

IDENTITÄTSPOLITIK, GESCHLECHTERORDNUNG UND PERSPEKTIVEN DER DEMOKRATISIERUNG IM VORDEREN ORIENT

RENATE KREILE

Im Juli 2002 veröffentlichte die Entwicklungsorganisation der Vereinten Nationen UNDP den *Arab Human Development Report*. Dreißig arabische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen aus verschiedenen Ländern liefern darin eine ungeschönte Analyse der Entwicklungslage der arabischen Welt vom Maghreb bis zu den Golfstaaten. Als ein Hauptdefizit und zentrales Entwicklungshemmnis der arabischen Gesellschaften benennt der Report neben dem Mangel an politischen Freiheiten eine eklatante Benachteiligung von Frauen in ökonomischer, politischer, gesellschaftlicher und rechtlicher Hinsicht. Zwar sei die Alphabetisierungsrate von Frauen in der Region seit 1970 verdreifacht worden; diese Errungenschaften hätten aber gesellschaftliche Wertvorstellungen und Verhaltensweisen nicht überwinden können, die die Frauen vor allem auf ihre reproduktive Rolle festlegen wollten. Als Konsequenz könne etwa jede zweite Frau weder lesen noch schreiben; die Sterblichkeitsrate von Frauen im Kindbett liege in den arabischen Ländern doppelt so hoch wie in Lateinamerika und viermal so hoch wie in Ostasien (vgl. AHDR 2002: 3). Eine vollständige Gleichberechtigung der Frauen und ihr umfassendes Empowerment wertet die UN-Studie als zentrale und notwendige Bedingung für die arabischen Gesellschaften, um die entwicklungspolitischen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts bestehen und im Zeitalter der Globalisierung überleben zu können (vgl. AHDR 2002: VIIf.).

Die im *Arab Human Development Report* so prägnant vertretene Auffassung, wonach die Geschlechterverhältnisse und die Stellung der Frauen als Indikator und Schlüsselfaktor für den gesellschaftlichen Entwicklungsstand und -fortschritt zu werten sind, findet sich mit je unterschiedlichen inhaltlichen Zuschreibungen und Wertungen über Zeiten und Räume hinweg nicht nur im Vorderen Orient.

Allerdings hat dort der Aufstieg des politischen Islams seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Geschlechterfrage besonders nachdrücklich ins Zentrum gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen gerückt. Von Algier bis Teheran, von Kairo bis Kabul prägen heute Kontroversen über die Stellung und ›Moral‹ der Frauen 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 Fortschritt und Rückständigkeit, Globalisierung und Selbstbehauptung, Religion und Moderne, Gemeinschaft und Individuum artikuliert und umkämpft werden. Nicht selten liegen den politisch-kulturellen Auseinandersetzungen soziale Konflikte zugrunde. Der ›Kampf um den Schleier‹ wird zum verschleierten Klassenkampf.

Im Kontext tiefgreifender sozialer Umbrüche, gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und identitätspolitischer Zuschreibungen suchen die Frauenbewegungen der Region, die in der einschlägigen Literatur bisweilen als nuclei sich entfaltender Zivilgesellschaften gewürdigt werden, nach Wegen, ihre alltagspraktischen wie strategischen Gender-Interessen (Molyneux 1985) zu befördern. Dabei bedienen sie sich uneinheitlicher, teilweise widersprüchlicher und konfligierender Strategien. Im Hinblick auf Demokratisierungsstrategien und -perspektiven wird neuerdings insbesondere von Sozialwissenschaftlerinnen aus der Region die spezifische soziale und rechtliche Positionierung der Frauen im spannungsvollen Koordinatensystem von gemeinschaftlicher beziehungsweise zivilgesellschaftlicher Integration kontrovers diskutiert (vgl. Joseph 2000a).

Im Folgenden möchte ich die herausragende Bedeutung der Geschlechterpolitik in den letzten 25 Jahren vor dem Hintergrund dramatischer gesellschaftlicher Krisenentwicklungen analysieren. Im Zentrum steht dabei die funktionale Bedeutung der Frauenfrage im Kontext staatlicher Modernisierungs- beziehungsweise Krisenstrategien einerseits sowie antistaatlicher islamistischer Identitätspolitik andererseits. Anschließend beleuchte ich Strategien der Frauenbewegungen im Spannungsfeld von identitätspolitischem und zivilgesellschaftlichem Engagement, und schließlich frage ich nach damit jeweils verbundenen Potenzialen und Barrieren für Demokratisierungsprozesse.

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

Die Geschlechterordnung im Spannungsfeld von Globalisierung und Fragmentierung, von Staat und Gemeinschaften

Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts haben Identitätspolitiken etwa religiöser oder auch ethnischer Provenienz weltweit an Boden gewonnen. Die Mobilisierungskraft identitätspolitischer Botschaften wird heute weithin im Kontext der durch die Globalisierung induzierten Transformationen erklärt. Die mehrdimensionalen Globalisierungsprozesse verschränken sich je unterschiedlich mit gesellschaftsinternen Entwicklungsdynamiken und werden durch historisch vermittelte politische, soziale und kulturelle Besonderheiten und Kräfteverhältnisse spezifisch »gebrochen« beziehungsweise codiert. Als Antworten auf die gewaltigen Umbrüche, die auf der subjektiven Ebene oftmals als weitreichende soziale und politische Kontrollverluste erlebt werden, greifen Fragmentierungsprozesse um sich, und die Politisierung religiöser und ethnischer Zugehörigkeiten gewinnt an Boden (Menzel 1998). Die ima-

ginierten authentischen Gemeinschaften werden – etwa unter islamistischem Vorzeichen – als Refugien und Gegenmodelle gegenüber den Zumutungen der Globalisierung konstruiert und erlebt.

Für die Konstruktion der ›imaginären Gemeinschaften‹ und als Kern und Legitimationsbasis der diversen Identitätspolitiken spielt die Kategorie ›Gender‹ eine zentrale Rolle (vgl. etwa Kandiyoti 1991; Wichterich 1992; Kreile 1997: 256ff.). Die imaginären nationalen, ethnischen, religiösen und kulturellen Gemeinschaften begreifen das Verhältnis der Geschlechter als konsstitutives 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 Rollenanweisung für Frauen, die in vielen Kulturen in besonderem Maße 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.).

Insbesondere in Geschichte und Gegenwart des gesamten Orients einschließlich Afghanistans enthüllt sich eine fortdauernde strukturelle Bedeutung der Geschlechterpolitik. Dem ›Kampf um die Frauen‹ kommt eine Schlüsselfunktion in den machtpolitischen Auseinandersetzungen zwischen dem um nation-building bemühten Staat und den primären familiären, tribalen und religiösen Gemeinschaften zu, die weithin als soziopolitische Konkurrenzorganisationen agieren. Mit der Zentralisierung des Rechts und einer einheitlichen Reglementierung der Geschlechterverhältnisse versucht der Staat in Bereiche einzudringen, die zuvor der ausschließlichen Kontrolle durch die primären Gemeinschaften unterworfen waren, und so seinen hegemonialen Machtanspruch durchzusetzen. Für die primären Solidargemeinschaften hingegen vermag die Kontrolle über ›ihre‹ Frauen, die Identität und Integrität der Gemeinschaften symbolisieren, zum zentralen Ausdruck des Widerstandes gegenüber einem als ›fremd‹ und autoritär wahrgenommenen Staat zu werden (vgl. Kreile 1997: 256ff.).¹

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 jeweils spezifische, aber strukturell analoge Dynamiken widerständiger Identitätspolitiken hervorgerufen. Gegenüber den vielfältigen, je unterschiedlich akzentuierten Versuchen externer Einflussnahmen, sei es durch Kolonialismus, sei es durch McWorld-Globalisierung (vgl. Barber 1997) wurde die Geschlechterfrage zum Schlüsselement und Medium antikolonial-

1 Zur ›Externalität‹ des mittelöstlichen Staates vgl. Kreile: 1997: 136ff.

alen Widerstandes beziehungsweise antiglobaler Fragmentierungsprozesse. In jüngster Zeit riefen die Bemühungen internationaler Akteure wie der EU und der UN, unter dem Vorzeichen der Beförderung von FrauenMenschenrechten Einfluss auf die Geschlechterpolitik in Afghanistan zu nehmen, strukturell ähnliche Abwehrmechanismen hervor. Der Kontrollanspruch über die ›eigenen‹ Frauen symbolisierte für die Taliban den Anspruch, die Identität und Integrität der als bedroht perzipierten ›nationalen‹ beziehungsweise ›religiösen Gemeinschaft‹ zu wahren.

Staat, gesellschaftlicher Wandel und Veränderungen der Geschlechterverhältnisse

Wie nicht zuletzt das Beispiel Afghanistan zeigt, waren die staatlichen Bemühungen, die Geschlechterverhältnisse im Interesse von nation-building und Modernisierung zu transformieren und so die staatliche Hegemonie über die Gesellschaft durchzusetzen, in den verschiedenen Gesellschaften der Region nicht in gleicher Weise erfolgreich. So kam es je unterschiedlich und ungleichzeitig 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 wurden insbesondere für Frauen aus den sich entfaltenden modernen Mittelschichten durch den staatlich geförderten Zugang zu Bildung und Beruf neue Handlungsspielräume eröffnet.

Unter der Herrschaft reformorientierter politischer Eliten kam es seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zunächst 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.²

In dieser Phase des ägyptischen »Staatsfeminismus« erhielten die Frauen per Gesetz Anspruch auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit, an Arbeitsplätzen mit vielen weiblichen Beschäftigten wurden Kinderbetreuungszentren eingerichtet (vgl. MacLeod 1991: 8; Hatem 1992: 233). Frauen konnten wie Männer eine kostenlose Universitätsausbildung erhalten mit einer staatlichen

2 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. hierzu ausführlicher Kreile 1997: 256ff.; 282ff.).

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 Prozent 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 unangestastet 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 sozi-alpsychologisch den Nährboden für geschlechterpolitische Backlash-Bewegungen schuf.

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 Strukturangepassungsmaßnahmen 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 beispielsweise 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 Gesund-

heit 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 Weiblichkeit konzepte 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,³ 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: 7off.).

Islamistische Geschlechterpolitik als Krisenausdruck und Versuch der Krisenbewältigung

Die mit dem Öl-Boom einhergehende sozioökonomische Dynamik hat nicht nur die nationalen und regionalen Arbeitsmärkte transformiert, sondern insgesamt zu tiefgreifenden sozialen Umbrüchen und Verwerfungen geführt. Die Krisenentwicklung seit den 1980er Jahren hat die soziale Polarisierung wie auch die staatliche Repression weiter verschärft. Die Hoffnungen vieler Menschen richteten sich auf die islamistischen Bewegungen, 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 versprachen.

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 einflussreiche moderne Akteure auf den politischen Bühnen des Vorderen Orients präsent.⁴ In den meisten arabischen Ländern verfügen

3 Bspw. waren 1981 25 Prozent des Lehrpersonals an ägyptischen Universitäten Frauen (vgl. Mernissi 1988: 11).

4 In den vergangenen Jahren ist es zu einer weitreichenden Ausdifferenzierung in

islamistische Parteien heute über ein Wählerpotenzial von mindestens 15 bis 30 Prozent (vgl. Perthes 1999: 143f.).

Die wohlfahrtspolitischen Aktivitäten der islamistischen Organisationen dürften angesichts der sozial einschneidenden und polarisierenden Effekte von neoliberaler Globalisierung und Strukturanpassung ihren Rückhalt in der Bevölkerung eher verstärken. 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.).

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 Islams in allen seinen Facetten und Ausprägungen. Der schillernde und sozial mehrdeutige Begriff einer ›gerechten‹ und ›authentischen‹ islamischen Ordnung wurde 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

Diskursen und Strategien der islamistischen Bewegung gekommen. Die Frauenfrage ist davon allerdings relativ wenig berührt worden (vgl. bspw. Lübben/Fawzi 2000: 229-281).

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 zunehmend 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 potenziell als sozial zerstörerisch gedachte weibliche Sexualität streng kontrolliert und durch räumliche beziehungsweise symbolische Geschlechtertrennung qua Verschleierung der Frau auf den privaten Bereich beschränkt und somit ›domestiziert‹ werden (vgl. Mernissi 1987: 26ff.; Werner 1996: 15).

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 Selbsthilfenzwerke. 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 verwandtschaftlichen zu 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 Orientierungen. 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 ›au-

thentischen« ›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 so genannten ›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).

Die identitätspolitische Bezugnahme auf die ›authentische‹ Kultur zielt nicht primär auf eine Wiederbelebung 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-Azme 1996: 85, 99). Für die ›wahre‹ islamische Gemeinschaft wird eine ursprüngliche innere Einheit und Harmonie postuliert. Somit werden soziale Gegensätze, unterschiedliche kulturelle Orientierungen und konfligierende Interessenlagen, etwa im Geschlechterverhältnis, nur als Folge der Einwirkungen von ›außen‹ gedeutet. Mit anderen Worten: Abweichung bedeutet Verrat. Frauen etwa, die abweichende Vorstellungen artikulieren und beispielsweise 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.).⁵

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. Nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um das Familien- und Personenstandsrecht in Algerien und Ägypten haben gezeigt, wie der Staat zeitweilig versucht hat, die bescheidenen frauenrechtlichen Errun-

5 Vgl. hierzu bspw. die heftigen Auseinandersetzungen in den Palästinensischen Autonomiegebieten zwischen Repräsentantinnen der laizistischen Frauenbewegung (der PLO nahestehend), die sich für Gleichberechtigung im Familienrecht einsetzen und islamistischen Männern und Frauen (der HAMAS nahestehend), wie etwa der Al-Huda-Frauen-Vereinigung, die die laizistischen Frauenrechtlerinnen in ihren Publikationen als Agentinnen einer westlichen Verschwörung und als unmoralisch attackierten (vgl. Jad/Johnson/Giacaman 2000: 149f.). Zu entsprechenden Auseinandersetzungen in Ägypten vgl. Karam 1997: 24ff.

genschaften früherer Phasen rückgängig zu machen und seine umfassende Legitimationskrise auf dem Rücken der Frauen zu bewältigen.

In der Neufassung des algerischen Personenstandsrechts von 1984 bspw. wird die Frau entgegen dem verfassungsrechtlichen Grundsatz staatsbürgerlicher Gleichheit von 1976 klar benachteiligt und zeitlebens der Vormundschaft der männlichen Verwandten unterstellt. Ausdrücklich wird festgehalten, dass die Frau dem Ehemann Gehorsam schulde. Das Scheidungsrecht begünstigt deutlich den Mann; grundsätzlich wird die Ehescheidung zum Vorrecht des Mannes erklärt, seitens der Frau kann sie nur in ganz bestimmten begrenzten Fällen verlangt werden. Im Scheidungsfalle wird die eheliche Wohnung dem Mann auch dann zugesprochen, wenn die Frau als an der Scheidung »unschuldig« betrachtet wird (vgl. Knauss 1987: 126ff.).

Auch der ägyptische Staat verabschiedete sich angesichts der soziopolitischen Krisendynamik zügig von den relativ frauenfreundlichen Konzepten der Nasser-Ära. So heißt es in der Verfassung von 1971, als sich die Sadat-Regierung darum bemühte, die Islamisten als Bündnispartner gegen die Linke zu gewinnen:

»Der Staat garantiert eine Balance und Übereinstimmung zwischen den Pflichten der Frau gegenüber ihrer Familie einerseits und gegenüber ihrer Arbeit in der Gesellschaft und ihrer Gleichheit mit dem Mann in den politischen, sozialen und kulturellen Bereichen andererseits, unter der Bedingung, daß die Gesetze der islamischen Scharia nicht verletzt werden.« (Zit. nach Badran 1991: 223)

Dieser neue Verfassungsartikel bedeutete nicht nur eine deutliche politische Abkehr von den säkularen Konzepten der sechziger Jahre. Er erklärte auch die bürgerlichen Rechte der Frauen zum Spielball männlicher Kontrollbefugnisse. Im Januar 2000 verabschiedete das ägyptische Parlament mit Zustimmung der religiösen Autoritäten der Al-Azhar-Universität immerhin eine – heftig umstrittene – Änderung im Scheidungsrecht, die Frauen die Möglichkeit gibt, die Scheidung zu beantragen, auch ohne den bis dahin erforderlichen Nachweis, schlecht behandelt worden zu sein. Gleichzeitig wurde jedoch ein Gesetzesantrag abgelehnt, der es Frauen ermöglichen sollte, ohne ausdrückliche Erlaubnis des Ehemannes ins Ausland zu reisen (BBC-News vom 27.1.2000).

Frauenbewegungen zwischen identitätspolitischer Loyalität und zivilgesellschaftlicher Solidarität

Seit den 1990er Jahren entwickelte sich in der arabischen Welt wie weltweit der Begriff der Zivilgesellschaft zu einem Paradigma »mit dem die oppositionellen Kräfte nach dem osteuropäischen Vorbild die autoritären politi-

schen Strukturen zu überwinden versuchen» (Ibrahim/Wedel 1995b: 9). Unter Zivilgesellschaft werden in institutioneller Hinsicht freiwillige intermediane Organisationen verstanden, die eine relative Autonomie gegenüber dem Staat gewonnen haben und einen Willen zur politischen Mitwirkung und zur Kontrolle des Staates aufweisen. Hinzu kommen normative Elemente wie Pluralismus, Meinungsfreiheit und politische Toleranz (vgl. ebd.: gf.).

Im eingangs zitierten *Arab Human Development Report* wie auch in der wissenschaftlichen Literatur wird den Staaten und Gesellschaften des Vorderen Orients weithin ein Mangel an politischen Freiheiten, eine Schwäche zivilgesellschaftlicher Strukturen und insgesamt eine bemerkenswerte Demokratie-Resistenz bescheinigt (vgl. Pawelka 2002: 43ff.). Diese lässt sich zum einen aus dem spezifischen Charakter politischer Herrschaft in der Geschichte des Vorderen Orients erklären, der die politische Kultur der Region nachhaltig geprägt hat. Während sich der europäische Zentralstaat erst spät als Resultat langwieriger Konflikte zwischen verschiedenen eigenständigen sozialen Einheiten (Adel, König, Kirche, Städte, Zünfte etc.) herausbildete und in seiner Macht von der Gesellschaft begrenzt wurde, unterband der vormoderne orientalische Staat im Rahmen einer tributgebundenen Produktionsweise die Herausbildung einer autonomen gesellschaftlichen Sphäre (vgl. ebd.: 439).

Die weitreichende Autonomie des orientalischen Staates gegenüber der Gesellschaft fand zudem eine strukturelle Neu-Auflage im Rahmen des ›Erdöl-Systems‹ der 1970er und 1980er Jahre, das allen Demokratisierungsansprüchen im Vorderen Orient die materielle Basis entzog und die gesellschaftlichen Kräfte je unterschiedlich zu Empfängern herrschaftspolitisch motivierter Alimentierungsstrategien des Staates mache (vgl. ebd.: 442). »Im Gegensatz zum ›westlichen‹ Anspruch auf Partizipation, der sich aus der Steuerzahlung ableitet (no taxation without representation), zementierte die materielle Allokationskraft des Rentierstaates das Machtmonopol des orientalischen Staates« (vgl. ebd.). Der Rückgang der Erdölpreise, neoliberale wirtschaftliche Globalisierungsprozesse und Strukturangepassungsmaßgaben von Internationalem Währungsfonds und Weltbank führten zu einem wohlfahrtspolitischen Rückzug des Staates, einer Liberalisierung der Wirtschaftssysteme zugunsten der Privatwirtschaft, wie auch zu gewissen Freiräumen für zahlreiche Interessengruppen und politische Parteien, die nun eine Beteiligung am politischen Prozess einforderten und erste Formationen von Zivilgesellschaften bildeten (vgl. ebd.: 443).

Der sozialpolitische Rückzug des Staates hatte gleichzeitig eine zunehmende Delegitimierung der politischen Systeme und einen wachsenden Einfluss der Islamisten zur Folge, die mit ihren Wohlfahrtsorganisationen das sozialpolitische Vakuum füllten und auf der Grundlage eigener transnationaler Finanzstrukturen eine vom Staat unabhängige Sozialpolitik für die Armen etablierten (vgl. ebd.). Die Islamisten – schreibt Pawelka – »stellten so-

wohl dem Staat als auch der säkularen Zivilgesellschaft eine ›inoffizielle Gesellschaft‹ der autochthonen religiösen und traditionalen Gemeinschaften gegenüber« (ebd.).

Die arabische Debatte über ›Zivilgesellschaft‹ kreist heute nun wesentlich um die Frage, ob islamistische Gruppen als Teil der Zivilgesellschaft zu betrachten sind und zwar nicht nur in institutioneller, sondern insbesondere auch in normativer Hinsicht, etwa im Hinblick auf die Kriterien Freiwilligkeit und politische Toleranz (vgl. Ibrahim/Wedel 1995a; Hamzawy 2003). In diesem Zusammenhang lässt sich eine spezifische Schwäche der oppositionellen Kräfte und ein zivilgesellschaftliches Dilemma konstatieren. Auf der einen Seite steht eine gesellschaftlich wenig verankerte säkulare Opposition aus Bürgertum, oberer Mittelschicht und Teilen der Intelligenz dem Staat mit seinem nach wie vor enormen Repressions- und Manipulationspotenzial gegenüber. Auf der anderen Seite steht die islamistische Opposition, deren Elite aus westlich gebildeten Akademikern besteht, die jedoch eine breite soziale Basis in der unteren Mittelschicht und den städtischen Marginalisierten findet. Beide Oppositionsgruppen sind nicht nur mit dem autoritären Staat konfrontiert, sondern bekämpfen sich weithin auch gegenseitig. Aus Furcht vor einer islamistischen Machtübernahme flüchtete sich die säkulare Opposition dabei nicht selten – etwa in Algerien – in den Schutz des Staates, der sie einerseits teils kooptierte, teils in einem beschränkten Rahmen oppositionell agieren ließ (vgl. Pawelka 2002: 444).

Angesichts dieser restriktiven Rahmenbedingungen scheint mir die Frage nach strukturellen und kulturellen Anknüpfungspunkten für die Entfaltung von Demokratisierungsprozessen und die erfolgreiche Etablierung zivilgesellschaftlicher Interaktionsformen zentral. Eine bedeutsame Rolle gleichsam als Ferment der Zivilgesellschaft mag dabei den Frauenbewegungen zu kommen, die in den vergangenen Jahrzehnten sowohl auf nationaler wie auf transnationaler Ebene enorm an Mobilisierungsfähigkeit gewonnen haben.

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. Angesichts des historischen Ausschlusses der Frauen von öffentlichen Formen der Macht kommt dem Engagement von unabhängigen Frauengruppen gerade im Vorderen Orient eine besondere Bedeutung zu (vgl. Moghadam 1998: 199ff.).⁶

6 Zu den Aktivitäten formeller und informeller Frauengruppen im Vorderen Orient, ihren Möglichkeiten und Problemen vgl. den informativen, von Chatty/Rabo (1997) herausgegebenen Sammelband.

Zwischen den einzelnen nationalen Frauenbewegungen finden 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 FrauenMenschenrechte, Demokratisierung und Zivilgesellschaft und auf den Weltfrauenkonferenzen (etwa Peking und Huairou) zahlreich und organisiert vertreten.

In ihren eigenen Gesellschaften sehen sich die Frauenbewegungen der Region gleichwohl mit einer extrem widersprüchlichen und ungünstigen Situation konfrontiert: sie sind eingewängt zwischen den identitätspolitisch legitimierten, restriktiven Loyalitätsansprüchen religiöser, ethnischer und familiärer Gemeinschaften einerseits und dem repressiven neopatriarchalen Staat (vgl. Sharabi 1988) andererseits, der die Zivilgesellschaft einer weitreichenden Kontrolle unterworfen hat. So verbietet das ägyptische Vereinsgesetz von 1999 den Nichtregierungsorganisationen beispielsweise 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, 164). Auch die autonomen Frauenorganisationen unterliegen entsprechenden Reglementierungen. Lübben und Fawzi notieren:

»Mit dem Verbot politischer und gewerkschaftlicher Tätigkeit wird das Politische aus der Zivilgesellschaft ausgegliedert und damit die Zivilgesellschaft endgültig ausgehöhlt und faktisch *ad acta* gelegt. Der Staat [...] behält sich das Recht vor zu bestimmen, wer, wann und wo karatisch, gewerkschaftlich oder politisch sprechen und handeln darf: Die Rolle des Bürgers darf nur spielen, wer die entsprechende staatliche Lizenz hat. Der *citoyen* wird ersetzt durch den Untertan.« (Lübben/Fawzi 1999: 33)

Da alle Aktivitäten, die aus Regierungssicht »die nationale Einheit, die allgemeine Ordnung und die guten Sitten bedrohen«, verboten sind, ist es beispielsweise auch undenkbar, dass sich eine Frauengruppe etwa der Probleme von unehelichen Müttern oder lesbischen Frauen annimmt (ebd.: 31).

Angesichts der skizzierten vielfältigen Zwänge verfolgen die Frauenrechtlerinnen der Region uneinheitliche Strategien, die ideologisch unterschiedlich legitimiert und sozial unterschiedlich verankert sind. Zahlreiche islamistische Frauenrechtlerinnen stellen zunehmend die in den islamistischen Bewegungen idealisierte und postulierte angeblich innere Einheitlichkeit und Geschlossenheit der *umma* in Frage. Dabei weisen sie auf die internen patriarchalischen Machtverhältnisse und Geschlechterkonflikte in der

muslimischen Gemeinschaft hin. Immer mehr islamische Frauenrechtlerinnen wenden sich auch gegen die Definitionsmacht der männlichen Patriarchen. Sie knüpfen an die Ideen islamischer Reformer wie An-Naim, Soroush und Abu Zaid an und versuchen 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 sie damit die Tür zu Allianzen mit säkular orientierten Frauenrechtlerinnen in den eigenen Gesellschaften⁷ wie auch zur globalen Frauenbewegung und leisten einen Beitrag zur Demokratisierung der politischen Kultur.

In ihrer Vielstimmigkeit sind die Islamistinnen 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).

Während die islamistischen Frauenrechtlerinnen darum ringen, ihre Rechte durch eine ›frauenfreundlichere‹ Re-Interpretation der religiösen Quellen im Rahmen der islamistischen Gemeinschaften auszuweiten, fordern die säkular orientierten Frauenrechtlerinnen unter Berufung auf Demokratie und Menschenrechte gleiche Rechte als Individuen ein. Zum strategischen Dreh- und Angelpunkt wird dabei das Familienrecht. Während im Zeichen von global erhobenen Forderungen nach ›good governance‹ die Demokratisierungsrhetorik sich auch im Vorderen Orient ausbreitet, bleiben die Frauen in den meisten Ländern der Region hinsichtlich ihrer demokratischen Rechte allerdings doppelt blockiert. Sie sind nicht nur – wie auch die Männer – den allgemeinen staatlichen Beschränkungen hinsichtlich bürgerlicher Freiheitsrechte und politischer Partizipation unterworfen. Gleichzeitig ist ihnen 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

7 So kommt es neuerdings bspw. in der Türkei und in 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).

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).

Eine Gleichstellung im Familienrecht, 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 mache, wäre (aus der Perspektive 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.

An diesem Punkt treten nun neben die erwähnten Allianzen der islamistischen und der säkular orientierten Frauenbewegungen, die weltanschauliche Differenzen teilweise überbrücken, gegensätzliche Interessenlagen und Loyalitätskonflikte. Der Widerspruch zwischen identitätspolitischer Orientierung, bei der die Gemeinschaften zum normativen Ausgangspunkt von Rechten und Verpflichtungen gemacht werden, einerseits und zivilgesellschaftlicher Orientierung, die auf der Anerkennung der Freiheitsrechte des Individuums basiert, andererseits, behindert beziehungsweise blockiert eine einheitliche Strategie der Frauenbewegungen.

Teile der Frauenbewegungen engagieren sich nachdrücklich für die Ausweitung der Rechte der Frauen als Individuen und kritisieren den ›Würgegriff‹, dem die Frauen seitens der Gemeinschaften ausgesetzt seien. Mernissi zufolge sind es gerade die Frauen im Vorderen Orient, »die am lautesten den Individualismus bessingen, denn sie waren mehr als die anderen durch das Gruppengesetz gefesselt« (Mernissi 1992: 206f.). Andere Frauenrechtlerinnen sind bestrebt, über die Einbindung in verwandtschaftliche und kommunalistische Strukturen, die nicht nur kontrollieren, sondern auch Fürsorge bieten, ihre Partizipations- und Gestaltungsmöglichkeiten auszuweiten (vgl. Joseph 2000b: 18ff.).

Die weltanschaulichen und politischen Differenzen führen nicht selten auch zu erbitterten Kämpfen zwischen den verschiedenen Frauengruppen, in denen die 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)

Wo es eine außerordentlich starke politische Polarisierung und gewaltförmig ausgetragene Konflikte gibt, wie etwa in Algerien, ist 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. Ausgangspunkt ist dabei die Frage: Wer bietet in der globalisierten und fragmentierten Risikogesellschaft existenziellen Schutz und Rückhalt? Interessanterweise konstatiert der *Arab Human Development Report* 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 darstellen (vgl. Joseph 2000b: 18ff.).

Angesichts gesellschaftlicher Entwicklungen, in denen der Staat sich wohlfahrtspolitisch weitgehend verabschiedet hat, leben immer mehr Menschen in prekären sozialen Verhältnissen. Für die wachsende Zahl von Marginalisierten mag die Familie oder ein kommunalistischer ›Familien-Ersatz‹ somit eine unverzichtbare Überlebensressource darstellen, es sei denn, zivilgesellschaftliche Solidaritäten böten eine Alternative zu identitätspolitischen Loyalitäten. Dies scheint bislang kaum der Fall zu sein.

Perspektiven der Geschlechterpolitik

Im Hinblick auf die Perspektiven der geschlechterpolitischen Dynamik im Vorderen Orient zeichnen sich widersprüchliche, in sich gegenläufige und sozial unterschiedlich akzentuierte Tendenzen ab. Solange sich die sozialen Polarisierungen 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.

Parallel dazu bringt der soziale Wandel eine Ausdifferenzierung der Mittelschichten und eine Pluralisierung von Lebensformen mit sich und schafft in den privilegierten Teilen das Potenzial 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 Rück-

halt 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. So starteten in Marokko im April 2002 neun unabhängige Frauenorganisationen eine landesweite Kampagne »Frühling der Gleichberechtigung« zur Reform des marokkanischen Familienrechtes (vgl. Sabra 2002: 46).⁸

Wie weit sich die Widersprüche zwischen den verschiedenen Strömungen der Frauenbewegungen des Vorderen Orients abschwächen beziehungsweise überbrücken lassen und sich individuelle Freiheitsrechte, identitätspolitische Integrationsmodi wie auch Demokratisierungsoptionen jenseits patriarchalischer Kontrolle vereinbaren lassen, ist eine offene Frage. Die Anerkennung der »Anderen« als prinzipiell Gleicher (Kößler/Melber 1993: 119) dürfte ein zentrales normatives Moment in einem derartigen Prozess darstellen.

Der Einfluss der Frauenbewegungen auf die Herausbildung demokratischer zivilgesellschaftlicher Strukturen, die von breiten Schichten der Bevölkerung getragen werden, mag nicht zuletzt davon abhängen, wie weit es den Frauenrechtlerinnen gelingt, die soziale Frage zum Thema zu machen und die Forderungen nach individuellen Freiheitsrechten und nach sozialen Rechten zu verknüpfen. Ein Beispiel aus Ägypten mag dies abschließend verdeutlichen: Bei einer Konferenz über die rechtliche Stellung von Frauen, die 1994 in Minya stattfand, wurde über die UN Konvention zur Beseitigung aller Formen der Diskriminierung gegen Frauen (CEDAW)⁹ diskutiert. Während der Debatte erhob sich eine junge Frau mit ihrem Baby auf der Hüfte und bemerkte, dass die Konvention und die einschlägigen Diskussionen den Frauen in Oberägypten wenig Hilfe in ihren alltäglichen Kämpfen böten. »Ich bin hierher gekommen, um praktische Lösungen zu finden«, sagte sie. »Ich möchte beispielsweise sicherstellen, dass in meinem Dorf eine schwangere Frau nicht schwere Wasserkrüge auf dem Kopf tragen muss« (zit. nach Masonis El-Gawhary 2000: 40).

8 Gefordert werden u.a. gleiches Recht für Mann und Frau, selbst den Ehevertrag zu schließen, das Verbot der Polygamie, gleiche Scheidungsprozeduren für Männer und Frauen, gleiches Sorgerecht für die Kinder, gleiches Recht auf Verbleib in der ehelichen Wohnung.

9 Vgl. hierzu den Beitrag von Ann E. Mayer i.d.Bd.

Literatur

- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam*, New Haven and London: Yale University Press.
- Al-Ali, Nadje Sadig (1997): »Feminism and Contemporary Debates in Egypt«, in: Dawn Chatty/Annika, Rabo (Hg.): *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, Oxford, New York: Berg, 173-194.
- Al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Arab Human Development Report 2002* (im Auftrag des United Nations Development Programme).
- Badran, Margot (1991): »Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt«, in: Deniz Kandiyoti (Hg.): *Women, Islam and the State*, London, Basingstoke: MacMillan, 201-236.
- Barber, Benjamin R. (1997): »Dschiad versus McWorld«, in: *Lettre Internationale* 36, 4-10.
- Chatty, Dawn/Rabo, Annika (Hg.) (1997): *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, Oxford, New York: Berg.
- El Baz, Shahida (1997): »The Impact of Social and Economic Factors on Women's Group Formation in Egypt«, in: Dawn Chatty/Annika Rabo (Hg.): *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, Oxford, New York: Berg, 147-171.
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*, Berlin: Babel.
- Hamzawy, Amr (Hg.) (2003): *Civil Society in the Middle East*, Berlin: Hans Schiler.
- Hassan, Riffat (1997): »Feministische Interpretationen des Islams«, in: Claudia Schöning-Kalender/Ayla Neusel/Mechtild M. Jansen (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*, Frankfurt/Main, New York: Campus, 217-233.
- Hatem, Mervat (1992): »Economic and Political Liberalization in Egypt and the Demise of State Feminism«, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 24, 231-251.
- Henry, Clement M./Springborg, Robert (2001): *Globalization and the Politics of Development in the Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibrahim, Ferhad/Wedel, Heidi (Hg.) (1995a): *Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient*, Opladen: Leske und Budrich.
- Ibrahim, Ferhad/Wedel, Heidi (1995b): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.): *Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient*, Opladen: Leske und Budrich.
- Jad, Islam/Johnson, Penny/Giacaman, Rita (2000): »Transit Citizens. Gender and Citizenship under the Palestinian Authority«, in: Suad Joseph (Hg.):

- Gender and Citizenship in the Middle East*, New York: Syracuse University Press, 137-157.
- Joseph, Suad (Hg.) (2000a): *Gender and Citizenship in the Middle East*, New York: Syracuse University Press.
- Joseph, Suad (2000b): »Gendering Citizenship in the Middle East«, In: Suad Joseph (Hg.): *Gender and Citizenship in the Middle East*, New York: Syracuse University Press, 3-30.
- Kandiyoti, Deniz (Hg.) (1991): *Women, Islam and the State*, London, Basingstoke: MacMillan.
- Karam, Azza M. (1997): »Women, Islamisms, and State: Dynamics of Power and Contemporary Feminisms in Egypt«, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl (Hg.): *Muslim Women and the Politics of Participation. Implementing the Beijing Platform*, New York: Syracuse University Press, 18-28.
- Kepel, Gilles (2002): *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München: Piper.
- Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (1999): »Weibliche Mikropolitiken und die Globalisierung des Islam«, in: Dies. (Hg.): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*. Bielefeld: transcript, 11-34.
- Knauss, Peter R. (1987): *The Persistence of Patriarchy. Class, Gender, and Ideology in Twentieth Century Algeria*, New York: Praeger.
- Kößler, Reinhart/Melber, Henning (1993): *Chancen internationaler Zivilgesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kreile, Renate (1997): *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauennacht im Vorderen Orient*, Pfaffenweiler: Centaurus.
- Kreile, Renate (2000): »Eine Frage der Moral. Islamistische Frauen im Iran und in der Türkei«, in: *blätter des informationszentrums 3. Welt*, H. 243, 27-33.
- Lübben, Ivesa/Fawzi, Issam (1999): »Rückfall in die Untertanengesellschaft: Das neue ägyptische Vereinsgesetz«, in: *INAMO*, Nr. 19, 29-33.
- Lübben, Ivesa/Fawzi, Issam (2000): »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 (1991): *Accomodating Protest: Working Women and the New Veiling in Cairo*, New York, Oxford: Columbia University Press.
- Masonis El-Gawhary, Krista (2000): »Egyptian Advocacy NGOs. Catalysts for Social and Political Change?«, in: *Middle East Report* No. 214, 38-41.
- Menzel, Ulrich (1998): *Globalisierung versus Fragmentierung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mernissi, Fatima (1987): *Geschlecht, Ideologie, Islam*, München: Weismann.
- Mernissi, Fatima (1988): Muslim Women and Fundamentalism, in: *Middle East Report*, July-August, 8-11.

- Mernissi, Fatima (1992): *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, Hamburg, Zürich: Luchterhand.
- Mir-Hosseini, Ziba (1999): *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Moghadam, Valentine M. (1998): *Women, Work, and Economic Reform in the Middle East and North Africa*, Boulder, London: Rienner.
- Molyneux, Maxine (1985): »Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua«, in: *Feminist Studies* 11, Nr. 2 (1985), 227-254.
- Najmabadi, Afsaneh (1991): »Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran«, in: Deniz Kandiyoti (Hg.): *Women, Islam and the State*, London, Basingstoke: MacMillan, 48-76.
- Pawelka, Peter (2002): »Der Staat im Vorderen Orient: Über die Demokratie-Resistenz in einer globalisierten Welt«, in: *Leviathan* 4/2002, 431-454.
- Peteet, Julie M. (1993): »Authenticity and Gender. The Presentation of Culture«, in: Judith E. Tucker (Hg.): *Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 49-62.
- Perthes, Volker (1999): »Bürgerkrieg oder Integration? Islamismus und Staat im arabischen Raum«, in: Peter Pawelka/Hans-Georg Wehling (Hg.): *Der Vordere Orient an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 143-155.
- Roy, Olivier (1994): *The Failure of Political Islam*. London: I. B. Tauris.
- Rugh, Andrea B. (1993): »Reshaping Personal Relations in Egypt«, in: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.): *Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago, London: University of Chicago Press, 151-180.
- Sabra, Martina (2002): »Frühling der Gleichberechtigung«, in: *INAMO* 30, 46.
- Senghaas-Knobloch, Eva/Rumpf, Mechthild (1991): »Soziale Identität, die Ordnung der Geschlechter und nationale Bewegung. Zur Diskussion über Psychologische Gründe des Fundamentalismus«, in: *Feministische Studien* 9. Jg., H. 2, 123-134.
- Seufert, Günter (1997): *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, Istanbul: Steiner.
- Sharabi, Hisham (1988): *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Slyomovics, Susan (1995): »Hassiba Ben Bouali, If You Could See Our Algeria: Women and Public Space in Algeria«, in: *Middle East Report* No. 192, 8-13.
- Tezcan, Levent (1998): »Der Westen im türkischen Islamismus«, in: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 109-129.

Werner, Karin (1996): »Zwischen Islamisierung und Verwestlichung: Junge Frauen in Ägypten«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 25, H. 1, 4-18.

Wichterich, Christa (1992): »Identitätspolitik: Religion, Geschlecht und Identitätssuche am Beispiel Indiens«, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, H. 32, 47-58.