

Islamisch-feministische Gesellschaftskritik. Verschleierte Emanzipation und feministische Identität. Heba Ra'ūf 'Ezzat und 'Abla al-Kaḥlāwī

Noha Abdel-Hady*

Abstract

The term 'Islamic feminism' has been used since 2005 to describe a Koran-centred movement of Muslim women who argue that the Islamic religion's true meaning has been falsified by the dominant patriarchal interpretation of religious texts. Islamic feminists thus argue that the *ṣarī'a* (traditional Islamic law), which is common ground for a collective Islamic identity, has also been traditionally interpreted from a mainly male perspective. Adherents of this movement also believe that socially defined gender roles result in sexual inequality. These roles have been assigned to the sexes as a result of socio-historical developments and play a central role in upholding ruling structures of power systems and ideologies. The aforementioned social-historical developments have occasioned firstly certain 'typical' female duties and responsibilities to appear 'natural' or 'inherent', and secondly explain the importance accorded to the role of the 'housewife' in conservative streams of Islam. In addition, the author describes roles as being constructed concepts that are cemented into the fabric of society. This article is focussed on the work of the important Islamic feminists 'Abla al-Kaḥlāwī (*1948 in Kairo) and Heba Ra'ūf 'Ezzat (*1965 in Kairo). It does this by portraying the two women and analysing their opinions, methods, values and aims.

Keywords: Islamic feminism, gender relations, gender inequalities, social equality, critical observations on society, theoretical model(s) of society, gender discourse, role of women, emancipation, feminist identity, female interpretation of texts, the power to interpret written works, public relations carried out by religious women (*da'wa*), religious instruction sensible to the needs and views of women, women's religious revolution.

Einleitung

Im Jahre 2005 wurde auf dem "International Congress of Islamic Feminism" in Barcelona der „Islamische Feminismus“ als koranzentrierte Bewegung muslimischer Frauen definiert, die über theologische und hermeneutische Mittel verfügen, um die patriarchalische Koranauslegung und die gesellschaftliche männliche Dominanz infrage zu stellen. Mit dem islamischen Feminismus schufen sich muslimische Frauen einen Raum, in dem sie ihren Glauben mit ihrem neuen Frauenbewusstsein vereinbaren konnten. Es entwickelte sich eine „neue“ Denkweise im Geschlechterdiskurs, die in ihren Forderungen und Zielen „feministisch“, gleichzeitig jedoch bezüglich ihrer Sprache und Legitimationsgrundlage „islamisch“ geprägt war. Dabei vertraten die führenden Verfechterinnen des islamischen Feminismus die These, dass die dominante patriarchalische Auslegung der religiösen Texte eigennützig sei und die Bedeutung von Religion verfälsche. Die dominant männliche

* Noha Abdel-Hady promoviert derzeit an der Universität Hamburg im von der Stiftung Mercator geförderten Graduiertenkolleg Islamische Theologie.

Auslegung des Koran führe zudem dazu, dass auch die *šarī'a*¹ patriarchalisch und (männlich) eigennutzorientiert ausgelegt worden sei. Aufgrund der Tatsache, dass das traditionelle islamische Recht (*šarī'a*) als Träger der kulturellen Identität fungiert und einen letzten verbleibenden Nenner darstellt, auf dem sich eine islamische Identität der muslimischen Gesellschaft aufbaut, wurde dadurch ein Terrain für viele Auseinandersetzungen zwischen Moderne und Tradition sowie zwischen Patriarchat und Feminismus geschaffen. Es entwickelte sich ein neues, an einem ausgewogenen Geschlechterverhältnis orientiertes Bewusstsein, das davon ausging, einen Gegenpol zum patriarchalischen Paradigma bilden zu können. Durch dieses Bewusstsein und die eigene Wahrnehmung als Gegenelite ließ sich die geschlechtliche Ungleichheit auf sozialer, rechtlicher, theologischer und politischer Ebene anfechten. Die religiösen Ziele dieses Bewusstseins sollten mit der soziopolitischen Realität der Frauen verknüpft werden. Den Ursprung der Ungleichheit der Geschlechter sahen die Feministinnen zugleich in der sozialen Definition der Geschlechterrollen, die in sozial-historischem Zusammenhang bestimmt worden waren und Teil der Herrschaftsstrukturen der zu legitimierenden Machtsysteme und Ideologien wurden. Mithilfe gesetzlich verankerter Bestimmungen des Staates durch die *šarī'a* oder ideologisch aufgewerteter Hausfrauenrollen in den konservativen islamischen Strömungen wurden eine ideologisch konstruierte Rolle und Aufgabenverteilung der Frauen geschaffen, welche die bestehende Ungleichheit als „natürlich gegeben“ erscheinen ließen. Durch religiöse und soziokulturelle Vorstellungen und Stereotypen wurde somit die Verschiedenheit der Geschlechter zementiert. Auseinandersetzungen um die soziale, religiöse, politische und rechtliche Gleichberechtigung der Frauen wurden schon Anfang des 19. Jhd. von islamischen Reformen in Gang gebracht, dann im 20. Jhd. von islamischen Feministinnen erneut aufgegriffen und in unserer heutigen Zeit durch ihre Gesellschaftskritik fortgeführt.

Durch die Gesellschaftskritik formulieren Frauen ihre eigenen Vorstellungen im Hinblick auf die Gesellschaft und die Rolle der Frau; Gesellschaftsentwürfe werden geschaffen und in den sozialpolitischen Kontext der Frauen eingeordnet. Ziel dieses Artikels ist es, die Bestrebungen der beiden islamischen Feministinnen 'Abla al-Kaḥlāwī und Heba Ra'ūf 'Ezzat sichtbar zu machen, sie als handelnde Subjekte, als Akteurinnen, die bestimmte Ziele verfolgen, wahrzunehmen, und ihre Gesellschaftskritik vor dem Hintergrund verschiedener theologischer Themenkomplexe zu analysieren. Dabei werden die Zusammenhänge von theologischen, rechtlichen und sozialen Konfigurationen präsentiert. Die Gesellschaftskritik beider Akteurinnen wird im Kontext theologischer Gesichtspunkte analysiert, wobei die beiden Aktivistinnen bezüglich der Themen in eine dialogische Gegenüberstellung geraten. Die Leitthese ist dabei, dass es in den letzten Jahren zu einem Erstarken der islamisch-feministischen Ideen unter weiblichen Gelehrten gekommen ist.

¹ Scharia (arabisch: *šarī'a*) bedeutet wörtlich übersetzt „der Weg zur Wasserstelle“ zur Versorgung der Tiere im beduinischem Umfeld. Im religiösen Sinne wird es vom arabischen Wort *šarā'a* abgeleitet, was so viel heißt wie „den Weg weisen“ oder „vorschreiben“. Der Begriff wird im heutigen Sprachgebrauch für „islamisches Recht“ verwendet, bedeutet im engeren Sinne jedoch die von Gott gesetzte Ordnung im Sinne einer islamischen Normativität. Neben Rechtsgebieten wie das Familien- und Strafrecht unterscheidet die *šarī'a* zwischen religiösen Vorschriften, die die Beziehung zwischen Gott und dem Individuum regeln (religiöse Gottesdienste), sowie rechtlichen Handlungsvorschriften, die die Beziehungen der Menschen untereinander regeln sollen; siehe für weitere Informationen Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

Ausgehend von dieser These sowie der differenzierten Darstellung und Analyse ihrer Sichtweisen, Methoden, Werte und Ziele sollen Antworten auf folgenden Fragen gegeben werden:

- Welches sind ihre Argumentationsmuster und inwieweit stützen sich die Wissenschaftlerinnen bei ihrer Argumentation auf Koran und Sunna zur Legitimation ihres Handelns und ihrer Überzeugungen?
- Was für einen Gesellschaftsentwurf haben sie anzubieten?

1. Verschleierte Emanzipation und feministische Identität

Die beiden Aktivistinnen stellen aufgrund ihrer interdisziplinären Methodik und ihrem differenzierten Blickwinkel anschauliche Beispiele für die unterschiedlichen Ausprägungen des islamisch-feministischen Diskurses dar.

Die Politikwissenschaftlerin 'Ezzat ist eine der wichtigsten weiblichen Intellektuellen der arabisch-islamischen Welt, die vom Weltwirtschaftsforum zu einer der einflussreichsten muslimischen Persönlichkeiten des 20. Jhd. gewählt wurde.² Sie wurde 1965 in Kairo geboren, besuchte eine deutsche Schule in Kairo, an der sie zu ihren islamischen Wurzeln fand. Während ihrer Kindheit wurde der Islam zum Instrument der Befreiung aus der Wut und den Missverständnissen, die ihren Schulalltag geprägt hatten.

“Nobody has to explain to me what it means to be preached to, what missionarism is, or what it is like to have one’s own culture ridiculed and demanded by another! At school they [the foreign teachers] were adept at making us feel inferior. Though there was a chapel for Christian students to pray there once a week, they refused to give us a room to pray for our five prayers a day! Although other students were allowed to wear whatever they liked, I was not allowed to put on the proper tarha (head scarf), [...] to impress upon us that they were the civilized Westerners, and that those of us who tried to be good Muslims were very strange.”³

Aus diesem Bewusstsein entwickelte sich in 'Ezzat der Drang, etwas gegen die Unterdrückung und das „mit Vorurteilen behaftete Bild des Islam in der Gesellschaft“⁴ zu unternehmen. 1987 studierte sie an der Amerikanischen Universität in Kairo Politikwissenschaft und promovierte 2007 mit einer Arbeit zur Staatsbürgerschaft im islamischen Denken, in der sie für die Reform der politischen Entwicklungen und Sichtweisen in der arabischen Welt und den islamischen Staaten plädiert, um für die Bürger/innen eine demokratische Welt zu schaffen.⁵ Neben ihrer Tätigkeit als Dozentin in der Fakultät für Politik an der Universität von Kairo ist sie Beraterin und Mitbegründerin der islamischen Internetplattform „Islamonline“. Ferner gehört sie dem „Bündnis der ägyptischen Mütter“ an, das im Jahr 2005 aus Protest gegen den militärischen Eingriff von Sicherheitstruppen bei der

² Vgl. at-Ṭahāwī, Amīra, *Heba Ra'uf: ʿtaqūd ʿaṣwra šabābiyya fī waṣāt islāmī* („Heba Ra'uf führt eine jugendliche Revolution inmitten einer islamischen Sphäre an“), 19.07.2008, URL: <http://www.rnw.nl/humaamsterdam/imp/19070801> (Abruf: 12.06.2009).

³ Zitiert nach Karam, Azza, *Women, Islamism and the State. Contemporary Feminism in Egypt*, London 1998, S. 222.

⁴ Vgl. at-Ṭahāwī, *Heba Ra'uf*, 2008.

⁵ Vgl. ebd.

Demonstration von Frauen gegen die Reform der Verfassung entstanden war.⁶ Des Weiteren arbeitet sie mit der "Egyptian Federation for Youth Associations" zusammen. Sie ist Mitglied der C-100 Initiative für islamisch-westlichen Dialog des Weltwirtschaftsforums und arbeitet an der arabischen Version des *Global Civil Society Yearbook* mit. Auch ist sie kontinuierlich Verfasserin mehrerer Kolumnen und schreibt für Zeitschriften wie *ad-Dustūr* (*Die Verfassung*) und *aš-Ša'b* (*Das Volk*).⁷ Ein wichtiges Anliegen ist ihr, die Vorurteile des Westens gegenüber der muslimischen Welt anzuprangern und einen Dialog herbeizuführen, der die Kulturen vereint. Gleichzeitig kritisiert sie die innerislamischen Verhältnisse und befasst sich eingehend mit einem eigenen Gegenentwurf.⁸ Trotz ihres Engagements im islamischen Lager beklagt sie die mangelhafte Auseinandersetzung von islamischen Strömungen mit Frauenthemen und deren Verurteilung der Emanzipationsbestrebungen als unislamisch: "It is time to launch a new women's liberation movement – an Islamic one."⁹ Dabei lehnt sie den Begriff „Feminismus“ ab, da er ihrer Meinung nach die Gleichstellung von Frauen nicht fördert, sondern das „Feindbild Mann“¹⁰ hochstilisiert. In ihrer Gesellschaftskritik entscheidet sie sich dafür, gegen den konservativ-islamistischen Strom zu schwimmen und veröffentlichte dementsprechend diverse politikwissenschaftliche Werke, um die Beziehung von Staat, Religion und Gesellschaft zu kritisieren. Ihr Ziel ist es dabei, eine Art „islamische Renaissance von innen“ in all den Bereichen herbeizuführen, die auf religiöser und politischer Ebene verankert sind. Sie lehrt Politikwissenschaft an der Universität von Kairo, schreibt über Moderne, Islam, und Demokratie und setzt sich mit der soziopolitischen Realität der muslimischen Frau in der islamischen Welt auseinander. Neben einer Gesellschaftskritik übt sie auch Institutionskritik, die das islamische Rechtssystem, den Staat und das jeweilige Regime zum Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Analyseschwerpunkte macht. 'Ezzats Werke sind zum größten Teil sowohl in der arabischen als auch in der westlichen Sekundärliteratur erwähnt und gründlich analysiert worden.

Anders als 'Ezzat zählt al-Kaḥlāwī zu den wichtigsten Theologinnen in Ägypten und in der islamischen Welt. 'Abla al-Kaḥlāwī wurde am 1948 in Kairo in einer Künstlerfamilie geboren. Ihr Vater, Moḥamad al-Kaḥlāwī, begann zunächst als Koran-Rezitator, verlegte sich später auf religiöse Lobgesänge. Beeinflusst durch ihren Vater, den sie mit folgenden Worten zitiert: „Ich habe Gott durch die Liebe kennengelernt, so lernt ihr ihn durch Wissen kennen“, studierte al-Kaḥlāwī Islamwissenschaft mit dem Schwerpunkt islamisches Recht an der Al-Azhar-Universität in Kairo. Sie lehrte unter anderem an arabischen Universitäten und war Leiterin verschiedener theologischer Universitäten. In ihren Abhandlungen befasste sie sich neben der Interpretation des Koran mit Fragen der Rechtswissenschaft sowie mit islamischer Geschichte und einer Vielzahl von Frauenfragen. Prägend war für sie die Ehe mit ihrem Mann. Nach dem Tod ihres Mannes bekam sie zu spüren,

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Vgl. Ra'uf 'Ezzat, Heba, "The Silent Ayesha: An Egyptian Narrative", in: Bayes, Jane H. / Tohidi, Nayereh Esfahlani (eds.), *Globalization, Gender, and Religion: the Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, New York: Palgrave 2001, S. 231-256, hier S. 240ff.

⁹ Al-Gawhary, Karim, "An Interview with Heba Ra'uf 'Ezzat", in: *Middle East Report*, Malden, MA, November / December 1994, S. 27f., hier S. 27.

¹⁰ Vgl. Ra'uf 'Ezzat, "The Silent Ayesha", S. 240ff.

wie es ist, als Witwe in einer patriarchalisch dominierten Gesellschaft zu leben. Deshalb verlegte sie den Schwerpunkt ihrer theologischen Arbeit auf die Rechtswissenschaft der Frauen (*fiqh an-nisā'*) und widmete sich nach ihrer Pensionierung der Wohltätigkeitsarbeit. Nach ihrer Übernahme der Professur an der Islamischen Fakultät der Al-Azhar-Universität in Kairo wurde sie zu einer der wenigen Theologinnen in der arabischen Welt, die den Bereich der Rechtsprechung und theologischen Öffentlichkeitsarbeit (*da'wa*) eroberten, ohne sich von dem Kampf beeinflussen zu lassen, der männlicherseits gegen die weibliche Theologie im Gange war. Allerdings befasst sich al-Kahlāwī mit einer Frauenliteratur, die sich wesentlich von der 'Ezzats unterscheidet. Al-Kahlāwī setzt ihren Schwerpunkt auf die egalitären ethischen Inhalte in der islamischen Botschaft, während sie politische Inhalte ausspart. Mit einer gendersensiblen Religionspädagogik versucht sie, die gesellschaftlichen Probleme zu verstehen und islamisch fundierte Lösungsansätze anzubieten. Mit ihrer gendersensiblen Sicht ist sie bestrebt, die männliche Hegemonie im religiösen Leben und in der islamischen Jurisprudenz zu durchbrechen. Ihre Methodik zielt darauf, religiöses Wissen in einem zeitgenössischen Kontext zu vermitteln und es auf die gesellschaftlichen, rechtlichen und familiären Gegebenheiten der muslimischen Frauen hin anwenden zu können. Beiden Wissenschaftlerinnen geht es darum, in erster Linie als Mensch gesehen zu werden und nicht vorrangig als Frau. Zwar entwickeln sie ihren Wertekodex aus weiblicher Sicht und mit dem Blick auf den Islam, kritisieren die Gesellschaft aber vom Standpunkt der Menschenrechte aus sowie von demjenigen von Bürgerinnen, die sich als eine Hälfte der Gesellschaft benachteiligt fühlen und deshalb für ihre Rechte als Menschen weiblichen Geschlechts eintreten.

Mit dieser eigenen Wahrnehmung als Gegenbewegung wird innerhalb der islamischen Denkrichtungen ein neues Bewusstsein geschaffen, in dem muslimische Frauen nicht mehr nur die Barrieren patriarchalischer Gesellschaftsstrukturen überwinden müssen, sondern sich ihrer Möglichkeiten zur Veränderung bewusst werden.¹¹ Frauen sind fortan nicht mehr nur Objekte der Debatte, sondern treten bei der Etablierung ihrer eigenen Stellung und Definition in der Gesellschaft als Hauptakteurinnen auf. Dabei kommt es insofern zu einem Paradigmenwechsel, als die Kategorie „Frau“ nicht die einzige Kategorie darstellt. Vielmehr bezieht sich die Aufmerksamkeit der Feministinnen auch auf Kategorien wie die der „Religion“ oder „Macht“. Indem Frauen ihr feministisches Bewusstsein durch die Mitgliedschaft in islamisch-feministischen Bewegungen auf praktische Weise zum Ausdruck bringen, agieren sie nicht mehr ausschließlich als Empfängerinnen staatlicher Reformen, sondern sind aktiv an deren Herbeiführung beteiligt und weiten somit ihre Einflussnahme und Macht aus.¹² Mit diesem neuen Verständnis beginnen Frauen und Intellektuelle, die durch die Religion legitimierte Unterdrückung und den dominanten islamisch-männlichen Geschlechterdiskurs „von innen“ heraus zu hinterfragen, um so ihren Anspruch auf Mitbestimmung und aktive Teilhabe kundzutun.¹³ Bei der Auseinandersetzung um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch spielt die Religion eine wichtige Rolle, da

¹¹ Vgl. Harnug, U. / Gümen, S. / Weilandt, S. (Hg.), *Zwischen Emanzipation und Gesellschaftskritik. (Re)Konstruktion der Gesellschaftsordnung in Frauenforschung, Frauenbewegung, Frauenpolitik*, Münster 2001, S. 173.

¹² Vgl. Sullivan, Earl. L., *Women in Egyptian Public Life*, New York 1986, S. 5.

¹³ Vgl. Kreile, Renate, *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient*, Pfaffenweiler 1997, S. 342.

mit ihr die Regeln, die das Leben und die soziale Ordnung der Geschlechter bestimmen, theologisch legitimiert werden.¹⁴ Im Zeichen dieser Weltsicht interpretieren die patriarchalisch geprägten Auslegungen die religiösen Texte im Islam. Die Geschlechterordnung wird dabei als Spiegelbild der göttlichen Offenbarung und Botschaft begriffen. Klassische Texte über die Geschlechterordnung stellen Frauen zumeist als Objekte dar, die nur im Zusammenhang mit Themen wie Familie und Ehe erwähnt werden. Die Verknüpfung zwischen Religion und Geschlechterordnung sieht Leila Ahmed so: „Es gibt im Islam zwei unterschiedliche Stimmen und zwei miteinander konkurrierende Konzepte der Geschlechterordnung. Die eine basiert auf den pragmatischen Regulierungen der Gesellschaft [...], die andere auf der Artikulation ethischer Visionen.“¹⁵ Daraus geht hervor, dass bei der Geschlechterordnung im Islam zwischen religiöser Heilsbotschaft und gelebter Geschlechterordnung unterschieden wird. Dabei wird Letztere von politischen, sozialen und rechtlichen Verhältnissen beeinflusst. Islamische Feministinnen deuten aus den symbolischen Bestimmungen ein egalitäres Geschlechterkonzept, das sich auf die Rechtsfindung auswirken sollte. Da bei ihnen der Religion als identitätsstiftendes Merkmal eine große Bedeutung zukommt, sehen sie in ihr ein Instrument für ihre eigene Befreiung und gesellschaftliche Partizipation. Die Religion wird von islamischen Feministinnen als Hauptfaktor betrachtet, der die Bildung einer eigenen Identität garantiert, Halt gegen fremde Einflüsse und Lösungen für diverse zeitgenössische Probleme bietet, um das „weibliche Gesicht des Islam“¹⁶ zu vermitteln, welches besonders in der islamisch-feministischen Gesellschaftskritik reflektiert wird.

2. Islamisch-feministische Gesellschaftskritik von al-Kahlāwī und ‘Ezzat. Religion und die Macht der Interpretation – Islam als Ethikkodex der Gleichberechtigung?

In der islamisch-feministischen Argumentation zur Gleichberechtigung spielt die Religion die zentrale Rolle. Wenn von „Feminisierung der Religion“¹⁷ die Rede ist, dann ist damit die Beteiligung und Mitwirkung von Frauen an theologischen Entscheidungen gemeint. Die feministische Religionsauslegung ist nicht nur eine Form der hermeneutischen Herangehensweise, sondern schließt auch die Analyse der Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern mit ein.¹⁸ Demnach ist das Emanzipationspotenzial der Religion von grundlegender Bedeutung für die Analyse der Gesellschaftskritik. Dabei wird aufgedeckt, dass die androzentrisch geprägte Sprache und Methodologie zur Ausgrenzung der muslimischen Frau beigetragen haben. Die Möglichkeit, Religion und Emanzipation der Frau miteinander

¹⁴ Vgl. Von Braun, Christina / Mathes, Bettina, *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin 2007, S. 95.

¹⁵ Vgl. Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale 1992, S. 66.

¹⁶ Al-Faruqi, Lois Lamya, *Islamic Traditions and the Feminist Movement. Confrontation or Cooperation*, 2008, URL: <http://www.jannah.org/sisters/feminism.html> (Abruf: 26.07.2009).

¹⁷ Der Ausdruck der „Feminisierung der Religion“ entstand in den siebziger Jahren des 20. Jhd. in den Vereinigten Staaten von Amerika. Prägend war hierfür der 1976 veröffentlichte Beitrag von Welters, Barbara, *“The Feminization of American Religion, 1800-1860”*; vgl. Eder, Sigrid / Fischer, Irmtraud (Hg.), *„...männlich und weiblich schuf er sie“ (Gen 1, 27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft*, Wien 2009, S. 45.

¹⁸ Vgl. Fischer, Irmtraud, *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2002, S. 116.

der zu verbinden, sieht al-Kaḥlāwī im Anspruch der Religion, sich stets an den Mittelweg zu halten.

„Die islamische Jurisprudenz ist gekennzeichnet von dem Bestehen auf den Mittelweg (*al-wasaṭiyya*) in all ihren Bereichen: Mittelweg im Glauben, im Benehmen und im sozialen Umgang.“¹⁹

Al-Kaḥlāwī verzichtet jedoch darauf, eine klare Definition des „Mittelweges“ zu liefern. Die Frage, auf welche Prinzipien sich dieser „Mittelweg“ beruft und welchen Wertekodex er befolgt, bleibt unbeantwortet. Sind ausschließlich islamische Elemente involviert oder erlaubt al-Kaḥlāwī „Mittelweg“ auch internationale Werte der Menschenrechte und der Demokratie? Dagegen kritisiert ‘Ezzat an islamischen Gesellschaften, dass sich heutzutage kaum noch Bestrebungen bezüglich einer Verwirklichung eines Mittelweges finden lassen.

„Ich bin vollkommen unzufrieden, da dieser Zustand, ganz einfach gesagt, keine islamische Situation ist. [...] Die Frau nimmt überhaupt nicht in angemessener Weise am sozialen politischen Leben teil. Das Problem ist, dass die islamische Sicht, die der Frau geboten wird, keine Sicht ist, die ihre Beteiligung an gesellschaftlichen Belangen noch irgendeine mitgestaltende Rolle fördert. Das Bild vom Islam, das ihnen angeboten wird, hält sie vielmehr von einer gesellschaftlichen Partizipation ab. Dabei wird angenommen, dass die Hinwendung der Frau zum Kopftuch (*ḥiğāb*) gleichzusetzen ist mit Isolation und Passivität in der Gesellschaft. Ihre Pflichten sind angeblich auf den familiären Bereich und die Erziehung ihrer Kinder beschränkt. Durch solche Ideen wird das Bild des Islam geradezu verunstaltet.“²⁰

Bezug nehmend auf die fehlende Partizipation der Frauen und den Umgang mit der Frau als Mensch, befasst sich ‘Ezzat hermeneutisch mit der ausführlichen Bedeutung des arabischen Begriffs „Mensch“ (*insān*). Die Statthalterschaft des Menschen (*istiḥlāf al-insān*) besitzt nach ‘Ezzat sowohl für Männer als auch für Frauen Gültigkeit. Dabei geht ‘Ezzat von der hermeneutischen Bedeutung des Wortes Mensch aus:

„Der Begriff Mensch (*insān*) bedeutet, einer von den (männlichen oder weiblichen) Nachkommen Adams (*Banū Ādam*)“. Es wird gesagt, *er* ist ein Mensch und *sie* ist ein Mensch. Der Mann ist ein Mensch (*insān*) und die Frau ist ein Mensch (*insān*), den Begriff Mensch-In (*insāna*) gibt es nicht. Das gilt ebenso für ein anderes Wort für Mensch (*bašar*), denn auch hier sagt man *er* ist Mensch (*bašar*) und *sie* ist Mensch (*bašar*).“²¹

Neben dieser hermeneutischen Betrachtungsweise geht ‘Ezzat auch auf Koranverse ein, in denen von der Statthalterschaft des Menschen auf Erden, die sich sowohl auf Männer als auch auf Frauen bezieht, die Rede ist. ‘Ezzat ist der Auffassung, dass sich die Gleichberechtigung der Frauen im Islam aus der Verbindung aller Menschen mit Gott ergibt.²² Laut

¹⁹ Vgl. al-Kaḥlāwī, ‘Abla, *al-Islām dīn al-wasaṭiyya (Der Islam ist die Religion der Mitte)*, Mai 2010, URL: <http://www.ablaalkahlawy.com/home.htm> (Abruf: 18.06.2010).

²⁰ Vgl. Ra’uf ‘Ezzat, Heba, *Lastu rāḍiya ‘an waḍ’ al-mar’a... wa’l-ḥiğāb lā ta’nī al-ān ‘izāl (Ich bin mit der Situation der Frau nicht zufrieden; und das Kopftuch bedeutet nicht Isolierung)*, 2006, URL: <http://www.lahaonline.com/index2.php?option=content&task=view&id=10665§ionid=1&Fprint=1> (Abruf: 02.12.2009).

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. Ra’uf ‘Ezzat / as-Sa’dāwī, *al-Mar’a wa’d-dīn wa’l-aḥlāq (Die Frau, die Religion und die Moral)*, Dār al-fikr al-mu’āšir, Kairo 2000, S. 184.

‘Ezzat spiegeln sich in der Gleichberechtigung die menschlichen Moralwerte wider, deren Verwirklichung allen Mitgliedern der Gesellschaft zusteht.

„Die Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen stellt eine Gleichberechtigung bezüglich der menschlichen Werte sowie eine Gleichberechtigung bezüglich der gesellschaftlichen Rechte dar. Aber auch hinsichtlich der Verantwortung und was die Belohnung angeht. [...] Die Botschaft Gottes und seines Propheten war sowohl an Frauen als auch an Männer gerichtet. So ist es nicht erlaubt, den Männern irgendeinen Vorzug einzuräumen, ohne die Frauen zu berücksichtigen, da dies einer Bevorzugung aufgrund von Äußerlichkeiten gleichkommen würde, was nicht zulässig ist.“²³

Der Begriff der Gleichberechtigung wird von ‘Ezzat an dieser Stelle jedoch nicht ausführlich eingegrenzt oder definiert. Es bleibt fraglich, ob die Gleichberechtigung der Frauen auf die theologische Ebene, also die Individuen in einer Glaubensgemeinschaft beschränkt ist, oder ob eine allumfassende Gleichberechtigung von Frauen gefordert wird, die auch soziopolitische und rechtliche Ebenen umfasst sowie nichtmuslimische Frauen in Ägypten mit einbezieht. Anders als ‘Ezzat definiert al-Kaḥlāwī die Gleichberechtigung der muslimischen Frau als in ihrem individuellen Streben nach Rechtschaffenheit im Bereich von Ehe und Familie verankert sowie darin, dass sie ebenfalls gesellschaftliche und religiöse Pflichten gegenüber der Gemeinschaft (*umma*) wahrnimmt. Die Bestrebungen bezüglich der Garantie gesellschaftlicher Gleichberechtigung sind demnach für al-Kaḥlāwī Pflicht jeder Person muslimischen Glaubens, da sie damit zum Guten aufruft und das Schlechte verwehrt, also die Diskriminierung von Gottes Geschöpfen, den Frauen, verbietet „und auf diese Weise die Gebote der *šarī‘a* mit ihren ethischen Normen in die Praxis umsetzt.“²⁴

Die weibliche Auslegung der religiösen Texte

In den letzten 40 Jahren ist die Anzahl der Bücher zur islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) und der Prediger in Ägypten erheblich angestiegen.²⁵ Örtliche Moscheen, Fernsehprediger und religiöse Institute bieten den Frauen Informationen über ihre Religion an.²⁶ Mit dem Anwachsen des islamisch-feministischen Bewusstseins der Frauen stieg der Anspruch, die Religion von männlich geprägter Auslegung zu befreien, den vorherrschenden islamischen Geschlechterdiskurs zu hinterfragen und die Hegemonie der Interpretationsmacht von männlichen Gelehrten zu schwächen.²⁷ Ob weibliche Gelehrte überhaupt zu einer Auslegung religiöser Texte fähig sind, wird von ‘Ezzat und al-Kaḥlāwī diskutiert. Bei ihrer Erörterung der feministischen Hermeneutik religiöser Texte geht ‘Ezzat zunächst historisch vor, indem sie zeigt, dass Frauen in den Frühzeiten des Islam in den Gebieten der Wissenschaft und Theologie durchaus involviert waren.

“Women’s contribution to Islamic sciences dates back to early Islam, and has not ceased through the centuries, with interpretations here and there in history due to different rea-

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. al-Kaḥlāwī, *al-Islām dīn al-waṣaṭiyya* (*Der Islam ist die Religion der Mitte*), 2010, URL: <http://www.ablaalkahlawy.com/home.htm> (Abruf: 18.06.2010).

²⁵ ‘Abd ar-Raḥmān, Ṭaha / Ṭāḡā, Waḥīd, *al-ḥiṭāb al-islāmī – ilā aīn?* (*Der islamische Diskurs – Wohin führt er?*), Dār al-Fikr, Kairo 2006.

²⁶ Vgl. Lewis, “*A Perspective*”, 2005, S. 51-56.

²⁷ Vgl. ebd., S. 201f.

sons in each case. This history of women's involvement in Ilm and Fiqh was recorded by male scholars themselves in books of history of Islamic sciences. The issue is not initiated by contemporary Western feminism but has its roots in our culture. This is important to clarify that the liberating potential of Islam is inherent in Islam itself and its history and is not a result of forces outside the culture and civilization of Islam or a result of the contact with the West in the colonial era."²⁸

Ob die Religion in ihrer Gesamtheit reinterpretiert werden muss oder nur der Teil, der die Rechte der Frauen betrifft, ist nach 'Ezzat ein wichtiger Gesichtspunkt, der zu berücksichtigen ist, wenn es um die Garantie der Rechte der Frauen geht.

„Das Beste wäre, wenn beides gleichzeitig geschehen würde. Keine Angelegenheit in der Religion lässt sich von einer anderen trennen. Somit wird auch die Frau erst in ihre gesellschaftliche Rolle hineinwachsen, wenn sich ein richtiges Verständnis der Religion als Ganzes durchgesetzt hat. Deshalb ist eine Trennung dieser Bereiche nicht möglich.“²⁹

Bei der Betrachtung dieser Problematik zeigt 'Ezzat eine Parallele zur christlichen Theologie auf, um die Bedeutung der prophetischen Überlieferungen (*sunna*) neben dem Koran zu illustrieren.

“The text dealt with in Christianity (the Bible) differs substantially from the Book (Quran) in Islam regarding the status of the text, its origin, its legacy and its position in the religion. While Jesus is the logos of the Christian faith, Muhammad is not the logos in Islam, but the revelation ... the Book ... the Quran. This gives the text – as well as the Sunna that puts it into action – a centrality in the process of jurisprudence and legislation that is quite unique. This raises the question whether we can talk about an international cross-cultural and cross-religious, unified or common agenda for women in this matter. [...] While in the back of mind of the Western discourse the matter is only related to the text, in Islam the interpretation cannot be completed without the complex interaction with the Sunna, a thorough understanding and critical reading of Fiqh, and a continuous process of Ijtihad and Tajdid to place the divine and absolute with the relative and present. The knowledge of related Islamic disciplines and methodologies is a must, along with a profound updated knowledge of the social and political contexts.”³⁰

'Ezzat weist hier auf die Wichtigkeit der zeitgemäßen, sich verändernden Umstände hin, die bei der Rechtsprechung und religiösen Predigt beachtet werden müssen. Dabei ist die Parallele zum Christentum einleuchtend, da somit die Dichotomie zwischen der Wichtigkeit der religiösen Auslegung des Koran und der vollkommenen Berufung auf den Text im Christentum zum Vorschein kommt. Um mit diesen neuen zeitlichen und regionalen Veränderungen umgehen zu können, kommt al-Kaḥlāwī zu dem Schluss, dass der Einsatz der eigenen menschlichen Vernunft (*'aql*) unumgänglich ist.³¹ Diese Verbindung zwischen religiösen Texten (Koran und Sunna) und gesellschaftlicher Entwicklung ist nach al-

²⁸ Ra'uf 'Ezzat, Heba, *Women and the Interpretation of Islamic Sources*, 2010, URL: http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=581&Itemid=298. (Abruf: 06.08.2010)

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. al-Kaḥlāwī, 'Abla, *Ilā šurāfā' al-'alām al-ġarbī* (*An die Rechtschaffenen der westlichen Welt*), 1998, URL: <http://www.ablaalkahlawy.com/home.htm> (Abruf: 05.05.2009).

Kaḥlāwī ausschlaggebend für das Wohl des Menschen. Allerdings sieht sie dies in der islamischen Gesellschaft nur teilweise umgesetzt.

„Dies bedeutet, dass sich aufgrund der Flexibilität der islamischen *šarī‘a* die Erstarrung in der Auslegung religiöser Texte eigentlich überwinden lässt. Und trotzdem zeigt sich diese Erstarrung in Denkansätzen, die gefüllt sind mit Diskriminierungen gegen die Frauen und gefangen im Kerker engen Denkens. Dabei kommt weniger eine Verknüpfung von *šarī‘a* und Verstand zum Einsatz, sondern diese Denkweisen fördern vielmehr eine Erstarrung, sodass es zu einer Wanderung (*hiğra*) nach hinten und zu einem Verstecken hinter (irreführenden) Vorstellungen kommt.“³²

Anders als al-Kaḥlāwī, die sich auf die religiös-rechtliche Ebene der Auslegung der Texte von Frauen stützt, verlegt sich ‘Ezzat auf die politische Ebene, indem sie die individuelle Anstrengung zur Rechtsfindung (*iğtihād*) mit der politischen Rolle der Frauen verknüpft.

“To sum up, public juristic and political require special competence in both men and women. There remains at the end the full occupation of a minority of people and among them some women who are definitely eligible. [...] It is my conclusion that only few women can practically manage both the responsibilities of the family and those of jurisdiction at a time. If they have the compatibility or can gain it they have full choice – even a responsibility – to participate in these political levels in a Muslim society.”³³

Beide Frauen sind der Ansicht, dass die weiblich-religiöse Textauslegung und die feministische Theologie in ihrer Weiterentwicklung stark zurückgeblieben sind, was ein neues Bewusstsein gegenüber der weiblich-religiösen Predigt notwendig macht.

Die weiblich-religiöse Öffentlichkeitsarbeit

Trotz der vielen Institutionen und Universitäten in Ägypten, die sich mit den Bereichen der Jurisprudenz und des islamischen Rechts beschäftigen, ist die Anzahl der Frauen, die in der Öffentlichkeit auf dem Gebiet der religiösen Öffentlichkeitsarbeit (*da‘wa*) aktiv sind, nur gering.³⁴ Ämter wie die des Freitagspredigers, des Fernsehmuftis und der Gelehrten in hohen Positionen werden meist von Männern bekleidet. Als ehemalige Dekanin an der Fakultät für Islamische und Arabische Studien für Frauen an der Al-Azhar-Universität in Kairo sieht al-Kaḥlāwī nicht die religiösen Institutionen in der Verantwortung für diesen Missstand, sondern meint, dass dieser der allgemeinen gesellschaftlichen Vernachlässigung von Forderungen nach aktiver Beteiligung von Frauen im Bereich der religiösen Öffentlichkeitsarbeit nach ihren islamischen Rechten anzulasten ist.

„Hier darf die wichtige und grundlegende Tatsache nicht unerwähnt bleiben, dass die muslimische Frau, die im dunklen Zeitalter lebte – und zum großen Teil immer noch lebt – in jenem dunklen Zeitalter also, in dem sie unterdrückt und ihrer Rechte beraubt wurde, die die islamische *šarī‘a* ihr durchaus zuspricht und die alle Gleichberechtigungssätze, Gesetzesrechte und Grundrechte enthält, ganz entschieden benachteiligt wurde.“³⁵

³² Vgl. ebd.

³³ Ra‘uf ‘Ezzat, *Women and the Interpretation*, 2010, o.S.

³⁴ Vgl. ‘Abd ar-Raḥmān / Tāğā, *al-ḥiṭāb*, 2006.

³⁵ Vgl. al-Kaḥlāwī, ‘Abla, *Nisā`unā fi qabdat al-āsr (Die Gefangenschaft unserer Frauen)*, 2009, URL: <http://www.ablaalkahlawy.com/home.htm> (Abruf: 25.06.2009).

Hier übt al-Kaḥlāwī offene Gesellschaftskritik an vorgefundenen sozialen Strukturen, die dafür sorgen, dass Frauen in einem „dunklen Zeitalter“ leben und ihrer Rechte beraubt werden. Auch das Tätigwerden in der religiösen Öffentlichkeitsarbeit und im Bereich der Rechtswissenschaften ist nach al-Kaḥlāwī ein Recht und eine Aufgabe jedes Muslims, ob Mann oder Frau.

„Es gibt keinen Zweifel daran, dass die Verkündigung der Religion in unterschiedlichen Formen ausgeübt wird. Es gibt Menschen, die dies mit ihrem Verhalten tun, und somit ist ihr Einfluss auf die Gesellschaft stärker und wichtiger als von denjenigen, die Tag und Nacht predigen. Und es gibt keinen Zweifel daran, dass der Frau eine wichtige Rolle im Bereich der religiösen Öffentlichkeitsarbeit zukommt, die sich allerdings nicht von der des Mannes unterscheidet. Die Bedeutung beider ist die gleiche, jedoch liegt der Unterschied [...] in deren vielfältigen Gaben. Denn die Frau ist sowohl verantwortlich für die Erziehung der nachfolgenden Generationen als auch für den Aufbau und die Ausgestaltung der Gesellschaft.“³⁶

Im Zusammenhang mit diesen Umständen, die bisher von patriarchalisch-traditionellen Vorstellungen über die Frau geprägt waren, sieht al-Kaḥlāwī die religiöse Arbeit von Frauen im öffentlichen Raum, vor allem im Bereich der einst von Männern dominierten Sphären, erheblich erschwert:

„Denn im Kontext dieser schwierigen Situation werden die Aktivitäten der Frauen im Bereich der religiösen Öffentlichkeitsarbeit erschwert und gestalten sich zusehends anstrengender. Dies gilt insbesondere, nachdem sie sozusagen durch eiserne Zäune und dicke Mauern von der Außenwelt abgeschirmt wurden. Der Ruf der ‚Frömmler‘, die sogar so weit gingen, die Stimme der Frau als *‘awra* (also etwas, das verborgen bleiben muss) zu bezeichnen, drohte die Fähigkeit und Bereitschaft der Frauen zur Mobilisierung zu lähmen. Dabei hat der Prophet selbst, der Segen Gottes sei mit ihm, so etwas niemals gesagt, sondern sogar den Frauen in den Moscheen zugehört und sie um Rat gefragt, wenn es um Angelegenheiten des Gottesdienstes und der Lebenspraxis ging.“³⁷

Folgt man diesem Zitat, so kann man erkennen, dass al-Kaḥlāwī dem Begriff der *‘awra* bzw. der Beschreibung der Frau als *‘awra* (etwas, das verborgen bleiben muss) nicht ausreichend Beachtung schenkt. Denn bei der patriarchalischen Argumentation gegen die religiöse Öffentlichkeitsarbeit der Frauen ist dies ein Ausschlussargument, mit dem konservative Religiöse die Mitarbeit von Frauen in religiösen Dingen ablehnen. Von dem islamisch-feministischen Standpunkt, den al-Kaḥlāwī ansonsten einnimmt, müsste diesem Umstand mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden, um ihre Argumentation deutlicher zu machen und sie von patriarchalischen Argumentationen abzugrenzen.

Anders als al-Kaḥlāwī, die sich aus der Innenperspektive mit der frauenbezogenen Hermeneutik beschäftigt und so die Probleme im Bereich der *da‘wa* darzustellen versucht, entscheidet sich ‘Ezzat für die Perspektive von außen und vergleicht in islamischen Predigten über und für Frauen das traditionelle Bild der Frau mit dem zeitgenössischen:

³⁶ Vgl. al-Kaḥlāwī, *‘Abla, Baḥt fī l-qiyam al-islāmiyya fī nahḍa al-mar‘a wa-ḍamān ahliyythā*, (*Recherche zu islamischen Legitimationen der weiblichen Erneuerungsbewegung und die Garantie für ihre Etablierung*), 2008, URL: <http://www.ablaalkahlawy.com/home.htm> (Abruf: 06.03.2009).

³⁷ Vgl. ebd.

„Das islamische Lager wehrt sich gegen die Behauptung der Unterentwicklung und Rückständigkeit, indem es zwar die Bedeutung des technischen Fortschritts und der wissenschaftlichen Errungenschaften einräumt, dabei aber auch darauf hinweist, dass man durchaus dabei ist, sich den Vorsprung des Westens in technischen Angelegenheiten nutzbar zu machen. Dennoch tragen die diesbezüglichen Bemühungen noch nicht die erhofften Früchte. Vor allem aber fehlt es noch an ausreichenden Anstrengungen, einen Gegenentwurf zu liefern.“³⁸

Ferner befasst sich ‘Ezzat mit einigen Fehlentwicklungen auf diesem Gebiet, die sie in verschiedene Kategorien unterteilt. Die ersten beiden Punkte, die sie kritisiert, sind die unkritische Befolgung etablierter Gelehrtenmeinungen (*taqlīdiyya* = „Traditionalismus“) sowie das unreflektierte, ausschließlich wortwörtliche Textverständnis, also das Verhaftetsein am Text, die absolute Text-Gläubigkeit (*nuṣūṣiyya*) der Religion. Der Text wird einfach wörtlich angewendet und auf die Realität der Frauen projiziert, ohne dabei Anstrengungen zur Rechtsfindung (*iğtihād*) zu betreiben oder die gesellschaftlichen, situationsbedingten Umstände der Frauen zu berücksichtigen.

„(Resultat ist) das Erstarren des Textes [...] ohne seine Interpretation vor dem Hintergrund der zeitbedingten Realität. Daraus ergab sich die simple Adaption der Meinungen vorausgegangener Rechtsgelehrter, ohne den Versuch einer zeitgemäßen Auslegung zu unternehmen bzw. sie mit der Waage der *ṣarī‘a* abzugleichen, und zwar ohne dass man sich darüber im Klaren war, was an den Texten des *fiqh* und der Rechtsprechung (*fatwa*) unveränderbar ist und was den Gegebenheiten angepasst werden kann. Dies hat dazu geführt, dass der Wortlaut (*naṣ*) entsprechend dem Verständnis der frühen Gelehrten in eine Art Gefängnis geriet, aus dem eine Befreiung nicht mehr möglich war, obwohl er durchaus zur Grundlage für eine Erneuerung und einen Aufschwung hätte genutzt werden können. Stattdessen wurde er instrumentalisiert, um die Frau zu unterdrücken.“³⁹

Auch die Form, in der eine islamische Predigt gehalten wird, ist nach ‘Ezzat zurückzuführen auf die Frühzeit des Islam und den damaligen Erfahrungen. Die frühislamische Epoche ist ‘Ezzat zufolge eine Zeit, die ihre eigenen Wurzeln besitzt und von vielen Erfahrungen und Vorbildern geprägt ist. Und doch lassen sich Letztere nicht auf das Hier und Heute anwenden, denn das Alltagsleben von Frauen im 15. Jhd. ist nicht auf das Leben der heutigen Frau übertragbar, ebenso wenig wie es eine Lösung für die Probleme der Frauen im 21. Jhd. bietet. Daran anknüpfend kritisiert ‘Ezzat innerhalb der islamischen Hermeneutik den Mangel an Selbstkritik und wissenschaftlichem Vorgehen bei der Bewertung der vorgegebenen islamischen Vorschläge zur Verbesserung der Situation der Frauen im Rahmen einer islamischen Bewegung.

„Dazu kommt es, weil die wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation der zeitgenössischen Frauen unbeachtet bleibt, andererseits aber auch säkulare Vorschläge auf Ablehnung stoßen. Wenn die ‚Säkularisten‘ für die Partizipation der Frauen plädieren, so halten die Islamisten dagegen, und wenn dieselben Säkularisten die politischen Rechte der Frauen verfechten, kommt es alsbald zu einer Rechtsprechung, die die Forderungen der

³⁸ Vgl. Ra’uf ‘Ezzat, Heba, „*al-Mar’a wa’l-iğtihād: naḥwa ḥiṭāb islāmī ḡadīd*“ („Die Frau und die Rechtsfindung: Hin zu einem neuen religiösen Diskurs“), in: *Alif: Journal for Comparative Poetics*, No. 19 / 1999, *Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations*, S. 96-120, hier S. 92.

³⁹ Vgl. Ra’uf ‘Ezzat, „*al-Mar’a wa’l-iğtihād*“, 1999, S. 96.

Noha Abdel-Hady: Islamisch-feministische Gesellschaftskritik

Frauenverbände als unerlaubt (*harām*) bezeichnet und Ämter wie die eines Richters sowie die Bekleidung von hohen Rängen einschränkt und dabei dem gegnerischen Lager eine falsche Sichtweise vorwirft [...] und es einer islamfeindlichen Haltung beschuldigt.⁴⁰

‘Ezzat zufolge konzentrieren sich patriarchalische Auslegungen bei ihrer Interpretation der in der *šarī‘a* festgelegten Rechte auf Sitten und Bräuche der Gesellschaft in Form des Gewohnheitsrechts (*‘urf*), ohne die gesellschaftlichen Begleitumstände zu berücksichtigen und Gegenentwürfe in Form von Gesetzen zur Verbesserung der Lage der muslimischen Frauen in Ägypten zu liefern.⁴¹ In diesem Kontext moniert ‘Ezzat die gesetzliche Lage in Ägypten und die fehlende tatsächliche Umsetzung der Rechtsfindung (*iğtihād fiqhī*) durch Gesetze in der Praxis.

„Den neuen Prozess zur Rechtsfindung (*iğtihād fiqhī*) im Bereich der Frauenrechte und der Rechte der Familie gibt es nur auf dem Papier. Die Bewegungen bemühen sich nicht wirklich, diesen durch Gesetze praktisch umzusetzen. Die meisten Fortschritte in der islamischen Welt im Bereich des Familienrechts wurden durch Bemühungen des Staates und Gesetzesreformen [...] und nicht von den islamischen Bewegungen eingeleitet; Letztere können wir gelegentlich dabei beobachten, wie sie die Bemühungen des Staates um die Förderung der Rechte von Frauen angreifen, obwohl sie nicht in der Lage sind, auf der Grundlage der *šarī‘a* zu widersprechen.“⁴²

Wie ‘Ezzat kritisiert auch al-Kaḥlāwī die innerislamischen Kreise, die Ansichten über die Frau in der religiösen Öffentlichkeitsarbeit marginalisiert zu haben. Die keineswegs ausreichende Teilhabe von Frauen an der Mitarbeit im Bereich der Theologie sieht al-Kaḥlāwī nicht wie ‘Ezzat als institutionellen Mangel an, sondern als Produkt der Unwissenheit innerhalb des islamischen Milieus die eigene Religion betreffend, wobei noch das falsche Bild der Frau als ein Objekt und als eine Unruhe (*fitna*) stiftende Person hinzukomme.

„Es gibt Kräfte, welche die Partizipation von Frauen im Bereich der *da‘wa* zu behindern versuchen. Dazu gehört die Unwissenheit einiger über die wahre Rolle der Frau und darauf fußend die Tendenz, die Frau als körperliches Objekt zu betrachten, obwohl nach islamischer Auffassung die weibliche Blöße (*‘awra*) als etwas gilt, das nicht sichtbar gemacht werden darf. So wird zum Beispiel auch ein Artikel, den die Frau schreibt (und mit dem sie somit an die Öffentlichkeit tritt) oder jegliche andere Form von Sichtbarkeit hier mit einbezogen. Die mangelnde Kenntnis der eigenen Religion wirkt sich also als wesentlicher Bestandteil der Einflüsse aus, die für das Ausbleiben einer aktiven Rolle der Frau im Bereich der *da‘wa* verantwortlich sind. Grund für diese Probleme ist, dass wir nicht versuchen, das stereotype, negative Bild der Frau zu verändern, welches sich in vielen unserer Köpfe verfestigt hat. Es gibt keinen Zweifel daran, dass die Lösung dieses Problems in der Bewahrung der schriftlichen Quellen (Koran und Sunna) vor Verfälschung liegt.“⁴³

Al-Kaḥlāwī betrachtet zwar die Betätigung der Frauen innerhalb ihrer Familie als wichtigste Aufgabe, vertritt aber nicht die Meinung, dass die Frauen gänzlich zu Hause bleiben

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 97.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 98.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Vgl. al-Kaḥlāwī, *Baḥt fī l-qiyam*, 2008, o.S.

und keine eigene Rolle außerhalb des familiären Bereichs übernehmen sollten. Dafür gelten jedoch ihrer Ansicht nach besondere Voraussetzungen und Spielregeln.

„Die wichtigste Rolle der Frau besteht zwar meiner Ansicht nach in der *da'wa* innerhalb ihrer Familie, dies bedeutet aber nicht, dass sie zu Hause bleiben muss und ihre Arbeit nicht auch außerhalb ausüben kann. Natürlich ermutige ich sie keineswegs, ihre religiösen Aktivitäten nach außen zu tragen, ohne sich an islamischen Vorgaben auszurichten [...]. Zur Erläuterung der damit verbundenen Problematik muss betont werden, dass die Teilhabe der Frau in einem Rahmen stattfinden muss, der ihrer Würde angemessen ist und die mit der Wertschätzung, die Gott ihr einräumt, vereinbar ist. Dabei sollten Männer und Frauen ihren Aktivitäten getrennt nachgehen. Auch diese Teilhabe am religiösen Leben sollte auf keinen Fall im Widerspruch zu den Regeln von *qur'ān* und *šarī'a* stehen.“⁴⁴

Während al-Ka'lawī die religiöse Arbeit von Frauen in der Öffentlichkeit, ihre Aktivität durch das Festhalten an den „Regeln der *šarī'a*“ eingrenzt und dadurch von Frauen ein bestimmtes Verhalten erwartet wird, bemängelt 'Ezzat, dass den Geschlechtern in der Gesellschaft ganz bestimmte Rollen zugewiesen werden, die die Aktivitäten der Frauen auf den Haushalt und die Kindererziehung beschränken.

„Im Allgemeinen kann man sagen, dass die Rolle der Familie häufig auf die rein private Ebene verlagert wird. So soll die Familie der Ort der Regeln und der Ethik sowie des Erhalts der Nachkommenschaft und der gesellschaftlichen Erziehung sein. [...] Die islamische Hermeneutik vertritt im Allgemeinen die gesellschaftliche Aufteilung der Rollen. So wird der Frau die Verantwortung für das private Leben und für die Familie zugeordnet, während dem Mann das Geldverdienen und die Partizipation auf sozialer, gesellschaftlicher und politischer Ebene zugeschrieben wird. Die Frau nimmt daran nur in Ausnahmefällen teil.“⁴⁵

Somit sind der Bereich der Familie und die Stellung der Frau innerhalb der Familie in der islamischen Predigt (*ḥiṭāb islāmī*) Dreh- und Angelpunkte, durch die die Rechte der Frau entweder untermauert werden, woraus sich ihr Anrecht auf gesellschaftliche, politische und religiöse Teilhabe ableiten lässt, oder aber sie werden zu einem Mittel für die Unterdrückung der Frau gemacht. Dies hängt von den in den Predigten vermittelten rechtlichen Gutachten (*fatāwā*) ab.

Die Analyse der Gesellschaftskritik zeigt, dass die Ansichten der beiden Feministinnen trotz ihrer unterschiedlichen methodischen Ausgangspositionen und in Abhängigkeit von ihrem Generationsunterschied, ähnliche Vorstellungen und Werte propagieren. Sowohl al-Ka'lawī als auch 'Ezzat betrachten die Frau nicht als gesellschaftlich unabhängiges Wesen, sondern im Zusammenhang mit gesellschaftlichen und politischen Veränderungen und Dynamiken.

Auf theologisch-religiöser Ebene tritt bei 'Ezzat und al-Ka'lawī hervor, dass beide die weibliche Auslegung und Mitgestaltung der religiösen Texte als einen notwendigen und niemals endenden Prozess betrachten. Die Notwendigkeit einer aktuellen zeitgemäßen Auslegung des islamischen Rechtes und der religiösen Texte ist bei beiden eine wesentliche Voraussetzung für die Weiterentwicklung der Religion und das menschliche Zusam-

⁴⁴ Vgl. ebd., o.S.

⁴⁵ Vgl. Ra'uf 'Ezzat, „*al-Mar'a wa'l-iğtihād*“, 1999, S. 113.

menleben sowie die Umsetzung der Werte innerhalb der modernen Gesellschaft in Ägypten. Al-Kaḥlāwī ruft zu einer feministisch begründeten Koranhermeneutik auf, in der die weibliche Exegese nicht ausgeblendet wird; zugleich kritisiert sie die „Anti-Frauen-Fatāwā“, die zur Verzerrung des Bildes von Frauen in der Gesellschaft beitragen. Während al-Kaḥlāwī aufgrund ihres theologischen Schwerpunktes die Religiosität des Einzelnen – Mann wie auch Frau – betont und das islamische Beispiel der *umma* als ein Rahmen betrachtet, in dem die Religiosität des Individuums zu einem Kollektiv geformt werden soll, beruft sich ‘Ezzat auf die historische Ebene. ‘Ezzats Grundannahme ist, dass Geschichte und *iğtihād* von Männern aufgezeichnet wurden, lediglich die männliche Sichtweise dokumentieren und weibliche Erfahrungen, Perspektiven und Erkenntnisse ausschließen, was letztendlich zu einer patriarchalischen Religionsdeutung geführt hat. ‘Ezzat ruft zu einer Modernisierung der traditionellen religiösen Predigt auf, indem sie die Predigt vom traditionellen Bild der passiven muslimischen Frau löst und sich einem zeitgemäßen Bild der Frau widmet, was deren aktuellen Bedürfnissen, Errungenschaften und sozialen Verhältnissen Rechnung trägt. Dies äußert sich auch in den konstruierten Gesellschaftsentwürfen beider Feministinnen.⁴⁶

3. Gesellschaftsentwurf von al-Kaḥlāwī: Gendersensible Religionspädagogik und die religiöse Revolution der Frauen

Die Rekonstruktion einer ausbalancierten Gesellschaft lässt sich für al-Kaḥlāwī erst realisieren, wenn eine Wiederbelebung der gesellschaftlichen Aspekte der *šarī‘a* stattgefunden hat. Die Lösung der Probleme der muslimischen Gesellschaften besteht in der Rückkehr zu den islamischen Prinzipien und einer gendergerechten Religion, die allen Mitgliedern der islamischen Gesellschaft gleichermaßen ihre Rechte zugesteht.⁴⁷ Dabei soll nicht die *šarī‘a* an sich geändert, sondern der *iğtihād* und die Rechtsprechung sollen den zeitgemäßen Umständen angepasst werden. Um dies zu verwirklichen, appelliert al-Kaḥlāwī an die Gelehrten – sowohl an die Männer als auch an die Frauen –, diese religiöse Aufgabe ernst zu nehmen und die Grundsätze der Religion auf richtige und gerechte Weise zu vermitteln. Trotz der steigenden Anzahl der weiblichen Absolventinnen an religiösen Instituten (wie der al-Azhar-Universität in Kairo) sollen für Frauen im Bereich der religiösen Öffentlichkeitsarbeit noch weitaus mehr Berufschancen geschaffen werden.⁴⁸ Dafür soll der Staat sorgen, indem er mithilfe der Medien und religiösen Institute das Zerrbild der unterdrückten, rechtlosen, passiven muslimischen Frau als eine Irreführung (*fitna*) entlarvt und den Frauen neue Aufgabenbereiche zuspricht. Dazu gehört nach al-Kaḥlāwī eine Umstrukturierung des gesamten Schul- und Bildungssystems der religiösen und staatlichen Institutionen in Ägypten, die den Frauen eine stärker an der Praxis orientierte Ausbildung zu bieten haben, um ihnen später bessere Chancen im Bereich der theologischen Arbeit zu eröffnen.⁴⁹ Neben dem Abbau der institutionellen Barrieren ruft sie auf theologischer Ebene zur Eindämmung der patriarchalischen Rechtsauffassung auf, indem Texte und Rechtsgutach-

⁴⁶ Vgl. Ra’uf ‘Ezzat, „*The Silent Ayesha*“, 2001, S. 243.

⁴⁷ Vgl. al-Kaḥlāwī, ‘Abla, *al-Mar’a bayn ṭahāra al-bāṭin wa’z-zāhir: Dirāsa fiqhiyya muqārana (Die Frau zwischen der inneren und äußeren Reinheit)*, Dār at-ṭibā‘a al-muṭamadiyya, Kairo, 1985, S. 16f.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 19.

⁴⁹ Vgl. al-Kaḥlāwī, *Baḥṭ fi l-qiyam*, 2008, o.S.

ten, die sich gegen die Rechte der Frauen und deren Gleichberechtigung wenden, stärker vom Staat und der Al-Azhar-Universität als höchste religiöse Instanz kontrolliert und gegebenenfalls verboten werden sollten. Al-Kaḥlāwī vertritt die Auffassung, dass eine Art Kontrollrat geschaffen werden sollte, der sich aus religiösen Experten – mindestens zur Hälfte aus Frauen – zusammensetzt. Dies erfordert jedoch eine stärkere Zusammenarbeit von den religiösen Institutionen mit den Intellektuellen sowie den Medien. Sie müssen den Frauen die Chance geben, die religiösen Gebote im Zusammenhang mit ihrer Gleichberechtigung umzusetzen und einer gendersensiblen Religion zum Durchbruch zu verhelfen, sodass es zu einer geschlechterspezifischen Sozialisation kommen kann. Um dies zu erreichen, ist es für al-Kaḥlāwī notwendig, mit Akteuren zusammenzuarbeiten, die tatsächlich in der Lage sind, die öffentliche Meinung zu prägen und somit auf gesellschaftliche Prozesse einzuwirken. Da religiöse Meinungsmacher innerhalb der Gesellschaft einen großen Einfluss besitzen, hat sich die Zusammenarbeit mit diesen Leuten gerade in Zeiten des zunehmenden Fundamentalismus als eine wirksame Strategie erwiesen, um Kenntnisse über bestehende Gesetze zu verbreiten und damit deren langfristige Umsetzung zu sichern.⁵⁰ Es geht darum, eine gendersensible Religion zu etablieren bzw. die islamische Jurisprudenz in dieser Hinsicht auszuschöpfen. Um das Leben aller Mitglieder der Gesellschaft allgemein abzusichern, ist nach al-Kaḥlāwī ein stärkerer Bezug zur Realität und den Lebensumständen sowohl der Frauen als auch der Männer zu berücksichtigen, sodass eine korrekte Rechtsprechung stattfindet und Regelungen herbeigeführt werden, die auf dem Prinzip der Gleichberechtigung basieren.

„Aber es bedarf einer kognitiven Neuorientierung der Gesellschaft und einer mentalen Neuformulierung, die getragen wird vom Vertrauen in sich selbst und die eigenen Fähigkeiten, sowohl was die Zuversicht in die künftige Entwicklung angeht als auch das Wissen um die eigenen Rechte, die der Schöpfer den Menschen gewährt hat.“⁵¹

Die Basis, auf der das Emanzipationskonzept al-Kaḥlāwīs aufbaut, ist der Prozess der „Wiederentdeckung“ der eigenen Identität der Frau sowie der gesamten islamischen Gesellschaft. Die Kritik an der um sich greifenden Entfremdung der muslimischen Frau, die zwischen islamischer Kultur und westlichem Gedankengut steht, dessen Präsenz sich der Globalisierungsbewegung verdankt, soll durch eine Umkehr und die Vertiefung der eigenen Position als muslimische Frau gegenstandslos gemacht werden.

„Die Gefahr der Entfremdung der Frauen wirkt sich nicht nur auf die Frauen allein aus, sondern auf die gesamte Gesellschaft. [...] Deshalb ist es wichtig, dieser ‚sich entfremdeten Gesellschaft‘ gemeinsam entgegenzutreten. Diese Neuorientierung sollte durch die Aufklärung der Frauen über ihre Religion erfolgen, damit sie sich der großen Gefahr bewusst werden, die zum Zerfall der Gesellschaft führen kann.“⁵²

Um den Ausbruch aus der Entfremdung und ihre Emanzipation zu erreichen, sollten Frauen einerseits ihre Angelegenheiten selbst in die Hand nehmen, aktiv für ihre gesellschaftlichen, politischen und religiösen Rechte eintreten und diese einfordern; andererseits sollte

⁵⁰ Vgl. Sabra, Martina, *Auf dem Weg zu einer verbesserten Rechtswirklichkeit. Strategien und Instrumente gegen rechtliche Diskriminierungen von Frauen in der arabischen Welt*, Eschborn 2008, S. 32.

⁵¹ Vgl. al-Kaḥlāwī, *Baḥt fi l-qiyam*, 2008, o.S.

⁵² Vgl. ebd.

der Staat sich nicht auf die Wirksamkeit aufgezwungener Emanzipationskonzepte von außen stützen.⁵³ Um diese Selbstständigkeit der Frauen zu erreichen, muss auf der gesellschaftlichen Ebene der Blick der Männer auf die Welt der Frauen von Grund auf verändert werden. Die reformistische, aktive Rolle der Frau kann erst dann erlangt werden, wenn sich der Verstand (*‘aql*) der Männer von Vorurteilen und Stereotypen hinsichtlich des vermeintlichen Rollenideals befreit hat.

„Es gibt keinen Zweifel daran, dass dieser (mit Vorurteilen beladene) Blick der Männer den Fortschritt (der Frauen) im Keim erstickt. Dieser negative Trend wirkt sich auch auf die Bildung in all ihren Bereichen aus. Ich denke, dass ich nicht übertreibe, wenn ich behaupte, dass die Frauen nicht nur ein Teil des Bildungsprozesses sind, sondern ihn tatsächlich vorantreiben. Diese Behauptung greife ich nicht aus der Luft. Schließlich machen die Frauen die Hälfte der Bevölkerung aus und erziehen überdies die andere Hälfte. Der Fortschritt hängt von ihrer Rolle ab und davon, wie sie sie ausüben. In der Sozialwissenschaft heißt es: ‚Der Mensch ist das Zentrum der Bildung.‘ Wenn wir also die Rolle der Frau herunterspielen und mit der Frau umgehen, als ob sie unberührbar sei oder gar unsichtbar sein müsse, sodass man sie zu Hause einzusperren hat, selbst wenn sie vielleicht arbeiten muss, weil der Arbeitsmarkt sie braucht, so ist dies das Todesurteil und führt zu einer rückständigen Gesellschaft. Wenn wir aus der Geschichte erfahren, dass die Epochen, in denen den Frauen ihre Rechte gewährt wurden, zu jenen zählten, die als die Blütezeiten der *umma* gelten, so wird uns klar, dass kein anderes Fortschrittsprojekt erfolgreich sein und seine Ziele verwirklichen kann als das einer aktiven, fortschrittlichen Teilhabe von Frauen (am öffentlichen Leben). Somit wird ihnen die angemessene menschenwürdige Stellung eingeräumt werden müssen, die auf einem tieferen Verständnis von Religion basiert. Ich frage mich: War nicht Khadiga eine der berühmtesten Kauffrauen ihrer Zeit? Wir müssen endlich damit aufhören, die Zeit der Unwissenheit zurückzurufen.“⁵⁴

Gesellschaftsentwurf von ‘Ezzat: Der Kampf um den Mittelweg

Die gesamte Gesellschaftskritik und der daraus entstehende Entwurf einer „neuen Gesellschaft“ basieren auf der Idee der Gleichberechtigung aller Mitglieder einer Gesellschaft, insbesondere der Partizipation der Frau sowie der Aufwertung ihrer Rolle innerhalb dieses Systems. Wie die Gesellschaftskritik ‘Ezzats auf verschiedenen Themen aufbaut, so baut auch ihr Emanzipationskonzept auf unterschiedlichen Bausteinen auf, die mit der Politik über die Religion zum „goldenen Mittelweg“ führen, wobei neben den Medien auch die Forschung in diesen Prozess mit eingebunden ist. Anfangs plädiert ‘Ezzat jedoch dafür, sich über die eigene Situation der Frauen Klarheit zu verschaffen.

“We do not have to turn the past of the West into a future for the East. Many educated women in the Islamic world are rediscovering the liberating potential of their religious traditions. They demand respect, they actively participate in economics and politics, but they are also proud of motherhood as a value and a role, they believe in the family as a social institution and regard themselves as the guardians of the culture. Increasing num-

⁵³ Vgl. al-Kahlāwī, *al-Mar’a wa’l-mu’tarik as-siyāsī wa-mawqif al-fikr al-islāmī minhā* (Die Frau und die politische Partizipation und die Stellung der islamischen Philosophie dazu), Juli 2009, URL: <http://www.ablaalkahlawy.com/home.htm> (Abruf: 18.12.2009), o.S.

⁵⁴ Vgl. Ismā‘īl, *al-Ustāda ad-duktūra ‘Abla al-Kahlāwī: hayātuhā wa-fikruhā* (Die Professorin ‘Abla al-Kahlāwī: Ihr Leben und ihr Denken), Dār al-kutub, Kairo 2003, S. 85.

bers of them choose, sometimes against the wish of their own families, to be within the wider Islamic resurgence. They suffer from restrictions and sometimes rigid discrimination and violation of their human rights by the political regimes. Their life is also worth looking at and drawing lessons from, and what's more to show how simplistic approaches regarding their identity and consciousness need to be revised."⁵⁵

Um die Freiheit und Emanzipation der muslimischen Frau herbeizuführen, muss nach 'Ezzat erst einmal das Verständnis von Freiheit und Gleichberechtigung (*musāwāt*) redefiniert werden. Dabei beschreibt der Begriff der Gleichberechtigung nicht nur die individuelle Freiheit oder die gleichen Rechte, sondern stellt für 'Ezzat eine kollektive Bezeichnung dar, die sich nicht nur auf Personen, sondern auch auf kulturelle Gruppen, ethnische Minderheiten und dergleichen bezieht. Diese definiert sie aus einer komplexen Perspektive: der Bürger ist Individuum im Kollektiv.⁵⁶ Wenn somit die kollektive Gleichberechtigung und die Achtung für alle ethnischen und kulturellen Gruppen vorhanden sind, so ist dies wiederum die Grundlage für die Emanzipation der Frauen. Um diese Emanzipation zu erlangen, müssen sich zum einen die Frauen für ihre Rechte einsetzen, während andererseits auch die von Männern dominierte Gesellschaft diese eingeforderten Rechte zulassen muss; so müssen beispielsweise in der politischen Szene die Rechte und die Partizipation der Frau anerkannt werden. In diesem Zusammenhang geht es 'Ezzat nicht ausschließlich um die Rechte der Frauen, sondern um die Demokratie im Allgemeinen. Die Umsetzung von 'Ezzats Gesellschaftsentwurf zur Etablierung einer islamischen Demokratie kann nur gewährleistet werden, wenn alle Mitglieder der *umma* – Männer wie Frauen – zusammen daran arbeiten. Mit der Vorstellung einer „Trennung der gesellschaftlichen Aufgaben“, in der den Frauen ausschließlich soziale und familiäre Aufgaben und den Männern politische Rollen zugeteilt werden, soll aufgeräumt werden.⁵⁷ 'Ezzat ist der Meinung, dass es eine Symbiose der verschiedenen Rollen innerhalb der *umma* geben muss, die von historischen und gesellschaftlichen Umständen der Gesellschaft geprägt ist. Die „Welt der Frauen“ wird dabei nicht von der „Welt der Männer“ getrennt betrachtet, sondern durch das Zusammenwirken und die Verflechtung der verschiedenen Rollen und Ebenen wird eine gewisse Dynamik bei der Bewältigung der gestellten Aufgaben erwartet.⁵⁸ Die gesellschaftliche und politische Partizipation der muslimischen Frauen kann nach 'Ezzat nicht isoliert von den Versuchen gesehen werden, der Demokratie zum Durchbruch zu verhelfen. Die Stärkung des Staates und die politische Teilnahme der Frauen am politischen Geschehen stehen somit in einem engen Zusammenhang.

“Democracy, as people have to be constantly reminded, can take many forms, not necessarily representative democracy, and not necessarily in a party system. Authoritarianism or totalitarianism are not the only option to the former statement, but a variety of forms for political governance that are definitely not the simple non-sophisticated talk about an ‘Islamic State’ that is always more of a State than it is [...] Islamic. The Ijtihad has to

⁵⁵ Ra'uf 'Ezzat, Heba, *Rethinking Secularism... Rethinking Feminism*, 2002, URL: <http://www.islamonline.net/i3/ContentServer?pagename=IslamOnline/i3Layout&c=OldArticle&cid=1158658501893> (Abruf: 26.07.2010).

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. Ra'uf 'Ezzat, *Women and Politics*, 1995, S. 26f.

⁵⁸ Vgl. ebd.

be on all tracks, otherwise one will end up defending just and equal women participation in a political system that is neither just nor fair or equal itself – structurally speaking.”⁵⁹

Dabei darf die Frau sich nicht mit ihrer einfachen Partizipation an der Politik zufriedengeben, sondern ihr Kampf muss von einer mehrdimensionalen Ebene ausgehen, auf der sie die Gewährung ihrer Rechte sicherstellen ebenso wie Entscheidungs- und Führungspositionen in inneren und äußeren Angelegenheiten einnehmen kann.⁶⁰ Auch einfache Frauen aus einem Umfeld mit Bildungsdefiziten oder aus sozial schwachen Schichten müssen die Chance bekommen, ein Teil der Reformbewegung (*nahḍa*) zu sein. Diese neue Strategie nennt ‘Ezzat “political reality”, in der alle Schichten der Gesellschaft im Zuge ihrer politischen Partizipation berücksichtigt werden.⁶¹ Dabei ist auch die Eigenverantwortlichkeit dieser Frauen gefordert.

„Die Frauen müssen sich umschaun, was sie innerhalb der Gesellschaft machen können (wo sie mitgestaltend aktiv werden können). Denn die Emanzipation der Frau bezieht sich nicht nur auf die politische Teilhabe, sondern auch auf die Teilhabe auf allen Ebenen der Gesellschaft als Ganzes. Die Frau selbst kann die Verbesserung und Weiterentwicklung ihrer Umgebung fördern und antreiben. So hängt es individuell von der Situation und den Kompetenzen der Frau ab (was sie erreichen kann). Teilhaben aber kann jede Frau. Denn jede von ihnen verfügt über unterschiedliche Kompetenzen und Fähigkeiten.“⁶²

Um diese Teilhabe aller Frauen zu erreichen, muss die Dichotomie politisch vs. privat konsequent abgeschafft werden. Indem der Familie ihre politische Rolle als gesellschaftliche Einheit wiedergegeben wird, können sich Frauen an gesellschaftlichen Agenden beteiligen, da diese dann zu einem Bestandteil der Familie geworden sind.⁶³ Somit gelingt es ‘Ezzat, eine neue Platzierung der Frau innerhalb der Gesellschaft anzuvisieren. Die Frauenfrage ist demnach mit der islamischen Sicht eng verbunden und lässt sich nicht von ihr abkoppeln. Deshalb ist im theologischen Bereich eine Reform des islamischen Rechts (*fiqh*) unverzichtbar, um die Emanzipation der Frau voranzubringen. ‘Ezzat plädiert für einen neuen rechtlichen Rahmen, einen Rahmen, der mit der neuen Situation und Realität der muslimischen Frau vereinbar ist und ihre rechtlichen, politischen und sozialen Nachteile berücksichtigt. Das heißt, dass es um eine neue, zeitbezogene Jurisprudenz (*fiqh*) geht.⁶⁴ Der wahre Kampf um die Erlangung der Rechte der Frauen ist nach ‘Ezzat der Kampf um die Wiederbelebung des „islamischen Mittelwegs“. Dieser öffnet die Tore für Veränderung und ermöglicht das Zurückdrängen des radikalen, konservativen Gedankenguts, mit dessen Hilfe Frauen unterdrückt werden. Dieser Kampf sowie das Ziel, einen „neuen Islam“ zu schaffen, fangen mit der selbstständigen Meinungsbildung, an. Die Werkzeuge, die zu diesem Zweck benutzt werden müssen, bestehen aus einer Mischung unterschiedlicher Wissenschaften. Es muss einen Übergang zwischen den Grenzen der Sozialwissenschaft, die sich mit der Lebensrealität der Frauen beschäftigt, und denjenigen der *šarī‘a-*

⁵⁹ Vgl. Ra’uf ‘Ezzat, *Women and the Interpretation*, 2010.

⁶⁰ Vgl. Ra’uf ‘Ezzat, *Women and Politics*, 1995, S. 29.

⁶¹ Vgl. ebd.

⁶² Vgl. Ra’uf ‘Ezzat, *Lastu rāḍiya*, 2006, o.S.

⁶³ Vgl. Ra’uf ‘Ezzat, *al-mar’a wa’l-ṭiḡthād*, 1999, S. 113.

⁶⁴ Vgl. Ra’uf ‘Ezzat, *Women and Politics*, 1995, S. 11.

Wissenschaft geben.⁶⁵ Weiblichen Gelehrten muss die Chance der Teilhabe an der Schaffung einer zeitgemäßen Rechtsordnung eingeräumt werden, insbesondere im Bereich des Rechts, das die Belange der Frau betrifft (*fiqh an-nisā'*), um die Rechtsprechung für Frauen zu verbessern und die in diesem Bereich vorbildliche islamische Vergangenheit wieder aufleben zu lassen.

„Die derzeit vorherrschende Situation in den arabisch-islamischen Ländern erfordert einen neuen, von Reformen geprägten religiösen Diskurs, der die Frauen befreit. Einen Diskurs, der nicht, wie es viele Frauenrechtlerinnen getan haben, einen Kampf gegen den Islam heraufbeschwört oder ihn zu marginalisieren versucht. [...] Vielmehr bedarf es einer umfassenden, gemeinsamen Rechtsfindung. In einer Zeit, in der die Probleme so vielfältig und komplex sind, dass die Vernunft (*'aql*) des Einzelnen sie nicht zu lösen vermag, ist dies unerlässlich. Ferner ist eine Reformbewegung (*nahḍa*) vonnöten, durch die der nationale Zusammenschluss vorangetrieben und der Frieden als Schlüssel zu Veränderungen herbeigeführt wird. Ohne all dies werden wir immer die arabisch-islamische *umma* bleiben, die gefangen ist in widersprüchlichen Dichotomien.“⁶⁶

Ein religiöser Diskurs ist damit das wichtigste Medium, um das kollektive Bewusstsein der islamischen Gesellschaft aufzubauen. Die Reform in diesem Bereich ist somit einer der Schlüssel zur Verbesserung der gegenwärtigen Situation der *umma*. Dabei müssen verschiedene Akteure wie Frauenrechtlerinnen, Gelehrte sowie staatliche Institutionen an der Reform der religiösen Predigt mitarbeiten und mit vereinten Kräften versuchen, die Rahmenbedingungen für die Gewährleistung von Freiheit und Gleichberechtigung zu schaffen.⁶⁷

„Wer hat das Recht, die Träume der Mädchen zu kontrollieren? Und wer hat gesagt, dass Mädchen nicht das Recht haben zu träumen? O doch, das ist ihr Recht. Und die Gesellschaft muss anfangen, sich in Bewegung zu setzen, um die Verwirklichung der Träume dieser Mädchen zu erleichtern. Was gewinnt denn eine Gesellschaft, die die Träume ihrer Mädchen einzugrenzen versucht? Und dies im Namen der Religion und der Gottesfurcht! Wer hat gesagt, dass der Prophet den Mädchen das Träumen, die Bildung oder die Berufstätigkeit verboten hat? [...] So ist es doch besser für uns heute, den Mädchen mit ihren Träumen von einem besseren Leben Raum zu geben. Und dies ist ein gewaltiger Raum, in dem die Träume von Mutterschaft, Erfolg, Reisen, Arbeit und Bildung hineinpassen!“⁶⁸

4. Zukunftsentwurf und Perspektiven

Als Ergebnis der Analyse der Gesellschaftskritik von 'Ezzat und al-Kaḥlāwī sowie hinsichtlich eines allgemeinen Überblicks über den islamisch-feministischen Diskurs ist festzuhalten, dass die Frauenfrage samt der angestrebten Gleichberechtigung in Verbindung mit einer Verminderung und Lösung vorhandener Probleme, die die gesamte Gesellschaft angehen, kollektiv behandelt werden muss. So ist die Problematik der Gleichberechtigung (*musāwāt*) und der Freiheit (*ḥuriyya*) nicht ausschließlich im Rahmen eines Kampfes der

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 14.

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 26.

⁶⁸ Vgl. Ra'uf 'Ezzat, Heba, *Aḥlām al-banāt (Die Träume der Mädchen)*, 2008, URL: [Link http://208.43.71.196/arabic/blogs/heba-raouf/104453-2008-02-06%2000-00-00.html](http://208.43.71.196/arabic/blogs/heba-raouf/104453-2008-02-06%2000-00-00.html) (Abruf: 03.03.2010).

islamischen Feministinnen gegen die Männer oder eines Wettbewerbs mit ihnen und einer patriarchalischen Auslegung zu sehen. Vielmehr sind die Fortschritte auf diesem Gebiet an der Stellung zu messen, die den Frauen letztendlich eingeräumt wird. Die Rechte und Pflichten von Muslimen, ob Männer oder Frauen, sind als Ganzes zu betrachten. Um ihre Ziele zu erreichen, müssen islamische Feministinnen eine eindeutige Agenda ihrer Strategien und Ziele erstellen, also ein übersichtliches, klar definiertes Programm, das auch tatsächlich verwirklicht werden kann. Dieses Programm sollte die unterschiedlichen Lebensumstände und Schichtenzugehörigkeiten der Frauen berücksichtigen. Ein erfolgreicher Wandel der Situation der Frauen kann erst durch die Lösung existierender religiöser, sozialer, rechtlicher und politischer Probleme der gesamten Gesellschaft realisiert werden. Wenn islamische Feministinnen "empowerment" erlangen wollen, müssen sich alle Feministinnen zusammenschließen, um eine gesamtgesellschaftliche Veränderung herbeizuführen. Islamische Feministinnen, die den Status quo ihrer Gesellschaften ändern wollen, können nur in Gruppen und sozialen Bewegungen agieren, die in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit auftreten und gehört werden. Die Ideen und Konzepte islamischer Feministinnen scheinen jedoch zuerst nur als Debatte und Gesellschaftskritik wahrgenommen werden zu können und nicht als reale, umsetzbare Gesellschaftsreform. Um zu der angestrebten Gleichberechtigung zu gelangen, müssen zunächst tiefere gesellschaftliche und religiös legitimierte Grundsätze fundamental reformiert werden. Damit die islamisch-feministische Gesellschaftskritik eine wirkliche Chance erhält, sich von der (theoretischen) Kritik zu einer (praktischen) Realität zu wandeln, sollten Frauen sich von ihrer „Opfer“-Rolle lösen und sich hin zu einer offenen, toleranten und pluralistischen Bewegung entwickeln. Denn jeder Ansatz der unterschiedlichen Strömungen innerhalb des islamisch-feministischen Diskurses kann sowohl produktiv sein als auch erfolglos bleiben. Die Frage, welcher Zugang aus theologischer, politischer, rechtlicher oder sozialer Sicht zu bevorzugen ist oder wie unterschiedliche Ansätze miteinander vereint werden können, bleibt der jeweiligen Problemstellung und der künftigen gesellschaftlichen Entwicklung muslimischer Gesellschaften vorbehalten.

Beendet ist die islamisch-feministische Gesellschaftskritik und das Thema der Partizipation von Frauen noch lange nicht – es wurde angesprochen und diskutiert. Für einen Wandel braucht es Lösungswillen und Geduld, aber keine oberflächlichen Einschätzungen und Wertungen. Der Wandel muss von innen kommen, aus den Gemeinden selbst, von den einzelnen Individuen: den Männern und den Frauen.