

Die Genderfrage im Kontext interreligiöser Spannungsfelder

Rifa'at Lenzin

Die Genderfrage ist heute Sinnbild für den angeblichen Wertekonflikt zwischen *den Muslimen* und der westlichen Gesellschaft schlechthin. Das ist nicht neu. Schon die Kreuzritter sind unter anderem ausgezogen, um die Sarazenenprinzessin zu befreien. Ihnen folgten im Zeitalter des Kolonialismus die Engländer und Franzosen, die als Eroberer in Ägypten und Algerien versucht haben, den Schleier zu verbieten. Das bisher jüngste Glied in dieser Kette von „Befreiungsversuchen“ bilden Amerikaner und Europäer, die in Form von NATO-Truppen in Afghanistan eingefallen sind, um die dortigen Frauen von der Burka zu befreien.

In Europa und auch in der Schweiz ist die Muslimin mit Kopftuch zum Symbol für Fremdheit geworden. Gemäss Birgit Rommelspacher, Professorin für Psychologie mit Spezialgebiet Interkulturalität und Geschlechterstudien und PD an der TU Berlin, liegt die Provokation des islamischen Kopftuchs unter anderem darin, dass es das westliche Emanzipationskonzept in Frage stellt und seine Selbstverständlichkeit zurückweist.¹ Dazu gehört beispielsweise die Geschlechtertrennung: Die muslimische Frau mit Kopftuch signalisiere eine eindeutige Verschiedenheit der Geschlechter. Diese Frage sei im westlichen Feminismus ziemlich ungeklärt. Zwar gingen die meisten davon aus, dass es nur eine Frage der Zeit sei, bis die Tatsache, einem bestimmten Geschlecht anzugehören, keine gesellschaftliche Relevanz mehr habe. Andererseits sei aber die Grenzziehung zwischen den Geschlechtern in der Erwerbssphäre ebenso wie im privaten Bereich vielfach aufrechterhalten geblieben. Indem die muslimische Frau mit Kopftuch eindeutig die Verschiedenheit der Geschlechter betone, rühre sie an einen allergischen Punkt in der westlichen Debatte. Die muslimische Frau mit Kopftuch sei auch ein Symbol für gelebte Religiosität. Dies wiederum rühre an die Konflikte einer Gesellschaft, die sich einerseits als säkular begreife und andererseits das Christentum oder doch wenigstens christliche Werte als für sich bestimmend erkläre.² Diese inkohärente Haltung wird am Beispiel der aus Afghanistan stammenden muslimischen Lehrerin Fereshta Ludin deutlich. Ihr wurde das Tragen eines Kopftuchs im Rahmen ihrer beruflichen Tätigkeit verboten. Einmal wurde das Verbot damit begründet, dass Ludin (als bekennende Muslimin) ihre Schülerinnen und Schüler nicht nach christlichen Grundsätzen unterrichten und erziehen könne, wie das in der baden-württembergischen Landesverfassung vorgesehen sei. Im anderen Fall begründete das Mannheimer Verwaltungsgericht sein Verbot damit, dass sie mit dem islamischen Kopftuch die Neutralitätspflicht als Beamtin

¹ Rommelspacher, Birgit: Multikulturelle Dialoge. In: Strahm, Doris / Kalsky, Manuela (Hg.), „Damit es anders wird zwischen uns.“ Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen, Ostfildern 2006, 118-132, hier: 126f.

² Ebd. 127f.

verletze. In der gesamten polemisch aufgeladenen Diskussion um das Kopftuch wird man jedenfalls den Eindruck nicht los, dass die Verschleierung nicht so sehr ein Problem der Musliminnen ist, sondern vor allem ein Problem der westlichen Gesellschaft oder wie die pakistanische Psychoanalytikerin Durre Ahmad es formuliert hat: „The West is infatuated with the veil.“³ Ich schliesse mich deshalb der Meinung von Rommelspacher an, dass es bei der Debatte um die Frau im Islam seitens der Mehrheitsgesellschaft nicht darum geht, die tatsächliche oder vermeintliche Unterdrückung der Musliminnen möglichst rasch zu beseitigen, sondern dass es vielmehr darum geht, sie stets von neuem wieder festzustellen.⁴ Mittels solcher Projektionen auf „die Anderen“ lassen sich die eigenen Defizite in Sachen Gleichstellung von Mann und Frau viel leichter verdrängen.

Projektionen auf „die Anderen“ gibt es mit umgekehrten Vorzeichen natürlich auch in gewissen muslimischen Kreisen. Ihnen dienen der Umgang der Geschlechter und die Promiskuität westlicher Gesellschaften als Beweis für deren moralische Verderbtheit und Verfall. Somit gilt auch hier die Feststellung, dass mittels Projektionen auf „die Anderen“ sich die eigenen Defizite in der Genderfrage viel leichter verdrängen lassen. Auf der einen Seite wird mit Rückständigkeit argumentiert, auf der anderen Seite mit moralischem Verfall.

Diese Projektionen erschweren aber nicht nur eine realistische Sicht auf das „Fremde“, sondern auch eine realistische Sicht auf das „Eigene“. Frauen (oder auch Männer), die sich innerislamisch mit der Genderfrage auseinandersetzen und sich für die Rechte der Frauen einsetzen, geraten daher schnell in den Verdacht der „Verwestlichung“. Die ersten muslimischen Frauenrechtlerinnen waren stark beeinflusst von westlichen Emanzipationstheorien und versuchten in der Tat, in verschiedenen Ländern der islamischen Welt eine Feminismus-Debatte analog der westlichen zu lancieren. Sie argumentierten – dem damaligen Zeitgeist entsprechend – meist von einem säkularistischen Standpunkt aus. Ihre Argumente, wie etwa die Forderung nach einer „zeitgemässen“ Interpretation des Qur‘ans in Geschlechterfragen – ein Unding in den Augen konservativer islamischer Rechtsgelehrten (Ulema), gilt der Qur‘an doch als urewig und damit überzeitlich –, oder die Auffassung, dass gewisse Passagen im Qur‘an überholt und somit zu verwerfen seien – was für konservative Geister an den Abfall vom Glauben grenzt –, disqualifizierten solche Autorinnen und Interpreten jedoch in den Augen der massgeblichen religiösen Autoritäten und bestätigten deren längst gehegten Verdacht der Verwestlichung. Weil diese Argumente damit getrost in der Schublade mit dem Etikett „verwestlicht“ versorgt und für die muslimische Gesellschaft als irrelevant qualifiziert werden konnten, lösten sie weder im religiösen noch im politischen Establishment einen Handlungsbedarf zur Besserstellung der Frau in rechtlicher und gesellschafts-politischer Hinsicht aus.

Dies änderte sich erst, als die Protagonisten und Vorkämpferinnen für Frauenrechte damit begannen, ihre Forderungen islamisch zu legitimieren und auf der Basis des Qur‘ans zu argumentieren. Nun war man auf der Seite des religiösen Establishments gezwungen, die Argumente wenigstens zur Kenntnis zu nehmen und sich damit auseinanderzusetzen zu müssen.

³ Geäussert anlässlich des Vortrags „Frausein im Islam heute“, 4. Juni 2004, Forum für Zeitfragen, Basel.

⁴ Rommelspacher, Multikulturelle Dialoge, in: Strahm / Kalsky (Hg.), Damit es anders wird zwischen uns, 128.

Anders als im Christentum stehen im Islam nicht Institutionen wie Kirche, Klerus oder Papsttum im Zentrum der Reformbemühungen, sondern Texte. Angefangen beim Qur'an als (für gläubige Muslime) dem geoffenbarten Wort Gottes, welches unveränderlich ist über die Hadith als wissenschaftlich kodifizierte überlieferte Aussprüche des Propheten Muhammad bis zu dem daraus entwickelten Kanon ethischer Maximen und rechtlicher Bestimmungen, der Shari'a. Erst wenn man versteht, welche zentrale Bedeutung der Qur'an für den Islam und die Muslime hat, wird man auch verstehen, dass nachhaltige Veränderungen wichtiger gesellschaftlicher und politischer Fragen nicht durch eine Relativierung des Qur'ans zustande kommen können, sondern vielmehr durch den Rückgriff auf die Grundlagen des Qur'ans.

Alle modernen Strömungen im zeitgenössischen islamischen Denken – sowohl die liberalen als auch die konservativen – beziehen sich deshalb explizit oder implizit auf den Qur'an und seine Autorität. Das Mittel, dessen man sich bediente, war die Wiederbelebung des *iğtihād*, wörtlich „sich bemühen“. Es handelt sich hier um einen Terminus technicus des islamischen Rechts, ursprünglich allgemein gehandhabt, später einschränkend auf die Methode des *qiyās*, des Analogieschlusses, ebenfalls ein Begriff des islamischen Rechts.

Mit *iğtihād* ist ursprünglich das Bemühen um die richtige Anwendung oder das richtige Verständnis des Qur'an und der Tradition (Hadith) in einer gegebenen Situation gemeint. Während man sich in der Frühzeit des Islam noch ziemlich uneingeschränkt „bemühen“ – also *iğtihād* betreiben – konnte, wurde diese Möglichkeit im Laufe der Zeit und mit jeder neuen Generation von Gelehrten immer mehr eingeschränkt, je weniger Lücken in der Glaubenslehre und im Rechtssystem offen waren. Im 13. Jahrhundert kam es mit einigen Ausnahmen zu einem eigentlichen Stillstand.

Die ersten Schritte im Wiedereröffnen des *iğtihād* hin zu einem Neuen Denken wurden in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Indien durch Shāh Walī Allāh (1703 – 1762) eingeleitet. Er sah keine grundsätzlichen Hindernisse, die Shari'a, d.h. die religiösen Quellen des Islam, an die Erfordernisse der Neuzeit anzupassen, eben zu reinterpreten. Andere, wie Ğamāl ud-Dīn Afghānī (1838–1897) und Muhammad 'Abdūh (1849–1905) folgten ihm Ende des 19. Anfang des 20. Jahrhunderts darin. Als der damalige Rektor der alterwürdigen Azhar Universität in Kairo, Shaikh Hasan al-Attar jedoch moderne Wissenschaften an dieser ältesten Islamischen Hochschule in Ägypten einführen wollte, wurde ihm dies allerdings vom französischen Direktor der Medizinischen Hochschule in Kairo untersagt...

Kennzeichen dieser rationalistischen Strömung im Umgang mit dem Qur'an ist die Überzeugung, dass die qur'anische Offenbarung mit menschlichem Verstand zu erfassen ist, da zwischen ihr und moderner Wissenschaft grundsätzlich kein Gegensatz besteht. Widersprüche können nur dann auftreten, wenn die metaphorische Redeweise des Qur'ans nicht verstanden wird. Zeitgenössische arabische Autoren wie Amīn al-Khūli oder Muhammad Shahrūr betonen die Historizität des Qur'ans und Nasr Abū Zaid trägt mit seiner Idee vom Qur'an als einem aus verschiedenen Diskursen hervorgegangenen Text (nass) zu einer Interpretationstechnik bei, die sich nach Methoden der Literaturkritik richtet. Andere wiederum, wie z.B. Fazlur Rahman, Abdolkarim Soroush und Muhammad Iqbal, verfolgen einen hermeneutischen Ansatz, der sich weniger an der „Sprechweise“ des Qur'ans orientiert, als auf dessen „Botschaft“ rekurriert.

In diese Denkströmungen reihten sich auch eine Anzahl Frauen ein, die sich die verschiedenen Ansätze zunutze machten und in Bezug auf die Genderfrage weiterentwickelten. So zum Beispiel die – im Westen wahrscheinlich am bekanntesten – Soziologin Fatima Mernissi.

Sie untersuchte die autoritativen Texte nicht nur auf frauenfreundliche Aussagen um sie mittels Reinterpretation den traditionellen Interpretationen gegenüberzustellen, sondern unterzog die Überlieferer der Hadith (bei den Hadith handelt es sich um überlieferte Aussprüche des Propheten, und unter den Überlieferern gab es im übrigen auch viele Frauen) einer genaueren Prüfung hinsichtlich allfälliger frauenfeindlicher Einstellungen. Dies ist insofern ein heikles Unterfangen, als die Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit der Hadith-Überlieferer und damit auch der von ihnen überlieferten Aussagen des Propheten bei den Ulema, insbesondere den Hadith-Spezialisten, als überprüft und gesichert gilt. Deshalb sind die Schlussfolgerungen Mernissis (welche bei ihren Untersuchungen natürlich auch auf die Hilfe einiger Ulema zählen konnte) bei der Mehrheit der Rechtsgelehrten nicht auf grosse Begeisterung gestossen. Ihr Buch, *Le Harem politique*, englisch unter dem aussagekräftigeren Titel *The Veil and the Male Elite – A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam* erschienen, wurde in Marokko verboten. Sie unterstellt darin nämlich einigen prominenten Überlieferern, so zum Beispiel Abu Huraira, genau diese Frauenfeindlichkeit. Es geht dabei um Hadithe wie „Diejenigen, welche die Macht einer Frau übertragen, werden nie erfolgreich sein.“ Es ist dies ein Hadith, welches bis heute zitiert wird, um Frauen von politischer Macht fernzuhalten. Oder das Hadith, nach welchem Muhammad gesagt haben soll: „Ich warf einen Blick ins Paradies und sah, dass die meisten dort Arme waren; und ich warf einen Blick in die Hölle und sah, dass die meisten dort Frauen waren.“ Laut Mernissi bilden solche Hadithe einen zu krassen Gegensatz zur nachweislich frauenfreundlichen Haltung des Propheten, um glaubwürdig zu sein.

Andere Autorinnen, wie die Iranerinnen Shukufah Shukri und Sahira Labriz, versuchten mittels der linguistischen Hermeneutik schwierigen (für die Frauen schwierigen) Stellen im Qur'an, welche die Überlegenheit des Mannes über die Frau festzuschreiben scheinen, zuleibe zu rücken. Sie argumentierten, dass *qawwamuna* in Sura 4;34 nicht mit „darüberstehen“ im Sinne, dass die Männer über den Frauen stehen zu interpretieren sei, sondern als „sorgen für“ oder „Verantwortung übernehmen“. Aber selbst diese Interpretation griff ihnen zu kurz. Frauen seien heutzutage in „allen gesellschaftlichen Sphären präsent, seien dies Berufstätigkeit, Bildung, Politik, Wirtschaft oder sogar Krieg“. Die Versorger-Funktion des Mannes sei deshalb weitgehend obsolet geworden.

Eine wichtige Rolle in der aktuellen Forschung im Gender-Bereich spielt der erkenntnistheoretische Ansatz von Amina Wadud. Dieser Ansatz basiert auf der Unterscheidung zwischen zwei textlichen Ebenen des Qur'ans: Einer historisch-kulturellen, kontext-abhängigen Ebene mit dem „Primär-Text“ und einem weitergehenden „Metatext“ von essentieller und universeller Relevanz. In Bezug auf die Geschlechterfrage sei die anfängliche Unterscheidung der Geschlechter, basierend auf den sozio-ökonomischen Verhältnissen in der Frühzeit des Islams, durch die spätere Betonung der Gleichheit der Geschlechter „ersetzt“ worden.

Allerdings standen diese Frauen mit ihrer genuin islamischen Argumentation und Rhetorik nun unvermittelt in der Kritik gewisser westlicher Feministinnen, welche den islamischen Ansatz und das Quellenverständnis nicht akzeptieren konnten. Für sie

war es schlicht unverständlich dass der Qur'an für die Musliminnen einen anderen Stellenwert haben könnte als die Bibel für sie. Es war für sie auch inakzeptabel, dass für die Musliminnen eine feministische Qur'an-Kritik analog der feministischen Bibelkritik nicht denkbar war und dass die Einschätzung westlicher feministischer Theologinnen, nämlich dass die Texte patriarchalen Strukturen entstammten und von Männern verfasst und tradiert worden seien, nicht geteilt wurde.

Muslimische Feministinnen sehen sich also bisweilen vor eine doppelte Herausforderung gestellt: Auf der einen Seite sind sie mit der Definitionsmacht und dem Anspruch auf Deutungshoheit der muslimischen Männer hinsichtlich religiöser Normen konfrontiert und auf der anderen Seite mit westlichen Frauen, die für sich die Deutungshoheit betreffend Feminismus reklamieren.

Besonders Frauen, die sich in Europa mit diesen Fragestellungen beschäftigen, stossen immer wieder auf diesen Universalitätsanspruch von Vertreterinnen und Vertretern der dominanten Mehrheitskultur. Während Angehörige von Minoritäten tagtäglich die Erfahrung machen, dass viele ihrer Werte und Normen nicht von allen geteilt werden, also offensichtlich nicht als universal gelten, fehlt den Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft ein solches Korrektiv. Diese gehen häufig irrtümlich davon aus, dass ihre eigenen Werte universal anerkannt sein müssten und als Norm zu akzeptieren seien.

Die kulturspezifische Gebundenheit der eigenen Werte und damit deren Relativierung zu akzeptieren ist gerade für die Mehrheitsgesellschaft schwierig zu bejahen, aber unabdingbar für einen interreligiösen oder interkulturellen Dialog.

Schärfer noch kommen die ideologischen Differenzen und unterschiedlichen Auffassungen zwischen westlichen und islamischen Feministinnen zum Ausdruck, wenn es um die gesellschaftspolitische Relevanz geht.

Muslimische Fundamentalistinnen sehen in der Propagierung des Feminismus westlicher Prägung ein Instrument der Kolonialisierung und werten die angestrebte sexuelle Befreiung als verabscheuungswürdig. Insbesondere iranische Feministinnen werfen westlichen Feministinnen vor, versagt zu haben, weil sie sich einseitig auf die Gleichberechtigung auf dem Arbeitsmarkt und die sexuelle Befreiung konzentriert und keine befriedigenden Antworten auf die Fragen von Ehe und Mutterschaft gegeben hätten. Das Bestreben, die Erfahrungen einer kleinen Minderheit gut gestellter weisser Mittelstandsfrauen zur Norm zu erheben, sei für das Leben und die Situation einer grossen Mehrheit von Frauen weltweit absolut irrelevant.

Ferner argumentieren sie, dass mit dem einseitigen Verlagern der Diskussion auf das Gebiet der Produktion und dem gleichzeitigen Betonen der Gleichheit, westliche Feministinnen versucht hätten und dabei aber gescheitert seien, aus Frauen Quasi-Männer zu machen.

Ihre Bestrebungen, den Arbeitsmarkt entsprechend den Bedürfnissen der Frauen zu ändern, seien ebenfalls gescheitert und gleichzeitig hätten sie die Anerkennung, den Respekt und die Ehre verspielt, welche die Frau vorher durch den Ehestand habe erlangen können. Damit hätte der westliche Feminismus den Frauen nicht zu einer neuen Rolle verholfen, sondern sie auf ewig zu Zweitklass-Bürgern gemacht.

Noch einen Schritt weiter gehen andere islamistische Feministinnen: Sie halten die Forderungen einer westlichen und kulturell nicht authentischen Ideologie, die auf Kosten der islamischen Lehre verbreitet wird, für die eigentliche Ursache der Unter-

drückung von Frauen. Der westliche Feminismus mit seiner Betonung der völligen Geschlechtergleichheit führt nach ihrer Meinung dazu, dass Frauen „übermenschlich“ sein wollen und sich dabei sinnlos belasten und verausgaben. Für islamistische Feministinnen ist eine gerechte (islamische) Gesellschaft nicht auf Wettbewerb zwischen den Geschlechtern ausgerichtet, sondern auf Anerkennung und Vereinbarkeit der jeweiligen Interessen.

Zum Schluss möchte ich noch einmal auf die Situation in Europa zu sprechen kommen.

Die Asymmetrie und das strukturelle Ungleichgewicht zwischen der Mehrheitsgesellschaft und religiösen und kulturellen Minderheiten kommen natürlich auch in der Genderfrage zum Ausdruck. Es geht dabei nicht nur um unterschiedliche weltanschauliche und gesellschafts-politische Optionen, sondern vor allem auch um den Zugang zu Ressourcen, um eine ökonomische Ungleichheit und um soziale Machtverhältnisse. Gemäss der eingangs erwähnten Birgit Rommelspacher zeigen Studien in Deutschland auf, „dass der berufliche Aufstieg der einheimischen deutschen Frauen in den letzten zwanzig bis dreissig Jahren nicht unwesentlich auf der *ethnischen Unterschichtung* durch Migrantinnen basierte. Die einheimischen Frauen sind aufgestiegen, während die eingewanderten die nun frei gewordenen Plätze eingenommen haben. Plakativ gesprochen ist die deutsche Putzfrau durch die türkische ersetzt worden. Diese soziale Hierarchie wurde und wird damit abgesichert, dass die kulturelle Differenz zwischen den Frauen betont wird. Das islamische Kopftuch hat nicht gestört, solange es die Putzfrau trug.“⁵ Nachdem die Migrantinnen aber nicht alleine mehr der Unterschichtung dienen, sondern auch in Konkurrenz zur mittelständischen einheimischen Frauen treten, wird das Kopftuch zum Politikum.

Obschon entsprechende Studien in der Schweiz meines Wissens noch fehlen, ist nicht davon auszugehen, dass die Situation hier eine grundsätzlich andere ist. Auch hierzulande war das Kopftuch der muslimischen Arbeiterin am Fliessband einer Fabrik kein Problem. Es wurde erst zum Problem, als eine Migros-Angestellte an der Kasse eines tragen wollte.

„Die Übernahme typischer Frauenarbeit durch Migrantinnen hat aber auch zur Folge, dass die traditionelle geschlechtsspezifische Arbeitsteilung erhalten bleibt. Die türkische Putzfrau hat die deutsche Frau ersetzt – nicht aber der deutsche Mann. Die Geschlechterhierarchie bleibt unangetastet, weil sie durch eine ethnische Hierarchie zwischen den Frauen kompensiert wird. Der Aufstieg der deutschen Frauen führte zu keiner Umverteilung der Ressourcen im Geschlechterverhältnis. Das zeigt sich unter anderem daran, dass trotz des beruflichen Aufstiegs von Frauen und der weitgehenden Abschaffung ihrer tarifrechtlichen Diskriminierungen das Einkommensgefälle zwischen Männern und Frauen in Deutschland im Wesentlichen konstant geblieben ist.“⁶

Es ist also ein Trugschluss, wenn man glaubt, sich von den eigenen Unzulänglichkeiten in Sachen Geschlechtergerechtigkeit entlasten zu können, indem man die Genderfrage sozusagen auslagert und bei den Muslimen „deponiert“.

Das führt uns abschliessend zur Erkenntnis, dass Frauen eben nicht nur Frauen sind, sondern zugleich Angehörige einer ethnischen Gruppe, einer sozialen Schicht

⁵ Rommelspacher, Multikulturelle Dialoge, in: Strahm / Kalsky (Hg.), Damit es anders wird zwischen uns, 124f.

⁶ Ebd. 125.

und anderen sozialrelevanten Konstellationen. Deshalb braucht es einen Emanzipationsbegriff, der dieser Pluralität Rechnung trägt, jenseits der westlichen Verabsolutierung dieses Begriffs.

Und Frauen sind auch nicht nur in ein Geschlechterverhältnis, sondern ebenso in unterschiedliche soziale und ökonomische Machtverhältnisse eingebunden. Deshalb muss auch die Relativität des Feminismusbegriffs anerkannt und akzeptiert werden.

© Alle Rechte bei der Verfasserin