwand attackiert, der dazu diene, „Frauen ihre islamischen Rechte zu verweigern“ (zit. nach Mir-Hosseini 1996, 305). Die an dieser Diskussion beteiligten Frauenrechtlerinnen, die von einigen höheren Geistlichen publizistisch unterstützt werden, betonen unter Berufung auf das Recht des *ijtihad*, der selbständigen Rechtsfindung (vgl. Halm 1994, 115ff; 133) aufgrund rationaler Erwägungen, dass der Islam den Frauen gleiche Rechte in allen Bereichen garantiere (vgl. Samandi 1997, 321f), nicht zuletzt das Recht, religiöse und politische Führungsämter einschließlich des Präsidentenamtes zu bekleiden und auch Richterinnen zu werden. Mehrere einflussreiche Frauen-Zeitschriften, die sowohl gebildete Frauen wie auch die politische und religiöse Elite anzusprechen versuchen, spielen eine wichtige Rolle im islamistisch - feministischen Diskurs. Ihre Herausgeberinnen vertreten die Auffassung, dass Vorstellungen von der Unterordnung der Frauen sich mitnichten auf den Koran berufen könnten, sondern jahrhundertalte patriarchalische Fehlinterpretationen des göttlichen Rechts durch die religiösen Autoritäten entlang männlicher Interessen widerspiegeln. Eine der bekanntesten islamischen Frauenzeitschriften ist *Zanan* (Frauen). Sie ist stark von den Ideen des Philosophen Sorush beeinflusst, dessen Theorie davon ausgeht, dass zwar



die Religion heilig und unveränderlich, die religiöse Erkenntnis jedoch menschlich und wandelbar sei (vgl. Mir-Hosseini 2003, 75). In *Zanan* wurden bspw. das Scheidungs-, Ehe- und Erbrecht thematisiert, die Heirat von Minderjährigen, das ungleiche Blutgeld (diye) (vgl. Amirpur 1998, 75).

Trotz unbestreitbarer Erfolge hat die Frauenbewegung verstärkt nach der Wahl des islamistischen Hardliners Ahmadinedschad zum Staatspräsidenten einen ungemein schweren Stand. Die Aktivistinnen sind immer wieder massiven Repressalien bis hin zu Inhaftierungen ausgesetzt; die Forderungen der Frauenrechtlerinnen werden als ‚verwestlicht‘ und ‚unislamisch‘ gebrandmarkt.

Seit Jahren arbeiten islamistische und säkular orientierte Frauenrechtlerinnen eng zusammen (vgl. Kian 1997: 91). 2006 wurde die Idee einer „Kampagne eine Million Unterschriften für Gleichberechtigung“ geboren, die von zahlreichen Frauenorganisationen über ideologische und religiöse Differenzen hinweg gemeinsam getragen wird. Landesweit sind zahlreiche Frauen unterwegs und sammeln von Haus zu Haus, in Bussen und Sammeltaxis, am Arbeitsplatz, in Moscheen, bei Familienfeiern Unterschriften für eine Gleichstellung im Familienrecht. Diese bislang erfolgreiche Kampagne zielt darauf ab, nicht nur ideologische Trennlinien, sondern auch soziale Schranken zu überschreiten und Frauen aus den unteren Schichten aktiv einzubeziehen. Selbst wenn diese Kampagne nicht unmittelbar Gesetzesänderungen zur Folge haben dürfte, mag sie Aufklärung und Bewusstseinsbildung über Frauenrechte in der gesamten Gesellschaft befördern helfen (vgl. Tohidi 2006).

Das Beispiel der Islamischen Republik Iran macht schlaglichtartig deutlich, dass in strukturell ausdifferenzierten Gesellschaften mit breiten gebildeten Mittelschichten, lebendigen Zivilgesellschaften und traditionsreichen Frauenbewegungen (vgl. Paidar 1996) auch auf ‚islamischem Boden‘ ein Empowerment von Frauen möglich ist.

## 8. Perspektiven der geschlechterpolitischen Dynamik im Vorderen Orient

Im Hinblick auf die Perspektiven der geschlechterpolitischen Dynamik im Vorderen Orient zeichnen sich

widersprüchliche, in sich gegenläufige und sozial unterschiedlich akzentuierte Tendenzen ab. Gleichzeitig und mit den innergesellschaftlichen Auseinandersetzungen über die Frauenfrage verwoben, sind die einschlägigen Diskurse einmal mehr in der Geschichte der Region dramatisch durch externe Einflussnahmen geprägt.

In den Zeiten der Globalisierung wie zu Zeiten des Kolonialismus scheint dabei der ‚Kampf um die Frauen‘, der in kulturellen und moralischen Termini geführt wird, eine „große kulturelle Trennlinie zwischen den Nutznießern und Verlierern der sich wandelnden sozioökonomischen Ordnung“ (Kandiyoti 1991a, 8) zu markieren.

Die materiellen und sozialen Glücksversprechen der Globalisierungsdynamik erfüllen sich heute – ähnlich wie in der Kolonialzeit – zumeist nur für die Eliten der Region. Für große Teile der Bevölkerung, die zu den sozialen Verlierern gehören, wird der Islam zum Symbol von Zusammengehörigkeit und Selbstbehauptung, das nicht zuletzt der als übermächtig empfundenen westlichen Durchdringung entgegengesetzt wird (vgl. Müller 2002, 25).

In den Mittelschichten bringt der soziale Wandel eine Ausdifferenzierung und eine Pluralisierung von Lebensformen mit sich und schafft in den privilegierten Teilen das Potential für Individualisierungsschübe und Selbstverwirklichungsambitionen. Damit werden auch für eine Minderheit von Frauen autonomere Gestaltungsspielräume und alternative Rollenkonzepte eröffnet. Wer materiell abgesichert ist, kann am ehesten auf den Rückhalt der familiären oder religiösen Gemeinschaft verzichten, die Sicherheit gewährt, aber Anpassung fordert.

Die Forderung vieler Frauenrechtlerinnen nach gleichen Rechten, auch im ‚privaten‘ Bereich und im Personenstandsrecht, mag diesen Prozess widerspiegeln. In Marokko, wo mittlerweile ein Drittel der Erwerbstätigen Frauen sind, verkündete der marokkanische Monarch Mohammed VI., der gleichzeitig Regierungschef, Oberbefehlshaber der Armee, Führer der Gläubigen, oberster Rechtsgelehrter und laut Verfassung heilig und unantastbar ist, im Jahr 2003 eine radikale Reform des Familienrechts. Darin wurde u. a. festgelegt, dass Ehemann und Ehefrau gleichberechtigt und gemeinsam für Familie und Haushalt verantwortlich sind; die bisherige Pflicht der Frau, dem Mann zu gehorchen, wurde abge-



schaft. Männer und Frauen können gleichberechtigt, eine Ehe schließen; die Frau braucht keinen Vormund mehr. Die Polygamie wird stark eingeschränkt, den Frauen wird die Scheidung erleichtert (vgl. Sabra 2004, 68).

Solange sich jedoch soziale Polarisierungen und existenzielle Gefährdungen weiter vertiefen, dürfte auch die Nachfrage in den ärmeren sozialen Schichten nach Schutz, Absicherung und sozialmoralischer Orientierung durch die familiären und religiösen Gemeinschaften ungebrochen bleiben. Sie bieten mangels Alternativen und angesichts eines repressiven, sozialpolitisch abwesenden Staates für viele Frauen und Männer existenziell notwendige Zufluchtsbastionen, deren Zusammenhalt durch die traditionellen patriarchalischen Verhältnisse aufrechterhalten und den Autonomieansprüchen der Individuen übergeordnet wird.

Wo Verelendung und Verzweiflung um sich greifen, treffen nicht zuletzt die ideologischen Deutungsmuster und die sozialen Hilfsangebote der islamistischen Bewegungen auf rege Nachfrage. Ismail bemerkt: „... das Ziel des gemäßigten Islamismus ist es, die Gesellschaft zu erobern, nicht einfach den Staat. In dieser Hinsicht war er erfolgreich“ (Ismail 2003, 169).

Ob in Kairo oder in Gaza, in Bagdad oder in Casablanca – in weiten Teilen der Region üben gegenwärtig die Islamisten die kulturelle Hegemonie aus, bestimmen gesellschaftliche Diskurse und prägen normative Orientierungen über ‚moralisches‘ Verhalten im öffentlichen Raum. Die ‚Tugendhaftigkeit‘ der Frauen im Sinne eines sehr konservativen Moralverständnisses wird dabei zum Signal und Symbol für die ersehnte gerechte ‚islamische Ordnung‘.

Zwar zeigen die Aktivitäten, Äußerungen und Erfahrungen vieler islamistischer Frauen deutlich, dass auch im Rahmen islamischer und islamistischer Diskurse eine Erweiterung der Handlungsspielräume von Frauen und mehr Empowerment möglich ist. Im Hinblick auf mehr Rechte und Entfaltungsmöglichkeiten für *alle* Frauen hat jedoch die Ausbreitung des islamistischen Geschlechterdiskurses ambivalente Auswirkungen. Für Tausende von Frauen mag die ‚islamische Bedeckung‘ als erfolgreiche Strategie fungieren, mit der sie unter patriarchalischen Bedingungen einen Zugang zu Bildung und zum öffentlichen Raum zu erringen können. Den säkular orientierten

Frauen in islamischen Gesellschaften, die sich mühsam Freiheiten erkämpft haben, wird durch die Propagierung der ‚tugendhaften islamischen Frau‘ ein Gegenentwurf präsentiert, der sie als weniger ‚moralisch‘ oder als ‚unmoralisch‘ abzuwerten vermag und die patriarchalischen Strukturen aufrecht erhält (vgl. Zaptcioglu 2002).

Der weithin dominante islamistische Geschlechterdiskurs, der von einer ‚gottgegebenen‘ und damit unhinterfragbaren essentiellen Verschiedenheit von Frauen und Männern ausgeht, birgt die Gefahr, dass alternative Rollenkonzepte, Lebensformen und Lebensentwürfe ausgeschlossen und unterdrückt werden. Wo der Schleier erzwungen und wo er verboten wird, wird er einmal mehr zum Symbol und verweist auf eine ideologisch je unterschiedlich legitimierte „Kolonisierung des Subjekts“ (Göle 1995, 33).

Die Interventionen der US-Administration im Vorderen Orient seit dem 11. September 2001, die mit dem Ziel legitimiert wurden, die Region zu demokratisieren und den Frauen zu mehr Rechten zu verhelfen, haben ironischerweise die Islamisten gestärkt. Die Minderheit der Bildungselite, die für westliche Konzepte oder eine (liberale) Reform des religiösen Denkens eintritt, ist gegenwärtig deutlich in die Defensive gedrängt, wie eine empirische Studie des Deutschen Orient-Instituts eindrücklich belegt (vgl. Faath 2004, 499). Die zentrale Debatte, deren Orientierung von den religiös konservativen und der islamistischen Bewegung vorgegeben wird, kreist heute um die Frage der Sicherung der religiös-kulturellen Identität gegenüber der als Bedrohung perzipierten westlichen Einflussnahme und Dominanz. Dabei wird einmal mehr in der Geschichte der Region die ‚Moral‘ der ‚eigenen‘ Frauen zum Inbegriff islamischer Identität und Selbstbehauptung und zum abgrenzenden Marker zwischen ‚ihnen‘ und ‚uns‘ stilisiert. Das Wiederaufleben des Gesichtsschleiers in Staaten wie Ägypten mag auf eine Radikalisierung dieses Diskurses im Kontext des imaginierten kulturellen Abwehrkampfes des Islam gegenüber dem Westen verweisen.

Unter den Bedingungen der aktuellen identitätspolitischen Mobilisierungsdynamik bleibt für kontroverse innergesellschaftliche Debatten um Frauenrechte vorläufig nicht allzu viel Spielraum. Nicht von ungefähr ist dementsprechend die Frauengleichstellungsdebatte in den meisten Staaten der Region in den Hintergrund getreten.



## 9. Fragen zum Text:

**9.1.** Welche Konstruktionen und Fehlwahrnehmungen der Gender-Thematik im Vorderen Orient werden in der Einleitung kritisiert; wie wird die Kritik begründet? Welche Prinzipien für eine angemessen reflektierte sozialwissenschaftliche Analyse werden dem gegenüber formuliert?

**9.2.** Erklären Sie die zentrale strukturelle Rolle der Frauenfrage in den machtpolitischen Auseinandersetzungen zwischen Staat und primären Gemeinschaften. Erklären Sie die Bedeutung des Geschlechterverhältnisses im Kontext von Globalisierung und identitätspolitischen Selbstbehauptungsbestrebungen.

**9.3.** Welche Funktionen hatte die Frauenfrage für die Kolonialpolitik? Welche Auswirkungen hatte der Geschlechterdiskurs der Kolonialmächte jeweils auf die internen Geschlechterdiskurse in Algerien und Ägypten?

**9.4.** Erläutern Sie die Bedeutung der kemalistischen Frauenpolitik für das Staatsbildungsprojekt und die Stellung der Frauen. Warum wurden autonome politische Initiativen von Frauen zunehmend unterbunden? Welche Auswirkungen hatten ‚Staatsfeminismus‘, ökonomische Boom-Phase und Krisenentwicklung auf die geschlechterpolitische Regulierung des Arbeitsmarktes? Welchen Einfluss hatte die Arbeitsmarktentwicklung auf den Geschlechterdiskurs?

**9.5.** Warum wenden sich seit drei Jahrzehnten weite Teile der Bevölkerung im Vorderen Orient islamistischen Bewegungen zu? Welche Bedeutung hat die Geschlechterordnung für die Krisenwahrnehmung der Islamisten? Welche Antworten auf die Krise bieten die Islamisten, und weshalb finden sie damit breiten Anklang? Welche politische Funktion nach innen und nach außen hat die Berufung auf vermeintlich ‚authentische‘ Traditionen? Welche Funktion kann der Authentizitätsdiskurs innerhalb der Frauenbewegung erhalten?

**9.6.** Wie lässt sich die Fortdauer zutiefst patriarchalischer Geschlechterverhältnisse in Afghanistan auch nach dem Sturz der Taliban erklären? Wie wirken sich die Verhältnisse im ‚neuen‘ Afghanistan auf verschiedene Segmente der weiblichen Bevölkerung aus? Wie

lassen sich Verbesserungen für die Mehrheit der Frauen erreichen? Inwiefern hat die amerikanische Besatzungsmacht im Irak zur Politisierung religiös-konfessioneller Zugehörigkeiten und zur identitätspolitischen Gewaltdynamik beigetragen? Welche strategische Funktion hat die verbreitete sexuelle Gewalt gegen Frauen in den innergesellschaftlichen identitätspolitischen Machtkämpfen? Weshalb konnten die schiitischen islamistischen Parteien und Bewegungen im ‚neuen‘ Irak politisch dominant werden? Welche genderpolitischen Auswirkungen hat diese Entwicklung. Warum tragen zahlreiche irakische Frauen die Forderung nach einem ‚islamischen Staat‘ mit?

**9.7.** Mit welchen unterschiedlichen Konzepten und Strategien ringen die verschiedenen Strömungen der Frauenbewegungen der Region um Empowerment, und wie lassen sich die jeweiligen Strategien erklären? Weshalb gelingt es den islamistischen Frauenrechtlerinnen weiter reichenden Einfluss zu gewinnen als den säkular orientierten Frauenrechtlerinnen? Welche Bestimmungsfaktoren haben dazu geführt, dass die iranischen Frauen trotz der politisch restriktiven Bedingungen des ‚Islamismus an der Macht‘ enorme Erfolge im Kampf um Empowerment aufzuweisen haben.

**9.8.** Welche Widersprüche und Ambivalenzen kennzeichnen die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Frauenfrage im Vorderen Orient? Wie beurteilen Sie Möglichkeiten, Probleme und Grenzen transnationaler Kooperation zwischen orientalischen und westlichen Frauenbewegungen?

## 10. Literatur

Adnan, Etel: Sitt Marie Rose. Eine libanesische Geschichte, Frankfurt/M. 1988

Afkhami, Mahnaz: Women in Post-Revolutionary Iran: a feminist perspective. In: Afkhami, Mahnaz und Erika Friedl (Hg.): In the Eye of the Storm. Women in Post-revolutionary Iran, London 1994, 5-18.

Afshar, Haleh: Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies. In: Yamani, Mai (Hg.): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives. Reading 1996, 197-216.



Ahmed, Leila: Women and Gender in Islam, New Haven and London 1992

Amirpur, Katajun: Die islamische Zeitschriftenlandschaft im Iran. In: INAMO Nr. 14/15, 1998, 74-76

Al-Ali, Nadj Sadig: Feminism and Contemporary Debates in Egypt. In: Chatty, Dawn/ Rabo, Annika (ed.): Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East, Oxford, New York 1997, 173-194

Al-Ali, Nadj/ Pratt, Nicola: Women in Iraq: Beyond the Rhetoric. In: MERIP No. 239/ 2006, 18-23

Al-Azmeh, Aziz: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt/M., New York 1996

Al-Hibri, Aziza: A Study Of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get Into This Mess? In: Women's Studies International Forum, Vol. 5, No. 2, 1982, 207-219

Anderson, Benedict: Imagined Communities, London 1983

Arab Human Development Report (AHDR) 2002 (im Auftrag des United Nations Development Programme)

Badran, Margot: Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt. In: Kandiyoti, Deniz (ed.): Women, Islam and the State, London and Basingstoke 1991, 201-236

Baraki, Matin: NATO-Protectorat im Elend. Afghanistan – eine Bilanz zur Loya Dschirga zwei Jahre nach Petersberg. In: Junge Welt vom 18. und 19. Dez. 2003

Batatu, Hanna: The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq, London 2004

Bourdieu, Pierre : Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt 1993

Von Braun, Christina/ Mathes, Bettina: Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin 2007

Bronfen, Elisabeth/ Marius, Benjamin: Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In: Bronfen, Elisabeth/ Marius, Benja-

min/ Steffen, Therese (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen 1997, 1-29.

Bush, Laura: Radio Address by Laura Bush to the Nation. (11. 11. 2001). <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/11/20011117>.

Caritas International: Afghanistan: Hunger, Kälte und Gewalt. Eine Erhebung von Caritas international zur Ermittlung von Bedürftigkeit in Kabul, Freiburg 16. 2. 2004

Centlivres-Demont, Micheline: Afghan Women in Peace, War, and Exile. In: Weiner, Myron/ Banuazizi, Ali (ed.): The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan, Syracuse/ New York 1994, 333-365

Chatty/ Rabo Chatty, Dawn/ Rabo, Annika (ed.): Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East, Oxford, New York 1997

Cole, Juan Ricardo (1981): Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt. In: International Journal of Middle Eastern Studies 13, 387-407.

Damir-Geilsdorf, Sabine: Fundamentalismus und Terrorismus am Beispiel religiös-politischer Bewegungen im Nahen und Mittleren Osten. In: Six, Clemens/ Riesebrodt, Martin/ Haas, Siegfried (Hg.): Religiöser Fundamentalismus, Innsbruck etc. 2005, 201-225

Davis, Hannah: American Magic in a Moroccan Town. In: Middle East Report. July-August 1998, 12-17

Dupree, Nancy Hatch: Afghan women under the Taliban. In: Maley, William (ed.): Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban. New York University Press. New York 1998, 145-166

Faath, Sigrid/ Mattes, Hanspeter.: Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost: Partikularismus und Abwehrmechanismen versus Universalismus und Öffnungstendenzen. In: Faath, Sigrid (Hg.): Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost: Inhalte, Träger, Perspektiven, Hamburg 2004, 479-500



Ferguson, Michael L.: "W" Stands for Women: Feminism and Security Rhetoric in the Post-9/11 Bush Administration. In: *Politics & Gender* 1/ 2005, 9-38

Fanon, Frantz: *A Dying Colonialism*. London 1980

Fuchs, Martin/ Berg, Eberhard: Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Berg, Eberhard/ Fuchs, Martin (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt/M. 1995, 11-108.

Göle, Nilüfer: *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*. Berlin 1995

Göle, Nilüfer: Feminismus, Islamismus und Postmodernismus. In: Schöning-Kalender, Claudia/ Neusel, Ayla/ Jansen, Mechthild M. (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*. Frankfurt/M., New York 1997, 33-54

Goetz, Anne Marie: *Against Daunting Odds: Women Fight for Gender Equality Rights in Iraq's New Constitution*. In: *IDS news* (Institute of Development Studies, University of Sussex) vom 5. 08. 2005 (<http://www.ids.ac.uk/ids/newsAnneMarieIraq.html>)

Haeri, Shahla: *Obedience versus Autonomy: Women and Fundamentalism in Iran and Pakistan*. In: Marty, Martin E. und Scott R. Appleby (Hg.): *Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago, London 1993, 181-213

Halm, Heinz: *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*. München 1994

Harders, Cilja: *Transformation ohne Frauen? Liberalisierung und politische Partizipation in Ägypten*, in: *Orient*, 1997, Jg. 38, Nr. 1, Hamburg, S. 85-106

Harders, Cilja: *Staatsanalyse von unten - urbane Armut und politische Partizipation in Ägypten, mikro- und mesopolitische Analysen unterschiedlicher Kairoer Stadtteile*, Hamburg 2002: Deutsches Orient-Institut

Harders, Cilja: *Arabische Außen- und Sicherheitspolitik nach dem 11. September 2001 - Paradigmenwechsel oder Kontinuitäten?*, in: Ulf Engel, Cord Jakobeit, Andreas Mehler, Gunter Schubert (Hg.): *Staat, Demokratie und Entwicklung im Zeitalter der Globalisierung*.

*Festschrift für Rainer Tetzlaff*, Hamburg, Münster 2005: LIT Verlag, S. 286-299

Hassan, Riffat: *Feministische Interpretationen des Islams*. In: Schöning-Kalender, Claudia/ Neusel, Ayla/ Jansen, Mechthild M. (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*. Frankfurt/M., New York 1997, 217-233

Hatem, Mervat: *Economic and Political Liberalization in Egypt and the Demise of State Feminism*. In: *International Journal of Middle Eastern Studies* 24/1992, 231-251

Herring, Eric/ Rangwala, Glen: *Iraq in Fragments*, London 2006

Huber, Judith: *Risse im Patriarchat. Frauen in Afghanistan*, Zürich 2003

Inglehart, Ronald/ Norris, Pippa: *The True Clash of Civilizations*. In: *Foreign Policy* March/April 2003

International Crisis Group (2003a): *Briefing vom 9. 9. 2003*

International Crisis Group (2003b): *Afghanistan: Women and Reconstruction*, 14. März 2003 (ICG Asia Report No. 48)

International Crisis Group, *Middle East Report No. 52 vom 27. 2. 2006*

International Crisis Group, *Middle East Report No. 55 vom 11. 7. 2006*

IRINNews.org (UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs) vom 14. 6. 2006

Ismael, Tareq Y./Ismael, Jacqueline S.: *Whither Iraq? Beyond Saddam, sanctions and occupation*. In: *Third World Quarterly* No. 4-5, 2005, 609-629

Ismail, S.: *Rethinking Islamist Politics*, London, New York 2003

Jad, Islah/ Johnson, Penny/ Giacaman, Rita: *Transit Citizens. Gender and Citizenship under the Palestinian Authority*. In: Joseph, Suad (ed.): *Gen-*



der and Citizenship in the Middle East, New York 2000, 137-157

Joseph, Suad (2000): Gendering Citizenship in the Middle East. In: Joseph, Suad (ed.): Gender and Citizenship in the Middle East, New York, 3-30

Judd, Terri: For the women of Iraq, the war is just beginning. In: the Independent vom 8. 6. 2006

Kandiyoti, Deniz: Women, Islam and the State, London and Basingstoke 1991

Kandiyoti, Deniz (ed.): Women, Islam and the State, London and Basingstoke 1991 (Introduction 1-21) (1991a)

Kandiyoti, Deniz: End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey. In: Kandiyoti, Deniz (ed.): Women, Islam and the State, London and Basingstoke 1991, 22-47 (1991b)

Kandiyoti, Deniz: Contemporary Feminist Scholarship and Middle Eastern Studies. In: Kandiyoti, Deniz (Hg.): Gendering the Middle East. Emerging Perspectives. London 1996, 1-27

Karam, Azza M.: Women, Islamisms, and State: Dynamics of Power and Contemporary Feminisms in Egypt. In: Afkhami, Mahnaz/ Friedl, Erika (ed.): Muslim Women and the Politics of Participation. Implementing the Beijing Platform, New York 1997, 18-28

Keddie, Nikki: Deciphering Middle Eastern Women's History. In: Keddie, Nikki und Beth Baron (Hg.): Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender. New Haven und London 1991, 1-22.

Kepel, Gilles: Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München, Zürich 2002

Khattak, Saba Gul: Afghan Women. Bombed to Be Liberated? In: Middle East Report 222/ 2002, 18-23

Kian, Azadeh; Women and Politics in Post-Islamist Iran: the Gender Conscious Drive to Change. In: British Journal of Middle Eastern Studies. Jg. 24, 1997, Heft 1, 75-96

Klein-Hessling, Ruth/ Nökel, Sigrid/ Werner, Karin (Hg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne - Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld 1999

Knabe, Erika: Frauenemanzipation in Afghanistan, Meisenheim am Glan 1977

Knauss, Peter R.: The Persistence of Patriarchy. Class, Gender, and Ideology in Twentieth Century Algeria. New York 1987

Kohl, Karl-Heinz: Cherchez la femme d'Orient. In: Sievernich, Gereon/ Budde, Hendrik (Hg.): Europa und der Orient 800-1900. München 1989, 356-367.

Krämer, Gudrun: Aus Erfahrung lernen? Die islamische Bewegung in Ägypten. In: Six, Clemens/ Riesebrodt, Martin/ Haas, Siegfried (Hg.): Religiöser Fundamentalismus, Innsbruck etc. 2005, 185-200

Kreile, Renate: Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient, Pfaffenweiler 1997 (1997a)

Kreile, Renate: Zan, zar, zamin - Frauen, Gold und Land: Geschlechterpolitik und Staatsbildung in Afghanistan. In: Leviathan 3/ 1997, 396-420 (1997b)

Kreile, Renate: Eine Frage der Moral. Islamistische Frauen im Iran und in der Türkei. In: blätter des informationszentrums 3. welt H. 243, 2000, 27-33

Kreile, Renate: Dame, Bube, König ... - Das neue große Spiel um Afghanistan und der Gender-Faktor. In: Leviathan 1/ 2002, 34-92

Kreile, Renate: Markt, Moral und Kopftuch – politischer Islam und Frauenfrage in der Türkei. In: Peripherie Nr. 95, 24. Jg., 2004, 306-321

Kreile, Renate: Befreiung durch Krieg? Frauenrechte in Afghanistan zwischen Weltordnungspolitik und Identitätspolitik. In: Internationale Politik und Gesellschaft 1/ 2005, 102-120

Lübben, Ivesa/ Fawzi, Issam: Rückfall in die Untertanengesellschaft: Das neue ägyptische Vereinsgesetz. In: INAMO, Nr. 19/ 1999, 29-33



Lübben, Ivesa/ Fawzi, Issam: Ein neuer islamischer Parteienpluralismus in Ägypten? – Hizb al-Wasat, Hizb al-Shari'a und Hizb al-Islah als Fallbeispiele. In: *ORIENT* 2/2000, 229-281

MacLeod, Arlene Elowe: *Accommodating Protest: Working Women and the New Veiling in Cairo*. New York, Oxford 1991

Mernissi, Fatima: *Geschlecht, Ideologie, Islam*. München 1987

Mernissi, Fatima: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt/M. 1989

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

Metzger, A.: *Islam und Politik*, Bonn 2002

Mir-Hosseini, Ziba: *Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran*. In: Yamani, Mai (Hg.): *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*. Reading 1996, 285-319.

Mir-Hosseini; Ziba: *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton 1999

Mir-Hosseini, Ziba: *Neue Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Islam. Perspektiven der Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen*. In: Rumpf, Mechthild/ Gerhard, Ute/ Jansen, Mechthild M. (Hg.): *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Bielefeld 2003, 195-218

Moghadam, Valentine M.: *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder, London 1993

Moghadam, Valentine M.: *Women, Work, and Economic Reform in the Middle East and North Africa*, Boulder and London 1998

Moruzzi, Norma Claire/ Sadeghi, Fatemeh: *Out of the Frying Pan, Into the Fire: Young Iranian Women Today*. In: *Middle East Report* 241/ 2006, 22-27

Müller, Jochen: *Im Schatten der Vergangenheit*. In: *KulturAustausch* 1/2002, 24-29

Münkler, Herfried: *Die neuen Kriege*, Reinbek b. Hamburg 2003

Najmabadi, Afsaneh: *Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran*. In: Kandiyoti, Deniz (Hg.): *Women, Islam and the State*. London 1991, 48-76

Paidar, Parvin: *Women and the political process in twentieth-century Iran*. Cambridge 1995

Pakzad, Sima: *The Legal Status of Women in the Family in Iran (Appendix I)*. In: Afkhami, Mahnaz und Erika Friedl (Hg.): *In the Eye of the Storm. Women in Post-revolutionary Iran*. London 1994, 169-179.

Pawelka, Peter: *Der Vordere Orient und die Internationale Politik*. Stuttgart etc. 1993

Pawelka, Peter: *Der Staat im Vorderen Orient: Über die Demokratie-Resistenz in einer globalisierten Welt*. In: *Leviathan* 4/ 2002, 431-454

Perthes, Volker: *Bürgerkrieg oder Integration?. Islamismus und Staat im arabischen Raum*. In: Pawelka, Peter/ Wehling, Hans-Georg (Hrsg.): *Der Vordere Orient an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Opladen/ Wiesbaden 1999, 143-155

Peteet, Julie M.: *Authenticity and Gender. The Presentation of Culture*. In: Tucker, Judith E. (Hg.): *Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington, Indianapolis 1993, 49-62.

Qutb, Syed: *Milestones*, Karachi 1981

Riesebrodt, Martin: *Was ist "religiöser Fundamentalismus"?* In: Six, Clemens/ Riesebrodt, Martin/ Haas, Siegfried (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck etc. 2005, 13-32

Rosen; Nir: *Anatomy of a Civil War*. In: *Boston Review* Nov./ Dec. 2006

Roy, Olivier: *The Failure of Political Islam*, London 1994



Roy, Oliver: Globalised Islam, London 2004

Rugh, Andrea B. (1993): Reshaping Personal Relations in Egypt. In: Marty, Martin E. und Scott R. Appleby (Hg.): Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education. Chicago, London 1993, 151-180.

Sabra, Martina: Frauenrechte von Königs Gnaden. In: E+Z (Entwicklung und Zusammenarbeit).H. 2/ 2004, 68-71

Samandi, Zeyneb: Die islamistische Frauenbewegung: Zur Problematik des Identitätsansatzes. In: Schöning-Kalender, Claudia/ Neusel, Ayla/ Jansen, Mechthild M. (Hg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt/M., New York 1997, 305-330.

Sariönder, Refika: Frauen und Re-islamisierung in der Türkei und in Indonesien – ein Vergleich. In: Klein-Hessling, Ruth/ Nökel, Sigrid /Werner, Karin (Hg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld 1999, 175-199.

Schetter, Conrad: Was läuft falsch in Afghanistan? In: INAMO 46/ 2006, 36f

Senghaas-Knobloch, Eva/ Rumpf, Mechthild: Soziale Identität, die Ordnung der Geschlechter und nationale Bewegung. Zur Diskussion über „Psychologische Gründe des Fundamentalismus“. In: Feministische Studien Heft 2/ 1991, 123-134

Seufert, Günter: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Istanbul 1997

Sievernich, Gereon/ Budde, Hendrik (Hg.): Europa und der Orient 800-1900, München 1989

Sharabi, Hisham: Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society, New York, Oxford 1988

Slyomovics, Susan: „Hassiba Ben Bouali, If You Could See Our Algeria“: Women and Public Space in Algeria. In: Middle East Report 192/ 1995, 8-13

Spellberg, Denise A.: Politics, Gender, and the Islamic Past. The Legacy of 'A' isha bint Abi Bakr, New York, Chichester 1994

Stowassser, Barbara Freyer: Women's Issues in Modern Islamic Thought. In: Tucker: Judith E. (ed.): Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers, Bloomington and Indianapolis 1993, 3-28

Tekeli, Sirin: Frauen in der Türkei der 80er Jahren. In: Neusel, Ayla/ Tekeli, Sirin/ Akkent, Meral (Hg.): Aufstand im Haus der Frauen, Berlin 1991, 27-46

Tezcan, Levent: Der Westen im türkischen Islamismus. In: Bielefeldt, Heiner und Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Politisierte Religion. Frankfurt/M. 1998, 109-129.

Thornton, Lynne: Frauenbilder: Zur Malerei der „Orientalisten“. In: Sievernich, Gereon/ Budde, Hendrik (Hg.): Europa und der Orient 800-1900, München, 342-355

Tohidi, Nayereh: „Frauen müssen gebildet sein, um an sich selbst zu glauben“ . Interview mit Edit Schläfer. <<http://www.frauen-ohne-grenzen.org/news/archiv/13/>> vom 1. 4. 2004 (eingesehen am 23. 3. 2007)

Tohidi, Nayereh: Iran's Women's Rights Movement and the One Million Signatures Campaign. <<http://www.we-change.org/spip.php?article208>> vom 21. 11. 2006 (eingesehen am 23. 3. 2006)

Werner, Karin: Zwischen Islamisierung und Verwestlichung: Junge Frauen in Ägypten. In: Zeitschrift für Soziologie. Jg. 25, Heft 1/ 1996, 4-18.

Wichterich, Christa: Identitätspolitik. Religion, Geschlecht und Identitätssuche am Beispiel Indiens. In: beiträge zur feministischen theorie und praxis. Heft 32/ 1992, 47-57.

Zaptcioglu, Dilek: Was ziehen wir uns an? In: die tageszeitung vom 8. 3. 2002

Zubaida, Sami: Communalism and Thwarted Aspirations of Iraqi citizenship. In: Middle East Report 237/ 2005, 8-11



## 11. Links

[www.wluml.org](http://www.wluml.org)

[www.amews.org](http://www.amews.org)

[www.acttogether.org](http://www.acttogether.org)

[www.hrw.org](http://www.hrw.org)

[www.madre.org](http://www.madre.org)

[www.WomenWarPeace.org](http://www.WomenWarPeace.org)

[www.qantara.de](http://www.qantara.de)

[www.merip.org](http://www.merip.org)

[www.isim.nl](http://www.isim.nl)

[www.columbia.edu/cu/libraries/indiv/area/MiddleEast/women.html](http://www.columbia.edu/cu/libraries/indiv/area/MiddleEast/women.html)

[www.arabinfo.org/arabwomen/main.html](http://www.arabinfo.org/arabwomen/main.html)

<http://ssgdoc.bibliothek.uni-halle.de/vlib/html/index.html>

[www.giga-hamburg.de/index.php?file=nahostiminternet.html&folder=imes](http://www.giga-hamburg.de/index.php?file=nahostiminternet.html&folder=imes)

[www.mwlsa.org/welcome.html](http://www.mwlsa.org/welcome.html)

[www.library.cornell.edu/colldev/mideast/home.htm](http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/home.htm)

[www.al-bab.com/arab/women.htm](http://www.al-bab.com/arab/women.htm)

## 12. Endnoten

<sup>1</sup> Said hat die These formuliert, dass ‚der Orient‘ innerhalb einer fortdauernden westlichen Wissenschaftstradition zur Rechtfertigung und Durchsetzung des kulturellen und politischen Dominanz-Anspruchs des Westens konstruiert, also gleichsam ‚erfunden‘ wurde.

<sup>2</sup> Reiches illustratives Material hierzu findet sich in: Sievernich, Gereon/ Budde, Hendrik (Hg.): Europa und der Orient 800-1900; München 1989 (Ausstellungskatalog); be-

sonders interessant darin im Hinblick auf die Genderthematik die Aufsätze von Lynne Thornton und Karl-Heinz Kohl.

<sup>3</sup> Eine weitergehende Binnendifferenzierung zwischen den einzelnen Ländern der Region, die die unterschiedlichen Staatsbildungskonzepte und Legitimationsideologien der jeweiligen Staatsklassen stärker einbeziehen müsste, kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden.–( vgl. hier zu ausführlicher Kreile 1997a, 256ff.; 282ff).

<sup>4</sup> Bspw. waren schon 1981 25% des Lehrpersonals an ägyptischen Universitäten Frauen.(vgl. Mernissi 1988, 11).

<sup>5</sup> Während der Islam in seinen unterschiedlichen Ausprägungen für Millionen von Menschen religiöse Überzeugung und Praxis bzw. kulturelles Erbe ist, stellt der Islamismus eine moderne politische Ideologie dar, die von sozialen Bewegungen getragen wird, die Antworten auf die umfassende soziale und politische Krise suchen, in der sich große Teile der ‚islamischen Welt‘ seit Jahrzehnten befinden. Dabei sind auf gedanklicher Ebene die Grenzen zwischen Anhängern der islamistischen Bewegungen und ‚normalen‘ Muslimen, die sich als gläubig verstehen, jedoch nicht als islamistisch, nicht immer leicht zu ziehen. Die meisten Muslime gehen davon aus, dass der Islam eine bestimmte Lebensführung fordert, in der als islamisch gedachte Werte in innerweltliches Handeln übersetzt werden. Islamisten gehen an dieser Stelle jedoch weiter: Sie fordern eine „islamischen Ordnung“, in der die göttlichen Gebote und Verbote öffentlich wirksam durch den Staat durchgesetzt werden.–( vgl. Krämer 2005, 186).

Die Begriffe Islamismus und ‚politischer Islam‘ werden in diesem Zusammenhang synonym verwendet.–( vgl. zur Begrifflichkeit auch Riesebrodt 2005).

<sup>6</sup> In den vergangenen Jahren ist es zu einer weitreichenden Ausdifferenzierung in Diskursen und Strategien der islamistischen Bewegung gekommen. Die Frauenfrage ist davon allerdings relativ wenig berührt worden.–( vgl. bspw. Lübben und Fawzi 2000, 229-281).

<sup>7</sup> So erklärte die amerikanische First Lady, Laura Bush, unmittelbar nach dem Sturz des Taliban-Regimes: „Dank unserer jüngsten militärischen Erfolge in einem großen Teil Afghanistans, sind die Frauen nicht länger in ihren Häusern eingesperrt. Sie können Musik hören und ihre Töchter unterrichten, ohne Angst bestraft zu werden. ... Der Kampf gegen den Terrorismus ist auch ein Kampf für die Rechte und die Würde der Frauen.“ (Bush, L. 2001).

<sup>8</sup> Das Wort purdah heißt Vorhang, Schleier; purdah als Institution umfaßt das ganze System der Geschlechtertrennung. Purdah ist der Vorhang, der die weibliche Sphäre von der öffentlichen männlichen Sphäre trennt, der Schleier, der die Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit wahr. Pur-



dah prägt die Architektur der Häuser wie auch Verhaltensweisen in Mimik und Gestik (vgl. Knabe 1977, 136).

<sup>9</sup> Wer eine Anstellung als Dolmetscher oder Fahrer bei einer NGO erhält, wird erheblich besser bezahlt als etwa ein Universitätsdozent, und angesichts der vielen zahlungskräftigen ausländischen Mieter sind Mieten in Kabul für ‚gewöhnliche‘ Afghanen mittlerweile nahezu unbezahlbar.-(vgl. Baraki 2003).

<sup>10</sup> So wurde bspw. Hamid Majid Mousa, ein säkularer Politiker und Vorsitzender der Irakischen kommunistischen Partei als Repräsentant der Schiiten zum Mitglied im Regierungsrat ernannt.-(vgl. ICG 52/2006, 10, Anm. 64).

<sup>11</sup> Obwohl Schiiten und Kurden in den führenden Machtpositionen des Baath-Regimes unterrepräsentiert waren, war das grundsätzliche Kriterium für politische Karrieren nicht ethnischer oder religiöser Natur. Entscheidend neben professionellen Fähigkeiten war die bedingungslose Loyalität gegenüber dem Regime und dem Präsidenten.-(vgl. ICG 52/ 2006, 7).

<sup>12</sup> Zu zahlreichen Vergewaltigungen durch US-Soldaten vgl. etwa: The Guardian vom 12. 5. 2004.

<sup>13</sup> Muqtadas religiös-politische Legitimation leitet sich wesentlich von seinem berühmten Vater, Ayatollah Muhammad Sadiq al-Sadr, und einem Onkel, Ayatollah Muhammad Baqir al-Sadr her, die transnational von vielen Schiiten hoch verehrt werden.

<sup>14</sup> zu den Aktivitäten formeller und informeller Frauengruppen im Vorderen Orient, ihren Möglichkeiten und Problemen vgl. den informativen von Chatty/Rabo herausgegebenen Sammelband (vgl. Chatty/ Rabo (ed.-).1997)

<sup>15</sup> Wenngleich sich die Weiblichkeitsdiskurse und frauenrechtlichen Forderungen islamischer und islamistischer Frauenrechtlerinnen teilweise überschneiden, gibt es doch auch Unterschiede in der jeweiligen politischen Orientierung. Islamische Frauenrechtlerinnen bzw. Feminististinnen legitimieren ihre Konzepte und Forderungen auf dem Boden islamischer Diskurse, ohne damit zwangsläufig eine bestimmte Staatskonzeption zu verbinden. Islamistische Frauenrechtlerinnen streben als politisches Projekt einen ‚islamischen Staat‘ an.

<sup>16</sup> So kommt es neuerdings bspw. in der Türkei und im Iran über weltanschauliche Differenzen hinweg zu einer Geschlechtssolidarität zwischen säkular orientierten und islamistischen Frauenrechtlerinnen, die sich gemeinsam für eine rechtliche Gleichstellung der Frauen einsetzen, die auch das strikt patriarchalische Familienrecht einbezieht.-(vgl. Göle 1995; Kreile 2000).

+