

»ICH BIN KEIN SYMBOL, EINE FRAU BIN ICH!«¹ **WEIBLICHE IDENTIFIKATIONSMUSTER IM ›GLOBALISIERTEN DORF‹. SÜDLIBANON UND ELFENBEINKÜSTE**

Anja Peleikis

Im Mittelpunkt des Beitrages stehen unterschiedliche Identitätskonstrukte weiblicher Akteure im ›Globalisierten Dorf‹. Es sind Dorfbewohnerinnen im Südlibanon und Migrantinnen in Abidjan (Elfenbeinküste), deren Lebenswelten über vielfältige soziale Beziehungen eng verbunden sind. Über die Zugehörigkeit zu neuen politisch-religiösen Bewegungen, wie z.B. der schiitischen Amal-Bewegung, schaffen sich junge Frauen neue soziale und politische Handlungsmöglichkeiten und grenzen sich so von ›traditionell- verbindlichen weiblichen Identitäten, der Welt ihrer Mütter, ab. Dabei ist es wichtig zu betonen, daß Differenzen und unterschiedliche Identifikationsmuster nicht unbedingt zwischen Zurückgebliebenen und Migrantinnen konstruiert werden. Identifikationsmuster haben sich aus ihren lokalen Kontexten gelöst und wurden translokal neu definiert. In diesem Zusammenhang konstituieren sich translokale Identitäten auf globaler Ebene. Der Identitätstypus der ›modern-islamischen‹ Amal-Frau grenzt sich auf diese Weise im translokalen Raum gegenüber anderen Identitäten, wie z.B. der ›säkular-westlich‹ orientierten Identität, ab.

Während der jährlichen 'Ashura-Feierlichkeiten² im schiitischen Dorf Zrarie im Südlibanon erregten 1996 einige Frauen besondere Aufmerksamkeit. Der neunte Tag der zehntägigen Gedenkfeiern zu Ehren des 680 n.Chr. in der Schlacht von Karbala (Iran) gefallenen Imams Husain war geprägt von Aufmärschen im Zentrum des Dorfes, die von den beiden schiitischen Bewegungen *Amal* und *Hizb Allah*³ organisiert wurden. Angeführt wurde der Prozessionszug von den beiden Scheichs des Dorfes, gefolgt von einer Gruppe Männer, die sich als *Amal*-Anhänger deutlich sichtbar auswiesen. *Amal*-Fahnen wurden geschwungen und Plakate getragen, auf denen Musa Sadr, der Gründer der Bewegung, und Nabih Berri, der derzeitige *Amal*-Führer, zu sehen waren. Den Männern folgte eine Gruppe von Frauen, die mit ihren Ausrufen »Ya Husain, Ya Musa Sadr« ebenfalls ihre Sympathie für die *Amal*-Bewegung deutlich machten. Diesen Frauen folgte eine weitere Gruppe von Männern in dunkler Kleidung und abschließend Frauen, gekleidet in den schwarzen, den gan-

zen Körper verhüllenden iranischen Tschador. Diese Männer und Frauen trugen Khomeini-Porträts und *Hizb Allah*-Fahnen und wiederholten immer wieder den Ruf nach Husain und Khomeini. Plötzlich kam es zum Aufruhr, die Ordnung des Demonstrationszuges wurde aufgebrochen. Frauen schrien sich an. Es kam zu einem Handgemenge zwischen den AnhängerInnen der zwei unterschiedlichen politisch-religiösen Bewegungen. Dabei versuchten *Amal*- und *Hizb Allah*-Frauen, sich gegenseitig die Kopftücher vom Kopf zu reißen. Nach einigem Hin und Her konnten die Scheichs die aufgebrachten Frauen zur Ruhe bringen und sorgten dafür, daß der Demonstrationszug seiner vorgesehenen Ordnung entsprechend weiter lief.

Eine *Amal*-Frau kommentierte das Ereignis im nachhinein mit den folgenden Worten:

Wir *Amal*-Frauen marschierten vor den *Hizb Allah*-Männern und -Frauen. *Amal* ist größer und wichtiger in Zrarie. Deshalb gehen wir immer vor ihnen. An diesem Tag wollten *Hizb Allah*-Männer und -Frauen vor *Amal* gehen. Da begann die Schreierei und das Gezerre an den Kopftüchern. Das war ein wirklicher Kampf zwischen uns und ihnen!

In historischen Betrachtungen der 'Ashura-Zeremonien – zumeist auf den schiitischen Iran bezogen – wird darauf hingewiesen, daß sich früher Gruppen von Männern entsprechend ihren Dorf- oder Stadtteilen in diesen Prozessionen zusammengestanden und jede Gruppe eine spezifische Fahne trug (Reuter 1993: 44; Kippenberg 1981: 225). Frauen waren von diesen öffentlichen Dorfteilumzügen, von denen auch aus Zrarie berichtet wird, ausgeschlossen. Auch die verschiedenen Geißlergruppen, die die Prozessionen am letzten 'Ashura-Tag dominieren, werden ausschließlich von Männern durchgeführt. In den historischen 'Ashura'-Beschreibungen wird darüber hinaus erwähnt, daß während der Umzüge rituelle Straßenschlachten stattfanden, in denen die Konflikte zwischen den Dorf- und Stadtteilen inszeniert und ausgetragen wurden (Richard 1995: 100-101; Kippenberg 1981: 228-223). Während früher in den Umzügen zur Erinnerung an das Märtyrertum von Imam Husain unter anderem die politischen und familiären Dorfteil-Loyalitäten demonstriert wurden, wird in den heutigen Prozessionen im Südlibanon die politische und ideologische Auseinandersetzung zwischen den schiitischen Bewegungen *Amal* und *Hizb Allah* auf dem Feld des Rituals ausgetragen. Die wichtigen Elemente, die diese 'Ashura'-Prozessionen seit vielen Jahren geprägt haben, wie z.B. die Aufmärsche von Gruppen, die ihr ›Wir-Gefühl‹ mit Fahnen

symbolisch markieren, und die *nauhas*, die Gesänge, die den Prozessionszug untermalen (Neubauer 1972: 269), finden sich auch in den heutigen Umzügen im Südlibanon wieder. Ein wichtiger Unterschied zu früher ist jedoch, daß Frauen an diesen Prozessionen teilnehmen. Als Teil einer religiös-politischen Bewegung und als eigene ›Frauengruppen‹ tragen sie ihre politischen Loyalitäten in der Öffentlichkeit vor und sind in meinem Fallbeispiel sogar die Initiatorinnen einer rituellen Straßenschlacht.

In der eingangs gelieferten kurzen ethnographischen Beschreibung werden die involvierten *Amal*- und *Hisb Allah*-Frauen als engagierte Akteurinnen sichtbar. Sie nehmen nicht nur an den Prozessionen als Vertreterinnen der schiitischen Bewegungen teil, sondern beziehen als handelnde Subjekte Stellung in der Auseinandersetzung um die politische Dominanz im Dorf. Im Gegensatz dazu werden in vielen Arbeiten über ›die Frau im Islam‹ muslimische Frauen immer noch in ein Korsett starrer Bilder und statischer Konstrukte gepreßt, ohne daß die vielfältigen und uneinheitlichen Meinungen und weiblichen Handlungsspielräume wahrgenommen werden. Oft wird ihnen Symbolfunktion zugeschrieben und über Bilder wie z.B. der ›verschleierten Frau‹ versucht, Rückschlüsse auf Rückständigkeit oder Fortschritt einer Gesellschaft zu ziehen. Neuere Arbeiten versuchen, die komplexen, oft auch widersprüchlichen Lebenswelten muslimischer Frauen aufzuzeigen. Die Frauen erscheinen in diesen Studien nicht nur als Objekte gegebener Strukturen, sondern treten als soziale Akteurinnen auf, die die gesellschaftlichen Verhältnisse mitstrukturieren. Die Frauen in meinem ethnographischen Beispiel beziehen Stellung und mischen sich öffentlich in das politische Geschehen ein. Sie sind soziale Akteurinnen mit persönlichen Meinungen und Handlungsstrategien und nicht nur Symbole. Treffend hat dies eine Protagonistin in dem Roman ›Das Tor‹ der palästinensischen Autorin Sahar Khalifa ausgedrückt:

... im ersten Gedicht war ich die Mutter, jetzt bin ich der Boden, und morgen werde ich natürlich das Symbol sein. In Wahrheit, du Tausendsassa, bin ich weder die Mutter noch der Boden, noch sonst ein Symbol. Ein Mensch bin ich, ich esse, trinke, träume und mache Fehler, ich lasse mich gehen, ich berausche mich, quäle mich und rede mit dem Wind. Ich bin kein Symbol, eine Frau bin ich! (Khalifa 1994: 154)

An Fallbeispielen schiitischer Frauen aus dem Südlibanon möchte ich in diesem Beitrag die Diversität weiblicher Identitätskonstrukte skizzieren.

Nationale und globale gesellschaftliche Veränderungen, Bürgerkriegs- und Migrationserfahrungen haben die etablierten lokalen Identifikationsmuster im Südlibanon in Frage gestellt und fordern Neupositionierungen heraus. Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie Frauen diesen neuen Einflüssen begegnen und wie sie ihre Identitäten neu gestalten.

FRAUEN IM ›GLOBALISIERTEN DORF‹⁴

Die hier vorgestellten Frauen sind Bewohnerinnen des oben schon erwähnten Dorfes Zrarie, das ich in meinen Arbeiten als ›Globalisiertes Dorf‹ beschreibe (Peleikis 1998a,b). Die Bezeichnung ›Dorf‹ wird oft mit Vorstellungen von abgegrenzten, kleinräumlichen Einheiten mit niedriger EinwohnerInnenzahl sowie mit Begriffen wie Rückständigkeit und Tradition in Verbindung gebracht (von Oppen 1996). Im Gegensatz dazu sind in dem von mir untersuchten südlibanesischen Dorf die Grenzen zwischen dem Urbanen und dem Ruralen genauso wie zwischen dem Globalen und dem Lokalen fließend. Tausende von südlibanesischen Arbeitsmigranten und Kriegsflüchtlingen leben beispielsweise in den Südbeiruter Vorstädten in dörflichen, lokalen Kontexten, während DorfbewohnerInnen in städtischen globalen Zusammenhängen in ländlichen Regionen leben. Darüber hinaus muß die Vorstellung vom Dorf im libanesischen Kontext um eine weitere, globale Perspektive ergänzt werden. Die libanesischen Dörfer stellen einerseits tatsächlich in territorialen und geographischen Grenzen beschriebene Räume ›vor Ort im Libanon‹ dar. So befindet sich das Dorf Zrarie im Saida-(Sidon-)Distrikt (*mohafazat*), im Dreieck zwischen Saida, Sour und Nabatiye, in der Nähe des Litani-Flusses. Andererseits sind diese Ortschaften ›Globalisierte Dörfer‹, die räumlich unbegrenzt DorfbewohnerInnen auf der ganzen Welt verbinden und für diese identitätsbestimmend sind. Tatsächlich sind die meisten libanesischen Ortschaften ›Globalisierte Dörfer‹, in denen ein Teil der Dorfbevölkerung in libanesischen Migrantengemeinschaften in den unterschiedlichsten Regionen der Welt lebt. Ähnlich wie für andere Migranten-Communities beschrieben (vgl. z.B. Gardner 1995; Glick Schiller et al. 1992; Pries 1996), halten die libanesischen MigrantInnen überall auf der Welt den starken Bezug zu ihren Herkunftsdörfern aufrecht (vgl. z.B. Nabti 1992; Humphrey 1998; Peleikis 1997, 1998a,b; Walbridge

1997). Aus diesem Grunde ist ›das Dorf‹, vorgestellt als abgegrenzter sozialer Raum, im libanesischen Kontext eine Fiktion, die nicht mehr der alltäglichen Praxis der involvierten Akteure entspricht. In der Vorstellung der BewohnerInnen konstituiert sich das libanesische ›Dorf‹ über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten patrilinearen Verwandschaftsgruppe, die historisch an einen spezifischen Ort im Libanon gebunden war, heute jedoch auf der Basis von weitverzweigten Migrantennetzwerken in ganz unterschiedlichen Regionen der Welt zu finden ist. In dem Fallbeispiel von Zrarie wird der soziale Raum, das ›Globalisierte Dorf‹, über die Menschen in Zrarie wie über die MigrantInnen, vornehmlich in Abidjan (Elfenbeinküste/ Westafrika), konstituiert. In so einem ›Globalisierten Dorf‹ kommt der Kommunikation und Koordination unabhängig von direkter Interaktion und physischer Nähe eine besondere Rolle zu. Im Zeitalter der Globalisierung sind es die modernen Kommunikationsmittel, die es den MigrantInnen und den Zurückgebliebenen erlauben, in einem kontinuierlichen, wechselseitigen Austausch zu stehen. In dem untersuchten ›Globalisierten Dorf‹ Zrarie spielen, neben dem Telefon, besprochene Audiokassetten und selbstproduzierte Videoaufnahmen die wichtigste Rolle, um den Informationsfluß zwischen den Menschen im Südlibanon und den MigrantInnen nicht abreißen zu lassen. Aber auch die Möglichkeit, via Internet E-Mails zwischen dem Libanon und Afrika zu versenden, nimmt immer mehr zu. Es sind die alltäglichen Gegebenheiten, die kleinen und großen Ereignisse im Lebenszyklus der Menschen, die Geburt eines Kindes, die Hochzeit eines Paares, der Tod eines alten Mannes, Streitereien und Konflikte zwischen Familien und Individuen und die kleinen Klatsch- und Tratschgeschichten, die in allen Einzelheiten erzählt, beschrieben, aufgenommen und gefilmt werden, um dann zwischen den sozialen Akteuren im ›Globalisierten Dorf‹, ›hier‹ und ›dort‹, erzählt, neu erfunden und ausgehandelt zu werden. So wurden beispielsweise die oben beschriebenen 'Ashura'-Feierlichkeiten gefilmt und nach Abidjan zu den ›anderen‹ DorfbewohnerInnen gebracht, die zwar nicht real anwesend waren, aber mit ihren Kommentaren und Beobachtungen nachträglich virtuell am Geschehen partizipierten. Auf diese Weise können sich auch die lokalen *Amal*- und *Hizb Allah*-Bewegungen im globalen Raum ausbreiten und überall auf der Welt bei den libanesischen MigrantInnen Unterstützung finden. Die lokalen libanesischen politisch-religiösen Bewegungen haben beispielsweise inzwischen ihre eigenen Homepages entwickelt, in denen sie ihre Ziele und Pläne beschreiben und um Unterstützung weltweit werben (siehe z.B. <http://>

www.hizbollah.org). So wie sich religiös-politische und soziale Bewegungen aus dem spezifischen lokalen Kontext gelöst haben, so bilden sich auch ›Wir-Gruppen‹, Gemeinschaften und Identifikationsmuster über Grenzen hinweg durch die Reduzierung geographischer Distanzen infolge neuer globaler Informationstechnologien. Dabei konstituieren sich ›Translokalitäten‹ (Appadurai 1996) bzw. translokale soziale Räume parallel bzw. quer zu den gegebenen geographisch-territorialen und nationalen Räumen. Als Translokalitäten werden beispielsweise Flüchtlingslager, Migrantengemeinschaften oder Touristenanlagen vorgestellt, also Orte, in denen Gruppen in veränderten sozialen Kontexten leben, jedoch eng und wechselseitig mit ihren ›Herkunftsgemeinschaften‹ verbunden sind. Das ›Globalisierte Dorf‹ Zrarie soll als so eine Translokalität gedacht werden. Diese Konzeption macht es unmöglich, die sozialen Akteure in ›Zurückgebliebene‹ und ›MigrantInnen‹, als Akteure unterschiedlicher sozialer Lebenswelten einzuordnen. Im Gegensatz, ›Zurückgebliebene‹ und ›MigrantInnen‹ agieren gleichzeitig im ›Globalisierten Dorf‹, das die soziale Arena ist, in der lokale Aushandlungsprozesse über Identifikationsmuster stattfinden. Um diese Prozesse der Pluralisierung von Identifikationsmustern im translokalen Raum deutlicher zu machen, möchte ich jetzt beispielhaft die zwei Schwestern Rima und Naila sowie Zainab vorstellen, um an ihren Aussagen exemplarisch Lebensstrategien südlibanesischer junger Frauen deutlich zu machen. Typisierungen in *Amal*- und kommunistische Frauen, die aus Eigenbezeichnungen hervorgehen, sollen dabei helfen, Abstraktionen und Generalisierungen von Handlungssituationen zu erreichen.

RIMA: »JEDER IN MEINER FAMILIE UNTERSTÜTZT AMAL«

Ich traf Rima in einem Telefonladen in Zrarie, in dem sie die wichtige Funktion einnimmt, die Verbindungen zwischen den Zurückgebliebenen und den MigrantInnen herzustellen. Abijdan, Dakar, New York, Sydney oder Berlin: Von diesem Ort im Südlibanon ist die ganze Welt mittels Satellitentelefonverbindungen erreichbar. Wenn ich zum Telefonieren kam, ergab sich oft ein kurzes Gespräch. Später besuchte ich Rima zu Hause, wo sie mit ihren Eltern und zwei Schwestern lebt. Eine weitere Schwester und zwei Brüder leben in Abidjan. Rima wurde 1973 geboren, kurz vor dem Ausbruch des libanesischen Bürgerkrieges. Ihre Kindheits- und

Jugenderinnerungen sind stark von den Kriegsängsten und -eindrücken geprägt:

Ich werde den Tag nie vergessen, als die Israelis kamen und meinen Bruder mitnahmen. Sie kamen mehrmals, sie kamen immer während der Nacht. Und wir hatten immer sehr große Angst.

Wie viele andere Mädchen und Frauen im Dorf wurde Rimas politisches Interesse durch die Aktivitäten ihrer Brüder und des Vaters geweckt. Rimas Brüder schlossen sich Anfang der 80er Jahre der *Amal*-Bewegung an. Diese wurde von Musa Sadr, einem im Iran geborenen schiitischen Geistlichen, zu Beginn des Bürgerkrieges als militärischer Arm der »Bewegung der Unterprivilegierten« (*harakat al-mahrumin*) gegründet, die ebenfalls von Musa Sadr zuvor ins Leben gerufen worden war. Musa Sadr war eine charismatische Persönlichkeit, die es verstand, die in der libanesischen Gesellschaft stark benachteiligte schiitische Bevölkerung zu mobilisieren. Seine Gefolgschaft rekrutierte er insbesondere aus den schiitischen RemigrantInnen, die in den Libanon zurückgekehrt waren und eine neue soziale Stellung in den eingefahrenen, feudal anmutenden sozialen und politischen Strukturen suchten. Gleichzeitig erhielt er große Unterstützung von jungen, religiös motivierten Menschen, die zwar ähnliche Ziele wie die ›Linken‹ verfolgten, aber wegen ihrer muslimischen Überzeugungen einen Beitritt in die säkular bestimmten linken Parteien ablehnten, die in den 70er Jahren immer mehr Anhänger fanden. Musa Sadr nutzte die muslimischen Feiertage, wie z.B. die 'Ashura-Zeremonien, um seine Botschaft in religiöser Sprache zu verbreiten, und prägte dabei den politischen Charakter der Feierlichkeiten, den sie heute noch haben. Er re-interpretierte die Geschichte von Husains Märtyrertum und übersetzte sie in die heutige Zeit. So wie Husain in Karbala gegen die feindlichen Truppen des Umayyaden-Kalifen Yazid kämpfte, so sollten sich auch die Schiiten in der Gegenwart zusammentun und für Gerechtigkeit und Freiheit kämpfen. Dabei stand der Widerstand gegen Israel, das seit 1978 einen Teil des Südlibanons besetzt hält, an oberster Stelle.

Es waren die persönlichen Erfahrungen der israelischen Invasion in den Südlibanon, die viele südlibanesische Männer und Frauen dazu bewegten, Mitglied in einer der Widerstandsorganisationen zu werden.⁵ Rimas gesamte Familie unterstützt die *Amal*-Bewegung. Als junges Mädchen in den Bürgerkriegsjahren war es daher eine Selbstverständlichkeit für sie, die Sommer in *Amal*-Camps zu verbringen.

Dort lernten wir vieles über *Amal*, über den Islam und über bestimmte

Alltagspraktiken. Wir lernten beispielsweise, auf welche Art und Weise wir das Kopftuch tragen sollten.

Ungefähr seit ihrem 10. Lebensjahr trägt Rima ein Kopftuch. Sie hatte es von ihrer Mutter gelernt und bezeichnetet ihr Zuhause als ›religiös‹: »Wir beten und fasten.« Im Gegensatz zu anderen muslimischen Frauen war für Rima der Schritt, ein Kopftuch anzulegen, kein selbstbewusster und gewählter Entschluß. Es war vielmehr Teil ihrer Sozialisation und die alltägliche soziale Praxis. Während der Sommer-Camps lernte sie dann, das Tuch ›Amal-like‹, wie sie es nennt, zu tragen.

Wir *Amal*-Frauen tragen meist bunte Kopftücher, die auf eine bestimmte Weise gebunden sind. Dazu tragen wir Jeans oder lange Röcke und Blusen. Die *Hizb Allah*-Frauen tragen ihr Kopftuch anders, oft ziehen sie das Tuch tief über die Augenbrauen und bedecken auch das Kinn. Die meisten *Hizb Allah*-Frauen tragen lange, bis zum Boden reichende dunkle Mäntel und dunkle Kopftücher. Manche von ihnen tragen den schwarzen iranischen Tschador. Wir sind anders.

Für Rima entspricht die Wahl der Kleidung nicht nur ihrem persönlichen Geschmack, sondern ist auch Ausdruck ihrer Identität als *Amal*-Frau, die sich in ihrer Kleidung deutlich von einer *Hizb Allah*-Frau abgrenzt. Rima steht für eine Gruppe von jungen Fauen in Zrarie, für die die religiöse Praxis ein Teil ihres Alltags seit frühesten Kindheit ist. Der Schritt, sich für eine islamische Bewegung zu interessieren, gehört somit in gewisser Weise zur Kontinuität im Leben dieser jungen Frauen. Gleichzeitig kann ihr Engagement in der *Amal*-Bewegung auch als ein Versuch der Distanzierung zur ›Welt ihrer Mütter‹ gesehen werden. Während das Leben der Mütter von Arbeiten im Haushalt, Kindererziehung und Arbeit auf den Feldern geprägt ist, eröffnen die islamistischen Bewegungen den Töchtern neue ›Frauenräume‹ (Lachenmann 1992) außerhalb der häuslichen Sphäre. In Gesprächen betonte sie immer wieder die Bedeutung, die Bildung und Erwerbsarbeit für sie haben:

Ich bin zum Gymnasium gegangen, und ich habe Abitur gemacht. Ich war eine wirklich gute Schülerin, und ich wollte studieren. Aber leider konnten meine Eltern mir das Studium nicht finanzieren. Also hörte ich auf und arbeite seitdem hier in Zrarie als Grundschullehrerin und nachmittags in dem Telefonladen.

Bildung ermöglicht es Rima, ›anders zu denken‹ und den Ausbruch aus dem Haus und der häuslichen Arbeit, die ihr nicht gefällt:

Ich mag keine Hausarbeit, und ich bin froh, daß meine Schwestern sie tun. Ich arbeite lieber den ganzen Tag und treffe mich mit den *Amal*-Frauen.

Verschiedene Autorinnen, die sich mit Frauen in den neuen islamistischen Bewegungen beschäftigt haben, haben auf die besondere Rolle von Bildung hingewiesen (vgl. z.B MacLeod 1991; Klaes 1997; Werner 1996; 1997). So verweist Ursula Klaes beispielsweise in ihrer Arbeit über die *Hizb Allah*-Frauen in den Südbeiruter Vorstädten darauf, daß die Repräsentantinnen der *Hizb Allah* stets die Bedeutung von Wissen und Bildung betonen, wobei dies für Männer und Frauen in gleicher Weise gelte. Musliminnen hätten demnach die Pflicht, sich zu bilden, da der Koran an verschiedenen Stellen den hohen Wert des Wissens (*'ilm*) hervorhebe (Klaes 1997: 58).

Rima erzählte von ihrem großen Vorbild Rabab Sadr, der Schwester von Musa Sadr. Diese begann als Sozialarbeiterin in den 60er Jahren, unterstützt von ihrem Bruder, sich für die Menschen im Südlibanon einzusetzen. Nach dem mysteriösen Verschwinden ihres Bruders 1978 während einer Reise nach Libyen führte sie die von ihm aufgebauten sozialen Einrichtungen weiter. Engagiert betreut Rabab Sadr heute eine Reihe von pädagogischen Einrichtungen und Berufsbildungswerken in Beirut und im Südlibanon, in denen sie sich insbesondere für die Bildungschancen von Mädchen und Frauen einsetzt. Für Rima steht Rabab Sadr als leuchtendes Beispiel für eine muslimische Frau, die es geschafft hat, Beruf, politischen Aktivismus, Familie und muslimische Praxis zu vereinbaren.⁶

Darüber hinaus verweisen *Amal*- und *Hizb Allah*-Frauen gleichzeitig immer wieder auf die große Bedeutung und Vorbildfunktion von zwei historischen islamischen Frauenfiguren: Fatima al-Zahra und Zainab werden in dem Versuch der Konstruktion eines neuen, ›modern-islamisch‹ geprägten Frauenbildes immer wieder herangezogen. Fatima war die Tochter des Propheten Mohammed und die Ehefrau des von den Schiiten als wahrer Nachfolger Mohammeds angesehenen und verehrten Ali. Sie wird als klug und gebildet beschrieben. Ihre Tochter Zainab, die Schwester von Hasan und Husain, nimmt eine bedeutende Rolle in der schiitischen Geschichtsschreibung ein. Von ihr wird gesagt, daß sie die Schlacht von Karbala mutig überlebt habe. In Gefangenschaft genommen, soll sie sich für das Leben des einzigen Sohnes von Husain eingesetzt haben. Als die Männer um Yazid das Kind töten wollten, habe sich Zainab schützend vor Husains Sohn gestellt. Sowohl sie als auch das

Kind überlebten und wurden später aus der Gefangenschaft entlassen. Auch Musa Sadr feierte Zainab und beschrieb sie als die Frau, die die Schlacht von Karbala überlebte, um dann der ganzen Welt von ›Husains Revolution‹ zu berichten:

The woman at Karbala complemented the man's role and his struggle. Islam needs women of this kind (Sadr, zit. in Halawi 1992: 179).

In den Versuchen, das gegenwärtige Bild der muslimischen Frau umzugestalten, muß zwischen den Anstrengungen der muslimischen Frauen selbst, sich mittels der Re-interpretationen in einer sich wandelnden Welt neu zu positionieren, und den Konstrukten von Frauenbildern durch männliche Akteure unterschieden werden. »Die muslimische Frau betet, verteidigt und kämpft«, zitiert Stephan Rosiny ein Flugblatt einer islamistischen Organisation im Libanon (1996: 267). Ähnlich wie in den nationalen Befreiungsbewegungen in Algerien oder Palästina wurde ›die kämpfende und gleichzeitig gläubige muslimische Frau‹ im Libanon zum Symbol des anti-zionistischen Widerstandes gemacht. Hierbei setzen *Amal*- und *Hizb Allah*-Aktivisten ein unterschiedliches soziales Konstrukt der ›muslimischen Frau‹ ein, um dadurch gleichzeitig Differenz zwischen den beiden schiitischen Bewegungen zu schaffen und sich im konfessionellen Kontext im Libanon zu positionieren. Die Bilder der Tschador-tragenden *Hizb Allah*-Frau oder der *Amal*-Frau im bunten Kopftuch werden dabei zu authentischen, grenzziehenden Symbolen zwischen den beiden Organisationen, sowohl im lokalen als auch im translokalen Umfeld. Die Frauen selbst sehen sich jedoch nicht als stumme Symbole, sondern machen aus den frühislamischen Frauenfiguren Aktivistinnen, mit denen sie ihren Weg in die Öffentlichkeit legitimieren. Allerdings ist dieser Weg nicht widerspruchsfrei und einfach, da die Ideologie der islamistischen Bewegungen versucht, patriarchale Geschlechterverhältnisse zu zementieren und Frauen primär die Identität als Mutter und Hausfrau zuzuschreiben. Paradoxe Weise haben die Frauen, die über diese politischen Bewegungen direkt in den öffentlichen Bereich eingetreten sind, einen Wandel in Gang gesetzt, der genau diese weibliche Begrenzung auf die häusliche Sphäre in Frage stellt. Damit bergen sie im Keim den Konflikt mit ihrer islamistischen Umwelt und insbesondere mit den Männern (Göle 1995: 170-171).

NAILA: AMAL-FRAU IM TRANSLOKALEN KONTEXT

Rimas Schwester Naila lebt seit elf Jahren in Abidjan, der Hauptstadt des westafrikanischen Landes Elfenbeinküste. Als sie 16 Jahre alt war, kam ihr Cousin Ali nach einem mehrjährigen Arbeitsaufenthalt in Abidjan zurück nach Zrarie und bat ihre Eltern um die Heirat mit Naila. Noch während des einmonatigen Sommerurlaubs wurden sie verlobt. Nach einem weiteren Jahr kam der Migrant wieder, und die beiden heirateten. Kurz nach der Hochzeit flog Naila dann mit ihrem Mann in die Elfenbeinküste. Hier leben ca. 90.000 LibanesInnen, die somit die zahlenmäßig größte libanesische Community in Westafrika bilden (Bierwirth 1994: 9).

Die libanesische Migration nach Westafrika ist kein neues Phänomen. Die ersten Libanesen erreichten Westafrika Ende des 19. Jahrhunderts. In der Kolonialzeit etablierten sich viele Libanesen als Zwischenhändler zwischen afrikanischer Bevölkerung und den kolonialen Handelsfirmen und entwickelten sich als erfolgreiche Händlerminorität in fast allen westafrikanischen Ländern.⁷ Die ersten Migranten blieben oft Jahrzehnte oder kehrten überhaupt nicht in den Libanon zurück, trotzdem hielten sie den Kontakt zu ihren Familien in ihren Herkunftsdörfern – wenn auch unter schwierigen Umständen – aufrecht und legten so die Grundlage für die sich entwickelnden und heute sehr engen Beziehungen.

Im Kontext meiner Feldforschung, die sich an der Prämisse orientierte, den sozialen AkteurInnen in ihren Handlungsräum zu folgen, verbrachte ich zwei Monate in Abidjan. Dort besuchte ich unter anderem auch Rimas Schwester Naila. Mein Besuch war für sie nicht überraschend. Schon in Telefongesprächen und auf besprochenen Audiokassetten hatten Rima und ihre Familie meinen Besuch bei ihr angekündigt. Ich brachte ihr die neuesten Nachrichten ihrer Familie in Form von Briefen, Audiokassetten und dem Videoband einer Hochzeit.

Rein äußerlich ähnelte Naila ihrer zwei Jahre jüngeren Schwester sehr. Auch sie trug ein buntes Kopftuch *'Amal-like'*, einen langen weiten Rock und eine langärmlige Bluse. Beim Eintritt in ihre Wohnung, die in dem von Libanesen dominierten Viertel Marcory liegt, fiel mein Blick auf ein gerahmtes Foto an der Wand. Ich erinnerte mich, daß ich dasselbe Foto in der Wohnung ihrer Eltern in Zrarie gesehen hatte. Es zeigt ihren Bruder Ahmed, der als *Amal*-Milizionär ums Leben kam. Neben dem Foto hing ein großes, handgemaltes Portrait von Musa Sadr. »Ich male sehr gerne«, kommentierte Naila meinen Blick und fuhr fort: »Seit ich

ein Kind bin, male ich sehr viel. Dieses Bild habe ich an einem 30. August gemacht, dem Tag, an dem Musa Sadr verschwand und der für uns zu einem jährlichen Gedenktag wurde!« Sie erzählte mir, daß sie Videoaufnahmen von der letzten Gedenkfeier in der südlibanesischen Stadt Nabatiye gesehen habe. *Amal* veranstaltet jährlich am 30. August eine Großveranstaltung zu Ehren von Musa Sadr, dessen Verschwinden sich am 30. August 1998 zum zwanzigsten Mal jährte. Religiöse und politische Vertreter aus dem ganzen Land gedenken dabei seiner Persönlichkeit und beurteilen seine Arbeit im Hinblick auf die heutige Zeit. Die dabei entstandenen Videos verbreiten die *Amal*-Veranstaltung dann unter den Anhängern in aller Welt.

Naila erzählte mir, daß sie am Abend zuvor zusammen mit ihrem Mann im Hotel Ivoire gewesen sei, welches ein beliebter Treffpunkt der libanesischen Gemeinschaft in Abidjan ist. Dort finden Hochzeiten sowie kulturelle und politische Treffen statt. An jenem Abend war Rabab Sadr dort und sprach über ihre Arbeit mit libanesischen Waisenkindern. Ähnlich wie ihre Schwester Rima schwärmte auch Naila von Rabab Sadr und berichtete über den Abend:

Rabab Sadr, die Schwester von Musa Sadr, ist eine einflußreiche Frau, die eine Reihe von wichtigen sozialen Institutionen im Libanon leitet. Sie zeigte uns Dias von ihrer Arbeit und beschrieb die Situation von Waisen im Südlibanon. Viele Libanesen waren zu diesem Treffen eingeladen, vornehmlich *Amal*-Mitglieder. Mein Mann und ich, wir unterstützen *Amal*, darum waren wir auch dabei.

Nicht nur Rabab Sadr, auch andere bedeutende Persönlichkeiten der *Amal*-Bewegung, wie beispielsweise der derzeitige *Amal*-Führer Nabih Berri, der selbst in Westafrika geboren wurde, besuchen in regelmäßigen Abständen die libanesische Community in der Elfenbeinküste und anderswo. Auf diese Art und Weise werden die *Amal*-Anhänger in aller Welt von den Aktivitäten der Bewegung im Libanon informiert und sowohl ideell als auch insbesondere durch finanzielle Unterstützungen eingebunden. Schon in den 70er Jahren sah Musa Sadr das große Potential der Migranten. Er reiste nach Westafrika, hielt mitreißende Reden in Nigeria, im Senegal, in der Elfenbeinküste und anderen westafrikanischen Ländern und suchte so schon in der Konstituierungsphase die Unterstützung der Migranten für seine Bewegung. Somit ist *Amal* ein Beispiel für eine Bewegung, die sich nicht nur im lokalen Kontext formiert und ausbreitet, sondern auch im translokalen Raum, entlang der Migranten-Ge-

meinschaften. Während des Bürgerkrieges verfolgten die Libanesen in Abidjan die Geschehnisse im Libanon intensiv. Viele fühlten sich »schuldig« und hilflos, da sie nicht vor Ort bei ihren Verwandten sein konnten. Die finanzielle Unterstützung für Verwandte, aber auch für politische Parteien und Bewegungen war so oft der einzige Weg, ihre Teilnahme auszudrücken. Flüchtlinge, die während des Krieges zu Verwandten in die Elfenbeinküste flohen, ließen den Informationsstrom nicht abbrechen, und viele engagierten sich auch in Westafrika weiterhin, sammelten Geld- und Sachspenden. Sie wurden zu Protagonisten und Akteuren der translokalen politischen Bewegungen.

Amal-Frauen wie Rima und Naila finden in diesen politisch-religiösen Bewegungen neue Möglichkeiten des politischen Engagements und der Redefinition etablierter Identifikationsmuster. Dabei wird deutlich, daß sich die neuen Identifikationsformen nicht entlang von begrenzten nationalstaatlichen Räumen ausbreiten, sondern analog zu den politisch-religiösen Bewegungen im translokalen sozialen Raum Verbreitung finden. »Hier« und »dort«, im Südlibanon wie in Abidjan oder in Dearborn/USA,⁸ ist das Identifikationsmuster »modern-islamische« *Amal*-Frau ein Angebot für junge schiitische libanesische Frauen, um sich in ihren spezifischen Lebenswelten neu zu verorten. Dabei grenzen sie sich von traditionell verbindlichen Identitäten ab. Gleichzeitig positionieren sich diese neuen Identitäten in grenzüberschreitenden sozialen Räumen. Es kann gesagt werden, daß translokale, partikulare Identitäten und »Wir-Gruppen« auf globaler Ebene im Entstehen sind, die sich im translokalen Raum gegeneinander abgrenzen, wie z.B. »modern-islamisch« gegenüber »westlich-säkular«.

ZAINAB: »WIR UNTERSTÜTZEN DIE KOMMUNISTISCHE PARTEI«

Die 34jährige Zainab arbeitet wie Rima als Grundschullehrerin in Zrarie. Sie hatte ebenfalls angefangen, in der nächstgrößeren Stadt, Saida, zu studieren, brach ihr Studium jedoch ab, als sie ihren Jugendfreund Ahmed heiratete. Zainab ist das jüngste von zehn Kindern und die einzige, die nicht migrierte, während ihre Brüder und Schwestern in Abidjan, den Arabischen Golfstaaten, in den USA und Europa leben. Seit drei Jahren ist sie mit Ahmed verheiratet und hat zwei kleine Söhne. Als sie über ihr

Leben sprach, begann sie mit ihrer Beziehung zu ihrem Mann und dem politischen Interesse, das sie verband:

Meine Liebe zu Ahmed hat eine lange Geschichte. Wir verliebten uns in der Schule. Ahmed war sehr aktiv in der Kommunistischen Partei. Mir gefiel sein politisches Engagement. Die Kommunisten wollten das konfessionelle System überwinden und einen neuen säkularen Libanon schaffen. Mir gefiel das, weil ich die Menschen in Zrarie leiden sah, und ich wollte Veränderung.

Zainab, ihr Mann Ahmed und viele andere junge Erwachsene im Südlibanon unterstützen die libanesische Kommunistische Partei (*al-Hizb al-Shuyu'*), die seit den 60er Jahren in beträchtlichem Maße unter Libanen schiitischer Herkunft Zulauf erhielt.⁹ Traditionell war die schiitische Gemeinschaft die am stärksten benachteiligte Gruppe im Libanon. Bis in die 50er Jahre hinein gehörten ihre Siedlungsgebiete, der Südlibanon und die Bekaa-Ebene, zu den am wenigsten entwickelten Gegenden des Libanon. Hier waren die wenigsten Schulen, eine schlechte Gesundheitsversorgung und eine mangelhafte Infrastruktur. Das Land gehörte einer kleinen Schicht von Großgrundbesitzern, die eine quasi-feudale Beziehung zu ihren Pächtern unterhielten. Von 1950 an setzte infolge der Verschlechterung der Lebensbedingungen der Kleinbauern ein wachsender Strom von Migranten nach Beirut ein, und die Migration nach Afrika und in die Golfstaaten verstärkte sich. In diese Zeit fiel die Herausbildung einer neuen schiitischen Mittelschicht, die sich ihrer marginalisierten Situation immer bewußter wurde. Linksgerichtete politische Parteien und Bewegungen, wie die Kommunistische Partei, die Ba'th-Partei oder die Syrische Nationale Sozialistische Partei (PSNS), die alle nicht das spezifische Interesse einer konfessionellen Gemeinschaft vertraten, sondern soziale und wirtschaftliche Programme vorlegten, fanden jetzt immer mehr Zuspruch innerhalb der schiitischen Gemeinschaft. Insbesondere die jungen Schiiten schlossen sich den linken Parteien an, deren Ziel es ist, das konfessionelle politische System zu überwinden, und die in Richtung eines säkularen sozialistischen Staates streben. Obwohl die Linke ähnlich wie die *Amal*-Bewegung um Musa Sadr die benachteiligten, armen Schiiten ansprach, gelang es ihr nicht, die breite Masse zu erreichen. Dies wurde insbesondere ihrer fremden, ideologisch geprägten Terminologie zugeschrieben (Picard 1986: 168).

Nichtsdestotrotz sympathisieren auch heute noch viele junge Frauen und Männer im Dorf mit der Kommunistischen Partei. Auf lokaler Ebe-

ne signalisiert die Zugehörigkeit zur Kommunistischen Partei vor allem eine deutliche Abgrenzung gegenüber den politisch-religiösen Bewegungen von *Amal* und *Hizb Allah*. Frauen, die die Kommunistische Partei unterstützen, sind oft Töchter oder Ehefrauen von Männern in dieser Partei. Politische Loyalitäten sind tatsächlich oft Familienloyalitäten. In Zrarie konnte ich feststellen, daß ehemalige familiäre Gegensätze heute oft auf dem Feld der Zugehörigkeit zu einer politischen Partei ausgetragen werden. Während so beispielsweise eine Großfamilie mehrheitlich *Amal* favorisiert, unterstützt eine andere Familie *Hizb Allah* oder die Kommunistische Partei. Von Familienmitgliedern und hier insbesondere von Töchtern und Ehefrauen wird erwartet, daß sie loyal gegenüber ihrer Familie sind, sofern sie sich politisch interessieren, also die politische Richtung des Vaters unterstützen.

Zainabs Vater unterstützt zwar nicht offen die Kommunistische Partei, aber toleriert ihr politisches Interesse, insbesondere vor dem Hintergrund, daß ihr Mann dies ebenfalls tut. Generell bedeutet für Zainab die Unterstützung der Partei jedoch nicht eine kommunistische oder gar atheistische Überzeugung, sondern ist vielmehr Ausdruck einer säkularen Lebenspraxis. Diese stellt die muslimische Identität nicht grundsätzlich in Frage, steht jedoch dem politischen Konfessionalismus (*ta’ifiyya*) im Libanon negativ gegenüber.¹⁰ Zainab macht ihre säkulare Überzeugung nach außen hin durch ihre Kleidung deutlich. Sie trägt ärmellose T-Shirts, enge Jeans, Mini-Röcke und vor allem kein Kopftuch und grenzt sich dadurch deutlich von den *Amal*- oder *Hizb Allah*-Frauen ab.

Ich kann tragen, was mir gefällt und was ich hübsch finde. Das macht mich frei. Ich muß meinen Körper nicht mit diesen schrecklich weiten Mänteln verhüllen.

Den ›modern-islamischen‹ Frauen fühlt sich Zainab überlegen und kann sich nicht vorstellen, daß Frauen das Kopftuch freiwillig tragen:

Sie sagen vielleicht, daß sie es freiwillig gemacht haben, aber ich glaube das nicht. Sie tun es, weil die Männer oder Väter es wollen.

Die ›modern-islamischen‹ Frauen versuchen umgekehrt ihre subjektive Überlegenheit gegenüber den unverschleierten Frauen zu demonstrieren, indem sie ihre Überzeugung kundtun, daß sie Gott näher seien, da sie sich an die Pflichten des Islam halten. Die Konkurrenz zwischen den unterschiedlichen weiblichen Identitätsmustern konnte ich sowohl zwischen den Frauen in Zrarie als auch auf translokalaler Ebene innerhalb der

Migrantengemeinschaft in Abidjan feststellen. Genauso wie das Identitätsmuster der ›modern-islamischen‹ Frau sowohl im Libanon als auch in den Migrantengemeinschaften Verbreitung findet, so positionieren und organisieren sich die säkular orientierten Frauen im translokalen Raum. In Menschenrechtsbewegungen, die sich für die Überwindung der konfessionalistischen Strukturen und die Einführung eines zivilen Personenstandsgesetzes einsetzen und dafür sowohl im Libanon als auch in den Migranten-Gemeinschaften Anhängerinnen suchen, oder als Mitglieder der libanesischen Kommunistischen Partei, die ebenfalls translokal organisiert sind, machen säkular eingestellte Frauen ihre Position deutlich und setzen sich für diese ein.

DIFFERENZEN UND GEMEINSAMKEITEN

Während ich mit Rima und Zainab zwei Frauen im ›Globalisierten Dorf‹ beschrieben habe, die auf den ersten Blick unterschiedliche religiöse und politische Einstellungen haben, so lassen sich auf den zweiten Blick doch auch gemeinsame Ziele und ähnliche Lebensstrategien erkennen. Gemeinsam ist vielen, insbesondere jungen Frauen, ob ›modern-islamisch‹ oder ›säkular-westlich‹ orientiert, das Interesse, einen Bildungsweg einzuschlagen, sich politisch zu engagieren und gleichzeitig eine Familie zu gründen. Frauen aus allen Reihen der libanesischen Gesellschaft fordern eine Berufsausübung ein. Im ›Globalisierten Dorf‹ arbeiten sowohl junge, ›modern-islamische‹ als auch ›westlich-säkular‹ orientierte Frauen. Sie sind Lehrerinnen, arbeiten in Telefonshops, als Verkäuferinnen, Friseurinnen, oder sie studieren und werden Ärztinnen und Juristinnen. Frauen aller politischen und religiösen Richtungen im Libanon und in vielen anderen Ländern der muslimischen Welt haben ›das Haus‹ verlassen und finden sich gemeinsam mit Männern in verschiedenen öffentlichen Räumen. Der Libanon ist seit langem ein westlich orientiertes Land, in dem Frauen im Vergleich zu anderen arabischen Ländern schon seit langem Zugang zu Schulen, Universitäten und Berufen haben. Diese Möglichkeiten hatten oft jedoch nur Frauen aus der Oberschicht, und in vielen Fällen Christinnen, die sich an Europa, insbesondere an Frankreich orientierten. Die muslimischen Bewegungen, ob *Amal* oder *Hizb Allah*, geben jetzt auch den schiitischen Frauen mit eher ärmeren familiären Hintergründen die Möglichkeit, am öffentlichen Leben teilzuhaben. Und für

die Frauen selbst kann der Weg in die islamistischen Bewegungen und Parteien ein persönlicher Schritt sein, zwischen den Grenzen und Möglichkeiten, die ihnen gegeben sind, zu manövrieren und neue Lebenswege einzuschlagen.

Schon in den 70er Jahren, vor dem Ausbruch des Bürgerkrieges, schlossen sich libanesische Frauen – vornehmlich in Beirut – politischen Parteien an, in der Hoffnung, daß sich durch ihre politische Arbeit die Situation der libanesischen Frauen ändern und verbessern würde (Sharara 1978). 1975 trafen sich im Kontext der Aktivitäten zum »Internationalen Jahr der Frau« Delegierte unterschiedlicher Parteien, um eine gemeinsame Resolution für mehr Frauenrechte zu verabschieden. Yolla Polity Sharara bemerkte jedoch, daß die Frauen zuerst einmal als Rivalinnen zusammenkamen: »They came together as distrustful rivals, convinced that no agreement was possible« (ebd.: 9). Es kam zu keinem weiteren Treffen. Parteiliche, familiäre und konfessionelle Solidaritäten standen über einer grenzüberschreitenden Frauensolidarität. Indem auch Frauen im Bürgerkrieg für politische Parteien und religiöse Bewegungen mobiliert wurden, verstärkte sich die Differenz zwischen den Frauen noch mehr. Frauen definieren und sehen sich in diesem Kontext oft primär in der sie unterscheidenden Identität beispielsweise als *Amal*-, *Hizb Allah* oder kommunistische Frauen oder als Mitglieder unterschiedlicher konfessioneller Gruppen und nicht als Frauen mit oft sehr ähnlichen Problemen, Wünschen und Zielen. Hinzu kommt, daß ›Frauenbilder‹ bewußt von Männern unterschiedlicher konfessioneller Zugehörigkeiten bzw. unterschiedlicher politischer Richtungen eingesetzt werden, um Differenz zwischen den Gruppen aufzubauen. Frauen werden so zu Symbolen und ›Grenzposten‹ der eigenen Konfession, Partei oder Bewegung.

Nicht immer haben Frauen die gesetzten Grenzen akzeptiert, und nicht immer haben sie sich an die von Vätern oder Ehemännern vorgegebenen politischen Richtungen gehalten, sondern sind eigene Wege gegangen. Frauenorganisationen setzten sich z.B. während des Bürgerkrieges über die konfessionell-politischen Grenzen, die das Milizsystem durch Gesellschaft und Staat zog, hinweg. Sie organisierten verschiedene Friedensdemonstrationen und versuchten, die Barrikaden der Milizen, die Beirut an der »Grünen Linie« in zwei konfessionell bestimmte Teile trennte, zu entfernen (Fawaz 1992; Sharara 1978). Wenn auch erfolglos, so demonstrierten sie eindrucksvoll, daß sie die konfessionellen Grenzen nicht akzeptierten und zumindest symbolisch übertraten.

Nach dem Bürgerkrieg haben sich die Grenzen jedoch nicht unbedingt aufgelöst, sondern die Gegensätze z.B. zwischen säkularen und religiösen schiitischen Frauen haben sich, meiner Meinung nach, eher verfestigt. Hinzu kommt, daß sich im Kontext der immer stärkeren kommunikativen Vernetzung die unterschiedlichen Organisationen, Parteien und Bewegungen in neuen translokalen sozialen Kontexten konstituieren. Es kommt zu Grenzverschiebungen und zu Neufigurierungen. Für die Frauen im ›Globalisierten Dorf‹ bedeutet dies, daß sie möglicherweise viel mehr mit Frauen, die ihre Identitäten und politischen Überzeugungen teilen, auf translokalaler Ebene interagieren und kommunizieren, als daß versucht wird, die Differenzen zwischen Frauen auf lokaler Ebene zu überbrücken.

ANMERKUNGEN

- 1 Der Ausspruch »Ich bin kein Symbol, eine Frau bin ich!« stammt aus dem Roman »Das Tor« (*Bab as-saha*) (1994: 154) der palästinensischen Autorin Sahar Khalifa.
- 2 Bzgl. der 'Ashura-Feierlichkeiten im Libanon siehe vor allem Reuter (1993).
- 3 *Amal* bedeutet auf Arabisch »Hoffnung«. Gleichzeitig ist es ein Akronym für *Afwas al-Muqawama al-Lubnaniya* (»Bataillone des Libanesischen Widerstands«); *Hizb Allah* ist die »Partei Gottes«.
- 4 Die Ausführungen in diesem Aufsatz basieren auf den Ergebnissen einer einjährigen Feldforschung, die ich 1995/1996 in Zrarie/Südlibanon und in Abidjan/Elfenbeinküste als Promotionsstipendiatin des Graduiertenkollegs »Markt, Staat, Ethnizität« des Forschungsschwerpunktes Entwicklungsoziologie und Sozialanthropologie (Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld) durchgeführt und in der Dissertation »Lebanese in Motion: The Making of a Gendered ›Globalized Village‹« (1998b) dargestellt habe.
- 5 Auch Frauen waren aktiv im Widerstand, sowohl in den linken Parteien als auch später in den religiösen Bewegungen. Sie riskierten und verloren ihr Leben, wie beispielsweise Nassar Mroué aus Zrarie, die bei einer Operation von Israelis getötet wurde, oder Zuhar Bechara, die zehn Jahre im Gefängnis in Khiam in dem von Israel besetzten Südlibanon saß. Sie hatte versucht, den Anführer der Südlibanesischen Armee, die mit Israel kollaboriert, zu töten. Sie wurde im Sommer 1998 freigelassen und als Nationalheldin und Helden der Kommunistischen Partei im Libanon gefeiert.
- 6 Zur Person Rabab Sadr siehe LaTeef (1997: 218-223).

- 7 Zur libanesischen Migration nach Westafrika siehe z.B. Bierwirth (1994), Bigo (1992), Boumedouha (1992), van der Laan (1975, 1992).
- 8 In Dearborn/Michigan, USA, gibt es eine große schiitische Community, die zum großen Teil aus dem Südlibanon, insbesondere aus Bint Jbeil kommt. Viele SüdlibanesInnen sind in engen Familiennetzwerken zwischen Dearborn, Westafrika und Südlibanon vernetzt (vgl. Walbridge 1997).
- 9 Die Kommunistische Partei Libanons wurde erstmals in den 20er Jahren im Libanon aktiv. Traditionell war sie besonders stark in Gewerkschaftsverbänden engagiert. Seit den 60er Jahren findet sie Zulauf aus der Gruppe der linken Intellektuellen des Libanons (Hanf 1990: 103).
- 10 Der libanische Konfessionalismus (*ta'ifiyya*) ist ein politisches System, das öffentliche Ämter und Parlamentsmandate nach regional differenziertem Konfessionsproportz verteilt und den Religionsgemeinschaften weitreichende Kompetenz im Personenstandsrecht überträgt. Das bedeutet z.B., daß es bisher keine Zivilehe im Libanon gibt. Heiraten, Scheidungen, Sorgerecht für Kinder und Erbrecht werden nach den Bestimmungen der 18 anerkannten konfessionellen Gruppen geregelt.

LITERATUR

- Ajami, Fouad (1986): *The Vanished Imam. Musa Sadr and the Shia of Lebanon*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Appadurai, Arjun (1995): »The Production of Locality«. In: Fardon, Richard (Hg.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge, S. 204-225.
- Appadurai, Arjun (1996): »Sovereignty without Territoriality: Notes for a Post-national Geography«. In: Yaeger, Patricia (Hg.), *The Geography of Identity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 40-58.
- Bierwirth, Henry Christian (1994): *Like Fish in the Sea: The Lebanese Diaspora in Côte d'Ivoire, ca. 1925-1990*, Ph.D. thesis. Madison: University of Wisconsin.
- Bigo, Didier (1992): »The Lebanese Community in the Ivory Coast: A Non-native Network at the Heart of Power?«. In: Hourani, Albert/Shehadi, Nadim (Hg.), *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*. London: Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris, S. 509-530.
- Boumedouha, Said (1992): »Change and Continuity in the Relationship between the Lebanon in Senegal and their Hosts«. In: Hourani, Albert/Shehadi, Nadim (Hg.), *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*. London: Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris, S. 549-563.
- Fawaz, Leila (1992): »Women and Conflict in Lebanon«. In: Spagnolo, John P.

- (Hg.), *Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective. Essays in Honour of Albert Hourani*. Oxford, Reading: Ithaca Press, S. 63-77.
- Gardner, Katy (1995): *Global Migrants, Local Lives. Travel and Transformation in Rural Bangladesh*. London: Clarendon Press.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Nina/Blanc-Szanton, Christina (Hg.) (1992): *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences.
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*. Berlin: Babel Verlag.
- Halawi, Majed (1992): *A Lebanon Defied. Musa Sadr and the Shi'a Community*. San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Hanf, Theodor (1990): *Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon*. Baden-Baden: Nomos.
- Humphrey, Michael (1998): *Islam, Multiculturalism and Transnationalism. From the Lebanese Diaspora*. London: Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris.
- Khalifa, Sahar (1994): *Das Tor*. Zürich: Unionsverlag.
- Kippenberg, Hans G. (1981): »Jeder Tag ›Ashura‹, jedes Grab Kerbala – Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran«. In: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung (Hg.), *Religion und Politik im Iran. Mardom Nameh – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients*. Frankfurt/M.: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft, S. 217-256.
- Klaes, Ursula (1997): »Ich habe in der Wissenschaft mein Glück gefunden: Zur Bedeutung von Bildung bei Frauen in der libanesischen Hizb Allah«. *Beiruter Blätter* 5, Orient-Institut der Morgenländischen Gesellschaft, S. 57-63.
- Laan, Laurens H. van der (1975): *The Lebanese Traders in Sierra Leone*. Den Haag, Paris: Mouton.
- Laan, Laurens H. van der (1992): »Migration, Mobility and Settlement of the Lebanese in West Africa«. In: Hourani, Albert/Shehadi, Nadim (Hg.), *The Lebanese in the World. A Century of Migration*. London: Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris, S. 531-547.
- Lachenmann, Gudrun (1992): »Frauen als gesellschaftliche Kraft im sozialen Wandel in Afrika«. *Peripherie* 47/48, S. 74-93.
- LaTeef, Nelda (1997): *Women of Lebanon. Interviews with Champions for Peace*. Jefferson/NC, London: McFarland & Company.
- MacLeod, Arlene Elowe (1991): *Accomodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Nabti, Patricia (1992): »Emigration from a Lebanese Village: A Case Study of Bishimizzine«. In: Hourani, Albert/Shehadi, Nadim (Hg.), *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*. London: The Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris, S. 41-64.
- Neubauer, Eckhard (1972): »Muharram-Bräuche im heutigen Persien«. *Der Islam* 49/2, S. 249-272.

- Oppen, Achim von (1996): »Village Studies. Zur Geschichte eines Genres der Sozialforschung im südlichen Afrika«. *Paideuma*, Bd. 42, S. 17-36.
- Peleikis, Anja (1997): »Migration and Gender in a Global Village. Lebanese Women at Home and in West Africa«. *Zokak el-Blat(t) 6*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, (Arbeitspapier) Beirut.
- Peleikis, Anja (1998a): »Das globalisierte Dorf in translokalen Kontexten: Libanesinnen zu Hause und in West-Afrika«. In: Schmidt, Heike/Wirz, Albert (Hg.), *Afrika und das Andere. Alterität und Innovation. Schriften der Vereinigung von Afrikanisten in Deutschland (VAD e.V.)*, Bd. 17, Münster: Lit Verlag, S. 141-149.
- Peleikis, Anja (1998b): *Lebanese in Motion. The Making of a Gendered »Globalized Village«*. Dissertation, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld (im Druck: Bielefeld: transcript, 1999).
- Picard, Elizabeth (1986): »Political Identities and Communal Identities: Shifting Mobilization among the Lebanese Shi'a through Ten Years of War, 1975-1985«. In: Thompsen, Dennies/Ronen, Dov (Hg.), *Ethnicity, Politics, and Development*. Boulder/CO: Westview Press, S. 159-178.
- Pries, Ludger (1996): »Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico-USA«. *Zeitschrift für Soziologie* 25/6, S. 456-472.
- Reuter, Bärbel (1993): »'Ashura«-Feiern im Libanon. Zum politischen Potential eines religiösen Festes. Münster, Hamburg: Lit Verlag.
- Richard, Yann (1995): *Schi'ite Islam. Polity, Ideology, and Creed*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Rosiny, Stephan (1996): *Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Sharara, Yolla Polity (1978): »Women and Politics in Lebanon«. *Khamsin. Journal of Revolutionary Socialists of the Middle East* 6, S. 6-15.
- Walbridge, Linda (1997): *Without Forgetting the Imam. Lebanese Shi'ism in an American Community*. Detroit: Wayne State University Press.
- Werner, Karin (1996): »Junge Frauen in Ägypten zwischen Islamisierung und Verwestlichung«. In: Schlee, Günther/Werner, Karin (Hg.), *Inklusion und Exklusion. Die Dynamik von Grenzziehungen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität*. Köln: Rüdiger Köpfe Verlag, S. 247-274.
- Werner, Karin (1997): *Between Westernization and the Veil: Contemporary Life-styles of Women in Cairo*. Bielefeld: transcript.