

VORSTELLUNGEN ÜBER GESCHLECHT UND ISLAM – DER MITTLERE OSTEN UND MALAYSIA. ÜBEREINSTIMMUNGEN, ENTLEHNUNGEN UND WECHSELBEZIEHUNGEN

Mona Abaza

Malaysia gilt als Teil der islamischen Peripherie. Damit ist die Vorstellung verbunden, daß wesentliche Impulse, die den Islam und die islamische Entwicklung des Landes betreffen, Importe des islamischen Zentrums und damit des mittelöstlichen Islam seien. In der Tat finden Transfers statt. Allerdings ist ebenso die Idee eines malaiischen Islam zu verzeichnen. Träger einer solchen Idee sind die »Sisters in Islam«, eine Frauengruppe, die sich der Islamisierung von oben kritisch entgegenstellt. Dabei weisen sie auf Diskriminierungen hin, die im Zuge der Einführung der islamischen Gesetzgebung entstehen.

In den letzten Jahren hat die Debatte über »öffentliche Religion« (Casanova 1994) Aufmerksamkeit bei den Sozialwissenschaftlern gefunden, die sich mit dem Revivalismus religiöser Phänome auseinandersetzen. Dieses verstärkte Interesse ist nicht zuletzt eine Folge des weltweit wachsenden Fundamentalismus, der im Anschluß an die Iranische Revolution zu beobachten ist. Die meisten islamischen Länder erleben eine zunehmende Islamisierung, die die Aufmerksamkeit auf die Auseinandersetzung um die »Neuordnung« des öffentlichen Raums lenkt. Es lassen sich zwei unterschiedliche Phänomene beobachten: eine Islamisierung von »oben« und die Islamisierung durch die religiöse Opposition als Eroberung und Wiederaneignung des öffentlichen Raums. In bezug auf letzteres wird religiöser Revivalismus in der Rolle einer Bewegung des »Widerstands der Armen« interpretiert, als eine gesellschaftliche Bewegung, die die schwindenden Funktionen des Staates ersetzt. So rückte mit der Iranischen Revolution die Rolle der Religion als politische Kraft – etwa als Ideologie einer Befreiungstheologie – auf neue Weise in den Blick. In diesem Zusammenhang wurde auch die zunehmende Sichtbarkeit der muslimischen Frau in dem neu eroberten öffentlichen Raum und ihre »angemessene« Berufstätigkeit diskutiert und als Form ihres Eintretens in die Moderne sowie als Mittel der Bewältigung der Moderne interpretiert. Mit anderen Worten: Die Sozialwissenschaftler der 90er Jahre nei-

gen zu der Einschätzung, daß das Tragen des Kopftuches – das Hand in Hand geht mit konsumistischen Attitüden wie der Benutzung von Kopfhörern und sonstiger moderner Technologie – einen pruden, dem Islamismus angemessenen Feminismus darstelle. Ebenso konstatieren sie eine Form des politischen Aktivismus, der eine Abwandlung des frühen Marxismus der 60er Jahre sei. So hebt Ervand Abrahamian (1993) die populistischen und modernistischen Aspekte der Politik Khomeinis und seine Anleihen bei marxistischem Gedankengut hervor. Ein Paradox im Diskurs des »radikalen Widerstands« läßt die Geschlechterfrage und die Befürworter des Feminismus zwielichtig erscheinen. Zum einen fallen in diesem Kontext Argumente wie das, daß der Feminismus aus dem Westen »importiert« und daher ein aufgezwungener Diskurs von nebensächlicher Bedeutung sei. Die Perspektive vom Islamismus als Befreiungstheologie und Extension der marxistischen Ideologie haben etliche westliche Sozialwissenschaftler veranlaßt, den Schleier als progressiven Akt, als eine sichtbare Form von Identitätsbildung im Gegenüber zur westlichen Kultur zu interpretieren. Ein anderes Phänomen ist, daß die ersten arabischen Feministinnen als »verwestlicht« angegriffen und ihre Schriften von den »Massen« ferngehalten werden.

Sicherlich betrifft eine Neuordnung des öffentlichen Raums direkt das sich im Wandel befindende, gespannte Verhältnis zwischen den Geschlechtern. Das Wiederaufkommen der islamischen Kleidung, wenn auch in neuer Form, und die Rolle der Frau in der Öffentlichkeit sind von Feministinnen und Sozialwissenschaftlern breit diskutiert worden. Einige Sozialwissenschaftler vertreten das Argument von einer neuen Art eines »islamischen Feminismus«. Die Trägerinnen der islamischen Kleidung werden von ihnen als aktive Teilnehmerinnen am öffentlichen Leben und am Arbeitsleben charakterisiert. Sie hätten dem islamischen Diskurs eine Neuorientierung gegeben und ihn ihren eigenen Interessen angepaßt (vgl. Hatem 1997).

Mit kritischem Blick auf eine solche Perspektive weisen arabische Feministinnen wie Nawal al-Sa'adawi und Fatema Mernissi auf die bedrohte Position der Frauen, den Islam und die Geschlechterrollen sowohl auf der Ebene der Entlohnung von Frauenarbeit als auch auf der Ebene der männlichen Phantasien und Vorstellungen hin. Wie viele andere arabische Schriftstellerinnen sehen sie in der Verschleierung einen symbolischen Akt: Die Bedeutung der Verschleierung liege darin, Frauen zum Schweigen zu bringen und sie an der Äußerung ihrer Meinung zu hindern. Die jüngsten Ereignisse in Afghanistan und Algerien zeigten Hor-

rorbilder der Gewalt, die die Angst der Frauen in verschiedenen Ländern der muslimischen Welt bestätigten. Wie aus vielen Publikationen von Frauen hervorgeht, empfinden sie den Fundamentalismus als eine direkte Bedrohung für ihre Existenz (vgl. Szostak/Taufiq 1995).

Dieser Aufsatz soll einige Analogien und Widersprüchlichkeiten in den Genderdiskursen arabischer Feministinnen und den *Sisters in Islam*, einer Gruppe von Akademikerinnen aus Kuala Lumpur/Malaysia, aufzeigen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß sowohl Fatema Mernissi, Nawal al-Sa'adawi, verschiedene Frauenvereinigungen in Algerien als auch die malaiische Frauengruppe *Sisters in Islam* eine Verbindung zwischen Frauenthemen und Demokratie herstellen. Fatema Mernissi spricht von den Ängsten der arabischen Männer und der Angst vor Demokratie als einer ambivalenten Form von »kultureller Amputation« (1992: 61). Auch Nawal al-Sa'adawis Aktivitäten sind eng mit dem Thema Demokratie verbunden. Als Angehörige linksorientierter Kreise saß sie während Sadats Regierung im Gefängnis, und ihre Organisation wurde später verboten. Die in diesem Beitrag behandelte, in den 90er Jahren gegründete malaiische Frauengruppe *Sisters in Islam* betont ebenfalls die Bedeutung von Demokratisierung, Bürgerrechten und Zivilgesellschaft. Die *Sisters in Islam* kritisieren die Anwendung des *hudud*- und *shari'a*-Strafgesetzes in der sich rasch modernisierenden malaiischen Gesellschaft und versuchen, Widerstand dagegen zu leisten. Ein gemeinsames Anliegen aller oppositionellen Frauengruppen, seien sie aus Algerien (vgl. Rühl 1997: 104), Ägypten oder Malaysia, ist das modifizierte Familienrecht.

Nachfolgend sollen, ausgehend von Publikationen der *Sisters in Islam*, Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Gruppe zu den Genderdiskursen im Mittleren Osten aufgezeigt werden.¹ Es soll ebenfalls versucht werden, die Entlehnungen und kulturellen Aneignungen von Diskursen aus dem Mittleren Osten in Malaysia herauszuarbeiten. Historisch verdankt sich das aus dem Mittleren Osten in die malaiisch-muslimische Welt importierte religiöse Wissen den etablierten Netzwerken aus den akademischen Lernzentren wie Kairo und Mekka, wo viele südostasiatische Studenten lange Jahre lebten und studierten. Diese Studenten trugen Einflüsse wie den islamischen Reformismus, den Nasserismus und – am wichtigsten – die ägyptische Ideologie der Muslimbrüder in die malaiisch-muslimische Welt (vgl. Abaza 1994a: 198). Nach ihrer Rückkehr wurden die Träger solch einer religiösen Kultur zu *'ulama* und Lehrern für Arabisch und für Religionsfragen. Das Argument, daß ich in diesem

Beitrag verfolge, ist, daß die malaiische Frauengruppe *Sisters in Islam* heute versucht, Anleihen bei alternativen intellektuellen Strömungen aus dem Mittleren Osten zu übernehmen. Das besondere Interesse der Gruppe gilt den Ideen derjenigen Intellektuellen (*muthaqafun*), deren Anschauungen von den traditionell ausgebildeten *'ulama* abweichen. Sowohl Mernissis als auch al-Sa'adawis Arbeiten sind zum Beispiel ins Indonesische übersetzt und in den Buchhandlungen von Singapur, Kuala Lumpur und Jakarta auf Arabisch, Englisch und Indonesisch erhältlich. Eine große Zahl von al-Sa'adawis Arbeiten in arabischer Sprache ist zum Beispiel in der Bibliothek der Universität Yogyakarta zu finden und die Werke dieser Autorin sind inzwischen zum bevorzugten Thema von Magisterarbeiten am Institut für Arabische Sprachen (IAIN, Institute Agama Islam Negeri) und an den Islamischen Instituten in Indonesien geworden. Die *Sisters in Islam* in Kuala Lumpur sind zudem sehr gut über die neuesten Arbeiten zur Geschlechterfrage im Mittleren Osten informiert.

Die Schriften der *Sisters in Islam* können als Bemühung um einen »inneren« islamischen Reformismus verstanden werden, der eine kritische Position gegenüber einigen Forderungen der islamischen Oppositionspartei in Malaysia einnimmt.

Die Gruppe besteht aus acht der Mittelklasse angehörenden Akademikerinnen, die als Lehrbeauftragte der Universität, Rechtsanwältinnen und Journalistinnen tätig sind. Diese Frauengruppe entstand aus dem zunehmenden Bewußtsein der Schwierigkeiten, denen Frauen in *shari'a*-Gerichtshöfen begegnen – insbesondere sind hier zu nennen die Polygamie und das Recht der Frauen, eine Scheidung einzureichen. Hier zeigt sich das Problem der häuslichen Gewalt und der geschlechtlichen Diskriminierung, der Frauen in vielen muslimischen Ländern ausgesetzt sind. Diese Realitäten veranlaßten die *Sisters* zu Publikationen über die männliche Ausübung von Gewalt in der Ehe (vgl. *Sisters in Islam* 1991a, 1991b).² Sie haben zudem Empfehlungen für Reformen im *shari'a*-Gerichtssystem abgegeben wie auch für Ehefrauen, die Alimente einklagen wollen, wenn der Mann eine polygame Ehe führt.

In den letzten Jahren engagierte sich die Islamische Partei (PAS, Parti Islam SeMalaysia) in Kelantan, die stark von der Ideologie der ägyptischen Muslimbrüder beeinflusst ist, für das Verbot der Nacharbeit für Fabrikarbeiterinnen. Darüber hinaus versuchte sie, ihnen die islamische Kleidung aufzuzwingen. Am bedeutsamsten aber ist, daß die von der PAS geführte Regierung in Kelantan 1993 die *hudud*-Gesetzesvorlage auf

den Weg brachte, in der es auch um Entscheidungen über Geschlecht und Herrschaft ging.

Der New Straits Times (Tageszeitung in Malaysia) zufolge geht es bei der *hudud*-Vorlage um folgende Straftaten: Diebstahl wird mit Amputation der rechten Hand bestraft; für Raub ist Tod, Kreuzigung oder Amputation der Gliedmaßen vorgesehen; für *zina* (unerlaubter Geschlechtsverkehr, Ehebruch) erhält eine Unverheiratete 100 Peitschenhiebe, und Verheiratete werden mit dem Tod durch Steinigung bestraft; für den Konsum von Alkohol und anderen berauschenden Getränken erhält der Straftäter zwischen 40 und 80 Peitschenhieben (vgl. New Straits Times, 25. November 1995).

Die *Sisters* stellen fest, daß die zunehmende Islamisierung der malaischen Gesellschaft die Rolle der Frauen in der Öffentlichkeit beschränkt. Gleichzeitig machen sie auf die Gefahren des wachsenden kulturellen Einflusses der aus dem Mittleren Osten nach Malaysia zurückkehrenden Hochschulabsolventen und Fürsprecher des Islamischen Staates aufmerksam. Wie die *Sisters* betonen, geht deren Verständnis von Islamisierung und der Ausübung des »richtigen« und reinen Islam oft auf Kosten der malaischen Auffassung vom Islam. Obwohl sich auch die *Sisters* – wie wir noch sehen werden – in ihren Schriften auf den Mittleren Osten beziehen, versuchen sie, eine alternative *qur'an*-Interpretation zu vermitteln und den *qur'an* dadurch in ein neues Licht zu stellen. Dies ist ein Trend, der auch in anderen Teilen der muslimischen Welt zu beobachten ist. Auch wenn die Arbeiten der *Sisters in Islam* im Vergleich zu denen einiger ägyptischer Schriften zu diesem Thema zuweilen vereinfachte Argumentationen aufweisen,³ so bilden sie dennoch eine treibende Kraft zur Vertretung weiblicher Interessen gegenüber dem religiösen Revivalismus in Malaysia.

In Ägypten wurde der Weg zu einer modernen *qur'an*-Interpretation, die sich an ein breites Publikum richtete, bereits von dem ägyptischen Reformers Mohammed 'Abduh (1849-1905) initiiert, und seitdem haben viele zeitgenössische muslimische Denker versucht, die religiösen Texte neu zu erklären und auszulegen (vgl. Jansen 1980 und als Beispiel einer neueren Interpretation: Arkoun 1990). In Ägypten hat sich allerdings der Streit zwischen Islamisten und den muslimischen Intellektuellen, die die hermeneutische und historisch kontextualisierende »Öffnung« des Textes befürworten, ständig zugespitzt. Nicht nur das Establishment der *'ulama*, sondern auch ein Teil des Lehrkörpers der Universitäten, der dem säkularen Bildungssystem angehört, leistet erheblichen Widerstand

gegen ein solch kritisches Verständnis des religiösen Diskurses. Ein jüngstes Beispiel ist der Versuch des Kairoer Philosophieprofessors Nasr Hamid Abu Zayd, den *qur'an* und andere historische Texte neu zu interpretieren. Seine Bemühungen wurden mit Morddrohungen und der Zwangsscheidung von seiner Frau beantwortet. Auch Mohammed Said al-Ashamawi (1989, 1990) und Sayyed al-Qimni treten in ihren Schriften für eine Kontextualisierung und kritische Auslegung der historischen Entstehungsbedingungen der religiösen Texte ein. Auch diese beiden Intellektuellen sind von den Islamisten als Ungläubige bezeichnet und bedroht worden. Zu den gegenwärtig bedeutendsten Versuchen moderner *qur'an*-Interpretation zählen auch die Arbeiten Rifa'at Hassans, einer pakistanischen, in den USA lebenden Gelehrten. Sie wurde nach Malaysia eingeladen, wo ihre Werke auf positive Resonanz stießen.

Man kann feststellen, daß heute in vielen muslimischen Ländern ein heftiger Machtkampf zwischen den Geschlechtern stattfindet. Dies wird durch feministische Reaktionen in der ganzen muslimischen Welt deutlich veranschaulicht. Feministinnen betrachten das iranische Modell und den zunehmenden Einfluß der Mullahs in vielen muslimischen Ländern als eine direkte Bedrohung für die Frauen. Für Pakistan setzt beispielsweise Shanaz Rouse (1986) den Aufschwung des islamischen Fundamentalismus des *Jammiat-e-Islami* mit dem Faschismus gleich. Sie stellt ausdrücklich fest, daß die Islamisierung in Pakistan eine direkte Minderung der Frauenrechte zur Folge hatte und daß der Status der Frau dadurch gegenüber dem Status des Mannes halbiert wurde. Es ist kein Zufall, daß Feministinnen den zunehmenden Einfluß der *madrasahs* und der medial präsenten Mullahs als Thema aufgegriffen haben. Mernissi erwähnt in einer jüngeren Publikation das neue Phänomen des »Medien-Imams«, der regelmäßig im Fernsehen präsent ist und einen hohen Bekanntheitsgrad erreicht. Nawal al-Sa'adawi (1994) benutzt den Imam in ihrem Roman als »Topos« und Symbol der Unterdrückung. Die zunehmende Macht des religiösen Predigers wird auch für die pakistanische und die algerische Gesellschaft festgestellt. In Malaysia übt Zahara Alatas (die Frau des prominenten malaiischen Soziologen S. Hussein Alatas, Begründer der soziologischen Forschung Asiens) scharfe Kritik an den Schriften des reaktionären ägyptischen Predigers und Scheichs Mohammed Metwali al-Sha'rawi, der die Berufstätigkeit von Frauen verurteilt. Ein interessanter Aspekt in Zahara Alatas Artikel (1992) ist, daß er den kritischen Kommentar einer malaiischen NGO-Aktivistin gegen einen ägyptischen, äußerst bekannten »Medien«-Prediger enthält, dessen Ansichten in Malay-

sia sehr ernst genommen werden. Besonders die Audio-Kassetten Sheikh Mohammed Metwali al-Sha'rawis erfreuen sich in Malaysia einer wachsenden Popularität. Obwohl in Ägypten sehr populär, wird er von Teilen der ägyptischen Intellektuellen als Scharlatan und Werkzeug der offiziellen Regierungsversion des Islam angesehen.

FRAUEN UND ISLAM IM MITTLEREN OSTEN

Eines der eindrucksvollsten Bilder der Iranischen Revolution war die Fernsehübertragung von Frauenprotesten auf den Straßen Teherans. In den »Tschador« gehüllt, marschierten sie und protestierten gegen den Despotismus des »säkularen« Schah-Regimes. Einige Beobachter haben behauptet, daß die Iranische Revolution nach dem Sturz des Schahs die Frauen nicht daran gehindert habe, auch in der Öffentlichkeit präsent zu sein und aktiv im Staatsapparat mitzuwirken. Der »Tschador« wurde mehr als anti-westliches Nationalsymbol verstanden denn als ein Symbol für die Unterdrückung und Unfreiheit der Frauen. Diese Bilder stellten die seit langem geäußerten Argumente westlicher Feministinnen gegen die Unterdrückung der Frauen im Orient in Frage. Das Phänomen muslimischer Frauen, die in islamischer Aufmachung in der Öffentlichkeit erscheinen, wurde nun als eine Form von »verschleiertem Aktivismus« angesehen (allerdings in Abgrenzung von der ebenfalls aufkommenden Vorstellung von der zurückhaltenden »muslimischen Schwester«; vgl. El Guindi 1983). Die Interpretation des »verschleierte[n] Aktivismus« unterschätzt jedoch die soziale Kontrolle, die durch den Läuterungsprozeß der Kleiderordnung und der idealen »Muslimschwester« (El Guindi 1983) entsteht und hauptsächlich dem neuen islamischen Staat dient (vgl. Abaza 1987, 1987/1988). Es ist genau die von Ervand Abrahamian (1993) so gut dargestellte populistische Ideologie Khomeinis, die uns darüber aufklärt, wie man Artefakten und Symbolen wie dem Schleier eine moderne Bedeutung verleihen kann.

Ob der Schleier nun ein progressives oder ein reaktionäres Phänomen ist und ob er die weibliche Besetzung des öffentlichen Raums erschwert oder nicht, möchte ich in diesem Aufsatz nicht weiter erörtern. Ich habe bereits an anderer Stelle ausgeführt, daß die Rückkehr des sogenannten »authentischen« und »ursprünglichen« Islam – sichtbar gemacht in der Kleiderordnung und der Neugestaltung des öffentlichen Raumes –, ob-

wohl scheinbar anti-westlich, in Wirklichkeit die Kehrseite eines Diskurses ist, der vom Westen vorformuliert und gestaltet worden ist (Abaza/Stauth 1988; vgl. auch Ahmed 1992). Es ist wichtig festzustellen, daß die Frage der islamischen Kleidung in Frankreich und Deutschland infolge der Migration Teil eines komplexeren Prozesses von Identitätsbildung ist (vgl. dazu die entsprechenden Artikel in diesem Band). Jedes monolithische Verständnis des heutigen politischen Islam führt zu Vereinfachungen: Zweifellos ist die saudiarabische Petro-Islam-Version⁴ sehr verschieden von der Islam-Version aus der ersten Zeit der Iranischen Revolution, deren Ziel der Sturz des korrupten Regimes war. In der Mehrzahl der muslimischen Länder waren religiöse Symbole Gegenstand der Manipulation sowohl von seiten »säkularer« Staaten als auch ihrer Opposition, so daß ein und dasselbe Symbol die verschiedensten Interpretationen und Bedeutungen zugewiesen bekam.

Der Schleier kann beispielsweise als Instrument des Überlebens für mittellose Studentinnen interpretiert werden, die sich eine teurere Kleidung nicht leisten können; als Maßnahme sozialer Kontrolle, sozialer Anpassung und Fügsamkeit; als Forderung der Jugend nach einem anderen Lebensstil; als Zeichen des sozialen Aufstiegs der Mittelklasse und bürgerlicher Ambitionen (z.B. teure Schleier); als Bestrebung der Frauen, sich in der Öffentlichkeit bequem und locker zu bewegen, und als Ausdruck offizieller öffentlicher Kleidung und standesgemäßer »populistischer« Forderungen nach purifizierten Frauenbildern.⁵

Unter Berücksichtigung der lokalen und sozio-politischen Besonderheiten der Ereignisse in Algerien, Pakistan, Ägypten oder Malaysia kann man sagen, daß die Manipulation der islamischen Symbole darauf abzielt, die »Frauen zu kontrollieren« (Stauth 1988). Die Kontrolle ist hier mentaler und physischer Art, bis hin zu schwersten Strafmaßnahmen. Überdies behaupten Beobachter der malaiischen Szene, daß mit der islamischen Wiederbelebung die Peripherisierung der Frau wieder zugenommen habe (Karim 1992). Der algerische Fall ist hier sehr aufschlußreich: Frauen haben sich in jüngster Zeit unter dem Eindruck islamistischer Gewaltattacken zu höchst aktiven Gruppen und Vereinigungen zusammengeschlossen, die für Demokratie eintreten und eine Zivilgesellschaft fordern (Ruehl 1997).

In der Tat – sei es im Mittleren Osten oder in Südostasien: Die Frage der Segregation der Frauen, die Neuordnung des öffentlichen Raums, die islamische Kleidung, die Einhaltung der Kleiderordnung und die zunehmende Einmischung in das Leben der Frauen, sowohl im Privatbereich

als auch in der Öffentlichkeit: Dies alles hat ein erstaunliches Ausmaß angenommen. Weniger die »Essenz der Religion«, wie das Argument weltlicher Intellektueller lauten würde, als vielmehr der »Körper« und die Form stehen im Vordergrund dieses Geschlechterkampfes. Aber sind »Körperumwandlung« (body transformation) und Körperpolitik nicht auch das wichtigste Thema der Massenkultur im Westen? In diesem Sinne hätten die Islamisten Ähnlichkeiten mit anderen Jugendgruppen in Europa, die um einen Eintritt in die Moderne kämpfen.

Arabische Feministinnen behaupten, daß die islamistische Politik in höchst obsessiver Art und Weise insbesondere auf die Kleidung der Frau ziele. Der muslimische Kleiderkodex wird zur Streitfrage, die Kriege auslösen kann und an der die Keuschheit der Frauen gemessen wird. Gleichfalls sollte man auch auf die »moderne« Zweideutigkeit des islamischen Gewands hinweisen, das in früheren Zeiten ein Zeichen des Protestes war. Mit der »gentrification« der nach oben strebenden »muslimischen Mittelschichten« in vielen Gesellschaften des Mittleren Ostens wird die Kleidung auch zu einem Ausdruck von Integration, sozialem Aufstieg und Anerkennung in der Welt staatlicher Funktionsbereiche (– dies gilt auch im Fall der wachsenden Mittelklasse in Malaysia). Mit anderen Worten: Für viele weibliche Staatsangestellte in Ägypten ist die islamische Kleidung eine Garantie und ein gewisser Schutz gegen sexuelle Belästigungen in öffentlichen Räumen. Sexuelle Belästigung in öffentlichen Verkehrsmitteln ist beispielsweise ein wohlbekanntes Phänomen in Ägypten. Dies erklärt zum Teil, warum eine geschlechtliche Trennung in Kleinbussen eingeführt wurde und der Schleier als Schutzmaßnahme unter den Frauen so weitverbreitet ist.

Ein Mittel, um die Politik der PAS in Malaysia oder der Fundamentalisten in Ägypten, im Sudan oder in Pakistan zu festigen, besteht darin, die Aussagen im *qur'an* soweit zu verdrehen, daß sie die männliche Herrschaft konsolidieren und Frauen entmutigen und aus dem öffentlichen Raum vertreiben. Besonders Fatema Mernissi aber erinnert uns daran, daß der Prophet Mohammed den Frauen eine aktive Rolle garantiert hat. Er gab ihnen das Recht, in die Moschee zu gehen und an religiösen Veranstaltungen teilzunehmen. Weiterhin klärt sie uns darüber auf, daß Frauen zu unterschiedlichen Zeiten der islamischen Geschichte ganze Königreiche regiert (Mernissi 1993) und zur Überlieferung der Reden des Propheten Mohammed beigetragen haben wie 'Aisha, eine der Frauen des Propheten. Mernissi analysiert 'Aishas Charakter sehr gründlich: Sie war die dritte und jüngste, sehr schöne Frau des Propheten, die in der

späteren Überlieferung ein negatives Image erhielt, weil sie sich in politische Angelegenheiten einmischte und 'Ali, den vierten Kalifen, bekämpfte. Mernissi weist auf die Tatsache hin, daß mehr *hadithe* (Aussprüche des Propheten) auf sie als auf ihren Feind 'Ali zurückzuführen sind. In der Tat versucht Mernissi, 'Aishas Image als starke und faszinierende Frau zu rehabilitieren (Mernissi 1993, 148f.; vgl. auch Abbott 1985/1942). Als Reaktion auf die *'ulama* und die Auffassungen der Islamisten unternimmt Mernissi eine Neubeurteilung der Frauen im frühen Islam. Dabei bleibt sie allerdings nur im Rahmen der Gegenargumentation, da sie historisches Material für die Verbesserung der heutigen Position der Frauen verwendet.

Im Gegensatz zu Mernissis Verständnis der Stellung der Frauen im Islam steht das von Seyyed Hossein Nasr. Er schrieb:

... a woman does not have to find a husband for herself. She does not have to display her charm and make the thousand and one plans through which she hopes to attract a future mate. The terrible anxiety of having to find a husband and the missing of opportunity if one does not try hard enough at the right moment is spared the Muslim woman. ... the question of equality of men and women is meaningless ... In the home the woman rules as queen and a Muslim man is in a sense the guest of his wife at home (1966: 112f.).

Die von Nasr aufgeführten Argumente, die theoretisch nicht falsch sind, werden heutzutage von den Islamisten verwendet, um die Kontrolle über die Frauen immer mehr auszuweiten. Man kann viele muslimische Gelehrte zitieren, die – wann immer das Thema aufkommt – die ideale Stellung der früheren muslimischen Frauen loben, um von der heutigen Lage der Frauen in der muslimischen Gesellschaft abzulenken. Diese Gelehrten behaupten auch, daß der westliche Feminismus die »authentischen« orientalischen Werte korrumpiere.

Doch die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit ist so groß, daß es nicht lohnt, hier zu diskutieren, ob der *qur'an* den Frauen eine exzellente Stellung garantiert oder nicht.⁶ Wir wissen nur, daß die alltägliche Wirklichkeit für viele muslimische Frauen bedrückend ist. Polygamie, das Scheidungsrecht, physische und seelische Gewalt und Vergewaltigung – all diese aus feministischer Sicht kritisierten Zustände – sind überall präsent. Der Vorteil für muslimische Frauen, sich nicht um Belange wie die Suche nach einem Ehegatten kümmern zu müssen, wie S.H. Nasr es formuliert, wirft andererseits die Frage nach den Wahl- und Ent-

scheidungsmöglichkeiten der Frauen auf. Wenn Ideale für die Wirklichkeit gehalten werden, findet der Despotismus viele Anhänger.

Wir wollen uns den Fall Malaysia und die Besonderheiten der Geschlechterdebatten und Diskussionen über den öffentlichen Bereich nun näher anschauen. Dabei werden wir Zusammenhänge und Entlehnungen finden, die einige Malaysier vom Mittleren Osten übernommen haben.

DIE GESCHLECHTERFRAGE IN MALAYSIA

In Malaysia gibt es einen relativ hohen Anteil erwerbstätiger Frauen und sehr viele Arbeitnehmerinnen in den Fabriken. Viele Frauen sind auch in Bereichen der höheren Schulbildung und der Universität tätig; zwei Frauen sind Ministerinnen im Kabinett (Nagata 1994: 78). Malaysias boomende Wirtschaft (vor dem letzten Börsenzusammenbruch 1997 in Asien) war an die fortschreitende Institutionalisierung des Islam gekoppelt, um der Zunahme des oppositionellen Islam entgegenzuwirken. Das insgesamt spannungsreiche Verhältnis von staatlich kontrolliertem und oppositionellem Islam hat Wazir Jahan Karim (1992) beschrieben. Sie hat in diesem Zusammenhang auf die Gefahr hingewiesen, durch die staatliche Islamisierungspolitik »illegale« und oppositionelle religiöse Gruppen zu ermutigen. Einen weiteren Beitrag zu diesem Thema hat Susan Akkerman (1991) geliefert, die den moralischen Diskurs des malaiischen Staates in bezug auf den Islam und dessen Versuche analysiert, die Arbeiterklasse und insbesondere die weibliche Arbeiterkultur in den Fabriken zu kontrollieren. Sie weist hierbei auf Debatten zur angeblichen sexuellen Enthemmung von Arbeiterinnen am Arbeitsplatz hin.

Im Zusammenhang mit der zunehmenden Sorge um ungezügelte sexuelle Wünsche und deren Kontrolle steht die Forderung nach der totalen Verhüllung des weiblichen Körpers in der Öffentlichkeit. Im Kontrast zu diesen Tendenzen zur Verbannung des weiblichen Körpers und der Sexualität aus der öffentlichen Sphäre steht aber der enorm breite Raum, den sexuell-politische Skandale in der Presse und im Leben der Malaysier einnehmen. Abgesehen davon, daß es sich um Medienspektakel handelt, die nicht nur in Malaysia anzutreffen sind, zeigt sich daran ein gegenwärtig für die malaysische Gesellschaft relevantes Ordnungsproblem zwischen Modernität und Geschlecht.

Unter der Überschrift »Skandale« kann als Beispiel ein bizarrer, von

einer Frau verübter Mord erwähnt werden. Gemeinsam mit ihrem Ehemann enthauptete und zerstückelte Mona Fandey einen *datuk* (den Träger eines vom König verliehenen Titels); sie hatte den *datuk* glauben lassen, daß sie ihn mit Zauber (*bomoh*) heilen könnte (The Star 1994). Unter den Bedingungen einer raschen Industrialisierung und einer wachsenden Konsumkultur in den letzten Jahren,⁷ hat sich in Malaysia die *bomoh*-Kultur rapide ausgebreitet – ja sie floriert zur Zeit mehr als je zuvor. Der malaiische Soziologe Syed Hussein Alatas (1972) hat schon früher auf die Fortdauer der *bomoh*-Kultur unter hochrangigen Mitgliedern des Königshauses in Malaysia hingewiesen. Er erklärte dies als eine historische kontinuierende Form von »psychological feudalism«.

Ein weiterer nennenswerter Skandal war die Geschichte eines hochrangigen Politikers, der, selbst Mitte 40, eine Affäre mit einem 15jährigen Mädchen hatte, welches zugab, insgesamt elf Liebhaber gehabt zu haben (Asiaweek, 26. Oktober 1994). Diese Affäre erschütterte die Meinung der Nation über das moralische Verhalten in höheren politischen Kreisen gewaltig. Ein anderer Skandal war die Entdeckung eines Netzwerkes von Callgirls, die hauptsächlich für Kunden aus gehobenen Kreisen in Kuala Lumpur arbeiteten (für Tan Sri's und Datuks). Die Mädchen, alle zwischen 18 und 25 Jahren alt, trafen ihre Kunden in 5-Sterne-Hotels und verlangten eine Bezahlung von 5.000 Malaiischen Ringgits pro Geschlechtsverkehr (The Australian, 7. Oktober 1995).

Das öffentliche Aufsehen, das aufgrund der »Verfolgung« und Bestrafung der Darul Arqam-Gruppe durch die Regierung ausgelöst wurde (diese Gruppe wurde wirtschaftlich immer mächtiger und zu einer Bedrohung für die Staatsmacht), offenbarte der Öffentlichkeit auch die privilegierte Lage ihres Führers in bezug auf seine Verfügungsgewalt über die weiblichen Mitglieder: Ashaari Muhammed, der das Privileg genoß, vier Frauen zu haben, verlangte totalen Gehorsam von den Frauen, die Zustimmung zur Polygamie und daß Frauen »an ihrem Platz zu bleiben haben« (The Economist, 10. September 1994). Er gestand kurz nach seiner Festnahme, daß er von den wahren Lehren des Islam abgekommen sei (The Star, 21. Oktober 1994).

Eine andere interessante Geschichte war die eines Predigers in Johor, der seine Ehe mit zehn Frauen (fast alle Hochschulabsolventinnen) so begründete, daß er *shi'ite* geworden sei. Der Prediger führte als Grund an, daß er eine *nikah muta'ah*-Ehe eingegangen sei, die ihm das Zusammenleben mit einer unbegrenzten Zahl von Frauen innerhalb eines Ehevertrags auf Zeit erlaube. Um eine Lösung zu finden, ersuchte das Ge-

richt iranische Mullahs um Rat. Der Ankläger vor Gericht, Haji Abdul Karim Yusof, machte geltend, daß die Frauen in Wirklichkeit dem *sunni*-Islam angehörten und sich nur zur Rechtfertigung ihrer Ehe mit dem Prediger mit der schiitischen Auffassung der Ehe auf Zeit einverstanden erklärt hätten. Folglich wurden sie unter Johors islamischem Verwaltungserlaß der Kohabitation und des unerlaubten Geschlechtsverkehrs mit dem Mann angeklagt (New Straits Times, 9. März 1995).

Dann ist da noch auf die Geschichte eines Mitgliedes der PAS-Partei hinzuweisen, der kurz vor den Wahlen beschuldigt wurde, *khalwat*⁸ begangen zu haben. Die Ironie liegt darin, daß die PAS besonders leidenschaftlich die Erfüllung der Strafgesetze fordert. In der Tat haben verschiedene Staaten in Malaysia in den letzten Jahren die Bestrafung des *khalwat* eingeführt. Da *khalwat* im *qur'an* nicht definiert ist, obliegt es der Entscheidungsfreiheit der muslimischen Juristen, ob und welche Strafe zu verhängen ist.

Folgende Fälle sind Beispiele für das zunehmende Interesse an Bestrafung und Kontrolle:

- Seitdem die islamische PAS-Partei 1990 wieder an die Macht gelangte, sind Anträge auf die gesetzliche Vollstreckung der *hudud*-Bestrafungen gestellt worden.

The Kelantan Syariah Criminal Code was unanimously adopted by the Kelantan State Assembly on November 25, 1993. The Bill seeks to give effect to a certain understanding of *syariah* (*shari'a*) criminal law, including the *hudud*, *qisas* (law of retaliation) and *ta'azir* (discretion of judges in meting out punishment) offences and their punishments. Those found guilty of certain offences (such as adultery, armed robbery and apostasy), are subjected to public punishments including flogging, mutilation of limbs by amputation, stoning to death, and crucifixion (New Straits Times, 29. Januar 1993).

Weiterhin:

- Der Vorschlag der Mufti, Kinozuschauer nach Geschlecht zu trennen (New Straits Times, 29. Dezember 1994). Die Regierung beschloß daraufhin, bestimmte Formen der Volkskunst wie *makyong*-, *menora*- und *wayang kulit*-Veranstaltungen zu verbieten.
- 50 muslimische Frauen wurden vom Stadtrat in Kota Baru mit Bußgeldern belegt, weil sie den von der PAS-geführten Kelantan-Regierung eingeführten Kleiderkodex nicht eingehalten hatten. Der Kleiderkodex verlangt, daß muslimische erwerbstätige Frauen sowohl im öffentlichen als auch im Privatbereich ihren Körper mit Ausnahme

von Händen und Gesicht völlig zu verhüllen haben. Nicht-muslimischen weiblichen Angestellten wurde das Tragen von Miniröcken verboten (New Straits Times, 28. November 1992).

- Da unverheiratete Frauen als eine Gefahr für ein »gesundes Familienleben« gelten, hat der Direktor des »Perlis State's Islamic Religious Department« Frauen aufgefordert, ihren Männern eine zweite, dritte und vierte Frau zu gewähren, um außerehelichen Affären vorzubeugen. Dieses Statement fördert natürlich die Polygamie (Far Eastern Economic Review, 21. August 1991).

Diese Vorfälle veranlaßten die *Sisters in Islam*, tätig zu werden und ein Protestschreiben an den Premierminister zu richten, in dem sie die diskriminierenden Wirkungen solcher Erlasse hervorhoben (New Straits Times, 10. Januar 1994). Die *Sisters* schickten zudem ein Memorandum über die *hudud*-Gesetze direkt an den Premierminister, um auf einige Widersprüche aufmerksam zu machen. Dazu gehören:

- die Gründe zur Annahme von *zina* (Ehebruch), die Frauen als Augenzeugen disqualifizieren,
- die Beendigung einer Ehe durch den Ehemann, weil er seine Ehefrau (mit oder ohne Beweise) der *zina* beschuldigt,
- die implizite Billigung, daß der Schadenersatz für die Tötung oder Verletzung einer Frau nur die Hälfte von dem im Falle eines männlichen Opfers fälligen Betrages beträgt,
- die Frage bezüglich der Todesstrafe für Apostasie. Angesprochen wurde darin auch die Ungleichbehandlung der Fälle, in denen das Opfer eines Verbrechens einem anderen Glauben angehört als der Täter, die Zeugen eines Verbrechens keine Moslems sind oder die Mittäter einem anderen Glauben angehören.

Außerdem organisierten die *Sisters* eine Konferenz über »Shari'a Law, The Modern Nation-State and Islam«; die Vorträge, Aufsätze und Referate wurden zu einem Buch zusammengestellt (Othman 1995). Besonders interessant ist die Art und Weise, in der Expertisen, Forschungen und Texte der traditionellen *'ulama* des Mittleren Ostens in dieser Aufsatzsammlung genutzt werden, um die Forderungen der islamischen PAS-Partei in Frage zu stellen. In allen Aufsätzen wird, wenn auch mit unterschiedlicher Argumentation, für die Anerkennung der Komplexität der islamischen Geschichte und der heutigen mannigfaltigen Wirklichkeit plädiert. Die Autorinnen und Autoren erinnern an die Entstehungs-

geschichte der *shari'a*, die sie als ein vom Menschen gemachtes Phänomen ausweist, und warnen vor den Gefahren ahistorischer Visionen. Sie treten für die Kontextualisierung und Konzeptualisierung der Texte ein. Auch werben sie für ein neues Verständnis des Begriffs *idjtihad* (Interpretation der religiösen Texte) und die Entmystifizierung einer konstruierten Vergangenheit. Die Leitfragen sind dabei: »Wie sollte ein islamischer Staat geführt werden? Wie können wir heute als moderne Menschen sowohl unserem religiösen Erbe als auch einer Vorstellung von Fortschritt für unsere Nachkommen gerecht werden und das Wesentliche des Modells von Medina analysieren? Wie können wir die *qur'an*-Ideale von Gleichheit, Gerechtigkeit und politischer Souveränität der *umma* verstehen und verwirklichen?« (Othman 1995). In der Einleitung wird darauf aufmerksam gemacht, daß »Muslime für das negative Image, das der Islam bei vielen Menschen weckt, auch selbst die Verantwortung zu tragen haben«. In der Tat unterscheiden sich diese Forderungen nicht wesentlich von dem, was arabische Intellektuelle fordern, noch sind sie besonders originell. Sie sind vor allem darum von Bedeutung, weil sie herangezogen werden, um jenen Islamisten entgegenzuwirken, die von den Schriften der ägyptischen Muslimbrüder und al-Mawdudis umfassend Gebrauch machen.

Der Mittlere Osten gilt in Malaysia nicht bloß als ein Reservoir islamistischer Einflüsse; er hat auch die Bedeutung eines Zentrums, in dem Reformen und innovative Ideen Gestalt annehmen. Der große Einfluß von Abdullahi Ahmed An-Na'im, einem sudanesischen Gelehrten und Menschenrechtler, auf die Diskurse der *Sisters* zeigt, daß sie stärker als andere islamische Strömungen universalistische Tendenzen vertreten. Abdullahi Ahmed An-Na'im plädiert für ein umfassenderes Verständnis des Begriffs Staatsbürgerschaft, der zur Zeit in vielen islamischen Staaten sektiererisch und borniert gehandhabt wird. Apostasie-Beschuldigungen und -Anklagen hält er in einem multireligiösen und multiethnischen System, wie ein moderner Staat es ist, für unhaltbar (Othman 1995: 73).

Ziel der *Sisters* ist die Gründung eines Diskussionsforums, das politische Debatten über Zivilgesellschaft, Demokratie und Staatsbürgerschaft ermöglicht. Im Jahr 1996 wurde der Kairoer Universitätsprofessor Nasr Hamid Abu Zayd zu einer Konferenz der *Sisters* eingeladen. Die Islamisten in Kuala Lumpur erlaubten zwar seine Teilnahme an der Konferenz, setzten jedoch den Premierminister Mahathir und die *Sisters* unter Druck und verhängten ein öffentliches Redeverbot für Abu Zayd. Sadeq Jalal

al-'Azm wurde ebenfalls eingeladen, er verzichtete jedoch auf die Teilnahme.

Strittige Geschlechterfragen wurden schon oft vom Establishment (im Mittleren Osten, auf dem indischen Subkontinent und in Südostasien) instrumentalisiert, um die Opposition zu neutralisieren und zu bekämpfen und dem Staat ein »fortschrittliches« Image zu verleihen. Mernissi erhält heute Aufträge vom marokkanischen König und arbeitet eng mit internationalen Organisationen zusammen. Dies ist ein wesentlicher Grund und Teil ihres literarischen Bekanntheitsgrades. Al-Sa'adawis Erfahrung im Gefängnis trug zu ihrer großen Popularität im Westen bei. Diese Widersprüche sollten in Betracht gezogen werden, um Sensibilität für ähnliche Entwicklungen in Malaysia zu bekommen. Ob es den *Sisters* gelingen wird, eine breite Anhängerschaft zu gewinnen und durch ihre Forderungen die Politik der PAS-Partei in der Praxis ernsthaft aufzuhalten, hängt von verschiedenen Bedingungen ab. Ob sie sich auf ihrer Suche nach Unterstützung der Mahathir-Regierung anschließen sollten, wodurch sie ein Teil des Establishments würden, all dies sind Fragen, die man außerhalb des Rahmens dieses Aufsatzes weiterdiskutieren sollte.

Mernissi und al-Sa'adawi haben zusammen mit anderen arabischen Schriftstellerinnen wie Sahar Khalifa und Asia Djebar, Latifa al-Zayyat, Hanan al-Sheikh, Ahdaf Soueif und vielen anderen eine große Leserschaft in der arabischen Welt. Sie sind produktiv, intellektuell und künstlerisch anregend und anspruchsvoll. Die junge Gruppe der *Sisters in Islam* hingegen ist eine kleine und isolierte Organisation, die nur begrenzten Einfluß in Malaysia hat. Auch hört man oft Klagen über die geringe innovative Fähigkeit und Reichweite der Produktion der muslimischen Intellektuellen in Südostasien im Vergleich zum Mittleren Osten. Südostasien wird sehr oft als ein reiner »Empfänger« der Ideen aus dem Mittleren Osten angesehen. Dies zu hinterfragen würde einer eigenen Forschung bedürfen. Mernissi und al-Sa'adawi indessen verdanken ihren Ruhm zu einem Großteil der westlichen Welt, wo ihre Werke allgemein bekannt sind. Sie selbst sind sich dieses zum Teil kritisch kommentierten Umstandes bewußt. Auch die *Sisters* sind deshalb kritisiert worden. Wahrscheinlich sind auch sie auf internationalen Konferenzen bekannter als im lokalen Kontext. Es wäre daher interessant, das Interesse in Zukunft auf den interaktiven Zusammenhang von Feminismus, dem Image des Islam und der westlichen Welt zu lenken.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Im Gegensatz zu den arabischen Feministinnen beharren die *Sisters in Islam* – obwohl sie die Universalität des Islam anerkennen – auf seiner lokalen, seiner malaiischen Eigenart. Die Gründe dafür sehen sie in den historischen und kulturellen Unterschieden zwischen dem Mittleren Osten und Südostasien. Um die Eigenständigkeit der malaiischen und indonesischen muslimischen Kultur zu rechtfertigen, bezieht sich Norani Othman (1995: 35) auf Orientalisten, die die Idee vertreten, daß der Islam ursprünglich eine »arabische Religion für Araber« gewesen sei. Sowohl Othman als auch die pakistanische Gelehrte Rif'at Hassan beziehen sich auf die Werke von Fazlur Rahman, der die Idee vom Islam als einer nationalen Religion ablehnt, um den lokalen Kontext zu »schützen«. Man könnte dieses politische Manöver als eine Reaktion auf den immer häufigeren Gebrauch der arabischen Sprache unter den Islamisten, die damit das Ziel der Selbsterhöhung und des Einspielens politischer Glaubwürdigkeit verbinden, interpretieren. Um diese Tendenz zu unterstreichen, weist der malaiische Premierminister Mahathir, dessen Rede in dem genannten Tagungsband der *Sisters in Islam* veröffentlicht ist, auf die Tatsache hin, daß zum Verständnis des *qur'an* und der Reden des Propheten Interpretationen erforderlich sind. Mahathir betont:

The possibility of errors occurring when a non-Arab conveys Islamic teachings in a language other than Arabic is the same as when an Arab who is fluent in a language other than Arabic tries to convey Islamic teachings through lectures or books in that language. Therefore nobody can claim that his teachings are more accurate just because he understands Arabic (Mahathir 1995: 65).

In den letzten Jahren griff Mahathir die im Mittleren Osten trainierten *'ulama* wiederholt an, die aufgrund ihrer arabischen Sprachkenntnisse elitäre Ansprüche stellen. Er stellte ihre Ausbildung in Frage, die er als altmodisch und als Ursache für die Verbreitung von fundamentalistischen Lehren angriff. Dies ist ein weiteres Zeichen dafür, daß die südostasiatischen Muslime für ihre Anerkennung kämpfen, nachdem sie solange als Anhänger eines »peripheren« Islam eingeordnet worden sind. Sie beanspruchen eine »eigene Stimme« und ein »Recht auf Differenz« gegenüber dem Mittleren Osten – den sie vor allem als Quelle fundamentalistischer Lehren ansehen.

ANMERKUNGEN

- 1 Ich werde mich auf das Frauenthema beschränken. Für weitere Informationen über die jüngste Entwicklung des Verhältnisses zwischen Islam und Staat in Malaysia vgl. Nagata (1994), Mutalib (1990) und Abaza (1994b).
- 2 Die Titel ihrer Veröffentlichungen lauten etwa: »Are Women and Men equal in Allah?« (1991) und »Are Muslims Allowed to Beat their Wives?« (1991).
- 3 Dies betrifft besonders die Art und Weise, in der die *Sisters* mit den gleichen argumentativen Werkzeugen wie die Islamisten gegen deren Standpunkte angehen (vgl. Alatas 1992).
- 4 Ein Ausdruck, den ich von dem ägyptischen Philosophen Fu'ad Zaqariyya entleihe und der in ägyptischen Kreisen weitverbreitet und bekannt geworden ist.
- 5 Speziell im arabisch-israelischen Konflikt und der *intifada* ist die weibliche islamische Kleidung zum Widerstandssymbol geworden; ohne die Widersprüche zwischen geschlechtsspezifischen Forderungen und Nationalismus zu leugnen.
- 6 Wie Laroui (1987) sagt, wäre es undenkbar für westliche Feministinnen, die Lage der heutigen Frauen mit Sprüchen aus der Bibel zu vergleichen. Warum sollte man dies also mit dem Koran tun?
- 7 Jeder Fremde würde sich sicherlich über die rasche Verbreitung der Rieseneinkaufszentren in Kuala Lumpur wundern. Die Malaysier rühmen diese *malla* als die längsten und größten in Südostasien. Diese Einkaufszentren sind an Wochenenden voll von Malaysiern der Mittelklasse.
- 8 *Khalwat*: Zwei gegengeschlechtliche Personen, angetroffen in unmittelbarer Nähe, was strafbar ist. »Unmittelbare Nähe« ist natürlich ein sehr dehnbarer und ungenauer Begriff. Demnach könnte jede Person, die in einem geschlossenen Raum oder an einem abgeschiedenen Ort mit einer Person des anderen Geschlechts angetroffen wird, der *khalwat*-Sünde angeklagt und entsprechend bestraft werden.

LITERATUR

- Abaza, Mona (1987): *The Changing of Women in Rural Egypt*. Cairo: The Amercan University in Cairo.
- Abaza, Mona (1987/1988): »Feminisme Traditionnel«. *Peuples Mediterraneans* 41/42, S. 135-151.
- Abaza, Mona (1994a): »Islamic Education: Perceptions and Exchanges. Indonesian Students in Cairo«. *Cahier d'Archipel*, Bd. 23 (Paris: EHESS), S. 198ff.
- Abaza, Mona (1994b): »A Preliminary Note on the Impact of External Islamic Trend in Malaysia«. *Internationales Asienforum* 25/1-2, S. 149-165.

- Abaza, Mona/Stauth, Georg (1988): »Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique«. *International Sociology* 3/4, S. 343-364.
- Abbott, Nabia (1985): *Aishah. The Beloved of Mohammed*. London: Al Saqi Books (1. Aufl. University of Chicago Press, 1942).
- Abrahamian, Ervand (1993): *Khomeinism*. London, New York/NY: I.B.Tauris.
- Ackerman, Susan A. (1991): »Dakwah and Minah Karan: Class Formation and Ideological Conflict in Malay Society«. *Voor Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel 147, 2 and 3 aflevering, S. 193-215.
- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven/CT, London: Yale University Press.
- Alatas, Syed Hussein (1972): *Modernization and Social Change*. Sydney: Angus and Robertson.
- Alatas, Zahara (1992): »In Defence of Women's Capabilities«. *New Straits Times*, 11. Mai, Malaysia.
- Arkoun, M. (1990): *Lectures du Qoran, Alif*. Paris: Les Editions de la Méditerranée.
- al-Ashamawi, Mohammed Said (1989): *Political Islam*. Cairo: Sina lil Nashr (in Arabisch).
- al-Ashamawi, Mohammed Said (1990): *The Islamic Califat*. Cairo: Sina lil Nashr (in Arabisch).
- Casanova, Jose (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago/IL: The University of Chicago Press.
- El Guindi, Fadwa (1983): »Veiled Activism: Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement«. *Peoples Mediterraneans* 22/23.
- Hatem, Mervat (1997): »Diskurse über Gender und politische Liberalisierung in Ägypten«. *INAMO* 9, S. 4-9.
- Jansen, J.J.G. (1980): *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: Brill.
- Karim, Nisaiya A. (1991): »Sisters in Islam of Dress and Muslim Women«. *New Straits Times*, 14. November, Malaysia.
- Karim, Nisaiya A. (1991): »Where Compulsion is Obsession with Control«. *New Straits Times*, 25. November, Malaysia.
- Karim, Nisaiya A. (1991): »Nik Aziz's Putting Down Women Wrong«. *New Straits Times*, 1. Dezember, Malaysia.
- Karim, Wazir Jahan (1992): *Women and Culture between Malay Adat and Islam*. San Francisco/CA, Oxford: Westview Press.
- Laroui, A. (1987): *Islam et Modernité*. Paris: Éditions de la Découverte.
- Mahathir, Mohamad (1995): »Islam Guarantees Justice for all Citizens«. In: Ismael, Rose (Hg.), *Hudud in Malaysia. The Issues at Stake*. Sisters in Islam SIS Forum, Kuala Lumpur: Berhad.
- Mernissi, Fatema (1992): *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*. München: dtv.

- Mernissi, Fatema (1993): *The Forgotten Queens in Islam*. Minneapolis/MN: University of Minnesota Press.
- Mutalib, Hussin (1990): *Islam and Ethnicity in Malay Politics*. Singapore: Oxford University Press.
- Nagata, Judith (1994): »How to be Islamic without being an Islamic State. Contested Models of Development in Malaysia«. In: Akbar, Ahmed/Hasting, Donnan (Hg.), *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge.
- Nasr, Seyyed Hossein (1966): *Ideals and Realities in Islam*. Sydney: George Allen and Unwin.
- Othman, Norani (1995): »Shari'a Criminal Law in Modern Society: Some ideological Questions«. In: Ismael, Rose (Hg.), *Hudud in Malaysia. The Issues at Stake*. Sisters in Islam SIS Forum, Kuala Lumpur: Berhad.
- Othman, Norani (Hg.) (1995): *Shari'a Law and the Modern Nation-State. A Malaysian Symposium, Sisters in Islam SIS Forum* (publiziert mit Unterstützung der Friedrich-Naumann-Stiftung), Kuala Lumpur: Berhad.
- Rouse, Shanaz (1986): »Women's Movement in Pakistan: State, Class, Gender«. *South Asia Bulletin* 4/1.
- Ruehl, Bettina (1997): *Wir haben nur die Wahl zwischen Wahnsinn oder Widerstand. Frauen in Algerien*. Unkel/Rhein: Horlemann.
- Sa'adawi, Nawal al (1994): *Der Sturz des Imam*. München: dtv.
- Sisters in Islam (1990): »Polygamy not a Right Enshrined in the Qur'an«. *New Straits Times*, September/Oktober, Malaysia.
- Stauth, Georg (1988): »How to Control Women. Socio-Economic Processes and Shifts of Power between Sexes in Rural Egypt. The Explanation of a Case«. In: Marhad, Ahmad (Hg.), *Hannoversche Studien über den Mittleren Osten*, Bd. 5. Hannover: Edition Asad, S. 51-72.
- Szostak, Jutta/Taufiq, Suleman (1995): *Der wahre Schleier ist das Schweigen. Arabische Autorinnen melden sich zu Wort*. Frankfurt/Main: Fischer.