

Zwischen traditionellem Matrizenismus, Feminismus und Islamismus: Geschlechterbeziehungen im islamischen Südostasien

1. Einleitung

In westlichen Gesellschaften wird der Islam zunehmend mit extremem Patriarchalismus und der Legitimierung von Menschenrechtsverletzungen in Verbindung gebracht. Dafür stehen die Bilder von Steinigungen in Afghanistan zur Zeit der Taliban, Ehrenmorde an jungen Migrantinnen in Deutschland, Säureattentate zur Erzwingung der Verschleierung in Pakistan und eine Reihe absurder Restriktionen für Frauen wie die Verpflichtung bei Reisen eine schriftliche Genehmigung des Ehemannes mitzuführen in Nigeria oder das Verbot Auto zu fahren in Saudi Arabien.¹ Zu den schärfsten Kritikerinnen dieser Verhältnisse gehören Musliminnen oder ehemalige Musliminnen wie die niederländische Parlamentsabgeordnete Ayaan Hirsi Ali, die selbst ein Opfer religiös verkleideter Gewaltverhältnisse wurde. Genital verstümmelt und von einem Islamlehrer schwer misshandelt, konnte sie sich einer drohenden Zwangsverheiratung in Somalia durch Flucht entziehen. Seitdem kämpft sie gegen die Religion, die sie für die Unterdrückung und Entrechtung von Frauen und Mädchen verantwortlich macht.² In einem Artikel mit dem Titel „Krieg gegen die Frauen“, der am 27.3.2006 in der Zeitung „Die Welt“ veröffent-

¹ Die erste saudische Pilotin muss, da sie zwar einen Jet nicht aber einen Pkw lenken darf, mit einem Fahrer zum Flughafen gebracht werden.

² Ayaan Hirsi Ali ist durch den provokativen Kurzfilm "Submission" bekannt geworden, den sie zusammen mit dem Regisseur Theo van Gough drehte. Drei nur mit einem durchsichtigen schwarzen Umhang mehr ent- als verhüllte Frauen schildern darin im Gebet zu Allah die erlittenen Vergewaltigungen und Misshandlungen. Van Gough wurde, als Reaktion auf die Vorführung des Films, von dem muslimischen Migranten Mohammad Bouyeri, der den Islam durch die Darstellungen verunglimpft wähnte, auf offener Straße getötet. Ayaan Hirsi Ali steht seit diesem Tag unter Polizeischutz.

licht wurde, klagt sie den Westen an, einem regelrechten anti-weiblichen Genozid in der islamischen Welt tatenlos zuzusehen. „Wo immer die Scharia ihre Anwendung findet“, schreibt sie, „verschwinden die Frauen aus dem öffentlichen Raum, versagt man ihnen Bildung und werden sie zu Hausklaven. Der Kampf gegen den Islamismus ist ein Kampf für die Rettung von Körper und Seele der Frau.“ Ähnlich argumentiert auch die Soziologin Necla Kelec, die ein umstrittenes Buch zu Zwangsehen vorgelegt³ und maßgeblich an dem Einbürgerungstest für Baden-Württemberg mitgeschrieben hat.

Die Assoziation von Islam und Frauenfeindlichkeit, die mit so vielen Beispielen belegt scheint, ist jedoch aus mehreren Gründen problematisch. Viele der angeprangerten Missstände sind eher kultureller als religiöser Natur und können daher nicht ursächlich auf den Islam zurückgeführt werden. Das gilt zum Beispiel für die in vielen afrikanischen Ländern verbreitete Sitte der weiblichen Genitalverstümmelung oder den anatolischen Ehrenkodex. Auch sind die bizarr anmutenden Verhältnisse am Hindukusch eher dem Patriarchalismus einer Kriegsherrengesellschaft als dem Propheten Mohammed geschuldet. So gesehen ist es sicherlich wenig hilfreich, die Religion zu verurteilen, weil die Gläubigen die Menschenrechte nicht achten. Andererseits werden die genannten Gewalttätigkeiten religiös legitimiert, verurteilen Imame und Richter Frauen auf der Grundlage eines vermeintlich göttlichen Rechts, der Shari'a. Im Qur'an und den Überlieferungen lassen sich Zitate finden, die die Überlegenheit von Männern betonen und Gewalt gegen ungehorsame Frauen als probate Mittel der Disziplinierung empfehlen.

Die gleiche patriarchalische Grundhaltung ist allerdings auch im Christentum und Judentum sowie in den anderen Weltreligionen nachweisbar.⁴ Für Gläubige kann dies ein Problem darstellen, vor allem, wenn sie

³ Kelec vertritt in ihrer Publikation die Ansicht, dass die Hälfte aller Ehen, die türkische Migranten in Deutschland schlossen, auf Zwangsverheiratungen basieren. Diese Behauptung führte zu heftigen Entgegnungen deutscher Orientalwissenschaftler und Migrationsforscher, die ihr in einem offenen Brief in der „ZEIT“ Recherchefehler und die Schürung von Vorurteilen vorwarfen (vgl. Terkessidis/Karakasoglu 2006).

⁴ Feministische Musliminnen wie Lily Zakiyah Munir sehen die Idee der Geschlechtergleichheit sogar eher im Qur'an als in der Bibel verbürgt und kritisieren den Mythos der Entstehung Evas aus der Rippe Adams (vgl. Munir 2004a).

versuchen, ihren Glauben mit den Prinzipien der Gleichberechtigung der Geschlechter in Einklang zu bringen. Die Lösung des Dilemmas liegt gewöhnlich in einer Re-Interpretation der heiligen Texte, in einer Historisierung und Kontextualisierung sowie der Betonung jener Passagen, die einem modernen Menschenbild eher entsprechen als andere.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, dem im Westen vorherrschenden Islambild, das die Aspekte von Unterdrückung in den Vordergrund rückt, zwei Perspektiven entgegenzusetzen, die meines Erachtens geeignet erscheinen, Eindimensionalitäten zu erschüttern. Die erste Sichtweise betont das kulturelle Moment, dieses Mal jedoch nicht als Verstärkung patriarchalischer Tendenzen, sondern als ihr diametraler Gegenpol. In Südostasien sind Matrizenismus und Islam vereinbar, wird das vermeintlich Inkompatible lebbar gemacht. Die zweite Perspektive richtet sich auf Modernisierungsbewegungen, in denen Frauen eine zentrale Rolle spielen: auf den islamischen Feminismus, der auf einer neuen Deutung des Qur'an beruht und auf dem Islamismus, der paradoxerweise auch für Frauen eine große Anziehungskraft besitzt.

Der südostasiatische Islam gilt als moderat, gerade in Bezug auf die Geschlechterordnung. Frauen arbeiten traditionell als Handwerkerinnen und Händlerinnen, verdienen ihr eigenes Einkommen und sind den Gesetzen der purdah⁵ nicht unterworfen. Trotzdem sind auch in diesem Teil der Welt die Einflüsse eines neuen Wahabismus spürbar, verändern Globalisierung und Markt tradierte soziale Ordnungen. Gleichzeitig werden Ideen von Demokratie, Emanzipation und Liberalismus aufgegriffen und auf ihre Eignung für lokale Verhältnisse überprüft. Südostasien ist in Bewegung, und das gilt auch für den südostasiatischen Islam (vgl. u.a. Nathan/Kamali 2005). In den Medien und in Parlamentssitzungen, in nationalen Planungskommissionen und politischen Organisationen, auf Demonstrationen und Kongressen debattieren Aktivistinnen, Politikern, Wissenschaftlerinnen und religiösen Experten die aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen. Dabei wird verhandelt, welche Bedeutung der Religion in Zukunft zukommen soll, ob eine Pluralität der Lebensformen akzeptiert oder es vorgezogen wird, ein als unveränderlich geltendes Wer-

⁵ Das dem Urdu entstammende Wort bezeichnet einen Schleier oder Vorhang und bezieht sich auf die Trennung der Geschlechter durch räumliche Seklusion und Frauen und durch die Verhüllung ihrer Gestalt in der Öffentlichkeit.

tesystem mit Sanktionen zu stabilisieren. Die Geschlechterfrage spielt dabei eine zentrale Rolle.

2. Matrifokale Gesellschaften und Islam

Eines der interessantesten Phänomene des südostasiatischen Islam ist seine Integration in lokale Gesellschaften, in denen matrifokale Strukturen vorherrschen und Frauen traditionell eine Position einnehmen, die denen der Männer gleichgestellt, wenn nicht sogar übergeordnet ist. Westliche Beobachter haben diese Verhältnisse häufig als „matriarchal“ bezeichnet.⁶ Bemerkenswert ist auch, dass es sich bei diesen Gesellschaften um solche handelt, die sich selbst als besonders fromm bezeichnen, wie die indonesischen Minangkabau und Acehnesen.

Während die Sozialstrukturen der Acehnesen nur Regionalexperthen vertraut sind, ist ein rudimentäres Wissen über die Minangkabau selbst in einer nicht-wissenschaftlichen Öffentlichkeit relativ weit verbreitet. Der Mythos eines Matriarchats auf Sumatra hat so manche Phantasie beflügelt, und in der Tat sind die lokalen Verhältnisse zwischen Männern und Frauen ungewöhnlich. Die Sozialorganisation basiert auf einer verwandtschaftlichen Organisation in so genannte Suku, matrilineare Klane, die sich auf gemeinsame Ahnen berufen. Die wichtigste sozio-politische Einheit innerhalb des Dorfes ist die Matrilineage⁷, die sabuah paruik,

⁶ Der Terminus, der der kulturwissenschaftlichen Evolutionstheorie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts entstammt und in der Frauenforschung der 1970er Jahre eine Renaissance feierte, ist aufgrund seiner wissenschaftliche Ungenauigkeit und seiner ideologischen Implikationen im höchsten Maße problematisch. Die mitschwingende Assoziation von „Frauenherrschaft“ lässt sich empirisch nicht verifizieren und stellt lediglich eine Fiktion dar. Stattdessen spricht man heute von Matrilinearität, Matri- oder Uxorilokalität sowie von Matrifokalität. Matrilinearität bezeichnet die verwandtschaftliche Zuordnung einer Person zur Gruppe der Mutter; Matri- und Uxorilokalität sind Residenzregelungen, bei denen ein verheiratetes Paar entweder im Haus der Mutter der Ehefrau oder im Haus der Ehefrau wohnt. Matrifokalität bezieht sich auf eine tendenzielle soziale und/oder ökonomische Bedeutungslosigkeit von Männern für die Familie, in der die Mutter das Zentrum darstellt. Sie steht häufig mit instabilen Partnerschaften oder wirtschaftlich bedingten Abwesenheiten von Männern in Verbindung.

⁷ Eine Lineage ist eine Verwandtschaftsgruppe, die sich in direkter Linie auf einen realen oder fiktiven männlichen oder weiblichen Vorfahren zurückführt. Mit der Zugehörigkeit zu einer solchen genealogisch konstruierten Gruppe sind spezifi-

„Frucht einer Gebärmutter“ genannt wird. Sie erstreckt sich in der Regel über die Nachkommenschaft einer Ahnmutter über fünf bis sechs Generationen, bildet korporative Gruppen, die über gemeinsamen Besitz verfügen, vor allem über Häuser, Nassreisfelder, Trockenfelder, Brachland, Fischteiche und zeremonielle Titel. Im Dorfrat und nach außen wird die Lineage von einem männlichen Vorstand, gewöhnlich dem Bruder oder Onkel der ältesten Frau, vertreten.

Die Lineage gliedert sich in mehrere Häuser (rumah). Hier leben mehrere matrilineare Generationen zusammen: eine älteste Frau, ihre Töchter und deren Kinder. Nach außen wird das Haus wiederum von einem Mann repräsentiert, meist dem Bruder der ältesten Frau (mamak). Verheiratete Frauen erhalten eigene Räume in den großen Gemeinschaftshäusern, sie bleiben nach der Ehe in ihrer Herkunftsgruppe und haben einen gesicherten Zugang zu deren Ressourcen. Die Kontinuität der Verwandtschaftsgruppe basiert auf der weiblichen Erbfolge und damit auf den Frauen und ihrer reproduktiven Potenz. Ihre Bedeutung für den physischen Fortbestand der Lineage impliziert auch eine besondere Wertschätzung von Töchtern als Garantinnen der sozialen Ordnung.

Während die Mädchen im Haus der Mutter bleiben und dort in ein Netz von Pflichten und Rechte eingebunden sind, gelten Jungen nur als vergleichsweise lose assoziiert. Söhne schlafen bereits sehr früh außerhalb des Hauses, entweder auf der Veranda oder in der Moschee. Nicht selten ziehen sie umher, auch durch saisonale oder andere temporäre Arbeitskontrakte bedingt, oder sie migrieren auf andere Inseln. An der randständigen Existenz ändert auch die Ehe wenig. Noch heute ist die so genannte „Besuchsehe“ weit verbreitet, bei der ein Mann nach der Eheschließung nicht ins Haus der Frau übersiedelt, sondern bei seiner Mutter bleibt und seine Frau lediglich nachts besucht (vgl. Kato 1982: 51). Seine Arbeitskraft auf den Feldern oder im Haus kommt in erster Linie seiner eigenen Abstammungsgruppe zugute; sein Einkommen teilt er jedoch auch mit seiner Ehefrau, sofern er zugegen ist. Grundsätzlich ist die Funktion des Gatten in der traditionellen Gesellschaft wenig spektakulär. Minangkabau-Sprichwörter vergleichen die Stellung eines Mannes

sche Rechte (u.a. Landrechte) und Verpflichtungen verbunden. Man unterscheidet zwischen Deszendenz in der über die Mutter (Matrilinearität), über den Vater (Patrilinearität) oder über beide Elternteile (Bilateralität) vermittelten Linie.

im Haus seiner Frau mit „einem Stäubchen Asche auf einem Baumstrunk“ oder „einer Fliege auf einem Pferdeschweif“ (vgl. Sanday 2002: 9). Verantwortung und Autorität besitzt er vornehmlich in seiner eigenen Abstammungsgruppe, d.h. gegenüber den Kindern seiner Schwester. Im Hinblick auf seine eigenen Kinder und seine Frau sind seine formalen Zuständigkeiten minimal (vgl. Kato 1982: 58). In Konsequenz der großen Autonomie beider Geschlechter sind die Ehen instabil und werden häufig und unkompliziert geschieden.

Vor dem Hintergrund Qur'anischer Verse, in denen die Autorität des Mannes im Haus und seine primäre Rolle als Versorger betont wird, scheinen die genannten Verhältnisse kaum mit dem Islam kompatibel, doch für die Minangkabau waren Tradition (adat) und Religion (Islam) bislang unverzichtbare Pfeiler ihrer Gesellschaft. Der Islam erreichte Westsumatra in einer toleranten sufistischen Form, durchlief aber mehrere Modernisierungsschübe, die von wahabitischen Gedankengut aus dem Mittleren Osten getragen waren (vgl. u.a. Kraus 1984). Eine Veränderung der Geschlechterverhältnisse wurde jedoch auch von religiösen Eiferern nicht erreicht. Erosionen drohen heute jedoch durch Veränderungen der Arbeits- und Wohnortregelungen in Verbindung mit Versuchen, den islamischen Rechtsvorstellungen zur Durchsetzung zu verhelfen. Je größer die Bedeutung des Geldes gegenüber der ländlichen Selbstversorgung wird, desto mehr gewinnt die Rolle des Ehemannes an Gewicht. Viele junge Familien ziehen zudem in die Stadt und verlassen den Kontext des matrizenrischen Dorfes. Im urbanen Raum gelten andere Spielregeln und andere Eigentumsverhältnisse. Erwirbt z.B. eine junge Familie Haus- und Grundbesitz in einer Stadt, so ist es in der Regel das Einkommen des Mannes, das das notwendige Geld dafür bereitstellt. Die Ehefrau erfährt eine doppelte Abhängigkeit: Sie wohnt im Haus des Mannes (virilokal) und dieser versorgt die Familie finanziell. Durch diese Verlagerung gerät insbesondere das matrilineare Erbrecht unter Druck. Schon immer konnten Männer über das selbst erworbene Vermögen frei verfügen und es an ihre Kinder weiter geben, doch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde dieses Gewohnheitsrecht islamisch verändert, so dass männliche Nachkommen heute Zweidrittel dessen erhalten, was weiblichen zusteht. Allgemein ist eine Stärkung der Kernfamilie vor dem matrilinearen Klan sowie eine Verschiebung der tragenden Rolle in der Familie von der Frau auf den Mann zu beobachten.

Auch die Gesellschaft der Acehnesen integrierte in der Vergangenheit den Islam in eine matrizenrische Sozialstruktur. Die Provinz Aceh, der nördlichste Zipfel Indonesiens, wird von seinen Bewohnern als „Terrasse Mekkas“ bezeichnet⁸, sie halten sich für die rechthgläubigsten Muslime Indonesiens und empfinden ihre Kultur als durch und durch islamisch.⁹ Dieses Bekenntnis zur Religion Mohammeds hat sie in der Vergangenheit aber nicht daran gehindert, Frauen auch hochrangige Positionen in Staat und Gesellschaft einzuräumen. Vier Sultaninnen herrschten im 17. Jahrhundert und auch im anti-kolonialen Widerstand nahmen Frauen eine prominente Stellung ein.¹⁰ Die Kämpferin Cut Nyak Dhien wird noch heute als nationale Heldin verehrt: eine unverschleierte Frau, die Hosen trug und ein Bataillon befehligte hatte. Dass diese nicht nur für islamische Gesellschaften außergewöhnliche Repräsentanz von Frauen in Entscheidungspositionen nicht auf die Elite beschränkt oder gar ein dynastisches Phänomen darstellte, zeigt der niederländische Orientalist Snouk Hurgronje, der im Jahr 1906 eine ethnographische Studie der Acehnesen vorlegte. Er skizziert die achnesische Kultur in wesentlichen Aspekten als frauenzentriert: Frauen seien die Eigentümerinnen von Haus und Land, wohnten in so genannten uxori-lokalen Clustern und lebten von der Subsistenzproduktion. Die Männer zögen nach der Heirat ins Haus ihrer Ehefrau, residierten aber nicht dauerhaft mit ihnen unter einem Dach, da sie, ähnlich wie die Minangkabau, auf Plantagen oder als Handelstreibende Geld zu verdienen suchten. Nur eine kurze Zeit im Jahr kehrten sie zu ihrer Familie zurück, um dann, sobald das Erwirtschaftete verbraucht war, wieder zu gehen. Sie seien nur Gäste im Haus ihrer Ehefrauen (vgl. Snouk Hurgronje 1906, I: 339), schreibt Snouk Hurgronje und fügt an, dass sie aufgrund ihrer nahezu permanenten Abwesenheit geradezu als überflüssig erachtet würden. Auch der US-amerikanische Anthropologe James Siegel, der in den 1960er Jahren Forschungen in Aceh durchführte, beschreibt das Schicksal der Männer im Dorf ihrer

⁸ Der Islam ist dort seit dem 13. Jahrhundert durch einen Bericht Marco Polos verbürgt.

⁹ Gleichwohl ist sie mit Elementen lokaler Glaubensvorstellungen und -praktiken verbunden und weist örtliche und ethnische Variationen auf.

¹⁰ Bei den achenesischen Sultaninnen handelt es sich zwar um ein außergewöhnliches, jedoch nicht singuläres Phänomen. Weltlicher Herrscherinnen sind, der marokkanischen Soziologin Fatima Mernissi zufolge, in der Geschichte der islamischen Welt immer wieder verbürgt (vgl. Mernissi 1991).

Frauen als wenig erfreulich. "He is like a child. He walks around the house looking for something to do. Then he goes back to the road and sits on the bench with the other men. The longer they sit the stupider they get." (Siegel 1969: 180).

Eine Gegenwelt zur solchermaßen weiblich dominierten bilden die religiösen Einrichtungen, die islamischen Internate (dayah), in denen Jungen dauerhaft dem Dorf entkommen und in einen ideologischen Raum vordringen, der gleichzeitig modern und patriarchalisch geprägt ist. Islamische Prediger und religiöse Experten distanzieren sich von der rückschrittlichen Landbevölkerung, der sie vorwerfen, von der wahren qur'anischen Lehre abzuweichen und heidnische Bräuche zu praktizieren. Sie sind es auch, die über viele Jahre lang die Einführung der Shar'ia gefordert haben und sich seit ihrer Einführung im Jahr 2003 für die Einhaltung einer rigiden islamischen Moral einsetzen.

Absolventen islamischer Schulen bilden auch den Kern der urbanen Mittelklasse. Hier ist ein vom Dorf unterschiedliches Sozialsystem wirksam. Bei einem Hauskauf in der Stadt sind es die Männer, die als Eigentümer in Erscheinung treten und sie sind es auch, die das Einkommen der Familie erwirtschaften und den öffentlichen Raum dominieren. Bei meinen eigenen Erhebungen im August 2005 sprachen Straßenhändlerinnen und Gelegenheitsarbeiter offen über das matrizenrische Dorfgefüge, während niemand meiner gebildeten Gesprächspartner und -partnerinnen seine Existenz erwähnte. Statt dessen zitierte man mir gegenüber das Familienmodell des Qur'an: dass der Mann das Oberhaupt der Familie sei und für deren Unterhalt Sorge, dass eine Frau nach der Eheschließung zu ihrem Mann ziehe, dass Mädchen nur die Hälfte von dem erben, was ihre Brüder erhalten, dass die Stimme einer Frau halb so viel zähle wie die eines Mannes und ähnliches mehr.¹¹

Trotz dieser Patriarchalisierungen, die mit der Modernisierung verbunden sind, existiert kein einheitlicher Geschlechterdiskurs. Obgleich die Verschleierung von Mädchen und Frauen nach der Shari'a vorgeschrieben

¹¹ Wenn ich jedoch junge Männer aus der städtischen Unterschicht nach den postdeutlich, dass es hier nur wenig Unterschiede zu den skizzierten ländlichen Vermaritalen Residenzgepflogenheiten oder den Erbregelungen befragte, so wurde hähnlichen gab.

ist, lehnen viele gebildete Acehnesinnen einen Bedeckungszwang ab; andere votieren jedoch nicht nur für das Tragen des Schleiers, sondern fordern zusätzlich weite Kleidung und dicke Stoffe, so dass keine weiblichen Körperkonturen sichtbar sind.¹² Das Bildungsideal erstreckt sich auf beide Geschlechter, und selbst streng gläubige Eltern schicken ihre Töchter auf Universitäten, um ihnen die bestmöglichen Chancen für die Zukunft zu garantieren. Weibliche Erwerbstätigkeit ist kein Tabu – im Gegenteil: Acehnesinnen sind erfolgreiche Geschäftsfrauen und Wissenschaftlerinnen und versuchen ihr Glück in der Politik. Sie fordern Quotierungen bei Wahlen,¹³ kämpfen für weibliche Führungspositionen in den Parteien und engagieren sich für Mikrokredit-Programme und Vermarktungstrainings für arme Frauen¹⁴. Es steht nicht zu erwarten, dass sie sich in absehbarer Zeit mit der Rolle der aufopferungsvollen Hausfrau und Mutter zufrieden geben werden, die einige Imame ihnen gerne aufoktroieren würden. Gleichwohl ist der Druck auf Frauen gestiegen, müssen Entscheidungen der eigenen Lebensführung nicht mehr nur mit dem nächsten sozialen Umfeld erörtert, sondern im Zweifelsfall auch vor Mitgliedern der Shari'a-Polizei oder Shari'a-Gerichten verteidigt werden.

3. Feminismus und Islam auf Java

In den urbanen javanischen Zentren Indonesiens sieht diese Situation anders aus. Zwar werden Handlungsspielräume von Frauen und Männern auch dort im polarisierten Diskurs zwischen religiöser Orthodoxie, fundamentalistischer Erneuerung und Liberalismus ausgehandelt, doch findet dieser vor dem Hintergrund einer gefestigten demokratischen Subkultur aus Intellektuellen und Künstlern statt, die ihre Meinung in den öffentlichen Medien prominent vertreten. Seit der Kolonialzeit haben sich Frauen in Indonesien für eine Verbesserung ihrer Rechte eingesetzt; teilweise integriert in politische Parteien und Organisationen, teilweise aber auch unabhängig davon. Frauenorganisationen waren maßgeblich

¹² Die derzeitige acehnische Frauenkleidung ist farbenfroh und sehr körperbetont.

¹³ Dafür tritt u. a. der dem Caucus Politik Perempuan in Aceh an, ein Zusammenschluss der sieben wichtigsten Parteien: PAN, Golkar, PPP, PKS, PBP, PBR, PK.

¹⁴ Für dieses Ziel steht z. B. die Vereinigung Ikatan Wanita Perusaha Indonesia

am Sturz des Diktators Soeharto beteiligt und Aktivistinnen haben die darauf folgende Phase der Transformation der Gesellschaft genutzt, um auf Missstände aufmerksam zu machen und sich insbesondere gegen Gewalt zu engagieren.¹⁵ Das staatlich verordnete Weiblichkeitsideal (kodrat wanita), wonach die Aufgabe einer Frau sich in ihren Pflichten als Hausfrau, Gattin und Mutter erschöpfen, wurde kritisiert und ein gleichberechtigter Zugang zu beruflichen und politischen Positionen gefordert. Ein Teil der weiblichen Elite des Landes bekannte sich öffentlich zu den neuen emanzipativen Werten. So verkündete beispielsweise Siti Nuriyah, die Frau des Präsidenten Abdurrahman Wahid, dass sie mit der Rolle der First Lady allein nicht zufrieden sei und entwickelte ein eigenes Handlungsprofil. Sie ist Mitglied der Nationalen Kommission gegen Gewalt gegen Frauen und war an der Re-Interpretation von Unterrichtsmaterialien für islamische Schulen beteiligt. 1999 wurde mit Megawati Soekarnoputri erstmals eine Frau für das Amt der Präsidentin Indonesiens nominiert, was eine unmittelbare Konfrontation mit konservativen Muslimen auslöste. Zwar wurde ihr die höchste Position im Staat in erster Linie deshalb angetragen, weil man sie mit der Aura ihres verstorbenen Vaters, des charismatischen ersten Präsidenten Soekarno identifizier^{te}¹⁶, doch dies allein überzeugte ihre Gegner nicht. Eine Frau an der Spitze des Staates, so das Argument, sei mit dem Qur'an unvereinbar.¹⁷

¹⁵ Zu den Entwicklungen des Geschlechterdiskurses in der Reformära vgl. Blackburn 2004 und Robinson/Bessell 2002.

¹⁶ In islamisch wie auch in nicht islamisch geprägten asiatischen Staaten nehmen Frauen vergleichsweise häufig politische Führungspositionen ein. Dieses Phänomen, das in scheinbarem Widerspruch zu der herrschenden patriarchalischen Orientierung dieser Gesellschaften steht, wurde in einem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Forschungsprojekt von einer Gruppe deutscher Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler untersucht. Sie kamen dabei zu der Schlussfolgerung, dass politische Ämter in Asien nach dynastischen Gesichtspunkten vergeben werden und die asiatischen Führerinnen als Symbole ihrer verstorbenen Väter oder Ehemännern fungieren. Häufig behindern diese Zuschreibungen eigenes aktives Handeln, so dass die Politikerinnen schwach und unfähig wirken, teilweise spielen sie aber auch selbst mit solchen Markierungen, um eigene Ambitionen zu kaschieren und ihre politischen und persönlichen Ziele durchzusetzen (vgl. dazu: Thompson/Derichs 2005).

¹⁷ Diese Debatte war keine indonesische Besonderheit, sondern wird immer dann virulent, wenn Frauen in islamisch dominierten Staaten Führungspositionen anstreben. Im Hinblick auf die Überlieferungen und den Qur'an lassen sich für Gegner wie für Befürworter Argumentationshilfen finden. Einen Überblick zum Thema bietet Mernissi 1991.

Diese rigorose Haltung mobilisierte die demokratisch-emanzipative Opposition. Am 22.6.1999 ging eine Gruppe namens „Zivilgesellschaft für die politischen Rechte von Frauen“ mit der Erklärung an die Öffentlichkeit, dass der Ausschluss einer Frau vom Amt des Präsidenten einen Missbrauch des Islam darstelle. Die Durchsetzung verbriefteter politischer Rechte für Frauen bedeute auch, dass ihnen das höchste Amt offen stehen müsse. Führende Persönlichkeiten der Gesellschaft wie die bereits erwähnte Siti Nuriyah Wahid unterzeichneten das Manifest. Trotz dieser Intervention und des Umstandes, dass Megawatis Partei, die Partai Demokrasi Indonesia – Perjuangan¹⁸ (kämpferische demokratische Partei Indonesiens) als stärkste Partei ins Parlament einzog, wurde sie zunächst nur Vizepräsidentin. Erst als Abdurrahman Wahid, der an ihrer Stelle gewählt wurde, vor Ende seiner Amtszeit abdanken musste, wurde sie am 23. Juli 2001 zur Präsidentin ernannt. Ihre Regierungszeit selbst war unspektakulär. Kritiker bemängelten ihre Passivität und unzureichenden Kompetenzen; die drängenden Probleme des Landes, die hohe Arbeitslosigkeit und die vielfältigen regionalen Konflikte, die die Einheit des Landes bedrohten, konnte sie nicht beseitigen und so unterlag sie 2004 ihrem Konkurrenten Susilo Bambang Yodhoyono.¹⁹

Dass die Belange von Frauen politische Relevanz besitzen, bestreiten auch Muslime nicht. Die beiden größten indonesischen Organisationen Nandlatul Ulama (NU) und Muhammadiyah haben die Förderung von Frauen auf ihrer Agenda und unterhalten eigene Frauenorganisationen: Erwachsene NU-Mitglieder organisieren sich im „Muslimat“ und junge unverheiratete in der „Fatayat“. Das Pendant der Muhammadiyah nennt sich A'isyiyah bzw. Nasyi'atul. Allerdings existiert in beiden Gruppen Geschlechtersegregation auf verschiedenen Ebenen: u.a. in islamischen Internaten (pesantren)²⁰. Frauenorganisationen gibt es auch in konservativen Gruppen wie der Persatuan Islam (Persis) und Al Irsyad, sogar bei

¹⁸ Die Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan (PDI-P) entstand aus einer Abspaltung der Partai Demokrasi Indonesia. Diese hatte versucht, Megawati zu entmachten, aber ihren Rückhalt bei den Parteimitgliedern unterschätzt.

¹⁹ Während die PDI-P im Jahre 1999 33,7 % aller Stimmen erhalten hatten, waren es 2004 gerade 18,5 %.

²⁰ In staatlichen muslimischen Schulen wird dagegen Koedukation praktiziert.

als fundamentalistisch geltenden Gruppen wie der Partai Keadilan, die Abshar-Abdalla mit den Muslim Brüdern vergleicht (2003: 3).²¹

Der wichtigste Multiplikator für diejenigen, die eine Vervielfältigung von Männer- und Frauenrollen anstreben, ist das Netzwerk liberaler Islam (Jaringan Islam Liberal), auf dessen Internet-Portal Aufsätze und Kommentare zu aktuellen Ereignissen in indonesischer und englischer Sprache veröffentlicht werden. Die Organisation bekennt sich zu Pluralismus, Demokratie, zu Religionsfreiheit und einer Trennung von Staat und Religion.²² Im Zentrum der Auseinandersetzung steht für die Autorinnen und Autoren der Begriff *ijtihad*, der die kritische Analyse der heiligen Texte des Islam bezeichnet und von dem im Folgenden noch die Rede sein wird. Teilweise verbunden mit dem Netzwerk sind die Frauenforschungszentren (Pusat Studi Wanita) der staatlichen und islamischen Universitäten.²³ Die Forscher und Forscherinnen dieser Zentren versuchen, islamkompatible Vorschläge für eine moderne Gender-Ordnung zu entwerfen. Sie publizieren zu Fragen der Sexualität, Verhütung, Abtreibung, zu häuslicher Gewalt, Scheidung und Polygamie. Ihre Arbeit ist praxisbezogen und alltagsrelevant, und ihr Einfluss auf primäre Institutionen islamischer Bildung ist spürbar.

Auch Gender Mainstreaming wird in Indonesien im islamischen Kontext durchgeführt und von islamischen Institutionen getragen. Dazu trägt nicht zuletzt das Religionsministerium bei. Im Jahr 2004 wurde von einer Forschergruppe des Ministeriums ein Entwurf vorgelegt, der die offizielle Shari'a-Interpretation revolutionieren sollte (vgl. Mulia 2005).

²¹ Die einzige Partei, die Frauen aus der Öffentlichkeit ausschließt, ist die MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), die 2000 von Abu Bakar Ba'ashir gegründet wurde.

²² Sie werden für diese offenen Positionen immer wieder von Angehörigen fundamentalistischer Gruppen angefeindet – bis hin zur körperlichen Bedrohung. Als im Juli 2005 der indonesische Muslimrat mehrere Fatwas gegen Pluralismus und Liberalismus erließ, befürchtete man sogar den Angriff von Schlägerkommandos, die sich auf den Straßen zusammengerottet hatten, um die radikalen Phrasen der Prediger in die Tat umzusetzen.

²³ Nach einer Studie von Achie Sudiarti Luhulima (2005) existierten im Jahr 2005 122 dieser Zentren. Sie gehen auf Aktivitäten akademischer Frauenorganisationen in den 1970er Jahren zurück, die später von Regierungskreisen aufgegriffen wurden. Seit 1990 wird die Gründung von universitären Frauenforschungszentren u. a. vom Bildungsministerium und vom Ministerium für religiöse Angelegenheiten empfohlen und gefördert.

Interreligiöse Ehen sollten fortan erlaubt, dafür aber die Polygamie verboten sein, und das Erbrecht sollte so weit egalisiert werden, dass Frauen und Männer gleichermaßen anspruchsberechtigt seien. Das Papier war Feder führend von Siti Musdah Mulia, der Leiterin der Gruppe, entwickelt worden. Siti Musdah Mulas Biographie symbolisiert den Werdegang einer kämpferischen islamischen Feministin in prototypischer Weise. Aus konservativem Hause stammend, in dem der Kontakt mit Christen verpönt war und Ehen arrangiert wurden, setzte sie durch, ihren Ehemann selbst zu wählen und ein Studium der Theologie zu absolvieren. Heute besitzt sie einen Dokortitel im Fach "Politischer Islam", lehrt an der Islamischen Universität von Jakarta und vertritt ihre Philosophie auf internationalen Konferenzen. Der Vorschlag, den sie mit ihrer Gruppe vorgelegt hatte, wurde abgelehnt, doch die öffentliche Debatte darüber ließ sich nicht verbieten.

4. Re-Interpretationen des Qur'an

Die Idee, dass der Islam und die Emanzipation der Frauen miteinander vereinbar seien, wird von islamischen Feministinnen und liberalen Männern mit einer Neu-Interpretation des Qur'an und der Überlieferungen begründet, die nach dem Prinzip des bereits erwähnten *ijtihad* möglich und sogar notwendig ist. Vertreter und Vertreterinnen dieser hermeneutischen Schule ziehen zwar den göttlichen Ursprung der qur'anischen Texte nicht in Zweifel, verstehen sie jedoch als zeitgebundene Dokumente, die einer permanenten kontextuellen Deutung bedürften. Die Verse, so schreibt der indische Gelehrte Ali Ashgar Engineer, seien göttlich, doch das Verständnis derselben sei menschlich (vgl. Engineer 2004: 5). Gerade im Hinblick auf die Rechte der Frauen argumentiere die heilige Schrift missverständlich. Die Gleichheit der Geschlechter sei zwar an vielen zentralen Stellen explizit artikuliert, an anderen jedoch verschleiert, da die Akzeptanz des Buches in der patriarchalischen arabischen Gesellschaft des 7. Jh. sonst in Gefahr gewesen sei. Ähnlich wie Engineer glauben auch Khaled Abou El-Fadl (2002), Farid Esack (1997), Riffat Hassan (2004 a und b)²⁴ oder Asma Barlas (2002), um nur einige zu nennen, sowohl an den göttlichen Ursprung des zentralen Textes des

²⁴ vgl. auch Grob/Hassan/Gordon 1991.

Islam, als auch an die Notwendigkeit seiner permanenten Re-Interpretation. Vor allem in Südostasien hat dieser liberale Zweig der muslimischen Gemeinschaft Anhänger und Anhängerinnen gefunden.

Der interpretative Ansatz wurde erstmals in Malaysia virulent, als er von einer Gruppe von Frauen aufgegriffen wurde, die sich der zunehmenden Fundamentalisierung der Gesellschaft entgegenzustellen suchten.²⁵ Zainah Anwar, eine der Gründerinnen schildert die Motive der Gruppe in einem Aufsatz:

We felt powerless in the face of complaints by women that have to suffer in silence because it was said that Islam demands wives be obedient to their husbands, or Islam grants men the right to beat their wives or to take second wives. We felt powerless in the face of seminars on radio, on television, and in religious departments and in sharia courts where women heard that men are superior to women, that a woman must obey the husband, that the evidence of two women equals that of one man, that a wife has no right to say no to sex with her husband, that hell is full of women because they leave their heads uncovered and are disobedient to their husbands. (Anwar 2001: 228)

Als gläubige Musliminnen, so Anwar, konnten sie sich nicht vorstellen, dass Allah solche Ungerechtigkeiten gutheißt, daher begannen sie, den Qur'an in der Gruppe zu lesen, um herauszufinden, ob Unterdrückung und Gewalt gegen Frauen tatsächlich durch Textstellen belegbar sind. Das Unternehmen des Neu-Lesens des Qur'an wurde durch die afroamerikanische Konvertitin Amina Wadud unterstützt, die gerade eine Dissertation über "The Qur'an and Woman" fertig gestellt hatte und am

²⁵ Der Anlass zur Gründung der Gruppe war die Re-Islamisierung Malaysias durch Studenten, die ihre Ausbildung an arabischen Universitäten, besonders Kairo und Mekka, absolviert hatten. Dort waren sie mit der Ideologie der Muslim-Brüder in Kontakt gekommen und hatten diese als den wahren Islam akzeptiert. Nach ihrem Abschluss waren sie in ihre Heimat zurückgekehrt und gelangten schnell in einflussreiche Positionen, von denen aus sie ihre neuen Überzeugungen propagierten. Für sie war Malaysia vom Glauben abgefallen bzw. hatte diesen noch niemals wirklich praktiziert (vgl. u.a. Anwar 1987). Unter der Politik Mahathir Mohamads (1981-2003) wurden Forderungen der Islamisten staatlicherseits aufgegriffen, um die Position der Malayen in der multiethnischen Gesellschaft Malaysias zu stärken (vgl. Ufen 2004).

Department of Revealed Knowledge and Comparative Religion der International Islamic University in Kuala Lumpur lehrte. Amina Wadud besaß als promovierte Theologin die notwendige Autorität, um kritische Textpassagen nicht nur in einem neuen Licht zu sehen, sondern diese Perspektive auch glaubhaft aus den religiösen Quellen zu begründen. Anwar schreibt:

Our reading opened a world of Islam that we could recognize, a world for women that was filled with love and mercy and with equality and justice (...) We were more convinced that it is not Islam that oppressed women, but the interpretations of the Qur'an influenced by the cultural practises and values of a patriarchal society. (Anwar 2001: 229)

Ausgestattet mit dem Bewusstsein, dass der Islam die Frauen nicht benachteilige, sondern befreie, nannte sich die Gruppe "Sisters in Islam".

Methodisch arbeiten *Sisters in Islam* mit zwei Formen der Textexegese: zum einen werden Versen, die zur Legitimierung von Ungleichheit herangezogen werden, solche gegenübergestellt, die die Gleichheit der Geschlechter betonen, zum anderen sucht man die Bedeutung einzelner Begriffe kritisch zu hinterfragen. Im Zentrum steht bei Ihnen, wie auch bei allen anderen feministischen Re-Interpretationen, die Sure 4, Vers 34, in der es heißt:

Männer sollen vor Frauen bevorzugt werden, weil Allah auch die einen vor den anderen mit Vorzügen begabte und weil jene diese erhalten. Recht-schaffende Frauen sollen gehorsam, treu und verschwiegen sein, damit auch Allah sie beschütze. Denjenigen Frauen aber, von denen ihr Ungehorsam fürchtet, gebt Verweise, enthaltet euch ihrer, sperrt sie in ihre Gemächer und züchtigt sie.

In ihrer Broschüre "Are men and women equal before Allah?" stellen sie diesem Text die Sure 30, Vers 21 („Eines seiner Wunderzeichen ist es, dass er Frauen für euch aus euch selbst geschaffen hat, um ihnen beizuwohnen, und er lässt Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch bestehen.") und Sure 2, Vers 187 („Sie – gemeint sind die Frauen – sind euch und ihr ihnen eine Decke") entgegen. Aus diesen Passagen wird Gleichwertigkeit und Gleichheit zwischen Männern und Frauen abgeleitet und

der Qur'an in letzter Konsequenz als Religion der Geschlechtergleichheit gedeutet. Die Gegenüberstellung allein vermag die recht deutliche Sprache der Sure 4, Vers 34 jedoch nicht allein zu entkräften. Hier beginnt das schwierige Feld der Sprachwissenschaft, der Definition der arabischen Begriffe. Eine Schlüsselposition nimmt der Begriff *nushuz* ein, der als Ungehorsam²⁶ übersetzt wird. Als Vernachlässigung ehelicher Pflichten, so *Sisters in Islam*, werde er auch auf Männer angewandt: Sure 4, Vers 128: „Hat eine Frau von ihrem Mann Ehepflichten-Vernachlässigung zu befürchten, so ist es keine Sünde, dies Missverhältnis zu schlichten.“ Mit einem Verweis auf den ägyptischen Theologen Syed Qutb, der als Autorität angeführt wird, verstehen sie *nushuz* "as a state of disorder between a married couple".²⁷

Man mag diese Versuche qur'anischer Re-Definitionen mit Zweifel betrachten, da das Recht zum Einschließen und Schlagen von Frauen, das in Sure 4, Vers 34 niedergeschrieben ist, sich lediglich relativieren, nicht aber ausräumen lässt, auf der pragmatischen Ebene jedoch kann diese Strategie uneingeschränkt als erfolgreich bezeichnet werden. 1985 traten *Sisters in Islam* erstmals mit einem Memorandum gegen häusliche Gewalt in der öffentlichen Debatte auf. Dabei ging es um die öffentliche Diskussion dieses tabuisierten Themas und die Weckung eines Bewusstseins für die Existenz ehelicher Gewaltverhältnisse, aber auch darum, häusliche Gewalt als Straftatbestand im Strafgesetzbuch zu verankern. Nach zehn Jahren kontinuierlicher Aufklärung hatte die Gruppe endlich Erfolg und das Gesetz wurde geändert.

Sisters in Islam mischen sich in alle Belange ein, die eine rechtliche Diskriminierung von Frauen betreffen. Sie fordern z.B., dass Frauen zu Richterinnen in Shari'a-Gerichten ernannt werden und sie beteiligen sich an einer länderübergreifenden Debatte zur Reform des Familienrechts. Zu diesem Zweck unterhalten sie ein Internet-Portal, vertreiben Broschüren, bieten Workshops und öffentliche Vorlesungen an. Ihr Einfluss basiert darauf, dass ihre Mitglieder fast ausschließlich akademisch gebildete Frauen aus einflussreichen Familien sind und dass sie als Wissen-

²⁶ In englischsprachigen Qur'anausgaben auch als "disloyalty" und "ill-conduct" (The Holy Qur'an 2000: 64) bezeichnet. *Sisters in Islam* verwenden den englischen Begriff "desertion".

²⁷ www.sistersinislam.org.my/publications/beatwives.htm.

schaftlerinnen, Anwältinnen und Journalistinnen über gute Kontakte zu Politik, Administration und Medien verfügen.

In Indonesien ist die Bewegung zur Re-Interpretation des Qur'an nicht nur auf eine kleine Gruppe von Aktivistinnen beschränkt (vgl. u.a. Doorn-Harder 2005). Männer und Frauen, die für eine liberale Reform des Islam votieren und an der demokratischen Umgestaltung des Landes aktiv teilnehmen, nehmen grundsätzlich Stellung zu Fragen der Gleichberechtigung der Geschlechter. Nasarudin Umar, Professor für Theologie an der Islamischen Universität in Jakarta, kontextualisiert den Qur'an historisch und lokal und versteht ihn als Produkt der arabischen Verhältnisse im 7. Jahrhundert. Gleichwohl bezeichnet er ihn unter den heiligen Büchern der Weltreligionen als das mit dem weitestgehenden Potential für Geschlechtergleichheit. Er müsse nur modernisiert und seine Auslegungen an aktuelle Verhältnisse angepasst werden (vgl. Umar 2004). Ulil Abshar Abdalla, der Gründer des Netzwerkes "Jaringan Islam Liberal", sieht neue Auslegungen der Schriften ebenfalls als adäquaten Weg Geschlechtergerechtigkeit herzustellen. Die Aufoktroierung von "allen concepts on gender equality" auf die theologische Matrix muslimischer Gesellschaften lehnt er ab (vgl. Abshar Abdalla 2003). Lily Zakiyah Munir, die Direktorin des Zentrums für Pesantren- und Demokratiestudien, unterscheidet zwischen muslimischen Gesellschaften der Gegenwart, in denen Frauen vielfach diskriminiert werden, und dem Islam, der die Gleichheit der Geschlechter festschreibe (vgl. Munir 2002a und b, 2004b). Im Gegensatz zum Christentum, sagt sie in einem Interview für die Internet-Zeitschrift „Quantara“, das die Frau aus der Rippe des Mannes entstehen lässt, sind Frauen und Männer im Islam gemeinsam aus einer Seele entstanden. Es gäbe keinen einzigen Vers, der auf die Unterlegenheit der Frau hinweise. Auch bei der Sünde mache es keinen Unterschied, ob ein Mann oder eine Frau sie begehe. Gleiche Rechte gäbe es in Bezug auf Bildung und der Teilhabe an gesellschaftlichen Aktivitäten. Die Gründe, warum Frauen trotzdem benachteiligt seien, lägen in einer falschen Auslegung der Schriften durch patriarchalisch voreingenommene Leser, die patriarchalisch-ideologische Hegemonie, die u.a. durch Medien aber auch durch das Verhalten von einflussreichen Frauen verbreitet würden. Frauenrechte, so Munir, müssten vor allem von Männern durchgesetzt werden, denn „sie sind diejenigen, die die Macht be-

sitzen, Freiheit neu zu deuten, neu aufzubauen und durchzusetzen." (Munir 2003a).

Für Indonesien fordert sie, ähnlich wie Siti Musdah Mulia, die Reform des herrschenden Familienrechts (vgl. Munir 2005) und ein Verbot der Polygamie. Diese sei kein männliches Recht, wie von Konservativen behauptet würde, sondern widerspreche dem im Qur'an festgelegten Gleichheitsprinzip. Den Umstand, dass Männern im Qur'an bis zu vier Frauen erlaubt seien, versteht sie vor dem Hintergrund einer kriegsbedingten Männerknappheit zur Zeit des Propheten. Um die Witwen und Waisen nicht unversorgt zu lassen, sei diese Regelung eingeführt worden. Nicht uneingeschränkt jedoch, betont sie, denn Sure 4, Vers 3 lege fest, dass ein Mann nur eine Frau nehmen solle, wenn er nicht garantieren können, gegen alle gerecht zu sein. Auch sage der Qur'an in Sure 33, Vers 4: „Gott hat keinem Mann zwei Herzen gegeben.“ Heute sei eine pragmatische Toleranz der Polygamie hinfällig und das müsse sich auch juristisch niederschlagen (vgl. Munir 2003b).

5. Die „neue muslimische Frau“ und der selbst bestimmte Islamismus

Feministische, liberale und demokratische Erneuerungsbewegungen sind nur eine Seite zeitgenössischer Spielarten des Islam. Seit der iranischen Revolution ist es in vielen islamischen Ländern zu einer gegenläufigen Entwicklung, nämlich zu einer Revitalisierung des Islam bzw. zu einer Hinwendung zu einem am Wahabismus orientierten Fundamentalismus gekommen (vgl. Marty/Appleby 1994; Almond/Appleby/Silvan 2003). Das trifft insbesondere für Länder zu, in denen Religion und Staat getrennt sind, in denen ein vergleichsweise moderater Islam praktiziert wird oder in denen starke säkulare Kräfte das gesellschaftliche Leben dominieren. Diese bemerkenswerte Entwicklung, die hauptsächlich von der jungen intellektuellen Elite vorangetrieben wurde, wurde auch von Frauen mitgetragen. Für die Türkei haben Nilüfer Göle (1996) und Renate Kreile (2004) Ursachen und Konsequenzen für die Geschlechterordnung untersucht. Wichtigstes Merkmal, so Kreile, sei die Geschlechtertrennung, die Regulierung der Sexualität und die Einhaltung von Bekleidungsvorschriften.

[Islamische Bekleidung wird zum] Distinktionszeichen einer aufstrebenden neuen Elite, die den Lebensstil der alten kemalistisch geprägten Machte lite radikal in Frage stellt und eine neue Gemeinschaftlichkeit mit einem neuen Werte-System schaffen will. (Kreile 2004: 313)

[Gleichzeitig] soll die islamische Symbolik eine vereinheitlichende klassenübergreifende gemeinsame Identität für eine politische Partei schaffen, deren heterogene Basis aus konservativen Unternehmern, städtischen und ländlichen Armen und aufstiegswilligen Akademikern besteht. (Kreile 2004: 313f)

Paradoxien und Widersprüche sieht Kreile darin, dass die islamische Bekleidung Frauen massenhaft die Möglichkeit bietet, im männlich dominierten öffentlichen Raum zu agieren. Auch für Ägypten haben Forscherinnen Vorteile für Frauen im öffentlichen Raum festgestellt (vgl. El Guindi 1981; Werner 1997).

Für Indonesien und Malaysia lassen sich ähnlich Motive wie in Ägypten oder der Türkei ausmachen. Die Bewegung für einen islamischen Lebensstil ist nicht national beschränkt, sondern orientiert sich am Gedanken einer weltweiten islamischen Gemeinschaft (umma). Trotzdem existieren lokale Besonderheiten und unterschiedliche Rahmenbedingungen für Neo-Muslimas, die aus dem Charakter des jeweiligen kulturellen und politischen Umfeldes resultieren. In Indonesien sind seit der Unabhängigkeit prekäre Spannungen zwischen Staat und Islam virulent, die auf die besondere Beteiligung islamischer Gruppen im Unabhängigkeitskampf und ihren Anspruch, Indonesien als islamischen Staat zu konstituieren, zurückzuführen ist. Der erste Präsident der Republik, Soekarno, hatte den Vertretern des politischen Islam zunächst Zugeständnisse gemacht, dann aber einem multireligiösen Staatsmodell den Vorrang gegeben, um auch Christen und Hindus in das fragile Inselreich zu integrieren. In Folge dieser Entscheidung war es zu gewaltsamen Aufständen und zur Ausrufung autonomer muslimischer Gebiete gekommen, die teilweise mehrere Jahre existierten. All diese Konflikte wurden schließlich militärisch gelöst und die Kräfte des politischen Islam konnten nur noch ein Nischendasein führen. Der Islam stand in der größten islamischen Nation fürderhin unter Generalverdacht und ein betont islamisches Verhalten konnte schnell als staatsfeindlich interpretiert werden. Vor die-

sem Hintergrund konnten die ersten jungen Musliminnen, die in der Öffentlichkeit einen Schleier und lange, den Körper verhüllende Gewänder trugen, kaum mit Sympathie rechnen. Schulleiter, Professoren und Arbeitgeber reagierten nicht selten mit repressiven Maßnahmen, da solch offensichtliche Bekenntnisse zum Islam mit Extremismus assoziiert wurden. Anders als in muslimischen Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens erweiterte der Schleier (jilbab) nicht den weiblichen Handlungsraum, sondern engte ihn ein. Indonesische Frauen können sich freizügig außerhalb des Hauses bewegen und benötigen keinen Sichtschutz, der sie als „ehrbar“ ausweist. Im Gegenteil ist es in der Vergangenheit sogar zu gewalttätigen Ausschreitungen gegen Schleier tragende Frauen gekommen (vgl. Brenner 1996: 675). Das repressive Klima gegenüber dem Islam änderte sich jedoch, als Präsident Soeharto seine Machtbasis in der Armee zu verlieren glaubte und sich bei der Suche nach neuen Allianzpartnern muslimischen Organisationen zuwandte. Er unternahm eine Pilgerfahrt nach Mekka, gründete eine Vereinigung islamischer Intellektueller, umgab sich mit islamischer Symbolik, und seine Tochter Tutut machte den Schleier populär. Seit 1990 ist es Schülerinnen erlaubt, das islamische Kopftuch in der Schule zu tragen, und seitdem prägen verhüllte Frauen zunehmend das Straßenbild großer indonesischer Städte. Islamische Fernsehsendungen erfreuen sich großer Beliebtheit, islamische Kleidung hat die Haute Couture erobert und islamische Moral ist ein Thema medialer Diskussionen.²⁸ Politisch wird eine stärkere Hinwendung zum Islam u.a. von der neuen Partai Keadilan Sejahtera (Partei für Gerechtigkeit und Fortschritt) präsentiert, die interessanterweise mehr Sitze als alle anderen Parteien für Frauen aufgestellt hat und v.a. von Frauen gewählt wurde. Bei öffentlichen Aktionen der PKS sind 50% der Aktivistinnen Frauen. Ich selbst hatte im August 2005 die Gelegenheit, weibliche Führungspersonalitäten der PKS in Yogyakarta im Hinblick auf die Vereinbarkeit von Familie und Beruf zu befragen und war erstaunt zu erfahren, dass die beiden Bereiche bestenfalls als lösbares Problem verstanden wurden. Jede der von mir interviewten Frauen hatte mehrere Kinder, einen akademischen Vollzeitberuf und war als Aktivistin aktiv.²⁹ Ob sich diese akademischen Musterbiographien auf die

²⁸ Nach dem Sturz Soehartos kam es außerdem zur Bildung radikal-islamischer Organisationen, die in vielfältige Konflikte mit Christen verwickelt waren. Zur Bedeutung von Religion als Katalysator lokaler Konflikte vgl. Schröter 2003.

²⁹ Diese Musterkarrieren, mit denen asiatische Frauen Westlerinnen zu beeindruck-

Masse der zu agitierenden Frauen übertragen lässt, mag allerdings bezweifelt werden, da im Konfliktfall von einem Mann immer das Argument bemüht werden kann, dass die vorrangige Aufgabe einer Frau in der Familie liege. Auch liegt die Attraktivität der PKS für Frauen sicherlich nicht primär in ihren Positionen zu weiblicher Berufstätigkeit begründet, denn darin unterscheiden sie sich letztendlich wenig von liberalen Musliminnen oder Säkularistinnen.

Daher bleibt die Frage, warum sich Frauen, und zwar insbesondere junge und gut gebildete Frauen, dem Islamismus zuwenden. Die Anthropologin Suzanne Brenner war eine der ersten Wissenschaftlerinnen, die das Phänomen empirisch untersucht haben. Sie hat ihre Forschung in Yogyakarta und Solo durchgeführt und bemerkt, dass vor allem junge urbane Frauen von radikalen Gruppen angezogen werden und ihr neues Bekenntnis durch einen muslimischen Dress Code demonstrieren (Brenner 1996: 674). Der Grund für dieses Verhalten, so Brenner, liege in der Suche nach einer eigenen alternativen Moderne jenseits des westlichen Weges, der als zu materialistisch, unmoralisch und gottlos abgelehnt werde. Dieses Motiv haben Forscherinnen auch bei türkischen und ägyptischen Neo-Muslimas festgestellt.³⁰ Dabei wird der Bruch mit dem Elternhaus bewusst in Kauf genommen. Die jungen Islamistinnen negieren die traditionelle Machtposition der älteren Generation, setzen die intergenerationalen Autoritätsverhältnisse außer Kraft und beanspruchen die Akzeptanz religiöser und moralischer Führungsqualifikationen. Ich selbst konnte bei Interviews mit Studentinnen, die sich der radikal-islamischen Gruppe Hizbut Tahrir angeschlossen hatten, empirische Belege für diese These sammeln. Mit großem Selbstbewusstsein erklärten sich die Aktivistinnen zu Führerinnen ihrer Familie und behaupteten selbst von ihren Vätern als ultimative moralische Autoritäten anerkannt worden zu sein. In anderen Fällen erfahren die selbst ernannten religiösen Lehrerinnen jedoch weniger die elterliche Akzeptanz, sondern müssen sich ihrer Kritik stellen oder werden sogar des elterlichen Hauses verwiesen. In gewisser Weise handelt es sich bei all diesen möglichen Verläufen im Kern um

cken pflegen, sind allerdings nur verständlich, wenn man bedenkt, dass zu jedem akademischen Haushalt schlecht bezahltes häusliches Personal gehört, das alle anfallenden Arbeiten wie das Putzen, Wäsche Waschen, Einkaufen, Kochen und die Versorgung der kleinen Kinder übernimmt.

³⁰ vgl. Göle 1996; Mahmood 2004; Werner 1997.

eine post-adoleszente Rebellion, wie sie in westlichen Gesellschaften bekannt und als Individualisierungsstrategie von Jugendlichen und jungen Erwachsenen für notwendig erachtet wird.³¹ Die Konfrontation mit dem sozialen Umfeld stärkt die Gemeinschaft der Abtrünnigen und sorgt für das Entstehen einer *Communitas*, in der die Mitglieder sich eng und ausschließlich aufeinander beziehen.³² Die Kehrseite der intensiven Beziehungen der Gruppenmitglieder ist die permanente Kontrolle und eine latente oder sogar offene Repression gegenüber denjenigen, die Zweifel hegen oder den gemeinsamen Weg verlassen möchten. Sowohl Brenner als auch Werner, die mit ägyptischen Studentinnen arbeitete, beschreiben das enge moralische Korsett durch die Gruppe und mehr noch die Indoktrination eines schlechten Gewissens bei abweichendem Verhalten oder gar die Angst vor einer Bestrafung im Jenseits, wenn man Gottes Geboten nicht in der geforderten Weise nachkommen konnte.

Ogleich die Entscheidung für einen radikalen islamischen Weg von Frauen selbst getroffen wird und sie darin eine Stärkung ihrer Persönlichkeit erfahren können, erweist sich der Islamismus letztendlich als patriarchalischer Bumerang. Der Eintritt in das Milieu des politischen Islam ist leichter als der Austritt, insbesondere wenn die Brücken zu Familie und Freundeskreis abgebrochen wurden. In den Fällen, in denen die Forderungen der Islamistinnen nach Implementierung der Shari'a, die einen unverzichtbaren Programmpunkt der Organisationen darstellt, tatsächlich umgesetzt wird, findet auch der letzte Rest von Freiwilligkeit ein Ende. Imame und Shari'a-Polizisten übernehmen die Definition moralischen und Gott gefälligen Handelns und sorgen für entsprechende Sanktionen bei non-konformem Verhalten.³³ Von Kritikerinnen werden sowohl

³¹ Zu weltweiten Verbreitung und kulturellen Kontextualisierung von so genannten "rituals of rebellion" vgl. Schröter 2004.

³² Das System der *Communitas* bei rebellierenden Gruppen ist von Victor Witter Turner modellhaft skizziert worden. Es ist integraler Bestandteil eines dreigliedrigen ritualisierten Ablaufs, dessen erster Schritt aus einer Trennung der Adepten von der Gesellschaft besteht. Im zweiten Schritt konstituiert sich die rebellierende Gruppe, wobei egalitäre Strukturen und ein demokratischer Diskurs vorherrschen. Im dritten Schritt erfolgt eine Wiederannäherung an die Gesellschaft, entweder auf individueller Ebene oder durch eine Integration der gesamten Gruppe (vgl. Turner 1969).

³³ In Indonesien ist die Shari'a erstmals in der Provinz Nanggroe Aceh Darussalam eingeführt worden. Öffentliche Auspeitschungen, Übergriffe gegen Frauen, die sich islamischen Bekleidungsnormen verweigerten und eine Erhöhung des Kon-

islamische Bekleidungs Vorschriften als auch die Shari'a abgelehnt. Man sieht sie als Importe aus dem Nahen und Mittleren Osten (vgl. Brenner 1996, Ong 1990), als arabische Sitte, die den lokalen Traditionen widerspreche.

6. Schluss

Die Globalisierung hat vor der islamischen Welt nicht halt gemacht. Ausgelöst durch einen konstanten Fluss an Waren, Ideen, Informationen, Kapital und Menschen³⁴ gerät sie zunehmend unter Modernisierungsdruck. Südostasien gehört dabei, trotz der gerade überstandenen Asienkrise, zu den Modernisierungsgewinnern. Das prognostizierte Wachstum liegt zwischen 5% und 6% und Sozialwissenschaftler (vgl. Gerke/Evers/Schweißhelm 2004) sprechen von einem Übergang zu Wissensgesellschaften. Die neu entstandene Elite pflegt einen Lebensstil, der sich in vielen Zügen kaum von dem der gehobenen Schichten in Europa und den USA unterscheidet und die Massenmedien produzieren Talk Shows und Gesangswettbewerbe nach westlichem Vorbild. Doch die Assimilation an eine hegemoniale Weltkultur bleibt brüchig. Anlässlich des Karikaturenstreits zu Beginn des Jahres 2006 zeigte sich hier eine definitive Grenze des Kunstverständnisses. Angehörige radikaler Organisationen versammelten sich mit markigen Parolen auf der Straße³⁵ und Intellektuelle fühlten sich bemüßigt, den Balanceakt zwischen Demokratie und Religion in dieser aufgeheizten Situation medial zu vermitteln. Eine derjenigen, die für Besonnenheit warb, war die philippinische Politikerin Amina Rasul-Bernardo. In einem Artikel, der am 12.2.2006 in der Manila Times erschien, benennt sie ein wichtiges Problem für moderne Muslime in nicht-westlichen Ländern, bei der Implementierung von Demokratie und der Öffnung für die Moderne die kulturellen

formitätsdrucks sind bis jetzt die Folge. Daher und auch vor dem Hintergrund eines Vergleichs mit Ländern, in denen die Shari'a bereits seit langem praktiziert wird, beziehen liberale und feministische Muslime und Musliminnen zunehmend öffentlich Position gegen ihre Implementierung. Vgl. u.a. Munir 2004a.

³⁴ Zu den dadurch ausgelösten Dynamiken und der engen Verflechtung globaler, nationaler und lokaler Prozesse, die weltweit eine neue Phase der Transformation von Gesellschaften auszeichnet, vgl. u.a. Appadurai 1996; Beck 2003.

³⁵ Ogleich es sich nur um wenige bekannte Aktivisten handelte, folgte die internationale Reaktion in Form von Reisewarnungen sofort.

Werte und die Identität als Muslime nicht einzubüßen. Geschlechtergerechtigkeit und Gender Mainstreaming sind Ideen und Programme, die im Westen entwickelt und über internationale Organisationen in nichtwestliche Länder transportiert wurden. Dort kollidieren sie häufig mit traditionell-kulturellen aber auch religiösen Werten und Normen. Dies allein stellt noch kein unüberwindbares Hindernis dar, da Gesellschaften sich in einem immer währenden Fluss befinden und Neuerungen nicht prinzipiell verschließen. In einem Prozess von Adaption und Nostrifizierung werden diejenigen Fremdeinflüsse gewöhnlich in die eigene Kultur integriert, die man für brauchbar hält. Ernster ist das Problem der Polarisierung zwischen Orient und Okzident, einer Fortführung kolonialistischer bzw. imperialistischer Dichotomien, die auf der einen Seite zu paternalistischen und mit sehr viel Geld ausgestatteten Maßnahmen kultureller Beeinflussung führt, auf der anderen Seite aber sein Gegenteil in Form von rigiden Wertesystemen produziert, die ihre Legitimation primär dadurch erhalten, dass sie anti-westlich sind.

7. Bibliographie

- Abou El-Fadl, Khaled. 2002. *The place of tolerance in Islam*. Boston.
- Abshar-Abdalla, Ulil. 2003. *Islam, women and "heresy": From the discourse of backwardness to authenticity*. Ann Arbor.
- Almond, Gabriel Abraham/Appleby, Scott/Sivan, Emmanuel. 2003. *Strong religion. The rise of fundamentalism around the world*. Chicago.
- Anwar, Zainh. 1987. *Islamic revivalism in Malaysia. Dakwah among the students*. Petaling Jaja.
- Anwar, Zainah. 2001. "What Islam, whose Islam. Sisters in Islam and the struggle for women's rights". In: Hefner, Robert W. (ed.). *The politics of multiculturalism. Pluralism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu. 227-252.
- Appadurai, Arjun. 1997. *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis.
- Barlas, Asma. 2002. *Believing women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. Austin.
- Beck, Ulrich. 2003. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt.
- Blackburn, Susan. 2004. *Women and the state in Indonesia*. Cambridge.
- Engineer, Ali Asghar. 2004. *The Qur'an, women and modern society*. New Delhi.
- Esack, Farid. 1997. *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford.
- EI Guindi, Fadwa. 1981. "Veiling infitah with Muslim ethic. Egypt's contemporary Islamic movement". *Social Problems* 28 (4). 465-85.

- Doorn-Harder, Nelly van. 2005. *A band of brave believers. Indonesian women re-interpreting the Qur'an*. Chicago.
- Göle, Nilüfer. 1996. *The forbidden modern. Civilization and veiling*. Ann Arbor.
- Grob, Leonard/Hassan, Riffat/Gordon, Haim (eds.). 1991. *Women's and men's liberation. Testimonies of the spirit*. New York.
- Hassan, Riffat. 2004a. *Are human rights compatible with Islam? The issue of the rights of women in Muslim communities*.
Online-Resource: www.religiousconsultation.org/hassan2.htm
- Hassan, Riffat. 2004b. *Religious conservatism. Feminist theology as a means of combating injustice towards women in Muslim communities/culture*. Online-Resource: <http://ncwdi.igc.org/html/Hassan.htm>
- Kato, Tsuyoshi. 1982. *Matriliney and migration. Evolving Minangkabau traditions in Indonesia*. Ithaka.
- Kelec, Necla. 2005. *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*. Köln.
- Der Koran*. 2005. Paderborn.
- Kraus, Werner. 1984. *Zwischen Reform und Rebellion. Über die Entwicklung des Islam in Minangkabau (Westsumatra) zwischen den beiden Reformbewegungen der Padri (1937) und der Modernisten (1908). Ein Beitrag zur Geschichte der Islamisierung Indonesiens*. Wiesbaden.
- Kreile, Renate. 2004. „Markt, Moral und Kopftuch – politischer Islam und Frauenfrage in der Türkei“. *Peripherie* 95 (24). 306-21.
- Luhulima, Achie Sudiarti. 2005. *The present state and research conditions of women's/gender studies in Indonesia*.
Online-Resource: <http://www.scj.go.jp/en/sca/pdf/5thGenderAchie.pdf>

- Mahmood, Saba. 2004. *Pious formations: The Islamic revival and the subject of feminism*. Princeton.
- Marty, Martin/Appleby, Scott. 1994. *Fundamentalism observed. The fundamentalism project*. Chicago.
- Mernissi, Fatima. 1991. *Die Sultanin. Die Macht der Frauen in der Welt des Islam*. Frankfurt.
- Musdah Mulia, Siti. 2005. "Counter legal draft to Islamic law compilation (ILC). A pluralism and gender perspective". *International Centre for Islam and Pluralism*, Journal 2 (3).
- Munir, Lily Zakiyah. 2002a. "He is your garment and you are his Religious precepts, interpretations and power relations in marital sexuality among Javanese Muslim women". *Sojourn* 17 (2). 191-220.
- Munir, Lily Zakiyah. 2002. "Islam, gender and equal rights for women". *The Jakarta Post* vom 10.12.2002.
- Munir, Lily Zakiyah. 2003a. *Indonesien. Gleichberechtigung der Geschlechter?* In: Qantara.
Online-Resource: http://www.qantara.de/webcom/show_article.phpLc-296/_nr-20/i.html?PHPSESSID=586932399788bbaf8
- Munir, Lily Zakiyah. 2003b. "Misunderstanding of polygamy lingers in Islam". *The Jakarta Post* vom 24.5.2003.
- Munir, Lily Zakiyah. 2004a. *Islam, gender, and formal shari'a in Indonesia*. Online-Resource: www.law.emory.edu/IHR/worddocs/lily2.doc
- Munir, Lily Zakiyah. 2004b. *Islam, modernity and justice for women*.
Online-Resource: www.law.emory.edu/IHR/worddocs/lily1.doc
- Munir, Lily Zakiyah. 2005. "Indonesian Islam and the position of women. A historical perspective". *ICIP Journal* 2 (4).

Nathan, K. S./Kamali, Mohammad Hashim (eds.). 2005. *Islam in Southeast Asia. Political, social and strategic challenges for the 21st century*. Singapur.

Rasul-Bernardo, Amina. 2006. "Making democracy work in Muslim communities". *Manila Times* vom 12.2.2006.

Siegel, James. 2003/1969. *The rope of god*. Ann Arbor.

Robinson, Kathryn/Bessell, Sharon (eds.). 2002. *Women in Indonesia. Gender, equity and development*. Singapur.

Sanday, Peggy Reeves. 2002. *Women at the center. Life in a modern matriarchy*. Ithaka.

Schröter, Susanne. 2003. „Religiöse Mobilisierungen in Indonesien". *ASIEN* 89. 26-46.

Schröter, Susanne. 2004. "Rituals of rebellion. A theory reconsidered". In: Kreinath, Jens/Hartung, Constance/Deschner, Annette (eds.). *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*. (Toronto Studies in Religion: 29). New York. 41-58.

Snouk Hurgronje, C. 1906/1893-94. *The Achenese*. Leiden.

Terkessidis, Mark/Karakasoglu, Yasemin. 2006. „Gerechtigkeit für die Muslime". *Die Zeit* vom 1.2.2006.

Thompson, Mark/Derichs, Claudia (eds.). 2005. *Frauen an der Macht. Dynastien und politische Führerinnen in Asien*. Passau.

Turner, Victor Witter. 1969. *The ritual process. Structure and anti-structure*. Chicago.

Ufen, Andreas. 2004. „Islam und Politik in Südostasien: Neuere Entwicklungen in Malaysia und Indonesien". In: Bundeszentrale für Politische Bildung Online Publikation: www.bpb.de/publikationen/R9EPDI.html

Umar, Nasarudin. 2004. "Holy books are gender biased". *Jaringan Islam Liberal* vom 30.8.2004. Online-Resource: <http://islamlib.com/en/page.php?page=article&mode=print=id=660>

Werner, Karin. 1997. *Between westernization and the veil. Contemporary lifestyles of women in Cairo*. Bielefeld.