

Katajun Amirpur (Hrsg.)

MuslimInnen auf neuen Wegen

Interdisziplinäre Gender Perspektiven auf Diversität



Katajun Amirpur (Hrsg.)

MuslimInnen auf neuen Wegen

ISLAM & GENDER

Herausgegeben

von

Katajun Amirpur und Dina El Omari

Band 1

ERGON VERLAG

Katajun Amirpur (Hrsg.)

MuslimInnen auf neuen Wegen
Interdisziplinäre Gender Perspektiven
auf Diversität

ERGON VERLAG

Umschlagabbildung:
©nito - stock.adobe.com
<<http://stock.adobe.com>>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2020
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-709-0 (Print)

ISBN 978-3-95650-710-6 (ePDF)

*Dieser erste Band einer neuen Buchreihe wäre nicht möglich,
wenn der Ergon Verlag nicht die ehrgeizige Idee einer
neuen Reihe „Islam & Gender“ gehabt hätte.
Dafür möchten HerausgeberInnen und AutorInnen danken.*

*Ich danke vor allem Ingrid Overbeck für ihre Anmerkungen
und die kritische Durchsicht des Manuskripts.
Ohne Ihre tatkräftige Unterstützung wäre dieses Buch
nicht zustande gekommen.*

*Und selbstverständlich geht der Dank auch an meine
wunderbaren Töchter, die mir die Kraft und die Zeit geben,
mich meinen Buchprojekten zu widmen.*

Inhalt

Vorwort und Einleitung <i>Katajun Amirpur</i>	9
Musliminnen und Muslime, Islam und Gender in der Wirklichkeitskonstruktion empirischer Studien <i>Fahimah Ulfat</i>	23
Zeitgenössische feministische Diskurse zum Koran kritisch hinterfragt <i>Dina El Omari</i>	39
Musliminnen im Spannungsverhältnis zwischen religiöser Norm und Lebensrealität: Das Wechseln zwischen Rechtsschulen und Rechtsmeinungen (talfiq) als Lösungsansatz <i>Canan Bayram</i>	81
Geschlechterrelevante Attraktivitätsmerkmale im Kontext islamistischer Radikalisierung <i>Meltem Kulaçatan</i>	119
Muslimische Frauenrechtlerinnen in Deutschland: ihre Diskurse, Handlungssphären, Organisationen und Akteurinnen <i>Ingrid Overbeck</i>	141
Literarische Frauenbilder im Wandel. Eine entwicklungsgeschichtliche Ausformung vom 8.-21. Jh.: Frauen zwischen Rechtsliteratur, Belletristik und Lyrik <i>Noha Abdel-Hady</i>	175
Die Autorinnen	209

Vorwort und Einleitung

Katajun Amirpur

Der Band fragt nach der Bedeutung von Geschlecht und Geschlechtergerechtigkeit unter dem Titel »MuslimInnen auf neuen Wegen.« Er ist durch eine Vielfalt von interdisziplinären Ansätzen und Perspektiven auf Diversität gekennzeichnet. Die im Band behandelten Fragen der Geschlechterrollen und Geschlechtergerechtigkeit sind zugleich Themen, die unser gegenwärtiges und zukünftiges Zusammenleben berühren.

In den letzten Jahren erleben wir »den Islam« als zentrales Thema in den Medien und der wissenschaftlichen Literatur. Wissenschaftlichen Studien decken ein breites Spektrum an Themen ab,¹ wie z.B. das islamische Familienrecht,² die Integration von Muslimen in Deutschland,³ die Teilhabe am Arbeitsmarkt von verheirateten Frauen in der Türkei,⁴ der islamische Feminismus⁵ und »Islam und die Herausforderungen der Demokratie.«⁶ Trotz der unterschiedlichen Ansätze dieser Studien machen sie deutlich, dass Geschlechterrollen und Geschlechtergleichheit im Mittelpunkt der Debatte über den Islam stehen. Norris und Inglehart⁷ fanden heraus,

-
- 1 Vgl. A.-M. Hilsdon/S. Rozario: Islam, Gender and Human Rights, in: *Women's Studies International Forum*, Nr. 4/2006, S. 331-432.
 - 2 Vgl. Christine Schirmacher: *Die Frage der Freiwilligkeit der islamischen Eheschließung: Schariarechtliche Vorgaben und gesellschaftliche Praxis unter Berücksichtigung des Phänomens der Zwangsheirat*. Rechtspolitisches Forum – Legal Policy Forum, Trier: Institut für Rechtspolitik an der Universität Trier 2002.
 - 3 Vgl. K. Brettfeld/P. Wetzels: *Muslimen in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*, Universität Hamburg 2007.
 - 4 Vgl. A. Gundüz-Hoşgör/J. Smits: *Variation in labor market participation of married women in Turkey*, *Women's Studies International Forum*, Nr. 31/2008, S. 104–117.
 - 5 Vgl. Halleh Ghorashi: *Iranian Islamic and secular feminists, allies or enemies? A question rethought by participating in the NGO Forum during the Fourth International Women's Conference in China*, MERA Occasional paper no. 27/1996, Middle East Research Associates.
 - 6 Khaled Abou El Fadl: Islam and the challenge of democracy, in: J. Cohen & D. Chasman (Hrsg.), *Islam and the challenge of democracy*, Princeton University Press 2004, S. 3–46.
 - 7 P. Norris/R. Inglehart: *Islam & the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis*, Harvard University Faculty Research Working Papers Series 2002, S. 1.

dass die primäre Bruchlinie der Beziehungen zwischen »dem Westen« und »dem Islam« die Fragen der Gleichberechtigung der Geschlechter und der sexuellen Liberalisierung betrifft. Die Werte, die den Islam und den Westen trennten, kreisten viel zentraler um den Eros als um Demos.

Dass der Islam geschlechtergerecht und feministisch gedeutet werden könnte, erscheint dabei hierzulande fast unvorstellbar. Islam und Feminismus gelten als per se verschieden und auf keinen Fall vereinbar. Diese Ansicht wird heute von Islamkritikern oft geäußert. Ähnlich wie MuslimInnen keine Demokraten und nicht für Menschenrechte sein können, so diese Auffassung, könnten sie auch kaum FeministInnen sein, da ihnen dies ihr Glauben verbiete.

Die Gegner des feministischen Projekts im Islam teilen sich in drei Kategorien auf – und zwar in der islamischen Welt wie auch hier: Diese Gegner sind: Erstens: Islamische Fundamentalisten. Zweitens: muslimische Traditionalisten. Drittens: säkulare Fundamentalisten. Trotz ihrer großen inhaltlichen Unterschiede haben sie eines gemeinsam: sie alle hängen einem essentialistischen und historischen Verständnis des Islams an.

In ihren Argumenten und Beispielen selektiv, verlegen sich diese drei Sorten von Gegnern auf dieselbe Art der Sophisterei. Zum Beispiel suchen sie, um die Diskussion zu besiegeln, Koranverse und Überlieferungen des Propheten und reißen diese aus dem Kontext. Muslimische Traditionalisten und islamische Fundamentalisten benutzen dieses Mittel, um andere interne Stimmen zum Schweigen zu bringen. Sie missbrauchen die Autorität des Texts in autoritärer Absicht. Säkulare Fundamentalisten machen dasselbe, allerdings im Namen von Fortschritt, Aufklärung und Wissenschaft und um die Frauenfeindlichkeit des Islams aufzuzeigen. Alle drei Strömungen ignorieren dabei sowohl den Kontext, in dem die Texte entstanden sind, wie auch die Existenz alternativer Texte. Damit schreiben sie die Differenz fort, essentialisieren den Islam und reproduzieren eine barbarische Version des orientalistischen Narrativs.

Dennoch gibt es viele Frauen, die ihr Streben nach Gleichberechtigung gerade mit dem Koran begründen. Für sie ist nicht der Koran frauenfeindlich, sondern Männer, die den Koran Jahrhunderte hinweg zu ihren eigenen Gunsten gedeutet haben. Deshalb machen diese Frauen Männern heute das Deutungsmonopol streitig.

Diese Bewegung des islamischen Feminismus ist in den 90er Jahren in Iran entstanden. Das mag auf den ersten Blick merkwürdig erscheinen, birgt jedoch eine große Logik: Gerade, weil in Iran Geschlechterapartheid herrscht, kam eine Gegenströmung auf. Außerdem darf nicht vergessen werden, dass der Fundamentalismus, also die politische Bewegung, die Frauen im Namen des Islams ihre Rechte verwehrt, in der Tat als Reaktion

auf sich wandelnde Geschlechterrollen überhaupt erst aufkam. Martin Riesebrodt hat in seinem hervorragenden Buch »Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung« gezeigt, dass die Frauenfrage für islamische Fundamentalisten, die mit der Revolution in Iran an die Macht kamen, nicht einer von vielen Punkten auf ihrer Agenda war. Vielmehr war und ist sie das zentrale Anliegen dieser Bewegung, sagt Riesebrodt, der den protestantischen Fundamentalismus in den USA und den islamischen in Iran vergleicht, weil beiden dieses Charakteristikum gemein ist.

»Die zentrale These dieses Buches ist,« so schreibt Riesebrodt, »dass es sich beim Fundamentalismus um eine städtische Bewegung handelt, die primär gegen die Auflösung personalistisch-patriarchalischer Ordnungsvorstellungen und Sozialbeziehungen sowie deren Ersetzung durch versachlichte Prinzipien gerichtet ist.«⁸

Er versteht deshalb den Fundamentalismus »als eine unter dem Eindruck dramatisch empfundener sozialer Umwälzungsprozesse formulierte und praktizierte Reinterpretation der religiösen Tradition.«⁹

Inzwischen ist die Gegenbewegung, der islamische Feminismus, international vertreten, auch in Deutschland. Zwar wird darüber gestritten, ob der islamische Feminismus tatsächlich als feministisch bezeichnet werden kann. Aber er ist islamisch jedenfalls in dem Sinne, als Feminismus explizit aus den islamischen Quellen heraus begründet wird. Eine Anhängerin des Islamischen Feminismus wie Ziba Mir-Hosseini, Ethnologin an der *School of Oriental and Asian Studies(SOAS) London*, definiert ihn folgendermaßen: »Ein Gender-Diskurs, der feministisch ist in seinen Bestrebungen und Forderungen, aber islamisch in seiner Sprache und seinen Quellen der Legitimation.«¹⁰ Margot Badran fügt hinzu:

»Das grundlegende Argument des Islamischen Feminismus ist, dass der Koran das Prinzip der Gleichheit aller menschlichen Geschöpfe bekräftigt, aber dass die Praxis der Gleichheit von Mann und Frau durch patriarchalische Ideen und Praktiken behindert und unterdrückt werde.«¹¹

8 Martin Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1920-28) und iranische Schiiten im Vergleich (1961-79)*, Tübingen 1990, S. 11.

9 Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 19.

10 Ziba Mir-Hosseini: *Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism*, in: *Critical Inquiry* 32/2006, S. 640.

11 Margot Badran: *Islamic Feminism: What's in a name?*, in: *Al-Ahram Weekly* 17.01.2002.

Und Nayereh Tohidi, Professorin für Frauenstudien in Kalifornien, erklärt:

«Kurz gesagt, sehe ich muslimischen Feminismus oder islamischen Feminismus als eine glaubensbasierte Antwort einer bestimmten Schicht muslimischer Frauen in ihrem Kampf gegen das Alte - also das traditionalistische Patriarchat - auf der einen Seite und für die moderne Realität auf der anderen Seite».¹²

Attackiert wurden die Verfechterinnen der Möglichkeit von Feminismus im Islam zunächst massiv von der Fraktion der iranischen Linken: Haideh Moghissi, Professorin für Frauenstudien in den USA, wetterte: Es ist eine Mode geworden, sich enthusiastisch über die Reformbemühungen von muslimischen Frauen zu äußern. Sie hingegen kritisierte diese als Apologeten und erklärte, der Terminus Feminismus werde in unverantwortlicher Weise verwendet. Plötzlich seien alle muslimischen aktiven Frauen islamische Feministinnen, obschon sie nicht einmal in die breiteste Definition von Feminismus passten.¹³

Doch inzwischen scheint Konsens zu sein, dass die islamische Unterfütterung von Argumenten einen großen praktischen Wert hat. Der islamische Feminismus hat sich als theoretische Richtung etabliert, wovon auch die umfangreiche Literatur zeugt, die ihm inzwischen gewidmet wird. Und er hat als Bewegung Erfolg in vielen islamischen Ländern. Gerade der Blick auf andere Länder zeigt: Es gibt verstärkt Belege dafür, dass es durchaus möglich ist, die islamische feministische Theorie in der Praxis anzuwenden. Das sieht man beispielhaft an der Änderung des marokkanischen Zivilrechts 2004, das das gender-gleichste, auf der Scharia fußende Zivilrecht der islamischen Welt ist. Vor allem die Frau verbesserte ihren formalen Rechtsstatus: anders als im klassisch-islamischen Familienrecht wurde die gängige Praxis der Verstoßung abgeschafft. Das Scheidungsrecht gewinnt nun säkulare, zivilrechtliche Konturen, da die Scheidung in staatlichen Familiengerichten geregelt wird, die hierarchische Familienstruktur ist durch eine gleichberechtigte Verantwortung der Ehepartner im Haushalt und in der Familie ersetzt. Die Frau braucht keinen Vormund mehr bei der Eheschließung, das Mindestheiratsalter für die Frau ist wie beim Mann auf 18 Jahre heraufgesetzt. Zudem ist die Polygamie sehr stark ein-

12 Nayereh Tohidi: URL: <http://www.amews.org/review/reviewarticles/tohidi.htm> (27.03.20)

13 Haideh Moghissi: *Women, Modernity, and Political Islam*, in: Iran Bulletin, Nr. 19-20/1998, S. 42.

geschränkt und nur in äußersten Ausnahmefällen möglich. Ähnliche Regelungen sieht man auch im neuen Entwurf des Familienrechts in Indonesien.

Es sei die These gewagt, dass die Bewegung nicht nur trotz des Islams existiert, sondern gerade wegen des Islams. Frauen in der islamischen Welt haben sich schon lange gegen ungerechte Geschlechterverhältnisse aufgelehnt. Doch das Aufkommen eines heimischen Feminismus ist erst ein Phänomen der jüngeren Vergangenheit. Diese Verspätung mag zurückgehen auf das schwierige Verhältnis zwischen der Forderung von Frauen nach gleichen Rechten und der anti-kolonialen, nationalistischen Bewegungen ihrer Länder. Zu einer Zeit, in der der Feminismus sowohl als Bewusstsein als auch als Bewegung in Europa und den Vereinigten Staaten geboren wurde und sich formte, wurde er auch benutzt, »to morally justify the attacks on native societies and to support the notion of the comprehensive superiority of Europe,« wie Leila Ahmed gezeigt hat.¹⁴ Deshalb mussten muslimische Frauen, die ein feministisches Bewusstsein hatten, ihre Bestrebungen nach Gleichberechtigung oft den antikolonialen und nationalen Prioritäten unterordnen. Zudem liefen sie sonst Gefahr, dem kolonialen Feind in die Hände zu spielen oder zumindest als Bewegung angesehen zu werden, die diesem Feind in die Hände spielt. Zu beobachten ist dieses Phänomen teilweise noch heute und es ist der Grund, warum auch heute noch viele Frauenrechtlerinnen in Iran es bevorzugen, nicht Feministinnen genannt zu werden. Während westliche Frauen das Patriarchat im Namen von Modernität, Liberalismus und Demokratie kritisieren konnten, waren diese Ideologien in den Augen östlicher Männer und Frauen zu negativ besetzt und diskreditiert. Oder, um es mit den Worten Ali Shariatis zu sagen:

»Welcher Denker, Humanist, gar Sozialist und Kommunist hat in Europa protestiert, als der Kolonialismus und der Kapitalismus unter der Maske der Demokratie und des Liberalismus solch ein Feuer in der ganzen Welt entfacht hatten, als Millionen wehrloser Muslime und Inder, schwarze und gelbe Völker ausgeplündert und vernichtet wurden. Ich kann es Marx, Engels, Proudhon und anderen Sozialisten und Revolutionären nicht verzeihen, dass sie im Westen nur für die gerechte Verteilung dessen eintraten, was im Osten geplündert wurde – gerechte Verteilung unter Kapitalisten und Arbeitern. Das nannten sie dann das Recht der Arbeiter, ihr Recht auf die Ware, die sie produzierten.

14 Leila Ahmed: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven 1992, S. 154.

Marx nannte die westliche Ware konzentrierte Arbeit. Ich als Orientale konnte beobachten, dass sie konzentrierte Verbrechen und konzentrierter Raub waren.«¹⁵

Für säkulare Intellektuelle und Modernisierer war das islamische Recht die Verkörperung eines zurückgebliebenen Systems, das im Namen des Fortschritts zurückgewiesen und abgelehnt werden musste. Und für Antikolonialisten und Nationalisten war der Feminismus ein kolonialistisches Projekt, dem es galt, sich entgegen zu stellen. Vielen muslimischen Frauen blieb daher nur die Wahl, wie Ahmed es ausdrückt, zwischen »Verrat und Verrat«. Sie mussten wählen zwischen ihrem Glauben und ihrem neuen feministischen Bewusstsein. Paradoxe Weise führte das Aufleben des politischen Islams in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts dazu, dass sich für Frauen eine Arena öffnete, »within which Muslim women could reconcile their faith and identity with a struggle for gender equality.«¹⁶ Dies geschah nicht, weil Islamisten eine gleichberechtigte Vision der Geschlechterverhältnisse angeboten hätten. Stattdessen provozierte ihre Agenda die so genannte Rückkehr zur Scharia, und ihr Versuch, die patriarchalischen Gender-Vorstellungen in Gesetze zu übersetzen, zu einer Kritik dieser Vorstellungen. Eine immer größer werdende Zahl von Frauen kam darauf, keinen Zusammenhang zu sehen zwischen den islamischen Idealen und dem Patriarchat und keinen Widerspruch zwischen dem islamischen Glauben und dem Feminismus. Sie befreiten sich so von der Zwangsjacke des antikolonialistischen und nationalistischen Diskurses. Die Sprache des politischen Islams nutzend, konnten sie eine Kritik an den Ungerechtigkeiten des islamischen Rechts in Bezug auf Gender formulieren, wie es ihnen vorher nicht möglich war.

Da Frauenrechtlerinnen den Nachweis erbringen, dass ihr Begehren nicht gegen den Islam gerichtet ist, unterscheiden sie zwischen dem offenbarten Recht und der Rechtswissenschaft und argumentieren: Nur die Scharia ist göttlich, Fiqh, die Rechtswissenschaft ist es nicht; sie ist wandelbar. Nach muslimischer Vorstellung ist die Scharia das offenbarte Recht, wörtlich der Weg, die Gesamtheit des Willen Gottes – wie er ihn seinem Propheten Muhammad offenbart hat. Fiqh hingegen, die Rechtswissenschaft, ist der Prozess des menschlichen Bemühens, rechtliche Bestimmungen aus den Quellen des Islams zu extrahieren. In anderen Worten: Wäh-

15 Ali Schariati: *Zur westlichen Demokratie*. Reihe: Islamische Renaissance, Hrsg. von der Botschaft der Islamischen Republik 1981, S. 19.

16 Mir-Hosseini: *Muslim Women's Quest for Equality*, S. 639.

rend die Scharia ewig, universell und heilig ist, ist Fiqh – wie jedes andere juristische System auch – menschlich und unterliegt dem Wandel.

Diese Unterscheidung ist nicht neu, sie wurde bereits im 11. Jh. von Muhammad al-Ghazzali entwickelt. Dennoch wird Fiqh gerade heute oft mit Scharia verwechselt und dies häufig in einer ideologischen Absicht. Doch was Islamisten und andere oft als Gebote der Scharia ausgeben und somit als göttlich und unfehlbar deklarieren, ist das Ergebnis von Fiqh, also juristischer Spekulation und somit menschlich und durchaus veränderbar. Auf Fiqh-Texte, die sowohl in der Form als auch im Inhalt patriarchalisch sind, wird sich oft berufen als Gottes Gesetz – und zwar, wie die Frauenrechtlerin Ziba Mir-Hosseini formuliert »as a means to silence and frustrate Muslims' search for legal justice and equality, which are intrinsic to this-worldly justice.«¹⁷

Feministische DenkerInnen setzen also heute hier wieder an: Bei der Unterscheidung zwischen Fiqh und Scharia und einer Neuinterpretation der Textquellen im Lichte der Gleichheit der Geschlechter sowie in der Herausarbeitung der egalitären Botschaft des Korans.¹⁸

Ein Beispiel für diese Argumentationsweise: Um Frauenrechte zu verankern, muss man, so kann man argumentieren, sich an der Richtung der Politik des Propheten orientieren. Denn die Richtung seines Handelns ist die politische Botschaft des Islams. Entsprechend dieser Richtung müssten sich die Menschen heute verhalten; an sie müssten sie sich halten, nicht an den strengen Wortlaut des Korans oder daran, die Worte und Taten des Propheten akribisch genau zu befolgen.

17 Mir-Hosseini: *Muslim Women's Quest for Equality*, S. 633.

18 Folgende Gelehrte praktizieren diese Art des *feminist reading*: Al-Hibri, Azizah: „Islam, Law, and Custom: Redefining Muslim Women's Rights,“ in: *American University Journal of International Law and Policy* 12 (1997) 1, 1-44; Ali, Kecia: „Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law,“ in: Safi, Omid (ed.): *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford 2003, 163-189; Engineer, Asghar Ali: *The Rights of Women in Islam*, London 1992; Esack, Farid: „Islam and Gender Justice: Beyond Simplistic Apologia“, in: Raines, John C. & Daniel C. Maguire (eds.): *What Men owe to Women: Men's Voices from World Religions*, Albany 2001, 187-210; Jawad, Haifa: *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, Basingstoke 1998; Mir-Hosseini, Ziba: „The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform,“ in: *Hawwa* 1 (2003) 1, 1-28; El-Azhary Sonbol, Amira: „Rethinking Women and Islam,“ in: Haddad, Yvonne Y. & John Esposito: *Daughters of Abraham: Feminist Thinking in Judaism, Christianity, and Islam*, Gainesville 2001, S. 108-146.

Ein Beispiel für diese Art der Deutung: Muhammad hat bekanntlich die Sklaverei nicht abgeschafft, aber er hat dazu aufgerufen, die Sklaven frei zu lassen. Dass Muhammad die Sklaverei nicht abgeschafft hat, lag daran, dass dies damals unmöglich gewesen ist. Aber durch seinen Aufruf ist Muhammads Meinung deutlich geworden. Dies war die Richtung seiner Politik gewesen, und eine Folge davon ist, dass es in der islamischen Welt keine Sklaverei mehr gibt.

Ähnlich wird in Bezug auf die harschen Qisas-Strafen, also die Vergeltungsstrafen, argumentiert. Auch hier hat der Prophet ein sehr gewalttätiges System durch ein weniger rigides ersetzen wollen, Schritt für Schritt. Die Richtung der Politik oder der Geist des Gesetzes war also, die Rache zu begrenzen: Wenn die Qisas-Strafen eines Tages aufgehoben würden, dann wäre das dementsprechend nicht entgegen der Ansicht des Korans und des Propheten. Gemäß dieser Auffassung kann man sagen, die Botschaft der Biographie und der Tradition des Propheten, ist, dass sich die Menschen immer in Richtung auf Gerechtigkeit und Wahrheit zu bewegen sollen.

In Bezug auf Frauenrechte lässt sich dann argumentieren: Auf der Arabischen Halbinsel der Zeit Muhammads herrschte ein System, das vorsah, neugeborene Mädchen lebendig zu begraben, weil man sich einen Jungen gewünscht hatte. Gemessen an diesem System brachte der Islam den Frauen viele Verbesserungen. Er ließ sie erben, ließ sie Zeugnis ablegen, fragte sie bei der Eheschließung. All das hatte es vorher nicht gegeben. Der Geist oder die Richtung der Offenbarung war also, dass sich die Situation von Frauen und Mädchen verbessern sollte – soweit dies die Umstände damals zuließen. Betrachtet man nun heute wieder diesen Geist und nimmt ihn als Grundlage, so müsste man entsprechend weiter voranschreiten auf dem Wege der Verbesserung der Frauenrechte.

Das Argument der islamischen Feministinnen, dass man die Männer mit ihrer eigenen Waffe schlagen müsse, nämlich dem Koran, indem man diesen frauenfreundlich interpretiert, hat sich als recht schlagkräftig erwiesen. Und inzwischen teilen säkular denkende und sehr religiöse Feministinnen eine Auffassung: Nicht die Religion ist gegen die Frauen, sondern das Patriarchat und die Männer, die die Religion interpretieren und zu ihren eigenen Gunsten auslegen. Gleichberechtigung ist grundsätzlich möglich, schreibt beispielsweise Schirin Ebadi, die Friedensnobelpreisträgerin des Jahres 2003. Alles hänge davon ab, wie man den Islam interpretiere. Die Frauen müssen wissen, dass nicht etwa die Religion gegen sie sei, sondern die patriarchalische Gesellschaft. Diese übe Druck aus und benutze die Religion gegen die Frauen. Deshalb besteht die einzige Chance der Frauen darin, den Koran selbst auszulegen und selbst festzulegen, was

wirklich islamisch ist und was nicht. Laut Ebadi ist der Koran an sich so frauenfreundlich oder -feindlich wie jede andere Offenbarungsschrift auch. Islamisch argumentierende Kritiker wie Ebadi sind für das religiöse Establishment weit gefährlicher als säkulare Intellektuelle. Denn diese Frauen schlagen die Konservativen mit ihren eigenen Waffen. Ebadi benutzt genuin islamische Argumente, um Forderungen durchzusetzen, die in ihrer Konsequenz denen säkular argumentierender Frauen kaum nachstehen; ihr Begehren wird jedoch aufgrund ihrer Argumentation nicht von vornherein mit dem Vorwurf, sie seien areligiös, abgeschmettert. Ganz ähnlich formuliert es auch die eher unter säkularen Vorzeichen für einen Wandel in Bezug auf die Situation der Frau kämpfende Nawal El Saadawi (geb. 1931), die Ikone des ägyptischen Feminismus. In ihren Schriften erklärt Saadawi immer wieder, dass viele der heute geltenden Vorschriften nicht aus dem Koran ableitbar seien.

»Das Problem in unserer Region liegt nicht in der Religion und ebenso wenig in der Kultur begründet; es rührt nicht vom Islam her. Alle Religionen besitzen die Fähigkeit, sich anzupassen, und tendieren dazu, sich gemeinsam mit politischen Systemen zu wandeln. Das Christentum des Mittelalters ist nicht identisch mit dem Christentum von heute. Die feudale Kirche unterscheidet sich in vielerlei Hinsicht von der kapitalistischen Kirche. Der wahabitische Islam in Saudi-Arabien ist völlig verschieden vom Islam in Tunesien, im Irak, in Syrien oder in Ägypten. Die Situation der Frauen in Saudi-Arabien ist völlig anders als jene der islamischen Frauen in anderen politischen Systemen, wo der Islam Staatsreligion ist. Religion kann so ausgelegt werden, dass sie Frauen und armen Menschen hilft, und sie kann gegenteilig interpretiert werden als ein Mittel, das die Unterdrückung schürt.«¹⁹

Auch aus einem weiteren Grund scheint der Ansatz islamischer Feministinnen, die ihn als geschlechtergerechten Text lesen, durchaus legitim. Immerhin fordert der Koran die Menschen selbst auf, ihn auf die bestmögliche Weise zu lesen.

Die pakistanischstämmige Asma Barlas (geb. 1950) bezeichnet ihre Vorgehensweise mit dem Begriff «Foundationalism», das heißt «erkenntnistheoretischer Fundamentalismus». Ihm zufolge gibt es sogenannte Basisüberzeugungen, die als Fundament der Rechtfertigung sonstiger Überzeugungen dienen. Die Beschreibung bezieht sich hier auf das Postulat, das Geschlechtergerechtigkeit im Koran verwurzelt sieht. Dabei ist es nicht ge-

19 Nawal El Saadawi: Interview mit der Autorin im April 1999.

blieben: Der ägyptische Koranglehrte Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010) hat auf methodische Probleme dieses Ansatzes hingewiesen und Asma Barlas hat auf seine Kritik reagiert. Wir befinden uns hier also inmitten eines theologischen Streits, der noch nicht entschieden, aber deswegen umso interessanter ist.

Doch es geht in diesem Band nicht nur um islamischen Feminismus: Es wird darüber hinaus auch um Klischees gehen, die in Bezug auf muslimische Frauen in Deutschland medial verbreitet werden. Stereotype werden analysiert, auf die immer wieder rekurriert wird, Fremdbilder und Selbstbilder werden einander gegenübergestellt. Und es werden Frauenbilder in der klassischen islamischen Rechtsliteratur, Lyrik und Belletristik untersucht. Dabei ist Islam und Gender eigentlich nicht nur ein Frauenthema. In diesem Band konnten wir leider aus Mangel an Autoren Konzepte und Fragen um das Dritte Geschlecht sowie um die Frage von Islam und Homosexualität noch nicht aufgreifen und eine queere islamische Theologie nicht vorstellen. Dennoch gehören diese Bereiche untrennbar zum Thema.

Der erste Beitrag von Fahimah Ulfat setzt sich mit Wirklichkeitskonstruktionen empirischer Studien zu Musliminnen/Muslimen, Islam und Gender auseinander. Religiosität und Formen religiöser Orientierungsmuster von in Deutschland lebenden ‚Muslimen/Musliminnen‘ werden vorgestellt, insbesondere die Vielfalt muslimischer weiblicher Lebensentwürfe. Die Ergebnisse der Studien zeigen einen Dualismus wie er auch im öffentlichen Diskurs deutlich wird: der Dualismus zwischen islamkritischer und islambefürwortender Haltung. In der Regel werde Religiosität und Geschlechterungleichheit in einen kausalen Zusammenhang gebracht. Fahimah Ulfat zieht das Fazit, dass die Wechselbeziehungen zwischen Kultur und Religion bei der Beschreibung der muslimischen Lebenswirklichkeiten in Deutschland wesentlich sind. Die von ihr beschriebenen Konzepte »Doing-Religion« und »Doing-culture« könnten differenziert die subtilen Wandlungsprozesse abbilden.

Im zweiten Beitrag von Dina El Omari richtet sich der Blick auf zeitgenössische feministische Diskurse zum Koran. Konkret setzt sich der vorliegende Aufsatz mit Methoden der feministischen Koran-Exegese im anglo-amerikanischen Raum sowie der Kritik von Aysha Hidayatullah an dieser auseinander. Aysha Hidayatullah vertritt die Ansicht, der Text des Korans sei aus unserer heutigen Perspektive weder rein geschlechtergerecht noch als rein geschlechterungerecht zu erachten, sondern er trage beide Seiten in sich. Man müsse dem Koran gegenüber ehrlich auftreten und für dieses Ergebnis offen sein. El Omari kommt zu dem Schluss, dass keine Exegese, auch nicht die feministische, für sich eine absolute Autorität beanspruchen könne. Letztendlich könne man sich dem Text nur annähern und ihn in

Ort und Zeit neu auslegen. Eine Exegese müsse ergebnisoffen und zudem dynamisch bleiben.

Mit ihrem Beitrag zu Musliminnen im Spannungsfeld zwischen religiöser Norm und Lebensrealität beschreibt Canan Bayram ihre Untersuchung zum Wechseln zwischen Rechtsschulen und Rechtsmeinungen von fünf jungen, gut ausgebildeten, gesellschaftlich aktiven und religiös-praktizierende Musliminnen in Deutschland. Dabei richtet sich das Augenmerk auf den rechtsschulübergreifenden Ansatz und die Frage seiner Anwendbarkeit in der Alltagspraxis bei den befragten jungen Frauen, um Beschwerden in ihrer religiösen Praxis zu umgehen. Dabei wird auch die Frage nach der grundsätzlichen Bedeutung und den Grenzen der Rechtsschulzugehörigkeit im Leben gegenwärtiger Muslime bzw. Musliminnen diskutiert.

Meltem Kulacatan untersucht in ihrem Beitrag Fragen von Verbindungen gendertheoretischer und theologischer Perspektiven, intersektionaler Bezüge, genderspezifischer Motivationen und extremistischer Radikalisierung im religiösen Kontext. Nur wenige der bekundeten extremistischen Einstellungen seien tatsächlich religiös begründet oder gar bedingt, Radikalisierung führe nicht per se zu Gewalt. Die Vereinnahmung des Islams für terroristische Zwecke und für die Ausbeutung und Tötung von Menschen weise auf Zugriffe hin, die hier effizient eingesetzt und bedient werden: bei der Ansprache von jungen Menschen würden Narrative aus der Geschichte des Islams aufgegriffen oder biographische Erlebnisse des Propheten Muhammad eingesetzt, die ein hohes Maß an Identifikationspotenzial bieten.

Der Beitrag von Ingrid Overbeck will der Fragestellung nach neuen Akzenten islamischer Lebensformen von MuslimInnen in Deutschland nachgehen. Nach einer kurzen Darstellung relevanter feministischer Konzepte in Europa werden zeitgenössische Diskurse von muslimischen Frauenrechtlerinnen in Deutschland vorgestellt. Ihre theologischen Begründungen werden erläutert, Handlungssphären und Zielsetzungen aufgezeigt. Der Blick richtet sich auch auf Positionen und Diskriminierungen im Kontext des muslimischen »Kopftuchs« im Arbeitsalltag. Eine Aufstellung von Organisationen muslimischer Frauengruppen zeigt das Spektrum der Aktivitäten, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Noha Abdel-Hady untersucht literarische Frauenbilder im Wandel: Frauen zwischen Rechtsliteratur, Belletristik und Lyrik. Wichtige Werke, die Frauen als Thema in ihren Werken behandeln, werden in chronologischer Folge, beginnend mit dem 8. Jh. vorgestellt. *Wie* werden frauenbezogene Themen bis heute dargestellt? *Was* wird über Frauen gesagt? *Welche* Funktionen nehmen Frauen in den Texten? Die betrachtete Literatur um-

fasst verschiedene, aber miteinander verstrickte Genres: Hadith-Sammlungen, Bibliografien, altarabische Belletristik, Liebesdichtung und rechtliche Literatur und Frauenbilder in neuzeitlichen Medien. Unterschiedliche Möglichkeiten des Verständnisses von literarischen Weiblichkeitskonstruktionen werden hervorgehoben. Mit diesem Beitrag wird der Band abgeschlossen.

Dieser Band soll eine Einführung in das Thema geben und für das Thema werben. Denn obschon man sagen könnte, dass dem Sujet Islam und Gender in der öffentlichen Debatte über den Islam die meiste Aufmerksamkeit von allen Islamthemen geschenkt wird, ist das Thema erstaunlich untererforscht. Auch die zahlreichen Forschergruppen, die im Zuge der Etablierung von Islamischer Theologie an deutschen Universitäten begründet worden sind, widmen sich ausgerechnet diesem Thema nicht. Es besteht hier also noch viel Nachholbedarf. Es gibt große Forschungslücken, und dieser Band ist ein erster kleiner Schritt, diese zu schließen, indem er in verschiedene Themenfelder erste Einblicke liefert. Die Beiträge dieses Bandes wurden überwiegend ursprünglich als Vorträge in Ringvorlesung »Islam und Gender« an der Universität Hamburg im Wintersemester 2017/18 gehalten. Für den vorliegenden Band wurden sie ausgearbeitet und weitergedacht.

Literaturverzeichnis

- Abou El Fadl, Khaled: Islam and the challenge of democracy, in: J. Cohen & D. Chasman (Hrsg.), *Islam and the challenge of democracy*, Princeton University Press, 2004, S. 3–46.
- Ahmed, Leilah: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, 1992.
- Badran; Margot: *Islamic Feminism: What's in a name?*, in: Al-Ahram Weekly vom 17.01.2002.
- Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter: *Muslimen in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*, Universität Hamburg, 2007.
- Ghorashi, Halleh: *Iranian Islamic and secular feminists, allies or enemies?* A question rethought by participating in the NGO Forum during the Fourth International Women's Conference in China, MERA Occasional paper Nr. 27/1996, Middle East Research Associates.
- Gundüz-Hoşgör, Ayse/Smits, Jereon: *Variation in labor market participation of married women in Turkey*, Women's Studies International Forum, Nr. 31/2008, S. 104–117.