

Noch einmal: Der westliche muslimische Feminismus¹

Das Aufkommen eines muslimischen Feminismus vor etwa zwanzig Jahren hat hinsichtlich der Legitimität seiner Anliegen zu heftigen Polemiken geführt. Wenn er davon ausgeht, es könne kein Zweifel an der weltweit zu beobachtenden Diskriminierung der Frauen im Namen des Islam und an der Missachtung elementarster Prinzipien der Humanität und Geschlechtergleichheit bestehen, dann werde damit – wie Gegner und Skeptiker im Wesentlichen betonen – die These vom ›Kampf der Kulturen‹ gutgeheißen.

Doch die Haltung derer, die allein schon gegenüber dem Prinzip eines muslimischen Feminismus ein Unbehagen verspüren, lässt klar erkennen, wie leicht man es sich mit dem Gefühl des Skeptizismus und auch der Ablehnung macht. Diese negativen Gefühle erklären sich *vornehmlich* aus Prinzipiengründen, d. h. aus dem Vorbehalt, jenen Paternalismus aufzugeben, in dem sich seit Locke die *Toleranz* verkörpert, um nicht mit Derrida in Begriffen der *Hospitalität* bzw. mit Rainer Forst des ›Respekts‹ zu denken. »Man müsste den wie Leibeigene behandelten Frauen eher helfen, aus ihrem Zustand der Knechtschaft herauszukommen, als sie auf einem Weg zu ermutigen, der nur ihre minoritären Lebensbedingungen verewigen kann.« Genau so manifestiert sich der in der typisch modernen Version von Toleranz gängige Paternalismus; Marcuse hat diese Toleranz als ›repressiv‹ bezeichnet und die Demokraten dazu aufgefordert, sie zu bekämpfen.² Man muss verstehen, dass dieser Vorbehalt weit davon entfernt ist, eine angemessene Haltung zu sein. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht Jürgen Habermas' Einstellung.

In einem später gemeinsam mit Derrida unter dem Titel *Philosophie in Zeiten des Terrors* veröffentlichten Interview wurde Habermas gebeten,

- 1 »Noch einmal«, weil dieser Text in kritischer Absicht eine in gewisser Hinsicht durch die Realität des heutigen muslimischen Feminismus überholte erste Fassung wieder aufnimmt, die im November 2008 in *Raison publique*, 9, unter dem Titel *Un féminisme musulman occidental, pour quoi (faire)?* erschienen ist.
- 2 H. Marcuse, »Repressive Tolerance«, in: R. P. Wolff/ B. Moore, Jr./ H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press 1969, S. 95–137. Im *Nachwort* von 1968 heißt es: »Ein Teil dieses Kampfes [für die Demokratie] besteht darin, die Ideologie der Toleranz zu bekämpfen, die in Wirklichkeit die Aufrechterhaltung des *status quo* favorisiert und verstärkt – der Ungleichheit und der Diskriminierung.«

sich zum Verhältnis von Universalismus und Toleranz zu äußern. Er wurde gefragt, ob sich der von ihm verteidigte Universalismus nicht mit jenem unglückseligen Paternalismus verbinde, der das Toleranzkonzept bestimme und den er in seinem von seinem Schüler Forst inspirierten Vortrag *Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte*³ abgelehnt habe. Die Journalistin fragte ihn, ob es nicht sinnvoll sei, das Toleranzkonzept durch das der Hospitalität zu ersetzen. In seiner Antwort kam er zwar auf die Existenz des Paternalismus zurück, aber er schrieb ihn bestimmten Bedingungen zu, unter denen der positive Charakter der Toleranz pervertiert werde; er stellte weder das Prinzip des Paternalismus in Frage, noch positionierte er sich hinsichtlich der Alternative ›Toleranz oder Hospitalität‹.⁴ Er wich der Frage aus. Dieses Schweigen offenbart die Schwierigkeit, heute das Identitätsproblem im Rahmen der Beziehung zwischen Gleichen zu denken, in dem der Andere in seiner grundlegenden Fremdheit anerkannt ist – wie etwa im Falle einer Gläubigen, die ihre Treue zu einem Glaubensbekenntnis mit ihrer Ablehnung des Patriarchats zu vereinbaren versucht.

Das Problem besteht freilich auch anderweitig, genauer gesagt: in der Konfusion zwischen mehreren Typen von Rechtfertigung und jener Idee, die in der Praxis von der genannten Muslimin akzeptiert wird – der Idee der Geschlechtergleichheit.

Wir sind in der Tat mit *drei* unterschiedlichen, unter drei verschiedene Paradigmata subsumierten Rechtfertigungen konfrontiert, zunächst einmal mit der traditionalistischen Rechtfertigung der Minderwertigkeit der marginalisierten Frau. Eine erste, modernistische Rechtfertigung ist Bestandteil des Gleichheits- und Freiheitsparadigmas; sie wurde vom *islamischen*, d. h. auf dem geografisch und historisch bestimmten Boden des Islam existierenden Feminismus vorgebracht, auf dem man noch immer eine Schlacht zu schlagen hat, die im Westen bereits im Mai 1968 gewonnen wurde.

Zu diesem islamischen Feminismus gehören sowohl reformistische, dem Islam als *Religion* verbundene Feministinnen, als auch ›laizistische Feministinnen islamischer Kultur‹, die für sich nicht notwendigerweise die Bezeichnung ›islamisch‹ gelten lassen und im Islam eher eine Geschichte und Zivilisation sehen als eine Religion *stricto sensu*.

Eine zweite, postmoderne Rechtfertigung hebt auf die Kategorien der Differenz, der Anerkennung und der Geschlechterparität ab; sie wird vom *muslimischen* Feminismus vorgetragen, dem der in europäischen

3 Veröffentlicht in: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 258–278.

4 Vgl. J. Habermas, in: ders. / J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche*, geführt, eingel. u. kommentiert v. G. Borradori. Aus d. Engl. u. Franz. übers. v. U. Müller-Schöll, Berlin: Philo 2004.

und nordamerikanischen Ländern lebenden Minderheiten muslimischen Glaubens bzw. muslimischer Kultur.

Eine dritte Rechtfertigung, die man als neo-traditionalistisch bezeichnen könnte, reinterpretiert das klassische Hierarchie-Paradigma, das den auf es aufgetragenen egalitären Firnis mehr oder weniger transparent werden lässt; von ihr macht der *islamistische* Feminismus Gebrauch, der fähig ist, sich westliche Kategorien und Mittel anzueignen bzw. subversiv zu verändern – was, nebenbei bemerkt, auf ganz unerwartete Weise der These vom Kampf der Kulturen das Genick bricht –, um die männliche Überlegenheit und Vorherrschaft zu rechtfertigen.

Man versteht nun, warum die Verkoppelung von Islam und Feminismus nicht notwendigerweise das fragwürdige Monster gebiert, das man uns glauben machen wollte, weil man an einer angemessenen Rechtfertigung nicht interessiert war. Im so gefassten muslimischen Feminismus gibt es weit mehr als einen mehr oder weniger müßigen Streit der Exegeten über die Frage nach der Bestimmung des Korpus der Quellen des Islam entsprechend dem Grad des in ihnen enthaltenen Androzentrismus. Etwas ganz anderes steht auf dem Spiel, sobald man sich dazu bequemt, sich für das Prinzip der Vorgehensweise der muslimischen Feministinnen zu interessieren: Im Zeitalter der Globalisierung, in dem Mobilität ungeachtet aller Erschwernisse so einfach ist wie nie zuvor und Offenheit Abgrenzung ersetzt, wird es dringend notwendig, die muslimische Identität im Rahmen einer minutiösen Dekonstruktion der heiligen Schriftquellen neu zu denken.

Indem er die Voreingenommenheit einer hermeneutischen Gewalttätigkeit kritisiert, die das Unversöhnbare versöhnen will, indem sie den Schriftkorpus sagen lässt, was er offensichtlich nicht sagt, kommt der muslimische Feminismus in die Lage eines Protagonisten, mit dem man rechnen muss. Er setzt eine wohldefinierte Hermeneutik ein: Wie M. Baran erläutert, wird es darum gehen, die zum Propagieren falscher Ideen missbrauchten koranischen Verse zu überdenken, ein Verzeichnis jener Verse anzulegen, die eindeutig die Geschlechtergleichheit betonen, und die Passagen zu »dekonstruieren«, die jene Mann-Frau-Differenz bekräftigen, die in traditionalistischen Interpretationen der Rechtfertigung männlicher Überlegenheit dienen.⁵ Der muslimische Feminismus will also zeigen, dass Ungleichheit nicht die Sache des Koran ist, der in seinen Prinzipien auf dem Begriff des Humanen gründet, und dass »Grenzen zu ziehen und eifersüchtig über diese Art von Grenzen zu wachen nichts anderes ist als eine soziale Konstruktion und das Produkt einer Epoche, eines Ortes, einer sozialen Klasse etc.«⁶ Die muslimischen Feministinnen arbeiten also daran, das wiederherzustellen, was in mehr oder

5 Vgl. M. Badran, »Le féminisme islamique en mouvement«, in: *Islam & Laïcité, Existe-t-il un féminisme musulman?* Paris: L'Harmattan 2007, S. 52.

6 Ebd., S. 60.

weniger latenten Konflikten pervertiert worden ist, d. h. die Wahrheit der koranischen Prinzipien, und in ihren Schlussfolgerungen gehen sie relativ weit; sie grenzen sich von den ›laizistischen Feministinnen muslimischer Kultur‹ ab (die von einer gewissen akademischen Orthodoxie für weniger radikal gehalten werden) und weisen z. B. die als ›artifiziel‹ angesehene Trennung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten zurück, die man »dekonstruieren« müsse.⁷ Zwischen den Zeilen und hinter der ständigen, völlig richtigen Anprangerung des Patriarchats steht so die postmoderne, gänzlich realistische Intuition, dass die Wahrheit nur in Bewegung und Mobilität zu finden ist und man mit den Grenzziehungen Schluss machen muss, die direkt dazu führen, »dass die Geschlechtergleichheit endet, sobald man sich in die private bzw. familiäre Sphäre begibt«.⁸

Man muss allerdings feststellen, dass der Diskurs der muslimischen Feministinnen – vielleicht ist dies eine Paradoxie – an einem Mangel an Normativität und an Gehör leidet. Die Unfähigkeit des europäischen muslimischen Feminismus, eine Öffentlichkeit für sich zu erreichen, ergibt sich aus einer im Inneren zermürbenden Schwäche, d. h. aus der Etablierung einer vertikalen Beziehung zwischen den Protagonistinnen dieser Erneuerung des Wertes des Weiblichen innerhalb der islamischen Tradition und denen, an die sie sich richten wollen. Hieraus folgt ein ziemlich bitteres Scheitern der Dekonstruktion der Öffentlich/privat-Dichotomie, die doch der Pfeiler ihrer Strategie der Wiederaneignung des koranischen Textes ist (1). Die normativen Schwächen der Theoretikerinnen des muslimischen Feminismus sind auf eine uneindeutige Positionierung ihrer Doktrin zurückzuführen. Obwohl sie für Gleichheit in Differenz plädieren, widersetzen sie sich dem ›Appell des Essenzialismus‹, vor allem wenn sie das Thema der Geschlechterkomplementarität aufgreifen (2). Wenn sie ihre Vorgehensweise und ihre Forderungen rechtfertigen, argumentieren sie ausweichend und betreiben ein Verwirrspiel, indem sie von Fall zu Fall zwischen den zwei Extremen oszillieren, gegen die sie sich doch aussprechen – zwischen religiösem Fundamentalismus und laizistischem Feminismus; sie begnügen sich mit Beschreibungen, wo man von ihnen erwarten könnte, zu sagen, auf welche Karte sie setzen. Sie vergessen, dass die Toleranz, die man für sich einklagt, auch davon abhängt, wie man seine Überzeugungen, seine Standpunkte und seinen Kampf rechtfertigt. Schwerwiegender noch: sie belassen es im Interesse der Internationalisierung des muslimischen Feminismus dabei, wieder bei dem anzuknüpfen, was sie verworfen und wogegen sie sich aufgelehnt hatten, indem sie nun auf einen strikt universalistisch akzentuierten muslimischen Feminismus setzen, bei dem die ›normalen‹ Gläubigen die Hauptverlierer sind (3).

7 Ebd., S. 61.

8 Ebd.

I.

Zu behaupten, der muslimische Feminismus leide an einem Mangel an öffentlichem Gehör, könnte als unbegründet erscheinen. Seine Protagonisten und Anhänger agieren auf den ersten Blick dynamisch, wie die Existenz von Online-Reflexionsgruppen wie *European Muslim Network*, von Zeitschriften wie das französische Magazin *Hawa* (Eve), aber auch der militante Aktivismus von Organisationen wie *Femmes musulmanes de Belgique* (Muslimische Frauen in Belgien) belegen könnte. Doch alle diese assoziativen Internet- bzw. Pressestrukturen erzeugen objektiv gesehen wenig an Echo. Die Vereinigten Staaten sind *de facto* der einzige westliche Staat, in dem der muslimische Feminismus eine breite Öffentlichkeit erreicht, und zwar in erster Linie aufgrund der Konzentration einer muslimischen Elite in diesem Land. Während die o.g. französische Zeitschrift schon bald ihr Erscheinen eingestellt hat, ist ihr amerikanisches Pendant *Azizah* erfolgreich. Die muslimischen feministischen Kreise in Deutschland sind im Vergleich zu denen jenseits des Atlantiks eher einflusslos.⁹

Kurioserweise scheint ein Grund für die Zaghaftigkeit des muslimischen Feminismus im intellektuellen Niveau der Theoretikerinnen dieser Bewegung zu liegen, die sich nur wenig um die praktischen Auswirkungen ihrer Text-Dekonstruktion kümmern.¹⁰ Man ist mit einer paradoxen Situation konfrontiert: mit Frauen, die zur intellektuellen Elite gehören, denen es aber nicht hinreichend gelingt, ihren Kampf normativ zu begründen, und die unfähig sind, die Abstraktheit der Theorie zu überwinden und auf praktische Fragen und auf die alltäglichen Dilemmata zu antworten, denen sich ihre Adressaten, die Gläubigen jeglicher Couleur, ausgesetzt sehen.

Der Hauptgrund dieser Unfähigkeit liegt in ihrer Tendenz, sich mit einer Logik der Akzeptanz zufrieden zu geben und einer Rechtfertigung auszuweichen; dies entgeht ihrer potenziellen Öffentlichkeit nicht. Bei einer der ›Theoretikerinnen‹ ist zu lesen, dass die muslimischen Feministinnen »nicht zögern, das religiöse Bezugssystem *als Strategie des Kampfes* gegen die Diskriminierungen der Frauen in ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft und in der Zivilgesellschaft zu mobilisieren«. ¹¹ Wenn freilich die Religion nur noch Mittel zum Zweck ist, dann fragt man sich, was

9 Vgl. J. Césari, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris: La Découverte, 2004, S. 249.

10 Zur ›Identität‹ der muslimischen Feministinnen vgl. v. a. Badran (Fn. 5) und Moghadam, »Islamic Feminism and Its Discontents: Towards a Resolution of the Debate«, in: *Signs*, 27/ 4 (2002), S. 1135–1171.

11 M. Hamidi, »Le point de vue d'une féministe musulmane européenne«, in: *Islam & Laïcité, Existe-t-il un féminisme musulman?* (Fn. 5) S. 112.

den laizistischen Feminismus noch vom muslimischen Feminismus unterscheidet. Man hatte in der Tat verstanden, dass es eher darum ging, seine Weiblichkeit im Inneren des Glaubens zu leben als umgekehrt.

Dem muslimischen Feminismus fehlt das Bewusstsein der Existenz einer Zuhörerschaft, die ein dringendes Bedürfnis nach Antworten hat: Während er anfänglich im *persönlichen* Bemühen um Interpretation bestand, wird *idschtihad* – die selbstständige Rechtsfindung – nun zum *öffentlich* nützlichen Mittel, nachdem die Reformisten sie zum Thema gemacht haben.¹²

2.

Kommen wir nun zu den eigentlichen normativen Schwächen. Der muslimische Feminismus hat sich das eminent postmoderne Credo der Gleichheit in Differenz¹³ zu eigen gemacht, und auf dem Wege des persönlichen Bemühens um die *ğtihād*-Interpretation – »zu der Methoden und Mittel der Linguistik, Geschichte, Literaturanalyse, Soziologie und Anthropologie hinzukommen«¹⁴ – arbeitet er daran, ein für den Koran konstitutives Element aufzudecken, indem er zeigt, dass Geschlechteridentitäten nie *a priori* festgelegt sind: keine Zuschreibung ›spezifischer sozialer Rollen‹, sondern ein Bestehen ›auf dem Begriff der Wechselseitigkeit in den ehelichen Beziehungen‹ im Sinne von ›Schutz und Hilfe‹. Nun gibt es aber, wie nicht anders zu erwarten, tausend Möglichkeiten, dieser Pflicht zu entsprechen.

Und diese in einem bestimmten muslimischen Feminismus entwickelte Idee der Wechselseitigkeit¹⁵ wirft deshalb ein Problem auf, weil mit ihr eine ursprüngliche Komplementarität von Mann und Frau behauptet wird, und zwar unabhängig davon, welche Nuancen die Begriffe der

12 Im Arabischen gibt es ein Wort zur Übersetzung der Idee der Interpretation, das im Zentrum von *ğtihād* steht: *ta'wil*. Doch es berücksichtigt nicht das Konzept ›Streben‹, das jeden Gläubigen beseelt, der den Text verstehen möchte, der nur das Wort *ğtihād* enthält.

13 Vgl. M. Hamidi (Fn. 11), S. 114: »Wenn die feministische Forderung für die Durchsetzung der politischen, juristischen und sozialen Gleichheit unverzichtbar ist, darf Gleichheit doch nicht zur Negation der Weiblichkeit führen. Es geht um eine ›Gleichheit in der Differenz‹.«

14 M. Badran, »Féminisme islamique: qu'est-ce à dire?«, in: Z. Ali (Hg.), *Féminismes islamiques*, Paris: La Fabrique éditions 2012, S. 48.

15 Die in Tunesien im Sommer 2012 ausgebrochene Polemik über Art. 28 der geplanten Verfassung – es ging um das Bestreben des islamistischen Teils in der verfassunggebenden Versammlung und insbesondere ihrer weiblichen Abgeordneten, die Geschlechtergleichheit durch Geschlechterkomplementarität zu ersetzen – zeigte sehr klar, dass die muslimischen Feministinnen Komplementarität, nicht aber Gleichheit forderten.

solidarischen wechselseitigen Unterstützung enthalten mögen, und unabhängig vom alles in allem völlig richtigen Bestehen darauf, dass der biologische Geschlechterunterschied keine Ungleichheit in der privaten und öffentlichen Sphäre rechtfertigen kann. Die Berufung auf die Komplementarität dient der Sache der muslimischen Feministinnen nicht – ganz im Gegenteil; sie kettet sie noch stärker an ein überholtes Kerkgitter, das sie hatten sprengen wollen. ›Komplementarität‹ ist letztlich nichts als eine – gewiss geschickte – Variation zum Thema ›Ungleichheit‹. Tatsächlich wird hinter der ehrenwerten und die Idee der Komplementarität begründenden Sorge um ein Gleichgewicht Ungleichheit sichtbar. Wir stecken so noch immer im alten Hierarchie-Paradigma fest, in dem Ungleichheit die Regel und Gleichheit die Ausnahme war.

Nur die Verankerung der Debatte in einem authentisch egalitären Paradigma, in dem die *Person* die Kategorie des Seienden – und sei es ein menschliches Wesen – ersetzt, kann dieser Gefahr ein Ende setzen bzw. sie in eine Distanz bringen, die Raum lässt für den konstruktive Gedanken, sich frei zu positionieren. In Begriffen der Person sprechen heißt in geschlechtsneutralen Begriffen sprechen, die die ontologische Seite des Problems völlig beiseitelassen. Demgegenüber offenbart der Hang zur *Fixierung* der Identität in inter-sexueller Komplementarität das Bestreben, an einem bezüglich Freiheit und Anerkennung – einer als *Aufwertung* verstandenen Anerkennung – bedenklichen Unterschied festzuhalten. Denn das, wogegen die Feministinnen kämpfen und was ihren Kampf legitimiert, ist *zunächst* das Gefühl der Abwertung, das auch die muslimischen Feministinnen teilen, deren Lebenswirklichkeit zweifellos schwieriger zu bewältigen ist als die der westlichen laizistischen Feministinnen.

Der normative Ansatz des muslimischen Feminismus müsste darin bestehen, einen »strategischen Essenzialismus« zu akzeptieren, der die weibliche Identität aufwertet und »die männlich/weiblich-Dichotomie destabilisiert«, ohne dass man schon von Dekonstruktion sprechen müsste.¹⁶ N. Fraser spricht in diesem Kontext von zwei Möglichkeiten, diese Strategie zu interpretieren: Die Weiblichkeit zu *feiern* ist ein Weg, die Frauen zum Kampf gegen die unbegründete Sexualisierung der sozialen Rollen zu befähigen; die traditionellen Tätigkeiten der Frauen *aufzuwerten* ist ein Weg, auch die Männer zur Übernahme dieser Tätigkeiten zu ermutigen.¹⁷

16 Z. Ali (dir.), *Féminismes islamiques* (Fn. 14), S. 98. Wir machen uns die abschwächende Bemerkung Frasers zu eigen: »Die Unterscheidung im Geschlechterbegriff ist nicht intrinsisch unterdrückend; es könnte ja sein, dass das *telos* sozialen Wandels nicht Dekonstruktion bedeutet.« (Ebd., S. 99) Dass Dekonstruktion nicht immer das Allheilmittel ist, ist ein Leitmotiv der Schriften Frasers; vgl. z. B. ders., *Justice interruptus. Critical Reflections on the ›Postsocialist‹ Condition*, New York: Routledge 1997, S. 183.

17 Vgl. N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, trad. d'E. Ferrarese, Paris: La Découverte 2011, S. 98; Hervorh. v. mir.

Diese beiden Herangehensweisen zu kombinieren erscheint als überzeugender, als sie als Alternative aufzufassen, wie dies Frasers Argumentation mit der Idee eines Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs zu unterstellen scheint. Mit anderen Worten: Akzeptiert man den strategischen Essenzialismus, dann unterminiert man die strukturelle Trennung zwischen einem für die Männer reservierten öffentlichen Raum und einer den Frauen vorbehaltenen privaten Sphäre – und dies nicht einfach, indem man mittels einer Aufwertung der Weiblichkeit zeigt, dass die Frauen Zugang zu den traditionell als männlich aufgefassten Aufgaben haben können – so die erste Perspektive – oder dass die Männer die traditionell den Frauen übertragenen Aufgaben wahrnehmen können – so der zweite Weg –, sondern indem man darauf besteht, dass der Zugang der Männer zum ›weiblichen Territorium‹ den Frauen den Eintritt in die öffentliche Sphäre ermöglichen kann, weil sie von einigen ihrer Verantwortlichkeiten entlastet werden.

Der muslimische Feminismus versucht aber, ein Gleichheit nur dadurch durchzusetzen, dass er – *bestenfalls* – von der ersten Perspektive ausgeht und z. B. zeigt, dass die Frauen das gleiche Recht auf den Zugang zu religiösen Berufen, zum Gebet in der Moschee und zum Predigen haben wie die Männer.¹⁸ ›Bestenfalls‹, denn die muslimischen Feministinnen geben sich in aller Regel mit zwei sich niemals kreuzenden Wegen zufrieden: Ihr ›Feiern der Weiblichkeit‹ ist ein Selbstzweck ohne kausalen Bezug zu ihrem Aufstand gegen die »grundlose Sexualisierung sozialer Rollen«. ¹⁹ Nirgends wird thematisiert, dass Ersteres der Träger des Letzteren sein müsste. So gesehen, können sie nur das ›Wollstonecraft-Dilemma‹ bestätigen.

Es ist selbstverständlich, dass es zum Scheitern führen muss, wenn man an einer nach Geschlechtern differenzierten Bürgerschaftlichkeit (*citoyenneté*) festhält, ohne die psychischen, sozialen und politischen patriarchalischen Strukturen zu entlarven. Dies aber, so wird unterstellt, ist nur auf Dauer durch nicht-reformistische, nicht-aggressive Reformen möglich.²⁰ Aus genau diesem Grund gehen die Theoretikerinnen des muslimischen Feminismus in die Irre, die sich, durchaus zu Recht, auf die Idee stützen, dass die ursprüngliche Botschaft des Islam pervertiert

18 Vgl. z. B. Badran (Fn. 5), S. 65, und Moghadam, »Qu'est-ce que le féminisme musulman? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres«, in: *Islam & Laïcité. Existe-t-il un féminisme musulman?* Paris: L'Harmattan 2007, S. 45. Vgl. auch Badran, in: Zahra Ali (Fn. 20), S. 52: »Dem islamischen Feminismus zufolge können Frauen Staatschefs sein, kollektive Gebete leiten und Richter oder Muftis werden.«

19 Für diejenigen, die sich auf die strikte Gleichheitsforderung konzentrieren, ist natürlich eine besondere Würdigung des Weiblichen undenkbar.

20 Geht es um muslimische Identität, könnte man hier von einer *moderaten* Version des strategischen Essenzialismus sprechen.

worden ist, und die dann von der Notwendigkeit einer *Transformation* sprechen, in deren Ergebnis das ›patriarchalische Übel‹ an der Wurzel gepackt wäre. So zieht Margot Badran eine angesichts einer immerhin erwiesenen historischen Realität eine für den islamischen Feminismus ungünstige Schlussfolgerung: »Der islamische Feminismus steht meines Erachtens im Zentrum einer Transformation im Inneren des Islam, die diesen vorwärtskommen lässt. Ich spreche eher von Transformation als von Reform, weil es weniger darum geht, das auf den Islam aufgepfropfte Patriarchat zu *reformieren*, als darum, das zu *transformieren*, was man als ›Islam‹ hat durchgehen lassen, indem man ihn auf den Weg einer koranischen Botschaft zurückbringt, die auf Geschlechtergleichheit und soziale Gerechtigkeit abzielt.«²¹

Indem man statt auf Transformation auf Korrektur setzt, betont man »die Möglichkeit eines Mittelweges zwischen einer politisch realisierbaren, aber substanzial mangelhaften Korrektur-Strategie und einer programmatisch gesunden, aber politisch nicht praktikablen Transformations-Strategie.«²² In diesem theoretischen Rahmen analysiert Fraser angesichts der diesbezüglichen Polemiken in Frankreich die Frage des Schleiertragens in den Ländern des Westens. Sie bezieht eine multikulturalistische Position, berücksichtigt aber die Notwendigkeit, Identität heute als essenziell mobil und veränderlich zu denken, und sie begründet, warum der französische Staat jungen Frauen den Schleier an den Schulen hätte erlauben müssen. Diese Geste hätte nicht als Schwäche oder als Konzession an die Fundamentalisten ausgelegt werden können, sondern als Ausdruck der Bereitschaft, die ›muslimische Identität‹ – nicht anders als die französische Identität – als Identität im Übergang und als Folge transkultureller Interaktion in einer multikulturellen Gesellschaft anzusehen. Dies wäre Ausdruck einer moderaten Position, denn »Skepsis gegenüber Identität und Differenz« ist genau so wenig angemessen wie der Versuch, um jeden Preis die Gruppenunterschiede und -identitäten hervorzuheben.²³

3.

Seit etwa zehn Jahren beobachten wir eine Internationalisierung des muslimischen Feminismus und seine Strukturierung in Form globaler Netzwerke. Diese Ausbreitung wird nahezu unvermeidlich als zu begrüßender Fortschritt angesehen. Zahlreiche Theoretikerinnen des muslimischen

21 M. Badran (Fn. 5), S. 51.

22 Ebd., S. 96 f.

23 Vgl. N. Fraser, *Justice interruptus. Critical Reflections on the ›Postsocialist‹ Condition*, New York: Routledge 1997, S. 181.

Feminismus zeigen sich befriedigt über diesen qualitativen Sprung in der Geschichte ihrer Bewegung, den sie auf den Beginn des 21. Jahrhunderts datieren. Malika Hamidi beschreibt so den Übergang von lokalen Diskussionszirkeln in eine transnationale Bewegung feministischen Denkens. Margot Badran geht davon aus, dass der Feminismus seit 2005²⁴, in eine neue, »mutigere« Phase eingetreten ist, in der er als »globale soziale Bewegung« auch das lokale Engagement reaktiviert.²⁵ Beide verweisen auf breite Organisationen islamischer Feministinnen, so auf das von der Marokkanerin Asma Lamrabet geleitete Netzwerk GIERFI, in dem Hamidi »den Bindestrich zwischen Theorie und Praxis und zwischen der Ausarbeitung eines Diskurses, der diese hybride Identität zum Ausdruck bringt, und den Muslimen im Westen« sieht.²⁶ Badran verweist auf WLUML (Women Living under Muslim Laws), auf SIGI (Sisterhood Is Global Institute) und auf WISE (Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality) und auf die Genealogie explizit islamischer Bewegungen, die die Solidarität zwischen muslimischen und laizistischen Feministinnen (muslimischer Kultur) gefördert hätten. Badran erklärt, dass diese Organisationen auch weiterhin in diesem Geist der Solidarität funktionieren, und dies zeige, dass diese beiden Typen von Feminismus viele ihrer Meinungsverschiedenheiten überwunden hätten und »in einen Prozess des Zusammenfließens« eingetreten seien, der ganz wesentlich durch eine »Gemeinschaft der Ziele« gekennzeichnet sei: »den Islam von männlicher Vorherrschaft zu befreien und die Hoffnung auf einen egalitären Islam zu verwirklichen, vor allem in der Familie, dieser letzten Bastion des Patriarchats.«²⁷

Stark vertreten wird auch die ziemlich neue Idee, dass der Kampf gegen Patriarchat und Machismus nicht nur die Musliminnen vereinen solle, sondern alle Frauen. Während Hamidi auf die Herausforderung hinweist, »sich – ob Muslimin oder Nicht-Muslimin – gemeinsam gegen alle Formen von Unterdrückung, ehelicher Gewalt und Vermarktung des weiblichen Körpers zu engagieren und die feministische Allianz – bei Respektierung der unterschiedlichen Befreiungsstrategien – weiterzuentwickeln«²⁸, geht Badran noch einen Schritt weiter; sie erklärt, dass »der islamische Feminismus insofern der ganzen Welt gehört, als er für alle nützlich sein kann, für die Muslime beider Geschlechter und auch für die wo auch immer an ihrer Seite lebenden Nicht-Muslime.«²⁹

24 Das Datum der Veröffentlichung des Werkes von A. Waddud *Inside The Gender Jihad*, und zugleich der ersten in Barcelona von Militanten und Intellektuellen des islamischen Feminismus organisierten großen internationalen Konferenz. Badran verweist auf diese beiden einschlägigen Ereignisse.

25 Badran (Fn. 34), S. 37 und 39.

26 Hamidi (Fn. 11), S. 109.

27 Badran (Fn. 34), S. 43 f.

28 Hamidi (Fn. 11), S. 110.

29 Badran (Fn. 18), S. 53 f.

Zwei von Badran et Hamidi hervorgehobene Punkte verdienen es, etwas bei ihnen zu verweilen:

1. ist auf die Idee hinzuweisen, dass sich öffentliche Sichtbarkeit mit Effektivität verbindet: Vom Status einer Organisation mit lokalem Einfluss zur internationalen Organisation übergehend, habe der muslimische Feminismus an Effektivität gewonnen; er sei zunächst auf eine Öffentlichkeit von Gläubigen mit dem Bedürfnis nach Antworten angewiesen gewesen, die seine auf das Häusliche fixierte Version geben konnte. Doch selbst wenn man vielleicht gegenüber Badran einräumen kann, dass sich »auf dem globalen Niveau von Expression und Organisation schnell eine militante lokale Aktivität entwickelt hat« und »beide Niveaus wechselseitig voneinander zehren und sich verstärken«,³⁰ ist die These, der zufolge eine derartige Internationalisierung vom Bewussterwerden der Alltagsprobleme der normalen Gläubigen in den westlichen Ländern begleitet sei, kaum glaubhaft. Dass der weltweite Export aus dem muslimischen Feminismus ein Mittel mit größerer Handlungsfähigkeit mache, klingt umso unglaubwürdiger, als in Wirklichkeit genau das Gegenteil geschieht. Dieses Wachstum führt vielmehr zur Preisgabe der ursprünglichen Zielsetzung, nämlich Antworten auf die Fragen einer weiblichen *Diaspora* zu geben. Man braucht nur die ›multinationalen‹ Aktivitäten des muslimischen Feminismus zu betrachten, um zu sehen, worum es sich in Wahrheit handelt.

Sofern sich diese Netzwerke für die Lage der Frau in islamischen Ländern interessieren, bleiben die Gläubigen in der muslimischen Diaspora von ihren Aktivitäten abgekoppelt, so im Falle der von der Algerierin Marieme Helie-Lucas mit dem Ziel gegründete WLUML, »auf den Hilfsappell der Frauen Algeriens gegen ein neues Familiengesetz, um das es plötzlich in ihrem Land (sic) ging«, zu antworten.³¹ Oder es wird eine ›transkommunitäre‹ Orientierung favorisiert, bei der die den muslimischen Frauen begegnenden Probleme als Probleme unter anderen rangieren, so bei der islamischen weiblichen Komponente von SIGI, die laut Badran bereits vor dem Auftreten des muslimischen Feminismus auf der Bühne ›dieser Art von Militanz‹ existiert hat und in die der Feminismus schlicht und einfach wie jede andere Art von Forderungen einbezogen worden ist. Man versteht so, dass diese internationalen Netzwerke nicht wirklich die von den normalen Gläubigen erhoffte Himmelsgabe sind.

2. ist an die Tendenz zu erinnern, die Spuren der Herkunft und der Zukunft des muslimischen Feminismus zu vertuschen. Natürlich ist es immer möglich, die Geburt des Phänomens nachträglich so zu rekonstruieren, dass man den ›Geist‹ auf die Reformatoren zu Beginn des 20. Jahrhunderts und auf die laizistischen Feministinnen muslimischer Kultur

30 Badran, »Où en est le féminisme islamique?« (Fn. 34), S. 40.

31 Ebd.

im Bereich des Islam zurückführt, die den Prozess begleitet und dann die Nachfolge angetreten haben.³² Und doch wurde der muslimischen Feminismus *stricto sensu* von denen initiiert, die von Badran als »gebildete Militante« bezeichnet werden; sie lebten in nicht-muslimischen Ländern und wurden stark vom *black feminism* und von den *Gender studies* beeinflusst (Amina Waddud ist ein paradigmatisches Beispiel). Diese These Badrans und ihr Bestehen auf einer relativ ›diffusen‹ Vaterschaft des Phänomens, das von den laizistischen Intellektuellen im Islam antizipiert worden sei – die es immer abgelehnt haben, sich als muslimischen Feministinnen zu sehen – erscheint alles in allem wenig glaubwürdig. Was da in historischer Hinsicht gefeiert wird, findet sich auch bezüglich der Gegenwart: ein muslimischer Feminismus, der sich dank seiner Internationalisierung mit dem laizistischen Feminismus solidarisiere und Träger universeller Ansprüche sei. Hier ist eine doppelte Bewegung zu erkennen: eine Verkehrung ins Gegenteil verbindet sich mit einer Unterschlagung.

Um eine Verkehrung ins Gegenteil handelt es sich, denn was eine Bewegung sein sollte, mit der sich Hamidi zufolge »die anderen Feministinnen« hätten verbinden sollen, erweist sich letztlich als von anfänglich ideologisch konkurrierenden Strukturen absorbiert. Es ist deshalb nicht einsichtig, warum – hier ist der Wunsch der Vater des Gedankens – von »einer feministischen Allianz« die Rede ist und warum man sich dazu beglückwünscht, dass der muslimische Feminismus »ein Feminismus innerhalb des Feminismus« ist, wobei »die unterschiedlichen Befreiungsstrategien respektiert werden«.³³

Um eine Unterschlagung handelt es sich insofern, als die behauptete Beförderung einer Gleichheit in Differenz zugunsten eines nivellierenden Universalismus verschwindet. Hamidi lässt hieran keinen Zweifel: »Der Diskurs der muslimischen Feministinnen in Europa [...] geht von religiöser Zugehörigkeit aus und kommt bei universellen Prinzipien an.«³⁴ Sie bezieht sich auf Tariq Ramadan und fügt hinzu: Dieser Diskurs »setzt beim Partikulären an, um gemeinsame Werte zu verteidigen«.³⁵

Männer und Frauen, Muslime und Nicht-Muslime und vor allem der muslimische Feminismus öffneten sich – wie Badran betont – für alle, die sich einen wahrhaften humanistischen Elan wünschten. Diese Sicht auf die Dinge hat für den etwas Irritierendes an sich, der den muslimischen Feminismus mehr oder weniger für einen Ausfluss der *Gender studies* und des *Black Feminism* hält und folglich für zumindest völlig gegenläufig zu diesem Typus eines beschwichtigenden und hinsichtlich der

32 Vgl. ebd., S. 40.

33 Hamidi (Fn. 11), S. 110, S. 105, S. 110.

34 Ebd., S. 105.

35 Ebd. Hamidi zitiert Ramadan, »Musulmanes féministes, du paradoxe à la réalité«, Kolloquium im Europäischen Parlament, 5. März 2004.

Kräfteverhältnisse, die hinsichtlich des Identitätsproblems im Spiel sind, blinden Universalismus.

Der muslimische Feminismus sieht sich von vornherein dazu verdammt, die ›universalisierende‹ Tendenz und ihren essenzialistischen Hintergrund zu reproduzieren, der bekämpft werden sollte; er knüpft so an eine typisch multikulturalistische Problematik an, gegen die er aufgestanden war. Denn was hieße es in diesem Falle der Suche nach einem Universellen bzw. nach dem Gemeinsamen im Ausgang vom Partikulären anderes als die Suche nach Konformität mit einem festgelegten Standard ohne den Willen zur Veränderung der Dinge, d. h. darauf hinzuarbeiten, das Partikuläre *als solches* zu akzeptieren?

Diese Diagnose trifft auch ganz und gar für die in Frankreich gängige ›Politik der Diversität‹ zu, von der institutionalisierten positiven Diskriminierung (man denke etwa an die Quoten für den Zugang zu Sciences-Po (Institut d'études politiques) oder für bestimmte Vorbereitungsklassen der Grandes Écoles) bis hin zu vielfältigen eher punktuellen Maßnahmen, die, wie etwa die Nominierung eines Präfekten ›muslimischer Herkunft‹, eine ›Herkunftsprämie‹ ins Spiel bringen; es geht um die Förderung bestimmter Repräsentanten von ›sichtbar‹ genannten, d. h. an ihren physischen Merkmalen leicht identifizierbaren Minderheiten, vor allem in den Medien. Dieses ›symbolische Schaufenster‹ (Grosfoguel) spielt insofern die Rolle eines das Elend kaschierenden Firnis, als man den Eindruck hat, dass der Großteil der Minderheiten proportional zum Gewinn der Eliten darunter leidet.

Um kein Missverständnis zu erzeugen: Es geht weder darum, die Nutznießer von Bevorzugungen zu stigmatisieren noch diese zu denunzieren bzw. dem Staat vorzuwerfen, nichts für die ›sichtbaren Minderheiten‹ zu tun. Vielmehr ist es zu bedauern, dass man noch immer der Gefangene seiner essenzialistischen Vorurteile ist, die man eigentlich bekämpfen wollte: Hinter den Gratifikationen für diese oder jene Minderheit verbirgt sich der Wille, einen *status quo* gutzuheißen und koloniale Idealtypen zu bestätigen – den ›Araber vom Dienst‹, der wahlweise in Gestalt eines Fußballers, eines Präfekten oder eines Fernsehjournalisten auftreten kann, oder ›den urbanen Schwarzen‹ als Fußballer, Minister oder Abgeordneten –, anstatt noch einmal über ein gescheitertes Integrationsmodell nachzudenken. Es geht um genau das, was Grosfoguel ›hegemonialen Multikulturalismus‹ nennt, den er wenig freundlich so beschreibt: Der hegemoniale liberale Multikulturalismus erlaubt es jeder radikalisierten Gruppe, über ihren Raum zu verfügen und ihre Identität bzw. Kultur zu feiern, solange er die der weißen Vorherrschaft entspringenden ethnischen bzw. rassistischen Hierarchien nicht in Frage stellt und den *status quo* nicht anfehlt. Diese Politik privilegiert gewisse Eliten innerhalb radikalisierter bzw. marginalisierter Gruppen, indem sie ihnen ihren Raum und Ressourcen zuspricht, und zwar als »Emblem« oder

»Modellminderheit [...], während die Mehrheit das Opfer des schwellenden Rassismus ist und Tag für Tag die Erfahrung der Kolonialität der Macht zu ertragen hat.«³⁶

Die Kehrtwende der Theoretikerinnen des muslimischen Feminismus trägt zur Verewigung dieses hegemonialen Multikulturalismus bei. Indem sie sich – bis hin zum kolonialen Sinn des Wortes – als »vertrauenswürdig« erweisen, lassen sie das Bild der guten Wilden erkennen, die ihren Platz im öffentlichen Raum verdient, weil sie die Spielregeln akzeptiert, unter denen zweifellos die wichtigste die ist, einen Schlusstrich unter die Forderungen der störenden Partikularismus zu ziehen. Auf ihre Weise tragen sie dazu bei, die Fiktion aufrechtzuerhalten, dass ein kultureller Dialog bei etwas gutem Willen konkret möglich ist – bei gutem Willen, den eben diejenigen zu beweisen haben, die für die Anerkennung ihrer Unterschiedlichkeit plädieren, während Grundproblem doch *epistemologischer* Natur ist.³⁷ So übernehmen sie die Devise des Rawls'schen politischen *Liberalismus*, der die Anstrengung der Übersetzung nur von denen erwartet, die von verständnisvollen Doktrinen informiert sind und denen es obliegt, politische Gründe für ihr Bekenntnis zu Gerechtigkeitsprinzipien zu suchen und liefern. Von ihnen selbst unbemerkt, verhängen sie ein heftiges Dementi über die Idee, der zufolge der Multikulturalismus ein sich *per definitionem* gegen die Berücksichtigung des Partikularismus sperrender Zusatz zum Liberalismus ist; sie lassen so erkennen, dass »Multikulturalismus« letztlich nur eine Variation über das Thema »Liberalismus« ist.

Mit vollem Recht kann man deshalb die Triftigkeit und die Geltung der so erreichten »universalistischen Kehre« in Frage stellen: Hat der derart auf die schiefe Bahn geratene muslimische Feminismus, der am Gegenteil dessen anschließt, wogegen er sich immer aufgelehnt hat, noch irgendeine Legitimität und einen Grund für Überheblichkeit?

Jetzt stehen wir wieder am Anfang: Indem er sich voll und ganz einer universalistischen Perspektive verschreibt, wird der muslimische Feminismus eher *Toleranz* einklagen und kein Bedürfnis mehr haben, sich zu rechtfertigen, während er sich bei entsprechender normativer Anstrengung – der eines dekolonialen Denkens, das damit beginnt, das Verlernen zu lernen – dem Prinzip *Hospitalität* hätte widmen können.

Aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler

36 R. Grosfoguel, »Les dilemmes des études ethniques aux Etats-Unis. Entre multiculturalisme libéral, politiques identitaire, colonisation disciplinaires et épistémologies décoloniales«, in: *IdeAS*, 2012, <http://ideas.revues.org/240?lang=en#text>.

37 Dies ist die zentrale These des dekolonialen Denkens, wie sie u. a. W. Mignolo, A. Quijano und M. Lugones vertreten wird.