



MBT MÜNSTERISCHE
BEITRÄGE ZUR THEOLOGIE
NEUE FOLGE **5**

MARIANNE HEIMBACH-STEINS, JUDITH KÖNEMANN,
VERENA SUCHHART-KROLL (HG.)

THEOLOGIE: BIOGRAPHISCH –
KONTEXTUELL – INTERSEKTIONAL

THEOLOGY: BIOGRAPHICAL – CONTEXTUAL –
INTERSECTIONAL

Münsterische Beiträge zur Theologie
Neue Folge
Band 5

MÜNSTERISCHE BEITRÄGE ZUR THEOLOGIE

Begründet von Franz Diekamp und Richard Stapper

Fortgeführt von Hermann Volk, Bernhard Kötting,

Bruno Schüller und Harald Wagner

Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster

Neue Folge

Band 5

THEOLOGIE: BIOGRAPHISCH – KONTEXTUELL – INTERSEKTIONAL
THEOLOGY: BIOGRAPHICAL – CONTEXTUAL – INTERSECTIONAL

Herausgegeben von / Edited by
Marianne Heimbach-Steins, Judith Könemann
und Verena Suchhart-Kroll

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2024

Umschlagabbildung: Detail aus einer Glasmalerei in der Katholisch-Theologischen Fakultät (E. Mataré; 1961): Paulus

© 2024 Herausgeber und Autoren
www.aschendorff-buchverlag.de



Dieses Werk erscheint unter der Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 (CC BY 4.0). Details dieser Lizenz sind unter creativecommons.org/licenses/by/4.0/ einsehbar. Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz zur Weiterverwendung gelten möglicherweise nicht für Inhalte (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht originärer Bestandteil der Open-Access- Publikation sind. Eine weitere Genehmigung durch Rechteinhaber kann erforderlich sein.

ISBN 978-3-402-12320-1
ISBN (E-Book-PDF) 978-3-402-12321-8
DOI 10.17438/978-3-402-12322-5

Inhalt

Marianne Heimbach-Steins, Judith Könemann, Verena Suchhart-Kroll

Einführung	7
Introduction	15
DOI 10.17438/978-3-402-12334-8	

TEIL 1:

BIOGRAPHIEN – INTERSEKTIONAL GELESEN / BIOGRAPHIES – FROM AN INTERSECTIONAL PERSPECTIVE

Jadranka Rebeka Anić

Biographical Intersection of Religious, National, and Feminist Identity in Socialist and Post-socialist Croatia	25
DOI 10.17438/978-3-402-12335-5	

Tina Beattie

Running in Order to Stand Still. A Personal Reflection on the Challenges Facing Feminism in Times of Radical Change	39
DOI 10.17438/978-3-402-12336-2	

Ini Dorcas Dah

A Voice for the Voiceless. Developing Practical Theology from Personal Experience	53
DOI 10.17438/978-3-402-12337-9	

Ma. Maricel S. Ibita

‘What Does the Lord Require of You?’. Memorializing Miriamic Presence	71
DOI 10.17438/978-3-402-12338-6	

Adriaan van Klinken

Intimate Entanglements. Embodied, Ethnographic, and Theological Reflections on Intersectionality	91
DOI 10.17438/978-3-402-12339-3	

TEIL 2:

INTERSEKTIONALITÄT – THEOLOGISCH GELESEN /
 INTERSECTIONALITY – FROM A THEOLOGICAL PERSPECTIVE

Judith Gruber

A Rag Rug of ‘Petites Histoires’. Autobiography – Intersectionality –
 Theology 109
 DOI 10.17438/978-3-402-12340-9

Carolin Hohmann

“The Personal is Political.” Approaches to an Intersectional Theology ... 123
 DOI 10.17438/978-3-402-12341-6

Dina El Omari

Der politische Charakter des Theologietreibens am Beispiel des
 islamischen Feminismus in Ägypten 141
 DOI 10.17438/978-3-402-12342-3

Gary Slater

The Border and the Map. Exploring Intersectionality’s Relevance for
 Christian Social Ethics 161
 DOI 10.17438/978-3-402-12343-0

Égide Muziazia

Wahrnehmung und Interpretation von Körper und Körperlichkeit –
 in fremden kulturellen Kontexten 177
 DOI 10.17438/978-3-402-12344-7

ERTRAG / SUMMARY

Marianne Heimbach-Steins, Judith Könemann

Theologie und Intersektionalität. Ein Resümee 199
 Theology and Intersectionality. A Résumé 221
 DOI 10.17438/978-3-402-12349-2

Die Autor*innen und Herausgeberinnen / The Authors and Editors ... 241

Der politische Charakter des Theologietreibens am Beispiel des islamischen Feminismus in Ägypten

DINA EL OMARI

Abstract

Die islamisch-emanzipatorischen Bewegungen haben ihre Ursprünge Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen islamischen Ländern, wobei Ägypten als ihre Wiege gilt. Im Laufe der Jahre zeichneten sich immer wieder wellenartige Bewegungen ab, die sich durch verschiedene Ausrichtungen charakterisieren lassen, dabei jedoch nie frei von religiösen Parametern sind. Stattdessen kennzeichnet die emanzipatorischen islamischen Bewegungen gerade die Verbindung von Feminismus und theologischen Argumenten, und gibt ihnen ihre spezielle Nuance. In welcher Form und Intensität auf religiöse Argumente rekurriert wird, variiert jedoch sehr stark. Ebenso ob diese selbst generiert oder von geistlichen Autoritäten adaptiert werden.

Der vorliegende Beitrag untersucht die unterschiedlichen Phasen der emanzipatorischen Bewegungen in Ägypten vor dem Hintergrund der Frage, inwieweit religiöse Argumente eine Rolle spielen und wie diese generiert werden. Exemplarisch fokussiert werden dabei (1) der säkulare Feminismus in Ägypten, (2) islamistische Frauendiskurse und Emanzipation sowie (3) der islamische Feminismus am Beispiel von Bint aş-Šaṭī, Omaila Abou-Bakr und Mulki Al-Sharmani. In einer ersten Phase war der Feminismus oft, aber nicht ausschließlich Teil von globalen feministischen Bewegungen, stand ab den 1950er-Jahren dann in einer Spannung zwischen dem Zugewinn politischer Rechte und einer Fortsetzung patriarchaler Familienstrukturen. Im Rahmen des Erstarkens der Muslimbruderschaft nahmen Frauen als Unterstützerinnen ambige Rollen ein und traten für ein repressives Frauenbild ein, das sie im Rahmen ihres Einsatzes selbst oftmals überschritten. Als Antwort auf das Erstarken des Islamismus entwickelt sich schließlich ein islamischer Feminismus, der auf theologischer Grundlage patriarchale Strukturen hinterfragt. Insgesamt zeigt die Autorin auf, wie theologische und politische Parameter in den verschiedenen Wellen des islamischen Feminismus in einer je spezifischen Verwobenheit auftreten und dabei sowohl zur Legitimierung patriarchaler Rollenvorstellungen als auch zur Forderung von Geschlechtergerechtigkeit herangezogen werden.

Islamic-emancipatory movements originated in various Islamic countries at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries, with Egypt being considered its crucible. Over the years, wave movements have repeatedly emerged. Although these have been characterized by different patterns, they have never been free of religious parameters. In fact, it is the combination of feminism and theological arguments that characterizes emancipatory Islamic movements and gives them their special nuance. However, the intensity of the use of religious arguments varies greatly, as does the extent to which they are self-generated or adapted by spiritual authorities.

This chapter examines the different phases of the emancipatory movements in Egypt and interrogates the extent to which religious arguments play a role and how they are generated. It focusses on (1) secular feminism in Egypt, (2) Islamist discourses on women and emancipation, and (3) Islamic feminism through the examples of Bint aš-Šāṭī, Omaima Abou-Bakr, and Mulki Al-Sharmani. In an initial phase, feminism was often, but not exclusively, part of global feminist movements, but from the 1950s it was caught in a tension between gaining political rights and maintaining patriarchal family structures. As the Muslim Brotherhood gained strength, women took on ambiguous roles as supporters, advocating a repressive image of women that they themselves often exceeded in the course of their work. In response to the rise of Islamism, an Islamic feminism finally developed that questioned patriarchal structures on a theological basis. Overall, the author shows how theological and political parameters are interwoven in specific ways in the various waves of Islamic feminism and are used both to legitimize patriarchal role models and to demand gender justice.

Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts beginnen eine ganze Reihe von muslimischen Frauen und vereinzelt auch Männer in unterschiedlichen islamischen Ländern gegen die patriarchalen Strukturen aufzubegehren. Dabei stellt Ägypten die Wiege der islamisch-emanzipatorischen Bewegungen dar und erlebt mehrere feministische Wellenbewegungen, die zwar in ihren Forderungen durchaus von den feministischen Bewegungen des Westens inspiriert waren, sich aber auch aus einer islamischen Perspektive zu begründen suchten. Die islamisch-emanzipatorischen Bewegungen zeichnen sich dabei durch eine besondere Eigenart aus: Schon in ihren frühen Anfängen Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts ist es eine Bewegung, die nicht frei von theologischen Argumenten ist. Diese Verbindung von Feminismus und religiösen Parametern sind das eigene der emanzipatorischen islamischen Bewegungen und geben diesen ihre ganz spezielle Nuance (vgl. Badran 2009: 1). Dabei waren die erste und zweite Phase der emanzipatorischen Bewegungen eher säkulare Bewegungen, in denen theologische Argumente hinzugezogen, selten auch selbstständig generiert wurden. Es ist jedoch insbesondere die dritte Phase, in der dann neben säkularen feministischen Diskursen theologische ins Zentrum rücken. Aufgrund dieser Verlagerung unterscheidet die Historikerin Margot Badran auch die verschiedenen feminis-

tischen Bewegungen mit Hilfe unterschiedlicher Bezeichnungen: den säkularen Feminismus und den islamischen Feminismus, die sie als die „two major feminist paradigms“ (Badran 2009: 2) in islamisch dominierten Räumen ansieht, die zwar grundsätzlich dasselbe Ziel verfolgen – Geschlechtergerechtigkeit – sich aber in Form und Umsetzung voneinander unterscheiden würden:

„Secular feminism signified a model of feminism located within the context of a secular territorial nation-state composed of equal citizens, irrespective of religious affiliation and a state protective of religion while not officially organized around religion. From the beginning, secular feminism has been action-oriented, engaging in social and political militancy. Indeed, it emerged as social movement – or, more precisely, social movements within national contexts [...]. Islamic feminism, by contrast, burst on the global scene as a new discourse or interpretation of Islam and gender grounded in *ijtihad*, or independent intellectual investigation of the Qur'an and other religious texts.“ (Badran 2009: 3)

Während die Anhänger*innen des säkularen Feminismus Argumente muslimischer moderner religiöser Gelehrter für die eigenen Diskurse aufgreifen, produzieren die Akteur*innen des islamischen Feminismus die religiösen Inhalte selbst (vgl. Badran 2009: 4). Diese inhaltliche Unterscheidung ist zentral, wenn auch die Unterscheidung in den Bezeichnungen der drei Phasen nicht grundsätzlich geteilt wird, oftmals wird der Begriff des *Islamischen Feminismus* oder der *Islamischen Feminismen* übergreifend für alle drei Phasen genutzt und dann in der Folge eine Differenzierung auf inhaltlicher Ebene vorgenommen. Ich werde im Rahmen dieses Artikels die unterschiedlichen Bezeichnungen Badrans übernehmen, da sie für die hiesige Fragestellung nach religiösen Parametern in den emanzipatorischen Diskursen Ägyptens überzeugt. Unabhängig von der Frage der Bezeichnung gibt es aber noch eine weitere Eigenart islamisch-emanzipatorischer Bewegungen, die sich besonders in Ägypten abzeichnet und sozusagen auch als Auslöser der dritten Phase angesehen werden kann: das Erstarken des Extremismus durch die Muslimbruderschaft, besonders ab den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts. Dieses Erstarken bringt auch zahlreiche islamistische Frauendiskurse mit sich, innerhalb derer das Argument der Emanzipation ebenfalls immer wieder bemüht wird. Dabei erscheint interessant, dass die Muslimbruderschaft und später dann die Partnerorganisation der Muslimschwesternschaft den Gedanken von Differenz aufgreift und mit islamisch-theologischen Argumenten anreichert, allerdings nicht um Frauen wirklich aus patriarchalen Denkstrukturen zu befreien. Vielmehr geht es darum, sie in von der Muslimbruderschaft festgesetzte Rollen und Räume unter dem Deckmantel vermeintlicher Emanzipation zu verorten und dies religiös zu begründen. Dadurch nun, dass die Muslimbruderschaft gezielt mit religiösen Quellen für diese Zuschreibungen argumentiert, entsteht die Notwendigkeit, mit denselben Quellen auch eine geschlechtergerechte Lesart zu

begründen, wodurch der islamische Feminismus eingeleitet wird, der neben den vorhandenen Strömungen, säkular und islamistisch, bis heute anhält und zahlreiche feministische und geschlechtersensible theologische Diskurse hervorgebracht hat.

Der folgende Artikel soll sich nun im Konkreten mit der Frage der Rolle der Theologie bzw. theologischer Argumente in den genannten Kontexten auseinandersetzen und dabei auch den Fokus auf die Verschmelzung von politischen und theologischen Argumenten innerhalb islamisch emanzipatorischer Bewegungen setzen. Aufgrund des begrenzten Umfangs kann dies freilich lediglich exemplarisch anhand einiger weniger Beispiele erfolgen.

1. Der säkulare Feminismus in Ägypten

Die erste Phase des Feminismus¹ in Ägypten wird ungefähr für den Zeitraum von Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1922 festgelegt und lässt sich in einen größeren Rahmen mit den damaligen Nationalismus-Debatten verorten. Diese Debatten drehten sich vor allem darum, dass Ägypten wieder als unabhängiges und von der Kolonialherrschaft befreites Land dastehen, gleichzeitig aber die muslimische Gesellschaft Anschluss an die fortschrittlichen Entwicklungen der europäischen Gesellschaften finden sollte. In diesem Zusammenhang galt es Nationalismus, Fortschritt, kulturelle und religiöse Reformen in Einklang miteinander zu bringen und dies betraf auch die Rolle der Frau in der Gesellschaft (vgl. Ahmed 1993: 127–129). Die emanzipatorischen Bemühungen für Frauen zeigen sich dabei zum einen im Kontext eigener feministischer Bewegungen und im Kontext der Nationaldebatten. In Bezug auf erstere wird in der frühen Phase häufig von einem literarischen Feminismus gesprochen (vgl. Badran 2009: 19–20), der vor allem von Frauen aus der Mittel- und Oberschicht, wie Hind Nawfal, Zaynab al-Fawwaz, Malak Hifni Nasef, Nabawiyya Musa und Huda Sha'raawi, getragen wurde. Sie forderten zunächst über unterschiedliche Publikationswege, wie Bücher, Frauenzeitschriften und Artikel, mehr Bildungsmöglichkeiten und Berufschancen für Frauen, aber auch Verbesserungen in Bezug auf religiös begründete Normen auf

1 Der Begriff des Feminismus taucht erstmals in den frühen 1920er Jahren in Ägypten auf, und zwar sowohl in Französisch als auch in Arabisch als *nisā'iyya* (vgl. Badran 2009: 242). Diese Adaption aus dem westlichen Kontext würde aber nach Margot Badran keine Uneigenständigkeit bedeuten, vielmehr sei jeder Feminismus ein eigener: „Yes, the term originated in the West, specifically France. No, feminism is not Western. American feminism is not French, as Americans and French alike would loudly proclaim. Egyptian feminism is not French and it is not Western. It is Egyptian, as its founders have attested and history makes clear. Feminisms are produced in particular places and are articulated in local terms” (Badran 2009: 242–243).

privater und gesellschaftlicher Ebene, z. B. hinsichtlich des Verbots der Polygamie, Öffnung des Scheidungsrechts für beide Geschlechter, Entfernung des Gesichtsschleiers, Abschaffung von Geschlechtersegregationen und Erhöhung des Heiratsalters (vgl. Badran 1992: 19; Ahmed 1993: 140–142). Später kamen dann auch öffentliche Auftritte und die Schaffung organisierter Strukturen hinzu (vgl. Ahmed 1993: 176). Im Kontext der Nationaldebatten gab es zum einen säkulare Verfechter von Frauenrechten, zu denen u. a. Qasim Amin zählte, aber auch religiöse Gelehrte, unter denen besonders der Theologe und Reformier Muhamad 'Abduh, der eines der höchsten religiösen Ämter Ägyptens innehatte, hervorsteht. Er setzte sich nicht nur für eine Erhöhung des Status von Frauen in der ägyptischen Gesellschaft sowie eine Reform des Eherechts ein, sondern führte die ungleiche Behandlung von Frauen auf eine Missinterpretation islamischer Quellen zurück und forderte daher eine Neuauslegung dieser. So betont er, dass der Islam im Gegensatz zu den westlichen Mächten Frauen den Männern gegenüber gleichgestellt hätte und der Koran deutlich zeige, dass es keine männliche Überlegenheit gebe (vgl. Ahmed 1993: 139). Daher lehnt der Theologe auch die Vorstellung einer Hierarchie in der Schöpfung ab. So kommentiert er in seinem Korankommentar in Bezug auf die Erschaffung der beiden Geschlechter, konkret hinsichtlich der Verse 2:35–37² folgend:

„Was die Frage nach der Erschaffung Hawwā's von einer der Rippen Adams betrifft, es gibt im Koran keinen Text dazu, und es gibt keine Notwendigkeit die Worte des Allerhöchsten ‚Und von ihm [dem einen Wesen] erschaffen wir seinen Partner‘ so zu verstehen, damit sie der Genesis entsprechen. Die Geschichte wurde im Koran auch nicht erwähnt, aber sie wurde in der Thora erwähnt, die in den Händen des Volkes des Buches eine historische Erzählung ist. Der Koran kam als Ermahnung/Warnung/Lehre in Bezug auf die Erschaffung Adams und die Neigung seiner Existenz/seines Seins [...]. Und die Bedeutung hier ist, dass er Partner für euch geschaffen hat, die aus der selben Gattung stammen. Und es ist nicht richtig zu behaupten, dass alle Ehefrauen aus den Körpern ihrer Männer erschaffen wurden [...]“ (Ridā: Tafsīr al-Manār).

Weiterhin sprach sich 'Abduh auch gegen Polygamie, die einseitige Scheidung durch den Mann und Sklaverei aus, die historisch zu erklären seien, keinesfalls aber das Ideal islamischer Ordnung darstellen würden und somit all diese Aspek-

2 35. „Wir sprachen: ‚Adam! Bewohne du mit deinem Partnerwesen den Garten, und esst daraus in reichem Maß, wo immer ihr nur wollt! Doch naht euch diesem Baume nicht, denn sonst gehört ihr zu den Frevlern!‘ 36. Doch der Satan ließ sie beide an ihm sträucheln und trieb sie dann hinaus aus dem, worin sie waren. Wir sprachen: ‚Steigt herab! Ihr seid einander feind! Auf Erden sei euch eine feste Statt und Lebensgenuss für eine Zeit!‘ 37. Da wurden Adam Worte von seinem Herrn zuteil, und der kehrte sich ihm zu. Siehe, er ist es, der sich gnädig zukehrt, der Barmherzige.“ Übersetzung auf der Grundlage von Bobzin 2016, mit eigenen Varianten.

te reformiert werden müssten bzw. man müsse zum *Wahren Islam* zurückkehren (vgl. Adams 1933; 'Amāra 1993). In seiner Rolle als religiöser Gelehrter gelang es 'Abduh, die von der nationalistischen Bewegung geforderten Reformen in Einklang mit seiner Interpretation des Islams zu bringen und er lieferte damit auch starke Argumente für die feministischen Diskurse. Dabei muss man allerdings grundsätzlich zwei divergierende Stränge voneinander unterscheiden: Der erste Strang ist eng mit dem Gedanken einer Westernisierung Ägyptens verknüpft. Das bedeutet, dass Reformen eher nicht von innen heraus erzielt wurden, sondern vor allem im Austausch mit den Errungenschaften der westlichen Mächte. Hier bestand auch eine enge Verbindung zum westlichen Feminismus. Der zweite Strang, zu dem sich auch 'Abduh zählen lässt, zog es vor, weibliche Angelegenheiten innerhalb der eigenen Sphäre, d. h. Kultur, Landessprache und Religion zu besprechen (vgl. Ahmed 1993: 174). Im Rahmen dieses zweiten Stranges spielten religiöse bzw. theologische Argumente zwar keine hauptsächliche Rolle, sie waren dennoch von Anfang an in feministischen Diskursen präsent (vgl. Badran 2009: 4). Grundsätzlich rekurrten Feministinnen folglich in dieser frühen Phase bezüglich religiöser Argumentationen vor allem auf Aussagen islamischer Gelehrter, wenn auch ein religiöser Fingerzeig der ein oder anderen Akteurin nicht gänzlich ausblieb. So hielt Zainab al-Fawwaz 1892 fest: „We have not seen any divinely ordered systems of law, or any law from among the corpus of [Islamic] religious law ruling that women is to be prohibited from involvement in the occupation of men“ (Badran 2009: 20). Trotz derartiger Aussagen zeigt sich allerdings, dass in dieser frühen Phase patriarchale Strukturen, gerade im Familiensystem, noch nicht gänzlich im Sinne einer vollständigen Reform dieses, zum Teil religiös begründeten, Systems hinterfragt wurden, vielmehr wurden punktuell Verbesserungen für Frauen innerhalb des Systems gefordert (vgl. Badran 2009: 4). Das zeigt sich z. B. bei der Frauenrechtlerin Malak Hifni Nasef (gest. 1918), die sich klar gegen die Entschleierung von Frauen richtete, da sie dieses für ein fremdbestimmtes Thema hielt, das von wichtigeren Forderungen wie einem verbesserten Zugang zur Bildung ablenken würde. Dabei argumentiert Nasef gegen eine Entschleierung von Frauen allerdings nicht mit dem Argument der Schamhaftigkeit, sondern sie deklariert den Schleier als Teil der weiblichen Gewohnheit. Gleichzeitig forderte sie aber neben einer Reform des Bildungssystems die Abschaffung der Polygamie, des einseitigen Scheidungsrechts und die Heraussetzung des Scheidungsalters (vgl. Badran 2009: 4). Auch in der zweiten Phase des Feminismus (ca. 1923 bis Anfang der 1970er Jahre) lässt sich keine Forderung einer grundsätzlichen Reform patriarchaler Strukturen erkennen, allerdings kommen neue Anliegen, wie die Einführung des Wahlrechts für Frauen, hinzu. Diese Phase zeichnet sich aber besonders auch durch einige politische Umbrüche aus, die ebenso Einfluss auf die feministischen Bewegungen sowie auf die Rolle theologischer Argumente bezüglich der Stellung von Frauen in unterschiedlichen

Diskursen hatten. Diese politischen Umbrüche markieren zwei Zeitabschnitte in Bezug auf feministische Bewegungen: 1923 bis 1952, d. h. von der Unabhängigkeit Ägyptens bis zum Militärputsch in Ägypten, die Revolution vom 23. Juli, unter anderem unter der Leitung des späteren Präsidenten Gamal Abdel Nasser. Und der zweite Abschnitt von 1952 bis in die frühen 70er Jahre des 20. Jahrhunderts (vgl. Badran 2009: 23–25; Hatem 1998: 87–89).

Wendet man sich zunächst dem ersten Zeitabschnitt (1923–1952) zu, zeigt sich, dass sich dieser vor allem durch die Bildung organisatorischer politischer Strukturen auszeichnet, die vor allem durch die Egyptian Feminist Union, EFU vorangetrieben wurde. Gegründet wurde die Organisation von der Frauenrechtlerin Huda Sha 'raawi, da trotz der anfänglichen Hoffnung auf politische Teilhabe – nach neuer Verfassung war versprochen worden, dass alle Ägypter*innen gleich seien und somit gleiche gesellschaftliche sowie politische Rechte hätten – ihnen das Wahlrecht verwehrt blieb. Die Organisationsform sollte nun mit einer deutlich stärkeren Wirkmacht feministische Anliegen vorantreiben. Darunter fielen neben dem Wahlrecht für Frauen bessere Bildungs- und Arbeitschancen, Verbesserungen im Eherecht sowie die Möglichkeit der Abnahme der Kopfbedeckung, für die sich Sha 'raawi mit Vehemenz einsetzte (vgl. Ahmed 1993: 176–178). Einen Konflikt zwischen den eigenen Anliegen und dem Islam sahen sie dabei nicht:

„While EFU women found their feminist ideology and program compatible with Islam, and sought its legitimizing force, their overall ideological framework was secular rather than religious.“ (Badran 2009: 27)

Trotz dieser säkularen Ausrichtung grenzte sich die EFU in einer Deklaration aus dem Jahr 1937 klar vom Säkularismus des türkischen Feminismus ab und bleibt dem religiösen Fundament treu:

„[...] while the turkish woman has attained her freedom by virtue of foreign laws [alluding to the 1926 Turkish civil code, based not on the Islamic shari'a but on a Swiss model] the Egyptian woman will never ask for her rights except by basing her requests on the Islamic shari'a.“ (Badran 2009: 27)

Diese Positionierung sorgt lange Zeit dafür, dass auch mit der Zunahme von Spannungen zwischen Feministinnen und Islamist*innen weiterhin einige religiöse Gelehrte die Anliegen feministischer Bewegungen unterstützten. Allerdings änderte sich dies merklich mit dem Nahen der Revolution im Jahr 1952. Vorangetrieben wurde die Kluft zwischen beiden Seiten durch das zunehmende Erstarken der Muslimbruderschaft, einer islamistischen Gruppierung, die jede feministische Forderung als westliche Einflussnahme einstufte und sie rigoros als unislamisch ablehnte (vgl. Badran 2009: 39–40; Ahmed 1993: 192–194). Im folgenden Kapitel

wird auf die Rolle dieser Bewegung einzugehen sein. In Bezug auf die genannte Kluft führten die Diskurse der Muslimbruderschaft durch ihre Rezeption in dem Main-Stream theologischer Diskurse dazu, dass sich auch dort langsam eine anti-feministische Haltung breit machte. Auf einer Konferenz religiöser Gelehrter im Jahr 1952 wurde daher offiziell festgehalten, dass „alle Aspekte in Bezug auf den Status der Frau nur im Kontext des islamischen Rechtes“ (Badran 2009: 31) zu adressieren seien und in diesem Sinne sei ihr Haus das Heim, nicht das öffentliche Leben (vgl. Badran 2009: 31). Darüber hinaus wurden feministische Bemühungen als koloniale Einflussnahme verurteilt, welche die Absicht verfolgten würden, die islamische Gesellschaft zu zerstören (vgl. Badran 2009: 31). Dabei wurden konkret auch die Bemühungen der EFU und Sha'raawi als Hauptverantwortliche angeprangert (vgl. Badran 2009: 31).

Mit der Revolution vom 23. Juli im Jahr 1952 beginnt der zweite Zeitabschnitt und mit ihm keimte neue Hoffnung auf Verbesserung des sozialen, privaten und politischen Status von Frauen auf. Die kontinuierlichen Forderungen von akademischen Frauen und ihren Organisationen sorgten dafür, dass unter der neuen Führung des sozialistischen Nasser-Regimes die Frauenfrage als wichtiges Anliegen ernstgenommen wurde und es trotz religiöser Widerstände zu einer Reihe von Reformen kam (vgl. Hatem 1998: 87; Badran 2009: 34):

„In 1956, the political rights of citizenship (such as the right to vote and to run for public office), which had been given to men in 1920, were now extended to women. In 1959, Labor Law 91 upheld women's right to work by providing them with fifty days of maternity leave, providing daycare services where there were more than one hundred workers, and protecting women from unfair termination of work following the birth of a child. [...]“ (Hatem 1998: 87)

Neben diesen und weiteren Neuerungen in Bezug auf den Status von Frauen in der ägyptischen Gesellschaft stellt vor allem die Charta aus dem Jahr 1962 einen Meilenstein für die Rechte von Frauen dar, denn sie deklariert grundsätzlich: „Woman must be regarded as equal to man and must therefore shed the remaining shackles that impede her free movement so that she might take a constructive and profound part in shaping life.“ (Badran 2009: 35) Nichtsdestotrotz zeichnen sich zeitgleich aber auch Entwicklungen ab, die feministische Organisationen und ihren Aktivismus schrittweise zum Erliegen brachten. Der Grund dafür war die Einführung des Verbots von Organisationen, das vorrangig vom Präsidenten Nasser zur Zerschlagung der Muslimbruderschaft eingeführt worden war, allerdings auch feministische Organisationen betraf (vgl. Hermann 2008: 38–39). Hinzu kam, dass der Staat zwar hinsichtlich der ökonomischen und politischen Rollen von Frauen die Religion außen vorließ, bezüglich des Personenrechts stellten Regelungen und Normen aus dem islamischen Recht, welche Ehe, Scheidung

und Sorgerecht betrafen, die Hauptquelle für die Definition des rechtlichen Status von Frauen in ihren Familien dar (vgl. Hatem 1998: 89). Dadurch wurden das Recht der Männer auf Polygynie sowie auch das einseitige Scheidungsrecht von Männern in die Gesetzestexte des Staates aufgenommen. Interessant ist dabei, dass der Staat grundsätzlich für Reformen in eigener Sache eintrat und dabei auch islamische Interpretationen, die denen entgegen standen, ablehnte, hier aber ganz deutlich nicht von patriarchalen Familienstrukturen abweichen will und sich daher an dieser Stelle religiöse Interpretationen wieder zu Nutze macht (vgl. Hatem 1998: 90). Dadurch bleiben wesentliche Anliegen der Frauenbewegungen unerfüllt. Es zeigt sich zudem, dass in dieser Phase religiöse Argumente zunehmend von islamistischen und konservativen Gelehrten auf der Basis ihrer Interpretation der Scharia hinsichtlich der Rolle der Frau in der Gesellschaft und Familie für sich vereinnahmt werden. Doch trotz dieser Entwicklungen bleibt die Schule 'Abduhs nicht nur weiterhin als marginaler und gegenläufiger Strang bestehen, er bringt auch eine wichtige weibliche Exegetin hervor: die Professorin für arabische Literatur und Koranwissenschaften 'Ā'isha 'Abd al-Raḥmān (gest. 1998), bekannt unter dem Namen Bint aš-Šāṭi. Als Ehefrau von Amin al-Khuli, der wiederum ein Schüler 'Abduhs war, waren ihre Forschungsperspektiven – eine Kombination aus Literaturwissenschaft und Koranexegese – nicht verwunderlich, gilt Khuli doch als Begründer der literaturwissenschaftlichen Methode im Bereich der Koranexegese. Ihre Stimme ist aber gerade in Bezug auf die Frauenemanzipation von Bedeutung und sie gilt als eine der ersten Frauen, die versucht hat, den Koran im Kontext ihrer Zeit auszulegen (vgl. Marcotte 2008: 179). Sie ist damit eine der ersten, die dem islamischen Feminismus zuzuordnen ist, wenn sie sich selbst auch nicht als Feministin bezeichnet hat, und wird daher im Abschnitt zum islamischen Feminismus nochmals thematisiert.

Nun stehen den emanzipatorischen Bemühungen aber nicht nur männliche konservative und islamistische Stimmen gegenüber, sondern auch Frauen, die sich in den entsprechenden Strukturen bewegen. Diesbezüglich stechen besonders die Muslimbrüder bzw. deren Co-Organisation der Muslimschwestern hervor, die zwar unter dem Nasser-Regime lange stark bekämpft wurden, deren Anhänger*innen aber weiterhin unerbittlich ihre Ideologie im ägyptischen Volk verbreiteten. Darunter waren auch islamistische Frauendiskurse, die ebenfalls Gedanken von Emanzipation aufgreifen und diese vor allem religiös untermauern. Dies soll nun im folgenden Abschnitt näher durchleuchtet werden.

2. Islamistische Frauendiskurse und Emanzipation

Bereits während der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts entwickelt sich mit der Gründung der Muslimbruderschaft durch Hassan al-Banna (gest. 1949) eine islamisti-

sche Strömung, die bis heute in Ägypten präsent ist und keine unerhebliche Rolle auf die dortigen Geschlechterdiskurse nimmt. Dabei ist die Ideologie der Muslimbrüder seit jeher von der Aufhebung einer Dichotomie zwischen religiösen und säkularen Bereichen sowie der Errichtung eines islamischen Staats geprägt, um so zu ihrer Vorstellung des wahren Islams zurückzukehren. Das bedeutete auch die Abkehr und Eliminierung von allen fremden Einflüssen, ein Gedanke, der sich besonders gegen alle Aspekte, die auf die westlichen Kolonialmächte zurückgeführt wurden, ganz gleich, ob diese wirklich dort ihren Ursprung hatten, richtete. Das betraf auch die feministischen Diskurse in Ägypten, die als westlich und unislamisch deklariert wurden. Entsprechend wurden alle feministischen Initiativen, Vereine und Akteur*innen zu Feindbildern (vgl. Marcotte 2005: 68). Die Rückkehr zu einem *wahren Islam* machte es zudem notwendig, die eigene islamische Identität als Abgrenzung gegenüber Kolonialismus und Imperialismus zu definieren. Das betraf auch die Vorstellungen hinsichtlich der Rolle von Frauen in Familie und Gesellschaft. Hier wurden Frauen zu der Projektionsfläche für diese Neudefinition einer islamischen Identität, die tief in Vorstellungen von Ehre, Segregation und spezifischen Geschlechterrollen verwurzelt war (vgl. Marcotte 2005: 69). Die Muslimbrüder befürworteten eine neue geschlechtsspezifische Raumaufteilung, die eine *richtige* islamische Frauenkleidung erfordere sowie die Rückbesinnung der Frau auf ihre Rolle als Mutter (vgl. Marcotte 2005: 78). Diese traditionellen Vorstellungen werden nun um eine weitere Idee ergänzt: Frauen sollen nicht nur weiterhin Zugang zu öffentlichen Räumen, sondern auch zu Bildung haben. Da nur gebildete Frauen die Bewegung von al-Banna unterstützen könnten und zudem ihre Rolle als Mutter erfüllen könnten, was ihre absolute Priorität sein sollte, denn schließlich seien sie es, die die Kinder und damit die nachfolgenden Generationen erziehen, die wiederum die Grundlage für eine nachhaltige Etablierung der neuen islamischen Identität bilden würden (vgl. Marcotte 2005: 78). Dabei weichen sie allerdings von konservativen Diskursen durchaus ab:

„Paradoxically, the Islamist discourse of al-Banna did not advocate religious conservatism. On the contrary, al-Banna was against ‘blind traditionalism’ or the exclusion of women’s social participation in the Islamic cause. Islamists encourage Muslim women to struggle side by side with men for the Islamic call, so that their chances of success may increase. The only restriction imposed on the activities of women Islamist activists outside the home is that their social and political activities must not be undertaken at the expense of or lead to the breakdown of the family, the fundamental social unit of society.“ (Marcotte 2005: 78)

Die Begründung für diese Geschlechterrollenvorstellungen erfolgte auf der Grundlage der Interpretation religiöser Quellen und unter Bezugnahme von islamisch rechtlichen Argumenten, da die Muslimbrüder eine islamische Identität

begründen wollen, die sie auch göttlich legitimieren mussten. Das geschah auf der einen Seite durch Hassan al-Banna selbst, aber auch durch religiöse Autoritäten wie den Koranexegeten Sayyid Qutb oder Scheich Muhammad Mitwalli al-Sha'rawi, zu dem Badran festhält:

„In the quietist tradition he praises the virtues of obedience and patience for men and women alike, while he preaches specifically to women about their family and domestic duties. In a reactionary vein, Shaikh Sha'rawi calls the woman who works while she has a father, brother, or husband to support her a sinful woman.“ (Badran 2009: 45).

Doch waren in diesen Diskursen keinesfalls nur männliche Stimmen zu vernehmen, sondern spielten ebenfalls eine Reihe von Frauen eine bedeutende Rolle. Dabei stechen besonders die Aktivitäten der Muslimschwesternschaft hervor, aber auch neuerer Suborganisationen, die mit der Muslimbruderschaft verbunden waren. Sie alle eint, dass sie sich und ihre Bestrebungen durchaus als emanzipatorisch erachteten, dies aber nur im Einklang mit ihrem Islamverständnis geschehen dürfe. Das bedeutete konkret, dass sie die Rollenzuschreibungen innerhalb der Muslimbruderschaft als göttlich vorherbestimmt, und zwar auf Grund der unterschiedlichen Beschaffenheit von Mann und Frau ansahen. Trotz dieser Haltung zeigt sich allerdings, dass sich in neueren Diskursen, konkret nach dem sogenannten arabischen Frühling, ein Wandel hinsichtlich des Verständnisses von Emanzipation abzeichnet. Wie sich dies wiederum auf die Nutzung religiöser Argumente auswirkte, soll in der Folge anhand von zwei Beispielen aufgezeigt werden. Bei dem ersten Beispiel handelt es sich um die Aktivistin Zaynab al-Ghazali (gest. 2005), die eine der bekanntesten Stimmen der Muslimbrüder bzw. deren Co-Organisation der Muslimschwestern war. Nachdem sie zunächst der EFU beigetreten war, war sie bald unzufrieden und verließ die Bewegung wieder, um dann ihre eigene Bewegung, die Muslim Women's Association, zu gründen. Der Grund für diesen Schritt war, dass sie einerseits jeglichen ausländischen Einfluss ablehnte, den sie aber der EFU unterstellte, und andererseits eine Bewegung etablieren wollte, die ihrer Meinung nach ihre Wurzeln im Islam hatten. Daher seien auch alle Fragen rund um das Thema der Frau in Familie und Gesellschaft nur im Rahmen des Islams zu beantworten. Ihr eigener Verein war 13 Jahre lang aktiv, dann trat sie der Muslimbruderschaft (1949) als aktives Mitglied bei, deren Ideologie sich bereits im Vorfeld mit ihrer eigenen Denkweise überschneiden hatte und die sie von nun an aktiv als Sprachrohr der Bewegung vertrat (vgl. Ahmed 1993: 196–198). Ghazali proklamiert in ihrer Wirkzeit, dass der Islam Frauen bereits alle Rechte gegeben und ihre Rolle als Ehefrau und Mutter klar definiert hätte, dies aber durch die mangelnde religiöse Bildung in Vergessenheit geraten sei:

„Al-Ghazali states that women have been led away from their ‘nature’: Woman’s role in society is to be a mother, to be a wife [...]. What has happened since we have left the circle of natural disposition to the circle of invention? For a few limited pennies we have sold our motherhood and then we ask about the role of women in society? What kind of a society is this where the home that forms the seed of the society has been ruined by tearing women between home and the workplace.“ (Karam 2002: 228)

Gleichzeitig hält sie an dem Gedanken der Differenz zwischen den Geschlechtern fest und begründet diese religiös:

„God in His infinite wisdom has created woman’s natural disposition in such a way that she specializes in making a man happy and comfortable, so he [the man] can improve his productivity and do his duty wisely and observantly by her“ (Karam 2002: 229).

Hier zeigt sich bereits die traditionelle Seite ihrer Vorstellung der Rolle von Frauen in der muslimischen Gesellschaft, die eng an Familie, Eheleben und Mutterschaft geknüpft ist. Dem gegenüber steht allerdings ein eher modernes Verständnis, welches die Rolle der Frau in gesellschaftlichen und politischen Kontexten betont (vgl. Marcotte 2005: 80). Beide Seiten sieht sie mit dem Islam im Einklang:

„Islam does not forbid women to actively participate in public life. It does not prevent her from working, entering into politics, and expressing her opinion, or from being anything, as long as that does not interfere with her first duty as a mother, the one who first trains her children in the Islamic call. So her first, holy, and most important mission is to be a mother and wife. She cannot ignore this priority. If she then finds she has free time, she may participate in public activities. Islam does not forbid her.“ (Marcotte 2005: 80)

Ghazali positioniert sich also mit ihrer Argumentation ganz klar in dem islamistischen Diskurs der Muslimbrüder und begründet ihre Rollenvorstellungen von Frauen in Gesellschaft und Familie mit religiösen Argumenten, sei es mit einer von Gott vorgegebenen Natur oder Rolle als Mutter und Ehefrau, sei es mit dem Festhalten an ihrer Interpretation religiöser Normen. In diesem Zusammenhang wird allerdings immer wieder gerne auf eine Art *Doppelmoral* Ghazalis verwiesen, denn während sie für andere Frauen ganz klare Regeln und Vorstellungen definiert, setzte sie sich selbst in ihrem Privatleben über einiges davon hinweg: so ließ sie sich z. B. von ihrem ersten Ehemann scheiden, da dieser sie daran hindere, sich in dem Maß politisch zu engagieren, wie sie es für richtig hielt (vgl. Ahmed 1993: 200). Zudem stand ihr Engagement für die Muslimbrüder bzw. -schwesternschaft klar vor der Gründung einer Familie und der von ihr immer wieder proklamierten Gehorsamkeit der Ehefrau gegenüber ihrem Ehemann (vgl. Ahmed 1993: 200).

Das zweite Beispiel bezieht sich auf einige Entwicklungen innerhalb der Muslimbruderschaft und deren Schwesterorganisationen nach dem sogenannten arabischen Frühling, denn hier zeigt sich in den Jahren zwischen 2012 und 2018, dass Frauen in den genannten Strukturen bis zum arabischen Frühling überwiegend das Gedankengut der islamistischen Bewegung teilen und auch aktiv bei deren politischer Umsetzung bis hin zum Sturz von dem damaligen ägyptischen Präsidenten Mubarak unterstützen. Ab Machtübernahme der Muslimbrüder durch die gewonnenen Wahlen im Juni 2012, die Mohammed Mursi als neuen Staatspräsidenten hervorbrachten, veränderte sich aber die Haltung einiger Frauen in Bezug auf die von der Muslimbruderschaft festgeschriebenen Rollen für Frauen in der Gesellschaft und Familie. So wollten Frauen in dieser Phase an religiösen und militärischen Ausbildungscamps teilnehmen oder auch die freie Wahl der Bekleidung, inklusive der Entscheidung keine Kopfbedeckung zu tragen (vgl. Biagini 2020: 390–391). Dabei spielten religiöse Argumente nur zum Teil eine Rolle, und zwar in Bezug auf identitätspolitische (Kopftuch als Zeichen der Muslimbruderschaft), pragmatische (mangelnde Attraktivität des Kopftuches für potenzielle Anhängerinnen) und theologische Perspektiven (Kopftuch als Widerspruch zum Freiheitsgedanken im Islam) (vgl. Biagini 2020: 391).

Entsprechend kann man in dieser Phase eine ganze Bandbreite an unterschiedlichen Bekleidungsformen inklusive keiner Kopfbedeckung finden (vgl. Biagini 2020: 391). Diese Entwicklungen zeigen sich jedoch nur in kleinen Organisationsformen, die grundsätzliche Haltung der Muslimbruderschaft gegenüber einer verpflichtenden Kopfbedeckung sowie ihren Rollenvorstellungen bleibt bestehen und jeder Verstoß dagegen stößt auf Missgunst. Mit der Amtsenthebung Mursis im Jahr 2013 durch das Militär und der Etablierung des neuen Präsidenten Abd al-Fattah as-Sisi ändert sich die Lage für die Muslimbruderschaft und Muslimschwesternschaft drastisch, wobei für letztere eine doppelt prekäre Lage entsteht: Die Muslimbruderschaft will die Kontrolle über die Frauen zurück erlangen und sie wieder in ihren Rechten beschneiden, die Regierung auf der anderen Seite geht hart gegen die islamistische Bewegung vor und wird dabei immer brutaler (vgl. Biagini 2020: 391–393). Das bedeutete für Frauen, dass sie als Mitglieder der Organisation ebenfalls verhaftet werden konnten und im Rahmen ihrer Haft Vergewaltigungen als Repressionsform ausgeliefert waren.kehrten Frauen mit diesen Erfahrungen nach Hause zurück, hatten sie dafür im Rahmen der Organisation keinen Raum, im Gegenteil: Die Muslimbruderschaft riet zum Schutz der Ehre der Familie den Frauen dazu, nicht darüber zu sprechen (vgl. Biagini 2020: 394). Das hatte zur Folge, dass Frauen sich selbst helfen mussten, indem sie Selbstverteidigungstrainings für Frauen anboten, über unterschiedliche Plattformen über den Missbrauch informierten und Opfer von sexuellen Übergriffen und sexueller Gewalt unterstützten (vgl. Biagini 2020: 394–395). Diese andauernden Konfliktfelder und vor allem der politische Druck sowie die Verluste

in den Familien durch Inhaftierung der Männer sorgten dafür, dass Frauen der Organisation ihre Rolle innerhalb der Familie wieder stärker wahrnahmen und dafür politische Aktivitäten runterfuhren. Das Besondere zu diesem Zeitpunkt war allerdings, dass sie nicht allein die klassische Rolle als Mutter innehatten, sondern oftmals durch das Fehlen des Ehepartners, der entweder in Haft saß oder währenddessen verstorben war, auch zu den Versorgerinnen der Familie wurden. Ein Konflikt konnte sich dann mit der Rückkehr des Ehemannes auf tun, da die Frauen nicht mehr in die alten Rollenstrukturen zurückwollten, die Männer dies aber erwarteten (vgl. Biagini 2020: 395–396). Hier wiederum nutzten Frauen auch die Möglichkeit religiös für eine Scheidung zu argumentieren, die in der Regel nur durch den Mann ausgesprochen werden konnte:

„In Sharia I have the right to divorce my husband if he is away for more than four months. [...] After that [time], I am left sexually vulnerable. But if I divorce, society will look down at me as if I am an immoral wife who has abandoned her husband in a time of need. Standing by my husband's side in these circumstances should be my personal choice only, not anybody else's. [...] He [her husband] doesn't even discuss the issue [of divorce during prison visits] because, if he did, he would [have to] recognize my right as a wife to be emotionally and sexually fulfilled, and then, it would become completely moral for me to divorce him. In a reversed situation, he would have already remarried with the support of society, his family, and community.“ (Biagini 2020: 395–396)

Angesichts der stark patriarchal gefärbten Strukturen der Muslimbruderschaft und ihrer Schwesterorganisation erscheint eine solch religiöse Begründung geradezu revolutionär, denn hier werden religiöse Argumente genutzt, um die Kontrolle über den eigenen Körper zurückzuerlangen und zu einem selbstbestimmten Subjekt zu werden. Diese Argumentation hatte man bis dato eher in islamisch-feministischen Diskursen gefunden, nicht aber in denen islamistischer Strömungen. Die Überschneidung zu feministischen Diskursen und damit auch die Verwischung der Grenzen zwischen Islamismus und Feminismus wird von einigen Akteurinnen auch direkt benannt:

„Feminism is not in contradiction with Islam. [...] I believe that Islamic laws have been made by men who interpreted Islamic texts from their own perspective, and have been inconsiderate of women's needs and rights. [...] Feminism, which is nothing more than women thinking about their rights and acting to obtain these, scares men because they fear that it will deprive them of their privileges. And this is important to understand. These are men's privileges, not rights. Islamist women's failure to address gender inequality within the traditional patriarchal family.“ (Biagini 2020: 398)

Trotz dieses argumentativen Wandels in der Bewegung bleibt dies eine eher marginale Stimme. Der islamistische Diskurs ist nach wie vor von traditionellen Rol-

lenvorstellungen und deren religiöser Legitimation geprägt. Die vorherrschende feministische Stimme der letzten Jahrzehnte wird daher von dem islamischen Feminismus geprägt, innerhalb dessen die Generierung religiöser Argumente das Fundament bildet.

3. Der islamische Feminismus am Beispiel von Bint aš-Šaṭī, Omaira Abou-Bakr and Mulki Al-Sharmani

Die Verbindung von Islam und feministischen Bestrebungen im Sinne der Entwicklung eigener religiöser Interpretationen lässt sich in ihren zarten Anfängen bereits in den 70er Jahren des 20. Jahrhundert als Antwort des Erstarkens des Islamismus und der dort verwendeten religiösen Argumente für patriarchale Rollenvorstellungen finden. Dabei steht besonders die Auslegung des Korans im Vordergrund und bildet auch bis heute die Hauptdisziplin feministischer und geschlechtersensibler islamischer Diskurse. Besonders ab den 1990er Jahren sind bis heute zahlreiche Publikationen von Frauen entstanden, die allesamt mit unterschiedlichen Methoden und Hermeneutiken versucht haben, koranische Verse geschlechtergerecht auszulegen (vgl. El Omari u. a. (Hg.) 2023: 67–118). Daneben existieren aber auch feministisch-theologische Bestrebungen im Bereich des islamischen Rechts, der Hadithwissenschaften und der religiösen Praxis sowie Religionspädagogik. Dabei werden nun auch erstmalig patriarchale Strukturen gänzlich hinterfragt und kritisiert. Das bedeutet also, dass im Rahmen dieser Bemühungen nicht mehr nur zum Teil religiöse Argumente fruchtbar gemacht werden und dies zudem von anderen religiösen Autoritäten, sondern dass nun aktiv eine Brücke zwischen Feminismus und Theologie gebaut wurde und somit die eigene religiöse Argumentation das Fundament feministischer und geschlechtersensibler Forderungen wird. Dabei bleiben Aktivismus und säkulare Bestrebungen durchaus erhalten, allerdings wird die Wirkmacht dieser durch die vielen feministischen Bemühungen in den unterschiedlichen islamisch-theologischen Disziplinen deutlich verstärkt, da sie ein dem konservativen sowie auch den islamistischen theologischen Diskursen ebenbürtiges Fundament bilden und diesen so auf Augenhöhe begegnen können. Da der Fokus im Rahmen dieses Artikels auf dem Raum Ägypten liegt, bietet es sich an, zunächst als erstes Beispiel einen kleinen Blick in die Arbeit der bereits erwähnten von ‘Ā’isha ‘Abd al-Raḥmān (gest. 1998), Professorin für arabische Literatur und Koranwissenschaften und bekannt unter dem Namen Bint aš-Šaṭī, zu werfen. Sie gilt als eine der ersten Frauen im ägyptischen Kontext, die selbstständig koranische Verse ausgelegt hat, und zwar zum einen mit literaturwissenschaftlichen bzw. linguistischen Werkzeugen, zum anderen mittels einer intratextuellen Perspektive, im Rahmen derer sie die Bedeutung einzelner Begriffe im Koran intratextuell vergleicht. Sie

verfolgt dabei den Ansatz des Objektivismus, indem sie davon ausgeht, dass jeder Begriff nur eine ursprüngliche Bedeutung innehat, die es im historischen Kontext zu rekonstruieren gelte (vgl. Marcotte 2008: 182). Von den über 60 Büchern, die sie verfasst hat, sind mehr als 40 den Themen der Koranwissenschaften und Islamwissenschaften gewidmet und trotzdem hat nur eines davon einen konkreten Bezug zur Emanzipation von Frauen. Wenngleich Bint aš-Šaṭī darüber hinaus auch eine Reihe von Artikeln und Büchern über Frauen zur Frühzeit des Islams sowie Ehefrauen des Propheten verfasst hat (vgl. Badran 2009: 37). Der Grund dafür könnte sein, dass sie vermeiden wollte, zu sehr in dieses spannungsgeladene Feld zu treten, wenn sie auch nicht gänzlich darauf verzichten wollte (vgl. Marcotte 2008: 183). Wendet man sich nun konkret ihrem Werk „Das islamische Konzept der Frauen-Emanzipation“ (1967) zu, erhält man einen Eindruck davon, wie sie koranisch im Sinne der Frauenemanzipation argumentiert. Dies soll hier nur exemplarisch verdeutlicht werden. Den Ausgangspunkt für ihre Argumentation bildet ihre eigene Generation: „the generation of the ‚new women‘ who have witnessed the tremendous transformation of traditional Egyptian society“ (Marcotte 2008: 183). In diesem Zusammenhang erörtert sie, dass die Freiheit der Frau ein wesentlicher Bestandteil der islamischen Religion sei (vgl. Marcotte 2008: 186), da nur durch eine freie Wahl zwischen gutem und schlechtem Handeln eine jenseitige Belohnung und Bestrafung durch Gott Sinn mache. Wie solle sie diese erfahren, wenn sie nicht frei handeln könne (vgl. Marcotte 2008: 187)? Trotz dieser Freiheit hinterfragt die Exegetin das Konzept der von der Natur bestimmten Differenz und der Komplementarität der Geschlechter nicht, vielmehr verlagert sie die Perspektive auf eine übergeordnete Kategorie, nämlich die Menschlichkeit, welche sie als religiöse Pflicht für Mann und Frau gleichermaßen festlegt. Dabei lehnt sie die Schaffung der Frau aus der Rippe Adams ab:

„Today, if we exercise our essential and fundamental right in life, this is not something that befalls upon us or [something] foreign and imported, it is rather the Book of Islam in us that does not allude at all, by near or far, to the story of the creation of Eve from the rib of Adam. Rather, it establishes that we all come from a single soul (nafs), and it refuses to deny the humanity (insāniyya) of woman, similar to the humanity of man, and in conformity with the unity of the origin [...]. Muslim women's freedom goes back to this established origin. According to the Islamic concept, it consists in the perfection of the humanity of woman, regarding everything that is related to this humanity among the rights, what they carry of religious duties (takālif) and what follows from these. Our understanding of this Islamic concept of our freedom, of our rights and what follows from these is what distinguishes us from the generation of the harem.“ (Marcotte 2008: 190–191).

Auf der Grundlage dieses Konzepts arbeitet Bint aš-Šaṭī dann weitere Gedanken für die Rechte von Frauen mittels koranischer Argumente aus, wie der gleich-

berechtigte Zugang zur Bildung und Ausbildung, wobei ihr Fokus nicht nur auf dem sozialen und privaten Bereich liegt, sondern auch den religiösen Bereich einbezieht, innerhalb dessen Frauen sowohl der Zugang zu religiösen Ämtern als auch eine profunde theologische Ausbildung lange untersagt bzw. nur unter sehr erschwerten Bedingungen möglich war (vgl. Marcotte 2008: 192–194). Trotz dieser Erklärungen kann man Bint aš-Šāṭi sicherlich nicht als Feministin ansehen, ihr Fokus lag hauptsächlich auf dem Koran allgemein und der Literatur. Sie kann aber sehr wohl als eine Vorreiterin der feministischen Koranexegese gesehen werden. Diese ist besonders in den letzten Jahren zu einer starken Disziplin herangewachsen und daher soll das zweite Beispiel aus aktuellen Diskursen stammen.

Es handelt sich dabei um einen Auszug aus der Exegese von Oaima Abou-Bakr, Professorin für englische und komparative Literatur an der Universität Kairo, und Mulki Al-Sharmani, Professorin für Islamische Studien und Studien des Mittleren-Ostens. Die beiden Autorinnen haben im Rahmen ihres Artikels „Islamic Feminist Tafsir and Qur’anic Ethics: Rereading Divorce Verses“ (2020) den ethischen Zugang für die Auslegung der koranischen Scheidungsverse 2:227–32, 236–237, 241, 65:1–2, 33:49 fruchtbar gemacht. Sie lesen dabei in einem ersten Schritt die Verse intratextuell als zusammenhängendes Ganzes. Dabei abstrahieren sie drei zentrale ethische Prinzipien: 1. Sich Gottes Allwissenheit bewusst sein und gleichzeitig sich moralisch zu verhalten, 2. Gerechtigkeit und gegenseitige Güte und 3. Die gegenseitige Verantwortung der Partner in Bezug auf moralische Entscheidungen im Scheidungsprozess (vgl. Abou-Bakr/al-Sharmani 2020: 39–40). Nach dem Blick auf die Verse in ihrer Gesamtheit erfolgt dann der Blick auf die einzelnen Verse, was nun exemplarisch anhand von Vers 2:228³ aufgezeigt werden soll (vgl. Abou-Bakr/al-Sharmani 2020: 41–43). Dieser wird zunächst von den Autorinnen in den historischen Kontext verortet, indem sie auf einen Offenbarungsanlass verweisen, laut dem ein Mann sich immer wieder von seiner Frau scheiden ließ, um dieser zu schaden. Der ethische Fokus des Verses sei es nun, die Schädigung des Partners zu verhindern und die Rechte und Pflichten der beteiligten Parteien zur Verhinderung von Schaden zu definieren. Den Frauen werde aufgetragen, eine Schwangerschaft nicht zu verheimlichen und den Männern hingegen sei eine Rücknahme der Scheidung nur dann erlaubt, wenn diese auch ehrlich an einer Versöhnung interessiert seien. In Bezug auf letztere verweisen die Exegetinnen aber auch auf die Möglichkeit, dass das in dem Vers

3 Die geschiedenen Frauen warten ihrerseits drei Perioden ab, und ihnen ist es nicht erlaubt, dass sie verbergen, was Gott in ihrem Schoße schuf – sofern sie an Gott glauben und an den Jüngsten Tag. Ihre Männer sind voll dazu berechtigt, sie während dieser Zeit zurückzuholen, falls sie Aussöhnung wollen. Und den Frauen steht dasselbe zu, wozu sie ihrerseits nach Billigkeit verpflichtet sind. Die Männer stehen eine Stufe über ihnen. Gott ist mächtig, weise. Übersetzung auf der Grundlage von Bobzin 2016.

gebrauchte arabische Maskulinum in dem Teilvers „falls sie Aussöhnung wollen“ auch als frauenumfassendes Maskulinum bewertet werden könne und somit beide Parteien in Bezug auf eine ehrliche Aussöhnung umfasse (vgl. Abou-Bakr/al-Sharmani 2020: 41–43). Das Fazit an dieser Stelle sei: „The egalitarian and ethical purpose of Q. 2:228 is clear in the basic idea of exchange of entitlements vis-à-vis each other [...]“ (Abou-Bakr/al-Sharmani 2020: 43). In Bezug nun auf den deutlich schwierigeren Teil des Verses „Die Männer stehen eine Stufe über ihnen“ erklären die Autorinnen mit Rückbezug auf eine Auslegung des klassischen Exegeten aṭ-Ṭabarīs (gest. 923), dass dieser Teilvers eine Aufforderung an die Männer sei, ihren Pflichten absolut nachzukommen, während sie gegenüber ihren Frauen Toleranz und Nachsicht zeigen sollten, was die Erfüllung deren Pflichten angehe. Diese Interpretation sehen die Autorinnen nicht nur im Einklang mit den ethischen Prinzipien des Verses, also den gegenseitigen moralischen Verpflichtungen und der Gerechtigkeit, sondern in Hinblick auf den historischen Kontext und die Reformbedürftigkeit des männlichen Verhaltens in einem patriarchalen System als durchaus nachvollziehbar. Denn diese Reformbedürftigkeit hätte eben zur Folge, dass Männer sich mehr anstrengen müssten als Frauen (vgl. Abou-Bakr/al-Sharmani 2020: 43–44). Es hätte demnach nicht die Bedeutung einer hierarchischen Überlegenheit des Mannes über die Frau.

4. Conclusio

Kehren wir noch einmal zur eingangs gestellten Frage des politischen Charakters des Theologietreibens in Ägypten zurück, so hat der hier vorgelegte Abriss über die unterschiedlichen Phasen der emanzipatorischen und islamistischen Diskurse gezeigt, dass dieser verschieden zu beschreiben ist. Dabei sind religiöse Parameter in den Diskursen von unterschiedlicher Relevanz: Während innerhalb des säkularen Feminismus in Ägypten auf religiöse Argumente von islamischen Gelehrten zurückgegriffen wird, die sich für die Anliegen der Bewegung fruchtbar machen lassen, generieren islamistische Akteur*innen und die des islamischen Feminismus theologische Argumente selbstständig. Allerdings nutzen erstere diese zur Festschreibung hierarchischer Rollenvorstellung sowie auch zur Ausgrenzung von Frauen, während letztere sie als Gegennarrativ zu diesen Interpretationen entwickeln, um so zu einem geschlechtergerechten Verständnis des Islams zu kommen.

Literaturverzeichnis

- Abou-Bakr, Omaima/Al-Sharmani, Mulki (2020): Islamic Feminist Tafsīr and Qur'anic Ethics. Rereading Divorce Verses. In: Nevin, Reda/Amin, Yasmin (Hg.): Islamic Interpretive Tradition and Gender Justice. Montreal: McGill-Queen's University Press, 23–66.
- Adams, Charles C. (1933): Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammed Abduh. New York: Russel & Russel.
- Ahmed, Leila (1993): Women and Gender in Islam. New Haven: Yale University Press.
- ‘Amāra, Muḥammad (1993): Al-A‘māl Al-Kāmila li Al-Imām Al-Ṣayḥ Muḥammad ‘Abduh.
- Badran, Margot (2009): Feminism in Islam. Oxford: Oneworld.
- Badran, Margot (1992): Rowohlt-Lesebuch der ‘Neuen Frau’. Hamburg: Rowohlt.
- Biagini, Erika (2020): Islamist Women's Feminist Subjectivities in (R)Evolution. The Egyptian Muslim Sisterhood in the Aftermath of the Arab Uprisings. In: International Feminist Journal of Politics 22 (3), 382–402.
- Bobzin, Hartmut (2016): Der Koran. München: C. H. Beck.
- El Omari, Dina/ El Maaroufi, Asmaa / Katajun, Amirpur (Hg.) (2023): Eine Frage des Geschlechts? Baden-Baden: Ergon Verlag, 67–118.
- Hatem, Mervat (1998): Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State. In: Haddad, Yvonne/Esposito, John (Hg.): Islam, Gender & Social Change. New York: Oxford University Press, 85–99.
- Hermann, Kerry (2008): Gender-Jihad. Der Kampf islamischer Feministinnen für Frauenrechte und eine Neuauslegung des Koran. München: Grin Verlag.
- Karam, Azza (2002): Islamisms and Feminisms in Egypt. Three Generations of Women's Perspectives. In: Bacchetta, Paola/Power, Margaret (Hg.): Right-Wing Women. New York: Routledge, 225–241.
- Marcotte, Roxanne D. (2008): The Qur'ān in Egypt I: Bint al-Shātī'on Women's Emancipation. In: Mohammed, Khaleel/Rippin, Andrew (Hg.): Coming to Terms with the Qurān, Islamic Publications International, 179–208.
- Marcotte, Roxanne D. (2005): Identity, Power, and the Islamist Discourse on Women. An Exploration of Islamism and Gender Issues in Egypt. In: Lahoud, Nelly/Johns, Anthony (Hg.): Islam in World Politics. Oxon: Routledge, 67–92.
- Ridā, Muḥammad Rašīd: Tafsīr al-Manār, online unter <<https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=103&tSoraNo=2&tAyahNo=35&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>>, abgerufen 19.01.2024.