



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Feminismus im Zeitalter von Postmoderne und Post-Kolonialismus. Postfeministische Positionen in Debatten um „Gender und Islamismus“

Verfasserin

Johanna Edthofer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im November 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuerin: Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Birgit Sauer

Inhaltsverzeichnis:

1. Einleitung	7
2. Untersuchungsgegenstand, Fragestellung, Annahmen und Aufbau der Arbeit	16
3. Selbstpositionierung und Forschungsansatz.....	19
3.1 Ambivalenzkonflikt.....	20
3.2 <i>Transversal Politics/rooting</i> und <i>shifting</i>	23
3.3 Forschungsansatz	26
4. Methode der Textanalyse	29
5. Begriffsdefinitionen	31
5.1 Säkularismus	31
5.2 „Erste Welt/Westen bzw. Norden“ und „Dritte Welt/Süden“	34
5.3 „Erste-Welt-Frauen/ Frauen aus dem Westen“ und „Dritte-Welt-Frauen/Frauen aus dem Süden“	35
5.4 Islamismus/ Islamischer Fundamentalismus	36
5.5 Gender und Islamismus	37
5.6 Arabische Welt/ Naher bzw. Mittlerer Osten/ Islamische Welt.....	39
6. Spannungsverhältnis: Feminismus/ Post-Kolonialismus/ Postmoderne	40
6.1 Feministische Theorie/Feminismus (Frauen- und Geschlechterforschung).....	40
6.1.1 Definitionen, gemeinsames Band Feministischer Theorie und Bedeutung des Adjektivs „feministisch“	40
6.1.2 Paradigmenwechsel innerhalb der Frauen- und Geschlechterforschung in den 1980er Jahren	42
6.1.3 Debatte über Ähnlichkeit und Differenz von Frauen: Angloamerikanischer Entstehungszusammenhang und anti-rassistischer Feminismus	44
6.1.4 Debatte über Ähnlichkeit und Differenz von Frauen: Soziopolitischer Kontext und aktuelle Trends	46
6.1.5 Erkenntnistheoretische Konsequenzen des Paradigmenwechsels.....	48
6.2 Feministische Theorie und Post-Kolonialismus.....	49
6.2.1 Definition: Post-Kolonialismus.....	49

6.2.2	Saids „Orientalism“	52
6.2.3	<i>Post-colonial Studies</i> : Zwischen Marxismus, Poststrukturalismus und postmodernen Einflüssen	54
6.2.4	Post-koloniale feministische Theorie: Definition und Kernthematiken.....	59
6.2.5	Repräsentation und Subalternität	61
6.2.6	Debatte zwischen Dritte-Welt-Frauen und Erste-Welt-Frauen.....	62
6.2.7	Essentialismus und „Strategischer Essentialismus“	63
6.2.8	Verortung feministischer Forschung innerhalb des globalen Kapitalismus und der Hegemonie westlicher Wissenschaft.....	65
6.2.9	Kritik an Immunisierungsstrategien und am „ikonenhaften Status“ des post-kolonialen Feminismus	66
6.2.10	Debatte: muslimische Frauen/ Erste-Welt-Frauen	67
6.2.11	Islamischer Feminismus/muslimische FeministInnen	69
6.2.12	Debatte über den islamischen Feminismus	70
6.2.12.1	VertreterInnen/BefürworterInnen des islamischen Feminismus.....	72
6.2.12.2	KritikerInnen des islamischen Feminismus	76
6.3	Feministische Theorie und Postmoderne	80
6.3.1	Definition: Postmoderne/Postmoderne und Poststrukturalismus.....	80
6.3.2	Feminismus und Postmoderne: Überschneidungen und Möglichkeiten der gegenseitigen positiven Beeinflussung	86
6.3.3	Kritik an postmodernen Ansätzen: negative Konsequenzen für Feministische Theorie und Praxis	91
6.3.4	Grenzen postmoderner Analysen in Debatten um <i>gender</i> und Islamismus	95
6.3.5	Wissenschaftlicher „ <i>anti-representational common sense</i> “ und Konstruktion der „neuen, muslimischen Frau“ als selbstbewusst und unabhängig	97
6.3.6	Postmoderne und Islamismus als Reaktionen auf die „Krise der Moderne“.....	101
6.3.6.1	Die „verstümmelte Moderne“ in der islamischen Welt.....	102
6.3.6.2	Modernisierung und Geschlechterbeziehungen	103
6.3.6.3	Die postmoderne Perspektive als Privileg der „westlichen Intellektuellen“.....	105
7.	Textanalyse.....	107
7.1	Jasmin Zine: „Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement“(2006)	107

7.1.1	Gegenstand: Muslimische Frauen zwischen „(Neo-) Orientalismus/Islamophobie“ einerseits und „religiösen Extremismen/ Puritanismen“ andererseits.....	107
7.1.2	Zwischen anti-rassistischer/anti-imperialistischer Notwendigkeit und anti-rassistischer/anti-imperialistischer Einseitigkeit	108
7.1.3	Gesellschaftspolitischer Hintergrund: Islamophobie und <i>War on Terror</i>	113
7.1.4	Ambivalenzkonflikt.....	114
7.1.5	Islamkritische Argumentationen versus islamophobe Argumentationen - undifferenzierte Betrachtungen	116
7.2	Saba Mahmood: „Politics of Piety. The Islamic revival and the feminist subject“ (2005)	120
7.2.1	Gegenstand: Rekonzeptualisierung des feministischen <i>agency</i> Begriffes auf der Grundlage einer Untersuchung einer islamistischen Frauenbewegung in Ägypten	120
7.2.2	Der umformulierte, neutrale <i>agency</i> Begriff: neue Erkenntnisse am Beispiel der Untersuchung der zentralen islamischen Tugend der weiblichen Sittsamkeit.....	125
7.2.3	Auswirkungen der Entkoppelung des feministischen <i>agency</i> -Begriffes von seiner progressiv-politischen Ausrichtung.....	129
7.2.4	Absage an die „immanent gewaltvolle“ Feministische Theorie und Reformulierung des politisch-feministischen Projektes unter dem Vorzeichen der „Bescheidenheit“	132
7.2.5	Poststrukturalistische/ postmoderne/ post-koloniale Dekonstruktion des normativ-politischen, kritischen Feminismus	133
7.2.6	Konservative Begriffsumdeutung oder Begriffserweiterung durch Inklusion anderer Lebensweisen? Bzw. wie dehnbar ist der Begriff „Feminismus“?	137
7.3	Anouar Majid: „The Politics of Feminism in Islam“ (2002)	139
7.3.1	Gegenstand: neuer, progressiver Islam in einer polyzentrischen Welt	140
7.3.2	Säkularismus als „Form des westlichen Imperialismus“	141
7.3.3	Der Nationalstaat als „westlich-kulturelle Aggression“ und die „verwestlichten Muslime“ als UnterstützerInnen des „Kreuzzuges des Westens gegen den Islam“.....	142
7.3.4	Der Vorwurf der „Verwestlichung“ als „selektives <i>labeling</i> “	144
7.3.5	Islamischer Feminismus als „authentischer Weg“ und die Ehefrauen des Propheten als mögliches „Rollenmodell islamischer Weiblichkeit“	146

8. Schlussfolgerungen	148
8.1 Spannungsverhältnis zwischen Feministischer Theorie, Postmoderne und Post-Kolonialismus und Herausforderungen für Feministische Theorie und Praxis	148
8.2 Textanalyse: postfeministische Positionen?	151
8.2.1 Jasmin Zine: anti-rassistische Einseitigkeit.....	151
8.2.2 Saba Mahmood: postfeministische Positionen und Begriffsumdeutungen.....	153
8.2.3 Anouar Majid: anti-feministische Positionen in einem feministischen Aufnahmekontext	156
8.3 Potentielle Auswirkungen postfeministischer Tendenzen auf die Situation von (muslimischen) Frauen in islamischen Ländern.....	159
8.4 Abschaffung der normativ-utopischen Feministischen Theorie zugunsten einer deskriptiv-empirischen Feministischen Theorie im Kontext von „Debatten über gender und Islamismus“?	163
8.4.1 Aufgabe des <i>rooting</i> zugunsten eines unkritisch-solidarischen <i>shifting</i> ?.....	165
8.4.2 Grenze zwischen „notwendigen Begriffserweiterungen“ und „konservativen Begriffsumdeutungen“	166
9. Literaturverzeichnis.....	168
10. Anhang	178
10.1 Lebenslauf	178
10.2 Zusammenfassung	179
10.3 Summary.....	181

1. Einleitung

„Um das Selbstverständnis feministischer Theorie und Politik wird zur Zeit international eine intensive Debatte geführt: Gibt es eine Zukunft des Feminismus oder ist, wie einige meinen, der ‚Postfeminismus‘ die Konsequenz, die sich aus der Reflexion der Schwierigkeit ergibt, im Namen von ‚Frauen‘ sprechen zu wollen und dies, strenggenommen, nicht zu können.“

(Knapp 1998: 7)

Gudrun-Axeli Knapp bezieht sich in diesem Satz zwar auf die 1990er Jahre – die Diskussion über die „Zukunft des Feminismus“ wird aber auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch geführt. Auslöser der Debatten sind dabei die mittlerweile im feministischen Diskurs fest verankerten Einsichten, dass Frauen erstens keine homogene Gruppe darstellen (v.a. post-koloniale Kritik) und dass kollektive Identitäten zweitens immer sozial konstruiert sind und auf Ausschließungen und der Durchsetzung dominanter Erfahrungen und Problemlagen beruhen (dekonstruktivistische Strömungen).

Im Zentrum steht die Frage nach der Bedeutung von soziokulturellen Unterschieden zwischen Frauen für die Formulierung eines feministischen „Wir“. Konkret geht es darum zu bestimmen, in welchem Verhältnis die im Geschlechterverhältnis verankerten Ungleichheitsstrukturen zu anderen Formen sozialer Ungleichheit und kultureller Differenz, wie etwa Unterschieden der Hautfarbe, der ethnischen Herkunft oder der sexuellen Orientierung, stehen (vgl. Knapp 1998: 7).

Die Diskussionen über die soziokulturelle Differenziertheit von Frauen setzten in den 1980er Jahren ein und brachten Zündstoff in Feministische Theorie¹ und Praxis. Sie waren Teil eines sich zu dieser Zeit abzeichnenden theoretischen und epistemologischen Paradigmenwechsels (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 65), der die Grundlagen Feministischer Theorie und Politik radikal in Frage stellte und so die Debatte um die Zukunft des Feminismus und die Diskussionen über postfeministische Tendenzen oder auch Notwendigkeiten (z.B. im Kontext intersektionaler Analysen) überhaupt erst hervorbrachte. Durch den Paradigmenwechsel rückte also ein neues Set an Fragestellungen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und es traten auch „neue“ Spannungsverhältnisse hervor. Während der Feminismus sich davor z.B. sehr stark um das Spannungsverhältnis „Feministische Theorie versus feministische Praxis/Politik“ bzw. „akademischer Feminismus versus Frauenbewegung“ drehte, kam Mitte der 1980er Jahre sozusagen ein weiteres Spannungsverhältnis dazu: das Spannungsverhältnis

¹ Die Theoriebezeichnungen werden in der vorliegenden Diplomarbeit immer groß geschrieben.

zwischen Frauen unterschiedlicher ethnischer sowie sozialer Herkunft und sexueller Orientierung.

Der Anstoß für die Selbstverortung des Feminismus im Kontext des Paradigmenwechsels kam dabei in erster Linie von post-kolonialen KritikerInnen. Spätestens seit den 1980er Jahren meldeten sich v.a. im angloamerikanischen Raum immer öfter schwarze FeministInnen, Dritte-Welt-FeministInnen und FeministInnen mit Migrationshintergrund zu Wort und übten Kritik am Universalitätsanspruch und der Definitionsmacht des feministischen *mainstream*. Sie wiesen darauf hin, dass der angeblich universale Feminismus eigentlich ein partikularer, westlich-weißer Mittelstandsfeminismus sei. In seiner bisherigen Funktion als hegemonialer Metadiskurs habe er seine Wahrheiten und Ideale, aber auch seine Problemlagen, unzulässigerweise verallgemeinert und „andere Frauen“ auf diese Weise vereinnahmt und bevormundet. Dementsprechend verlangten sie auch eine feministische Selbstverortung in Bezug auf Klasse, *race*² und geographische Lage (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999; Becker-Schmidt/Knapp 2007; Lewis/Mills 2003).

Aber auch die Instrumentalisierung der „Dritte-Welt-Frau“ als negative Abgrenzungsfolie für die westlich-weißen MittelstandsfeministInnen und seine rassistischen Exklusionen wurden im Kontext der post-kolonialen Kritik zunehmend kritisiert (vgl. Mohanty 1991).

Im Rahmen der post-kolonialen Kritik am feministischen *mainstream* ergriffen auch muslimische Frauen bzw. islamische FeministInnen das Wort. Sie wiesen darauf hin, dass das Bild der „passiven, muslimischen Frau“ eine orientalistische Konstruktion sei, die von weißen, westlichen FeministInnen bislang vereinnahmt und als negative Abgrenzungsfolie für die eigene, emanzipierte Identität benutzt worden war (vgl. Bahri 2004; Lewis/Mills 2003). Die Kritiken islamischer FeministInnen lösten dabei besonders intensive und kontroverse Debatten im feministischen *mainstream* aus, welcher Religionen und religiösen Feminismen gegenüber generell sehr kritisch eingestellt ist und einen säkularen Ansatz vertritt. Im Zentrum dieser Debatten stehen Themen wie etwa die Vereinbarung von Frauenrechten mit dem Islam und die Unvereinbarkeit von Frauenrechten mit misogynen Praktiken und Institutionen wie Zwangsverheiratung, weiblicher Genitalverstümmelung (FGM) oder der Burka. Aber auch Diskussionen über das islamische Kopftuch, die medial sehr stark aufgebauscht und in andere (rassistische aber auch kulturellrelativistische) Diskurse und

² Aufgrund der negativen Konnotationen des deutschen Begriffes „Rasse“ wird in der vorliegenden Diplomarbeit die englische Version verwendet.

Zusammenhänge gestellt werden, machen einen großen Teil dieser Debatten aus (vgl. Fekete 2008; Haug/Reimer 2005).

Muslimische Frauen und islamische FeministInnen kritisieren aber nicht als homogene Gruppe den westlich-weißen, feministischen *mainstream* – sie vertreten auch selbst unterschiedliche ideologische und politische Standpunkte, sowohl generell als auch innerhalb des islamisch-feministischen Diskurses. So stehen sich z.B. säkular orientierte muslimische FeministInnen, die für eine strikte Trennung von Politik und Religion eintreten, und islamische FeministInnen gegenüber, die Frauenrechte innerhalb islamisch-religiöser Strukturen durchsetzen wollen. Die unterschiedlichen Standpunkte und politischen Einstellungen der Frauen führen auch im islamisch-feministischen Diskurs zu heftigen Kontroversen und Kämpfen um „den richtigen Weg“ (vgl. Moghadam 2002).

(Feministische) Debatten um „*gender* und Islamismus“ bewegen sich nun im Spannungsfeld von Islamophobie einerseits und Islamismus andererseits. Beide Strömungen instrumentalisieren v.a. muslimische Frauen für ihre eigenen Zwecke und schränken sowohl ihre Handlungsmacht als auch ihre Freiheiten ein (vgl. Zine 2006). Darüber hinaus muss zwischen den Debatten unterschieden werden, die muslimische Frauen und ihre Rechte im westlich-europäischen Kontext zum Thema haben (es geht also um muslimische Frauen mit Migrationshintergrund) und den Diskussionen, die sich um muslimische Frauen im islamischen Kontext drehen. Obwohl sich die beiden Diskurse überschneiden und auch im Hinblick auf die Auswirkungen ihrer Hauptaussagen nicht exakt voneinander zu trennen sind, ist darauf hinzuweisen, dass es sich um jeweils unterschiedliche soziopolitische und kulturelle Kontexte handelt, die auch das Leben der Frauen unterschiedlich beeinflussen. Während muslimische Frauen im Westen zwar in demokratischen Systemen mit gesetzlich verankerten (Frauen-)Rechten leben, sind sie dort in besonderem Maße von Rassismus, Strategien des *othering* und sozialer Exklusion betroffen. Die Mehrheit der islamischen Staaten zeichnet sich hingegen durch autoritäre politische Systeme aus, in denen Frauenrechte sehr oft per Gesetz beschränkt werden, weil sich die Familien- bzw. Personenstandsgesetze dieser Länder in unterschiedlichem Ausmaß an der Scharia orientieren. Dementsprechend haben muslimische Frauen in islamischen Ländern andere unmittelbare Bedürfnisse, Probleme und Anliegen als in westlichen Ländern.

Das politische Umfeld im Westen, in dem sich die Debatten um „*gender* und Islamismus“ bzw. „*gender* und Islam“ abspielen und mit dem sie interagieren, ist spätestens seit 9/11

relativ aufgeheizt und mit Spannungen geladen. Dabei vertreten z.B. in Europa v.a. rechtspopulistische Parteien stark anti-islamische Ansichten, welche sich allerdings längst nicht mehr am politischen Rand befinden, sondern „im heutigen Europa“ den „Nährboden für den Krieg gegen den Terrorismus“ bilden (Fekete 2008: 5). Aber auch in den USA kann im Kontext des *War on Terror* ein Wiederaufleben orientalistischer Metaphern festgestellt werden (vgl. Zine 2006). So werden im Rahmen neo-imperialistischer Kriege und geostrategischer Expansionen pseudofeministische Argumente strategisch eingesetzt, denen die Gleichberechtigung von Frauen im Grunde gar kein Anliegen ist. Die Befreiung der anderen Frau wird nur als Legitimation benutzt, um einerseits hegemoniale Ziele (geopolitisch, Ressourcensicherung) verfolgen zu können und andererseits den Gegner (Islam) in einem rassistischen Diskurs pauschal als misogyn und unzivilisiert darzustellen (vgl. Zine 2006). Diese Diskurse instrumentalisieren den feministischen Diskurs, um ungestört ihren eigenen Interessen nachkommen zu können.

Im Westen lebende muslimische Frauen sind besonders stark von Rassismus und pseudofeministischen Befreiungsversuchen betroffen. Im Kontext der stark angestiegenen allgemeinen Islamophobie werden ihre Körper häufig als ultimative Differenzmarker instrumentalisiert. Jasmin Zine spricht im Zusammenhang mit der westlichen Fixierung auf den muslimischen Frauenkörper von „vergeschlechtlichter Islamophobie“: „*The notion of 'gendered Islamophobia' pertains to specific forms of discrimination leveled at Muslim women that proceed from historically contextualized negative stereotypes that inform and sustain the structural conditions of domination.*“ (Zine 2006: 35)

Auf der anderen Seite lassen aber auch einige westliche Intellektuelle mit bedenklichen kulturrelativistischen Aussagen über misogyne kulturelle Praktiken aufhorchen (vgl. Moghissi 1999: 60; Winter 1994: 951 ff.).

So hält Bronwyn Winter in einer Analyse des französischen Diskurses über FGM fest, dass sich z.B. Kulturrelativisten wie der französische Intellektuelle Raymond Verdier im Streit um weibliche Genitalverstümmelung öffentlich dagegen aussprachen, diese – hauptsächlich von muslimischen, nordafrikanischen MigrantInnen in Frankreich praktizierte Tradition – strafrechtlich zu verfolgen. Schließlich müsse ja das Recht auf Privatheit geschützt werden und man dürfe auch nicht die Werte und Lebensweisen der Mehrheitsgesellschaft auf Minderheiten übertragen, die diese vielleicht gar nicht teilen: „*This 'right' to 'private family life' was even more staunchly defended [...] by Raymond Verdier, director of the research center Droit et Cultures at the Université de Paris X (Nanterre) and one of the leading lights*

of cultural relativism. He maintains that ,one can measure the extent of the danger of a national penal law which incautiously tries to penetrate the intimacy of families and uncompromisingly imposes our ways of thinking and of living on foreigners who do not necessarily share them‘.” (Winter 1994: 953)

Dabei argumentierte er dahingehend, dass Verstümmelung ein relativer Begriff sei, der von kulturellen Faktoren beeinflusst werde. Gleichzeitig behauptete er, dass nordafrikanische Frauen sich mit „freudiger Akzeptanz“ der Genitalverstümmelung aussetzen würden, da sie als wichtiger „muslimischer Brauch“ angesehen werde, an den man sich halten müsse.

Aufgrund der Wichtigkeit dieser Tradition für nordafrikanische Frauen würden sie darunter dann auch weniger leiden, als europäische Frauen (Winter 1994: 954-956).

Auf der anderen Seite des Spannungsfeldes, in dem sich Debatten um „gender und Islamismus“ bewegen, stehen v.a. seit dem *Islamic Revival* der 1970er Jahre islamistische Strömungen. Gemeinsam mit anderen religiös-fundamentalistischen Bewegungen konnten sie im Kontext von krisenhaften ökonomischen und sozialen Erscheinungen ab 1975 dramatisch an Einfluss und Sichtbarkeit gewinnen, indem sie als Ordnungs- und Identitätsstifter fungierten (vgl. Kepel 1991; Riesebrodt 1990, 2000; Saghal/Yuval-Davis 1994; Yuval-Davis 1997). Im Zentrum dieser religiös-fundamentalistischen Bewegungen stehen dabei zwei wesentliche Elemente: Sie sehen die Ursache der Krise in der „Gottlosigkeit der Moderne“ und fordern dementsprechend eine Neuorientierung des jeweiligen Gesellschaftssystems an sakralen Werten (Riesebrodt 2000: 52-53). Das zweite Element ist der Patriarchalismus, der in allen religiös-fundamentalistischen Bewegungen eine herausragende Rolle spielt (vgl. Riesebrodt 2000; Yuval-Davis 1997).

Dabei können die Orientierung an einer patriarchalischen Gesellschaftsordnung, ein familienorientiertes, kollektivistisches Weltbild, die Ablehnung des (weiblichen) Individualismus und die Zentralität von sozial- und sexualmoralischen Themen als wesentliches, kultur- und traditionsübergreifendes Merkmal religiös-fundamentalistischer Bewegungen bewertet werden (vgl. Riesebrodt 2000: 117; Yuval-Davis 1997: 62).

Entsprechend der Logik des religiösen Fundamentalismus im Allgemeinen sind auch islamistische Strömungen traditionell-patriarchalisch orientiert. Mittels der Durchsetzung einer an der Scharia orientierten Gesetzgebung schränken sie nicht nur die Rechte von Frauen ein – muslimische Frauen werden im islamistischen Diskurs auch als Behüterinnen der „authentischen islamischen Traditionen“ dargestellt, welche vor „Verwestlichung“ bewahrt werden müssen (vgl. Narayan 1997).

In diesem Spannungsfeld kann es zur Verstrickung von westlichen und islamischen bzw. muslimischen FeministInnen in so genannte „Ambivalenzkonflikte“ (Brodil/ Reiter 1998) und „Verratskomplexe“ (Hélie-Lucas 1992) kommen, welche ihre Sichtweisen und ihre Aussagen über die Thematik „gender und Islamismus“ bzw. auch „gender und Islam“ beeinflussen.

Der „Ambivalenzkonflikt“ westlicher FeministInnen (bzw. im Westen lebender FeministInnen) resultiert dabei aus der gleichzeitigen Verstrickung in unterschiedliche wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Diskurse, die auch in gewissen Punkten zueinander in Konkurrenz stehen können. Aufgrund ihrer Identität als FeministInnen und dem gleichzeitigen Eintreten für Multikulturalismus bzw. Anti-Rassismus können sich westliche FeministInnen nun in Bezug auf „das Fremde“ in einem Wertekonflikt befinden, wenn diesem patriarchalische Einstellungen zugeschrieben werden (vgl. Brodil/Reiter 1998: 53).

Dabei kann es dazu kommen, dass die in den „Ambivalenzkonflikt“ verstrickten FeministInnen sich im Zusammenhang mit Debatten über „gender und Islamismus“ dann oft nicht trauen, patriarchalische Züge und misogynie Praktiken in islamischen Gesellschaften und *communities* ausführlich zu thematisieren und zu kritisieren, weil sie dadurch als rassistisch gelten könnten. Im Rahmen der Vermeidungsstrategie wird so gut wie möglich versucht, dem ambivalenzbehafteten Thema auszuweichen, um eine klare Stellungnahme vermeiden zu können. Wenn es jedoch trotzdem angesprochen wird, sind die Argumentationen meist verworren und schwammig. Auf der anderen Seite kann die Leugnung der Ambivalenz auch zur Einnahme eines kraftvollen, rassistischen Standpunktes führen, welcher „die Andere“ verurteilt, um die eigene Überlegenheit zu untermauern (vgl. Brodil/Reiter 1998: 220).

Die in den „Verratskomplex“ verstrickten islamischen bzw. muslimischen FeministInnen trauen sich auf der anderen Seite ebenfalls oft nicht, die patriarchalischen Züge und die misogynen Praktiken in ihren Gesellschaften und *communities* zu kritisieren. Einerseits haben sie das Gefühl, dass sie durch eine derartige Kritik „die islamische Gruppenidentität“ verraten könnten (vgl. Hélie-Lucas 1992: 33). Deswegen kann es dazu kommen, dass sich muslimische Frauen dazu verpflichtet fühlen, die Verwurzelung in der eigenen islamischen Kultur unter Beweis zu stellen, bevor sie sich öffentlich für Frauenrechte und Geschlechtergleichberechtigung aussprechen und einsetzen (Hélie-Lucas 1992: 34). Durch den permanenten Rechtfertigungszwang/drang muslimischer Frauen und die Beweisführung, dass sie nicht zum feindlichen, westlichen Lager übergelaufen sind bzw. durch dessen (neo) imperialistische Strategien „verwestlicht“ wurden, kann es auch dazu kommen, dass sich

islamische bzw. muslimische FeministInnen (und generell Dritte-Welt-FeministInnen) genötigt fühlen, sich andauernd gegenüber dem westlichen Feminismus abzugrenzen. (vgl. Hélie-Lucas 1992: 34; Narayan 1997) (ähnlich wie der Rechtfertigungszwang/drang westlicher FeministInnen und ihre Beweisführung, dass sie nicht zum rassistischen, islamophoben Lager übergelaufen sind, bevor sie sich in Debatten über „gender und Islamismus“ bzw. „gender und Islam“ einbringen).

Andererseits verzichten islamische bzw. muslimische FeministInnen auch oft aus strategischen, anti-rassistischen Gründen auf die Einnahme einer öffentlich allzu kritischen Haltung gegenüber den patriarchalischen Zügen und den misogynen Praktiken in ihren eigenen Gesellschaften und *communities*. Sie wollen im in den westlichen Gesellschaften vorherrschenden islamophoben Klima nicht auch noch dazu beitragen, dass „der Islam“ und „die Muslime“ wieder pauschal als misogyn, und damit einhergehend als unzivilisiert, anti-demokratisch etc., dargestellt werden (vgl. Zine 2006: 40).

Der akademisch feministische Diskurs³ schließlich, in dem feministische Debatten um „gender und Islamismus“ bzw. „gender und Islam“ stattfinden, ist gegen Ende des 20. Jahrhunderts und zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein in hohem Maße selbstreflexiver (vgl. Knapp 1998: 10). Des Weiteren kann festgestellt werden, dass er relativ stark von post-kolonialen und postmodernen (bzw. poststrukturalistischen) theoretischen Ansätzen beeinflusst wird (vgl. Becker-Schmidt/Knapp 2007; Fraser/Nicholson 1990; Knapp 1998; Moghissi 1999; Mohanty 2003). So sprechen Regina Becker-Schmidt und Gudrun-Axeli Knapp in diesem Zusammenhang von der im feministischen Diskurs vorherrschenden „Emphase der Differenz“, welche die soziokulturellen Unterschiede zwischen Frauen sehr stark berücksichtigt und auf den Einfluss von post-kolonialen Kritiken am „*Global Sisterhood-Feminismus*“ der 1960er Jahre zurückzuführen ist (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 106). Knapp bescheinigt dem feministischen Diskurs auch eine starke theoretische Sensibilität gegenüber Generalisierungen und das permanente Nachdenken über die eigenen Aussagebedingungen (vgl. Knapp 1998: 10). Schließlich weisen nicht wenige feministische WissenschaftlerInnen darauf hin, dass der Feminismus v.a. in den 1990er Jahren durch postmoderne Strömungen stark beeinflusst wurde, die bis heute im feministischen Diskurs nachwirken (Fraser/ Nicholson 1990; Moghissi 1999; Mohanty 2003; Becker-Schmidt/Knapp 2007). So sind z.B. Nancy Fraser und Linda J. Nicholson der Ansicht, dass postmoderne Ansätze seit dem Ende des 20. Jahrhunderts Hochkonjunktur haben und dass der Feminismus

³ Die für diesen Abschnitt herangezogenen feministischen Wissenschaftlerinnen beziehen sich auf den deutschsprachigen und auf den US-amerikanischen Raum

und die Postmoderne zwei der wichtigsten politisch-kulturellen Strömungen unserer Zeit darstellen (vgl. Fraser/Nicholson 1990: 19). Auch Chandra Talpade Mohanty spricht vom „triumphalen Aufstieg postmoderner Strömungen in den US-amerikanischen Universitäten während der letzten drei Jahrzehnte“ und vom „hegemonialen postmodernen Diskurs“ (Mohanty 2003: 504). Obwohl v.a. auf erkenntnistheoretischer Ebene auch durchaus gewisse Ähnlichkeiten zwischen feministischen und postmodernen Strömungen festgestellt werden können (z.B. die Kritik an den modernen Metatheorien mit universalem Gültigkeitsanspruch und die Kritik an der Norm der Objektivität der Wissenschaft), warnen einige FeministInnen vor den potentiellen negativen Konsequenzen postmoderner Strömungen für Feministische Theorie und v.a. für feministische Politik und Praxis. So spricht sich z.B. Mohanty vehement gegen die „Fehlinterpretationen“ ihres berühmten Essays „*Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*“ aus, die ihrer Ansicht nach im Aufnahmekontext einer „diskursiven Hegemonie von postmodernen Strömungen in US-amerikanischen Universitäten“ (Mohanty 2003: 505) und der „uneingestanden Macht kulturelrelativistischer Positionen im interkulturellen, feministisch-wissenschaftlichen Diskurs“ (Mohanty 2003: 509) entstehen konnten. Obwohl sie selbst nicht alle postmodernen Einsichten bzw. analytischen Strategien ablehnt, haben diese ihrer Meinung nach dennoch dazu geführt, dass ihr Essay so aufgefasst wurde, als wäre er gegen jede Form von Generalisierung und als würde sie sich für die Differenzen zwischen Frauen aussprechen, während sie die Gemeinsamkeiten vernachlässige (vgl. Mohanty 2003: 504). Diese postmodernen Aneignungen haben sie dann auch dazu veranlasst, ihren Essay zu überarbeiten und eine Neuauflage unter dem Titel „*Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles*“ zu publizieren: „*In fact, one reason to revisit ‚Under Western Eyes‘ at this time is my desire to point to this postmodernist appropriation. I am misread when I am interpreted as being against all forms of generalization and as arguing for difference over commonalities. This misreading occurs in the context of a hegemonic postmodernist discourse that labels as ‚totalizing‘ all systemic connections and emphasizes only the mutability and constructedness of identities and social structures.*“ (Mohanty 2003: 504)

Für Knapp zeichnet sich das postmoderne Klima in erster Linie dadurch aus, dass durch die Erosion alter Gewissheiten Lernprozesse ermöglicht werden. Obwohl sie der Ansicht ist, dass „*der Feminismus [...] einstweilen von Theorien der Postmoderne wegen ihrer androzentrischen Ausrichtung und – zum Teil – schönfärberischen Sicht von Gesellschaftsentwicklung nicht viel zu gewinnen [hat]*“, sieht sie doch „*im Spannungsverhältnis zwischen Feminismus, Kritischer Theorie und postmodern theory*

wichtige Anknüpfungspunkte für die Reformulierung und Ausdifferenzierung feministischer Herrschaftskritik enthalten.“ (Knapp 1998: 14)

Dabei betont sie, dass das Verhältnis von feministischem Denken, Kritischer Theorie und Postmoderne stärker als „Kurskorrektur“ begriffen werden sollte, worunter sie ein „offenes Kontinuum von Lernprozessen“ versteht (Knapp 1998: 9).

Feministinnen wie z.B. Haideh Moghissi, die ihren Blick v.a. auf (muslimische) Frauen in islamischen Ländern richtet, warnen vor postmodernen Tendenzen im gegenwärtigen feministischen Diskurs. Ihrer Meinung nach stehen dabei der Feminismus im Allgemeinen und ein geschlechterbasierter Kampf im Besonderen auf dem Spiel, was v.a. auf Frauen, die in Entwicklungsländern leben und kämpfen, gravierende negative Auswirkungen haben kann: *„That is, what is at stake here is the genderbased struggle. If gender is so insignificant in women’s experience as members of particular racial, class and national groups, then we should do away with gender-based politics and feminism altogether. I want to argue that if we go down this road we will end up excluding women of developing societies from the movement’s emancipatory ideals and goals.“* (Moghissi 1999: 94)

2. Untersuchungsgegenstand, Fragestellung, Annahmen und Aufbau der Arbeit

In der vorliegenden Diplomarbeit soll nun untersucht werden, vor welchen Herausforderungen Feministische Theorie im Zeitalter von Postmoderne und Post-Kolonialismus steht und ob die von einigen FeministInnen geäußerten Bedenken bezüglich des „Endes des Feminismus“ bzw. der zunehmenden Hinwendung zum „Postfeminismus“ begründet sind.

Meine Annahme ist, dass insbesondere in post-kolonialen (feministischen) Debatten um „gender und Islamismus“ bzw. „gender und Islam“ postfeministische Positionen vertreten werden. Meiner Meinung nach kann es dabei nämlich sozusagen zu einer „Akkumulation von Faktoren“ kommen, welche einen normativen, kritisch-politischen Feminismus schwächen können. Bei diesen Faktoren handelt es sich einerseits um im Kontext des „Ambivalenzkonfliktes“ (siehe Einleitung) insbesondere von kulturellrelativistisch orientierten „westlichen FeministInnen“ eingenommene, tendenziell einseitig anti-rassistische/ anti-imperialistische Haltungen im Hinblick auf die Thematik. In Kombination mit den momentan relativ populären postmodernen/poststrukturalistischen analytischen Perspektiven andererseits, kann das eine Übernahme postfeministischer Positionen in post-kolonialen (feministischen) Debatten um „gender und Islamismus“ bzw. „gender und Islam“ fördern.

Die vorliegende Diplomarbeit möchte also versuchen, die folgenden beiden Fragestellungen zu beantworten:

- In welchem spannungsvollen Wechselverhältnis stehen Feministische Theorie, Postmoderne und Post-Kolonialismus zueinander und welche Herausforderungen ergeben sich daraus für Feministische Theorie und Praxis?

Dieser Frage soll anhand der Untersuchung von wissenschaftlichen Texten zur Thematik und der Wiedergabe und Gegenüberstellung unterschiedlicher theoretischer Positionen von (feministischen) WissenschaftlerInnen nachgegangen werden.

- Wie und von wem werden in post-kolonialen (feministischen) Debatten um „gender und Islamismus“ bzw. „gender und Islam“ „postfeministische Positionen“ vertreten? Kommt es dabei zu „postfeministischen Begriffsumdeutungen“ und reibt sich ein normativ-politischer, kritischer Feminismus im Kontext von Debatten über „gender und Islamismus“ zunehmend auf?

Diese Frage soll anhand der Analyse von drei wissenschaftlichen Texten beantwortet werden, die sich mit dem Thema „gender und Islamismus“ bzw. „gender und Islam“ beschäftigen.

Um den eben genannten Fragestellungen nachgehen zu können, soll im *Kapitel 3* der vorliegenden Diplomarbeit zuerst ein Forschungsansatz entwickelt werden, der sich am Konzept der *transversal politics* orientiert und den Versuch einer Selbstpositionierung im Rahmen des in der Einleitung vorgestellten „Ambivalenzkonfliktes“ darstellt.

Im *Kapitel 4* wird überblicksmäßig die Methode der qualitativen Inhaltsanalyse vorgestellt, die für die Untersuchung der drei wissenschaftlichen Texte herangezogen wurde.

Im *Kapitel 5* werden die für den Gegenstandsbereich der vorliegenden Diplomarbeit relevanten Begriffe definiert. Dabei handelt es sich um Begriffe wie „Islamismus“ bzw. „gender und Islamismus“, „Dritte Welt/Süden“ bzw. „Erste Welt/Norden“ und um geographische Begrifflichkeiten wie „Naher/Mittlerer Osten“. Darüber hinaus soll in diesem Kapitel auch der Begriff „Säkularismus“ definiert werden, da er für die Selbstpositionierung und den Forschungsansatz der vorliegenden Diplomarbeit von Bedeutung ist.

Kapitel 6 dreht sich v.a. um die erste der beiden Fragestellungen. Es soll herausgearbeitet werden, welche Überschneidungen es zwischen Feministischer Theorie, Postmoderne und Post-Kolonialismus gibt und an welchen Punkten es zwischen diesen drei theoretischen Strömungen zu Übereinstimmungen bzw. Divergenzen kommt. Die Verfasserin der vorliegenden Diplomarbeit geht davon aus, dass es sich weder bei Feministischer Theorie noch bei Post-kolonialer Theorie und der postmodernen Strömung um jeweils unumstrittene, klar definierbare und unveränderliche Theoriegebäude handelt.

Vielmehr ist jede der drei theoretischen Richtungen intern differenziert und zeichnet sich durch unterschiedliche, teilweise widerstreitende theoretische Positionen, Schwerpunkte und Stoßrichtungen aus, die von jeweils unterschiedlich verankerten WissenschaftlerInnen vertreten und verhandelt werden. Trotzdem soll zu Beginn jedes theoretischen Unterkapitels der Versuch einer Definition der jeweiligen Theorie unternommen werden, auf dem die vorliegende Diplomarbeit dann aufbaut.

Um die Herausforderungen für Feministische Theorie und Politik im Zeitalter von Postmoderne und Post-Kolonialismus zu analysieren, werden diesem Theorieverständnis entsprechend die Positionen, Einschätzungen und Stoßrichtungen von (feministischen) WissenschaftlerInnen wiedergegeben und zueinander in Beziehung gesetzt. Entsprechend ihrer jeweiligen wissenschaftlichen Verankerungen und Schwerpunkte variieren ihre Ansichten und Einschätzungen der Thematiken „Feminismus und Postmoderne“, „Feminismus und Post-Kolonialismus“, „gender und Dritte Welt“ „oder „gender und Islam“. Kapitel 6 korrespondiert dabei mit Kapitel 3 (Selbstpositionierung/Forschungsansatz) der Diplomarbeit, weil hier u.a. die theoretischen Positionen derjenigen feministischen

WissenschaftlerInnen vorgestellt werden, an denen sich der Forschungsansatz in Rückkopplung mit der Selbstpositionierung der Verfasserin orientiert.

Kapitel 7 der vorliegenden Diplomarbeit widmet sich v.a. der zweiten Fragestellung.

Vor dem im Kapitel 6 herausgearbeiteten theoretischen Hintergrund und dem im Kapitel 3 formulierten Forschungsansatz sollen in diesem Kapitel die drei wissenschaftlichen Texte zum Thema „*gender* und Islamismus“ bzw. „*gender* und Islam“ auf postfeministische Positionen und Begriffsumdeutungen hin untersucht werden. Dies soll anhand der im Kapitel 4 vorgestellten Methode der qualitativen Inhaltsanalyse erfolgen.

Im *Kapitel 8* werden schließlich die Ergebnisse der Diplomarbeit zusammengefasst.

Gleichzeitig sollen im Hinblick auf die drei analysierten wissenschaftlichen Texte Schlussfolgerungen vorgenommen werden, die sich darum drehen, ob es in diesen Texten zu postfeministischen Begriffsumdeutungen gekommen ist und welche Bedeutungen eventuelle postfeministische Tendenzen in Debatten um „*gender* und Islamismus“ für (muslimische) Frauen in islamischen Ländern haben könnten. Die Konzentration auf die Situation von (muslimischen) Frauen in islamischen Ländern ist deshalb von wissenschaftlicher Bedeutung, weil sie im Rahmen von post-kolonialen feministischen Analysen oftmals zu kurz kommt. Darum läuft der post-koloniale Feminismus auch Gefahr, einseitig von den Erfahrungen der im Westen lebenden post-kolonialen FeministInnen dominiert zu werden (vgl. Bahri 2004: 217). Die vorliegende Diplomarbeit möchte also auch dazu beitragen, diese „Forschungslücke“ ein wenig aufzufüllen und Einseitigkeiten vorzubeugen.

3. Selbstpositionierung und Forschungsansatz

Die vorliegende Diplomarbeit orientiert sich an Sandra Hardings methodologischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen, welche den subjektiven ForscherInnenblick ins Zentrum rücken und feministische Wissenschaft normativen Zielvorgaben (kritisch und politisch) verpflichten (vgl. Harding 1990).

In Anlehnung an Harding gehe ich davon aus, dass jedes wissenschaftliche Projekt unausweichlich mit dem gesellschaftlichen Standort und den Werten des/der Forschenden verbunden ist und dass diese Wertvorstellungen, genauso wie gesellschaftliche und institutionelle Machtverhältnisse, das wissenschaftliche Projekt maßgeblich beeinflussen (vgl. Harding 1990, in Althoff/Bereswill et al 2001: 28).

Aufgrund dieser Einsicht fordert Harding eine Forschungsperspektive, welche den Anspruch auf Wertneutralität bewusst aufgibt. Stattdessen sollten sich feministische WissenschaftlerInnen die impliziten ethischen und politischen Ziele ihrer Forschungsarbeit von Anfang an bewusst machen und sie deklarieren, wobei Harding selbst auf einer Verbindung von sozialen Bewegungen und kritischer Wissenschaft besteht. Nur so könne gewährleistet werden, dass sich das feministische Wissenschaftsprojekt nicht an herrschaftsstabilisierenden und/oder frauenfeindlichen Vorhaben beteilige, denn das würde der von vorneherein festgelegten, normativen Verpflichtung feministischer Wissenschaft widersprechen. Der bewusste, und im Forschungsvorhaben offen gelegte, subjektive Blick ist also von großer Bedeutung (vgl. Harding 1990, in Althoff/Bereswill et al 2001: 28-29).

Mein subjektiver ForscherInnenblick zeichnet sich dadurch aus, dass ich mich einer feministischen Perspektive verpflichtet fühle, die sich sozusagen als „roter Faden“ durch die gesamte Diplomarbeit zieht und meinen theoretischen, aber auch politisch-praktischen, Blickwinkel bildet. Dabei orientiere ich mich am *Feminismus-Begriff* von Becker-Schmidt und Knapp bzw. von Harding. Es handelt sich um einen politisch-normativen, kritischen Feminismus, der auf die Kritik und die Veränderung von patriarchalischen Geschlechter- und Herrschaftsverhältnissen abzielt und sich für die Gleichberechtigung von Frauen einsetzt (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 7; Kapitel 6.1.1.). Dieser Definition Feministischer Theorie entspricht auch Hardings Forderung nach einer „kritisch-politischen“ feministischen Wissenschaft, die nicht an frauenfeindlichen Vorhaben mitwirkt und mit sozialen/politischen Bewegungen verbunden ist bzw. auf feministische Veränderungen in Politik und Praxis abzielt (vgl. Harding 1990).

Gleichzeitig fühle ich mich auch einer anti-rassistischen Perspektive verpflichtet, die anerkennt, dass die Kategorie „Geschlecht“ bzw. „Frauen“ nicht homogen ist, sondern immer „rassifiziert“ und dass Frauen je nach Klassenzugehörigkeit, ethnischer Zugehörigkeit und geographischer Verortung unterschiedlichen Unterdrückungsstrukturen ausgesetzt sind.

(Kapitel 6.1.3.)

Die ethischen und politischen Ziele der vorliegenden Diplomarbeit ergeben sich aus meinem „subjektiven ForscherInnenblick“. Demnach möchte ich versuchen, mich sowohl in meiner Herkunftsgesellschaft bzw. Herkunftskultur als auch in anderen Gesellschaften und kulturellen Kontexten für Frauengleichberechtigung, Einhaltung von Frauenrechten und Frauenemanzipation auszusprechen und einzusetzen, ohne dabei rassistische Vorurteile gegenüber muslimischen Frauen bzw. Dritte-Welt-Frauen zu reproduzieren.

3.1 Ambivalenzkonflikt

Aufgrund meiner gleichzeitigen Verortung im feministischen Diskurs und im anti-rassistischen Diskurs (bzw. im universalistischen und kulturellrelativistischen Diskurs) kann es im Zusammenhang mit meiner Beschäftigung mit der Thematik „gender und Islamismus“/ „gender und Islam“ bzw. mit muslimischen Frauen und islamischem Feminismus zu einem „Ambivalenzkonflikt“ kommen. Wie schon erwähnt befinden sich westliche FeministInnen im Hinblick auf Frauen mit anderem kulturellen/ethnischen Hintergrund oftmals in einem Ambivalenzkonflikt, wenn es um misogynie und patriarchalische Praktiken einer „fremden Kultur“ geht. Dieser Konflikt rührt daher, dass „westliche FeministInnen“ gleichzeitig mehreren wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen „Denkstilen“ angehören, die auch in gewissen Punkten zueinander in Konkurrenz stehen können (konkret geht es um Feminismus versus Anti-Rassismus und Universalismus versus Kulturellrelativismus) (vgl. Brodil/Reiter 1998: 53).

Aufgrund meiner Identität als Feministin bzw. aufgrund meines Einsatzes für auf Emanzipation ausgerichtete Zielsetzungen und dem gleichzeitigen Eintreten für Anti-Rassismus, befinde ich mich also in Bezug auf „das Fremde“ in einem Wertekonflikt, wenn diesem patriarchalische Einstellungen zugeschrieben werden.

Der auf psychologisch-individueller Ebene stattfindende Ambivalenzkonflikt entspricht dabei dem generellen „innerfeministischen Streit“ zwischen „universalistischen FeministInnen“ auf der einen Seite und „kulturellrelativistischen bzw. DifferenzfeministInnen“ auf der anderen Seite. Sehr schematisch dargestellt fallen die „universalistischen FeministInnen“ dabei unter

die Rubrik „moderner Feminismus“ während die „kulturrelativistischen DifferenzfeministInnen“ der Kategorie „postmoderner Feminismus“ zuzuordnen sind (vgl. Winter 1994: 939).

Dementsprechend äußert sich mein Wertekonflikt vereinfacht dargestellt auf den folgenden beiden Ebenen und resultiert aus den Überschneidungen der folgenden Diskurse:

Universalismus versus Kulturrelativismus:

Unter „Universalismuskurs“ verstehe ich einen Diskurs, der davon ausgeht, dass es kulturübergreifend gültige Normen bzw. universalistische Standards gibt (z.B. Menschenrechte) (vgl. Nohlen/ Schultze/ Schüttemeyer 1998: 661). Darüber hinaus werden unter dem Begriff „Universalismus“ auch Theorien verstanden, die für alle Menschen Gültigkeit beanspruchen (vgl. Nohlen/ Schultze/ Schüttemeyer 1998: 661).

Aufgrund seines inhärenten Rassismus und Sexismus, seines eurozentrischen *bias* und seiner unzulässigen Verallgemeinerung von „westlich-weißen“ Partikularitäten und nicht zuletzt seiner Instrumentalisierung für imperialistisch-hegemoniale Zielsetzungen wird der Universalismuskurs – bzw. werden universalistisch argumentierende Theorien – von unterschiedlichen Seiten kritisiert (vgl. Nohlen/ Schultze/ Schüttemeyer 1998: 661; Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2007: 216f.). So üben z.B. auch post-koloniale FeministInnen Kritik an den universalisierenden und vereinahmenden Aussagen des hegemonial-westlichen, feministischen Diskurses (vgl. Yuval-Davis 1997: 125).

Meiner Ansicht nach gibt es nun zwei Formen des universalistischen Diskurses: einer beharrt nach wie vor auf der Durchsetzung wie auch immer gearteter universaler Standards, ohne die eben genannten Kritiken Ernst zu nehmen. Diese Art von Universalismus findet man meiner Meinung nach v.a. in der Politik. Dabei werden universalistische Standards wie z.B. Menschenrechte von Staaten wie den USA instrumentalisiert, um geopolitischen und strategischen Interessen nachzukommen (vgl. Zine 2006: 30f.).

Als Reaktion auf die Kritik haben sich aber v.a. auch FeministInnen damit auseinandergesetzt, den Universalismusbegriff umzuformulieren und ihm dadurch in feministischen Zusammenhängen seine eurozentrisch-hegemoniale Ausrichtung zu nehmen: so schlägt Seyla Benhabib z.B. eine „interaktiven Universalismus“ (Benhabib 1995: 10) vor und Nira Yuval-Davis verwendet den Begriff „*universality in diversity*“ (Yuval-Davis 1997: 125).

Unter „Kulturrelativismusdiskurs“ verstehe ich einen Diskurs, der die Akzeptanz und nicht-Vereinnahmung anderer Kulturen einfordert.

Auch beim Kulturrelativismus kann man zwischen zwei Versionen unterscheiden:

Einerseits gibt es den „normativen bzw. epistemologischen Kulturrelativismus“. Er geht davon aus, dass es unmöglich ist, eine andere Kultur aufgrund universeller Standards zu beurteilen, weil jegliches Wissen und Handeln als kulturabhängig gesehen wird (vgl. Strasser 2009: 70). Dieser normative Kulturrelativismus wird z.B. von Kultur- und Sozialanthropologinnen wie Sabine Strasser kritisiert, da er „*nicht nur eine extreme Form der deskriptiven Sichtweise*“ darstellt, sondern auch „*jegliche verallgemeinernde Theorie von Kultur oder einen Vergleich zwischen Kulturen [ablehnt]*“, wodurch „*unüberbrückbare Unterschiede*“ zwischen den Kulturen postuliert werden (Strasser 2009: 70).

Ein „schwacher bzw. deskriptiver Kulturrelativismus“ hingegen ist eine in der Sozialanthropologie verbreitete Sichtweise, die „*den Perspektiven der untersuchten Menschen möglichst ohne ethnozentrische Vorannahmen nachgehen*“ möchte (Strasser 2009: 70). Mittels eines deskriptiven Kulturrelativismus soll versucht werden, andere Kulturen von innen zu verstehen und sie nicht als monolithische Blöcke, sondern mitsamt ihrer Dynamiken und Heterogenitäten, wahrzunehmen (vgl. Strasser 2009: 75).

Anti-Rassismus versus Feminismus:

Bei der Verschränkung des feministischen mit dem anti-rassistischen Diskurs kann es zu ähnlichen Widersprüchen kommen wie beim „Universalismus versus Kulturrelativismus-Komplex“. Im Zentrum steht hier die Diskriminierungslinie *race*, die vom westlich-weißen Mittelstandsfeminismus lange Zeit ausgeblendet, bzw. der Diskriminierungslinie Geschlecht untergeordnet, worden ist (vgl. Brodil/Reiter 1998: 25/26).

Im Zusammenhang mit Anti-Rassismus geht es um ernst gemeinte, nicht bevormundende Dialogbereitschaft – welche die eigene Sichtweise nicht als „wahrer“ betrachtet als die „des Gegenübers“ – und um die Berücksichtigung und Bekämpfung rassistischer Unterdrückungsstrukturen, Diskriminierungen und Exklusionen. Das führt wiederum dann zu Schwierigkeiten, wenn „dieses Gegenüber“ frauenfeindliche Praktiken als Teil ihrer Tradition bzw. Kultur verteidigt. Dabei kann es sich als schwierig erweisen, zwischen den von mir oben definierten feministischen Ansprüchen und anti-rassistischen Ansprüchen eine Balance herzustellen.

Obwohl die jeweils „schwachen Ausprägungen“ des Universalismus und Kulturrelativismus durchaus Annäherungen versprechen und post-koloniale feministische Ansätze versuchen, Feminismus um anti-rassistische Perspektiven zu erweitern, können durch die Verwicklung in die Diskursstränge nach wie vor Ambivalenzen und Konflikte auftreten. Mein Ambivalenzkonflikt ergibt sich nun daraus, dass die im Universalismuskurs angesiedelten Werte, wie Frauenrechte und Emanzipation, mit kulturrelativistischen bzw. anti-rassistischen Positionen dann kollidieren, wenn diese die deskriptive Analyse bzw. Akzeptanz von patriarchalischen Bewegungen oder misogynen Praktiken in anderen ethnischen Gruppen bzw. anderen Kulturkreisen verlangen.

3.2 Transversal Politics/rooting und shifting

Ein möglicher Weg, trotz der eben vorgestellten Ambivalenzen handlungsfähig zu bleiben, ist das von Yuval-Davis aufgegriffene Konzept des *rooting* und *shifting* bzw. der *transversal politics*, an welches ich mich in der vorliegenden Diplomarbeit in meiner Selbstpositionierung anlehnen möchte. Sie selbst hat das Konzept von italienischen FeministInnen übernommen und damit ihre Überlegungen zum bereits erwähnten *universality in diversity* ausgebaut und umbenannt (vgl. Yuval-Davis 1997 & 1999). Obwohl das Konzept der *transversal politics* aus der feministischen Praxis stammt und eigentlich darauf abzielt, den Dialog zwischen Frauen aus unterschiedlichen Kulturen bzw. ethnischen Gruppen zu ermöglichen, kann es meiner Meinung nach auch in der vorliegenden Diplomarbeit als brauchbare Idee fungieren, um trotz des Ambivalenzkonfliktes zwischen universalistischen und kulturrelativistischen bzw. feministischen und anti-rassistischen Positionen denk- und handlungsfähig zu bleiben. Laut Yuval-Davis zielt das Konzept nämlich gerade darauf ab, eine Alternative zwischen eurozentrischen und ausschließenden universalistischen Positionen einerseits und essentialistischen und Grenzen verstärkenden kulturrelativistischen Positionen andererseits darzustellen (vgl. Yuval-Davis 1999: 94). Auf diese Weise soll es versuchen, einen Ausweg aus den „feministischen Grabenkämpfen“ zwischen „modernen und postmodernen Positionen“ anzubieten: „*transversal politics aims to be an alternative to the universalism/relativism dichotomy which is at the heart of the modernist/postmodernist feminist debate.*“ (Yuval-Davis 1997: 125)

Transversal politics geht davon aus, dass feministische Politik – so wie jede Form von demokratischer Politik – als „Koalitionspolitik“ aufgefasst werden sollte. Das bedeutet, dass es unterschiedliche Gruppen gibt und dass die Unterschiede zwischen Frauen anerkannt und

artikuliert werden sollen. Gleichzeitig gibt es aber auch Grenzen dieser auf Dialog basierenden feministischen Koalitions politik, die sich laut Yuval-Davis daraus ableiten sollten, was die Zielsetzungen feministischer Politik sind (vgl. Yuval-Davis 1997: 126).

Eine wesentliche Voraussetzung, um *transversal politics* betreiben zu können, ist die Einsicht, dass es je nach Positionierung viele unterschiedliche Perspektiven auf ein und denselben Gegenstand gibt und dass keine dieser Perspektiven die „Wahrheit“ bzw. „den allgemeingültigen, richtigen Weg“ für sich beanspruchen kann (*standpoint epistemology*) (vgl. Yuval-Davis 1999: 94-95).

Des Weiteren ist eine konzeptuelle und politische Unterscheidung zwischen „Positionierung“ (Klasse, *gender*, sexuelle Orientierung, etc.), „Identität“ (ethnische/religiöse Gruppe, soziale Kategorie) und „Werten“ (politische und soziale Werte bzw. Einstellungen) notwendig (vgl. Yuval-Davis 1999: 95). Demnach können Frauen, welche sich mit derselben Gruppe oder sozialen Kategorie identifizieren, im Hinblick auf eine Reihe von Faktoren, wie z.B. Klasse, unterschiedlich positioniert sein. Gleichzeitig können Frauen mit ähnlicher Positionierung und/oder Gruppenidentität sehr unterschiedliche soziale und politische Werte haben (vgl. Yuval-Davis 1999: 95).

Da die jeweiligen ethnischen und religiösen Gruppen heterogen sind folgt daraus, dass FeministInnen sich im Dialog nicht als RepräsentantInnen ihrer Gruppe sehen sollten, sondern vielmehr als BotschafterInnen, die sich für die jeweiligen Gruppeninteressen einsetzen. Das bedeutet, dass nicht die Identität sondern die Botschaft im Vordergrund steht und dass die BotschafterIn nicht zwangsläufig ein Mitglied der Gruppe sein muss, für deren Interessen sie eintritt (vgl. Yuval-Davis 1999: 96). An dieser Stelle kommt nun die Idee des *rooting* und *shifting* ins Spiel. Dabei geht es darum, dass die am Dialog Teilnehmenden ihre eigene Perspektive und Verankerung mitbringen (*rooting*) und gleichzeitig versuchen, offen für den Austausch mit Frauen zu bleiben, die eine andere Gruppenzugehörigkeit und/oder Positionierung haben: „*The idea is that each such ‚messenger‘, and each participant in a political dialogue, would bring with them the reflexive knowledge of their positioning and identity. This is the ‚rooting‘. At the same time, they should also try to ‚shift‘ – to put themselves in the situation of those with whom they are in dialogue and who are different.*“ (Yuval-Davis 1999: 96)

Auf diese Weise soll *transversal politics* dazu beitragen, den Fallstricken der Identitätspolitik auszuweichen, welche Gruppen und soziale Kategorien homogenisieren und naturalisieren und dadurch die internen Machtunterschiede und Interessenskonflikte verdecken (vgl. Yuval-Davis 1997: 131).

Laut Yuval-Davis geht das Konzept der *transversal politics* allerdings nicht davon aus, dass alle Konflikte lösbar wären. Durch den Prozess des *shifting* sollte die andere Gruppe nämlich nicht homogenisiert werden, indem zwanghaft mit allen Mitgliedern verhandelt wird – vielmehr sollte versucht werden, sich mit denjenigen der anderen Gruppe zu arrangieren, die Werte und Ziele teilen, welche mit den eigenen Werten und Zielsetzungen kompatibel sind (vgl. Yuval-Davis 1997: 130). Yuval-Davis verweist in diesem Zusammenhang auf die Existenz von so genannten „epistemologischen *communities*“, in welchen gemeinsame Werte und Ziele über unterschiedliche Positionierungen und Gruppenzugehörigkeiten hinweg existieren können: „*compatible values can cut across differences in positionings and identity and assume [...] ,epistemological communities‘. Such epistemological communities share common value systems, and can exist across difference.*“ (Yuval-Davis 1999: 96)

Transversal politics geht darüber hinaus auch nicht davon aus, dass dem Dialog keine normativen Grenzen gesetzt sein sollten. Yuval-Davis ist zwar der Ansicht, dass es schwierig sei, die Grenzen der „feministischen epistemologischen *community*“ und somit den Rahmen für Koalitionen festzulegen: „*It is a difficult question what the boundaries of the feminist ,epistemological community‘ and coalition politics should be, not only because the specific historical conditions in which any specific feminist campaign might be carried out can vary so much, but also because there are so many strands among self-identified feminists, among whom there may be very serious divisions of opinion.*“ (Yuval-Davis 1997: 132)

Sie sieht die Grenzen der „feministischen epistemologischen *community*“ bzw. des Dialogs zwischen Frauen aber ganz klar dort, wo die Ziele feministischer Politik nicht mehr auf die Bekämpfung hierarchischer Macht- und Geschlechterverhältnisse ausgerichtet sind und wo ein essentialistisches Verständnis von Identität und Differenz Formen von sozialer, politischer und ökonomischer Exklusion naturalisiert: *Transversal politics stop where the proposed aims of the struggle are the conserving or promoting of unequal relations of power, and where essentialized notions of identity and difference naturalize forms of social, political and economic exclusion.*“ (Yuval-Davis 1997: 132)

3.3 Forschungsansatz

Im Rahmen des eben vorgestellten Konzeptes bin ich nun folgendermaßen „verwurzelt“: Einerseits wäre da auf meine relativ privilegierte Positionierung als weiße, westliche Wissenschaftlerin/Studentin hinzuweisen. Hinsichtlich meiner Gruppenidentität bzw. meiner Zugehörigkeit zu sozialen Kategorien ist festzuhalten, dass ich die Staatsbürgerschaft einer westlichen Industrienation besitze, formal keiner religiösen Konfession angehöre und mich auch identitätsmäßig einer areligiösen bzw. atheistischen Gruppe zuordnen würde. Trotz meiner Position als weiße-westliche Feministin und der damit einhergehenden hegemonialen Definitionsmacht geht es mir bei meinem Eintreten für Emanzipation und Frauengleichberechtigung in der islamischen Welt weder um paternalistische Bevormundung noch darum, mich im Sinne des von Gabriele Dietze konstatierten „Okzidentalismus“⁴ durch „identitätsstiftende[n] Neo-Rassismen, die sich über eine Rhetorik der ‚Emanzipation‘ und Aufklärung definieren“ (Dietze 2009: 24), nur meiner eigenen emanzipierten Überlegenheit zu versichern. Wenn in der vorliegenden Diplomarbeit also Kritik an islamistischen Strömungen und deren patriarchalischen Grundzügen geübt wird, dann ist es zumindest nicht meine Intention, rassistisch zu argumentieren (laut Dietze fungiert Okzidentalismus nämlich als „Meta-Rassismus“ der Bildungseliten, welche bestreiten, dass ihre Kritik am Islamismus rassistische Elemente haben könnte, da sie sich selbst als aufgeklärt und deswegen vor Rassismus gewappnet betrachten (vgl. Dietze 2009: 32)). Wenn in der vorliegenden Diplomarbeit schließlich auf die relative (v.a. rechtliche) Besserstellung von Frauen im Westen hingewiesen wird bzw. wenn Emanzipationserfolge von FeministInnen im Westen thematisiert werden, dann geht es mir auch nicht darum, eines der laut Dietze angeblich „bestgehüteten Geheimnisse des emanzipierten Abendlandes“ (Dietze 2009: 49), nämlich sein ebenfalls macht-asymmetrisches Sex-Gender-System, aktiv weiterhin zu verschleiern, indem ich die ungleichen Geschlechterverhältnisse im Westen ausblende, auf „den Orient“ bzw. die „neo-orientalisierte muslimische Frau“ projiziere und dadurch wiederum meine überlegene, emanzipierte Identität absichere – einmal ganz davon abgesehen, dass es sich beim „ebenfalls ungleichen Sex-Gender-System des Westens“ meiner Meinung nach *nicht* um „eines der

⁴ Dietze versteht unter „Okzidentalismus“ eine teils bewusste und teils unbewusst stattfindende Referenz auf „Abendländischkeit“ als überlegener Kultur. Dabei wird mittels *othering* ein minderwertiger Orient konstruiert, der sich v.a. durch sein patriarchalisches Geschlechterverhältnis auszeichnet, welches als Negativfolie für die Konstruktion eines im Westen angeblich auf Gleichberechtigung beruhendem Geschlechterverhältnis dient (vgl. Dietze 2009: 24). Okzidentalismuskritik stellt für Dietze einen „moralischen Imperativ der Hegemonie(selbst)reflexion“ (Dietze 2009: 49) für „westliche FeministInnen“ dar, weil man ihr zufolge v.a. im deutschsprachigen Raum eine „Okzidentalismus des Mainstreamfeminismus“ beobachten kann (Dietze 2009: 44), bei der es zu einer „Ethnisierung von Sexismus“ kommt (es wird also von FeministInnen unterstellt, Sexismus gäbe es nur in islamischen Kulturen bzw. muslimischen Minderheiten und nicht im Westen).

bestgehüteten Geheimnisse des Abendlandes“ handelt, da es regelmäßig von FeministInnen thematisiert, problematisiert und bekämpft wird.

Aufgrund meiner sozialen und politischen Werte und Zielvorstellungen⁵ teile ich innerhalb der eben beschriebenen „feministischen epistemologischen *community*“ die Ansichten derjenigen FeministInnen, welche den normativen, kritisch-politischen Impetus Feministischer Theorie hervorheben und Feministische Theorie dementsprechend als eine Form von kritischer Theorie verstehen, die die bestehenden patriarchalischen Herrschaftsverhältnisse verändern möchte (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007; Benhabib 1995; Harding 1990; Yuval-Davis 1997 & 1999; Moghissi 1999). Feministische Theorie ist für mich also grundsätzlich dem Spektrum der normativen Theorien zuzuordnen und nicht als deskriptiver theoretischer Ansatz zu verstehen. Wie schon erwähnt, stütze ich mich in erster Linie auf die Feminismusdefinition von Becker-Schmidt und Knapp. Für sie ist das gemeinsame Band, durch welches das interdisziplinäre und heterogene Feld feministischer Theoriebildung und die vielen unterschiedlichen Feminismen zusammengehalten wird, „*das wissenschaftlich-politische Interesse an der Verfasstheit von Geschlechterverhältnissen und die Kritik an allen Formen von Macht und Herrschaft, die Frauen diskriminieren und deklassieren.*“ (Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 7)

Darüber hinaus teile ich aufgrund meiner eigenen Werte und Zielvorstellungen auch die Ansichten der säkular-orientierten FeministInnen, die politischen religiösen Bewegungen gegenüber sehr skeptisch eingestellt sind und auf einer Trennung von Staat und Politik beharren, da die Verwirklichung von Frauenrechten in einem religiös geprägten, politischen System äußerst unrealistisch erscheint (vgl. Hélie-Lucas 1992; Mernissi 1992; Moghissi 1999; Sahgal/Yuval-Davis 1994; Yuval-Davis 1997). In Anlehnung an Yuval-Davis, Sahgal und Hélie-Lucas spreche ich mich demnach auch dafür aus, dass der feministische Diskurs als säkular orientierter Diskurs nicht aufgegeben werden sollte (vgl. Yuval-Davis 1997: 124). Schließlich bin ich auch der Meinung derjenigen feministischen WissenschaftlerInnen, die einen gesellschaftlich-politischen Trend in Richtung Kulturalisierung, Individualisierung und Apolitisierung wahrnehmen (vgl. Becker-Schmidt/Knapp 2007; Knapp/Klinger 2008). Sie warnen dementsprechend vor einem Überhang an postmodernen bzw. poststrukturalistischen Einflüssen in dem von Knapp beschriebenen Dreiecksverhältnis „Feministische Theorie-Kritische Theorie-Postmoderne“, der sich aber ihrer Meinung nach v.a. im akademisch feministischen Diskurs abzeichnet, welcher relativ stark von post-kolonialen und

⁵ feministisch, linkem politischem Spektrum zuzuordnen, progressiv, säkular orientiert, demokratisch

postmodernen (bzw. poststrukturalistischen) theoretischen Ansätzen beeinflusst wird (vgl. Becker-Schmidt/Knapp 2007; Fraser/Nicholson 1990; Knapp 1998; Moghissi 1999; Mohanty 2003). Aufgrund ihres generellen Festhaltens an einer herrschafts- und gesellschaftskritischen Ausrichtung von Wissenschaft sind sie v.a. gewissen postmodernen Strömungen gegenüber sehr kritisch eingestellt, die sich stärker apolitisch-deskriptiven bzw. kulturellrelativistischen theoretischen Perspektiven verschrieben haben, um so ein breiteres Spektrum an Phänomenen wertneutral erfassen zu können.

Zusammengefasst lässt sich also festhalten, dass sich die vorliegende Diplomarbeit an den *säkularen, kritischen* und *politischen* FeministInnen, deren Standpunkte zu den einzelnen Themen im Kapitel 6 der Arbeit noch ausführlicher dargestellt werden, orientiert.

Innerhalb der „feministischen epistemologischen *community*“ haben diese feministischen Wissenschaftlerinnen ähnliche politische und soziale Werte und Zielsetzungen, die über unterschiedliche Gruppenzugehörigkeiten und Positionierungen hinweg existieren und welche die Verfasserin der vorliegenden Diplomarbeit teilt.

Aufgrund dieses Ansatzes kann es natürlich zu Einseitigkeiten und Ausschließungen kommen, die im Grunde mit jeder theoretischen Perspektive verbunden sind und nicht ganz vermieden werden können. Im Sinne der Idee des *shifting* gehe ich aber weder davon aus, dass die von mir gewählte theoretische Sichtweise die einzig „wahre“ ist noch habe ich in paternalistischer Manier das Bedürfnis, Frauen mit anderen Perspektiven zu „erleuchten“. Darüber hinaus verstehe ich mich auch nicht als Repräsentantin *der* „feministischen epistemologischen *community*“ sondern vielmehr als „Botschafterin“ eines Teils dieser *community*, die sich im Sinne der oben erwähnten Koalitionspolitik für die Gruppeninteressen dieses Teils einsetzt und gleichzeitig versucht, offen für den Dialog mit anderen Gruppen innerhalb der „feministischen epistemologischen *community*“ zu bleiben.

4. Methode der Textanalyse

Anhand des der vorliegenden Diplomarbeit zugrunde liegenden Feminismusverständnisses und vor dem Hintergrund der eben beschriebenen theoretischen Verankerung sollen drei wissenschaftliche Texte zum Thema „gender und Islamismus“ auf postfeministische Tendenzen hin untersucht werden.

Die Analyse der drei Texte orientiert sich an der Methode der qualitativen Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring (vgl. Mayring 2007 & 2000). Es muss an dieser Stelle gleich darauf hingewiesen werden, dass aus Gründen der besseren Durchführbarkeit nicht ganz strikt alle von Mayring aufgelisteten Punkte der qualitativen Inhaltsanalyse eingehalten werden konnten (z.B. das Messen der Ergebnisse an Gütekriterien wie der Interkoderreliabilität u.a.). Dennoch wurde versucht, bei den Textanalysen die wesentlichen, und für die vorliegende Diplomarbeit relevanten, Arbeitsschritte der Inhaltsanalyse anzuwenden.

Bei der qualitativen Inhaltsanalyse geht es darum, Kommunikationsmaterial (also in diesem Fall Texte) systematisch zu bearbeiten (vgl. Mayring 2007: 468). Das Textmaterial wird dabei als in seinem Kommunikationszusammenhang eingebettet verstanden – das bedeutet, dass darauf eingegangen wird, wer der/die AutorIn ist, was der Gegenstand des Textes und sein soziokultureller, gesellschaftspolitischer und wissenschaftlicher Hintergrund sind, welche sonstigen Merkmale der Text aufweist und an welche Zielgruppe er sich richtet (vgl. Mayring 2007: 471). Laut Mayring besteht die besondere Systematik der qualitativen Inhaltsanalyse in ihrer Regelgeleitetheit, in ihrer Theoriegeleitetheit und im schrittweisen analytischen Vorgehen (vgl. Mayring 2007: 471).

In der vorliegenden Diplomarbeit soll eine Kombination von zwei Untergruppen der qualitativen Inhaltsanalyse angewendet werden, um die drei Texte zu analysieren. Dabei handelt es sich um die strukturierende Inhaltsanalyse und um die explizierende Inhaltsanalyse.

Die strukturierende Inhaltsanalyse ist eine deduktive Methode. Das bedeutet, dass das Material unter schon vorher festgelegten, theoretisch begründeten Auswertungsaspekten bzw. Kriterien eingeschätzt wird. Dabei werden theoriegeleitet Kategorien definiert, anhand derer das Textmaterial untersucht werden soll (vgl. Mayring 2000: 4; Mayring 2007: 473).

Für die vorliegende Diplomarbeit wurde nun vor dem Hintergrund des Forschungsansatzes (Kapitel 3) und der Gegenüberstellung der Positionen unterschiedlicher feministischer WissenschaftlerInnen zum Thema Feministische Theorie/ Post-Kolonialismus/ Postmoderne (Kapitel 6) theoriegeleitet eine Kategorie entwickelt, anhand derer die Texte analysiert

werden sollen. Es handelt sich um die Kategorie „postfeministische Position“ bzw. „postfeministische Begriffsumdeutung“.

- Definition *postfeministische Position/postfeministische Begriffsumdeutung*: Die Definition von „postfeministisch“ leitet sich aus meinem Verständnis von „feministisch“ bzw. Feministischer Theorie als normativ, kritisch und politisch – sprich die gesellschaftlichen Strukturen und Normen bekämpfend, die Frauengleichberechtigung verhindern bzw. Frauenemanzipation im Weg stehen – ab. Eine „postfeministische Position“ bzw. eine „postfeministische Begriffsumdeutung“ zeichnet sich demnach dadurch aus, dass sie deskriptiv, unkritisch und apolitisch ist bzw. dass vormals normative, kritische und politische feministische Begriffe in deskriptive, unkritische und apolitische Begriffe umgedeutet werden. Meine Definition von „postfeministisch“ orientiert sich also an den im Kapitel 6 vorgestellten Positionen der politisch-kritischen FeministInnen. Demenstprechend verstehe ich unter „Postfeminismus“ eine „Überwindung des Feminismus“ im negativen Sinne und weniger eine „Befreiung“ von seinen einschränkenden Normen im positiven Sinne, so wie das die ebenfalls in Kapitel 6 vorgestellten, postmodern/poststrukturalistisch inspirierten FeministInnen tendenziell machen. Die Verhandlung der Grenze zwischen „notwendigen postfeministischen Begriffserweiterungen“ und „konservativen postfeministischen Begriffsumdeutungen“ ist aber zugegebenermaßen sehr schwierig.

Die explizierende Inhaltsanalyse basiert auf dem systematischen Sammeln von Explikationsmaterial zum Text. Dabei soll zu einzelnen Textbestandteilen – z.B. Begriffen oder Sätzen – zusätzliches Material herangezogen werden, um die Textstellen verständlich zu machen (vgl. Mayring 2007: 473).

Mit der qualitativen Inhaltsanalyse (strukturierend und explizierend) werden im Kapitel 7 die folgenden drei wissenschaftlichen Texte analysiert:

- Jasmin Zines Text „*Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement*“ (2006)
- Saba Mahmoods Buch „*Politics of Piety. The Islamic revival and the feminist subject*“ (2005)
- Anouar Majids Text „*The Politics of Feminism in Islam*“ (2002)

5. Begriffsdefinitionen

In diesem Kapitel sollen nun die wesentlichen, in der vorliegenden Diplomarbeit verwendeten, Begrifflichkeiten definiert werden. Ich möchte hier nur auf Begriffe wie „Islamismus“, „Erste Welt/Westen bzw. Dritte Welt/Süden“ u.a. eingehen. Die Theoriedefinitionen – also Feminismus, Post-Kolonialismus, Postmoderne – werden im jeweiligen theoretischen Kapitel (Kapitel 6.1., Kapitel 6.2. und Kapitel 6.3.) vorgenommen.

5.1 Säkularismus

Der Begriff „Säkularismus“ ist umstritten und wird in verschiedenen Kontexten unterschiedlich interpretiert (vgl. Casanova 2006). „Säkularisierung“ bezeichnet den historischen Prozess der Trennung von Politik und Wissenschaft von der Religion und die funktionale Ausdifferenzierung und Privatisierung von Religion in modernen, westlichen Gesellschaften (vgl. Stoeckl 2010). „Säkularismus“ beschreibt ein bestimmtes Set an ethischen und politischen Prinzipien, in deren Zentrum die Trennung von Politik und Religion steht (vgl. Stoeckl 2010).

Die eben genannte Definition von „Säkularisierung“ ist aber in letzter Zeit im Zuge kritischer und postmoderner Reflexionen über die Grundannahmen der säkularen Moderne zunehmend ins Kreuzfeuer der Kritik geraten (vgl. Stoeckl 2010; Casanova 2006). In neueren sozialwissenschaftlichen Forschungen werden tendenziell die Grenzen des Säkularismus und seine eurozentrische Ausrichtung aufgezeigt (vgl. Stoeckl 2010). Dabei wird die eben vorgestellte Definition als „Säkularisierungsthese“ bezeichnet, worunter man die Annahme versteht, dass sich Religion im Zuge der Modernisierung sukzessive in den privaten Bereich zurückzieht, sprich dass es zwischen voranschreitender Modernisierung und dem Rückgang religiöser Traditionen einen strukturellen Zusammenhang gibt (vgl. Casanova 2006: 84).

Die Kritik zielt nun erstens darauf ab, dass die „Säkularisierungsthese“ weltweit gesehen mit der Empirie nicht übereinstimmt und durch das Wiederaufleben religiöser Strömungen in den 1970er Jahren falsifiziert worden ist (vgl. Stoeckl 2010). José Casanova kritisiert in diesem Zusammenhang den Eurozentrismus der Säkularisierungsthese. Seiner Meinung nach stimmt sie global gesehen nur mit den empirischen Verhältnissen in den westeuropäischen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts überein, in welchen es nach dem 2. Weltkrieg zu einer „drastischen Säkularisierung“ (Casanova 2006: 84) kam, die zwar ungleichmäßig und von Land zu Land unterschiedlich verlief, aber dennoch eine „unbestreitbare soziale Tatsache“

darstellt (vgl. Casanova 2006: 65). Deswegen beschreibt die Säkularisierungsthese laut Casanova auch ein empirisches Ausnahmephänomen, welches nicht verallgemeinert werden dürfe (vgl. Casanova 2006: 84). Zweitens wird kritisiert, dass das „Säkularisierungsparadigma“ in den europäischen Sozialwissenschaften eine dominante analytische Sichtweise darstellt, anhand derer die Realität interpretiert wird (vgl. Casanova 2006: 83; Stoeckl 2010). Der Säkularismus wird also in den Sozialwissenschaften als einzig richtige Weltanschauung und Verfasstheit für politische und soziale Ordnungen gesehen, was ihm den Status eines hegemonialen Machtdiskurses verleiht (vgl. Stoeckl 2010). Die in der Wissenschaft vorherrschende Säkularisierungsthese führte laut Casanova schließlich dazu, dass sich das Säkularisierungsparadigma im Sinne einer *self-fulfilling prophecy* in Westeuropa v.a. als „Wissensregime“ durchsetzen konnte (vgl. Casanova 2006: 84), wodurch Europa (bzw. der Westen) als „frei von Religion“ imaginiert wurde und wird. So werden aber das Fortbestehen und die Permanenz von (individueller Religiosität) unter Bedingungen der Moderne übersehen. Anstatt die westeuropäischen Gesellschaften pauschal als säkular aufzufassen, spricht z.B. Grace Davie von einer Situation des *believing without belonging* (Rückgang der Kirchenmitglieder aber individuelles Beibehalten des religiösen Glaubens), die ihrer Meinung nach die empirische Realität besser beschreibt (vgl. Davie 2000: 8). Drittens richtet sich die Kritik an der Säkularisierungsthese auf deren Funktion in Zusammenhängen von *othering*. Dabei wird sie dazu benutzt, um eine „säkular-europäische Selbstidentität“ als „fortschrittlich und modern“ zu konstruieren und sich gegenüber dem „religiösen Anderen“ (Casanova bezieht sich auf den Islam) abzugrenzen (vgl. Casanova 2006: 65).

Zusammenfassend kann in Anlehnung an Stoeckl also gesagt werden, dass die neuere sozialwissenschaftliche Forschung den Narrativ einer mit der Modernisierung einhergehenden Säkularisierung in Frage stellt und Säkularisierung nicht mehr als „Paradigma“ bzw. „These“ verstanden wissen möchte. Säkularisierung wird vielmehr als ein historischer Prozess begriffen, der in seinem regional und zeitlich unterschiedlichem Verlauf und Kontext gesehen werden muss und außerdem zunehmend als „Machtdiskurs“ aufgefasst wird: „Anstatt pauschal von der Säkularisierung als Paradigma auszugehen, steht Säkularisierung in der aktuellen Debatte für einen räumlich und zeitlich definierten Prozess, Säkularität für eine bestimmte Art individueller und politisch-institutioneller Verfasstheit und Säkularismus für einen in seiner Begrenztheit zu begreifenden Machtdiskurs.“ (Stoeckl 2010)

Die Verfasserin der vorliegenden Diplomarbeit ist sich der Problematiken und Pauschalisierungen des Begriffes „Säkularismus“ bewusst. Dementsprechend verstehe ich Säkularismus nicht als einzig richtige Weltsicht und es geht mir auch nicht darum, meine „eigene, überlegene europäisch-säkulare Identität“ zu festigen, wenn ich mich gegenüber der Religion abgrenze. Es ist mir darüber hinaus ebenfalls kein Anliegen im Sinne des Säkularisierungsparadigmas pauschal zu behaupten, Westeuropa wäre vollständig säkularisiert und ich möchte auch nicht die unterschiedlichen Arten politisch-institutioneller Verfasstheit und Verwobenheit von Religion und Staat bzw. das Fortbestehen von Religion in Europa leugnen.

Obwohl es sich beim Säkularismus also nicht um die einzig richtige Weltsicht handelt und er auf empirischer Ebene auch in erster Linie ein westeuropäisches Phänomen darstellt, ist für mich Säkularismus dennoch ein emanzipatorisch-progressives Konzept und eine vielversprechende Perspektive, für die es sich lohnt, sich dafür einzusetzen.

V.a. im Hinblick auf die Durchsetzung, Verankerung und Beibehaltung von Frauenrechten und Geschlechtergleichberechtigung stellt eine säkular orientierte Gesellschaftsordnung meiner Meinung nach die realistischste und erfolgsversprechendste Variante dar.

Entsprechend meiner theoretischen Verankerung (vgl. Kapitel 3) bin ich auch der Ansicht, dass in den Sozialwissenschaften bzw. der Feministischen Theorie eine säkulare Stoßrichtung beibehalten werden sollte. Das heißt nicht, dass ich mich für ein „neues Säkularisierungsparadigma“ aussprechen möchte, demzufolge der Säkularismus wiederum als einzige wahre und richtige Sichtweise aufgefasst werden sollte. Im Sinne des Konzeptes der *transversal politics* ist Säkularismus bzw. eine säkulare Gesellschaftsordnung jedoch aufgrund meiner Werte und Zielvorstellungen die von mir bevorzugte Variante, für die ich mich im Kontext von theoretischen und praktischen Verhandlungen und Dialogen auch aussprechen möchte. (vgl. Kapitel 3)

Unter Säkularismus bzw. einer säkular ausgerichteten Gesellschaftsordnung verstehe ich dabei auf politisch-institutioneller Ebene die Trennung von Staat und Religion, auf rechtlicher Ebene die Zurückdrängung einer an religiösen Prinzipien orientierten Gesetzgebung und auf gesellschaftlich-individueller Ebene die Möglichkeit der freien Entscheidung für oder gegen ein religiöses Bekenntnis. Im Hinblick auf die Trennung von Staat und Religion gehe ich davon aus, dass es unterschiedliche Ausmaße und Arten der staatlich-religiösen Interaktionen gibt, anhand derer sich sozusagen ein „Säkularisierungsgrad“ ausmachen lässt:

- Staaten, welche deklarierterweise eine bestimmte Religion fördern (religiöse Staaten/Theokratien: gar keine Trennung von Staat und Religion und starke Beeinflussung des Staates durch die Religion)
 - Staaten, die religiöse Gemeinschaften subventionieren (schwache Trennung von Staat und Religion)
 - Staaten, die religiöse Schulen, Krankenhäuser subventionieren (mittlere Trennung von Staat und Religion)
 - Staaten, die sich nicht in religiöse Angelegenheiten einmischen (starke Trennung von Staat und Religion)
- (vgl. Madeley 2003: 13ff.)

5.2 „Erste Welt/Westen bzw. Norden“ und „Dritte Welt/Süden“

Die Begriffe „Erste Welt“ und „Dritte Welt“ gelten als Gegensatzpaar. Der Terminus „Erste Welt“ wird als Sammelbegriff für die wirtschaftlich und kulturell dominanten, westlich-nördlichen Industriestaaten verwendet und der Terminus „Dritte Welt“ bezeichnet die wirtschaftlich und kulturell nicht dominanten Staaten, die sich in erster Linie in der südlichen Hemisphäre befinden (vgl. Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2007: 212).

Die Begriffe „Norden“ und „Süden“ gelten ebenfalls als Gegensatzpaar. Während man mit dem Terminus „Norden“ die reichen, privilegierten Nationen bzw. *communities* bezeichnet, umfasst der Terminus „Süden“ die ökonomisch und politisch marginalisierten Nationen bzw. *communities*. Obwohl sich die beiden Begriffe zwar grob auf die nördliche und die südliche Hemisphäre beziehen, können sie auch im metaphorischen Sinne gebraucht werden. Der Begriff „Norden“ bezeichnet dann generell das transnationale Kapital und die Besitzenden und der Begriff „Süden“ die marginalisierten Besitzlosen dieser Welt, ohne zwischen geographischen Regionen zu unterscheiden (vgl. Mohanty 2003: 505).

In der vorliegenden Diplomarbeit werden diese Begrifflichkeiten in der eben genannten Definition verwendet, wobei ich statt dem Begriff „Erste Welt“ allerdings eher den Begriff „Westen“ bzw. „Norden“ gebrauche.

Der Verfasserin der vorliegenden Diplomarbeit ist klar, dass v.a. die Verwendung des Begriffes „Dritte Welt“ problematisch sein kann. Aufgrund der negativen Konnotationen des Begriffes „Dritte Welt“, der häufig als generelle Metapher für unterentwickelte, von Krieg und Krankheit heimgesuchte Gesellschaften fungiert und dadurch die abwertende Stereotypisierung von als „Dritte-Welt-Ländern“ klassifizierten Staaten verstärken kann, gibt

es begründete Kritik daran (vgl. Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2007: 212f.). Darüber hinaus wird auch darauf hingewiesen, dass die Bezeichnungen „Erste Welt“ und „Dritte Welt“ eine jeweils nach innen homogene Gruppe suggerieren. Das nivelliert aber die Unterschiede zwischen den Ländern, die mit dem jeweiligen Terminus bezeichnet werden. Außerdem können durch die Verwendung des Begriffspaares die bestehenden ökonomischen, kulturellen und ideologischen Hierarchien möglicherweise verstärkt werden (vgl. Mohanty 1991: 74f.). Laut Mohanty haben die Begrifflichkeiten aber trotz der problematischen Konnotationen nach wie vor einen erklärenden und politischen Wert und machen darüber hinaus auf den Aspekt des Kolonialismus aufmerksam (vgl. Mohanty 2003: 505f.).

Deswegen sollen sie in der vorliegenden Diplomarbeit auch auf kritische Art und Weise gebraucht werden, sprich unter Umgehung der negativen Stereotypisierung des Begriffes „Dritte Welt“ und ohne jegliche Intention, das hierarchische Verhältnis zwischen „Erster Welt“ und „Dritter Welt“ zu stabilisieren bzw. eine Homogenität nach innen, und eine exakte Grenze zwischen den beiden Kategorien nach außen, zu suggerieren.

5.3 „Erste-Welt-Frauen/ Frauen aus dem Westen“ und „Dritte-Welt-Frauen/Frauen aus dem Süden“

Analog zu den Begriffen „Erste Welt/ Westen bzw. Norden“ und „Dritte Welt/ Süden“ sehen sich natürlich auch die Bezeichnungen „Erste-Welt-Frauen“ und „Dritte-Welt-Frauen“ mit dem eben beschriebenen Dilemma der potentiellen negativen Stereotypisierung, der Homogenisierung und schließlich der Stabilisierung von hierarchischen Machtverhältnissen zwischen „Erste-Welt-Frauen“ und „Dritte-Welt-Frauen“ konfrontiert. Die Verwendung dieser Bezeichnungen kann und soll in der vorliegenden Diplomarbeit jedoch nicht vermieden werden. Dabei berufe ich mich auf Suleri, Mohanty und Bahri, welche v.a. die Brauchbarkeit und Gültigkeit der Kategorie „Dritte-Welt-Frauen“ für feministische Analysen hervorheben. Suleri ist der Ansicht, dass die Kategorie nicht ad acta gelegt werden sollte. Sie betont jedoch, dass sie vor dem Hintergrund einer „materiell lokalisierten Feministischen Theorie“ verwendet werden müsse (vgl. Suleri, zit. nach Bahri 2004: 215&216).

Die Begriffe „Erste Welt (Frauen)/ Westen“ und „Dritte Welt (Frauen)/ Süden“ werden aufgrund der eben vorgestellten Problematiken (Homogenisierung, negative Stereotypisierung, Stabilisierung von hierarchischen Machtverhältnissen) in der vorliegenden Diplomarbeit auf kritische Art und Weise gebraucht. Das bedeutet, dass sich die Verfasserin

der Fallstricke der Begriffe bewusst ist und durch ihre Verwendung weder zur Stabilisierung der hierarchischen bzw. negativen Konnotationen beitragen möchte noch die Absicht hat, eine Homogenität nach innen, und eine exakte Grenze zwischen den beiden Kategorien nach außen, zu suggerieren. Der besseren Lesbarkeit halber soll aber darauf verzichtet werden, die genannten Begriffe in der vorliegenden Diplomarbeit jedes Mal in Anführungszeichen zu setzen oder immer ein „sogenannt“ vor dem jeweiligen Begriff zu platzieren. Anführungszeichen werden nur dann gesetzt, wenn der jeweilige Begriff aus anderen Gründen hervorgehoben werden soll.

5.4 *Islamismus/ Islamischer Fundamentalismus*

Die Begriffe „Islamischer Fundamentalismus“ und „Islamismus“ werden oftmals synonym verwendet und sind auch nicht eindeutig voneinander abzugrenzen. Festzuhalten ist, dass weder der Islamische Fundamentalismus noch der Islamismus mit dem Islam als Religion gleichzusetzen sind. Dementsprechend muss auch zwischen einem gläubigen Muslim/ einer gläubigen Muslima und einem Islamisten/ einer Islamistin unterschieden werden. Dies geschieht im Kontext der vorherrschenden westlichen Islamophobie oft nicht, da v.a. in rechtspopulistischen Diskursen, aber auch in undifferenzierten Medienberichten, pauschal alle Muslime und Musliminnen als IslamistInnen verurteilt werden.

Ich habe mich dafür entschieden, in der vorliegenden Diplomarbeit den Begriff „Islamismus“ zu verwenden, da er auf den Entstehungszusammenhang der islamistischen Bewegungen in post-kolonialen islamischen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts hinweist (vgl. Wöhler-Khalfallah 2004: 46). Damit soll aber nicht im Sinne des *othering* suggeriert werden, dass fundamentalistische Bewegungen nur im Islam existieren. Die Verfasserin der vorliegenden Diplomarbeit geht vielmehr davon aus, dass der religiöse Fundamentalismus sich erstens nicht auf bestimmte religiöse Traditionen beschränkt, sondern in allen Religionen auftreten kann (vgl. Riesebrodt 2000: 56; Saghal/Yuval-Davis 1994 : 45; Kepel 1991), und dass fundamentalistische Bewegungen generell ab den 1970er Jahren im Kontext der krisenhaften ökonomischen und sozialen Entwicklungen dramatisch an Einfluss und Sichtbarkeit gewinnen konnten, indem sie als Ordnungs- und Identitätsstifter wirkten (vgl. Kepel 1991; Riesebrodt 1990, 2000; Saghal/Yuval-Davis 1994; Yuval-Davis 1997). Zwei wesentliche Elemente der religiös-fundamentalistischen Strömungen sind, dass sie die Ursache der Krise in der „Gottlosigkeit der Moderne“ sehen und dementsprechend eine Neuorientierung des jeweiligen

Gesellschaftssystemen an sakralen Werten fordern (Kepel 1991: 18; Riesebrodt 2000: 52-53) und dass sie stark patriarchalisch ausgerichtet sind (vgl. Riesebrodt 2000; Yuval-Davis 1997). Der Begriff „Islamismus“ *„bezeichnet die (meist militante) politische Forderung nach Wiedereinführung der klassischen islamischen Gesetze, der sog. Scharia [...] Nach Vorstellung der Islamisten können durch die Rückkehr zum „rechten Glauben“ sowie die damit verbundenen sozialen Änderungen (z.B. drakonische Strafen, Geschlechtertrennung) alle politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Probleme gelöst werden.“* (Schubert/ Klein 2006)

Das Ziel der IslamistInnen ist die Errichtung eines islamischen Staates bzw. die Umwandlung eines existierenden Staates kompatibel zur Anwendung der Scharia. Deswegen kann der Islamismus auch als die politische Richtung des islamischen Fundamentalismus bezeichnet werden. Obwohl alle IslamistInnen die Forderung nach einem islamischen Staat teilen, stellt der Islamismus kein homogenes Phänomen dar. Es gibt vielmehr viele unterschiedliche islamistische Strömungen, die sich teilweise erheblich in den Methoden unterscheiden, welche sie zur Erreichung der Errichtung eines islamischen Staates einsetzen. Dabei kommt es v.a. auf den jeweiligen politischen Kontext an, in dem sie agieren (vgl. Metzger 2002). Der Islamismus bzw. der politische Islam gelten als Phänomen des ausgehenden 19. Jahrhunderts und des beginnenden 20. Jahrhunderts.

Zu einem starken Bedeutungszuwachs islamistischer Strömungen kam es in den 1970er Jahren vor dem Hintergrund einer sich zunehmend verschlechternden nachkolonialen Wirtschaftslage. Sie konnte von den großteils stark korrupten, autoritären Regimen nicht bewältigt werden und drohte sich durch das System der weltwirtschaftlichen Ausbeutung und der internationalen Arbeitsteilung zu einem dauerhaften Zustand zu verfestigen (vgl. Kepel 1991: 32-33; Schmid 2005). Der Islamismus ist damit nicht nur als Protestreaktion gegen den moralischen Verfall und die Modernisierung der jeweiligen eigenen Gesellschaft aufzufassen. Er richtet sich vielmehr zusätzlich gegen die ungleiche globale Machtverteilung, gegen die Vormachtstellung des Nordens gegenüber dem Süden und gegen neo-koloniale/neo-imperialistische Bestrebungen (vgl. Bundeszentrale für politische Bildung-Onlineartikel).

5.5 Gender und Islamismus

Wie alle religiös-fundamentalistischen Ideologien tritt auch der Islamismus für eine patriarchalische Gesellschaftsordnung und ein familienorientiertes, kollektivistisches Weltbild ein, welches die Ablehnung des (weiblichen) Individualismus zur Folge hat (vgl. Riesebrodt

2000: 117; Yuval-Davis 1997: 62). Das islamistische Frauenbild basiert dabei auf zwei weiblichen Archetypen, welche die „Schwarz-Weiß“ Ideologie des fundamentalistischen Denkens veranschaulichen. Auf der einen Seite steht die „reine Frau/Mutter, welche die ideale, göttlich-patriarchalische Ordnung verkörpert und auf der anderen Seite steht die unreine Frau/Verführerin, welche das Chaos und die Krise ebenjener gesellschaftlichen Ordnung verkörpert (vgl. Riesebrodt 2000: 120).

Durch diese ideologischen Verknüpfungen wird der weibliche Körper in der islamistischen Ideologie zum Symbol für den Zustand der gesamten Gesellschaft: solange die Frau ihrer traditionellen Rolle als Mutter und Hausfrau nachkommt, ist die Gesellschaft im Lot. Wenn jedoch diese traditionelle Frauenrolle durch Modernisierungs- und weibliche Emanzipationsprozesse in Frage gestellt wird, ist das in den Augen des religiösen Fundamentalismus ein unmissverständlicher Ausdruck dafür, dass die Sozialbeziehungen sich vom göttlichen Ideal entfernen und in Richtung Chaos abdriften (vgl. Riesebrodt 2000: 120/ Yuval-Davis 1997: 63). Die im islamistischen Weltbild logische Reaktion auf diese Veränderungen ist die vehemente Forderung der Retraditionalisierung und Reptariarchalisierung der Familie, der Frauen- und Geschlechterrollen und der Sexualmoral, deren „Modernisierung“ ja dieser Logik zufolge eine der wesentlichen Ursachen der Krise darstellt. Dementsprechend sind Fragen der Geschlechterordnung und der (weiblichen) Sexualität auch ein zentraler Bestandteil der islamistischen Ideologie. So vertreten z.B. sowohl führende Sprecher der islamistischen algerischen FIS als auch der schiitische Geistliche und Führer der iranischen Revolution, Ayatollah Khomeini, ein traditionell-konservatives Frauenbild, demzufolge sich die Frau aufgrund ihrer natürlichen/göttlichen Bestimmung in erster Linie auf die häusliche Sphäre beschränken sollte und nur verschleiert in der Öffentlichkeit auftreten darf, weil sie sonst den Sexualtrieb der Männer zu sehr stimuliere und dadurch für Unordnung und Chaos Sorge (vgl. Kreile 1992: 19; Riesebrodt 2000: 121). Die Frau dient im islamistischen Diskurs darüber hinaus als Symbol, um sich gegenüber dem „ungläubigen, dekadenten“ Westen abzugrenzen. Dabei bilden sich die Modelle der „frommen, traditionalistischen Frau“ auf der einen Seite und der „emanzipierten, modernen Frau“ auf der anderen Seite heraus, wobei die „traditionelle, gläubige Frau“ als positives Identitätsmerkmal der islamischen Gruppe hochstilisiert wird (vgl. Riesebrodt 2000: 128).

5.6 Arabische Welt/ Naher bzw. Mittlerer Osten/ Islamische Welt

In der vorliegenden Diplomarbeit werden außerdem die folgenden geographischen Begriffe verwendet bzw. aufgegriffen: Arabische Welt, Naher/Mittlerer Osten, Islamische Welt. An dieser Stelle soll kurz erklärt werden, worauf sich die jeweiligen Begriffe beziehen und welche Überschneidungen oder Unterschiede es zwischen den einzelnen Begriffen gibt.

Arabische Welt: beschreibt eine Gruppe von Ländern in Nordafrika und auf der Arabischen Halbinsel. Drei weitere Kriterien der Zuordnung zur Arabischen Welt sind die arabische Sprache, der Islam als Hauptreligion und die Mitgliedschaft in der Arabischen Liga. Der Arabischen Welt gehören 25 Staaten an und sie reicht von Mauretanien im Westen bis zum Oman im Osten. Auch Algerien ist Teil der Arabischen Welt.

Naher Osten: mit diesem Begriff werden die arabischen Staaten Vorderasiens (also Kuwait, Bahrain, Oman, Katar, Saudi-Arabien, Vereinigte Arabische Emirate, Jemen, Palästinensische Autonomiegebiete, Jordanien, Libanon und Syrien) und Israel bezeichnet. Des Öfteren werden auch die Türkei, Ägypten und der Iran zum Nahen Osten dazu gezählt.

Mittlerer Osten: der Begriff bezeichnet im deutschen die südlichen Gebiete Asiens (Iran, Afghanistan, Pakistan und Indien bis Myanmar).

Zu Begriffsüberschneidungen und Uneindeutigkeiten kommt es oft dadurch, dass die arabische Bezeichnung für den „Mittleren Osten“ (*Asch-scharq al-awsat*) den deutschen „Nahen Osten“ umfasst und dass mit dem häufig verwendeten englischen Begriff „Middle East“ im engeren Sinne ebenfalls der deutsche „Nahe Osten“ gemeint ist.

Asch-scharq al-awsat: im Arabischen wird unter dem Begriff „Mittlerer Osten“ der im Deutschen als „Naher Osten“ bezeichnete Raum verstanden.

Middle East: im Englischen wird mit dem Begriff „Middle East“ im engeren Sinne ebenso der deutsche „Nahe Osten“ bezeichnet. Im weiteren Sinne umfasst der englische „(Greater) Middle East“ jedoch auch Nordafrika und reicht bis Pakistan im Osten.

Islamische Welt/ *Dar al-Islam*: Der Begriff „Islamische Welt“ ist nicht exakt definiert. In der Regel werden damit alle Nationen bezeichnet, in denen der Islam Mehrheitreligion ist bzw. die unter muslimischer Herrschaft stehen (in der islamischen Rechtstradition *Dar al-Islam*).

6. Spannungsverhältnis: Feminismus/ Post-Kolonialismus/ Postmoderne

Im Kapitel 6 soll nun das Spannungsverhältnis zwischen Feministischer Theorie, Post-kolonialer Theorie und postmodernen bzw. poststrukturalistischen Ansätze beschrieben werden um herauszufinden, vor welchen Herausforderungen Feministische Theorie im Zeitalter von Postmoderne und Post-Kolonialismus steht. Im Unterkapitel 6.1 möchte ich dabei zuerst die Charakteristika und den debattenförmigen Verlauf Feministischer Theorie vorstellen, bevor in den Unterkapiteln 6.2 und 6.3 auf die jeweiligen Wechselwirkungen mit post-kolonialen und postmodernen Ansätzen eingegangen wird.

6.1 *Feministische Theorie/Feminismus (Frauen- und Geschlechterforschung)*

6.1.1 Definitionen, gemeinsames Band Feministischer Theorie und Bedeutung des Adjektivs „feministisch“

Feministische Theorie besteht aus vielen unterschiedlichen, sich teilweise auch widersprechenden Diskursen, die in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen entstanden sind und weiterentwickelt werden (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 7).

Dementsprechend kann auch nicht von „dem Feminismus“ gesprochen werden, da es kultur- und gesellschaftsintern und kultur- und gesellschaftsübergreifend viele unterschiedliche Feminismen gibt, die nebeneinander existieren. So sind nicht nur liberaler, sozialistischer, marxistischer, radikaler, kultureller, gleichheitsorientierter, differenzorientierter, dekonstruktivistischer und postmoderner Feminismus als Teile der „feministischen Tradition“ zu betrachten. Auch die unterschiedlichen kulturellen, religiösen und regionalen Ausprägungen des Feminismus, wie etwa der westliche Feminismus, der islamische Feminismus, der lateinamerikanische Feminismus, der afrikanische Feminismus und der jüdische Feminismus, sind ein Teil der dynamischen politischen Philosophie des Feminismus und der globalen Frauenbewegung (vgl. Moghadam 2002: 45).

Für Becker-Schmidt und Knapp lässt sich trotz dieser Vielzahl an unterschiedlich ausgerichteten Feminismen und Feministischen Theorien ein „gemeinsames Band“ identifizieren, durch welches das interdisziplinäre und heterogene Feld feministischer Theoriebildung, bzw. die vielen unterschiedlichen Feminismen, zusammengehalten wird: „das wissenschaftlich-politische Interesse an der Verfasstheit von Geschlechterverhältnissen

und die Kritik an allen Formen von Macht und Herrschaft, die Frauen diskriminieren und deklassieren.“ (Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 7)

Valentine M. Moghadam definiert das „gemeinsame Ziel“ der unterschiedlichen Feminismen folgendermaßen: *„Feminism is a theoretical perspective and a practice that criticizes social and gender equalities, aims at women’s empowerment, and seeks to transform knowledge - and in some interpretations to transform socioeconomic structures, political power, and international relations. Women, and not religion, should be at the center of that theory and practice.”* (Moghadam 2002: 45)

Das Adjektiv „feministisch“ betont also den politischen und normativen Impetus der Feministischen Theorie und kennzeichnet sie als eine Form kritischer Theorie, welche die bestehenden patriarchalischen Herrschaftsverhältnisse verändern möchte (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 7).

Die Bezeichnung „Frauen- und Geschlechterforschung“ hingegen beschreibt eher den Gegenstandsbereich der Analysen (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 7).

Das bedeutet, dass nicht jede Art der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Frauen- und Geschlechterthematik als „feministisch“ bezeichnet werden kann und dass eine Analyse der Geschlechterverhältnisse, die sich an der Feministischen Theorie orientiert, eine kritische Perspektive einnehmen muss (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 11).

Auch Ilse Lenz unterscheidet die sogenannte Trias Feminismus als Haltung, Frauen- und Geschlechterforschung als wissenschaftliche Reflexionsform und die Aktivitäten der Frauenbewegung als Aktionsform, wobei sie auf die vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen diesen drei Elementen hinweist (vgl. Lenz zit. in Metz-Göckel 2010: 899).

Knapp betont, dass der politische Impetus des Feminismus trotz der Akademisierung der Frauen- und Geschlechterforschung nach wie vor das Selbstverständnis feministischer Theorie als Herrschaftskritik bestimmt (Knapp 1998: 13).

Neben einer herrschafts- und wissenschaftskritischen Grundhaltung ist auch der enge Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Politik ein Charakteristikum der Feministischen Theorie. Er manifestiert sich im Verhältnis der Frauen- und Geschlechterforschung zur Frauenbewegung. Während dieses Verhältnis zu Beginn der Institutionalisierung der Frauen- und Geschlechterforschung an den Universitäten im deutschsprachigen Raum noch sehr eng war und die viel verwendete Formel „Feminismus ist die Theorie der Frauenbewegung“ betonte, dass wissenschaftliche Erkenntnisse in erster Linie den politischen Aktionen der Frauenbewegung dienen sollten, kam es im Laufe des voranschreitenden

Institutionalisierungsprozesses und dem Ende „skandalöser Politikformen“ zur zunehmenden Distanzierung der Frauen- und Geschlechterforschung von der Frauenbewegung. Gleichzeitig begann die Frauen- und Geschlechterforschung, sich zusehends auszudifferenzieren und zu spezialisieren (vgl. Metz-Göckel 2010: 899).

Trotz der zunehmenden Akademisierung und Professionalisierung bewegt sich feministische Theoriebildung aber bis heute im Spannungsfeld von wissenschaftlichem Erkenntnisinteresse und politischer Praxis (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 7).

6.1.2 Paradigmenwechsel innerhalb der Frauen- und Geschlechterforschung in den 1980er Jahren

Laut Becker-Schmidt und Knapp wird die Geschichte der Frauen- und Geschlechterforschung durch einen debattenförmigen Verlauf geprägt, der von den 1970er Jahren bis in die Gegenwart reicht. Im Rahmen dieser vielfältigen Debatten ist es zu paradigmatischen Verschiebungen gekommen, welche die als selbstverständlich betrachteten Fundamente des Feminismus immer wieder erschüttert haben (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 8).

Ein für die vorliegende Diplomarbeit besonders relevanter Paradigmen- und Perspektivenwechsel ereignete sich in den 1980er Jahren. Während sich v.a. im deutschsprachigen Raum die feministische Forschung der 1970er Jahre noch vornehmlich auf gesellschafts- und strukturtheoretisch orientierte sozialwissenschaftlich-historische Forschungsarbeiten konzentrierte, in deren Mittelpunkt die Untersuchung der gesellschaftlichen und politischen Auswirkungen der Geschlechterdifferenz stand, traten ab Mitte der 1980er Jahre zunehmend Fragen zu den Voraussetzungen der Unterscheidung zweier Geschlechter und Fragen der kulturellen Repräsentation von Geschlechterdifferenz in den Vordergrund der internationalen feministischen Debatte (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 65).

Während auf erkenntnistheoretischer Ebene noch in den 1970er Jahren vornehmlich der Androzentrismus der Theorien des wissenschaftlichen *mainstreams* kritisiert wurde, rückte ab Mitte der 1980er Jahre die Kritik am Ethnozentrismus der eigenen sogenannten „quasi-Metatheorien“ zunehmend in den Mittelpunkt. Diese feministischen „quasi-Metatheorien“ waren aufgrund politischer Notwendigkeiten in den 1960er und 1970er Jahren entstanden. Es handelt sich dabei um Theorien, die z.B. die universale Existenz patriarchalischer Herrschaftsverhältnisse postulieren oder kulturübergreifende Ursachen für die Diskriminierung von Frauen herausarbeiten. Fraser und Nicholson betonen jedoch auch, dass

sich die feministischen „quasi-Metanarrative“ von den ursprünglich vom Feminismus kritisierten philosophischen und wissenschaftlichen Metanarrativen unterscheiden:

„Practical imperatives have led some feminists to adopt modes of theorizing which resemble the sorts of philosophical metanarrative rightly criticized by postmodernists. To be sure, the feminist theories we have in mind here are not pure metanarratives; they are not ahistorical normative theories about the transcultural nature of rationality or justice. Rather, they are very large social theories - theories of history, society, culture, and psychology - which claim, for example, to identify causes and constitutive features of sexism that operate cross-culturally. Thus, these social theories purport to be empirical rather than philosophical. But, as we hope to show, they are actually quasi-metanarratives.“ (Fraser/ Nicholson 1990: 26-27)

Zwei herausragende Beispiele für solche frühen feministischen Gesellschaftstheorien sind Shulamith Firestones theoretische Erklärung, dass Sexismus das Resultat biologischer Unterschiede zwischen Männern und Frauen sei (vgl. Fraser/ Nicholson 1990: 27) und Michelle Zimbalist Rosaldos These einer kulturübergreifenden Trennung von privater und politischer Sphäre, wobei die private Sphäre in allen Gesellschaften mit dem weiblichen Geschlecht und die politische Sphäre mit dem männlichen Geschlecht, assoziiert werde (vgl. Fraser/ Nicholson 1990: 28).

Im Rahmen des theoretischen und epistemologischen Paradigmenwechsels wurden nun die Grundlagen feministischer Theorie und Politik radikal in Frage gestellt.

Der Perspektivenwechsel fand fächerübergreifend statt und ist auf die folgenden Entwicklungen zurückzuführen:

-Einfluss post-kolonialer Strömungen: Einerseits wurde aufgrund der Zunahme der sozialen und kulturellen Vielfalt innerhalb des feministischen Diskurses immer häufiger darauf hingewiesen, dass die Zugehörigkeit zur Gruppe der „Frauen“ nicht automatisch mit gleichen Erfahrungen und Problemlagen verbunden sein muss (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 65).

-Einfluss poststrukturalistischer bzw. postmoderner Strömungen: Andererseits stellten die zunehmend populärer werdenden dekonstruktivistischen Strömungen alle Identitäten, einschließlich der Geschlechtsidentität, in Frage indem sie darauf hinwiesen, dass diese Identitäten sozial konstruiert sind und über keine immanente und unabänderliche Essenz verfügen. Sie legten den Finger auf die Ausschließungen, welche die Versuche einer substanziellen Bestimmung von Unterschieden zwischen den Geschlechtern hervorgebracht hatten, weil dadurch Unterschiede innerhalb der Genusgruppe ignoriert und die dominanten

Erfahrungen und Problemlagen verallgemeinert worden waren

(vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 66).

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass der Paradigmenwechsel sich durch die zunehmende Hinterfragung universalisierender Bedeutungsgehalte in feministischen Konzeptionen von Geschlechterdifferenz und Geschlechtsidentität, die Aufdeckung eurozentrischer, heteronormativer und klassenspezifischer Tendenzen der frühen feministischen Theorien und schließlich durch das Aufbrechen der unterstellten Homogenität der Kategorie „Frauen“ auszeichnet. Dabei kristallisieren sich zwei Diskursstränge heraus, die sich zwar beide mit Problemen der Fundierung feministischer Kritik auseinandersetzen, sich jedoch mit einem je spezifischen Komplex von Fragen beschäftigen:

1) Die *Diskurse zur Geschlechterdifferenz*, auch bekannt unter dem Namen „Sex-Gender-Debatte“, drehen sich um die Frage nach der Verfasstheit von Geschlechterdifferenz und um das Verhältnis von *Natürlichem (sex)* und *Kulturellem (gender)* in der Geschlechtsunterscheidung.

2) Die *Diskurse zur soziokulturellen Differenziertheit der Geschlechter* hingegen beschäftigen sich in erster Linie mit dem Verhältnis von *Ähnlichkeit* und *Differenz*, sowie Formen sozialer Ungleichheit, unter Frauen (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 67).

Obwohl sich die beiden Diskurse nicht streng voneinander trennen lassen, möchte ich im Folgenden v.a. auf den zweiten Diskursstrang eingehen, da er für die vorliegende Diplomarbeit von großer Relevanz ist.

6.1.3 Debatte über Ähnlichkeit und Differenz von Frauen: Angloamerikanischer Entstehungszusammenhang und anti-rassistischer Feminismus

Die Debatte über Unterschiede der sozialen und kulturellen Herkunft von Frauen ist zuerst im angloamerikanischen Raum, allen voran in den klassischen Einwanderungsländern USA und Kanada, entstanden (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 107).

Dort waren es in erster Linie afroamerikanische Frauen, die im Rahmen des „*Black Feminism*“ den weißen, westlichen *mainstream*-Feminismus kritisierten und seine Ausschlüsse und Rassismen problematisierten. Teresa de Lauretis etwa datiert den Beginn des Wechsels im feministischen Bewusstsein auf 1981. Dabei handelt es sich um das Jahr, in dem das Buch „Die Brücke, die mein Rücken heißt“ (eine Sammlung von Schriften radikaler, farbiger Frauen) erschienen ist (vgl. de Lauretis zit. in Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 108).

Weitere Kritikerinnen, welche in den 1980er Jahren die implizite Bezogenheit der klassischen

feministischen Texte auf weiße, angloamerikanische Frauen kritisierten, sind bell hooks, Gloria Joseph, Audre Lorde, Maria Lugones und Elizabeth Spelman. So kritisierte z.B. bell hooks die Idee der „gemeinsamen weiblichen Unterdrückungserfahrung“, die ihrer Meinung nach nur von bürgerlichen, weißen Frauen aufgegriffen wurde und so die komplexen und unterschiedlichen sozialen Realitäten von Frauen verschleierte: „*The vision of Sisterhood evoked by women’s liberationists was based on the idea of common oppression. Needless to say, it was primarily bourgeois white women, both liberal and radical in perspective, who professed belief in the notion of common oppression. The idea of ‘common oppression’ was a false and corrupt platform disguising and mystifying the true nature of women’s varied and complex social reality.*” (bell hooks 1984: 293-294)

Auf ähnliche Weise problematisierten z.B. Adrienne Rich und Marilyn Frye die heterosexistische Ausrichtung der frühen feministischen Theorien (vgl. Fraser/ Nicholson 1990: 33).

Aufgrund dieser Kritiken entstand auch das Bewusstsein für die Notwendigkeit eines innerfeministischen Diskurses über Rassismus und Exklusion. Die weißen, westlichen FeministInnen mussten anerkennen, dass die Kategorie „Geschlecht“ immer rassifiziert ist: „*Feminist anti-racist politics was born out of recognition of the differences between women and out of the anti-imperialist campaigns of ‘first’ - and ‘third-world’ women. [...] Tensions and struggles within the women’s movement faced white women with the necessity of recognising that gender is always racialised.*” (Lewis/Mills 2003: 4)

Wie schon erwähnt, möchte die Debatte über Ähnlichkeit und Verschiedenheit von Frauen darauf hinweisen, dass es nicht nur zwischen den Geschlechtern Unterschiede gibt, sondern auch innerhalb der Geschlechtergruppen Ungleichheit und Verschiedenheit existieren. Die Entdeckung der Differenzen unter Frauen ist dabei kein neues Phänomen der fortgeschrittenen feministischen Selbstaufklärung, sondern bildete immer schon die andere Seite der politisch motivierten Suche von Frauen nach gemeinsamen Interessenslagen (vgl. Knapp/ Klinger 2008: 7f.). Schon Simone de Beauvoir stellte fest, dass die Konstruktion des „Anderen“ bzw. der Differenz sich nicht auf die Unterschiede zwischen den Geschlechtern beschränken lässt. Es handelt sich dabei vielmehr um ein allgemeines Prinzip: „*L’altérité est une catégorie fondamentale de la pensée humaine. Aucune collectivité ne se définit jamais comme Une sans immédiatement poser l’Autre en face de soi...*“ (de Beauvoir zit. in Knapp/ Klinger 2008 : 8) Auch der 1970 von Robin Morgan herausgegebene Sammelband „*Sisterhood is powerful*“ setzte sich mit ethnischen und klassenspezifischen Unterschieden zwischen Frauen

auseinander und kam zu der Einsicht, dass Frauen keine homogene Gruppe sind (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 105). Obwohl es also durchaus schon früher Forschungen zur Heterogenität von Frauen gab, die sich mit Problemen rassistischer Trennlinien, Klassenunterschieden und den Lebensverhältnissen lesbischer Frauen auseinandersetzten, kann dennoch beobachtet werden, dass sich die Formen, die Häufigkeit und die politisch-kulturellen Rahmenbedingungen der Thematisierung von Differenzen zwischen Frauen nach dem Paradigmenwechsel der 1980er Jahre verändert haben (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 105). Becker-Schmidt und Knapp sprechen in diesem Zusammenhang davon, dass die ursprüngliche „Emphase der Gemeinsamkeiten“ ein Stück weit einer „Emphase der Differenzen“ gewichen sei: *„Die Emphase der Entdeckung der Gemeinsamkeiten von Frauen, die Formen struktureller und personeller Gewalt, denen Frauen in allen Schichten und über Unterschiede hinweg ausgesetzt sind, weil sie Frauen sind, erscheint zum Ende der Neunzigerjahre in der angloamerikanischen Frauen- und Geschlechterforschung und den durch sie beeinflussten Strömungen in Westeuropa deutlich relativiert; sie ist ein Stück weit ersetzt durch eine Emphase der Differenz“* (Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 106)

Der Diskurs zur soziokulturellen Differenziertheit der Geschlechter dreht sich im Großen und Ganzen um die folgenden Probleme: Auf der *politischen Ebene* geht es um die Frage nach Frauen als dem Kollektivsubjekt feministischer Politik, auf der *epistemologischen Ebene* geht es um die Frage nach dem Erkenntnissubjekt Feministischer Theorie und den Geltungsansprüchen feministischer Kritik und auf der *theoretisch-analytischen Ebene* geht es um die Frage nach den Relationen zwischen sozialen Ungleichheitslagen und den unterschiedlichen Formen kultureller Differenz unter Frauen (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 106f.).

6.1.4 Debatte über Ähnlichkeit und Differenz von Frauen: Soziopolitischer Kontext und aktuelle Trends

Die in den 1980er Jahren verstärkt einsetzenden Diskussionen über die „Differenzen unter Frauen“ fanden im Kontext einer allgemeinen Krise überkommener linker Gesellschaftskritik und Politik statt (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007; Parry 2004). Gleichzeitig kam es zu einer starken Ausdifferenzierung sozialer Bewegungen, die sich nicht mehr mit dem Verweis auf die „Nebenwiderspruchsthese“ des Marxismus zurückdrängen lassen wollten und eine eigenständige Existenz beanspruchten (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 114).

Der Zusammenbruch des Realsozialismus im Jahr 1989 und das Erstarken des Wirtschaftsliberalismus verschärften schließlich die Krise linker Politik (vgl. Becker-Schmidt/

Knapp 2007; Lazarus 2004), welche von einem „politischen Rechtsruck“ und wachsenden religiösen und ethnischen Spannungen begleitet wurde (vgl. Mohanty 2003: 508). Das drückte sich in einer zunehmenden „Desillusionierung mit den Möglichkeiten sozialer Veränderungen“ aus (Malik 1996: 262), so dass nach 1989 *„ein Fehlen politischer Visionen ausgemacht werden [kann], welches auch für feministische Theorie und Praxis augenscheinlich nicht ohne Folgen blieb.“* (Castro Varela/ Dhawan 2004: 217)

Laut Becker-Schmidt und Knapp kam es auch in der Wissenschaft zu einem Bedeutungsverlust marxistisch orientierter Gesellschaftstheorie und der Analyse von Klassenverhältnissen (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 114). Sie sind der Ansicht, dass im Kontext dieser Krise linker Politik und Visionen und im Rahmen eines gleichzeitig stattfindenden *„cultural/ linguistic turn“*, die gesellschaftstheoretischen Analysen generell von kulturtheoretischen Analysen abgelöst worden sind, da die kulturalistischen Strömungen bis dahin durch die Dominanz der marxistischen Theorie vernachlässigt worden waren: *„Die allmähliche Überlagerung einer gesellschaftstheoretischen durch eine kulturtheoretische Terminologie und das Dominantwerden konstruktivistischer und sprachtheoretischer Theorievarianten gehören zu den immer wieder hervorgehobenen Symptomen dieser Tendenz, die ihrerseits als Reaktionen auf früher verbreitete Formen eines ökonomischen Reduktionismus und Funktionalismus in den kritisierten Traditionen zu verstehen sind.“* (Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 114)

Auch Knapp und Klinger sprechen davon, dass es aktuell zur zunehmenden „Dethematisierung“ der Kategorien Klasse, Rasse und Geschlecht in ihrer Funktion als gesellschaftliche Strukturgeber kommt. Sie führen das auf einen momentan vorherrschenden Trend in Richtung „Individualisierung“ und „Kulturalisierung“ zurück, demzufolge das Zusammenspiel der drei Kategorien stärker auf der Mikroebene betrachtet wird. Das bedeutet, dass z.B. untersucht wird, wie Diskriminierungserfahrungen aufgrund der ethnischen Zugehörigkeit oder des Geschlechts die subjektive Identität beeinflussen, während gesellschaftlich-strukturelle Zusammenhänge tendenziell weniger berücksichtigt werden (vgl. Knapp/ Klinger 2008: 11). Aufgrund der weiterhin fortbestehenden Ungleichheitsproblematik fordern Knapp und Klinger, dass auch gesellschaftstheoretische Fragestellungen, welche die Makroebene betreffen, wieder stärker ins Blickfeld gerückt werden. Auf den *cultural turn* der letzten Jahre sollte ihrer Meinung nach ein *social re-turn* folgen, der allerdings nicht zum *status quo ante* zurückkehrt: *„Die erneute Hinwendung zur Dimension der Gesellschaft darf nicht hinter den Reflexionsstand zurückfallen, der durch den ‚cultural turn‘ erreicht worden*

ist, sondern muss die Resultate einbeziehen, die dieser mit sich gebracht hat, ohne die Gewinne realisieren zu können.“ (Knapp/ Klinger 2008: 12)

Ihr Fazit im Hinblick auf das Spannungsfeld zwischen Gesellschaftstheorie und Kulturtheorie lautet: *„Kulturanalyse kann Gesellschaftsanalyse nicht ersetzen, Gesellschaftsanalyse ist aber heute weniger denn je denkbar ohne Kulturanalyse.“ (Knapp/ Klinger 2008: 12)*

6.1.5 Erkenntnistheoretische Konsequenzen des Paradigmenwechsels

Laut Teresa de Lauretis deutet sich in der feministischen Diskussion der 1980er Jahre ein „radikales epistemologisches Potential“ an, das sich u.a. in der Konzeption eines „multiplen und widersprüchlichen Subjekts“ äußert (vgl. de Lauretis zit. in Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 109f.). Unter einem „multiplen und widersprüchlichen Subjekt“ versteht man aus einer intersektionalen Perspektive *„ein Subjekt, dass sich in der Erfahrung von Rasse und Klasse sowie sexuellen Beziehungen ver-geschlechtlicht (en-gendered); ein Subjekt, das daher nicht einheitlich, sondern vielfältig ist, weniger gespalten als widersprüchlich.“*

(de Lauretis zit. in Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 110)

Im Rahmen feministischer Erkenntniskritik wurden also nicht nur die verschwiegene andro- und ethnozentrischen Grundlagen der Theorien des wissenschaftlichen *mainstreams* aufgedeckt und kritisiert. Darüber hinaus setzte sich u.a. aufgrund der „Entdeckung“ des dezentrierten, multiplen (Erkenntnis)Subjekts auch innerhalb der Feministischen Theorie eine radikalisierte Form der Selbstreflexion durch, die sich damit beschäftigt, wer vor welchem Hintergrund mit welchem Recht in wessen Namen spricht (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 110f.). Die radikale Selbstreflexion über die eigenen Aussagebedingungen, die Selbstsituierung und das Nachdenken über die Kontext- und Interessensbindungen des feministischen Wissens sind aber auch eine Konsequenz der kontinuierlichen feministischen Kritik am vermeintlich objektiven und neutralen Blick des wissenschaftlichen *mainstreams* (vgl. Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 112). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die aktuelle feministische Epistemologiediskussion *„im Spannungsfeld zwischen einem notwendig dezentrierten und relativierten Begriff des Erkenntnissubjekts einerseits und einem gleichzeitigen Festhalten an der Möglichkeit von Erkenntnis und einer grundsätzlichen Kritik von Gesellschaft andererseits [bewegt]“* (Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 111)

6.2 Feministische Theorie und Post-Kolonialismus

6.2.1 Definition: Post-Kolonialismus

Das wissenschaftliche Feld „*Post-colonial Studies*“ (Post-koloniale Studien) konnte sich gegen Ende der 1970er Jahre als akademische Forschungsrichtung etablieren und ist heute sowohl an Universitäten im amerikanisch-europäischen Raum als auch an Universitäten in den ehemals kolonisierten Ländern relativ gut verankert (vgl. Lazarus 2004: 1).

Zu den bekanntesten post-kolonialen TheoretikerInnen zählen die drei sogenannten „Gründungsfiguren“ Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha, welche von Robert J.C. Young als „*Holy Trinity*“ der Post-kolonialen Theorie bezeichnet werden (Young, zit. nach Castro Varela/Dhawan 2005: 25). Sie machten es sich insbesondere zur Aufgabe, literarische und historische Texte einer post-kolonialen Kritik zu unterziehen. Im Zentrum der Kritik dieser drei LiteraturwissenschaftlerInnen stand v.a. der Eurozentrismus und der kulturelle Rassismus bzw. Imperialismus des Westens, der sich in den analysierten Texten äußerte (vgl. King, zit. nach Lazarus 2004: 6). Ihre Analysen und die von ihnen entwickelten Konzepte haben die *Post-colonial Studies* einerseits sehr stark beeinflusst und das theoretische Feld nachhaltig geprägt. So gilt z.B. das von Said entwickelte Konzept des „Orientalismus“ als Schlüsselbegriff Post-kolonialer Theorie (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 30). Aber auch das von Spivak aufgegriffene Konzept der „Subalternen“ und die von Bhabha entwickelten Begriffe „Hybridität“ und „Mimikry“ gehören sozusagen ins Standardrepertoire der *Post-colonial Studies* (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005; Ashcroft/Griffiths/ Tiffin 2007). Andererseits haben die Werke und Konzepte der drei post-kolonialen TheoretikerInnen aber auch kontroverse Diskussionen ausgelöst und kritische Auseinandersetzungen zur Folge gehabt (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005).

Der Begriff „post-kolonial“ bezeichnete vor der akademischen Institutionalisierung der *Post-colonial Studies* einen zeitlichen Abschnitt und eine geographische Lage. Die Vielzahl der politischen, sozioökonomischen und historischen Studien, die sich schon vor den späten 1970er Jahren der Analyse postkolonialer Kulturen und Gesellschaften widmeten, konzentrierten sich dementsprechend auf die ehemals kolonisierten Länder nach der Unabhängigkeit (vgl. Lazarus 2004: 1 f.). Obwohl es keine einheitliche Verwendung bzw. Definition von „Post-Kolonialität“ gibt, kann doch festgestellt werden, dass der Begriff seit der Etablierung der *Post-colonial Studies* noch viel mehr impliziert und nicht mehr ausschließlich als historisch-geographische Kategorie fungiert.

So spricht z.B. Homi K. Bhabha in seinem Essay „*The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency*“ (1994) vom „postkolonialen Projekt“ (Bhabha, zit. nach Lazarus 2004: 3), was eine Zielvorgabe bzw. Zielvorstellung und somit eine gewisse Normativität des Begriffes impliziert. Für Bhabha ist „post-kolonial“ also kein rein deskriptives Konzept mehr, es handelt sich vielmehr um einen „Kampfbegriff“ bzw. eine „theoretische Waffe“ (Lazarus 2004: 4), die dazu dient, in moderne Diskurse zu intervenieren und die ungleichen Möglichkeiten der kulturellen Repräsentation aufzuzeigen:

„Postcolonial criticism bears witness to the unequal and uneven forces of cultural representation involved in the contest for political and social authority within the modern world order. Postcolonial perspectives emerge from the colonial testimony of Third World countries and the discourses of ‚minorities‘ within the geopolitical divisions of East and West, North and South. They intervene in those ideological discourses of modernity that attempt to give a hegemonic ‚normality‘ to the uneven development and the differential, often disadvantaged, histories of nations, races, communities, peoples.“

(Bhabha, zit. nach Lazarus 2004: 3)

Die post-koloniale Perspektive einnehmen heißt für Bhabha auch, über entwicklungstheoretische Konzepte hinauszugehen indem versucht wird, die in binären Oppositionen gedachte Beziehung zwischen Erster Welt und Dritter Welt aufzubrechen (vgl. Bhabha, zit. nach Lazarus 2004: 3).

Auch Gayatri Chakravorty Spivaks Definition von „Post-Kolonialität“ hat nichts mehr mit der einstmaligen, zeitlich/geographischen Bedeutung des Begriffes zu tun, sondern dreht sich vielmehr um die dekonstruktive Kritik der eurozentrischen Grundannahmen innerhalb der westlichen Wissensproduktion: *„ postcoloniality involves the assumption of a deconstructive philosophical position towards the logocentrism and identitarian metaphysics underpinning Western knowledge“* (Spivak 1988 & 1990, zit. nach Parry 2004: 67)

Laut Benita Parry weist Spivak ähnlich wie Bhabha ebenfalls darauf hin, dass post-koloniale Kritik sozusagen als politisches „Interventionsinstrument“ aufgefasst werden sollte, welches es ermöglicht, via Dekonstruktion in bestehende hegemonial-imperiale Diskurse einzugreifen, um sie zu verändern: *„the postcolonial critic, who occupies ‚the heritage of imperialism intimately but deconstructively‘, is enjoined to intervene in the structure of which s/he is a part and ‚to change something that ... [s/he] is obliged to inhabit‘ by tampering with ‚the authority of Europe’s story-lines ... reversing, displacing and seizing the apparatus of value-coding ‘“* (Spivak 1990, zit. nach Parry 2004: 67)

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin betonen auch, dass der Begriff „Post-Kolonialismus“ nicht einheitlich verwendet wird und von Anfang an umstritten war (vgl. Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2007: 168).

Ein wesentlicher Streitpunkt unter post-kolonialen TheoretikerInnen war und ist die Frage nach dem Bindestrich (Post-Kolonialismus versus Postkolonialismus). Aufgrund der starken Beeinflussung der drei HauptvertreterInnen der Post-kolonialen Theorie durch poststrukturalistische TheoretikerInnen (Said/ Foucault, Homi K. Bhabha/ Althusser und Lacan, Spivak/ Derrida) und ihrer Verankerung in den Literaturwissenschaften, beharren viele post-koloniale KritikerInnen auf der Schreibweise „Post-Kolonialismus“ mit Bindestrich. Dadurch wollen sie darauf hinweisen, dass die literatur- bzw. kulturwissenschaftliche koloniale Diskursanalyse nur einen Teil des Feldes der *Post-colonial Studies* ausmacht, innerhalb dessen auch Ansätze verankert sind, welche sich stärker mit den Auswirkungen des Kolonialismus auf materieller Ebene beschäftigen (vgl. Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2007: 168f.).

Zu den prominentesten KritikerInnen der kolonialen Diskursanalyse und potentiellen BefürworterInnen der Verwendung des Bindestriches im Begriff „Post-Kolonialismus“ zählen dabei Young, Mohanty, Parry und Ahmad. Sie fordern, dass die koloniale Diskursanalyse nicht auf Kosten von historisch-materialistischen Analysen stattfinden soll:

„As critics like Young have indicated, the crucial task has been to avoid assuming that „the reality of the historical conditions of colonialism can be safely discarded” in favour of “the fantasmatics of colonial discourse” (Young 1995, zit. nach Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2007: 171) In der vorliegenden Diplomarbeit wird der Begriff „Post-Kolonialismus“ mit Bindestrich verwendet, da sie sich stark auf TheoretikerInnen bezieht, welche die hegemoniale Stellung der Diskursanalyse im Feld der *Post-colonial Studies* kritisieren und ihre Zusammenführung mit stärker der Untersuchung der materiellen Ebene verpflichteten Analysen einfordern.

Ein weiterer Streitpunkt betrifft die Verwendung der Vorsilbe „post“ im Begriff „Post-Kolonialismus“. Die Verwendung der Vorsilbe „post“ im Sinne von „danach“ wurde von vielen post-kolonialen TheoretikerInnen mit dem Hinweis auf die vielfältigen Verwobenheiten der präkolonialen Phase, der kolonialen Phase und der Phase nach der Unabhängigkeit, kritisiert (vgl. Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2007: 169).

Eine treffende Beschreibung des Begriffes „Post-Kolonialismus“, welche der Heterogenität seiner Bedeutungen in unterschiedlichen Disziplinen und Kontexten gerecht wird, liefert

Stephen Slemon: „*It has been used as a way of ordering a critique of totalizing forms of Western historicism; as a portmanteau term for a retooled notion of ‚class‘, as a subset of both postmodernism and post-structuralism (and conversely, as the condition from which those two structures of cultural logic and cultural critique themselves are seen to emerge); as the name for a condition of nativist longing in post-independence national groupings; as a cultural marker of non-residency for a Third World intellectual cadre; as the inevitable underside of a fractured and ambivalent discourse of colonialist power; as an oppositional form of ‚reading practice‘; and – and this was my first encounter with the term – as the name for a category of ‚literary‘ activity which sprang from a new and welcome political energy going on within what used to be called ‚Commonwealth‘ literary studies.*” (Slemon 1994, zit. nach Ashcroft/ Griffiths u.a. 2007: 169f.)

6.2.2 Saids „Orientalism“

Als bahnbrechendes Gründungsdokument der *Post-colonial Studies* gilt das Werk „*Orientalism*“ (1975) von Edward Said. Said analysiert in dieser Studie den Orientalismuskurs des Westens, der als akademische Disziplin gegen Ende des 18. Jahrhunderts entstand und sich in den verschiedenen Werken von Gelehrten und SchriftstellerInnen bis in die Gegenwart hinein fortsetzt. Es handelt sich dabei um einen Korpus westlicher Projektionen, die „den Orient“ diskursiv als das homogene Andere und Minderwertige herstellen und damit wesentlich zur realen Beherrschung und Unterwerfung dieser Region beitrugen: „*Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient-dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.*” (Said 1978: 25)

Laut Castro Varela und Dhawan beschreibt das Konzept „Orientalismus“ demnach grundsätzlich, wie dominante Kulturen die sogenannten „anderen Kulturen“ repräsentieren und dadurch gleichzeitig auch erschaffen (vgl. Castro Varela/ Dhawan 2005: 30).

Ihnen zufolge geht es Said darum, zweierlei zu zeigen: Einerseits weist er darauf hin, dass „der Orient“ als akademisches Wissenssystem und als alltagsweltlicher Glaube ein europäisches Konstrukt darstellt. Damit im Zusammenhang steht die Frage nach der Repräsentation, die auch von vielen anderen post-kolonialen KritikerInnen aufgegriffen wurde und mittlerweile zu einem bedeutsamen Thema in den Post-kolonialen Studien geworden ist. Andererseits möchte Said auch aufzeigen, wie dieses akademische Wissen über

den Orient instrumentalisiert wurde, um die koloniale Herrschaft zu stabilisieren und zu legitimieren (vgl. Castro Varela/ Dhawan 2005: 32f.).

In Anlehnung an Michel Foucaults Überlegungen zur Verwobenheit von Wissen und Macht geht Said davon aus, dass das vom Westen produzierte Aussagensystem über die ehemaligen Kolonien das Regieren derselben zu einem profitablen Geschäft gemacht hat. Der Westen hatte und hat die Macht, den Orient zu „erforschen“ und als das Andere und Unterlegene zu repräsentieren. Die Macht dieses konstruierten Wissens schlägt sich dabei in der realen, materiellen Beherrschung des Ostens durch den Westen nieder (vgl. Said, zit. nach Castro Varela/ Dhawan 2005: 35).

Macht ist also ein ganz wesentliches Element in der Beziehung zwischen dem Orient und dem Okzident. Dementsprechend sollte der Orientalismuskurs auch als Ausdruck europäisch-westlicher Macht verstanden werden:

„I myself believe that Orientalism is more particularly valuable as a sign of European-Atlantic power over the Orient than it is a veridic discourse about the Orient (which is what, in its academic or scholarly form, it claims to be....” (Said 1978: 26)

Die Kategorien „Orient“ und „Okzident“ und ihre jeweiligen Konnotationen sind also nichts Naturwüchsiges, sondern soziale Konstruktionen. Dabei konstruiert der Orientalismus den Orient bzw. die Menschen im Orient nicht nur als das Gegenbild der EuropäerInnen, sondern setzt sie auch gleichzeitig in ein hierarchisches Verhältnis zum Westen. Die Definition des „Anderen“ dient somit auch immer der Herstellung eines positiv besetzten europäischen „Selbst“ (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 32). Wie schon weiter oben erwähnt wurde, unterstützte der Orientalismuskurs die Kolonialmächte also nicht nur in ihren Bestrebungen, den Orient real zu beherrschen – darüber hinaus trug er wesentlich zur europäischen Identitätskonstruktion via Abgrenzung bei: *„European culture gained in strength and identity by setting itself off against the Orient as a sort of surrogate and even underground self.”* (Said 1978: 25)

Auf diese Weise entstand im Laufe der Zeit ein hierarchisch strukturiertes, dichotomes Repräsentationssystem, das auch sehr stark in ein Geschlechterstereotypenregime eingebettet wurde. Dabei wird der Orient als weiblicher, irrationaler und primitiver Gegenpart zum männlichen, rationalen und fortschrittlichen Okzident entworfen (vgl. Castro Varela/ Dhawan 2005: 33).

Obwohl es Said in seinem Werk ausdrücklich nicht darum geht, die Übereinstimmungen zwischen dem „real existierenden Orient“ und seinen Darstellungen im Orientalismuskurs

des Westens zu analysieren, weist er zumindest darauf hin dass es falsch wäre, den Orient ausschließlich als immaterielles Konstrukt aufzufassen:

„In the first place it would be wrong to conclude that the Orient was essentially [Hervorhebung im Original] an idea, or a creation with no corresponding reality [...] There were – and are – cultures and nations whose location is in the East, and their lives, histories, and customs have a brute reality obviously greater than anything that could be said about them in the West.” (Said 1978: 25 f.)

Anstatt sich auf die Suche nach einem „authentischem Orient“, dessen Existenz Said darüber hinaus bezweifelt, zu machen, wollte der Autor mit seinem Werk vielmehr eine neue Form der Auseinandersetzung mit dem Orient auslösen. In dieser neuen Form der Auseinandersetzung sollte seiner Meinung nach versucht werden, die Orient-Okzident-Dichotomie aufzulösen (vgl. Said, zit. nach Castro Varela/ Dhawan 2005: 35).

Laut Castro Varela und Dhawan mahnt Said außerdem einen kritischen Umgang mit den Repräsentationen der Anderen ein, da sie für ihn „gewaltvolle Formen akademischer Praxis“ darstellen (vgl. Said, zit. nach Castro Varela/ Dhawan 2005: 36). Um Widerstand gegen den Orientalismuskurs und seine Dualismen leisten zu können wäre es notwendig, den Orient außerhalb dieses Diskurses zu kennen, dieses Wissen zu repräsentieren und den VerfechterInnen des Orientalismuskurses entgegenzuhalten. Dies sollte allerdings nicht in Form einer einfachen Umkehrung des imperialen Diskurses geschehen, sondern als kritische Intervention erfolgen, die von einer verantwortungsvollen, widersprechenden Position aus getätigt wird. Die Entwicklung eines kritischen Bewusstseins ist für Said eine zentrale Widerstandsstrategie, die es ermöglicht, auch auf praktischer Ebene Veränderungen in die Wege zu leiten (vgl. Said, zit. nach Castro Varela/ Dhawan 2005: 36 f.).

6.2.3 Post-colonial Studies: Zwischen Marxismus, Poststrukturalismus und postmodernen Einflüssen

Wie bereits im Kapitel über die Begriffsdefinition von „Post-Kolonialismus“ angeklungen ist, bewegen sich post-koloniale Ansätze im Spannungsfeld von Poststrukturalismus und Marxismus. Maria do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan bezeichnen Post-koloniale Theorie dabei relativ neutral als Feld der Verhandlungen zwischen diesen beiden theoretischen Strömungen: *„Theoretisch zeigt sich der Postkolonialismus vor allem stark durch marxistische und poststrukturalistische Ansätze beeinflusst. Während poststrukturalistische Herangehensweisen zur Kritik an westlichen Epistemologien und zur Theoretisierung einer eurozentrischen Gewalt beigetragen haben, schafft die marxistische*

Perspektive eine Basis für eine Kritik, welche die internationale Arbeitsteilung und die aktuellen Prozesse des Neokolonialismus und der Rekolonisierung in den Blick nimmt. Postkoloniale Theorie gilt als die kontinuierliche Verhandlung dieser beiden scheinbar gegensätzlichen Erkenntnismodi.“(Castro Varela/Dhawan 2005: 8)

Sowohl Neil Lazarus als auch Benita Parry hingegen sehen Post-koloniale Theorie seit der Institutionalisierung als akademische Forschungsrichtung stärker von kulturalistischen bzw. poststrukturalistischen Tendenzen beeinflusst (vgl. Lazarus 2004: 1-16/Parry 2004: 66-80).

Parry führt die neue Ausrichtung der Post-kolonialen Theorie an poststrukturalistischen Strömungen u.a. auf den „*linguistic turn*“ zurück, der zeitgleich mit der Institutionalisierung der *Postcolonial Studies* gegen Ende der 1970er Jahre die Geisteswissenschaften, insbesondere die Philosophie und die Literaturtheorie, erfasste (vgl. Parry 2004: 74).

Unter dem *linguistic turn* versteht man die Hinwendung zur Sprache und zum Diskurs, die fortan im Zentrum der Forschungsbemühungen stehen.

Diese Wende übte laut Parry auch einen großen Einfluss auf die *Post-colonial Studies* aus, die ja v.a. an den geisteswissenschaftlichen Fakultäten, allen voran in den

Literaturwissenschaften, verankert waren. Durch die generelle Hinwendung zum Diskurs bekamen jene Tendenzen in den *Post-colonial Studies*, die sich schon davor sehr stark auf die Analyse diskursiver Formationen und symbolischer Systeme konzentriert hatten, starken Aufwind: „*In the realm of postcolonial studies, where premises affording analytical priority to formations of discourse and signifying processes were already to the fore, discussion of the internal structures of texts, enunciations, and sign systems became detached from a concurrent examination of social and experiential contexts, situations, and circumstances.*” (Parry 2004: 74)

Parry zufolge kam es im Zuge dessen nicht zuletzt zu Begriffsrekonfigurationen, die v.a. die Art und Weise veränderten, wie das Aufeinandertreffen von kolonisierenden und kolonisierten Subjekten imaginiert wurde. Während das „koloniale Zusammentreffen“ vor dem *linguistic turn* noch vornehmlich als „antagonistisch“ wahrgenommen wurde, wurden nach dem *linguistic turn* stärker die Ambivalenzen und der Verhandlungscharakter der „kolonialen Begegnung“ betont. Auf diese Weise wollte man versuchen, die als fixiert vorgestellte Trennlinie zwischen den als homogene Entität wahrgenommenen kolonisierenden Subjekten und den kolonisierten Subjekten, zwischen Herrschaft und Unterordnung, aufzubrechen (vgl. Parry 2004: 75). Der Kolonialismus wird somit v.a. von Bhabha als

„Autoritätsmodus begriffen, der eher als agonistisch statt als antagonistisch“ beschrieben werden sollte (vgl. Bhabha 1994, zit. nach Parry 2004: 75).

Parry kritisiert an derartigen Begriffsumformulierungen jedoch, dass sie die Konflikthaftigkeit des kolonialen Zusammentreffens zunehmend verschleiern. Durch die neue Überbetonung der Ambivalenzen und des Verhandlungscharakters des kolonialen Aufeinandertreffens kommt es ihrer Meinung nach dazu, dass ein „historisches Projekt der Invasion, der Enteignung und der Ausbeutung“ in eine „symbiotische Begegnung“ verwandelt wird, indem die zwar „widersprüchlichen, unbeständigen, aber nichts desto trotz strukturellen Analysekatégorien „Kolonisierer“ und „Kolonisierte“ durch die Katégorien der „Gegenseitigkeit“, der „Komplizenschaft“ und der „Reziprozität“ ersetzt werden (vgl. Parry 2004: 76).

Die teilweise Abwendung Post-kolonialer Theorie von historisch-materialistischen Prozessen und ihre stärkere Hinwendung zu kulturalistischen Perspektiven und poststrukturalistischen Methoden haben laut Parry auch zu einer Verschiebung des „Gewaltfokus“ geführt. Man konzentriert sich nunmehr weniger auf die gewaltförmigen Praxen und Institutionen des Kolonialismus, sondern untersucht vielmehr die epistemische Gewalt des eurozentrischen westlichen Wissens. Damit einher geht logischerweise auch eine Verschiebung des „Widerstandsfokus“ weg vom anti-kolonialen, politischen Widerstand der kolonisierten Bevölkerungen hin zu Formen des kulturellen Widerstandes der post-kolonialen Subjekte: „*The postcolonialist shift away from historical processes has meant that discursive or ‚epistemic‘ violence has tended to take precedence in analysis over the institutional [Hervorhebung im Original] practices of the violent social system of colonialism. Similarly, cultural resistance has been privileged in analysis over diverse oppositional political expressions*“ (Parry 2004: 75)

Neben ihrer Kritik an der dominanten Stellung poststrukturalistischer Strömungen innerhalb der *Post-colonial Studies* stellt Parry auch fest, dass Post-koloniale Theorie heute vorwiegend als „postmoderne Theorie“ begriffen wird (vgl. Parry 2004: 66).

Mit Bezug auf Simon During warnt Parry vor einer Verschmelzung der Post-kolonialen Theorie mit postmodernen Ansätzen, da deren Einfluss aufgrund ihrer Zurückweisung jeder Art von Binarismus, Hierarchie und Zielgerichtetheit ihrer Meinung nach zu der eben beschriebenen Umformulierung des kolonialen Zusammentreffens führe, die letztlich die Katégorie „post-kolonial“ von einer „anti-kolonial kritischen Katégorie“ in eine „versöhnende Katégorie“ transformiere: „*As Simon During has suggested, postcolonial thought, which fused postcolonialism with postmodernism in [its] rejection of resistance along with any form of binarism, hierarchy or telos [...] came to signify something remote from self-determination*

and autonomy. By developing categories such as hybridity, mimicry, ambivalence [...] all of which laced colonised into colonising cultures, postcolonialism effectively became a reconciliatory rather than a critical, anticolonialist category).” (During 1998, zit. nach Parry 2004: 76)

Auch Neil Lazarus übt Kritik an der seiner Meinung nach stark anti-marxistischen und gegen die anti-kolonialen Bewegungen gerichteten Einstellung einiger post-kolonialer WissenschaftlerInnen und TheoretikerInnen. Er erklärt sich deren Einstellung aus dem „Zeitgeist“, d.h. der gegen Ende des 20. Jahrhunderts dominanten politischen Grundstimmung im Westen, in der sowohl nationale Befreiungsbewegungen als auch revolutionäre, anti-kapitalistische Strömungen negativ bewertet werden. Die realen politischen Entwicklungen, die zu dieser kollektiven Geisteshaltung geführt haben, sieht er in der seit den 1970er Jahren wieder auflebenden wirtschaftlichen und politischen Dominanz der USA bzw. des Westens. Sie ist seiner Meinung nach einerseits auf die Zurückdrängung des Einflusses nationaler, anti-kolonialer Befreiungsbewegungen und andererseits auf den Niedergang revolutionärer, sozialistischer Ideologien, welcher im Zusammenbruch des historischen Kommunismus 1989 gipfelte, zurückzuführen (vgl. Lazarus 2004: 4f.).

Neil Lazarus stellt in seiner „Einführung in *Postcolonial Studies*“ fest, dass post-koloniale Kritik für Bhabha demnach die marxistische Klassenanalyse abzulösen scheint und somit auch als „post-marxistische Kritik“ bezeichnet werden könnte (Lazarus 2004: 4). Außerdem weist Lazarus auf den „postmodernen Charakter“ von Bhabhas Definition der post-kolonialen Kritik hin: *„Bhabha is at pains to emphasize that the ‚post-‘ in ‚postcolonial criticism‘ is directed against the assumptions of the ‚ideological discourses of modernity‘, which are said to flatten out complexity, to simplify the sheer heterogeneity and unevenness of real conditions, to reduce these to ‚a binary structure of opposition‘ . ”* (Lazarus 2004: 4)

Der Historiker und postkoloniale Theoretiker Robert J.C. Young wiederum unterstreicht in seinem Werk *„Postcolonialism: An Historical Introduction“* (2003) den Zusammenhang zwischen Post-kolonialer Theorie und den primär am Marxismus orientierten, anti-kolonialen Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts. Die anti-kolonialen, nationalen Befreiungsbewegungen bilden für ihn dabei die Wurzel der Post-kolonialen Theorie und stellen bis heute eine Quelle aktivistischer Inspiration dar, ohne dabei die Orientierung der *Post-colonial Studies* an der Gegenwart zu untergraben:

„Postcolonial critique is therefore a form of activist writing that looks back to the political commitment of the anti-colonial liberation movements and draws its inspiration from them [...] Its orientation will change according to the political priorities of the moment, but its source in the revolutionary activism of the past gives it a constant basis and inspiration: it too is dedicated to changing those who were formerly the objects of history into history's new subjects.“ (Young 2003: 10)

Das bedeutet, dass sich Post-koloniale Theorie aus dem Marxismus heraus entwickelte und sich bis heute im marxistischen Referenzsystem bewegt. Dabei handelt es sich laut Young allerdings um einen „flexiblen Marxismus“, der v.a. von post-kolonialen bzw. „trikontinentalen“ (Anm.: von den drei kolonisierten Kontinenten Lateinamerika, Asien oder Afrika stammenden) Intellektuellen aus den ehemaligen Kolonien entwickelt wurde und somit die lokalen Gegebenheiten berücksichtigt: *„Postcolonial theory operates within the historical legacy of Marxist critique on which it continues to draw but which it simultaneously transforms according to the precedent of the greatest tricontinental anti-colonialist intellectual politicians.“* (Young 2003: 6)

Ashcroft, Griffiths und Tiffin treten schließlich für eine Synthese der beiden Strömungen innerhalb der *Post-colonial Studies* ein. Obwohl sie darauf hinweisen, dass die Untersuchung der Materialität und Lokalität der vielen unterschiedlichen post-kolonialen Erfahrungen definitiv von analytischem Interesse ist, warnen sie gleichzeitig davor, zu einer vereinfachten Form von lokalem Materialismus zurückzukehren, welcher die Existenz und die Auswirkungen eines allgemeinen, kolonialen Diskurses komplett negiert (vgl. Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2007: 171f.). Sie berufen sich an dieser Stelle ebenfalls auf Young, der das Verhältnis und die Interaktionen zwischen allgemeinem, kolonialen Diskurs und den jeweiligen speziellen, historisch und geographisch lokalisierten post-kolonialen Situationen folgendermaßen beschreibt: *„The contribution of colonial discourse analysis [for example] is that it provides a significant framework for that other work by emphasising that all perspectives on colonialism share, and have to deal with a common discursive medium which was also that of colonialism itself: the language used to enact, enforce, describe or analyse colonialism is not transparent, innocent, ahistorical or simply instrumental.“* (Young 1958, zit. nach Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2007: 172)

Als post-koloniale Theoretikerin, welche versucht poststrukturalistische mit marxistischen Ansätzen zu verbinden, kann Gayatri Chakravorty Spivak gesehen werden. Laut Castro Varela und Dhawan hat Spivak die Verwendung Marx'scher Konzepte im Gegensatz zu

anderen post-kolonialen KritikerInnen niemals abgelehnt, sondern vielmehr eine dekonstruktive Lektüre marxistischer Theorie angeregt und umgesetzt (vgl. Castro Varela/ Dhawan 2005: 64). Um die traditionell eurozentrisch ausgerichteten marxistischen Ansätze für einen nicht-westlichen Kontext brauchbar zu machen und v.a. die ökonomische Ausbeutung von Frauen im globalen Süden darstellen zu können, hat es sich Spivak zur Aufgabe gemacht, traditionelles Marx'sches Vokabular zu überarbeiten (vgl. Castro Varela/ Dhawan 2005: 64f.). Auf diese Weise versucht sie, „*die Dekonstruktion mit dem politischen Ziel der sozialen Gerechtigkeit zu verbinden.*“ (Castro Varela/ Dhawan 2005: 57)

6.2.4 Post-koloniale feministische Theorie: Definition und Kernthematiken

Zwischen Feministischer Theorie und Post-kolonialer Theorie gibt es seit jeher großflächige thematische Überschneidungen. Beide Theorien beschäftigen sich u.a. mit den Themen „Repräsentation“, „Marginalisierung“ und „Möglichkeiten der Artikulation“, wobei die Verwobenheit von Wissen und Macht aufgezeigt werden soll (vgl. Bahri 2004: 201).

Ein wesentliches Anliegen beider theoretischer Strömungen war und ist, den Marginalisierten eine Stimme zu geben. Darüber hinaus haben beide Theorien v.a. in ihren Anfangsphasen den politischen Anspruch gehabt, die hierarchischen Strukturen von Herrschaft zu untergraben, indem sie z.B. im Bereich der Wissenschaft die Beiträge von Frauen bzw. von post-kolonialen WissenschaftlerInnen besonders hervorhoben, um so eine Art „Gegenhegemonie“ herzustellen. Die Untergrabung der Strukturen der Herrschaft durch eine simple Umkehrung der Machtverhältnisse wurde allerdings sowohl von der späteren Feministischen Theorie als auch von der späteren Post-kolonialen Theorie zunehmend in Frage gestellt. Man begann, sich stärker mit einer grundsätzlichen Kritik von Macht- und Herrschaftsverhältnissen auseinanderzusetzen (vgl. Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2006: 233).

Das Verhältnis zwischen Post-kolonialer Theorie und Feministischer Theorie kann also in bestimmten Bereichen durchaus als „harmonisch“ bezeichnet werden. Nichts desto trotz gibt es auch Divergenzen und Spannungen zwischen Feministischer und Post-kolonialer Theorie. Während feministische WissenschaftlerInnen des Öfteren kritisieren, dass post-koloniale Analysen Geschlechterfragen zu wenig berücksichtigen, weisen post-koloniale WissenschaftlerInnen immer wieder auf die Blindheit der Frauen- und Geschlechterforschung gegenüber dem Kolonialismus und der internationalen Arbeitsteilung hin (vgl. Bahri 2004: 201). Diese Spannungen haben laut Bahri die folgenden Auswirkungen auf die jeweiligen

politischen Bewegungen und den Zusammenhalt: „A feminist position within [Hervorhebung im Original] postcolonialism must confront the dilemma of seeming divisive while the projects of decolonization and nation-building are still under way. Outside postcolonial studies, within the broader framework of mainstream feminism, postcolonial perspectives that focus on race and ethnicity may be perceived as forces that fragment the global feminist alliance.” (Bahri 2004: 202)

Post-koloniale feministische Theorie kann demnach als „dynamisches diskursives Feld“ begriffen werden, in welchem sowohl die Prämissen Feministischer Theorie als auch die Prämissen Post-kolonialer Theorie kritisch hinterfragt werden (vgl. Bahri 2004: 202). Gleichzeitig sind die postkolonial-feministischen Perspektiven der ständigen kritischen Befragung durch beide Theorien ausgesetzt, was zu einem hohen Grad an Selbstreflexivität in Bezug auf die verwendeten Methoden und die theoretischen Grundannahmen innerhalb des Feldes post-kolonialer feministischer Theorie führt: „Characterized by debate, dialogue, and diversity, postcolonial feminism consistently calls for sustained and instructive examination of its major premises, methods, and tensions.” (Bahri 2004: 202f.)

Post-kolonialer Feminismus geht von der Verwobenheit von patriarchalischen und kolonialen Herrschaftsstrukturen aus und ist gleichzeitig feministischen und post-kolonialen Perspektiven verpflichtet (vgl. Bahri 2004: 202).

Die Verwobenheit von patriarchalischen und kolonialen Herrschaftsstrukturen drückt sich im Konzept der „doppelten Kolonisierung“ aus. Dieser Begriff war v.a. in den 1980er Jahren ein Schlagwort der post-kolonialen feministischen Theorie. Er bezieht sich darauf, dass Frauen in den (ehemaligen) Kolonien sowohl von imperialistischen als auch von lokalen, patriarchalischen Ideologien „kolonisiert“ bzw. beherrscht waren (vgl. Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2006: 233).

Lewis und Mills zufolge stehen nun die folgenden thematischen Blöcke und Debatten im Zentrum post-kolonialer feministischer Analysen: „Gendering Colonialism and Postcolonialism/Racialising Feminism; Rethinking Whiteness; Redefining the ‘Third World’ Subject; Sexuality and Sexual Rights; Harem and the Veil; and Gender and Post/Colonial Spatial Relations“(Lewis/ Mills 2003: 3)

6.2.5 Repräsentation und Subalternität

Die Problematik der Repräsentation der Subalternen ist ein wesentlicher Themenblock, mit dem sich post-koloniale feministische Arbeiten beschäftigen.

Spivak unterscheidet in ihrem Essay „*Can the Subaltern Speak*“ die folgenden zwei Bedeutungen des Begriffes „Repräsentation“: einerseits „Repräsentation als Vertretung“ (Politik) und andererseits „Repräsentation als Darstellung“ (Kunst/ Philosophie). Diese beiden Bedeutungen von Repräsentation hängen zwar zusammen, sind aber dennoch nicht gleichzusetzen und sollten deswegen auch nicht vermischt werden (vgl. Spivak 1999: 28). Spivak geht es dabei in erster Linie um die Frage nach den Artikulationsmöglichkeiten und den Artikulationsmodalitäten der „subalternen Frau“, die zwar sprechen kann, von anderen Frauen aber nicht gehört bzw. missverstanden wird. Der Begriff der „Subalternen“, auf den sich Spivak bezieht, stammt ursprünglich vom italienischen Marxisten Antonio Gramsci. Er fasste darunter diejenigen zusammen, welche keiner hegemonialen Klasse angehören, politisch unorganisiert sind und über kein allgemeines Klassenbewusstsein verfügen (vgl. Gramsci, zit. nach Castro Varela/ Dhawan 2005: 69).

Für Spivak selbst bezeichnet der Begriff „subaltern“ eine Person, die in ihrer sozioökonomischen Position gefangen ist: „*She [die subalterne Frau, Anm. J.E.] spoke, but women did not, do not ,hear‘ her. Thus she can be defined as a ,subaltern‘ – a person without lines of social mobility.*” (Spivak 1999: 28)

Bei der Frage der Repräsentation geht es also darum, das Verhältnis zwischen den Repräsentierten und denjenigen, die repräsentieren, auszuleuchten. Zwischen den beiden Gruppen besteht ein Machtgefälle, weil diejenigen, welche die Mittel zur Repräsentation besitzen, immer auch kontrollieren, wie die Repräsentierten gesehen werden (vgl. Bahri 2004: 205). Innerhalb des hegemonialen, imperialistischen Diskurses z.B. wurden die BewohnerInnen der Kolonien immer als „die Anderen“ dargestellt. Das bedeutet, dass sie als das Gegenteil der rationalen, zivilisierten EuropäerInnen repräsentiert (im Sinne von dargestellt) wurden, die aufgrund ihrer Irrationalität, Unzivilisiertheit und ihres minderwertigen Objektstatus nicht für sich selbst sprechen können und deswegen wiederum repräsentiert (im Sinne von vertreten) werden müssen. Die Darstellung der BewohnerInnen der Kolonien als irrationale Objekte legitimierte also gleichzeitig ihre Vertretung durch die rationalen, europäischen Subjekte (vgl. Bahri 2004).

Analog dazu wurde auch im hegemonialen patriarchalischen Diskurs die Strategie des „*othering*“ angewendet, um „die Frau“ als „die Andere“ darzustellen. „Die Frau“ wird dabei

ebenfalls als das Gegenteil des rationalen, männlichen Subjekts beschrieben. Der ihr zugeschriebene, minderwertige Objektstatus rechtfertigt wiederum die Tatsache, dass sie durch einen Mann vertreten wird bzw. dass für sie gesprochen wird (vgl. Bahri 2004: 204). Sowohl im hegemonial-imperialistischen Diskurs als auch im hegemonial-patriarchalischen Diskurs wurden und werden also Strategien des „*othering*“ angewendet, um einerseits die eigene, positiv besetzte Position und Identität zu stärken und dadurch andererseits das Machtgefälle zwischen der diskursiv konstruierten, angeblich homogenen Gruppe der „Herrschenden“ und der diskursiv konstruierten, angeblich homogenen Gruppe der „Anderen“ zu zementieren. Die auf diese Weise erzeugten Bilder der „Anderen“ hatten politische Maßnahmen zur Folge, welche das reale Leben der jeweiligen „Anderen“ auf signifikante Weise beeinflussten und nach wie vor beeinflussen (vgl. Bahri 2004: 204f.).

6.2.6 Debatte zwischen Dritte-Welt-Frauen und Erste-Welt-Frauen

Innerhalb des feministischen Diskurses lösten die Werke von post-kolonialen WissenschaftlerInnen und FeministInnen, welche den westlichen *mainstream* Feminismus kritisierten, nun die Debatte zwischen Dritte-Welt-Frauen und Erste-Welt-Frauen aus. V.a. Chandra Talpade Mohantys „*Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*“ und Rachel Carbys „*White Woman Listen!*“ sind in diesem Zusammenhang als bahnbrechend anzusehen (vgl. Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2006: 234).

Die Debatte zwischen Dritte-Welt-Frauen und Erste-Welt-Frauen überschneidet sich mit der schon weiter oben kurz vorgestellten „Debatte über Ähnlichkeit und Differenz von Frauen“. Sie dreht sich u.a. um die Frage, ob die Geschlechterdifferenz oder die koloniale Unterdrückung und Ausbeutung das Leben von Frauen in den ehemaligen Kolonien stärker beeinflussen bzw. wie diese beiden Unterdrückungsverhältnisse miteinander interagieren (vgl. Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 2007: 93). Darüber hinaus stehen auch die folgenden Fragestellungen im Mittelpunkt: „*Who can speak and for whom?*“, „*Who listens?*“, „*How does one represent the self and others?*“ (Bahri 2004: 199)

Im Kontext dieser Debatte kam und kommt es nun zu heftigen Kontroversen zwischen feministischen WissenschaftlerInnen im Zusammenhang mit den Themen „Repräsentation“ und „Essentialismus“, der Beziehung zwischen Frauen aus der Ersten Welt und Frauen aus der Dritten Welt, der umstrittenen Position von intellektuellen Frauen aus der „Dritten Welt“ in den westlichen Akademien und den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer kohärenten und zusammenhaltenden feministischen politischen Bewegung (vgl. Bahri 2004: 199).

Dabei wird v.a. von „Dritte-Welt-Frauen“ kritisiert, dass der westliche Feminismus die von ihm an den Pranger gestellten Strategien des „othering“ in Bezug auf Frauen aus der „Dritten Welt“ selbst anwende: *„Even within the feminist project, then, there is no guarantee that the perspective of the Third-World woman will be represented or honored. There is even the danger that the mechanism of ‚othering‘ that characterizes colonial hegemonic discourse will become instrumental in the project of producing the individual and individualist feminist self against [Hervorhebung im Original] its other.“* (Bahri 2004: 205)

So kritisiert z.B. Chandra Talpade Mohanty in ihrem berühmten Essay *„Under Western Eyes“*, dass westliche, weiße FeministInnen die so genannte unterdrückte „Dritte-Welt-Frau“ als negatives Abgrenzungsbeispiel selbst konstruieren. Sie bezeichnet diese Strategie als „diskursive Kolonisierung“, welche die materiell und historisch heterogenen Lebensumstände und Lebenssituationen von Frauen in der „Dritten Welt“ ignoriert (vgl. Mohanty 1991: 53). Durch die diskursive Konstruktion der „Dritte-Welt-Frau“ als arm, ignorant, ungebildet, traditionsbewusst und unfrei können sich die weißen, westlichen FeministInnen problemlos als modern, frei und gebildet darstellen: *„This average third world woman leads an essentially truncated life based on her feminine gender (read: sexually constrained) and her being ‚third world‘ (read: ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, domestic, family-oriented, victimized, etc.). This, I suggest, is in contrast to the (implicit) self-representation of Western women as educated, as modern, as having control over their own bodies and sexualities, and the freedom to make their own decisions.“* (Mohanty 1991: 56)

6.2.7 Essentialismus und „Strategischer Essentialismus“

Durch die homogene Darstellung der „Dritte-Welt-Frau“ als unterdrückt, ungebildet und unfrei macht sich der westliche Feminismus auch der Essentialisierung derselben schuldig. Unter „Essentialisierung“ versteht Pnina Werbner, dass einer Person, sozialen Kategorie, ethnischen Gruppe, religiösen Gemeinschaft oder Nation eine fundamentale, konstitutive Qualität oder Eigenschaft zugeschrieben wird. Die Methode der Essentialisierung geht Hand in Hand mit der Strategie des „othering“: *„To essentialize is to impute a fundamental, basic, absolutely necessary constitutive quality to a person, social category, ethnic group, religious community, or nation. It is to posit falsely a timeless continuity, a discreteness or boundedness in space, and an organic unity. It is to imply an internal sameness and external difference or otherness.“* (Werbner, zit. nach Bahri 2004: 207)

Diskussionen über Essentialismus nehmen in der post-kolonialen feministischen Theorie relativ viel Raum ein. Einerseits wird dabei darauf hingewiesen, dass Essentialismus als Strategie verwendet wird, um bestimmten Gruppen negative, stereotype Eigenschaften zuzuschreiben. Dadurch können z.B. rassistische, aber auch geschlechtsbezogene, Hierarchien hergestellt und legitimiert werden, innerhalb derer Herrschaftsverhältnisse und Ausbeutung als naturgegeben erscheinen. Andererseits werden essentialistische Strategien auch von marginalisierten und unterdrückten Gruppen benutzt, um auf Basis ihrer Gruppenidentität Anerkennung und Rechte einzufordern und gegen die Herrschenden aufzutreten.

Die Verwendung essentialistischer Typologisierungen kann demnach de facto fast nicht vermieden werden, v.a. wenn politische Ziele erreicht werden sollen (vgl. Bahri 2004: 209).

Um dieses Dilemma zu lösen, schlägt Spivak einen „strategischen Essentialismus“ vor.

In einem ihrer Essays über die Arbeiten der *Subaltern Studies Group*⁶ befürwortet Spivak deren Postulierung der Existenz eines „subalternen Bewusstseins“ als Form von „strategischem Essentialismus“, womit sie das strategische Festhalten an einer essentialistischen Vorstellung von (subalternem) Bewusstsein zu politischen Zwecken meint: *„I would read it, then, as a strategic use of positivist essentialism in a scrupulously visible political interest.“* (Spivak 1985: 214)

Laut Bahri bezeichnet Spivak mit dem Begriff des „strategischen Essentialismus“ also den taktischen, überlegten und bewussten Einsatz essentialistischer Typologien, um bestimmte politische Ziele in einem eindeutig definierten Kontext zu erreichen: *„Although it is undesirable to accept any positivist or deterministic notion of identity, Spivak nevertheless allows for its contingent use in a specific and well-defined context for the work being undertaken. During a struggle with targeted and specific goals, it is thus justifies to posit a group identity with common features in order to advance its interests while continuing to debate and contest the hegemony of essential identity.“* (Spivak, zit. nach Bahri 2004: 209)

⁶ Die „Subaltern Studies Group“ ist ein HistorikerInnenkollektiv, das es sich zur Aufgabe machte, die Geschichte des kolonialen Indiens sozusagen „von unten“ bzw. aus dem Blickwinkel der aufständischen Landbevölkerung Indiens umzuschreiben. Spivak arbeitete einige Zeit mit den HistorikerInnen der „Subaltern Studies Group“ zusammen (vgl. Landry/MacLean 1996: 203f.).

6.2.8 Verortung feministischer Forschung innerhalb des globalen Kapitalismus und der Hegemonie westlicher Wissenschaft

Chandra Talpade Mohanty fordert die (Selbst)-Situierung westlicher, feministischer Forschung über Frauen aus der Dritten Welt innerhalb des vom Westen dominierten, globalen wirtschaftlichen und politischen Systems. Ohne eine solche explizite Verortung innerhalb des neo-imperialistischen Weltsystems würde feministische Forschung die komplexen Verflechtungen zwischen den Ökonomien der Ersten und der Dritten Welt aus dem Blick verlieren, die das Leben der Frauen in allen Ländern tiefgreifend beeinflussen:

„Western feminist scholarship cannot avoid the challenge of situating itself and examining its role in such a global economic and political framework [Anm.: in the framework of the West’s hegemonic position]. To do any less would be to ignore the complex interconnections between first and third world economies and the profound effect of this on the lives of women in all countries.” (Mohanty 1991: 54)

Damit einher geht natürlich auch die (Selbst)-Situierung westlicher, feministischer Forschung über Dritte Welt Frauen innerhalb des Kontextes der globalen Hegemonie westlicher Wissenschaft. Mohanty meint, dass die westliche, feministische Forschung trotz ihres relativ marginalisierten Status in den westlichen Akademien erhebliche politische Auswirkungen hat. Eine dieser folgenschweren Auswirkungen ist ihrer Meinung nach die von einigen Frauen in der Dritten Welt perzipierte Verschmelzung der hegemonialen, feministischen Repräsentationen und Konzepte mit dem westlichen Imperialismus:

„Western feminist writing on women in the third world must be considered in the context of the global hegemony of Western scholarship – i.e., the production, publication, distribution, and consumption of information and ideas. Marginal or not, this writing has political effects and implications beyond the immediate feminist or disciplinary audience. One such significant effect of the dominant ‚representations‘ of Western feminism is its conflation with imperialism in the eyes of particular third world women.” (Mohanty 1991: 55)

6.2.9 Kritik an Immunisierungsstrategien und am „ikonenhaften Status“ des post-kolonialen Feminismus

Von einem generell kritischen Standpunkt aus weist schließlich Sara Suleri in ihrem Essay „*Woman Skin Deep: Feminism and the postcolonial condition*“ (1992) darauf hin, dass die „marginalisierte, subalterne Dritte Welt Frau“ jedoch auch nicht zur unberührbaren Ikone innerhalb des feministischen Diskurses gemacht werden dürfe. Sie kritisiert die Tendenz des westlichen feministischen Diskurses, der „Stimme der post-kolonialen Frau“ eine „unbehagliche Selbstsucht“ zuzugestehen, die aus deren politischer Unberührbarkeit entstehe: „*I would claim that while current feminist discourse remains vexed by questions of identity formation and the concomitant debates between essentialism and constructivism, or distinctions between situated and universal knowledge, it is still prepared to grant an uneasy selfhood to a voice that is best described as the property of ‚postcolonial Woman‘. Whether this voice represents perspectives as divergent as the African-American or the postcolonial cultural location, its imbrications of race and gender are accorded an iconicity that is altogether too good to be true.*“ (Suleri 1992: 250)

In einer kritischen Betrachtung von Texten unterschiedlicher feministischer Forscherinnen aus der Dritten Welt, wie z.B. bell hooks, Trinh T. Minh-ha und Chandra Talpade Mohanty, versucht Suleri, den ikonenhaften Status des post-kolonialen Feminismus aufzuzeigen. Damit meint sie, dass die Verbindung von „Post-Kolonialität“ und „Frau“ im post-kolonialen Feminismus offensichtlich zur Verwandlung der „Stimme der Dritte-Welt-Frau“ in eine Metapher für „das Gute“ geführt hat: „*The coupling of postcolonial [Hervorhebung im Original] with woman [Hervorhebung im Original], however, almost inevitably leads to the simplicities that underlie unthinking celebrations of oppression, elevating the racially female voice into a metaphor for ‚the good‘.*“ (Suleri 1992: 250)

Darüber hinaus kritisiert Suleri die inhärente Engstirnigkeit und den Professionalismus einiger Behauptungen des post-kolonialen feministischen Diskurses im Hinblick auf die realen Lebenssituationen von Frauen in post-kolonialen Ländern. Ihrer Meinung nach zeigt sich dieser Professionalismus v.a. angesichts der Auswirkungen pakistanischer *Zina*-Gesetze auf die Körper und das Leben pakistanischer Frauen. Die *Zina*-Gesetze haben dazu geführt, dass die Definition von „Vergewaltigung“ im pakistanischen Strafrecht äußerst schwammig geworden ist und dadurch sehr leicht gegen das eigentliche Opfer (in erster Linie Frauen und Kinder) gerichtet werden kann (vgl. Suleri 1992 253&255). Suleri geht näher auf das Beispiel von Jehan Mina ein, einer 15jährigen Frau, die nach dem Tod ihres Vaters vom Ehemann und vom Sohn ihrer Tante vergewaltigt wurde. Nachdem sie sich vor Gericht nicht selbst verteidigte, wurde sie der Unzucht für schuldig befunden und zu hundert öffentlichen

Peitschenschlägen verurteilt (vgl. Suleri 1992: 255). Suleri betont, dass dieses Beispiel paradigmatisch für die Not derjenigen ist, die in Pakistan verurteilt werden. Angesichts dieser Tatsache stellt sie abschließend die Frage, inwiefern Jehan Minas gelebte Erfahrung (und auch die vieler anderer pakistanischer Frauen) uns auf die Engstirnigkeiten und den Professionalismus bestimmter Behauptungen und Aussagen des post-kolonialen feministischen Diskurses stoßen kann: „*In what way does her [Jehan Minas, Anm. J.E.] testimony force postcolonial and feminist discourse into an acknowledgement of the inherent parochialism and professionalism of our claims?*” (Suleri 1992: 255)

Auch Deepika Bahri kritisiert, dass manche feministische WissenschaftlerInnen im Westen sozusagen die „Dritte-Welt-Karte“ ausspielen, um sich gegenüber Kritiken zu immunisieren. Sie merkt ein wenig polemisch an, dass anscheinend befürchtet wird, die Kritik an Personen aus der Dritten Welt könnte die selbst auferlegte Anstandsregel der „*political correctness*“ brechen (vgl. Bahri 2004: 215).

Darüber hinaus ist sie der Ansicht, dass sich der post-koloniale Feminismus nicht nur mit der Position feministischer KritikerInnen aus der Dritten Welt als Minderheiten im Westen beschäftigen sollte. Vielmehr sollten auch, unter genauer Berücksichtigung und Analyse der jeweiligen sozio-historischen Umstände, die Erfahrungen von Frauen miteinbezogen werden, die in einem post-kolonialen Land leben. Ohne eine differenzierte Berücksichtigung der Situation von Frauen in den post-kolonialen Ländern laufe der post-koloniale Feminismus im Westen nämlich Gefahr, einseitig von den Erfahrungen der im Westen lebenden post-kolonialen FeministInnen dominiert zu werden (vgl. Bahri 2004: 217).

6.2.10 Debatte: muslimische Frauen/ Erste-Welt-Frauen

Im Rahmen der Debatte zwischen Erste-Welt-Frauen und Dritte-Welt-Frauen haben sich seit den 1980er Jahren auch immer öfter islamische FeministInnen bzw. muslimische Frauen zu Wort gemeldet und angemerkt, dass ihre Anliegen und Ansichten vom westlichen, weißen *mainstream* Feminismus bislang ausgeblendet worden sind.

Die Kritik islamischer FeministInnen und muslimischer Frauen am westlichen Feminismus muss vor dem Hintergrund des Aufstiegs islamistischer Bewegungen gegen Ende der 1970er Jahre und zu Beginn der 1980er Jahre im Nahen und Mittleren Osten und der Arabischen Welt gesehen werden. Im Rahmen des zunehmenden Einflusses islamisch-fundamentalistischer Bewegungen kam es zu einer Wiederbelebung islamischer

Frauenbewegungen, welche die säkularen, liberalen Grundannahmen des Feminismus hinterfragten und herausforderten (vgl. Saliba 2002: 2).

Gleichzeitig muss die Kritik islamischer FeministInnen und Frauen islamischen Glaubens aber auch in den Kontext der im Westen zunehmenden Islamophobie gestellt werden. Seit dem Ende des Kalten Krieges wird der Islam immer öfter als „neuer Erzfeind“ des Westens dargestellt, was unterschwellig vorhandene Ängste aktiviert, welche mit dem Islam eine Bedrohung der westlichen Werte und der westlichen Demokratie verbinden. Dieses Klima der Islamophobie hat sich seit den Anschlägen auf das World Trade Center am 11. September 2001 drastisch verschärft (vgl. Saliba 2002: 2).

Im Rahmen der Debatte zwischen muslimischen Frauen und Erste-Welt-Frauen weisen einige muslimische Frauen nun z.B. darauf hin, dass das von westlichen FeministInnen als universal propagierte Recht auf sexuelle Selbstbestimmung und die sogenannte „sexuelle Befreiung“ der 1960er Jahre für islamische FeministInnen eher einer Erniedrigung weiblicher Sexualität gleichkäme. Aus ihrer Perspektive sei die angebliche „sexuelle Befreiung der Frau“ vielmehr eine Unterordnung unter männlich-voyeuristische Interessen (vgl. Lewis/Mills 2003: 4).

So erscheint v.a. die sexuelle Vermarktung des weiblichen Körpers in westlichen Gesellschaften den muslimischen Frauen oft entwürdigender als der Zwang zur Verschleierung in der eigenen Gesellschaft: *„Muslimische Frauen weisen in der Verteidigung ihrer Glaubens- und Gesellschaftspraxis immer wieder auf die aus ihrer Sicht ins Auge springende Unfreiheit und Würdelosigkeit der Frauen in den durchsexualisierten und pornographieträchtigen westlichen Gesellschaften hin. Die allgegenwärtige Vermarktung des weiblichen Körpers im öffentlichen wie im privaten Raum erscheint ihnen oft unterdrückender und entwürdigender als der Zwang zur Verhüllung in der eigenen Kultur“* (Pahnke 1992: 16)

Gemeinsam mit anderen Dritte-Welt-Frauen und MigrantInnen wenden sich islamische FeministInnen auch gegen monolithische Darstellungen der „muslimischen Dritte-Welt-Frau“ als passives Opfer und ihrer Verwendung als Abgrenzungsfolie für die eigene westliche, emanzipierte Identität. Diese Darstellung verleite nämlich viele westliche FeministInnen zu einer paternalistischen, vereinnahmenden Haltung gegenüber muslimischen Frauen bzw. Dritte Welt Frauen, die dazu führe, dass diese nicht mehr als eigenständige, mündige Subjekte wahrgenommen würden. Außerdem kommt es dadurch auch häufig zur Ausblendung der frauenspezifischen Unterdrückungsstrukturen in den eigenen, westlichen Gesellschaften, während arabische Gesellschaften und Dritte Welt Länder quasi mit Frauendiskriminierung gleichgesetzt werden. Schon die ägyptische Feministin Nawal El Saadawi etwa weist darauf

hin, dass Frauenunterdrückung und Frauenausbeutung nicht nur in arabischen Gesellschaften bzw. Ländern der Dritten Welt stattfinden. Sie sind vielmehr ein integraler Bestandteil der politischen, ökonomischen und kulturellen Systeme der meisten Länder der heutigen Welt. Saadawi wendet sich in diesem Zusammenhang v.a. gegen die besondere „Fetischisierung“ der verschleierten, arabisch-muslimischen Frau, die oft zum übermächtigen Symbol der Frauenunterdrückung schlechthin gemacht wird (vgl. El Saadawi, zit. in Bahri 2004: 213f.).

6.2.11 Islamischer Feminismus/muslimische FeministInnen

Der Begriff „islamischer Feminismus“ und wer als islamische bzw. muslimische FeministIn bezeichnet werden soll, ist Gegenstand heftiger Kontroversen. Obwohl es unterschiedliche Definitionen des Begriffes „islamischer Feminismus“ gibt, kann laut Valentine M. Moghadam festgehalten werden, dass ein zentrales Projekt des islamischen Feminismus die feministische bzw. Frauen freundliche Neuinterpretation der islamischen Texte ist. Dem zugrunde liegt oft die Annahme, dass der „echte Islam“ Frauen höchste Wertschätzung entgegenbringe und dass er außerdem ihre Gleichberechtigung innerhalb der Familie und der Gesellschaft vorsehe. Die männlichen Privilegien sind demnach ein Resultat der patriarchalischen und misogynen Interpretationen der religiösen Texte und haben ihren Ursprung nicht in diesen selbst, sondern in der Kultur und den Bräuchen zur Zeit ihrer Offenbarung (vgl. Moghadam 2002: 36).

Viele islamische FeministInnen beschäftigen sich deshalb mit der Neuinterpretation islamischer Texte, um die auf orthodoxen, misogynen Interpretationen basierenden Gesetze und Politiken herauszufordern. Ein weiterer wichtiger Punkt des islamischen Feminismus ist das Eintreten seiner AnhängerInnen für Reformen des frauenfeindlichen, traditionellen islamischen Rechts (*fiqh*). Damit im Zusammenhang steht oft auch die Forderung, dass mehr Frauen das Amt einer Richterin ausüben dürfen (vgl. Moghadam 2002: 35; Badran 2005).

Laut Margot Badran ist der islamische Feminismus demnach *„ein Diskurs über Frauen und Gender, der sich auf religiöse Texte gründet, von denen der Koran natürlich der wichtigste ist; es geht aber auch um das vom Koran bestimmte Alltagsverhalten und Rituale, die in diesen Diskurs einfließen.“* (Badran 2005)

Der Begriff „muslimischer Feminismus“ ist hingegen weniger gebräuchlich. Die Bezeichnung „muslimische FeministIn“ wird allerdings schon verwendet, um den individuellen Standpunkt einer muslimischen FeministIn zu verdeutlichen. Badran zufolge kann eine Muslima also eine Feministin sein, die einen feministischen Diskurs verwendet, der sich wiederum aus unterschiedlichen Elementen zusammensetzen kann. Wichtig ist anzumerken, dass es sich dabei um ihren eigenen Diskurs handelt, der durch ihre Erfahrungen und ihre Akkulturation

geprägt ist und aus Diskurssträngen besteht, die sie persönlich betreffen. Während der islamische Diskurs nun ebenso ein Teil des persönlichen Diskurses der muslimischen FeministInnen ist und sich mit anderen Diskurssträngen vermischt, basiert der islamische Feminismus auf einem islamischen Diskurs, der eher ausschließend und dominant funktioniert (vgl. Badran 2005).

Muslimische FeministInnen können demnach entweder von einem säkularen oder von einem religiösen Standpunkt aus argumentieren, während islamische FeministInnen dieser Definition zufolge immer einen religiösen Standpunkt vertreten, welcher aber natürlich auch unterschiedlich stark ausgeprägt sein kann.

Grundsätzlich kann festgestellt werden, dass muslimische FeministInnen (wie FeministInnen generell) unterschiedliche politisch-ideologische Ansichten haben und dass es keinen übergreifenden Rahmen gibt, unter dem sich alle vereinen lassen.

Jasmin Zine meint, dass die sozialen und politischen Ansichten und Orientierungen der muslimischen FeministInnen das ideologische Spektrum von konservativ über „glaubenszentriert“ bzw. „kritisch-glaubenszentriert“ (*faith-based/critically faith-based*) bis hin zu säkular abdecken (vgl. Zine 2006: 37).

Die Hauptkonfliktlinie verläuft dabei zwischen religiös und säkular orientierten muslimischen FeministInnen, deren unterschiedliche Positionen nur sehr schwer unter einen Hut gebracht werden können.

6.2.12 Debatte über den islamischen Feminismus

Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit der Debatte über die Möglichkeiten und Grenzen des islamischen Feminismus, bei dem es sich ja im Grunde um einen religiösen Feminismus handelt. Es sollen die unterschiedlichen Standpunkte und Ansichten von säkular orientierten muslimischen FeministInnen einerseits und islamischen FeministInnen andererseits wiedergegeben werden.

Im Mittelpunkt der Debatte über den islamischen Feminismus stehen die folgenden Fragen: Ist Feminismus innerhalb eines islamischen Referenzsystems überhaupt möglich? Ist „der Islam“ kompatibel mit feministischen Zielen? Ist es richtig, die AktivistInnen und WissenschaftlerInnen, die sich innerhalb eines islamischen diskursiven Rahmens für die Gleichberechtigung von Frauen einsetzen, als „islamische FeministInnen“ zu bezeichnen? Können ihre Aktivitäten wirklich als „feministisch“ bezeichnet werden oder tragen sie vielmehr dazu bei, die staatliche, konservative Geschlechterpolitik zu verfestigen und zu legitimieren? (vgl. Moghadam 2002: 15)

All diese Fragen werden von den ProtagonistInnen der beiden Hauptlager in der Debatte um den islamischen Feminismus unterschiedlich beantwortet.

Laut Moghadam wurde die Debatte über den islamischen Feminismus v.a. ab Mitte der 1990er Jahre immer heftiger und kontroverser geführt.⁷ Es entstanden zwei „gegnerische Lager“, welche jeweils unterschiedliche Positionen vertraten und teilweise entgegengesetzte und einander ausschließende Argumentationslinien entwickelten (vgl. Moghadam 2002: 23). Auf der einen Seite verortet Moghadam diejenigen, welche die Möglichkeiten feministischer Politik und der Erlangung der Gleichberechtigung der Geschlechter innerhalb des Islam bzw. eines islamischen, politischen Systems ausloten. Auf der anderen Seite positionieren sich diejenigen, welche glauben, dass es innerhalb des Islam bzw. eines islamischen, politischen Systems nicht zu langfristigen Verbesserungen für Frauen kommen könne. Sie sind der Überzeugung, dass die Aktivitäten und der Einfluss eines islamischen Feminismus begrenzt sind und dass islamische FeministInnen bewusst oder unbewusst säkulare Kräfte im islamischen Kontext delegitimieren (vgl. Moghadam 2002: 22).

Dabei werfen die säkularen FeministInnen den VertreterInnen des islamischen Feminismus häufig vor, dass sie die säkularen Stimmen vernachlässigen würden und säkulare Lösungen nicht in Betracht ziehen wollen. Darüber hinaus sind sie der Meinung, dass die „glaubenszentrierten“ muslimischen FeministInnen (bzw. die islamischen FeministInnen) zur Stützung der patriarchalischen theokratischen Regime beitragen, weil sie die „lehrmäßige Untermauerung der Unterordnung der Frau im Islam“ nicht eindeutig ablehnen.

Die islamischen FeministInnen hingegen werfen den säkular orientierten muslimischen FeministInnen vor, dass sie die religiösen Stimmen ignorieren würden. Viele von ihnen sind außerdem skeptisch bezüglich der Motive der säkular orientierten muslimischen FeministInnen. Sie betrachten diese oft als VertreterInnen eines „westlichen ideologischen Diskurses“, welcher der „indigenen feministischen Theorie und Praxis“ fremd ist: *„women with secular orientations accuse faith-based Muslim women of colluding with patriarchal theocratic rule by not unequivocally disavowing what they view as the doctrinal underpinning of women’s subordination in Islam. Many faith-based Muslim women are also not unsuspicious of the motives and rationales of secular Muslim feminists as being purveyors of Western ideological discourses alien to indigenous feminist theorizing and praxis.“*

(Zine 2005: 44)

⁷ Valentine M. Moghadam bezieht sich dabei in erster Linie auf die Debatte im iranischen Kontext. Diese kann allerdings stellvertretend für die Debatte insgesamt betrachtet werden.

Die unterschiedlichen Standpunkte von religiös und säkular orientierten muslimischen FeministInnen prallen oft im Zusammenhang mit politisch stark aufgeladenen Thematiken, wie etwa der Verschleierung der muslimischen Frau, aufeinander (vgl. Zine 2005: 35-36).

6.2.12.1 VertreterInnen/BefürworterInnen des islamischen Feminismus

VertreterInnen des islamischen Feminismus kritisieren häufig die Dominanz westlicher Emanzipationsmodelle und die daraus resultierende nicht Beachtung islamischer Modelle. Deswegen treten sie auch tendenziell für „authentisch-indigene Lösungen“ im Gegensatz zu „verwestlichten Lösungen“ ein. Außerdem konzentrieren sie sich auf die Aspekte der Handlungsmacht von muslimischen Frauen, indem sie den Blick weg von der abstrakten, ideologischen Ebene misogynen Normen auf die Ebene der praktischen, widerspruchsvollen und vielfältigen Umsetzungen dieser Normen und dem daraus resultierenden *empowerment* von muslimischen Frauen lenken. Sie versuchen auf diese Weise, die Aktivitäten muslimischer Frauen objektiver zu betrachten.

Eine Vertreterin des Lagers, dessen AnhängerInnen versuchen die Interessen von Frauen innerhalb des Islam durchzusetzen, ist Ziba Mir-Hosseini⁸ (vgl. Moghadam 2002: 22). Mir-Hosseini konzentriert sich in ihren Analysen auf die gelebten Erfahrungen muslimischer Frauen und die praktische Umsetzung von Scharia-Gesetzen in der Iranischen Republik. Dabei richtet sie den Blick auf diejenigen Aspekte der Normumsetzung, die zum *empowerment* von Frauen führen und welche übersehen werden, wenn man sich nur auf die frauenunterdrückende Ideologie der Scharia konzentriert: „*To understand Shari‘a as a lived experience, I believe we need to shift the focus from the ways in which Shari‘a-based ideology is oppressive to women to the ways in which its embedded contradictions are empowering to women.*“ (Mir-Hosseini 1996: 147) Dementsprechend enthüllt ihrer Meinung nach auch die Betrachtung der „empirischen Ebene“ die vielfältigen Arten, in denen die *zwangsmäßige* Verschleierung im Iran zur Emanzipation von Frauen beitragen kann, indem der *hijab* ihnen z.B. den Zugang zur öffentlichen Sphäre ermöglicht oder v.a. für diejenigen Frauen zum selbstversichernden Symbol einer moralischen Überlegenheit werden kann, welche mit gewissen verwestlichten, „Schönheits- und Reichtumsbesessenen Kreisen“ der prä-revolutionären iranischen Gesellschaft, nicht zurechtgekommen sind: „*at the tangible level of this chapter, I suggest that hejab has its own payoffs [...] While it undoubtedly restricts some women, it emancipates others by giving them the permission, the very legitimacy for their presence in the public domain which has always been male-dominated in Iran. Many women*

⁸ Auch Ziba Mir-Hosseini bezieht sich in erster Linie auf die Iranische Republik.

today owe their jobs, their economic autonomy, their public persona, to compulsory hejab. There are women who have found in hejab a sense of worth, a moral high ground, especially those who could never fare well in certain elitist and Westernised sections of pre-revolutionary Iran, which was self-consciously obsessed with the display of wealth and beauty.” (Mir-Hosseini 1996: 156)

Laut Mir-Hosseini fokussierten v.a. „frühere Studien“ über Frauen im Iran (1980er Jahre) zu sehr auf die „abstrakte Ebene“ von Scharia-Gesetzen oder hijab-Regelungen und lehnten diese als misogynen Normen ab. Dabei kamen sie zu dem Schluss, dass die Auswirkungen der Iranischen Revolution für Frauen ausschließlich negativ waren (vgl. Mir-Hosseini 1996: 143). Dadurch wurde aber die Komplexität der realen Situation von Frauen und die paradoxe Art und Weise, in der die Iranische Revolution zum *empowerment* und zur Emanzipation von Frauen beigetragen hat, übersehen: *„I argue that, contrary to what the early literature contends, [...] the impact of the revolution on women has been emancipatory, in the sense that it has paved the way for the emergence of a popular feminist consciousness.“* (Mir-Hosseini 1996: 143)

Für Mir-Hosseini hat also die Islamische Republik selbst als Katalysator bei der Entstehung eines „feministischen Bewusstseins“ gewirkt (vgl. Mir-Hosseini 1996: 162) und der islamische Feminismus ist generell eine Reaktion der muslimischen Frauen auf das Versagen der Regierenden, die Frauen zu „respektieren“ und zu „beschützen“ (vgl. Mir-Hosseini, zit. nach Moghadam 2002: 26). Sie betont, dass dieses dem islamischen Feminismus zugrunde liegende „feministische Bewusstsein“ ein indigenes, vor Ort entstandenes Bewusstsein ist, welches der Protesthaltung vieler muslimischer Frauen gegenüber den patriarchalischen, von Männern dominierten Machtstrukturen in den islamischen Staaten, entsprungen ist. Die islamischen FeministInnen haben durch ihren Protest erfolgreich einige Änderungen in an der Scharia orientierten Gesetzestexten durchsetzen können. In ihrer Ablehnung der Männervorherrschaft berufen sie sich dabei auf Konzepte wie z.B. *mardsalari*, mit dem die männliche Dominanz bzw. das Patriarchat bezeichnet werden – ein „indigener“ Terminus, der laut Mir-Hosseini mittlerweile eine andere Bedeutung erlangt hat als noch vor der Iranischen Revolution, wo er hauptsächlich von Intellektuellen des westlichen, feministischen Diskurses verwendet wurde (vgl. Mir-Hosseini 1996: 162).

Mir-Hosseini begegnet dem Begriff „Feminismus“ aufgrund seiner „westlich, säkularen Konnotationen“ grundsätzlich mit großer Skepsis, weil sich „westliche Emanzipationsideologien“ als unpassend erweisen, um die Situation von Frauen im Nahen/Mittleren Osten zu erfassen: *„It is with great reservation that I use the term feminism*

[...]. There is no equivalent term for it in Persian, although as a consciousness it has always existed. This consciousness in its indigenous forms remains largely in the Muslim context. Studies of feminism in the Muslim world predominantly deal with its expression among the Westernised and educated elite and align it with its Western counterpart.”

(Mir-Hosseini 1996: 164)

Statt dem Begriff „Feminismus“ bevorzugt sie den Terminus „*Gender Jihad*“ (vgl. NZZ Online, 12. Juli 2006) – die Selbstbezeichnung einer Bewegung muslimischer Frauen, die sich seit Beginn der 1990er Jahre weltweit für weibliche Emanzipation und Reformen innerhalb des Islam einsetzen und die Bezeichnung „Feministinnen“ aufgrund der westlich-säkularen Konnotationen für sich selbst ablehnen (vgl. NZZ Online, 12. Juli 2006).

Fadwa El Guindi sieht den islamischen Feminismus als einzigen Weg in Richtung *empowerment* und Befreiung, der es vermeidet, die gesamte „arabo-islamische Kultur“ herauszufordern (vgl. El Guindi 1999: 600). Der westliche Feminismus bzw. „die westliche Konzeption von *gender*“ sind laut El Guindi aufgrund ihrer „Eingebettetheit in europäisch-christliche Werte“ (El Guindi 1999: 599) und ihrer „Verbundenheit mit ungleichen Machtstrukturen und dem Kolonialismus“ (El Guindi 1999: 599-600) für muslimische Frauen in islamischen Gesellschaften ungeeignet: „*Approaching Muslim women’s rights through liberal feminist agendas cannot be effective because these agendas are based on the Western experience and derive from Western values; hence they are irrelevant to most issues of concern to Muslim women.*“ (El Guindi 1999: 600)

Eine „arabo-islamische“ Konzeption von *gender* (El Guindi 1999: 6000), die in lokalen, regionalen und kulturellen Traditionen und islamischem Aktivismus verankert ist, ist laut El Guindi besser geeignet, um den Aktivismus muslimischer Frauen objektiv zu betrachten und zu verstehen: „*the second conception of gender [die „arabo-islamische“, Anm. J.E.], which is embedded within cultural tradition and Islamic activism and is contextualized in local, regional and cultural history [...] is more relevant to an objective understanding of Muslim women’s activism.*“ (El Guindi 1999: 600)

Mit Bezug auf Ägypten unterscheidet El Guindi zwei „Strömungen“ bzw. Formen des islamischen Feminismus: die erste Strömung ist ihrer Meinung nach auf die ägyptische Aktivistin Zaynab al-Ghazali zurückzuführen – eine Frauenrechtsaktivistin mit engen Verbindungen zur ägyptischen Muslimbruderschaft⁹ (vgl. El Guindi 1999: 601). Laut El Guindi lehnte Al-Ghazali „die westliche Frau“ als Rollenmodell für muslimische Frauen ab

⁹ Die Muslimbruderschaft ist eine islamistische Bewegung. Sie wurde 1928 von Hasan al-Banna in Ägypten gegründet.

und sprach sich für Frauenrechte innerhalb des Islam aus. Deswegen verließ sie auch die säkular ausgerichtete „*Egyptian Feminist Union*“ und gründete 1936 die „*Muslim Women's Association*“, welche große Popularität erlangte (vgl. El Guindi 1999: 601).

Die zweite Strömung des islamischen Feminismus sieht El Guindi in den Bewegungen des *Islamic Revival* der 1970er Jahre verankert, aus denen sich ihrer Meinung nach ein „*grass-roots Islamic feminism*“ entwickelte (vgl. El Guindi 1999: 602).

Die zunehmende, aktive Verschleierung der muslimischen Frauen in den 1970er und 1980er Jahren wird auch als „*veiling movement*“ bezeichnet. Laut Fadwa El Guindi handelt es sich dabei um eine Bewegung, die sich sehr schnell in der gesamten arabischen Welt, aber auch unter im Westen lebenden muslimischen Frauen, ausbreitete (vgl. El Guindi 1999: 586f.).

El Guindi betont dabei, dass das „*veiling movement*“ der 1970er/1980er Jahre in Ägypten auf weiblicher Handlungsmacht basierte und dass das Tragen des Schleiers nicht von männlichen Geistlichen verordnet wurde (vgl. El Guindi 1999: 591). Die in erster Linie von gut ausgebildeten, jungen Frauen getragene Bewegung war auch Ausdruck des Protestes gegen die Dominanz westlich-säkularer Prinzipien, wobei das neue Vokabular und der islamische *Dresscode* einerseits als Abgrenzung gegenüber eben diesen Werten eingesetzt wurden und andererseits auch einen an islamischen Werten angelehnten, moralischen Verhaltenskodex verkörperten (vgl. El Guindi 1999: 586f.).

Nayereh Tohidi ist der Ansicht, dass der islamische Feminismus eine „wachsende und starke Bewegung“ ist, die Ernst genommen werden sollte (vgl. Tohidi 1998: 287). Sie weist darauf hin, dass viele Frauen, die sich im islamischen Kontext für Frauenrechte einsetzen, ihren religiösen Glauben beibehalten und die egalitäre Ethik des Islam betonen: „*At the same time, many women have maintained their religious beliefs while trying to promote egalitarian ethics of Islam by using the female-supportive verses of the Qur'an in their fight for women's rights, especially for women's access to education.*“ (Tohidi 1998: 284)

Darüber hinaus betont sie auch, dass nicht nur säkulare FeministInnen, DemokratInnen und Liberale sich gegen die staatliche Geschlechterpolitik stellen, sondern dass auch viele muslimische Frauen eine wichtige Rolle bei der Durchsetzung von Frauenrechten und der Einleitung von Reformen im islamischen Kontext spielen. Deswegen sei es auch wichtig, dass beide Seiten zusammenarbeiten (vgl. Tohidi 1998: 285).

Nichts desto trotz ist sie aber auch der Ansicht, dass der islamische Feminismus als *einer* der vielen verschiedenen Diskurse innerhalb der vielfältigen Frauenbewegung der muslimischen Welt betrachtet werden sollte (vgl. Tohidi 1998: 287). Die frauenzentrierte Neuinterpretation

religiöser Texte und Gesetze sollte also nicht als Alternative zu säkularen Forderungen gesehen werden: „*Islamic feminism or a reformist women-centered interpretation of religious laws should be considered not as an alternative to secular and democratic demands but as a component of more holistic social change.*” (Tohidi 1998: 288)

6.2.12.2 KritikerInnen des islamischen Feminismus

Die KritikerInnen des islamischen Feminismus weisen sehr oft auf den politischen Kontext hin, in dem sich die Bemühungen, die religiösen Texte frauenfreundlich zu interpretieren, abspielen. Sie sind skeptisch, ob sich in einem Klima politischer Willkür und Unterdrückung, kulturellem Konservatismus und der sozialen und sexuellen Kontrolle von Frauen solche fortschrittlichen Interpretationen jemals durchsetzen können und geben zu bedenken, dass die religiösen Eliten in einem autoritär-islamischen System die Macht haben, radikale oder feministische Interpretationen des Korans jederzeit wieder zu verbieten (vgl. Moghadam 2002: 30ff.). Abgesehen davon sind sie auch grundsätzlich skeptisch, inwiefern „Feminismus und Religion“ miteinander kompatibel sind.

Shahrazad Mojab, eine vehemente Kritikerin des islamischen Feminismus und Vertreterin des säkularen Flügels ist z.B. der Meinung, dass Feminismus und Islam nur bedingt kompatibel sind (vgl. Mojab 2001: 130f.). Der Begriff „islamischer Feminismus“ ist ihrer Ansicht nach ein erst in den 1990er Jahren zunehmend verwendetes Konzept (vgl. Mojab 2001: 124). Im Zusammenhang mit der zu diesem Zeitpunkt anwachsenden Literatur zum Thema „Frauen und Islam“ wurde er dabei in erster Linie von im Westen lebenden feministischen WissenschaftlerInnen geprägt, um sich auf islamische Alternativen zum westlichen Feminismus zu beziehen (vgl. Mojab 2001: 130).

Mojab ist der Meinung, dass der Einfluss und die Reformerfolge islamischer FeministInnen innerhalb des islamischen Rahmens ziemlich begrenzt sind. Mit Blick auf die Iranische Republik weist sie darauf hin, dass die feministische Neuinterpretation religiöser Texte in einem Klima politischer Willkür sehr prekär, und dem Wohlwollen der herrschenden Eliten ausgeliefert, ist: „*Focusing on Iranian theocracy, I argue that the Islamization of gender relations has created an oppressive patriarchy that cannot be replaced through legal reforms.*“ (Mojab 2001: 124) Sie vertritt also die Ansicht, dass eine wirkliche und nachhaltige Verbesserung des Status der Frauen und eine echte Demokratisierung nur außerhalb des religiösen Rahmens zustande kommen können. Dementstprechend kritisiert sie auch die kulturellrelativistischen bzw. islamischen FeministInnen, welche den Islam als „authentischen und indigenen“ Weg zur Geschlechtergleichberechtigung betrachten (vgl. Mojab 2001: 130).

Der „postmoderne bzw. kulturellrelativistische westliche Feminismus“ zeichnet sich ihrer Meinung nach dabei dadurch aus, dass er aufgrund seiner Skepsis gegenüber jeglichen universal existierenden patriarchalischen Strukturen die unterdrückenden Geschlechterverhältnisse in nicht-westlichen Gesellschaften tendenziell ausblende (vgl. Mojab 2001: 141ff.).

Auch Hammed Shahidian ist dem säkularen Flügel zuzurechnen und betrachtet den islamischen Feminismus dementsprechend mit großer Skepsis. Obwohl islamischer Feminismus für ihn definitiv eine feministische Strömung ist, weist er doch auf ihre relative „Zahnlosigkeit“ im Hinblick auf die Abschaffung patriarchalischer Verhältnisse hin. Deswegen bezeichnet er ihn auch als „Widerspruch in sich selbst“: *„If by feminism is meant easing patriarchal pressures on women, making patriarchy less appalling, ‚Islamic feminism‘ is certainly a feminist trend. But if feminism is a movement to abolish patriarchy, to protect human beings from being prisoners of fixed identities, to contribute towards a society in which individuals can fashion their lives free from economic, political, social and cultural constraints, then ‚Islamic feminism‘ proves considerably inadequate. I define feminism in these latter terms, and for that reason, I consider ‚Islamic feminism‘ an oxymoron.“* (Shahidian 1998, zit. nach Mojab 2001: 130-131)

Shahidian steht dem Versuch der feministischen Neuinterpretation islamischer Texte v.a. aus Gründen des restriktiven und autoritären soziopolitischen Klimas in den Staaten mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung ablehnend gegenüber. Aufgrund der Dominanz und der Stärke der konservativen und fundamentalistischen Interpretationen und Institutionen handelt es sich dabei seiner Meinung nach um ein aussichtsloses Unterfangen. Er kritisiert besonders den innerhalb der akademischen Disziplin der *Middle East Womens' Studies* vorherrschenden Trend, die Handlungen muslimischer Frauen – insbesondere ihre Verschleierung, ihre Häuslichkeit, ihr moralisch korrektes Benehmen und ihr Befolgen islamischer Vorschriften – ausschließlich als Zeichen individueller Entscheidung und Ausdruck ihrer Identität zu interpretieren. Vielmehr sieht er es als Aufgabe ebendieser WissenschaftlerInnen an, die Wahrnehmungen und Handlungen der AkteurInnen (also der muslimischen Frauen) im weiteren sozialen, kulturellen, politischen und ökonomischen Kontext zu situieren und zu interpretieren, der sich seiner Meinung nach durch politische Repression, kulturellen Konservatismus und die soziale Kontrolle von Frauen charakterisieren lässt (vgl. Shahidian, zit. nach Moghadam 2002: 30).

Der zweite Hauptkritikpunkt bezieht sich auf einen gegenwärtig vorherrschenden akademischen Trend, welcher die Errungenschaften islamischer FeministInnen in den Vordergrund stellt, während säkular orientierte (muslimische) FeministInnen eher ignoriert werden. Er kann als Reaktion auf die vorhergehende relative Marginalisierung muslimischer FeministInnen gesehen werden und steht somit im Zusammenhang mit der in dieser Diplomarbeit schon mehrmals erwähnten zunehmenden Kritik am Eurozentrismus des westlichen *mainstream* Feminismus ab Mitte der 1980er Jahre. Laut Shahidian führt dieser Trend dazu, dass der Islamische Fundamentalismus zunehmend nur mehr „betrachtet“ bzw. ausschließlich deskriptiv analysiert wird, ohne dagegen zu kämpfen. Die akademischen BefürworterInnen des islamischen Feminismus haben somit seiner Meinung nach die kritische Haltung gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen aufgegeben. Darüber hinaus weist er darauf hin, dass aufgrund des neuen Fokus auf die reformerischen Errungenschaften und den Protest der muslimischen Frauen der Beitrag der Linken und säkularen MitstreiterInnen im Kampf gegen den Islamismus immer stärker in den Hintergrund tritt (vgl. Shahidian, zit. nach Moghadam 2002: 29-30).

Auch Haideh Moghissi stellt sich gegen den eben beschriebenen Trend der Bevorzugung islamisch-religiöser Stimmen und Ansichten in den Diskussionen über Feminismus, *gender* und den Nahen/ Mittleren Osten (vgl. Moghissi 1999: 139ff.).

Die momentan „moderne“ Überbetonung der Handlungsmacht und des freien Willens der muslimischen Frauen, sich für ihre Religion zu entscheiden, ist ihrer Meinung nach sehr problematisch, weil dadurch aus dem Blickfeld gerät, dass die Hinwendung zum Islam in den meisten Ländern des Nahen/Mittleren Ostens und Nordafrika keine individuelle Glaubensfrage ist. Vielmehr ist der Islam tief und wirkmächtig im rechtlichen und politischen System dieser Länder verankert und hat somit einen nicht zu vernachlässigenden Einfluss auf das gesellschaftliche Leben – insbesondere in familienrechtlichen Angelegenheiten, in Fragen der Erziehung und in manchen Ländern auch in strafrechtlichen Angelegenheiten (vgl. Moghissi 1999: 125ff.). Abgesehen von den eben genannten Kritikpunkten weist Moghissi auch darauf hin, dass der Begriff „islamische FeministIn“ ungenau und auf unverantwortliche Art und Weise verwendet wird. Ihrer Ansicht nach werden damit pauschal alle aktiven, muslimischen Frauen bezeichnet, obwohl die Aktivitäten und Ansichten einiger von ihnen noch nicht einmal im weitesten Sinne als „feministisch“ bezeichnet werden könnten. So gelten z.B. auch weibliche Mitglieder der jeweiligen politischen Elite als

„islamische Feministinnen“, obwohl sie die Scharia, und die von ihr vorgeschriebenen Geschlechterrollen, gutheißen (vgl. Moghissi, zit. nach Moghadam 2002: 28f.).

Für Moghissi ist der neue Fokus auf den Widerstand und die Errungenschaften der gläubigen muslimischen Frauen einerseits und die vorrangige Rezeption von Texten islamischer FeministInnen in der feministischen wissenschaftlichen *community* andererseits deshalb als problematisch einzuschätzen, weil dadurch die Stimmen derjenigen FeministInnen ignoriert würden, die sich für einen säkularen Staat einsetzen. So entstehe ein verzerrtes Bild, welches suggeriere, dass die islamische Lösung die einzig richtige und authentische Lösung für die Arabische Welt sei. Ihrer Meinung nach ist es zwar auch wichtig, die negativen, orientalistischen Vorurteile über Frauen in islamischen Gesellschaften zu hinterfragen, die diese als passive, hilflose und ungebildete Opfer darstellen. Sie warnt jedoch andererseits davor, die berechtigte Kritik an diesen orientalistischen Stereotypen in eine Lobeshymne der islamischen Traditionen zu verwandeln und dabei die jeweiligen Geschlechterpolitiken, und die daraus resultierende Benachteiligung und Unterdrückung von Frauen, zu verschleiern (vgl. Moghissi 1999: 91). Trotz ihrer generell kritischen Haltung gegenüber der Effektivität des islamischen Feminismus innerhalb eines autokratischen islamischen Staates betont Moghissi, dass sie sich nicht grundsätzlich gegen die Sinnhaftigkeit feministischer Neuinterpretationen islamischer Texte aussprechen möchte und dass sie Kooperationen und Koalitionen zwischen säkular orientierten FeministInnen und religiös orientierten FeministInnen für sehr wichtig hält: *„I must emphasize that I do not argue that reading and rereading Islamic texts from a feminist perspective is not a worthwhile project. I do not wish to make a fetish of secularism either. Disagreement among feminists over religion – whether or not Islam can be reformed – should not lead to non-negotiable conflicts which make impossible cooperation and coalitional work for improving women’s rights and status in the Middle East and North Africa.“* (Moghissi 1999: 144-145)

6.3 Feministische Theorie und Postmoderne

Genauso wie die oben beschriebene Debatte über Ähnlichkeit und Verschiedenheit von Frauen innerhalb des feministischen Diskurses für Diskussionen gesorgt hat, ob es nun wichtiger sei, auf geschlechtsinterne Differenzen hinzuweisen oder ob die Beforschung der Unterschiede zwischen den Geschlechtern nach wie vor vorrangig wäre, hat auch die aktuell stattfindende Kontroverse zwischen „modernen und postmodernen Strömungen“ zu heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der wissenschaftlichen feministischen *community* geführt. Einige ForscherInnen heben dabei die Ähnlichkeiten zwischen feministischen und postmodernen Strömungen hervor und weisen auf die Möglichkeiten der gegenseitigen Bereicherung hin (z.B. Butler 1991 & 1995; Flax 1990; Fraser/Nicholson 1990)

Andere ForscherInnen hingegen betrachten die postmodernen Ansätze mit großer Skepsis und betonen die Notwendigkeit, an gesellschaftskritischen Theorien und modernen Kategorien festzuhalten. Dabei stellen sie sich v.a. gegen eine Absage an die Kategorie *gender* als zentraler Struktur- und Analysekategorie (z.B. Becker-Schmidt/Knapp 2007; Benhabib 1990 & 1995; Di Stefano 1990; Moghissi 1999).

Im Zentrum der Diskussion um „Feminismus und Postmoderne“ steht also die Frage, *„ob es zwischen feministischer kritischer Theorie und postmodernem Denken Allianzen geben kann, von denen beide profitieren, oder ob der Feminismus unter dem Einfluss postmoderner Theorie entpolitisiert und seines Kritikpotentials beraubt wird“* (Knapp 1998: 26)

6.3.1 Definition: Postmoderne/Postmoderne und Poststrukturalismus

Postmoderne Ansätze haben seit dem Ende des 20. Jahrhunderts Hochkonjunktur. So sind z.B. Nicholson und Fraser der Ansicht, dass der Feminismus und das postmoderne Denken zwei der wichtigsten politisch-kulturellen Strömungen unserer Zeit darstellen (Fraser/ Nicholson 1990: 19).

Auch Haideh Moghissi meint, dass sich postmoderne Strömungen gegen Ende des 20. Jahrhunderts als populäre Denkrichtung bzw. Theorie an vielen Universitäten in Europa und Nordamerika durchgesetzt haben (vgl. Moghissi 1999: 50-51).

Was allerdings die Begriffe „Postmoderne“ bzw. „Postmoderne Theorie“ genau bezeichnen, ist umstritten und lässt sich nicht eindeutig festlegen. Die Bedeutung dieser Begriffe ist dabei vom jeweiligen geographischen und disziplinären Zusammenhang abhängig und reicht von einer *„meist linguistisch fundierte(n) Auseinandersetzung mit der philosophischen Metaphysik bzw. dem neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis und den Formen seiner Begründung“* bis

hin zu einer sozialdiagnostischen Auseinandersetzung mit „*der Gestalt und Entwicklungsrichtung der westlich-kapitalistischen Kultur und Gesellschaft und den politischen Konsequenzen, die sich aus den jeweiligen Diagnosen ergeben.*“
(Knapp 1998: 28)

Obwohl das „Diskursphänomen der Postmoderne“ sich also durch Heterogenität und eine „dissonante Vielstimmigkeit“ auszeichnet, gibt es dennoch einige Hauptmotive, um die herum sich der postmoderne Diskurs dreht. Als eine der zentralen philosophischen Annahmen der Postmoderne gilt demnach das von Jean-Francois Lyotard postulierte „Ende der Metaerzählungen“ bzw. das Ende aller großen, die einzelnen Partialdiskurse übergreifenden, Ideologien und Glaubenssysteme (vgl. Knapp 1998: 27-28).

Laut Lyotard, dem Autor des Buches „*The Postmodern Condition*“ (1979) und somit eigentlich einem der deklarierten Begründer der postmodernen Strömung, bezeichnet der Begriff „Postmoderne“ den allgemeinen Zustand, in dem sich die am „am weitesten entwickelten Gesellschaften“ (die westlichen Industriegesellschaften) befinden. Dabei geht es insbesondere um den „Zustand des Wissens“ in diesen Gesellschaften (vgl. Lyotard 1994: xxiii).

Er ist dadurch gekennzeichnet, dass die „großen Erzählungen“ der Moderne, wie z.B. die Geschichte der Aufklärung und ihr Glaube an einen kontinuierlichen Fortschritt Richtung Freiheit und Herrschaft der Vernunft, nicht mehr glaubwürdig erscheinen: „*Simplifying to the extreme, I define postmodern [Hervorhebung im Original] as incredulity toward metanarratives.*“ (Lyotard 1994: xxiv) Als „modern“ bezeichnet Lyotard im Gegensatz dazu jegliche Wissenschaft, die sich auf einen Metadiskurs bezieht: „*I will use the term modern [Hervorhebung im Original] to designate any science that legitimates itself with reference to a metadiscourse [...] making an explicit appeal to some grand narrative, such as the dialectics of Spirit, the hermeneutics of meaning, the emancipation of the rational or working subject, or the creation of wealth.*“ (Lyotard 1994: xxiii)

Diese großen, die Wahrheit beanspruchenden Metanarrative und Legitimationsdiskurse stellen also im „postmodernen Zeitalter“ nur eine von vielen Wirklichkeiten dar. Laut Fraser und Nicholson ergibt sich daraus, dass auch Legitimation plural und jeweils lokal zu verorten ist: „*[...] legitimation descends to the level of practice and becomes immanent in it. There are no special tribunals set apart from the sites where inquiry is practiced. Rather, practitioners assume responsibility for their own practice.*“ (Fraser/ Nicholson 1990: 23)

Die Konsequenz von Lyotards Definition der Postmodernität ist für Fraser und Nicholson u.a. auch eine Absage an die Gültigkeit kritischer Gesellschaftstheorien und die Verwendung sozialer (Analyse)Kategorien wie *gender*, Klasse und *race*: „*Thus, Lyotard insists that the field of the social is heterogeneous and nontotalizable. As a result, he rules out the sort of critical social theory which employs general categories like gender, race and class. From his perspective, such categories are too reductive of the complexity of social identities to be useful.*”(Fraser/ Nicholson 1990: 24)

Trotz der Möglichkeit der Eruierung einiger zentraler Motive, um die postmoderne „Theoriebildung“ und postmoderne Diskurse kreisen, ist eine genaue Begriffsbestimmung nicht möglich. Laut Knapp scheitert der Versuch der Begriffsdefinition erstens schon daran, dass die meisten, dem postmodernen Diskurs zugerechneten TheoretikerInnen (in der Regel werden Jean Francois Lyotard, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Michel Foucault, manchmal Jacques Lacan und v.a. in den USA Richard Rorty und die post-positivistischen Wissenschaftstheoretiker Thomas Kuhn und Paul Feyerabend aufgezählt), die Bezeichnung „postmodern“ für sich abgelehnt haben. Zweitens sind ihre theoretischen Ansätze teilweise auch sehr unterschiedlich bzw. stehen sogar in offener Konkurrenz zueinander, was eine gemeinsame Einordnung in die Kategorie „postmodern“ auch nicht rechtfertigt (vgl. Knapp 1998: 31).

Auch Judith Butler weist darauf hin, dass die Zuordnung von TheoretikerInnen und WissenschaftlerInnen zum postmodernen Diskurs ein schwieriges Unterfangen darstellt, weil dem Begriff selbst eine Reihe von unterschiedlichen Bedeutungen zugeschrieben werden: „*Wer sind die Postmodernen? Ist „postmodern“ ein Name, den man sich selbst zulegt, oder wird dieser Titel eher jemandem zugeschrieben, wenn er oder sie eine Kritik des Subjekts oder eine Diskursanalyse vorlegt oder auch die Integrität und Kohärenz der totalisierenden Gesellschaftstheorie in Frage stellt?*“ (Butler 1993, zit. nach Knapp 1998: 30) Sie ist darüber hinaus der Meinung, dass der Begriff häufig im Zusammenhang mit einer Warnung vor einem drohenden Nihilismus verwendet wird, der als Konsequenz postmodernen Denkens gesehen wird (vgl. die weiter unten vorgestellten Standpunkte feministischer Theoretikerinnen wie etwa Seyla Benhabib, welche postmodernen Strömungen gegenüber sehr kritisch eingestellt sind). Diese Warnung ist in ihren Augen manchmal eine „Form der paternalistischen Missachtung“ gegenüber allem, was „jugendlich und irrational“ ist. Gleichzeitig kritisiert Butler auch die Reaktionen auf die ihrer Meinung nach vorherrschende „Angst vor postmodernen Strömungen“. Ihrer Ansicht nach bestehen diese Reaktionen darin, grundlegende Prämissen politischer Theorien, wie etwa die Existenz eines Subjekts,

reflexartig abzusichern: „So ‚postmodernism‘ appears to be articulated in the form of a fearful conditional or sometimes in the form of paternalistic disdain toward that which is youthful and irrational. Against this postmodernism, there is an effort to shore up the primary premises, to establish in advance that any theory of politics requires a subject, needs from the start to presume its subject” (Butler 1995: 35)

Die postmoderne Diskussion wird v.a. im angloamerikanischen Raum sehr heftig geführt, wobei die Frauen- und Geschlechterforschung im deutschsprachigen Raum wiederum vorwiegend US-amerikanische Texte über den Postmodernismus rezipiert. Die theoretischen Ansätze, die in den USA unter dem Begriff „postmodernism“ zusammengefasst werden, sind ebenfalls äußerst heterogen: so werden sowohl poststrukturalistische und dekonstruktivistische als auch andere unterschiedliche Varianten sogenannter „postmoderner Ansätze“ unter der Kategorie „postmodernism“ subsumiert (vgl. Knapp 1998: 29). Laut Knapp werden die französischen poststrukturalistischen Ansätze v.a. im US-amerikanischen postmodernen Diskurs verändert und mit anderen Strömungen der Philosophie- und Kulturkritik verschmolzen.

Auch Nicholson und Seidman weisen darauf hin, dass „postmoderne (poststrukturalistische) Theorie“ in erster Linie in US-amerikanischen „linken Kreisen“, und nicht in Frankreich, „ein zu Hause gefunden habe“: „It is among the American left, among neo- and post-Marxists, feminists, queers, and Third World and postcolonial intellectuals, that postmodernism has been most enthusiastically embraced.“ (Nicholson/Seidman 1995, zit. nach Knapp 1998: 33) Dabei waren einerseits das „radikaldemokratische Element“ bei Theoretikern wie Foucault, Lyotard und Derrida für viele US-amerikanische linke Intellektuelle besonders anziehend. Andererseits fand auch die vom Poststrukturalismus angeregte Kritik an der „zwiespältigen Rolle der Aufklärung für die westliche Welt“ im multikulturellen Kontext der USA großen Anklang und wurde sehr stark von identitätspolitischen Bewegungen und von post-kolonialen TheoretikerInnen aufgegriffen (vgl. Knapp 1998: 34).

Wie in den bisherigen Ausführungen über die Charakteristika postmodernen Denkens und „postmoderner Theorien“ bereits angeklungen ist, gibt es eine starke Überschneidung zwischen poststrukturalistischen Strömungen und postmodernen Ansätzen. Diese Überschneidungen und Vermischungen gehen dabei soweit, dass nicht mehr klar eingeordnet werden kann, welche TheoretikerInnen jetzt eher postmodernen oder eher poststrukturalistischen Ansätzen zugeordnet werden können.

Laut Knapp ist der „philosophische Hintergrund“ des *postmodernism* stark von poststrukturalistischen Strömungen beeinflusst. Dies äußert sich v.a. darin, dass epistemologischen Fragen im postmodernen Diskurs viel Raum gegeben wird und dass sprach- und diskurstheoretische Ansätze, sowie unterschiedliche Varianten des Konstruktivismus, eine zentrale Rolle spielen (vgl. Knapp 1998: 36).

Aber auch die postmoderne Kritik an den „Metanarrativen“ speist sich bis zu einem gewissen Grad aus poststrukturalistischen Analysen, die „totalisierende Gesellschaftstheorien“ aufgrund ihrer Ausschlüsse kritisieren und eher Diskontinuitäten, Pluralität und Differenz betonen: *„Die wesentliche methodologische Umorientierung des Poststrukturalismus besteht ja darin, die ausgeblendete Heterogenität sichtbar zu machen, die Vorstellungen systemischer Zusammenhänge zugrunde liegt. Gegenüber großrahmigen Strukturbegriffen betonen poststrukturalistische Ansätze eher radikale Diskontinuität, Pluralität und Differenz.“* (Knapp 1998: 40)

Die Art und Weise der Rezeption französischer poststrukturalistischer Strömungen im Kontext des angloamerikanischen *postmodernism*-Diskurses wird aber auch von einigen AutorInnen und WissenschaftlerInnen kritisiert. Im Zentrum der Kritik stehen dabei die erfolgten „Verkürzungen“ poststrukturalistischer Ansätze und auch deren zunehmende „Apolitisierung“ im angloamerikanischen *postmodernism*. So spricht z.B. Andreas Huyssen von der „amerikanischen Domestizierung des französischen Poststrukturalismus“ und Sigrid Weigel ist der Ansicht, dass der Begriff „Dekonstruktion“ in den USA eine „Rezeptionsweise französischer Theorie“ bezeichne, die sich immer mehr vom Politischen entferne (vgl. Huyssen & Weigel, zit. nach Knapp 1998: 70).

Ansichts der eben vorgestellten Schwierigkeiten, die eine genaue Definition des Begriffes „Postmoderne“ mit sich bringt, soll auch in der vorliegenden Diplomarbeit auf eine exakte und allgemeingültige Definition dieses Phänomens verzichtet werden. Was allerdings schon vorgenommen werden muss ist eine Auflistung derjenigen Aspekte des postmodernen Diskurses, die aus feministischer Perspektive relevant sind. Dabei möchte ich die wesentlichen Punkte zusammenfassen, welche die in der vorliegenden Arbeit analysierten Abhandlungen zum Thema „Feminismus und Postmoderne“ als zentral für dieses spannungsvolle Wechselverhältnis herausfiltern.

Laut den feministischen WissenschaftlerInnen und AutorInnen, auf deren Texte sich die vorliegende Arbeit bezieht, kreist postmodernes Denken und postmoderne Diskursbildung

nun um die folgenden Kernaussagen und Thematiken, die in der einen oder anderen Weise für feministische Theorie und Praxis von Bedeutung sind:

- Wie schon mehrmals erwähnt worden ist, lehnen postmoderne Ansätze die „großen Erzählungen/Metanarrative der Moderne“, wie z.B. die Geschichte der Aufklärung und ihr Glaube an einen kontinuierlichen Fortschritt Richtung Freiheit und Herrschaft der Vernunft, ab. Diese großen, die Wahrheit beanspruchenden Metanarrative und Legitimationsdiskurse stellen aus postmoderner Perspektive nämlich nur eine von vielen Wirklichkeiten dar, weswegen auch Legitimation im postmodernen Zeitalter plural und jeweils lokal zu verorten ist (vgl. Fraser/ Nicholson 1990: 22). Postmoderne Ansätze sind also in erster Linie als „faszinierendes Gegenmittel“ gegen die eurozentrischen, totalisierenden Metatheorien des Marxismus, des Liberalismus und des Feminismus entstanden (vgl. Moghissi 1999: 50).
- Postmoderne Strömungen konzentrieren sich v.a. auf die Entwicklung einer Essentialismuskritik und die Ausarbeitung antiessentialistischer, theoretischer Perspektiven (vgl. Fraser/Nicholson 1990: 20).
- Eine zentrale Einsicht des postmodernen Denkens ist, dass angeblich transzendente, universale Wahrheiten eigentlich die Ansichten und Erfahrungen einer kleinen, speziellen Gruppe – nämlich weißen, westlichen Männern – widerspiegeln (vgl. Flax 1990: 43).
- Postmoderne Ansätze spiegeln die im Westen eingetretene Ernüchterung angesichts der „Krise der westlichen Moderne“ wider.
- Postmoderne Ansätze zeichnen sich durch Skepsis gegenüber den klassischen, normativen Begriffen „Verstand“, „Wahrheit“ und „universeller Fortschritt“ aus. Sie lehnen den Gedanken ab, dass irgendetwas eine essentielle Bedeutung hat und dass die Geschichte sich in eine bestimmte Richtung bewegt. Stattdessen werden Diskontinuitäten und Unterschiede sowie das Lokale betont.
- Postmoderne Ansätze schaffen eine neue Sensibilität gegenüber der Repräsentation von „Anderen“ und konzentrieren sich sehr stark auf Prozesse der Marginalisierung von „Anderen“.
- Postmoderne Ansätze beschäftigen sich häufig mit Sprache und Diskursen als Ausdruck von Macht, wobei sie gleichzeitig ein grundlegendes Misstrauen gegenüber Macht artikulieren.
- Postmoderne Ansätze schaffen ein Bewusstsein dafür, dass jegliches Wissen und jeglicher Glaube soziokulturelle Konstrukte sind und demnach kontingent und veränderbar (vgl. Moghissi 1999: 50-51).

6.3.2 Feminismus und Postmoderne: Überschneidungen und Möglichkeiten der gegenseitigen positiven Beeinflussung

Obwohl feministische und postmoderne Ansätze von unterschiedlichen Ausgangspunkten und mit unterschiedlichen Intentionen argumentieren, kann v.a. auf erkenntnistheoretischer Ebene eine gewisse Ähnlichkeit zwischen feministischen und postmodernen Strömungen festgestellt werden. Beide Richtungen kritisieren die Aussagekräftigkeit der modernen Metatheorien mit universalem Gültigkeitsanspruch (z.B. Marxismus, Liberalismus), indem sie diese in ihrem jeweiligen Entstehungskontext betrachten und dadurch den kontingenten und einseitigen Charakter ihrer angeblich universalen und ahistorischen Wahrheiten sichtbar machen. Sowohl AnhängerInnen postmodernen Denkens als auch VertreterInnen des Feminismus stellen die „Norm der Objektivität“ der Wissenschaft, und den damit einhergehenden Glauben an die Möglichkeit eines neutralen (ForscherInnen) Blickes von Außen auf das Geschehen, in Frage. Schließlich haben beide Strömungen versucht, neue Modelle der Gesellschaftskritik zu entwickeln, die nicht auf diesen kritisierten, traditionellen philosophisch-wissenschaftlichen Normen basieren (vgl. Fraser/ Nicholson 1990:26).

Nancy Fraser und Linda J. Nicholson heben hervor, dass postmoderne und feministische Ansätze zwar ein ähnliches Set von Problematiken bearbeiten, aufgrund ihrer unterschiedlichen Ausgangspunkte und Schwerpunktsetzungen jedoch komplementäre Stärken und Schwächen entwickelt hätten. Während sich postmoderne Strömungen v.a. auf die Entwicklung einer Essentialismuskritik und die Ausarbeitung antiessentialistischer, theoretischer Perspektiven konzentrierten, haben sich feministische Strömungen in erster Linie mit der Entwicklung gesellschaftskritischer Konzepte auseinandergesetzt:

„Postmodernists offer sophisticated and persuasive criticisms of foundationalism and essentialism, but their conceptions of social criticism tend to be anemic. Feminists offer robust conceptions of social criticism, but they tend at times to lapse into foundationalism and essentialism.“ (Fraser/ Nicholson 1990: 20)

Fraser und Nicholson sind überzeugt, dass die beiden Strömungen voneinander profitieren können, da sie wechselseitig die jeweiligen blinden Flecken erhellen. Dabei deckt die postmoderne Perspektive Überreste von Essentialismus in feministischen Konzepten auf, während die feministische Perspektive auf androzentrische und politisch naive Vorstellungen postmoderner Strömungen hinweist: *„A postmodernist reflection on feminist theory reveals disabling vestiges of essentialism while a feminist reflection on postmodernism reveals androcentrism and political naivete.“* (Fraser/ Nicholson 1990: 20)

Auch Jane Flax weist auf die zahlreichen Überschneidungen zwischen postmodernen Ansätzen und feministischen Ansätzen hin. Eine wesentliche Übereinstimmung ist dabei die von beiden Strömungen geteilte Einsicht, dass angeblich transzendente, universale Wahrheiten eigentlich die Ansichten und Erfahrungen einer kleinen, speziellen Gruppe – nämlich weißen, westlichen Männern – widerspiegeln (vgl. Flax 1990: 43).

Einerseits ist es für Flax verständlich, dass die Ideen und Prinzipien der Aufklärung für FeministInnen sehr anziehend sind – immerhin wurden Frauen lange Zeit aus der Sphäre des Rationalen, zur Selbstemanzipation und Befreiung von autoritären Herrschaftsstrukturen befähigten Subjekts, ausgeschlossen. Andererseits betont sie, dass feministische TheoretikerInnen eigentlich schon in den postmodernen Diskurs eingetreten sind als sie zum ersten Mal begonnen haben, die angeblich geschlechtsneutralen Konzepte von Verstand, Wissenschaft oder dem Selbst zu dekonstruieren und ihre androzentrischen Grundannahmen offenzulegen. Feministische Theorie ist für Flax somit eindeutig in der postmodernen Philosophie verankert und kann sich nicht damit begnügen, Konzepte der Aufklärung wieder zu beleben bzw. für feministische Zwecke umzudeuten (vgl. Flax 1990: 42).

FeministInnen sollten vielmehr versuchen, Allianzen mit anderen, kompatiblen postmodernen Strömungen zu bilden. Ihre Aufgabe ist es auch innerhalb einer notwendig dezentrierten Welt dazu aufzufordern, Ambivalenzen, Mehrdeutigkeiten und Vielfalt zu tolerieren und gleichzeitig unser Bedürfnis nach Ordnung und Struktur zu reflektieren: *„Our lives and alliances belong with those who seek to further decenter the world – although we should reserve the right to be suspicious of their motives and visions as well. Feminist theories, like other forms of postmodernism, should encourage us to tolerate and interpret ambivalence, ambiguity, and multiplicity as well as to expose the roots of our needs for imposing order and structure no matter how arbitrary and oppressive these needs may be.”* (Flax 1990: 56)

Judith Butler tritt ebenfalls für postmoderne bzw. poststrukturalistische Sichtweisen ein (vgl. Butler 1991 & 1995). Dabei möchte sie mittels poststrukturalistischer Kritik an den Grundannahmen Feministischer Theorie und dem feministischen Subjekt bzw. der Kategorie „Frauen“ zu einer „neuen Feministischen Theorie“ gelangen, deren normative Grundlage, methodische Voraussetzung und politisches Ziel die „veränderlichen Konstruktionen von Identität“ sind (Butler 1991: 21). (näheres dazu im folgenden Abschnitt)

Wie schon weiter oben kurz erwähnt, kritisiert Judith Butler die Verwendung des Begriffes „postmodern“ als Bezeichnung für sehr unterschiedliche, und auch widersprüchliche, theoretische Positionen (vgl. Butler 1995: 37f.). Sie selbst bevorzugt eher den Begriff

„Poststrukturalismus“, womit sie eine Perspektive bezeichnet, welche die Verwobenheit von Feministischer Theorie bzw. jeglicher Theorie mit Macht aufzeigt und kritisiert (vgl. Butler 1995: 38f.). Es geht Butler aus poststrukturalistischer Perspektive v.a. um die Kritik an den Grundannahmen von Theorien – insbesondere einer normativen politischen Philosophie – die als außerhalb von Machtbeziehungen angesiedelt gedacht werden, was durch den Anspruch auf Universalität noch untermauert wird (vgl. Butler 1995: 39).

In Wirklichkeit sind die Prämissen dieser Theorien jedoch selbst kontingente und anfechtbare Annahmen, die immer innerhalb von Machtbeziehungen entstanden sind und Exklusionen aufweisen (vgl. Butler 1995: 39f.). Für Butler muss also eine Theorie, welche sich demokratischen Verhandlungen und Auseinandersetzungen innerhalb eines post-kolonialen Rahmens verpflichtet fühlt, permanent ihre eigenen Grundannahmen hinterfragen und deren Ausschlüsse problematisieren. Mithilfe eines radikalen, vom Poststrukturalismus informierten, politischen Projektes könne ihrer Meinung nach dieser „hinterlistige Trick der Macht“ herausgefordert werden, mit dem die Grundannahmen von Theorien außerhalb jeglicher Auseinandersetzungen und Anfechtungen imaginiert werden (vgl. Butler 1995: 41). Genauso wie die Prämissen von Theorien durch Exklusionen und Macht konstituiert werden, werden laut Butler auch Subjekte durch den Ausschluss und die gleichzeitige Produktion des „Anderen“ konstruiert. Dieses „Andere“ sind dabei so genannte „deautorisierte Subjekte“ (Butler 1995: 47), welche kein Anrecht auf den Subjektstatus haben. Laut Butler waren und sind es traditionellerweise Frauen, die als das „Andere“ imaginiert wurden bzw. werden. Aber z.B. auch die Figur des „Arabers“ dient als das „elende Andere“ des autorisierten und vollwertigen Subjekts, was sich ihrer Meinung nach v.a. im Krieg der USA gegen den Irak (1990/1991) zeigte: *„The subject is constructed through acts of differentiation that distinguish the subject from its constitutive outside, a domain of abjected alterity conventionally associated with the feminine, but clearly not exclusively. Precisely in this recent war [dem Krieg der USA gegen den Irak 1990/1991, Anm. J.E.] we saw ‚the Arab‘ figured as the abject other“* (Butler 1995: 46)

Sie weist dabei auf den Unterschied zwischen poststrukturalistischen Positionen hin, denen zufolge das Subjekt niemals existiert hat, und postmodernen Positionen, welche behaupten, dass das Subjekt einst Integrität besaß, diese aber in Frage zu stellen sei (vgl. Butler 1995: 48). Die Einsicht, dass das Subjekt durch Macht bzw. machtvollen Diskurse konstruiert wird und nicht bereits a priori existiert, bedeutet für Butler aber nicht, dass es determiniert ist und somit keine Handlungsmacht besitzt. Gerade der „konstituierte Charakter“ des Subjekts ist für sie die Voraussetzung für *agency*, also für eine „Rekonfiguration der kulturellen und

politischen Beziehungen“ (Butler 1995: 46) und somit eine „Umformung der Machtmatrix, durch welche wir konstituiert werden“ (Butler 1995: 47).

Dementsprechend ist auch das „feministische Subjekt“ bzw. die Kategorie „Frauen“ für Butler zu kritisieren und auf seine Ausschlüsse hin zu befragen bzw. aus poststrukturalistischer Sicht zu dekonstruieren. Sie weist in diesem Zusammenhang auf die starke Kritik post-kolonialer TheoretikerInnen am „feministischen Subjekt“ hin, welche es als ein „Instrument westlich-imperialistischer Hegemonie“ (Butler 1995: 48) auffassen, da Beherrschung ja u.a. durch die Produktion und Regulierung von Subjekten funktioniere. Dementsprechend fragt sie sich: „*Through what exclusions has the feminist subject been constructed, and how do those excluded domains return to haunt the ,integrity‘ and ,unity‘ of the feminist ,we‘?*“ (Butler 1995: 48)

Butler meint zwar, dass es eine gewisse politische Notwendigkeit zu geben *scheint*, im Namen von Frauen und für Frauen zu sprechen: „*Within feminism, it seems [Hervorhebung J.E.] as if there is some [Hervorhebung J.E.] political necessity to speak as and for women, [Hervorhebung im Original] and I would not contest that necessity.*“ (Butler 1995: 49)

Sie gibt jedoch zu Bedenken, dass jeder Versuch, der Kategorie „Frauen“ einen spezifischen oder universalen Inhalt zu geben, notwendigerweise Widerstand und Spaltungen innerhalb der feministischen Bewegung hervorrufen wird. Nachdem „Identitätskategorien“ niemals rein *deskriptiv* sind sondern immer *normativ* und aufgrunddessen unweigerlich auf Exklusionen beruhen, ist Identität für Butler ungeeignet, um als vereinigende Basis für eine feministische, politische Bewegung zu fungieren (vgl. Butler 1995: 50).

Deswegen plädiert Butler auch dafür, dass die feministische Bewegung die Kategorie „Frauen“ als letztlich „unbestimmbares Feld von Unterschieden“ (Butler 1995: 50) auffasst, welches nicht einfach unter einer Identitätskategorie zusammengefasst werden kann. So bleibt der Begriff „Frauen“ weitgefasst und offen für ständige Umdeutungsprozesse. Gerade diese Bedeutungskämpfe zwischen Frauen über den Inhalt der Kategorie „Frauen“ sind es, die laut Butler als Basis Feministischer Theorie gelten sollten: „*I would argue that the rifts among women over the content of the term ought to be safeguarded and prized, indeed, that this constant rifting ought to be affirmed as the ungrounded ground of feminist theory.*“ (Butler 1995: 50)

Die Dekonstruktion der Kategorie „Frauen“ bzw. des feministischen Subjekts bedeutet für Butler weder, die Kategorie für obsolet zu erklären noch den „Tod des Subjekts“ zu verkünden. Sie will die Kategorie „Frauen“ dadurch vielmehr von ihren „mütterlichen und rassistischen“ (Butler 1995: 50) Wesenbestimmungen befreien und sie auf diese Weise für die

Herstellung unerwarteter Bedeutungen öffnen. Ein derartig gefasstes Subjekt des Feminismus würde ihrer Meinung nach schließlich auch den Begriff der Handlungsmacht von Frauen erweitern (vgl. Butler 1995: 50).

Auf die Frage, ob es nicht ein Set von Normen geben müsse anhand derer man unterscheiden kann, welche Inhalte in die Kategorie „Frauen“ aufgenommen werden sollten und welche nicht bzw. was als bestimmend für das feministische Subjekt angesehen werden sollte und was nicht, antwortet Butler folgendermaßen: *„The only answer to that question is a counter-question: who would set those norms, and what contestations would they produce? To establish a normative foundation for settling the question of what ought properly to be included in the description of women would be only and always to produce a new site of political contest. That foundation would settle nothing, but would of its own necessity founder on its own authoritarian ruse.“* (Butler 1995: 50-51)

Butler will damit nach eigenen Angaben zwar nicht behaupten, dass es überhaupt keine normativen Grundlagen des Feminismus gäbe – sie möchte aber darauf hinweisen, dass diese immer umstritten sind und nur deshalb existieren, um andauernd in Frage gestellt zu werden. Genau dieses Element des permanenten Hinterfragens der Grundlagen bezeichnet sie als „permanentes Risiko des Prozesses der Demokratisierung“ (Butler 1995: 51).

Ihrer Meinung nach würde der Feminismus also seinen radikalen demokratischen Impetus preisgeben, wenn er den Kampf und die Auseinandersetzungen um seine eigenen Grundlagen verweigern würde, um dadurch das Risiko möglicher anti-feministischer Umdeutungen seiner Grundlagen und Kategorien zu vermindern. Laut Butler ist das Risiko, dass die Kategorie „Frauen“ auch anti-feministischen Zwecken dient, nämlich gerade als notwendiger Teil des Prozesses zu betrachten, welcher das feministische Subjekt hinsichtlich seiner Bedeutungen offen, und die Grundlagen des Feminismus umstritten, lässt: *„To refuse that contest is to sacrifice the radical democratic impetus of feminist politics. That the category is unconstrained, even that it comes to serve antifeminist purposes, will be part of the risk of this procedure.“* (Butler 1995: 51)

Das Bestehen auf einem festen Subjekt des Feminismus bzw. einer bruchlosen Kategorie „Frauen“ untergräbt aufgrund der implizierten Ausschlussverfahren also nicht nur *„die feministische Zielsetzung, den Anspruch auf Repräsentation zu erweitern“* (Butler 1991: 21) – es ist auch als Akt aufzufassen, der zwanghafte und regulierende Folgen hat, auch wenn die Kategorie „Frauen“ zu emanzipatorischen Zwecken ausgearbeitet worden ist (vgl. Butler 1991: 20). Für Butler bedeutet der Begriff „postfeministisch“ in diesem Zusammenhang, *„aus feministischer Perspektive über den Zwang nachzudenken, ein Subjekt des Feminismus zu*

konstruieren [...] um eine Repräsentationspolitik zu formulieren, die den Feminismus auf neuen Boden stellen und neu beleben könnte.“ (Butler 1991: 21)

Dementsprechend spricht sich Butler auch für eine „neue Form feministischer Politik“ aus, welche sich gegen die Verdinglichungen von Geschlechtsidentität und Identität stellt: *„eine Politik, die die veränderlichen Konstruktionen von Identität als methodische und normative Voraussetzung begreift, wenn nicht gar als politisches Ziel anstrebt.“ (Butler 1991: 21)*

6.3.3 Kritik an postmodernen Ansätzen: negative Konsequenzen für Feministische Theorie und Praxis

Trotz der teilweisen Überschneidungen von feministischen und postmodernen Ansätzen und den Möglichkeiten der gegenseitigen Bereicherung, warnen nicht wenige FeministInnen vor den potentiellen negativen Konsequenzen postmoderner Strömungen für feministische Theorie und v.a. für feministische Politik und Praxis.

So weisen etwa Becker-Schmidt und Knapp darauf hin, dass die notwendige feministische Selbstreflexion und die Kontextualisierung des feministischen Wissens nicht zum vollständigen Verzicht auf normative, emanzipatorische Konzepte führen dürfe, da dies in letzter Konsequenz der (politischen) Indifferenz Tür und Tor öffne:

„Obwohl die feministische Kritik die Bedeutung der Kontextbezogenheit des Denkens hervorgehoben hat – und insofern zuweilen eine gewisse Verwandtschaft mit postmoderner Erkenntniskritik registriert wird –, erscheint das verabsolutierte Ideal einer vollständigen Kontextualisierung, der Verzicht auf universalistische normative Konzepte, wie er von postmodernen Ansätzen intendiert ist, als letztlich unvereinbar mit feministischen Perspektiven. Hier liegt ein ‚dream of everywhere‘ zugrunde, der für eine feministische Theorie untauglich ist, da er in seiner Konsequenz zu Relativismus und Indifferenz führen muss.“ (Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 112)

Auch Seyla Benhabib warnt davor, dass postmoderne Strömungen zu Relativismus, Indifferenz und Apolitisierung führen können. Im Zentrum ihrer Kritik steht Lyotards Version der Postmoderne, welche für sie eine „starke Version“ postmodernen Denkens darstellt, die mit emanzipatorisch ausgerichteter Feministischer Theorie nicht zu vereinbaren ist:

„A certain version of postmodernism [die starke Version, repräsentiert durch Lyotard, Anm. J.E.] is not only incompatible with but would undermine the very possibility of feminism as the theoretical articulation of the emancipatory aspirations of women.“ (Benhabib 1995: 29)

Die Unvereinbarkeit der „starken Versionen“ postmodernen Denkens mit normativ-kritisch ausgerichteter Feministischer Theorie ist laut Benhabib darauf zurückzuführen, dass sie den „Tod des Subjekts“, den „Tod der Geschichte“ und den „Tod der Metaphysik“ postulieren. Ihrer Meinung nach kommt das erstens einer Absage an menschliche Intentionalität und Autonomie (Tod des Subjekts) und zweitens an die Idee menschlicher Emanzipation (Tod der Geschichte) gleich. Drittens wird auch die Möglichkeit negiert, Institutionen, Praktiken und Traditionen von außerhalb des jeweiligen kleinen Narratives, in welchem sie situiert und legitimiert sind, zu bewerten bzw. zu kritisieren (Tod der Metaphysik). Die „starken Versionen“ der drei Thesen führen laut Benhabib letzten Endes dazu, dass Sozialwissenschaften zunehmend wertfrei (deskriptiv) werden und dass die Norm bzw. das Ideal der Emanzipation eliminiert wird (vgl. Benhabib 1995: 20ff.).

Die von Lyotard repräsentierte „starke Version“ des postmodernen Denkens geht laut Benhabib davon aus, dass durch die Erodierung der modernen erkenntnistheoretischen Imperative und Metaerzählungen neue kognitive und soziale Möglichkeiten freigelegt werden, die davor nicht sichtbar waren. Den neuen Wahrnehmungsmodus beschreibt Lyotard laut Benhabib als „Paralogie“, „Agonie“ und „Anerkennung der heterogenen, vielgestaltigen Natur von Sprachspielen“. Den neuen, postmodernen „sozialen Zustand“ definiert er als „temporären Vertrag“, der permanente Institutionen im Bereich des Emotionalen, Sexuellen, Kulturellen, Familiären, Politischen und in den Internationalen Beziehungen ersetzt (vgl. Lyotard, zit. nach Benhabib 1990: 108).

Benhabib kritisiert daran nun einerseits, dass Lyotards Definition der Postmoderne zu einem unkritischen „Polytheismus der Werte“ führe, der einer moralischen und politischen Indifferenz den Weg ebnen kann, weil er jegliche übergeordnete Norm ablehnt (vgl. Benhabib 1990: 113). Andererseits weist sie darauf hin, dass es nicht zu übersehende Parallelen zwischen Lyotards Version von Postmodernismus und den neokonservativen Strömungen der 1980er Jahre gibt. Obwohl Benhabib feststellt, dass Lyotards Absage an den Metanarrativ des traditionellen Marxismus potentiell zur Entstehung von Formen post-marxistischer, radikal-demokratischer Politik führen könnte, ist sie dennoch der Meinung, dass seine Version des Postmodernismus eher neokonservative Politikmodelle legitimiere: *„the demise of the metanarrative of traditional Marxism opens the possibility of post-Marxist radical, democratic politics. The issue is whether the conceptual polytheism and agonistics proposed by Lyotard aids in this project or whether indeed under the guise of postmodernism, a ‚young conservatism‘ is not establishing itself among the avant-garde of the 1980s.”* (Benhabib 1990: 121)

Benhabib warnt auch davor, dass Lyotards Forderung nach Innovation und experimentellem Spiel von sozialen Reformen entkoppelt werden könnte. Außerdem ist sie der Meinung, dass seine Betonung von Differenzen letztendlich nicht Respekt gegenüber dem/der Anderen erzeuge, sondern vielmehr das konservative Plädoyer untermauere, welches den/die Andere(n) aufgrund seiner/ihrer Andersartigkeit außerhalb des gemeinsamen Verantwortungsbereiches der Menschlichkeit positioniert (vgl. Benhabib 1990: 122).

Aufgrund dessen tritt Benhabib auch für das Festhalten an „minimalen kognitiven und moralischen Kriterien“ im Sinne der Kritischen Theorie ein, welche das Abdriften in erkenntnistheoretische und moralische Beliebigkeit und Indifferenz verhindern sollen. Die Beibehaltung solcher minimaler Kriterien – wie z.B. die Anerkennung, dass Wissen moralischer Autonomie dienen sollte – ist für Benhabib auch deshalb wichtig, weil ihrer Ansicht nach die politischen Alternativen, die auf Lyotards epistemologische Überlegungen konsequenterweise folgen müssten, wenig erstrebenswert sind: es handelt sich dabei nämlich einerseits um einen vage definierten, neoliberalen Pluralismus und andererseits um einen kontextabhängigen Pragmatismus (vgl. Benhabib 1990: 122).

Ein meiner Ansicht nach wesentlicher Punkt ist auch Benhabibs Einschätzung, dass der Einfluss postmoderner Strömungen in der Feministischen Theorie zu einer Abwendung von „der Utopie“ geführt habe (vgl. Benhabib 1995: 256f.). Unter dem Begriff „Utopie“ versteht sie dabei allerdings nicht den Umbau der Gesellschaft nach einem rational festgelegten Plan. Es geht ihr vielmehr um die Utopie als „regulatives Prinzip Hoffnung“, ohne welches jeder grundlegende Wandel undenkbar ist (vgl. Benhabib 1995: 256). Lyotard bezeichnet sie in diesem Zusammenhang als „Gegner der Utopie“, der befürchte, dass *„die Gegenwart in ihrer Vieldeutigkeit, Pluralität und Widersprüchlichkeit [...] im Namen eines künftigen Utopia auf eine flache, eindimensionale ‚große Erzählung‘ reduziert [werden könnte].“* (Benhabib 1995: 256) Obwohl Benhabib betont, dass sie Lyotards Bedenken teile wenn utopistisches Denken missbraucht wird und im Namen des künftigen Utopia eigentlich undemokratische und autoritäre Praktiken der Gegenwart gerechtfertigt werden sollen, tritt sie doch entschieden dafür ein, das utopistische Denken generell, und im Kontext Feministischer Theoriebildung im Besonderen, beizubehalten (vgl. Benhabib 1995: 267). Ihrer Meinung nach können postmoderne Strömungen zwar auf die theoretischen und politischen Fallgruben utopistischen Denkens hinweisen – das sollte FeministInnen allerdings nicht dazu verleiten, die Idee der Utopie insgesamt ad acta zu legen und *„die Hoffnung, die Utopie des ‚ganz Anderen‘, auf[zugeben].“* (Benhabib 1995: 257)

Schließlich kritisiert Benhabib noch den unentschlossenen, zynischen Charakter von Lyotards postmodernem Intellektuellen, der sich weigert, eine konkrete Haltung einzunehmen und weist auf den Mangel an Ernsthaftigkeit hin, der den postmodernen „Sprachspielen“ v.a. in Krisenzeiten anhaftet: *„The polytheism of language games either assumes that culture and society are harmonious wholes or that the struggles within them are plays only. But there are times when philosophy cannot afford to be a ‚gay science‘, for reality itself becomes deadly serious. To deny that the play of language games may not turn into a matter of life and death and that the intellectual cannot remain the priest of many gods but must take a stance is cynical.“* (Benhabib 1990: 123)

Die feministische Wissenschaftlerin Christine Di Stefano ist ebenfalls skeptisch, ob der „postmoderne Paradigmenwechsel“ positive Auswirkungen auf den Feminismus haben kann. Sie ist zwar einerseits der Ansicht, dass eine Konzeption von *gender* als ausschließlich relevanter Strukturkategorie andere wichtige Differenzierungslinien ausblendet, weswegen sich auch traditionelle feministische Theorien derselben Totalisierung und Homogenisierung schuldig machen, die sie dem Humanismus und dem Erbe der Aufklärung vorwerfen: *„But recently, gender itself has come under critical scrutiny from new intellectual and political quarters, which charge that gender and its cohort of core assumptions and terms are guilty of the same totalization with which humanism was previously charged. On this view, gender is implicated in a disastrous and oppressive fiction, the fiction of ‚woman‘, which runs roughshod over multiple differences among and within women who are ill-served by a conception of gender as basic. For some writers, gender is no more and perhaps not even as basic as poverty, class, ethnicity, race, sexual identity, and age, in the lives of women who feel less divided from men as a group than, for example, from white or bourgeois or Anglo or heterosexual men and [Hervorhebung im Original] women.“* (Di Stefano 1990: 65)

Für Di Stefano stellt sich vor diesem Hintergrund allerdings die Frage, ob die Kategorie *gender* nun aufgrund ihres totalisierenden und homogenisierenden Charakters im Namen der Differenz dekonstruiert werden sollte, oder ob es notwendig sei, sie aufgrund des nach wie vor andauernden und wichtigen Kampfes gegen männliche Hegemonie beizubehalten. Während es für sie einerseits äußerst problematisch wäre, das Erbe der Aufklärung mit seinen Prinzipien der menschlichen Gleichheit und der Rationalität aufzugeben, führt dessen unkritische Übernahme jedoch gleichzeitig auch zur Übernahme der modernen, misogynen Einstellungen dieses Erbes – ein Dilemma, das ihrer Meinung nach nicht einfach zu lösen ist (vgl. Di Stefano 1990: 72).

Obwohl Di Stefano also auch auf die Problematiken der „modernen Perspektive“ hinweist, sind es trotzdem im Großen und Ganzen die folgenden drei Faktoren, die postmoderne Strömungen ihrer Meinung nach aus feministischer Perspektive suspekt erscheinen lassen:

1) Erstens drücken postmoderne Strömungen ihrerseits die Ansichten und Bedürfnisse einer bestimmten Gruppe aus. Dabei handelt es sich um weiße, privilegierte Männer aus dem industrialisierten Westen, die ihre Aufklärung, und die damit verbundenen befreienden Konsequenzen, schon gehabt haben und sich deswegen mittlerweile darauf einlassen können, das Erbe und die Folgen dieser Aufklärung kritischen Untersuchungen zu unterziehen (vgl. Di Stefano 1990: 75f.) (vgl. auch Moghissi 1999).

2) Zweitens haben VertreterInnen des postmodernen *mainstreams* (Derrida, Lyotard, Rorty, Foucault) ihrer Meinung nach die Geschlechterfrage ziemlich vernachlässigt.

3) Drittens würde eine ernsthafte Übernahme der postmodernen Agenda durch FeministInnen feministische Politik und Praxis, die auf der Kategorie „Frauen“ basiert, untergraben:

„To the extent that feminist politics is bound up with a specific constituency or subject, namely, women, the postmodernist prohibition against subject-centered inquiry and theory undermines the legitimacy of a broad-based organized movement dedicated to articulating and implementing the goals of such a constituency.“ (Di Stefano 1990: 76) (vgl. auch Moghissi 1999)

6.3.4 Grenzen postmoderner Analysen in Debatten um *gender* und Islamismus

Auch die feministische Wissenschaftlerin Haideh Moghissi warnt vor den Fallstricken von postmodernen und kulturrelativistischen Betrachtungen und Analysen der Thematik „*gender* und Islam“ bzw. „*gender* und Islamismus“. Sie ist erstens der Meinung, dass es im Kontext der post-kolonialen, anti-orientalistischen wissenschaftlichen Analysen der Thematik „*gender* und Islam“ zu einer zunehmenden Überlagerung und Überschneidung zwischen der scheinbar radikalen, „anti-repräsentativen Perspektive“ (siehe unten) und einem Konservatismus fundamentalistischer Prägung kommt. Diese Überschneidung ist zweitens Ausdruck eines Denkstils und eines wissenschaftlichen Analysemodus, der vom postmodernen Relativismus, welcher aktuell in den europäischen und insbesondere den US-amerikanischen Universitäten sehr dominant ist, inspiriert wird (vgl. Moghissi 1999: 47).

Der postmoderne Relativismus ist laut Moghissi als „faszinierendes Gegenmittel“ gegen die eurozentrischen, totalisierenden Metatheorien der Moderne und die universalistischen Ansprüche des liberalen Pluralismus, des Marxismus und des Feminismus entstanden.

und hat sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts als populäre Denkrichtung bzw. Theorie an vielen Universitäten in Europa und Nordamerika durchsetzen können (vgl. Moghissi 1999: 50). Moghissi ist nun der Ansicht, dass die postmoderne Perspektive durchaus Vorteile haben kann, weil sie neue Forschungsrichtungen eröffnet und die strukturalistischen und kulturalistischen Sackgassen überwindet. Ähnlich wie die feministischen Wissenschaftlerinnen Becker-Schmidt/Knapp, Benhabib und Di Stefano warnt aber auch sie vor den negativen politischen Konsequenzen des postmodernen Paradigmas für Feministische Theorie und v.a. für feministische Politik.

Die Aufgabe bzw. Aushöhlung der Konzepte der „Universalität“, der „Gleichheit“, der „Moderne“ und der „Menschenrechte“ gehen ihrer Meinung nach nämlich v.a. auf Kosten der in den islamischen Ländern lebenden Frauen (vgl. Moghissi 1999: 47). Für Moghissi gibt es auf der Ebene der potentiellen *politischen Konsequenzen* der postmodernen Perspektive merkwürdige Affinitäten zu den reaktionären Ideen der islamischen FundamentalistInnen. Den Kern der Überschneidungen bildet dabei die jeweilige Feindseligkeit gegenüber der westlichen Moderne: *„my concern here is less with postmodernism as a slippery epistemological stance and more with its effects on our political climate and mood – its well-advertised but fictitious radicalism, which rapidly dissolves into a celebration of cultural difference, its privileging of the ‚local‘ (as against ‚master narratives‘ emphasizing universal rights), and, in consequence, its curious affinity with the most reactionary ideas of Islamic fundamentalism. For the two share a common ground - an unrelenting hostility to the social, cultural and political processes of change and knowledge and rationality, originating in the West, known as modernity.“* (Moghissi 1999: 52)

Aber auch die feministische Aktivistin Nawal El Saadawi warnt vor Parallelen zwischen postmodernen und (islamisch)fundamentalistischen Ansichten. Sie ist der Meinung, dass sich v.a. die auf Frauen bezogenen Argumentationen von „FundamentalistInnen“ und einigen postmodernen WissenschaftlerInnen, welche sie als „KulturfundamentalistInnen“ bezeichnet, teilweise überschneiden (vgl. El Saadawi 1995, zit. nach Tohidi 1998: 294).

6.3.5 Wissenschaftlicher „*anti-representational common sense*“ und Konstruktion der „neuen, muslimischen Frau“ als selbstbewusst und unabhängig

Wie schon genauer im Kapitel 6.2.2. beschrieben, war die diskursive Konstruktion der „unterdrückten, muslimischen Frau“ ein wesentlicher Bestandteil der von Edward Said analysierten Orientalisierung des Nahen/ Mittleren Ostens. Ausgehend von dieser Feststellung meint Moghissi, dass Saims Werk „*Orientalism*“, aber auch die Werke von anderen anti-orientalistischen und post-kolonialen WissenschaftlerInnen, den Weg hin zu einem neuen wissenschaftlichen und politischen Terrain geebnet haben. In diesem Terrain herrscht eine größere Aufmerksamkeit gegenüber den Fallstricken und dem eurozentrischen *bias* von Werken, in denen eine andere ethnische, kulturelle Gruppe von westlichen WissenschaftlerInnen beforscht bzw. repräsentiert wird (vgl. Moghissi 1999: 34). Dabei wird v.a. von post-kolonialen TheoretikerInnen kritisiert, dass die Beforschung von, und das Sprechen für, eine andere bzw. subalterne ethnische/kulturelle Gruppe diese „Anderen“ immer auch als Gegenbild des „Eigenen“ produziert, weswegen das Recht der Repräsentation grundsätzlich in Frage gestellt wird (vgl. auch Kapitel 6.2.5.).

Bruce Robbins bezeichnet diese neue wissenschaftliche Haltung auch als „*anti-representational common sense, leading to an almost uncontested ethnico-epistemological denial of anyone’s right or ability to represent others.*“

(Robbins 1992, zit. nach Moghissi 1999: 34)

Die durch post-koloniale Kritiken angestoßene, (wissenschaftliche) Skepsis gegenüber der „Repräsentation der Anderen“ setzte laut Moghissi etwa zeitgleich mit einer neuen Welle der Islamophobie ein, welche im Zuge der Machtergreifung der islamischen FundamentalistInnen Ende der 1970er Jahre und Anfang der 1980er Jahre den Westen ergriffen hatte. Diese Welle der Islamophobie erreichte während des Golfkrieges ihren Höhepunkt und führte zur pauschalen Dämonisierung der Arabischen Welt und des Islam in vielen Ländern des Westens, allen voran den USA. Im Zentrum des revitalisierten rassistischen Diskurses über den Islam und die Arabische Welt standen auch diesmal sehr schnell wieder die islamischen Geschlechterpolitiken und Geschlechterpraxen, die im *othering*-Prozess als einer der Hauptunterschiede zwischen „dem barbarischen Orient“ und dem „zivilisierten Westen“ aufgebauscht wurden: „*Once more the maltreatment of women and their exotic attire became the focal point of representational discourses on the Middle East, providing compelling evidence for the moral, cultural and political deficiencies of the Islamic world. [...] Self-congratulatory discussions from a Western hegemonic position about women’s rights ,here‘ as opposed to their deprivation ,there‘ worked to fuel everyday racism*“ (Moghissi 1999: 37)

Angesichts der neu entflammten Islamophobie im Westen wurde es laut Moghissi immer notwendiger, die rassistischen Stereotypisierungen auf politischer und wissenschaftlicher Ebene zurückzuweisen. Diese Entwicklung hatte wiederum eine Zunahme der oben beschriebenen „anti-repräsentativen“ und „anti-orientalistischen Studien“ in den europäischen und nordamerikanischen Universitäten zur Folge, welche die Thematik „gender und Islam“ in erster Linie aus anti-orientalistischer und anti-islamophober Perspektive behandelten. Die größte Herausforderung besteht nun darin, den anti-islamischen Vorurteilen entgegenzutreten, ohne dabei in eine entschuldigende Verteidigung islamischer *gender*-Praktiken zu verfallen (vgl. Moghissi 1999: 37).

Nayereh Tohidi stellt in diesem Zusammenhang allerdings fest, dass sich einige der im Westen lebenden feministischen WissenschaftlerInnen und AktivistInnen (u.a. auch „Diaspora-FeministInnen“, welche ursprünglich aus islamischen Ländern kommen) aufgrund der rassistischen und orientalistischen Darstellungen muslimischer Frauen dazu gezwungen sahen, eine kritische Perspektive aufzugeben, und sich stattdessen auf kulturellrelativistische Positionen im Hinblick auf „muslimische Kulturen“ zurückgezogen haben: *„In their contact with widespread negative stereotypes and distorted images of Muslims perpetuated in the Western mainstream media, some have felt compelled to lose critical perspective. As a result they unwittingly retreat to either cultural relativism or a defensive, nationalistic stand about ‚Muslim cultures‘.“* (Tohidi 1998: 289)

Auch Moghissi ist zwar der Meinung, dass wissenschaftliche Studien über Frauen im Nahen/Mittleren Osten seit der verstärkten Hinwendung zu „anti-repräsentativen Untersuchungen“ grundsätzlich informierter sind und versuchen, die Komplexität der unterschiedlichen Lebenssituationen muslimischer Frauen aufzuzeigen, ohne dabei die orientalistischen, eurozentrischen Stereotypen und Repräsentationen zu reproduzieren. Gleichzeitig warnt sie aber ebenfalls davor, dass einige dieser anti-orientalistischen Studien zur Konstruktion eines neuen, stereotypen Frauenbildes beitragen, das genauso essentialisierend und homogenisierend ist wie die typischen orientalistischen Projektionen. In ihren Bemühungen, die vormals verstummten und falsch repräsentierten muslimische Frauen zu Wort kommen zu lassen und gleichzeitig das orientalistische Bild der „passiven, unterdrückten muslimischen Frau“ zu zerstören, präsentieren diese Studien ein romantisierendes, verklärtes Bild des Lebens der Frauen in islamischen Gesellschaften, welches der Realität nur in Ausnahmefällen entspricht (vgl. Moghissi 1999: 40f.).

Die auf diese Weise konstruierte „neue muslimische Frau“ ist im Gegensatz zu ihrer „orientalisierten Vorgängerin“ eine unabhängige, selbstbewusste Bürgerin, die sich für Geschlechtergerechtigkeit einsetzt, den Schleier als Zeichen der Ablehnung des westlichen Kapitalismus und Konsumwahns aktiv und ohne Zwang anlegt und das von den religiösen Eliten verteidigte Interpretationsmonopol der islamischen Texte herausfordert. Demnach ist diese muslimische Frau ein „nicht verwestlichtes“ Rollenmodell für alle Frauen (ob religiös oder nicht), die in den mehrheitlich islamischen Gesellschaften des Nahen/Mittleren Ostens und Nordafrika leben: *„As an alternative to the older, more passive image, a new notion of Muslim women is constructed which is as essentializing and as irrelevant to the realities of the overwhelming majority of women in these countries as it was in typical Orientalist writings. If, in the past, Muslim women could not be seen as anything but victims of male aggression, now they are represented as independent-minded, gender-conscious citizens who participate in the social and political life of their societies; have adopted the veil as a brave act of defiance against the social corruption of a Western-oriented market economy and against consumerism (Abu-Odeh, 1992); and are challenging the ulamas’[Hervorhebung im Original]hegemonic power over the interpretation of the sacred texts (Najmabadi, 1995). [...] Muslim women, therefore, represent an indigenous non-Westoxicated model of liberated women to all women in these societies.”* (Moghissi 1999: 41)

Moghissi unterstreicht, dass das Bild der neuen, selbstbewussten und unabhängigen muslimischen Frau nur auf eine kleine Minderheit der in muslimischen Gesellschaften lebenden Frauen übertragbar ist. Es erfasst demnach nicht das facettenreiche, oft mit Problemen belastete Leben sehr vieler Frauen, das besonders in den Ländern, in denen die IslamistInnen an der Macht sind, sehr mühsam sein kann und zahlreichen Zwängen unterliegt (vgl. Moghissi 1999: 42).

Auch Tohidi kritisiert, dass einige westliche Intellektuelle – insbesondere „postmoderne AnthropologInnen“ und BefürworterInnen von kulturellrelativistischen Analysen – das Bild der „neuen, selbstbewussten muslimischen Frau“ propagieren, um die vor allem in den westlichen Medien präsenten negativen, orientalistischen Stereotype über muslimische Frauen zu „korrigieren“. Ein zentrales Element ist dabei auch ihrer Ansicht nach, dass diese postmodernen Intellektuellen in einer Art „Überkompensation“ für orientalistische Vorurteile das Tragen des muslimischen Schleiers als freie Entscheidung und Zeichen von weiblichem *empowerment* interpretieren: *„As a corrective to the widespread negative depiction of Muslim women in the Western media, however, some scholars in the West (a number of ‚postmodernist‘ anthropologists or advocates of ‚cultural relativism‘ in particular) tend to*

move far in the opposite direction, manifested in their treatment of such sensitive issues as female circumcision and the veil. For example, they overcompensate for the one-dimensional understanding and pejorative generalization of the veil in orientalist tradition by portraying the recent adoption of the veil as a ‚free choice‘ or symbol of ‚authentic identity‘ and a form of women’s ‚empowerment‘.” (Tohidi 1998: 288-289)

Sie weist in diesem Zusammenhang ebenfalls darauf hin, dass die postmodernen Intellektuellen anscheinend die strukturelle Ebene übersehen. Dementsprechend tragen ihrer Meinung nach sehr viele muslimische Frauen in islamischen Ländern den Schleier nicht aufgrund einer freien Entscheidung, sondern aus „Mangel an besseren Entscheidungsmöglichkeiten“ (Tohidi 1998: 289) bzw. um sich in einem restriktiven, ihre Bewegung einschränkendem Umfeld, mehr soziale Mobilität zu verschaffen: *„Instead of a free choice, then, the wearing of hijab and especially the veil under such circumstances would be a coping or defense mechanism, a protective device against more severe oppressions, a means to bargain for more space and mobility.“* (Tohidi 1998: 289)

Auch für Moghissi ist es symptomatisch für den neuen postmodernen akademischen Trend, dass viele Studien¹⁰ zum Thema „gender und Islam“ spezifische islamische Praktiken (z.B. die Verschleierung) sozusagen als vom islamischen Fundamentalismus entkoppelt betrachten bzw. keine besonders aussagekräftigen Zusammenhänge herstellen. In ihrem gerechtfertigten Bemühen, sich für mehr Toleranz gegenüber muslimischen *communities* im Westen einzusetzen – welche die Hauptzielgruppe und Leidtragenden der rassistischen Islamophobie im Westen sind – versuchen die AutorInnen dieser Studien, das Augenmerk auf die „positiven Aspekte“ der Islamisierung für Frauen zu lenken und erniedrigende und frauenfeindliche Praxen als „andere Lebensweisen“ zu rechtfertigen. Dadurch tragen sie aber bewusst oder unbewusst zur Verharmlosung des islamischen Fundamentalismus bei, der für Moghissi aktuell eine der größten ideologischen, politischen und philosophischen Herausforderungen des Feminismus, insbesondere des feministischen Konzepts weiblicher Autonomie, darstellt (vgl. Moghissi 1999: 46).

Darüber hinaus kann festgestellt werden, dass der neue, wissenschaftliche „*anti-representational common sense*“ und die Konstruktion der „neuen, muslimischen Frau“ als selbstbewusst, unabhängig und *genderbewusst* Hand in Hand mit dem neuen Analysefokus auf weibliches *empowerment* gehen und somit auch als Folge der generellen

¹⁰ Moghissi bezieht sich hier auf die folgenden Studien: Afshar, 1994; Hoodfar, 1993; Mir-Hosseini, 1996; Ramazani, 1993. Sie ist der Ansicht, dass es v.a. unter im Westen lebenden iranischen FeministInnen einen Trend gibt, ein „verklärtes Bild“ der Situation von Frauen im Iran zu zeichnen (vgl. Moghissi 1999: 48).

Fokusverschiebung von der Unterdrückung von Frauen/ dem Opferdasein von Frauen hin zur Handlungsmacht von Frauen interpretiert werden können.

6.3.6 Postmoderne und Islamismus als Reaktionen auf die „Krise der Moderne“

Laut Moghissi sind sowohl postmoderne Strömungen als auch islamistische Bewegungen – wenn auch mit unterschiedlichen Vorzeichen und in gänzlich unterschiedlichen Kontexten – als Reaktion auf die krisenhaften Erscheinungen der Moderne entstanden, die sich ab der Mitte des 20. Jahrhunderts immer stärker anhäuften (vgl. Moghissi 1999: 54f.).

Die „Krise der Moderne“ fand im Westen allerdings im Großen und Ganzen unter Bedingungen statt, in denen wesentliche Aspekte der Moderne, wie etwa eine relativ stabile politische Situation, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, bereits realisiert worden waren. Dementsprechend führten die Krisenerscheinungen, wie z.B. die zunehmende ökonomische Ausbeutung und Umweltzerstörung, Armut und Obdachlosigkeit, ethnische Konflikte und die Inkompetenz und Korruptionsanfälligkeit der Regierungen, eher zu einer Art Sinnkrise und einer Grundstimmung der Hoffnungslosigkeit und Resignation (vgl. Moghissi 1999: 54f.).

In den islamischen Ländern des Nahen/Mittleren Ostens, sowie generell in den meisten Ländern der Dritten Welt, ist die „Krise der Moderne“ hingegen in erster Linie auf deren nur partielle Durchsetzung zurückzuführen. Laut Moghissi ist es im Nahen/Mittleren Osten und in den meisten Teilen der Dritten Welt fast ausschließlich zu Modernisierungen im ökonomischen und industriellen Bereich gekommen, von denen nur die autoritäre Elite, eine kleine, privilegierte Minderheit und multinationale Unternehmen profitiert haben. Die politischen und kulturellen Aspekte der Moderne hingegen, wie etwa soziale Gerechtigkeit, Demokratie, Säkularismus, staatliche Verantwortung und rechtsstaatliche Institutionen, wurden in diesen Regionen höchstens pro forma verwirklicht. Die nur teilweise erfolgte Modernisierung hatte zur Folge, dass der Großteil der Bevölkerung von den Profiten und Vorteilen moderner Entwicklungen abgeschottet blieb. Diese Situation bildete den idealen Nährboden für den Islamismus, welcher eine islamische Alternative heraufbeschwor und die breiten Massen aufgrund ihrer schlechten sozioökonomischen Lage dafür begeistern konnte (vgl. Moghissi 1999: 54).

6.3.6.1 Die „verstümmelte Moderne“ in der islamischen Welt

Auch Fatima Mernissi kritisiert, dass der zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzende Modernisierungsprozess in den arabischen Ländern durchgeführt wurde, ohne zuvor mit dem Despotismus und den religiösen Manipulationen der Vergangenheit zu brechen (vgl. Mernissi 1992: 69). Sie bezeichnet den Zustand, in dem sich der Nahe/Mittlere Osten heutzutage befindet, als „verstümmelte Moderne“, welche ihrer demokratischen Errungenschaften entleert ist (Mernissi 1992: 159). Aufgrund der nur halbherzig durchgesetzten Modernisierungen im Bereich des Rechtsstaates und der Demokratie ist es insbesondere um die Frauenrechte in den meisten islamischen Ländern verhältnismäßig schlecht bestellt. Während es im Westen zumindest eine rechtlich garantierte Gleichheit zwischen den Geschlechtern gibt, sind die Frauen in den meisten islamischen Staaten aufgrund der diversen, an der Scharia orientierten Rechtskodizes, von Rechts wegen benachteiligt und weniger wert als Männer. Auch Mernissi weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der moderne Staat für die muslimischen Frauen „noch nicht geboren ist“. Für sie ist das Auftreten der Frau als gleichberechtigte Bürgerin ein ganz zentraler Aspekt der Moderne, welcher von den IslamistInnen vehement abgelehnt und bekämpft wird (vgl. Mernissi 1992: 229-230). Aber auch der Westen profitiert von der verstümmelten Moderne in den arabischen Staaten. Es würde laut Mernissi nämlich nur seinen eigenen ökonomischen und strategischen Interessen schaden, wenn er sich ernsthaft, und nicht nur vorgeblich und als Kriegsstrategie, für die Demokratisierung, die Einhaltung der Menschenrechte und die Durchsetzung des Rechtsstaates im Nahen/ Mittleren Osten und Nordafrika einsetzen würde. Denn wirkliche Demokratie in dieser Region würde bedeuten, dass plötzlich die Mehrheit der Bevölkerung zumindest begrenzten Einfluss auf die Ressourcenverteilung in diesen Ländern nehmen könnte und somit v.a. der Erdölprofit nicht mehr ausschließlich den korrupten Eliten und den westlichen bzw. transnationalen Erdölkonzernen zugute kommen würde (vgl. Mernissi 1992: 234).

Auch H. Sharabi weist darauf hin, dass die patriarchalischen Strukturen der arabischen Länder niemals richtig modernisiert worden sind. Das Zusammenspiel von Imperialismus und Patriarchalismus habe vielmehr eine „hybride Gesellschaft/ Kultur“ hervorgebracht, in der die patriarchalischen Strukturen höchstens eine oberflächliche Modernisierung erfahren haben. Er nennt diese hybride Gesellschaftsform „Neopatriarchat“ (vgl. Sharabi, zit. nach Moghissi 1999: 84). Schließlich betont auch Martin Riesebrodt die Wichtigkeit, die „real existierende und erfahrene Moderne“ der im (islamischen) Fundamentalismus organisierten Menschen Ernst zu nehmen. Diese „real existierende Moderne“ entspricht nicht den „abstrakten Idealen der Moderne“. Demnach weisen viele (natürlich nicht alle) AnhängerInnen des (islamischen)

Fundamentalismus auch nicht die „abstrakten, unrealisierten Ideale“ der Moderne zurück, sondern die „alltäglich erfahrene Moderne“: *„Denn zurückgewiesen wird ‚die Moderne‘ ja nicht aufgrund ihrer Philosophie, sondern aufgrund von Alltagserfahrungen, die der Moderne zu Recht oder zu Unrecht zugerechnet werden.“* (Riesebrodt 2000: 132)

6.3.6.2 Modernisierung und Geschlechterbeziehungen

Es kann also festgestellt werden, dass die islamische Welt bestenfalls eine „Modernisierung ohne Moderne“ erlebt hat bzw. dass das Zeitalter der Moderne in der islamischen Welt niemals vollständig begonnen hat (vgl. Moghissi 1999: 54).

Die unvollständige Modernisierung manifestiert sich laut Moghissi v.a. im Bereich der Geschlechterbeziehungen, welche durch den partiellen Modernisierungsprozess in der islamischen Welt nicht wesentlich zu Gunsten von Frauen verändert worden sind: *„the majority of women in the Middle East and North Africa have not fully benefited from the forces of modernism, despite the fact that their lives have been touched by modernization processes, one way or another. But this is because modernization projects in the Middle East over the last hundred years have excluded genuinely transformative changes in gender relations.“* (Moghissi 1999: 83-84; vgl. auch Mernissi 1992)

Viele FeministInnen weisen zwar zu Recht darauf hin, dass auch die westliche Moderne und die Aufklärung für Frauen paradoxe Auswirkungen hatten (vgl. Moghissi 1999: 78f.).

Immerhin galten die revolutionären Ideen von Gleichheit und Freiheit ursprünglich nur für das privilegierte, männliche Individuum und Frauen wurden über die Trennung der öffentlichen von der privaten Sphäre von politischer Mitentscheidung ausgeschlossen und nicht als vollwertige Bürgerinnen anerkannt (vgl. Moghissi 1999: 78f.). Dementsprechend meint z.B. Seyla Benhabib: *„Freiheit, Gleichheit, Solidarität: diese Grundsätze galten nur bis zur Schwelle des privaten Haushalts.“* (Benhabib 1992: 23)

Auch die Auswirkungen der kapitalistischen Industrialisierung auf Frauen im Westen werden laut Moghissi als ambivalent bewertet. In diesem Zusammenhang wird z.B. des Öfteren betont, dass das Leben von Frauen in modernen, kapitalistischen Gesellschaften trotz ihrer besseren rechtlichen Situation und ihrer klassenabhängigen finanziellen Autonomie, von neuen genderspezifischen Zwängen und Ausbeutungsverhältnissen geprägt ist (z.B. der Schönheitswahn, die zunehmende Vermarktung des weiblichen Körpers, der zunehmende Verlust zwischenmenschlicher Beziehungs- und Unterstützungsnetzwerke im Zeitalter des bourgeois Individualismus etc.) (vgl. Moghissi 1999: 78-81). Der Modernisierungsprozess und die kapitalistische Industrialisierung haben Frauen im Westen also keineswegs

vollständige Gleichberechtigung gebracht: „*Improvements in women's legal and social status in the West have been partial, conditional and formal*“ (Moghissi 1999: 81)

Trotz der nur partiellen und v.a. formalen Verbesserungen für Frauen im Westen sind aber v.a. im rechtlichen Bereich eindeutige Fortschritte zu verzeichnen, die nicht zuletzt durch die Frauenbewegungen des 20. Jahrhunderts erkämpft wurden und stark damit zusammenhängen, dass Frauen im Westen rechtlich mittlerweile als gleichwertige BürgerInnen anerkannt werden: „*The legal, social and cultural rights which women enjoy in the West [...] are a consequence of the recognition of women's full citizenship status (personhood) – that is, equality before the law, and equality in law.*“ (Moghissi 1999: 96)

Angesichts der unvollständigen und widersprüchlichen Auswirkungen der westlichen Moderne auf Frauen räumt Moghissi ein, dass Zweifel bezüglich ihrer Errungenschaften und Kritik an der ausbeuterischen und diskriminierenden Art und Weise, wie die bourgeoise Modernisierung vonstattengegangen ist, also durchaus ihre Berechtigung haben (vgl. Moghissi 1999: 81). Sie warnt jedoch gleichzeitig davor, die positiven Aspekte des Modernisierungsprozesses zu übersehen und die negativen Auswirkungen als Argument zu verwenden, um die Moderne *in toto* als irrelevantes und unerwünschtes Projekt für die islamische Welt abzulehnen. Dies würde nämlich einer katastrophalen Politik Tür und Tor öffnen und wäre v.a. für die in den islamischen Gesellschaften lebenden Frauen von sehr großem Nachteil (vgl. Moghissi 1999: 53f.). Aufgrund dessen wehrt sie sich auch gegen IslamwissenschaftlerInnen wie etwa Akbar Ahmed, die sich nur auf die negativen Auswirkungen konzentrieren, die die westliche Moderne für Frauen gehabt hat und daraus schließen, dass Gewalt gegen Frauen das unabwendbare und zwangsläufige Ergebnis der Moderne sei, weswegen dieser Weg in ihren Augen für islamische Gesellschaften auch abgelehnt werden sollte: „*Still, it is disturbingly misleading to argue, as does Akbar Ahmed, for example, that gender violence is the inevitable outcome of modernity, or that rape, mutilation and abuse are ,the destiny of the postmodern female' – that ,there is an inherent tendency in Western society to view women as hate objects'. Ahmed recites these ills of modern life in order to ask why Muslims should be ,dragged along the path of social experimentation which they know to be diverging from their own vision of society? Why should they disrupt their domestic situation for temporary values, however overpowering?*“ (Ahmed 1992, zit. nach Moghissi 1999: 82)

Moghissi meint, dass dieser einseitigen Betrachtungsweise ein „umgedrehter Orientalismus“ bzw. „Okzidentalismus“ zugrunde liegt, der dazu führt, dass Gewalt gegen Frauen in den eigenen Gesellschaften ausgeblendet wird und die Annahme nährt, dass die grausameren

Gewalttaten gegen Frauen der westlichen Kultur bzw. der westlichen Moderne innewohnen (vgl. Moghissi 1999: 82-83). Sie kritisiert also v.a. den Argumentationsgang von Intellektuellen wie Ahmed, die ein sehr kritisches Bild der Auswirkungen der westlichen Moderne auf Frauen mit einem verklärten, unkritischen Bild der Situation von Frauen in der islamischen Welt kombinieren. Durch dieses Ungleichgewicht entsteht der Eindruck, dass die Moderne für Frauen im Westen im Großen und Ganzen keine positiven Auswirkungen hatte, sondern im Gegenteil ihre ökonomische und sexuelle Ausbeutung ausschließlich verstärkt hat. Die logische Schlussfolgerung ist nun, dass es Frauen in islamischen Gesellschaften besser gehe, weil sie den negativen Aspekten der Moderne (die laut dieser Darstellung ja überwiegen) nicht ausgesetzt sind. Für Moghissi ist darüber hinaus auch die Art der Fragestellung von Ahmed problematisch. Sie weist darauf hin, dass man sich doch auch anschauen könnte, wie die unvollständigen Modernisierungsversuche in der islamischen Welt die patriarchalische Autorität herausgefordert haben, anstatt die Moderne aufgrund einer einseitigen und unausgewogenen Betrachtungsweise von vornherein abzulehnen (vgl. Moghissi 1999: 83).

6.3.6.3 Die postmoderne Perspektive als Privileg der „westlichen Intellektuellen“

In diesem Zusammenhang fordert Moghissi die Intellektuellen des Nahen/Mittleren Ostens dazu auf, den gänzlich anderen politischen und soziökonomischen Kontext der islamischen Welt zu berücksichtigen, bevor sie in den postmodernen Tenor einstimmen und das Projekt der Moderne als gescheitert ad acta legen. Die postmoderne Perspektive ist für sie ganz klar ein Privileg derjenigen, die die vollständige Moderne mitsamt ihrer befreienden und Gleichheit bringenden Aspekte erfahren haben. Im Kontext der „Identitätskrise des Westens“ und der Diskreditierung der „großen Metatheorien“ Liberalismus, Marxismus und Feminismus scheinen postmoderne Betrachtungsweisen eine verführerische und harmlose Alternative zu sein (vgl. Moghissi 1999: 55). Die westlichen Intellektuellen sind nämlich aufgrund der Durchsetzung moderner demokratischer, sozialer und politischer Institutionen in der Lage, die Defizite der Moderne und die Problematiken der Konzepte der Rationalität, des Humanismus und des Universalismus zu analysieren, da sie sich in einem relativ geschützten und privilegierten Raum befinden und sich die kritische Hinterfragung und den Hinweis auf die Exklusionsmechanismen von emanzipatorischen und normativen Konzepten leisten können (vgl. Moghissi 1999: 58; Benhabib 1995: 28). So weist auch Benhabib darauf hin, dass die Möglichkeit der Einnahme einer postmodernen Perspektive das Privileg einer „geisteswissenschaftlichen Avantgarde“ in den spätkapitalistischen Gesellschaften sei (vgl.

Benhabib 1995: 7), und dass die Postmoderne bzw. das postmoderne Denken die (positiven) rechtlichen und moralischen Errungenschaften der Moderne und „einen besonderen Liberalismus“ bereits voraussetzen: *„In dieser Hinsicht (wie in manchen anderen) setzt die Postmoderne einen ganz besonderen Liberalismus voraus, pluralistischer, toleranter und offener für das Recht auf Differenz und Andersheit [...] Postmoderne Denker gehen mit erstaunlicher Unbekümmertheit von hyper-universalistischen und liberalen Werten der Vielfalt, der Heterogenität, Exzentrizität und Andersheit aus oder postulieren diese. Das bedeutet aber, dass sie sich gerade auf jene Normen der Autonomie des Subjekts und der Rationalität demokratischer Handlungsweisen berufen, die sie andererseits so fröhlich verabschieden.“* (Benhabib 1995: 27-28)

Für die islamische Welt kann eine unkritische Übernahme der postmodernen Perspektive durch die Intellektuellen laut Moghissi jedoch verheerende Folgen haben. Ohne alternative Vorschläge spielen diese Intellektuellen nämlich bewusst oder unbewusst den islamischen FundamentalistInnen in die Hände, indem sie direkt oder indirekt den islamischen Staat als Lösung der „Krise der Moderne“ unterstützen: *„In such a context [im Kontext der autoritären Regime und der ‚verstümmelten Moderne‘ des Nahen/Mittleren Ostens, Anm. J.E.] the adoption of postmodernism’s anti-universalist tenets is very risky, even politically irresponsible. Arguing that no universal standard exists for human progress and that societies proceed with ‘different speeds’ and in ‘different ways’ overlooks the crucial question of why the proposed standards did not work in colonial and post-colonial countries.“* (Moghissi 1999: 61-62) [...] *“To reject modernity in the Middle East without offering a more humane and egalitarian alternative is to validate fundamentalism, celebrating its non-Western, non-Eurocentric, home-grown, culturally harmonious values as the only hope appropriate for the Islamic world.“* (Moghissi 1999: 56)

7. Textanalyse

7.1 Jasmin Zine: „*Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement*“ (2006)

Jasmin Zine ist Lehrbeauftragte für Soziologie und *Muslim Studies* an der Wilfried Laurier University (Kanada). Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen *Critical Race and Ethnic Studies*, Post-koloniale Theorie, Erziehung und soziale Gerechtigkeit, Repräsentation, *Canadian Muslim Studies* und *Muslim Women's Studies*. Aktuell forscht Zine zu den Themenkomplexen „muslimische Jugend nach 9/11“ und „Islamophobie, religiöse Extremismen und Neoimperialismus“.

Der Text „*Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement*“ ist im von Krista Hunt und Kim Rygiel herausgegebenen Sammelband „*(En) Gendering the War on Terror. War Stories and Camouflaged Politics*“ erschienen. Im Zentrum dieses Sammelbandes stehen vergeschlechtlichte, westlich-imperialistische Kriegsrhetoriken nach 9/11, so wie sie in den offiziellen Kriegsgeschichten von der „Kriegskoalition“, den politischen und ökonomischen Eliten und den Massenmedien eingesetzt werden. Es werden die internationalen Beziehungen nach 9/11 mit einem feministisch-intersektionalen Ansatz untersucht, der die Intersektionen von *gender* mit *race*, Klasse, Sexualität, Religion und Nationalität vor dem Hintergrund des *War on Terror* analysiert (vgl. Hunt/Rygiel 2006: 1-4).

7.1.1 Gegenstand: Muslimische Frauen zwischen „(Neo-) Orientalismus/Islamophobie“ einerseits und „religiösen Extremismen/ Puritanismen“¹¹ andererseits

Laut Jasmin Zine artikuliert sich Feministische Theorie und Praxis muslimischer FeministInnen und AktivistInnen seit 9/11 im Spannungsfeld von „vergeschlechtlichter Islamophobie“ einerseits und „religiösen Extremismen und Puritanismen“ andererseits.

¹¹ Zine vermeidet die Begriffe „Islamismus“ bzw. „Islamischer Fundamentalismus“, welche eine direkte Verbindung zu *islamischen* religiösen Extremismen und Fundamentalismen herstellen. Sie verwendet stattdessen die „religionsneutralen“ Begrifflichkeiten „Fundamentalismus“, „religiöser Extremismus“, „religiöser Puritanismus“ und „religiöser Konservatismus“. In einer Fußnote ist ihre Definition des Begriffes „Fundamentalismus“ zu finden: „I use the term ‚fundamentalism‘ to refer to puritan and literalist trends within the Islamic theological, social and political traditions. I do not equate all forms of fundamentalism or conservative religious views with extremism or violence.“ (Zine 2006: 28) Wenn in den folgenden Abschnitten die Begriffe „Islamismus“ oder „Islamischer Fundamentalismus“ gebraucht werden, so kommen diese Bezeichnungen nicht von Zine, sondern von der Verfasserin der vorliegenden Diplomarbeit. Ich verstehe die Begriffe dabei entsprechend der im Kapitel 5 festgelegten Definitionen.

Das bedeutet, dass muslimische FeministInnen sozusagen an zwei Fronten gegen Unterdrückungsdiskurse kämpfen müssen (vgl. Zine 2006: 27).

Als „muslimische Feministin“ und „anti-rassistische Aktivistin“ versucht auch Zine selbst, in diesem Spannungsfeld zu agieren: *„As a Muslim feminist and anti-racist scholar-activist, I maneuver between these polarized spaces dodging racialized and Islamophobic discourses on one battle front and puritan, fundamentalist narratives on another, held hostage to the contradictory meanings being imposed upon my body and subjectivity from these sites.“* (Zine 2006: 27)

Im analysierten Text geht es ihr folglich laut eigenen Angaben darum zu untersuchen, wie muslimische Frauen von diesen beiden gegnerischen Seiten diskursiv vereinnahmt werden und wie sich sowohl säkulare als auch glaubenszentrierte islamische FeministInnen in diesem spannungsvollen Terrain gegen die Unterdrückungsdiskurse behaupten: *„The purpose of this discussion is to examine the way Muslim women have been discursively scripted from these opposing and contradictory spaces [Islamophobie und Islamismus, Anm. J.E.], and explore the negotiations and contestations made by both secular and faith-centered Muslim feminists in combating these oppressive arrangements.“* (Zine 2006: 27)

7.1.2 Zwischen anti-rassistischer/anti-imperialistischer Notwendigkeit und anti-rassistischer/anti-imperialistischer Einseitigkeit

Obwohl Jasmin Zines Artikel den Titel *„Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement“* trägt und sie auch, wie gerade erwähnt, in der Einleitung des Artikels darauf hinweist, dass sie dementsprechend die diskursive Vereinnahmung und Instrumentalisierung von muslimischen Frauen sowohl durch den islamistischen Diskurs als auch durch den islamophoben Diskurs analysieren möchte, beschreibt sie in ihrem Artikel fast ausschließlich die (neo-)orientalistischen Strategien des *othering* und die diskursive Vereinnahmung muslimischer Frauen im Kontext der wieder entflammten Islamophobie im Westen nach den Anschlägen des 11. September 2001.

So geht sie ziemlich genau darauf ein, wie diese Strategien und Rhetoriken an koloniale orientalistische Stereotype anknüpfen und wie sie im Kontext des *War on Terror* eingesetzt werden. Der neo-orientalistische Diskurs, welcher die orientalistischen Metaphern und Stereotype der Kolonialzeit wiederbelebt und sie im Kontext des „*War on Terror*“ teilweise mit neuen Bedeutungen versieht, konstruiert dabei „die muslimischen Männer“ als „gefährliche Ausländer, Terroristen und potentielle Bedrohungen der öffentlichen Sicherheit“,

während er „die muslimischen Frauen“ als „handlungsunfähige, stumme Opfer eines anachronistischen Glaubens“ darstellt (vgl. Zine 2006: 30). Diese neo-orientalistischen Stereotype dienen dann in erster Linie dazu, die hegemonialen Bestrebungen und die eigennützigen ökonomischen und geostrategischen Interessen des Westens zu verschleiern: „*Through the pervasive forces of the media, these ideas [die neo-orientalistischen Stereotype, Anm. J.E.] are easily and uncritically absorbed by the masses as a means to legitimate the right to power and the right to rule over others in an almost benevolent and paternal gesture of bringing modernity, democracy and liberalism to those Fanon (1963) poignantly described as ‚the wretched of the earth‘. This new hegemony operates as a form of ‚camouflaged politics‘ masking the self-serving economic and political rationale behind the global dynamics of power.*” (Zine 2006: 31)

Auch die Funktionsweisen islamophober Argumentationen und die tiefe Verankerung islamophober Gefühle in den „westlichen Systemen“ werden von Zine detailliert beschrieben. So wirkt sich die Islamophobie v.a. auf die im Westen lebenden Muslime aus, die mit einem Anstieg der gegen sie gerichteten rassistischen Aggressionen konfrontiert sind. Islamophobe Argumentationen und Gefühle sind im Westen allerdings nichts Neues. Laut Zine ist die Angst vor dem Islam und seinen AnhängerInnen keineswegs nur eine individuelle „irrationale Angst“, sondern Teil des westlichen Systems und Herrschaftsapparates: „*Islamophobia can be understood as a fear of Islam or its adherents that is translated into individual, ideological and systemic forms of oppression. Far from being an ‚irrational‘ fear, Islamophobia operates as part of a rational system of Western social, economic, political and cultural power that necessitates the construction of abject difference to maintain positional superiority.*”

(Zine 2006: 35)

Besonderes Augenmerk legt Zine in ihrem Artikel auf die diskursiven Vereinnahmungen der (Kopftuch tragenden) muslimischen Frauen durch westliche, (neo-)orientalistische Metaphern und islamophobe Bilder. Ihre Körper werden einerseits mit (neo)orientalistischen Stereotypen verknüpft und im Kontext der militärischen Interventionen als Legitimationsmittel für den kriegerischen Einsatz missbraucht: „*The static and essentialized construction of the Muslim woman as the abject, oppressed ‚other‘ became an important tool in the arsenal of ideological warfare designed to gain public consent for the war on terror.*“ (Zine 2006: 35) So dienten z.B. in den US-Medien kursierende Bilder von afghanischen Frauen in Burka dazu, das Bild der „misshandelten, unterdrückten, muslimischen Frau“ zu verbreiten, welche „vom Westen“ befreit werden müsse (vgl. Zine 2006: 34).

Andererseits sind laut Zine auch im Westen lebende muslimische Frauen auf besondere Weise von islamophoben Strategien des *othering* und den daraus resultierenden Folgen betroffen. So werden im Kontext der seit 9/11 stark angestiegenen allgemeinen Islamophobie die Körper muslimischer Frauen sehr oft als ultimative Differenzmarker instrumentalisiert. Zine bezeichnet die westliche Fixierung auf den muslimischen Frauenkörper als „vergeschlechtlichte Islamophobie“: „*The notion of ‚gendered Islamophobia‘ pertains to specific forms of discrimination leveled at Muslim women that proceed from historically contextualized negative stereotypes that inform and sustain the structural conditions of domination.*” (Zine 2006: 35)

Ein Beispiel für die „vergeschlechtlichte Islamophobie“ ist für Zine das Verbot des *hijab* bzw. des islamischen Schleiers in französischen Schulen. Ihrer Meinung nach wird muslimischen Frauen dadurch auf systematische Weise das Recht genommen, ihre religiöse Identifikation und Überzeugung auszudrücken. Die Kopftuch tragenden muslimischen Frauen werden als „gefährliche Ausländerinnen“ gebrandmarkt und der islamische Schleier/ das Kopftuch wird zum Symbol der „islamischen Bedrohung“ hochstilisiert (vgl. Zine 2006: 35).

Die Dämonisierung der Kopftuch tragenden, muslimischen Frau ist laut Zine als Politik des „*ethnic profiling*“ und als Exklusionsstrategie zu bewerten, welche die Bürgerinnenrechte der betroffenen Frauen beschneidet, zur sozialen und ökonomischen Exklusion beiträgt und den demokratischen Pluralismus insgesamt gefährdet (vgl. Zine 2006: 36).

Auf die islamistischen Strategien des *othering* und die diskursive Vereinnahmung und Instrumentalisierung von muslimischen Frauen durch den islamistischen Diskurs geht Zine hingegen nur am Rande ein. Sie erwähnt zwar einige Male, dass auch „die religiösen Extremismen und puritanischen Diskurse“ (Zine 2006: 27) die muslimischen Frauen vereinnahmen (vgl. Zine 2006: 27; 36; 44). Sie merkt auch an, dass beide Diskurse und Ideologien – also der islamistische und der westlich-imperialistische – die Handlungsmacht, die Freiheiten und die Autonomie der muslimischen Frauen erheblich einschränken: „*Muslim women therefore must be attentive to the way their bodies and identities are scripted in service of neo-imperialist goals and from within fundamentalist worldviews. Both ideological views limit their agency, autonomy and freedom and seriously circumscribe their lived conditions, choices and experiences. As well, both views authorize equally limiting narratives of Islamic womanhood containing them within self-serving paradigms that sustain the goals and ideals of specific religious or imperial patriarchal arrangements.*” (Zine 2006: 36)

Auf die misogynen islamistische Ideologie, wie sie in der vorliegenden Diplomarbeit im Kapitel 5 beschrieben wurde, geht sie allerdings so gut wie gar nicht ein. Im Grunde gibt es in dem Artikel nur einen Satz, in dem erklärt wird, wie muslimische Frauen von IslamistInnen diskursiv vereinnahmt werden: „*On the other hand, they [die muslimischen Frauen, Anm. J.E.] also operate as the guardians of faith and honor in Islamic fundamentalist conceptions that must be safeguarded from the seduction and encroachment of Western moral corruptions.*“ (Zine 2006: 36)

Bei der Auseinandersetzung mit dem Islamismus liegt Zines Fokus vielmehr (und natürlich einerseits auch ganz zu Recht) darauf, aus anti-imperialistischer Perspektive seinen Charakter als Protestreaktion auf die neo-imperialistische Globalisierung und das vom Westen dominierte Welt(wirtschafts)system hervorzuheben. So betont sie, dass der Zulauf zu islamistischen – bzw. in ihren Worten „extrem reaktionäre“/ „extrem religiöse“ (Zine 2006: 38) – Gruppen durch die neo-imperialistische Globalisierung und die strukturellen Ungleichheiten zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden verstärkt wird. Sie geht darauf ein, dass die vom IWF und der Weltbank diktierten Strukturanpassungsprogramme für die Bevölkerungen der Länder der Dritten Welt veheerende Folgen hatten, weil sie dazu führten, dass bei sozialen Ausgaben gespart wurde, um im Rahmen des globalen Kapitalismus wettbewerbsfähig zu bleiben. In diesem „sozialpolitischen Vakuum“ hatten es religiös-extremistische Gruppen leicht, die Massen zu mobilisieren und für ihre Programme zu begeistern: „*These externally imposed social, economic, and political changes therefore opened the door to extreme reactionary groups filling the voids in society that were generated by these reforms. Many of these extreme religious groups situate themselves in opposition to the cultural imperialism that occurs as a by-product of globalization and implement harsh measures to counteract these rapid changes in their societies. Therefore, the devastating effects of globalization, neo-liberal economic policies, and the ,invisible hand‘ of imperialism fuel the impetus for radical religious insurgency.*“ (Zine 2006: 38)

Es geht Zine also v.a. darum, die Zusammenhänge zwischen dem „globalen imperialistischen Projekt“ bzw. dem strukturellen Nord-Süd-Ungleichgewicht und der strukturellen Armut, Abhängigkeit, politischen Instabilität, Hoffnungslosigkeit und schließlich auch der Wut der entrechteten Massen der Dritten Welt einerseits und dem weltweiten Aufstieg religiös-fundamentalistischer und extremistischer Bewegungen andererseits, aufzuzeigen (vgl. Zine 2006: 38).

Das ist für sie insofern sehr wichtig, weil dieser Kontext des Aufstiegs der islamistischen Bewegungen (und die Rolle, die der Westen dabei spielt) von den westlichen *mainstream* Medien kaum thematisiert, von den westlichen PolitikerInnen wohl eher ungern beachtet und von den transnationalen Wirtschaftskonzernen schlichtweg geleugnet wird. So werden laut Zine zwar die grausamen und frauenfeindlichen Vollstreckungen der Scharia-Gesetze, wie z.B. Steinigung als Strafe für außerehelichen Sex oder die Auswirkungen der pakistanischen Hudood-Erlässe bzw. *zina*-Gesetze¹² auf Frauen, auf sensationsheischende Art und Weise in westlichen Medien thematisiert und publiziert. Der eben vorgestellte Kontext des Aufstiegs der islamistischen Bewegungen und die negative Rolle, die das internationale Kapital und der Westen dabei spielen, werden hingegen selten in *mainstream* Kreisen öffentlich diskutiert (vgl. Zine 2006: 38).

Zine zufolge sind auch die Analysen islamischer FeministInnen zu frauenfeindlichen, angeblich „islamischen Praktiken“, in den westlichen *mainstream* Medien nicht präsent. Besagte islamische FeministInnen kritisieren z.B. die pakistanischen Hudood-Erlässe als „unislamisch“ und weisen darauf hin, dass sie die Ausführungen zu *zina* im Koran missachten, die eigentlich darauf abzielen, Frauen vor unzulässigen Anschuldigungen zu beschützen (vgl. Zine 2006: 39). Die Stimmen der islamischen FeministInnen könnten ihrer Meinung nach aber gerade die beschränkten, islamophoben Repräsentationen der Schwierigkeiten von Frauen in islamischen Ländern korrigieren. Dabei sollten muslimische Frauen ihrer Meinung nach „multiple Kritiken“ artikulieren, die sich sowohl gegen globale als auch lokale AntagonistInnen richten, sprich die sowohl neo-koloniale, feministische Diskurse über den Islam kritisieren als auch sexistische Interpretationen des Islam und das Patriarchat in ihren eigenen religiösen *communities* bekämpfen (vgl. Zine 2006: 39).

¹² Die Hudood-Erlässe wurden 1979 im Zuge des Islamisierungsprojektes des damaligen militärischen Machthabers Muhammad Zia-ul-Haq verabschiedet. Sie beinhalten eine Reihe von unterschiedlichen sexuellen Vergehen bzw. Verbrechen, wie Unzucht, Vergewaltigung, Prostitution und Ehebruch, die sie allesamt als Straftat klassifizieren (vgl. Zine 2006: 39). Der Hauptkritikpunkt an den Hudood-Erlässen beruht darauf, dass sie das Vergehen des Ehebruchs (bzw. von außerehelichem Sex) (*zina*) mit dem Vergehen der Vergewaltigung (*zina bil-jabr*) gleichsetzen. Eine Frau, die behauptet vergewaltigt worden zu sein, muss außerdem vier männliche Augenzeugen bestimmen, welche den Akt der Vergewaltigung bestätigen. Wenn sie dazu nicht in der Lage ist, läuft sie aufgrund der Gleichsetzung von Ehebruch bzw. Unzucht mit Vergewaltigung Gefahr, selbst unter den *zina* Gesetzen angeklagt zu werden: des Ehebruchs wenn sie verheiratet ist, der Unzucht wenn sie nicht verheiratet ist. Die Hudood-Erlässe wurden 2006 durch die „*Women's Protection Bill*“ reformiert. Sie veranlasste, dass Vergewaltigung nun zivilrechtlich verfolgt wird.

7.1.3 Gesellschaftspolitischer Hintergrund des Textes: Islamophobie und *War on Terror*

Zines Text ist vor dem Hintergrund der Anschläge des 11. September 2001 und der seitdem merklich angestiegenen Islamophobie im Westen zu lesen. Sie selbst weist darauf hin, dass es angesichts der momentan „grassierenden Islamophobie“ im Westen aus anti-rassistischer Perspektive notwendig ist darauf zu achten, wie Berichte über religiös-misogyne Praktiken in der islamischen Welt in diesem Kontext aufgenommen werden bzw. inwiefern sie zur weiteren Stigmatisierung „der Muslime“ beitragen: *„Anti-racist feminists are particularly aware however of how their theorizing and shocking ‚revelations‘ of Muslim women’s religiously-based oppression can be taken up in the current political climate of rampant Islamophobia.“* (Zine 2006: 40) Dementsprechend muss laut Zine verhindert werden, dass z.B. Berichte darüber, wie die pakistanischen *zina*-Gesetze das Leben pakistanischer Frauen beeinflussen, nicht zu einem weiteren sensationsheischenden „Dritte-Welt-Frauen-Event“ hochstilisiert werden, indem der jeweilige Kontext und die Komplexität des Problems nicht „mittransportiert“ werden. Mit Bezug auf die Wissenschaftlerin Shahnaz Khan und den post-kolonialen Kritiker Homi K. Bhabha stellt sie fest: *„As Khan (2001) notes, ‚Accounts of how the zina laws have affected Pakistani women’s lives have the potential to become yet another sensationalized Third World woman event‘. She goes on to echo Homi Bhabha’s (1990) observation that in these formulations ‚the context does not travel as well as stereotypes sustaining sensational stories do‘.“* (Zine 2006: 40)

Die Berücksichtigung des islamophoben (westlichen) Aufnahmekontextes, die Bereitstellung „multipler Kritiken“ und die anti-imperialistische Stoßrichtung bedeutet ihrer Meinung nach nämlich nicht, dass islamische FeministInnen, die post-koloniale bzw. anti-koloniale Analysen der Situation von Frauen in islamischen Ländern liefern, den religiösen Fundamentalismus verteidigen würden. Vielmehr sind sie sehr oft, sowohl auf ideologischer als auch auf politischer Ebene, mit feministischen anti-Fundamentalismus Bewegungen wie z.B. *Women Living under Muslim Laws (WLUML)* und *Women Against Fundamentalism (WAF)*, verbunden (vgl. Zine 2006: 39).

7.1.4 Ambivalenzkonflikt

Obwohl eine post-koloniale, anti-rassistische Analyse der Situation von Frauen in islamischen Ländern v.a. im Kontext des islamophoben Klimas im Westen also notwendig ist, ist es aus feministischer Perspektive aber auch wichtig, die misogynen Praktiken der islamistischen Regime nicht „schön zu reden“ bzw. zu dethematisieren. Die im Westen vorherrschende Islamophobie darf nicht dazu führen, dass sich muslimische Frauen bzw. (islamische) FeministInnen genötigt fühlen, die „eigene Kultur und Religion“ mitsamt ihrer misogynen Züge zu unterstützen, anstatt die autoritär-patriarchalischen Strukturen innerhalb der islamischen Gesellschaften und *communities* zu bekämpfen. Laut Zine kann aber gerade ein solches Verhalten aufgrund des aufgeheizten islamophoben Klimas zumindest bei im Westen lebenden muslimischen Frauen beobachtet werden: *„In attempting to rupture the authoritarian and patriarchal structures within our communities, racialized Muslim women are often reticent to expose our concerns within the pervasive context of racism and Islamophobia that already exists and gathers strength upon such unseemly revelations. By exposing issues of sexism within our communities and societies, Muslim feminists are immediately subject to the racism and Islamophobia that negatively essentializes these experiences as the [Hervorhebung im Original] defining referents of the Muslims and Islam.“* (Zine 2006: 40)

Der in der vorliegenden Diplomarbeit thematisierte „Ambivalenzkonflikt“ (vgl. Kapitel 1 & Kapitel 3) sollte aber auch (westliche) FeministInnen nicht dazu verleiten, aufgrund von Befürchtungen, dass sie als „rassistisch“ abgestempelt werden könnten, auf eine *klare* Kritik der frauenfeindlichen islamistischen Praktiken und Institutionen zu verzichten. Meiner Ansicht nach tappt auch Zine selbst ein wenig in diese „Falle“ des „Ambivalenzkonfliktes“. Im Widerspruch zum Titel ihres Artikels („*Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement*“) und zu ihrem in der Einleitung formuliertem Vorhaben, auf beide Seiten einzugehen, beschreibt sie zwar sehr detailliert die neo-orientalistischen Strategien des *othering*, das neo-orientalistische „Bild der muslimischen Frau“ und die neo-imperialistischen Absichten des Westens – sie geht jedoch nur am Rande auf die islamistischen Strategien des *othering*, das islamistische „Bild der islamischen Weiblichkeit“ und die Absichten der islamistischen Gruppen bzw. Regierungen ein. In ihrer Schilderung erscheint der Islamismus vielmehr ausschließlich als Reaktion auf die neo-imperialistische Globalisierung und auf die vom „Westen“ diktierten ökonomischen Strukturanpassungsprogramme für die Ökonomien der Dritten Welt. Dass der Islamismus

aber *nicht nur* als „fremdverschuldetes“/vom Westen verschuldetes Phänomen betrachtet werden kann, bestätigen meiner Meinung nach nicht zuletzt die islamistischen Regime, die mit dem Westen kollaborieren (z.B. Saudi Arabien). Zu einer *klaren* Kritik an den misogynen Zügen der islamistischen Ideologien und den misogynen Praktiken der islamistischen Regime gehört aus meiner Sicht schließlich auch, dass in diesem Zusammenhang Begriffe verwendet werden, die das zu kritisierende Phänomen auch klar benennen. Wie bereits weiter oben erwähnt wurde, verwendet Zine in ihrem Text ausschließlich die „religionsneutralen“ Begriffe „Fundamentalismus“, „religiöser Extremismus“, „religiöser Puritanismus“ und „religiöser Konservatismus“. Natürlich gibt es Fundamentalismen, Puritanismen und Extremismen nicht nur im Islam, sondern in allen Religionen (siehe auch Kapitel 5 der vorliegenden Diplomarbeit). Wenn es Zine aber um eine Kritik am *islamischen* Fundamentalismus geht – und aus dem Text ist zu schließen, dass sie sich nicht auf einen christlichen oder jüdischen Fundamentalismus bezieht sondern entsprechend dem von ihr postulierten Spannungsfeld den islamischen Fundamentalismus im Hinblick auf seine diskursive Vereinnahmung muslimischer Frauen kritisiert – dann sollte sie diese fundamentalistische Strömung meiner Meinung nach auch klar als „islamisch“ bezeichnen und nicht nur in einer kurzen Fußnote darauf hinweisen, dass sie sich mit dem Begriff „Fundamentalismus“ auf „die puritanischen und literalistischen Strömungen innerhalb der islamischen theologischen, sozialen und politischen Traditionen“ (Zine 2006: 28) bezieht.

Außerdem ist es meiner Meinung nach unzulässig, die Situation von muslimischen Frauen in westlichen demokratischen Gesellschaften und von muslimischen Frauen in autoritären islamischen Gesellschaften in Bezug auf die Beschneidung ihrer Rechte durch den jeweiligen patriarchalischen Staat auf eine Stufe zu stellen. Zine behauptet nämlich, dass die repressiven Gesetze, welche in den autoritären islamischen Staaten wie dem Iran, Saudi-Arabien und Afghanistan die Frauen verpflichten den Schleier/das Kopftuch zu tragen, genauso „anti-feministisch“ wären wie die Gesetze in westlich-demokratischen Gesellschaften wie Frankreich, Deutschland und der Türkei, die ihnen das Tragen des Schleiers/Kopftuches verbieten: „*Muslim women’s bodies continue to be disciplined and regulated by both oppressive laws mandating veiling under authoritarian theocratic regimes in Iran, Saudi Arabia and Afghanistan as well as by the laws denying their freedom to wear headscarves in Western democratic societies like France, Germany and Turkey. In either case, the fact that their bodies are made subservient to the decrees of patriarchal state authorities is an anti-feminist move.*“ (Zine 2006: 36)

7.1.5 Islamkritische Argumentationen versus islamophobe Argumentationen – undifferenzierte Betrachtungen

Ein weiterer Aspekt, der die problematische Einseitigkeit von Zines Text zum Ausdruck bringt, ist ihre Vermischung von islamophoben und islamkritischen Argumentationen bzw. Positionen.

Zine zufolge haben neo-orientalistische Publikationen und Argumentationen seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 Hochkonjunktur. Sie reichen ihrer Meinung nach von den sensationsgierigen Berichterstattungen der „muslimischen Dissidentin und Journalistin“ (Zine 2006: 30) Irshad Manji¹³ bis zu den „offen rassistischen und islamophoben Hetzschriften“ (Zine 2006: 30) der italienischen Journalistin Orianna Fallaci¹⁴.

In ihrem Text geht Zine jedoch nur auf die islamophoben und rassistischen Aussagen Fallacis ein, welche ihrer Meinung nach in ihrem „rassistischen Manifesto“ den „Fortschritt des Westens“ verherrlicht und die „Zurückgebliebenheit der islamischen Gesellschaft und Kultur“ verteufelt: *„She [Orianna Falacci, Anm. J.E.] goes on to tirade against the undesirable Muslim foreigners ‚loafing around our cities with their ‚merchandise‘, their prostitutes, their drugs...‘ and defiling their cities with ‚the yellow streaks of urine, the stench of excrement blocked the main entrance of the San Salvatore al Vescovo: the exquisite Romanic church...that the sons of Allah transformed into a latrine...‘ [...] Muslim women are cast as ‚idiotic‘, ‚uneducated‘ and guilty of ‚marrying pricks who want to marry four wives‘.“* (Zine 2006: 30-31)

Laut Zine würden dermaßen offenkundig „xenophobe, neo-faschistische und islamophobe Aussagen bzw. Bemerkungen“ normalerweise sofort als „rassistische Fiktionen“ und „substanzielle Ausschweifungen eines bößartig-bissigen Geistes“ abgeschrieben werden (Zine 2006: 31). Im post-9/11 Klima jedoch könne Fallacis Buch trotz zahlreicher Proteste von anti-rassistischen Gruppen ohne weiteres in den Regalen vieler Buchläden in der Sektion „*International Relations*“ gefunden werden. Außerdem schaffte es das Buch aufgrund des reißenden Absatzes in einigen europäischen Ländern (Frankreich, Deutschland, Spanien) sogar auf die Bestsellerliste (vgl. Zine 2006: 31).

Irshad Manji hingegen, deren Aussagen und Positionen von Zine nicht weiter beschrieben werden, setzt sich in ihrem Buch „*The trouble with Islam*“ für die Reformierung des Islam ein und zeigt auf, wie sich Muslime die „verlorene Tradition des unabhängigen Denkens“ (*ijtihad*) wieder aneignen und an die Anforderungen des 21. Jahrhunderts anpassen können.

¹³ Zine bezieht sich auf Manjis Buch „*The trouble with Islam : A Wake-up call for For Honesty and Change*“ (2003)

¹⁴ Zine bezieht sich auf Fallacis Buch „*The Rage and the Pride*“ (2002)

Manjis eigenen Angaben zufolge entwirft das Buch eine „globale Kampagne“, die einen „pluralistischen und progressiven Islam“ vorantreiben soll. Sie selbst bezeichnet diese Kampagne als „Operation *Ijtihad*“, die auch mit der Unterstützung von nicht-Muslime für die Verbreitung „des unabhängigen Denkens“ im Islam sorgen soll (vgl. Manjis homepage). Manji bezeichnet ihr Buch als „offenen Brief“, in welchem v.a. die folgenden drei Thematiken untersucht werden:

- die Behandlung von Frauen als „Minderwertige“ durch Muslime
- das „Juden-bashing“ (Antisemitismus), an dem sich sehr viele Muslime beharrlich beteiligen
- die „Geißel der Sklaverei“, welche in von islamistischen Regimen beherrschten Ländern andauert (vgl. Manjis homepage)

Obwohl Manji darauf hinweist, dass es in allen Religionen FundamentalistInnen, LiteralistInnen und ultra-Orthodoxe gibt, liegt der wesentliche Unterschied für sie dennoch darin, dass der Literalismus im Islam heutzutage den „*mainstream*“ darstellt. Deswegen ist es für viele Muslime schwierig, sich gegen den autoritären Missbrauch des Islam zu stellen, darüber zu debattieren und Reformen einzuleiten.

In Anlehnung an die jüdischen *Refuseniks*, womit sie die jüdischen MilitärdienstverweigerInnen meint, die sich gegen die militärische Okkupation der West-Bank stellen, bezeichnet sie sich selbst als muslimische *Refusenik*. Damit will sie allerdings nicht zum Ausdruck bringen, dass sie es ablehnt, Muslima zu sein. Vielmehr soll der Begriff muslimische *Refusenik* darauf hinweisen, dass sie sich weigert, im Namen Allahs einer „Armee von Automaten“ beizutreten: „*By Muslim Refusenik, I mean I refuse to join an army of automatons in the name of Allah. Many Muslims applaud Jewish Refuseniks – those soldiers who protest the military occupation of the West Bank. In the same spirit of conscientious dissent, we must protest the ideological occupation of Muslim minds. It’s an occupation perpetrated by our own mullahs, imams and civic leaders.*”

(vgl. Manjis homepage)

Manji schließt ihre Ausführungen mit zwei an im Westen lebende Muslime und Nicht-Muslime gerichteten Grundsatzfragen, die auf einen Appell hinauslaufen, sich für einen reformorientierten Islam einzusetzen. Den im Westen lebenden MuslimInnen kommt bei der Reformierung des Islam insofern eine herausragende Rolle zu, weil sie sich in einer Umgebung befinden, in der sie ihre Meinung frei äußern können ohne staatlichen Repressalien zu unterliegen. Deswegen sollten sie sich ihrer Meinung nach besonders für die Verteidigung der Vielfalt und der Gedankenfreiheit des *Ijtihad* einsetzen: „*In that spirit, I’m asking Muslims in the West a very basic question: Will we remain spiritually infantile, caving*

to cultural pressures to clam up and conform, or will we mature into full-fledged citizens, defending the very diversity that allows us to be in this part of the world in the first place?"

(Manjis homepage)

Aber auch die im Westen lebenden nicht-Muslime werden dazu aufgefordert, nicht aus Angst davor als „rassistisch“ zu gelten einfach zu schweigen, und so die „Krankheiten“, unter denen der Islam aktuell leidet, zu übersehen bzw. nicht zu thematisieren: „*My question for non-Muslims is equally basic: Will you succumb to the intimidation of being called ‚racists‘, or will you finally challenge us Muslims to take responsibility for our role in what ails Islam today?*“ (Manjis homepage)

Manjis Ausführungen sind nun durchaus eher der Populärliteratur und weniger der wissenschaftlichen Literatur zuzuordnen. Dennoch ist es meiner Meinung nach nicht richtig, die offen rassistischen, *islamophoben Aussagen Fallacis*, welche auch sehr effektiv mit neo-orientalistischen Metaphern argumentiert und ein Szenario der durch die Muslime bedrohten, katholischen Religion heraufbeschwört (siehe oben), mit den *islamkritischen Aussagen Manjis* auf eine Stufe zu stellen bzw. nicht klarzustellen, dass es zwischen diesen beiden Positionen einen großen Unterschied gibt.

Indem Zine in ihrem Artikel darauf verzichtet, näher auf Manjis Aussagen einzugehen und ihr Buch dennoch mit dem ausführlich beschriebenen „rassistischen Manifesto“ Fallacis in einen Topf wirft bzw. beide als „neo-orientalistisch“ bezeichnet, entsteht meiner Meinung nach für den/die LeserIn das Bild, dass Autorinnen wie Irshad Manji genauso rassistisch und islamophob argumentieren wie Orianna Fallaci.

Auch wenn man sich an Manjis eher sensationalistischem Schreibstil stoßen mag, zielt sie doch ganz eindeutig nicht darauf ab, die Muslime pauschal als „unzivilisiert und gefährlich“ und den Islam als „homogene Religion des Fundamentalismus“ darzustellen. Vielmehr betont sie, dass es fundamentalistische Strömungen in allen Religionen gibt (siehe oben) und plädiert für die Notwendigkeit eines reformorientierten Islam. Sie lehnt „den Islam“ also nicht pauschal als undemokratisch und autoritär ab, sondern weist auf seine undemokratischen und autoritären Ausprägungen hin, die ihrer Ansicht nach aufgrund des momentan relativ großen Einflusses islamistischer und reaktionärer Interpretationen überwiegen.

Manji geht es meiner Meinung nach also keinesfalls darum, „den Islam“ oder „die Muslime“ pauschal zu diffamieren, so wie das Fallaci in ihrem Buch „*The Rage and the Pride*“ ganz offensichtlich schon macht. Ihre Absicht ist es, einen reformorientierten, anti-autoritären

Islam zu fördern und die machtvollen reaktionären und islamistischen Auslegungen zu bekämpfen.

Dass Zine in ihrem Artikel nicht auf den Unterschied zwischen Manjis Islamkritik und Fallacis islamophoben Argumentationen hinweist, finde ich problematisch. Sie trägt auf diese Weise dazu bei, dass islamkritische Aussagen mit rassistisch-islamophoben Aussagen auf eine Stufe gestellt werden, indem sie beide in die Kategorie der „neo-orientalistischen Publikationen bzw. Argumentationen“ einreicht.

7.2 Saba Mahmood: „Politics of Piety. The Islamic revival and the feminist subject” (2005)

Saba Mahmood ist Lehrbeauftragte für Kultur- und Sozialanthropologie an der *UC Berkeley*. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Anthropologie der Subjektformation, Liberalismus und säkulare Modernität, feministische und poststrukturalistische Theorie, Religion und Politik sowie Islam und Naher/Mittlerer Osten. Ihr Forschungsinteresse richtet sich darauf, die spezifischen Ausdrucksweisen der „säkularen Modernität“ in post-kolonialen Gesellschaften zu untersuchen, wobei sie den Themen Subjektformation, Religiosität und *gender* besondere Aufmerksamkeit schenkt. Ihr Buch „*Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*” (2005) hat 2005 den *Victoria Schuck Award* der *American Political Science Association* gewonnen und eine „ehrenhafte Erwähnung“ (*honorable mention*) im Zuge der Verleihung des *Albert Hourani Book Awards* der *Middle East Studies Association* erhalten.

7.2.1 Gegenstand: Rekonzeptualisierung des feministischen agency Begriffes auf der Grundlage einer Untersuchung einer islamistischen Frauenbewegung in Ägypten

Das Werk „*Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject*“ hat laut seiner Verfasserin Saba Mahmood zwei Zielsetzungen: Einerseits geht es der Anthropologin darum, in dem Buch die Ergebnisse einer Feldforschung zu beschreiben, die sie von 1995-97 durchgeführt hat, um die ägyptische „Moscheenbewegung“ der Frauen zu untersuchen. Die „Moscheenbewegung“ ist eine pietistische *grassroots* Bewegung, die im Kontext des *Islamic Revival* bzw. der Zunahme des Einflusses islamistischer Strömungen in der islamischen Welt seit den 1970er Jahren entstanden ist (vgl. Mahmood 2005: 3).

Es handelt sich dabei nicht um eine politisch-islamistische Bewegung, welche nach der Übernahme der Macht im Staat strebt, sondern um eine islamistische Bewegung, die auf die „moralische Reformierung“ der ägyptischen Gesellschaft „von unten“ abzielt. Laut den Mitgliedern entwickelte sich die „Moscheenbewegung“ als Antwort darauf, dass religiöses Wissen als Mittel zur Organisierung des alltäglichen Lebens im Rahmen der „modernen Strukturen der säkularen, ägyptischen Regierung“ zunehmend marginalisiert worden war. Sie bezeichnen diesen Prozess selbst als „Säkularisierung“ (*almana/almaniyya*) bzw. auch als „Verwestlichung“ (*tagharub*) der ägyptischen Gesellschaft. Als Reaktion darauf versuchen die Frauen der „Moscheenbewegung“, Muslimen und Musliminnen wieder religiöse Werte und Tugenden beizubringen. Dabei geht es aber nicht nur darum, ihnen die religiösen Texte

näher zu bringen – im Zentrum steht v.a. auch die Lehre, wie Muslime ihr alltägliches Leben in Übereinstimmung mit den Prinzipien des Islam organisieren und leben können (vgl. Mahmood 2005: 3-4).

Laut Mahmood wäre es demnach auch falsch, die „Moscheenbewegung“ aufgrund ihrer grundsätzlich pietistischen Ausrichtung als apolitisch zu betrachten. Mahmood zufolge ist gerade die „transformative Kraft“ dieser auf den ersten Blick apolitischen *grass-roots* Bewegungen nicht zu unterschätzen, da sie in vielen Fällen die der politischen Gruppen sogar noch übertrifft (vgl. Mahmood 2005: 35). So hat die „Moscheenbewegung“ z.B. einen sehr großen Einfluss auf viele Aspekte des sozialen Lebens und der Aktivismus der gesamten „Frömmigkeitsbewegung“ (*piety movement*) hat laut Mahmood schon sehr viele Veränderungen in der ägyptischen Gesellschaft bewirkt, die sich v.a. auf der alltagsweltlichen Ebene abspielen und die folgenden Bereiche umfassen: „*This includes changes in styles of dress and speech, standards regarding what is deemed proper entertainment for adults and children, patterns of financial and household management, the provision of care for the poor, and the terms by which public debate is conducted.*“ (Mahmood 2005: 4)

Abgesehen von der Analyse der Lebenswelten und der Handlungsmacht der Frauen, die sich innerhalb der „Moscheenbewegung“ engagieren, geht es Mahmood aber auch ausdrücklich noch um etwas anderes in ihrem Buch: sie möchte die „konzeptuellen Herausforderungen“ untersuchen, welche die aktive Beteiligung von Frauen in einer islamistischen Bewegung für Feministische Theorie im Besonderen, und für säkular-liberales Gedankengut im Allgemeinen, darstellt (vgl. Mahmood 2005: 2).

Laut Mahmood ist Feministische Theorie und Praxis seit jeher sehr eng mit säkular-liberalen Grundannahmen über die „menschliche Natur“ verwoben. Das bedeutet, dass Feministische Theorie von vornherein davon ausgeht, dass jeder Mensch ein angeborenes Streben nach Freiheit besitzt, dass alle Individuen ihre Autonomie geltend machen wollen wenn sie die Möglichkeit dazu haben und dass menschliche Handlungen dementsprechend in erster Linie darauf ausgerichtet wären, soziale Normen herauszufordern und nicht zu unterstützen. Diese immanente Orientierung der Feministischen Theorie an normativen, säkular-liberalen Werten führt nun dazu, dass „illiberale (bzw. konservative) Bewegungen“ mit großer Skepsis betrachtet werden, weil sie sofort vor dem Hintergrund dieser „säkular-liberalen Folie“ des Feminismus bewertet bzw. abgewertet werden. Mahmoods Ziel ist es deswegen auch, die Frauen der „Moscheenbewegung“ „zurücksprechen zu lassen“ zu den normativ-liberalen Grundannahmen der feministischen Theorie, anhand derer sie und ihre Lebensweisen be (ver)

urteilt werden: „*My goal, however, is not just to provide an ethnographic account of the Islamic Revival. It is also to make this material speak back to the normative liberal assumptions about human nature against which such a movement is held accountable- such as the belief that all human beings have an innate desire for freedom, that we all somehow seek to assert our autonomy when allowed to do so, that human agency primarily consists of acts that challenge social norms and not those that uphold them, and so on. Thus, my ethnographic tracings will sustain a running argument with and against key analytical concepts in liberal thought, as these concepts have come to inform various strains of feminist theory through which movements such as the one I am interested in are analyzed.*”

(Mahmood 2005: 5)

Mahmoods Kritik an der „liberal-säkularen“ Grundausrichtung des Feminismus ergibt sich aus ihrer Unzufriedenheit mit der Unzulänglichkeit und Voreingenommenheit der Erklärungen des *Islamic Revival* und der großen Beteiligung von Frauen an dieser Bewegung, die ihrer Ansicht nach aus dieser Perspektive heraus entstanden sind. Im einleitenden Kapitel beschreibt sie, wie sie selbst in den letzten 20 Jahren von der Position einer „progressiven, linken Feministin“ zunehmend abgekommen ist bzw. wie sie gelernt hat, ihre politischen Überzeugungen bei der Analyse von Lebenswelten, die ihr fremd sind, zu hinterfragen. Ihrer Meinung nach ist die „linke, progressiv-säkulare“ Weltsicht nicht geeignet, islamistische Bewegungen zu untersuchen, da sie grundsätzlich ein Problem damit hat, mit religiösen Phänomenen außerhalb des privaten, persönlichen Bereiches umzugehen. Vielmehr lehnt sie Religion in der Öffentlichkeit als potentiell gefährlich ab und warnt davor, dass Mullahs und Priester der Gesellschaft ihre normativen religiös-moralischen Vorstellungen aufzwingen. Dahinter steht die feste Überzeugung, dass die säkular-progressive Weltsicht die einzig Richtige sei und dass die Lebensart, die sie eröffnet, die einzige universell Erstrebenswerte wäre. Um nun das islamistische Phänomen unvoreingenommen verstehen zu können und sozusagen Aspekte erfassen zu können, die mit einer grundsätzlich negativen Einstellung gegenüber religiösen Bewegungen nicht ins Blickfeld kommen¹⁵, wäre es ihrer Meinung nach besser, der „säkularen Epistemologie“ des Feminismus im Kontext der Analyse kritisch zu begegnen. Nur so könne verhindert werden, dass andere Lebensformen als die säkulare

¹⁵ Mahmood nennt die folgenden „positiven Aspekte“ islamistischer Bewegungen, die ihrer Ansicht nach von einer säkular-liberalen Perspektive nicht erfasst werden: islamische bzw islamistische Parteien artikulieren in einigen Staaten des Nahen/Mittleren Ostens den Willen der Bevölkerung nach Demokratisierung, nach einem Ende der Einparteienherrschaft und nach einer „kritischeren Haltung“ gegenüber der Hegemonie der USA in dieser Region. Islamische bzw. islamistische Wohlfahrtsorganisationen übernehmen sukzessive die wohlfahrtsstaatlichen und sozialen Aufgaben der gescheiterten post-kolonialen Staaten, die sich unter dem Druck neoliberaler Forderungen mittlerweile komplett vor der Verantwortung drücken, sozialstaatliche Leistungen bereit zu stellen (vgl. Mahmood 2005: XI).

notwendigerweise als „minderwertig“ betrachtet würden: „*what I want to communicate is the profound sense of dissatisfaction I have come to feel about my ability, as well as the ability of those I have shared a long trajectory of political struggle with, to understand how it is that the language of Islam has come to apprehend the aspirations of so many people around the Muslim world. I have come to question our conviction, however well- intentioned, that other forms of human flourishing and life worlds are necessarily inferior to the solutions we have devised under the banner of ‚secular-left‘ politics*” (Mahmood 2005: XI)

Die zunehmende Hinterfragung ihrer politischen Überzeugungen hat sie allerdings nach eigenen Angaben nicht dazu gebracht, den Kampf gegen (Geschlechter-)Ungerechtigkeiten aufzugeben – vielmehr geht es darum, dass eine gewisse Portion an Selbstreflexion und Skepsis gegenüber den eigenen Prämissen notwendig ist, um die Lebenswelten von Frauen zu verstehen, die nicht dieselben politischen Überzeugungen teilen. Die Weigerung, den eigenen politischen Standpunkt als notwendige theoretische „Linse“ der Analyse zu verwenden, geht einher mit der Bereitschaft dazu, bis dato als selbstverständlich angenommene Grundüberzeugungen und politische Ausrichtungen zu problematisieren (vgl. Mahmood 2005: XI-XII).

Bei der Rekonzeptualisierung des feministischen *agency* Begriffes geht Mahmood nun von poststrukturalistischen feministischen Positionen aus. Sie orientiert sich dabei sehr stark an Judith Butlers Subjekttheorie, deren Argumente für ihre eigene Arbeit von großer Bedeutung sind (vgl. Mahmood 2005: 17).

In Anlehnung an Michel Foucault geht Butler in ihrer Subjekttheorie davon aus, dass es kein „prädiskursives Subjekt“ gibt, welches den jeweiligen Machtstrukturen sozusagen vorgeschaltet ist. Jedes Subjekt wird innerhalb dieser Machtstrukturen überhaupt erst erzeugt bzw. erzeugt sich selbst (vgl. Butler 1995: 46f.; siehe auch Kapitel 6.3.2.). Das so genannte „Paradox der Subjektivierung“ (Foucault) besagt also, dass die Machtstrukturen und die jeweiligen Prozesse, welche die Unterordnung des Subjektes absichern, das Subjekt gleichzeitig auch hervorbringen. Sie sind die Verhältnisse, in denen das Individuum seine Identität und Handlungsmacht entwickelt (vgl. Butler 1995; Foucault und Butler, zit. nach Mahmood 2005: 17). Vor diesem Hintergrund ist *agency* laut Mahmood also nicht einfach gleichzusetzen mit den widerständigen Praktiken des Subjektes gegen diese Herrschaftsverhältnisse – vielmehr muss *agency* als Handlungsfähigkeit gesehen werden, die von spezifischen Verhältnissen der Unterordnung kreiert und ermöglicht wird (vgl. Mahmood 2005: 17-18).

Innerhalb dieser Verhältnisse formiert sich das Subjekt laut Butler in seiner „vergeschlechtlichten Materialität“ durch die performative, ständige Wiederholung von Geschlechternormen selbst. Durch ihre wiederholte Ausübung werden die sozialen Normen wiederum stabilisiert, was aber nicht heißen muss, dass es im Zuge der performativen Ausübungen nicht auch zu einer Umdeutung oder Wiederaneignung dieser Normen kommen kann, da jede Wiederholung grundsätzlich auch dazu führen kann, dass die jeweilige soziale Norm untergraben bzw. nicht konsolidiert wird (vgl. Butler, zit. nach Mahmood 2005: 19). Die zentralen Punkte, die Mahmood aus Butlers Subjekttheorie für die Rekonzeptualisierung des feministischen *agency* Begriffes mitnimmt, sind nun die folgenden: sie findet v.a. Butlers Kritik an der „humanistischen Konzeption des *agency* Begriffes“ sehr überzeugend. Darüber hinaus ist es Butlers Idee des „*doing/undoing of norms*“, die Mahmood besonders ansprechend findet, da sie darauf hinweist, dass der Prozess der „Kritik“ an sozialen Normen nicht vom Prozess der „Stabilisierung“ sozialer Normen getrennt gesehen werden kann. Schließlich schafft es Butler aus ihrer Sicht auch, dem Impuls zu widerstehen, die Bedeutung von *agency* an eine vordefinierte, emanzipatorische Stoßrichtung zu knüpfen (vgl. Mahmood 2005: 20).

Gleichzeitig versucht Mahmood aber, über die theoretischen Positionen des poststrukturalistischen Feminismus, wie Butler ihn verkörpert, hinaus zu gehen. Ihrer Meinung nach privilegiert Butler nämlich nach wie vor die „widerständigen Handlungen“ die versuchen, soziale Normen zu untergraben oder umzudeuten (vgl. Mahmood 2005: 21-22). Der poststrukturalistische Feminismus zeichnet sich laut Mahmood also auch durch die Tendenz aus, Handlungsmacht nur als Subversion bzw. Resignifikation dominanter sozialer Normen zu fassen. Demenstprechend bleibt auch das *agency* Konzept poststrukturalistischer feministischer Positionen ihrer Ansicht nach im binären Modell von „Subordination und Subversion“ gefangen, weil das normative politische Subjekt dieser theoretischen Richtungen immer noch ein am Konzept der „Befreiung“ orientiertes darstellt. Sie beklagt wiederum, dass dadurch menschliche Handlungen nicht in den Blick kommen, die sozusagen nicht nach Emanzipation und Befreiung von unterdrückenden Strukturen streben. Um diesen „Makel“ auszubessern, schlägt Mahmood einen *agency* Begriff vor, der von den Zielen progressiver Politik entkoppelt ist: *„the normative political subject of poststructuralist feminist theory often remains a liberatory one, whose agency is conceptualized on the binary model of subordination and subversion. In doing so, this scholarship elides dimensions of human actions whose ethical and political status does not map onto the logic of repression and resistance. In order to grasp these modes of action indebted to other reasons and histories, I*

will suggest that it is crucial to detach the notion of agency from the goals of progressive politics.” (Mahmood 2005: 14)

Um die „Moscheenbewegung“ und die Teilnahme von Frauen daran unvoreingenommen analysieren zu können, stützt sich Mahmood noch auf einen zweiten Strang poststrukturalistischen Denkens. Dabei handelt es sich um Foucaults Konzeption einer „positiven Ethik“, die davon ausgeht, dass Ethik keine vorgegebene normative Idee oder ein vorgegebens Set regulativer Normen ist, sondern ein Set spezifischer praktischer Aktivitäten, die nur im jeweiligen Kontext bewertet werden können (vgl. Foucault, zit. nach Mahmood 2005: 27-29). Foucaults Idee einer „positiven Ethik“ erlaubt es also, Ethik immer als etwas Lokales und Partikulares zu sehen, das zu einem spezifischen Set von Prozeduren, Diskursen und Techniken gehört, durch die wiederum jeweils sehr spezifische, „ethisch-moralische Subjekte“ geformt werden. Foucaults Analyse der ethischen Subjektformation ist für Mahmood besonders hilfreich, um *agency* ausserhalb des binären Modelles der Ausübung bzw. der Subversion von Normen zu konzeptualisieren (vgl. Mahmood 2005: 27-29).

7.2.2 Der umformulierte, neutrale *agency* Begriff: neue Erkenntnisse am Beispiel der Untersuchung der zentralen islamischen Tugend der weiblichen Sittsamkeit

Vor dem Hintergrund dieser theoretischen Positionen und der Entkoppelung des analytischen *agency* Begriffes vom „politisch präskriptiven Projekt des Feminismus“ (Mahmood 2005: 153) untersucht Mahmood nun die ägyptische „Moscheenbewegung“ der Frauen.

Die Abkehr vom dualistischen Rahmen und dem Fokus auf widerständige und subversive Aktions- und Handlungsformen hilft ihr dabei, den Blick auf die vielen unterschiedlichen Arten zu lenken, wie soziale Normen ausgeübt und erfahren werden.

Ein Beispiel für eine zentrale islamische Tugend ist die weibliche Sittsamkeit bzw. „Schüchternheit“ (*al-ihtham, al-haya*). Die Einhaltung dieser Norm von Frauen ist laut Mahmood für viele ägyptische Muslime und Musliminnen und auch die Mitglieder der islamistischen „Moscheenbewegung“ von großer Bedeutung (vgl. Mahmood 2005: 23). Obwohl unter den Muslimen Übereinkunft darüber besteht, dass diese Norm sehr wichtig ist, gibt es dennoch unterschiedliche Standpunkte und Debatten darüber, *wie* diese „Tugend“ gelebt werden sollte. Ein wesentlicher Streitpunkt dabei ist, ob der islamische Schleier notwendig ist, um die Norm der weiblichen Sittsamkeit ädaquat zu praktizieren. Mahmood zufolge ist die Mehrheit der Mitglieder der „Moscheenbewegung“ (wie auch der islamistisch-

pietistischen Bewegung insgesamt) der Ansicht, dass das Tragen des Schleiers ein notwendiger Teil der Verwirklichung der weiblichen Sittsamkeit ist, da er die „wahre weibliche Sittsamkeit“ sowohl repräsentiert als auch als unabdingbares Mittel fungiert, um sich diese islamische Tugend anzueignen. Auf der anderen Seite sprechen sich v.a. „prominente säkulare SchriftstellerInnen“ dafür aus, dass das Tragen des islamischen Schleiers nicht notwendig ist, um sittsam zu sein. Mahmood hebt allerdings hervor, dass die Personen die diesen Standpunkt vertreten sich zwar gegen den Schleier aussprechen, die zugrunde liegende islamische Norm der Sittsamkeit hingegen nicht kritisieren, da sie diese ebenfalls als „angebrachte weibliche Verhaltensweise“ ansehen (vgl. Mahmood 2005: 23).

Worum es Mahmood aber eigentlich geht ist zu zeigen, dass die eben vorgestellten unterschiedlichen Vorstellungen über die richtige Ausübung der Norm der weiblichen Sittsamkeit nicht ins analytische Blickfeld kommen, wenn die Perspektive in der von ihr kritisierten binären Logik des „*doing versus undoing*“ von Normen gefangen bleibt und dadurch weiterhin die Frage im Zentrum steht, wie und ob die soziale Norm der weiblichen Sittsamkeit von den muslimischen Frauen untergraben wird: „*what I want to point out here is that the most interesting features of this debate [Anm.: ob der islamische Schleier notwendig ist, um „wahrhaft sittsam“ zu sein oder nicht] lie not so much in whether the norm of modesty is subverted or enacted, but in the radically different ways in which the norm is supposed to be lived and inhabited. Notably, each view posits a very different conceptualization of the relationship between embodied behavior and the virtue or norm of modesty*“ (Mahmood 2005: 23-24)

Die Norm der Sittsamkeit ist, wie schon erwähnt, auch für die von Mahmood beforschten Frauen der ägyptischen „Moscheenbewegung“ von zentraler Bedeutung. Sie wird von ihnen als wesentlicher Bestandteil eines frommen Lebens betrachtet und ihre Einhaltung – v.a. die von der Norm verlangte notwendige Distanz zu nicht verwandten Männern – wird von ihnen in einer dem „säkularen Ethos verpflichteten Umgebung“ als besonders schwierig beschrieben: „*They [Anm.: die Frauen der „Moscheenbewegung“] often talked about the pressures they faced as working women, which included negotiating close interactions with unrelated male colleagues, riding public transportation in mixed-sex compartments, overhearing conversations (given the close proximity of their coworkers) that were impious in character and tone, and so on.*“ (Mahmood 2005: 155)

Mahmood berichtet nun von einer Konversation über die zentrale Tugend der weiblichen Sittsamkeit, welche sie mit zwei Frauen der ägyptischen „Moscheenbewegung“ im Laufe

ihrer Feldforschung geführt hat. Im Rahmen besagter Unterhaltung über die Tugend der „Sittsamkeit/Schüchternheit“ (*al-haya*) äußerte sich zuerst Amal, eine Frau, die Mahmood im Gegensatz zu den anderen Frauen der „Moscheenbewegung“ als besonders direkt und selbstsicher beschreibt. Sie meint, dass sie Amal normalerweise nicht als „schüchtern“ eingeschätzt hätte, da sie Schüchternheit bis dahin als Antithese zu Selbstsicherheit und Offenheit betrachtet hatte. Die Unterhaltung mit Amal lehrte sie aber, dass diese aktiv gelernt hatte offen zu sein, ohne dabei die von ihr verlangten islamischen Tugenden der Sittsamkeit und Zurückhaltung zu verletzen. Amal hatte nämlich durch die Lektüre des Koran erfahren, dass es nicht falsch sei, Schüchternheit am Anfang sozusagen vorzutäuschen, obwohl sie sich innerlich nicht schüchtern fühle. Durch die Erlernung der Schüchternheit würde diese nämlich irgendwann auch auf ihr „Inneres“ übergreifen: „[Amal spricht, Anm. J.E.]: *Then one day, in reading verse 25 in Surat al-Qasas [The Story] I realized that al-haya was among the good deeds [...] and given my natural lack of shyness [al-haya], I had to make it first. I realized that making [sana] it in yourself is not hipocrisy, and that eventually your inside learns to have al-haya too. Here she looked at me and explained the meaning of the word istihsya: It means making oneself shy, even if it means creating it [...]. She continued with her point, And finally I understood that once you do this, the sense of shyness [al-haya] eventually imprints itself on your inside.*“ (Mahmood 2005: 156-157)

Die zweite Frau, Nama, die Amals Ausführungen zugehört hatte, sagte darauf hin, dass die Erlernung der Schüchternheit so ähnlich sei wie der Lernprozess, den islamischen Schleier zu tragen. Während sie sich zuerst unwohl gefühlt hatte den Schleier zu tragen, weil die Leute meinten sie sehe darin unattraktiv aus, hat sich dieses Gefühl im Laufe der Zeit umgekehrt. Heute fühlt sie sich unwohl, wenn sie den Schleier nicht trägt, da ihr „Inneres“ mittlerweile gelernt hat, sich schüchtern zu fühlen: „[Nama spricht, Anm. J.E.]: *It's just like the veil [hijab]. In the beginning when you wear it, you're embarassed [maksufa] and don't want to wear it because people say you look older and unattractive, that you won't get married, and will never find a husband. But you must [Hervorhebung im Original] wear the veil, first because it is God's command [hukm allah], and then, with time, because your inside learns to feel shy without the veil, and if you take it off, your entire being feels uncomfortable [mish radi] about it.*“ (Mahmood 2005: 157)

Mahmood meint nun, dass die eben wiedergegebene Konversation von vielen „liberalen FeministInnen“ (damit meint sie immer „westliche FeministInnen“) als Beispiel dafür aufgefasst werden kann, wie sich die islamistischen Frauen den patriarchalischen sozialen Normen unterwerfen und dadurch ihre eigene Unterordnung reproduzieren. Aus dieser

Perspektive, die auch der vorliegenden Diplomarbeit zugrunde liegt, kann Amals Versuch, die islamische Norm der Sittsamkeit und Schüchternheit zu erlernen, als Internalisierung dieser Norm der weiblichen Zurückhaltung und Unterwürfigkeit bewertet werden (vgl. Mahmood 2005: 157). Im Gegensatz zu Mahmood bezeichne ich diese feministische Perspektive allerdings nicht als „westlich bzw. liberal“ und somit in islamischen Kontexten anscheinend von vorneherein abzulehnen, sondern als „normativ, politisch und kritisch“, da sie im Sinne des Konzeptes der *transversal politics* auch von nicht-westlichen FeministInnen geteilt wird (vgl. Kapitel 3). Wenn wir aber *agency* so auffassen, wie sie es vorschlägt – also nicht als Synonym für Widerstand gegen soziale Normen der Unterdrückung und entkoppelt von jeglicher politisch-normativen Stoßrichtung – dann eröffnet die Konversation mit Amal und Nama den Blick auf „interessante Fragen“, die davor sozusagen nicht sichtbar waren. Aus dieser „neuen Perspektive“ heraus könne z.B. untersucht werden, wie sich die Beziehung zwischen dem Subjekt und der Norm bzw. zwischen dem performativem Verhalten und der inneren Gemütslage der Frauen gestaltet (vgl. Mahmood 2005: 157).

Die zwei zentralen Erkenntnisse, die Mahmood aus der Unterhaltung mit Amal und Nama nach der Übernahme des neutralen Begriffes der Handlungsmacht (sie definiert *agency* nur noch als „*modality of action*“) und dem Heraustreten aus dem „bewertenden Rahmen normativer, Feministischer Theorie“ gewinnt, sind die Folgenden:

Mahmood erfährt erstens, dass die Frauen der „Moscheenbewegung“ davon ausgehen, dass Handlungen und Rituale nicht unbedingt aus natürlichen, inneren Gefühlslagen heraus entstehen, sondern dass vielmehr diese Handlungen die Gefühle oft erst herstellen. Durch wiederholte körperliche Akte werden die inneren Bedürfnisse und der Intellekt daraufhin trainiert, sich entsprechend der Norm der weiblichen Sittsamkeit zu verhalten. Diese Konzeption des Selbst erlaubt es, die zu Beginn des Lernprozesses eventuell simulierte Schüchternheit (z.B. im Fall von Amal) nicht als scheinheilig zu erleben, wie dies in bestimmten „liberalen Konzeptionen des Selbst“ der Fall wäre, die eine „Dissonanz zwischen den inneren Gefühlen und dem äußeren Verhalten“ als Form von Unehrlichkeit und Selbstbetrug qualifizieren (vgl. Mahmood 2005: 157).

Die zweite signifikante Einsicht für Mahmood ist, dass körperliche Akte in dem „Programm der Selbsterziehung“ der islamistischen Frauen – wie etwa das Tragen des Schleiers oder ein sittsames Verhalten insbesondere gegenüber Männern – kritische Marker ihrer Frömmigkeit sind und gleichzeitig als unvermeidliche Mittel gesehen werden, sich diese Frömmigkeit anzueignen bzw. anzutrainieren (vgl. Mahmood 2005: 158).

Für Mahmood stellt diese Beobachtung einen wichtigen Aspekt des disziplinierenden Programmes der TeilnehmerInnen der „Moscheenbewegung“ dar, welcher einfach übersehen wird, wenn der islamische Schleier nur als „Kennzeichen weiblicher Unterordnung“ oder als „Marker der islamischen Identität dieser Frauen“ aufgefasst wird: *„This is a crucial aspect of the disciplinary program pursued by the participants of the mosque movement, the significance of which is elided when the veil is understood solely in terms of its symbolic value as a marker of women’s subordination or Islamic identity.“* (Mahmood 2005: 158) Mahmood zufolge kann nun eine feministische Strategie, die darauf ausgerichtet ist die Beschränkung der Frauen durch die Internalisierung von *al-haya* zu kritisieren und zu durchbrechen, nicht einfach in das „System der Repräsentation intervenieren, welches den weiblichen Körper abwertet“ (Mahmood 2005: 159). Sie müsse sich vielmehr auch mit der gesamten „Armatur der Verknüpfungen zwischen äußeren Verhaltensformen und der sedimentierten Subjektivität, die *al-haya* hervorbringt, auseinandersetzen“ (Mahmood 2005: 159).

Diese Einsichten sind zwar sicherlich von Bedeutung, um nicht auf paternalistische Art und Weise ein starres, vorgefertigtes „feministisches Befreiungskonzept“ auf die islamistische Frauenbewegung zu übertragen. Das Problem ist nur, dass es Mahmood durch ihre Absage an eine normativ-feministische Stoßrichtung auf Normveränderung im Grunde überhaupt nicht mehr ankommt. Obwohl sie zugibt, dass das Konzept von *al-haya* zwar durchaus ein „männliches Verständnis von vergeschlechtlichten Körpern“ beinhaltet und festschreibt, so wie es aus der normativ-feministischen Perspektive erfasst werden kann (Mahmood 2005: 159), kommt sie selbst mit ihrem Fokus jedoch über die Beschreibung der Praxis von *al-haya* und ihrer Bedeutung für die Frauen, die sie ausüben, nicht hinaus.

7.2.3 Auswirkungen der Entkoppelung des feministischen *agency*-Begriffes von seiner progressiv-politischen Ausrichtung

Mahmood geht auch auf die Frage ein, ob sie durch die Entkoppelung des „feministischen“ *agency* Begriffes von seiner progressiv-politischen Ausrichtung das „politisch-präskriptive Projekt des Feminismus“ nicht komplett aus den Augen verliere. Ihrer Meinung nach würden nämlich *FeministInnen, die sich mit Fragen der Geschlechtergleichberechtigung beschäftigen*, danach fragen, wie die patriarchalischen Normen der Moscheenbewegung durch die Frauen untergraben und herausgefordert werden könnten – eine Frage, die nicht mehr im Zentrum *ihrer Analyse* der ägyptischen „Moscheenbewegung“ der Frauen steht: *„A feminist*

concerned with relations of gender inequality might ask: How are we to think about the possibility of subverting and challenging those patriarchal norms that the mosque movement upholds? By untethering the concept of agency from that of progressive politics for the purpose of analytical clarity, have we abandoned any means of judging and critiquing which practices subordinate women and which ones allocate them some form of gender parity? Have I lost sight of the politically prescriptive project of feminism in pushing at the limits of its analytical envelope?” (Mahmood 2005: 36)

Mahmood beantwortet diese Fragen nicht eindeutig. Sie weist darauf hin, dass die Antworten auf diese Fragen nicht einfach in ein paar Sätzen gegeben werden könnten und hofft, dass sie sich dem/der LeserIn im Laufe der Lektüre des Buches erschließen mögen (vgl. Mahmood 2005: 36). Vorab gibt sie jedoch ein paar „Hinweise“, wie darüber nachgedacht werden sollte, ob sie durch die Rekonzeptualisierung des *agency* Begriffes das politisch-präskriptive Projekt des Feminismus aus den Augen verliere. Dabei lässt sie den/die LeserIn wissen, dass die Frage, wie das hierarchische Geschlechtersystem, welches durch die „Moscheenbewegung“ unterstützt und aufrecht erhalten wird, praktisch verändert werden könnte, erstens unmöglich beantwortet werden kann und „uns“ (also wahrscheinlich die primär westlich-akademische Leserschaft ihres von der Princeton University Press herausgegebenen Buches) zweitens im Grunde sowieso nichts angehe. Ihrer Ansicht nach sollten die „westlich-liberalen FeministInnen“ aus den post-kolonialen Kritiken des „*global sisterhood*“-Feminismus mittlerweile nämlich gelernt haben, dass jede soziale und politische Transformation aus lokalen, kontingenten Kämpfen erwachsen müsse und nicht einfach von Außen übergestülpt werden könne, weil das nämlich einem gewaltsamen Akt gleichkomme, der alles nur noch schlimmer mache: *„To begin with, the question of how the hierarchical system of gender relations that the mosque movement upholds should be practically [Hervorhebung im Original] transformed is, on the one hand, impossible to answer and, on the other hand, not ours to ask. If there is one lesson we have learned from the machinations of colonial feminism and the politics of ‚global sisterhood‘, it is that any social and political transformation is always a function of local, contingent, and emplaced struggles whose blueprint cannot be worked out or predicted in advance.“* (Mahmood 2005: 36)

Die Frage, wie Widerstand gegen die hierarchischen Geschlechternormen der „Moscheenbewegung“ auf theoretischer Ebene konzipiert werden könne, kann ihrer Ansicht nach auch nicht wirklich von „uns“ beantwortet werden. Poststrukturalistische Konzepte haben gezeigt, dass Widerstand gegen Herrschaft und Domination nämlich wiederum nicht von außerhalb der „verkörperlichten Formen“ theoretisiert werden könne, die eine „bestimmte

Art der Subjektivierung möglich macht bzw. hervorbringt“: *„I think the issue of resistance to modes of domination cannot be asked outside of the embodied forms of attachment that a particular mode of subjectivation makes possible.“* (Mahmood 2005: 36)

Die Frage, ob ihr analytischer Rahmen dazu führe jede Form von Kritik am patriarchalischen Charakter der „Moscheenbewegung“ auszuschalten „beantwortet“ Mahmood einfach damit, dass sie auch eine Erweiterung des normativen Charakters des Begriffes „Kritik“ einfordert. Ihrer Ansicht nach ist der Begriff „Kritik“ ebenso wie der Begriff „*agency*“ im progressiven und feministischen Diskurs normativ aufgeladen: Kritik wird in diesen Diskursen als Strategie gesehen, die Position des Gegners/ der Gegnerin erfolgreich zu zerstören und die Unglaubwürdigkeit und logische Inkonsistenz seiner/ihrer Argumentation offenzulegen. Für Mahmood ist diese Auffassung von „Kritik“ äußerst limitiert und „schwach“ – deswegen fordert sie, den Begriff „Kritik“ dahingehend zu erweitern, dass er auch kritische Strategien umfasst, die im Zuge ihrer Kritik die Möglichkeit offen lassen, dass der eigene Standpunkt durch die kritisierte Weltsicht auch verändert werden kann bzw. dass wir dafür offen bleiben, durch die Kritik am Anderen neue Dinge zu lernen. Diese Form von Kritik wiederum erfordert, dass wir den „kritischen Blick“ immer wieder auch auf unsere eigenen Prämissen und politischen Überzeugungen lenken (vgl. Mahmood 2005: 36-37).

Trotz der sukzessiven „Überwindung“ des normativen Feminismus betont Mahmood einige Male, dass sie damit nicht bewirken will, dass FeministInnen kritische Positionen und Haltungen gegenüber ungerechten Praktiken *in ihrem eigenen Lebensumfeld und Kontext* aufgeben. Sie möchte vielmehr bewirken, dass die „Spannung“ zwischen der politisch-präskriptiven und der analytischen Seite des Feminismus auf „produktive Weise“ ausgenutzt wird und sozusagen „offen“ bleibt, anstatt sie zugunsten einer „politischen Klarheit“ voreilig zu „schließen“ (vgl. Mahmood 2005: 39). Sie räumt ein, dass sie auch versteht, dass politisch-normativ orientierte FeministInnen wachsam sind gegenüber kulturalistischen Argumenten, welche *scheinbar* Praktiken autorisieren und legitimieren, die Frauen unterdrücken. Trotz dieser politischen Wachsamkeit sollte theoretisch-analytischen Untersuchungen eine gewisse Immunität gegenüber den Erfordernissen strategisch-politischer Aktionen eingeräumt werden: *„I understand the political demand that feminism imposes to exercise vigilance against culturalist arguments that seem [Hervorhebung J.E.] to authorize practices that underwrite women’s oppression. I would submit, however, that our analytical explorations should not be reduced to the requirements of political judgment [...] By allowing theoretical inquiry some immunity from the requirements of strategic political action, we leave open the possibility that*

the task of thinking may proceed in directions not dictated by the logic and pace of immediate political events.” (Mahmood 2005: 195-196)

7.2.4 Absage an die „immanent gewaltvolle“ Feministische Theorie und Reformulierung des politisch-feministischen Projektes unter dem Vorzeichen der „Bescheidenheit“

Im Zuge ihrer Feldforschung kam Mahmood schließlich drauf, dass der „politisch-normative Feminismus“ einfach „zu wertend“ für die Analyse der „Moscheenbewegung“ der Frauen ist. Sie realisierte, dass seine „bewertende Sprache“ nicht neutral sei, weil sie auf dichotomen Begriffen wie „progressiv versus konservativ“, „überlegen versus unterlegen“, „oben versus unten“ aufbaue. Darum neige der „normativ-politische Feminismus“ ihrer Ansicht nach auch dazu, Allianzen mit einschränkenden bzw. auf Zwang aufbauenden Machtstrukturen einzugehen, da das dem Feminismus immanente Set der dichotomen Begriffe oftmals mit dem Verlangen einhergehe, die jeweils „zweite Größe“ des Gegensatzpaares „auszuradieren“ (vgl. Mahmood 2005: 198).

Angesichts dieser immanent gewaltvollen Grundannahmen des „normativ-politischen (sprich westlichen) Feminismus“ schlägt Mahmood vor, eine Art des Zusammentreffens mit der „Anderen“ zu entwickeln, die nicht von vorneherein davon ausgeht, dass die eigene Sichtweise und Weltanschauung die einzig Richtige sei und die auch bereit ist, von der „Anderen“ zu lernen. Da das politische Projekt des Feminismus für Mahmood (und einige andere FeministInnen) in seiner Ausrichtung nicht vorherbestimmt ist sondern in spezifischen Kontexten kontinuierlich ausverhandelt wird, wäre es ihrer Meinung nach auch an der Zeit, grundlegende Fragen neu zu überdenken. Eine ganz wesentliche Frage, die sich FeministInnen heute immer wieder stellen müssen, ist dabei, ob der Einsatz für die Realisierung des Ideals der (Geschlechter)Gleichberechtigung in unserem eigenen Leben uns sozusagen dazu berechtigt anzunehmen, dass das Ideal der „(Geschlechter)Gleichheit“ auch für alle anderen Frauen erstrebenswert sei. Wenn das nämlich nicht der Fall sein sollte (wovon Mahmood explizit ausgeht), dann sollten sich „alle FeministInnen“ (sie richtet diesen Appell ausdrücklich sowohl an westliche FeministInnen als auch an Dritte-Welt-FeministInnen bzw. im Grunde an alle, die sich im „polarisierten Terrain“ des feministischen Projektes und seinem traditionell auf „Befreiung“ ausgerichteten Impetus befinden), die Frage stellen, was „feministische Politik“ wirklich bedeute. Auf diese Weise soll das politisch-feministische Projekt mit viel mehr „Bescheidenheit“ neu überdacht bzw. reformuliert werden: *„Furthermore, does a commitment to the ideal of equality in our own lives endow us*

with the capacity to know that this ideal captures what is or should be fulfilling for everyone else? If it does not, as is surely the case, then I think we need to rethink, with far more humility than we are accustomed to, what feminist politics really means. (Here I want to be clear that my comments are not directed at ‚Western feminists‘ alone, but also include ‚Third World‘ feminists and all those who are located somewhere within this polarized terrain, since these questions implicate all of us given the liberatory impetus of the feminist tradition.)”
(Mahmood 2005: 38-39)

7.2.5 Poststrukturalistische/ postmoderne/ post-koloniale Dekonstruktion des normativ-politischen, kritischen Feminismus

Eine von poststrukturalistischen und post-kolonialen Strömungen und dem postmodernen Denken beeinflusste Dekonstruktion des normativ-politischen Feminismus lässt sich exemplarisch an Mahmoods „*Politics of Piety*“ zeigen.

Ihre Orientierung an post-kolonialen und poststrukturalistischen feministischen Ansätzen beschreibt Mahmood an mehreren Stellen der Studie selbst. Genauso wie post-koloniale feministische Analysen (z.B. das Projekt der *Subaltern Studies Group*), die sich auf die „Stimmen der subalternen Frauen“ konzentrieren und so dazu beitragen, dass diese als aktive Individuen mit komplexen Lebenswelten wahrgenommen werden, möchte Mahmood die Frauen der ägyptischen Moscheenbewegung zu den säkular-liberalen Grundannahmen Feministischer Theorie zurücksprechen lassen (vgl. Mahmood 2005: 5).

Auch die Konzepte poststrukturalistischer FeministInnen, wie etwa die Subjekttheorie von Judith Butler, sind für Mahmood eine wesentliche Voraussetzung für die Rekonzeptualisierung des feministischen *agency* Begriffes. Besonders hilfreich findet sie dabei v.a. Butlers Kritik an der „humanistischen Konzeption“ des *agency* Begriffes, Butlers Idee des „*doing/undoing of norms*“, welche darauf hinweist, dass der Prozess der „Kritik“ an sozialen Normen nicht vom Prozess der „Stabilisierung“ sozialer Normen getrennt gesehen werden kann und Butlers Resistenz gegenüber dem Impuls, die Bedeutung von *agency* an eine vordefinierte, emanzipatorische Stoßrichtung zu knüpfen (vgl. Mahmood 2005: 20).

Obwohl sich Mahmood also stark an post-kolonialen und poststrukturalistischen Strömungen orientiert, ist es ihr im Grunde ein Anliegen, über die theoretischen Positionen des poststrukturalistischen Feminismus und des post-kolonialen Feminismus hinaus zu gehen. Ihr Projekt der totalen Dekonstruktion der Normativität des Feminismus kann nur gelingen, wenn

sie die dem poststrukturalistischen Feminismus immer noch innewohnende Orientierung am Konzept der Befreiung sozusagen transzendiert (Mahmood 2005: 14).

In Mahmoods Studie können darüber hinaus einige der weiter oben beschriebenen Charakteristika „postmodernen Denkens“ wiedergefunden werden, welche viele FeministInnen zu Recht beunruhigen und von „postfeministischen Tendenzen“ und dem „Ende des geschlechterbasierten Kampfes“ sprechen lassen (vgl. Kapitel 6.3.).

So spricht sich Mahmood z.B. gegen „universale Handlungskategorien“ aus. Konkret meint sie damit die Kategorie „Widerstand“, die ihrer Ansicht nach außerhalb ihres jeweils ursprünglichen ethischen und politischen Kontextes nicht verwendet werden sollte, da sie ebenfalls liberal-progressive Konnotationen aufweise. Aufgrund ihrer spezifisch „liberal-progressiven“ Bedeutung würde die Kategorie „Widerstand“ in einem anderen kulturellen Kontext nämlich automatisch eine „normative Zielgerichtetheit“ in Richtung einer progressiv ausgerichteten Bekämpfung von sozialen Normen vorgeben, so dass andere Handlungs- und Lebensformen dadurch analytisch gar nicht mehr erfasst werden könnten, die sich nicht in den „Narrativ von Subversion und Bestätigung von Normen“ einfügen: *„Equally important is the question that follows: does the category of resistance impose a teleology of progressive politics on the analytics of power-a teleology that makes it hard for us to see and understand forms of being and action that are not necessarily encapsulated by the narrative of subversion and reinscription of norms?“* (Mahmood 2005: 9)

Auch die feministische Überzeugung, dass alle Frauen sich automatisch von patriarchalischen Unterdrückungsverhältnissen befreien wollen, sollte laut Mahmood problematisiert werden. Ihrer Meinung nach wird in einigen „feministischen“ Studien¹⁶ zu wenig berücksichtigt, dass das Streben nach Befreiung von patriarchalischen Strukturen bzw. generell das Streben nach Befreiung von unterdrückenden Strukturen nicht als Universalie angesehen werden kann: *„What perceptive studies [...] fail to problematize is the universality of the desire - central for liberal and progressive thought, and presupposed by the concept of resistance it authorizes - to be free from relations of subordination and, for women, from structures of male domination.“* (Mahmood 2005: 10)

Sie kritisiert also die feministische Grundannahme der Universalität des menschlichen Strebens nach Freiheit, die Freiheit selbst zum normativen Imperativ des Feminismus (und Liberalismus) werden lässt. Aufgrund dieser Betrachtungsweise schafft es Mahmood, eine bislang im feministischen Diskurs meiner Meinung nach absolut zurecht als selbstverständlich

¹⁶ Sie bezieht sich hier auf Studien von Janice Boddy und Lila Abu-Lughod (vgl. Mahmood 2005: 7-10)

angesehene Haltung – nämlich dass diejenigen, welche die Freiheit von Frauen beschränken wollen eher kritisch betrachtet werden als diejenigen, welche die Freiheit von Frauen erweitern wollen – als voreingenommen zu disqualifizieren, weil das Streben nach Freiheit, und das ist ebenfalls absolut notwendig und richtig, ja eine der normativen Grundannahmen des Feminismus ist: „*Freedom is normative to feminism, as it is to liberalism, and critical scrutiny is applied to those who want to limit women's freedom rather than those who want to extend it.*” (Mahmood 2005: 10)

In Anlehnung an Foucaults Konzept der „positiven Ethik“, welches Ethik als etwas Lokales und Partikulares charakterisiert, betont Mahmood schließlich auch die im postmodernen Denken verankerte Ansicht, dass Legitimation plural und immer jeweils lokal zu verorten ist. (vg. Mahmood 2005: 27-29)

Gerade aus der von Mahmood so vehement kritisierten und für islamische Kontexte aufgrund ihrer angeblich „westlichen Provenienz“ diskreditierten normativen, politisch-kritischen feministischen Perspektive stellt sich aus meiner Sicht aber die Frage, inwieweit es im Hinblick auf die Verwirklichung der Gleichberechtigung von Frauen überhaupt sinnvoll und vertretbar ist, „illiberalen, konservativen Bewegungen“ unvoreingenommen und neutral zu begegnen, welche die traditionelle Frauenrolle propagieren und patriarchalische Geschlechterverhältnisse nicht nur *scheinbar*, sondern schlicht und einfach de facto, festschreiben wollen.

Obwohl Mahmood das Ablegen der „säkularen Epistemologie“ und die Hinterfragung und Selbstreflexion eigener politischer Überzeugungen zwar vorerst zu analytischen Zwecken einfordert, da nur so eine unvoreingenommene, neutrale Sichtweise auf „illiberale, konservative Bewegungen“ möglich ist die zu einem tieferen Verständnis dieser Bewegungen führen kann, stellt sich die Frage, ob dadurch die „politisch-präskriptive Seite“ gegenüber der „analytischen Seite“ des Feminismus nicht nur zu kurz kommt, sondern sogar komplett ausradiert wird. Mahmood selbst weist auf diese Problematik zwar hin, geht aber wie schon erwähnt nicht weiter darauf ein und reagiert meiner Meinung nach mit einer Form von „Selbstimmunisierung“ gegenüber dahingehender berechtigter Kritik, indem sie an dieser Stelle auch eine Reformulierung des Begriffes „Kritik“ einfordert. Wie schon erwähnt soll der erweiterte Kritikbegriff demnach auch eine selbstkritische Komponente umfassen, die sich im Prozess der Kritik am „Anderen“ gleichzeitig auch auf die eigenen Prämissen und politischen Überzeugungen richtet (vgl. Mahmood 2005: 36-37).

Mahmoods Forderung nach Selbstkritik an den eigenen Prämissen ist zwar einerseits wichtig – eine beständige Selbstreflexion der eigenen Aussagebedingungen wird andererseits, wie auch schon in der Einleitung festgestellt worden ist, im aktuellen wissenschaftlich-feministischen Diskurs aber eigentlich sowieso schon relativ exzessiv praktiziert (vgl. Knapp 1998). Ihre Absage an normativ-feministische Zielsetzungen auf der anderen Seite ist inakzeptabel. Eine Befreiung von der politisch-präskriptiven Stoßrichtung des Feminismus und von normativ-feministischer Voreingenommenheit mag zwar aus anthropologischer Sicht „interessante“ neue Fragen und Aspekte ins Blickfeld rücken: So kommen z.B. durch die Abkehr vom Fokus auf widerständige und subversive Handlungsformen die vielen unterschiedlichen Arten ins Blickfeld, wie soziale Normen von Frauen ausgeübt und erfahren werden und es kann auch untersucht werden, wie sich die Beziehung zwischen dem Subjekt und der Norm bzw. zwischen dem performativem Verhalten und der inneren Gemütslage der Frauen gestaltet (vgl. Mahmood 2005: 157).

Ein wenig polemisch formuliert rückt die „neue, wertfreie, deskriptive Perspektive“ in diesem Fall also die unterschiedlichen Vorstellungen über die richtige Ausübung der islamischen Norm der weiblichen Sittsamkeit (oder anderer islamischer Normen) in den Mittelpunkt und dreht sich demnach um die überaus weltbewegende Frage, ob das Tragen des islamischen Schleiers für muslimische Frauen notwendig ist um „wahrhaft sittsam“ zu sein oder nicht. Dass es sich dabei um eine patriarchalische Norm handelt, die aus kritisch-politischer feministischer Perspektive bekämpfenswert erscheint, wird zwar eingestanden, gerät aber zunehmend aus dem Blickfeld.

Abgesehen von der eher persönlichen Frage, wie „interessant“ und „spannend“ man derartige Erkenntnisse nun findet, sind auch die politisch-praktischen Konsequenzen, die Mahmood aus ihren Überlegungen ableitet, fatal. Sie bestätigen die Befürchtungen der im Kapitel 6.3. vorgestellten FeministInnen, die nicht bereit sind, die normativ-politische Stoßrichtung des feministischen Projektes preiszugeben. Dazu zählen u.a. Becker-Schmidt und Knapp. Wie schon erwähnt, weisen sie darauf hin, dass die notwendige feministische Selbstreflexion und die Kontextualisierung des feministischen Wissens nicht zum vollständigen Verzicht auf normative, emanzipatorische Konzepte führen dürfen, da dies in letzter Konsequenz der (politischen) Indifferenz Tür und Tor öffne (Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 112).

Mahmoods Vorschläge führen aber eindeutig in die Richtung der befürchteten kulturell-relativistischen Indifferenz. So betont sie, dass „westlich-liberale FeministInnen“ das patriarchalische System, in dem die islamistischen Frauen operieren, nicht verändern sollten, weil sie diese Frage im Grunde sowieso nichts angehe (vgl. Mahmood 2005: 36). Stattdessen

sollten sie sich ihrer Meinung nach lieber der Kritik an patriarchalischen Normen und Praktiken in ihrem *eigenen* Lebensumfeld und Kontext widmen (vgl. Mahmood 2005: 39).

7.2.6 Konservative Begriffsumdeutung oder Begriffserweiterung durch Inklusion anderer Lebensweisen? Bzw. wie dehnbar ist der Begriff „Feminismus“?

Obwohl Mahmood darauf abzielt, durch die Erweiterung des feministischen *agency*-Begriffes auch „andere“ bzw. muslimische weibliche Lebens- und Aktionsformen zu inkludieren und dem Begriff dadurch seine „eurozentrische“ Ausrichtung zu nehmen, ist die „Gefahr“ nicht von der Hand zu weisen, dass eine derartige Begriffserweiterung des feministischen *agency*-Begriffes eine konservative Begriffsumdeutung begünstigt. Ein derartig umdefinierter feministischer *agency*-Begriff ist mit den im Kapitel 6.1.1. beschriebenen Definitionen der Begriffe „Feminismus“, „Feministische Theorie“ und „feministisch“, auf denen die vorliegende Diplomarbeit aufbaut, nicht zu vereinbaren. Die normativ-politische Stoßrichtung des Adjektivs „feministisch“ und die Definition von „Feministischer Theorie“ als einer Form von kritischer Theorie, welche die bestehenden patriarchalischen Herrschaftsverhältnisse kritisiert und verändern möchte, sind inkompatibel mit einer am status quo eines „religiösen Patriarchalismus“ orientierten Rekonzeptualisierung des feministischen *agency*-Begriffes. Die Erwägung einer derartigen Erweiterung des feministischen *agency*-Begriffes kann meiner Ansicht nach bis zu einem gewissen Grad auf den Einfluss postmodern-kulturrelativistischer Strömungen zurückgeführt werden, welche laut Benhabib Parallelen zu den neokonservativen, politischen Strömungen der 1980er Jahre aufweisen und eher neokonservative Politikmodelle legitimieren (vgl. Benhabib 1990; vgl. auch Kapitel 6.3.3.).

Obwohl die von Mahmood vorgeschlagene Rekonzeptualisierung des *agency*-Begriffes also die Lebensumstände gläubiger muslimischer Frauen und auch grundsätzlich die Beziehungen von Frauen zu nationalistischen und religiösen Praktiken und Diskursen differenzierter und in all ihren Widersprüchlichkeiten zu *beschreiben* vermag (vgl. Saliba 2002: 4), ist sie meines Erachtens nach nicht mehr mit feministischen Ansprüchen zu vereinbaren, da sie ungerechte Geschlechterverhältnisse nicht mehr kritisiert und sich scheinbar mit patriarchalischen Unterdrückungsmechanismen abfindet.

Wenn also ausschließlich Mahmoods Konzept der *agency* in (feministischen) Analysen verwendet werden würde, dann würden sich die (feministischen) WissenschaftlerInnen am status quo orientieren und zulassen, dass normativ-feministische Konzepte zugunsten unpolitischer, deskriptiver, an der Empirie orientierter Konzepte ad acta gelegt werden.

Das der vorliegenden Diplomarbeit zugrunde liegende, normativ-politisch-kritische Feminismusverständnis wird von Mahmood in ihrem Buch mit den Begriffen „westlich, liberal und progressiv“ im Zusammenhang mit der Analyse einer „nicht-westlichen, illiberalen und konservativen“ Bewegung also diskreditiert. Dass FeministInnen sich *per definitionem* mit „Fragen der Geschlechtergleichberechtigung“ beschäftigen sollten, wird von Mahmood indirekt auch in Frage gestellt. So weist sie im Zusammenhang mit ihrer Kritik am „politisch-präskriptiven Feminismus“ darauf hin, dass sich „*diejenigen* FeministInnen, welche sich mit Fragen der Geschlechtergleichberechtigung beschäftigen“, v.a. auf die Herausforderung der patriarchalischen Normen der islamistischen Moscheenbewegung konzentrieren: „*A[Hervorhebung J.E.] feminist concerned with relations of gender inequality might ask: How are we to think about the possibility of subverting and challenging those patriarchal norms that the mosque movement upholds?*“ (Mahmood 2005: 36)

Womit sich „FeministInnen“ auseinandersetzen, die sich nicht mit Fragen der Geschlechtergleichberechtigung beschäftigen und patriarchalische Normen und Strukturen kritisieren bzw. was ihre Zielsetzungen sind, bleibt unklar. Es kann jedoch aus dem von Mahmood formuliertem Ziel des Buches abgeleitet werden, dass sie sich wohl auch mit der politisch neutralen Beschreibung illiberaler, konservativ-religiöser Bewegungen und dem *empowerment*, welches Frauen durch die vielfältige und komplexe Ausübung patriarchalischer Normen erfahren können, befassen: „*My goal is not to explain why this particular system of gender inequality [das ungleiche Geschlechtersystem der Moscheenbewegung, Anm. J.E.] exists, but to ask: How did the women of the mosque movement practically work upon themselves in order to become the desirous subjects of this authoritative discourse?*“ (Mahmood 2005: 112-113)

Mahmood deutet meiner Meinung nach mit dem eben Wiedergegebenen an, dass sich FeministInnen im Grunde weder mit Geschlechtergleichberechtigung beschäftigen, noch für die Bekämpfung patriarchalischer Normen und Strukturen eintreten, müssen. Was der Begriff „Feminismus“ und die Bezeichnung „FeministIn“ dann allerdings überhaupt noch bezeichnen sollen, ist fraglich.

Eine derartige Rekonzeptualisierung feministischer Begriffe soll in der vorliegenden Diplomarbeit auch problematisiert werden. Im Sinne der Auffassung, dass Sprache und Begriffe immer umkämpft sind, will die Verfasserin der vorliegenden Diplomarbeit die im Fahrwasser von manchen postmodernen Strömungen Einzug haltende, religiös-konservative Reformulierung feministischer Begriffe nämlich nicht unterstützen.

7.3 Anouar Majid: „*The Politics of Feminism in Islam*“ (2002)

Anouar Majid ist Direktor des *Center for Global Humanities* und assoziierter Provost (kanad.: hoher Verwaltungsbeamter) für globale Initiativen an der *University of New England* (Maine). Seine Arbeiten behandeln den Platz des Islam im Zeitalter der Globalisierung und die Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen seit 1492. Er ist Verfasser mehrerer Essays und Werke, u.a. das Essay „*Can the Postcolonial Critic Speak? Orientalism and the Rushdie Affair*“, das Buch „*Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*“ (2000) oder „*We Are All Moors: Ending Centuries of Crusades Against Muslims and Other Minorities*“ (2009). Obwohl Majid keinen *gender* Schwerpunkt hat, verfasste er den Artikel „*The Politics of Feminism in Islam*“, welcher zuerst im feministischen Journal *Signs: Journal of Women in Culture and Society* im Jahr 1998 publiziert wurde. Einige Jahre später wurde er nochmals im von Therese Saliba (und anderen) herausgegebenen Sammelband „*Gender, Politics and Islam*“ (2002) veröffentlicht.

Da in der vorliegenden Diplomarbeit auch untersucht werden soll, wie der Artikel von Majid im frauenspezifischen Sammelband „*Gender, Politics and Islam*“ rezipiert wurde, sollen an dieser Stelle auch kurz die Eckdaten der wissenschaftlichen Verankerung von Therese Saliba (der Herausgeberin und Verfasserin der Einleitung des Sammelbandes) vorgestellt werden. Therese Saliba arbeitet und lehrt im Bereich *Third World Feminist Studies* am *Evergreen State College* in Washington. Sie hat zu den Themen „Arabischer und Palästinensischer Feminismus“, „Post-koloniale Literatur“ und „Medienrepräsentationen“ publiziert und arbeitet mit einer Reihe von regionalen und nationalen Netzwerken zusammen, die den Nahen/Mittleren Osten und Arabisch-Amerikanische Themen behandeln (z.B. *Arab American Community Coalition of Washington*) Sie ist Mitherausgeberin der online *Encyclopedia of Women in Culture and Society* (EWIC). EWIC ist ein interdisziplinäres, anti-orientalistisch ausgerichtetes Netzwerk, das Essays und Artikel über Frauen in islamischen Gesellschaften und muslimische Frauen im Westen sammelt. In der Enzyklopädie werden eigenen Angaben zufolge die Komplexität der islamischen Kulturen und die Diversität der Erfahrungen und Lebensrealitäten von muslimischen Frauen porträtiert, die in politischen Kommentaren, medialen Repräsentationen und der allgemeinen Vorstellung oft als homogene Gruppe dargestellt werden. (vgl. EWIC homepage)

7.3.1 Gegenstand: neuer, progressiver Islam in einer polyzentrischen Welt

In dem Artikel „*The Politics of Feminism in Islam*“ betont Majid die Wichtigkeit „einheimischer“ Emanzipationsmodelle für die islamische Welt. Im Zentrum stehen dabei der „feministische Diskurs“ und der „Menschenrechtsdiskurs“, die laut Majid im Kontext des Islam untersucht werden und in „indigene Modelle der Emanzipation“ überführt werden sollten (vgl. Majid 2002: 53). Außerdem geht es ihm darum, mittels einer kritischen Neuinterpretation islamischer Traditionen einen neuen, progressiven Islam zu entwickeln, auf dessen Grundlage auch ein „einheimischer Weg zur Frauenemanzipation“ eingeschlagen werden kann. Das Ziel ist also grundsätzlich eine Redefinition islamischer Traditionen, wobei im Zuge dieses Reformprojektes auch „einige fest verwurzelte“, aber laut Majid „aus islamischer Sicht fragwürdige Annahmen über Frauen“ (Majid 2002: 54), infrage gestellt werden sollen: „*the recovery of a long-obfuscated egalitarian Islam together with an effort to reconceptualize a progressive Islam for the future are necessary undertakings if one is to go beyond a negative critique of homogenized Islamic cultures and rethink a possible indigenous path to women's emancipation.*“ (Majid 2002: 54)

Durch die Reformierung des Islam soll auch das „theologisch illegitime Patriarchat“ erschüttert werden, da der „wahre Islam“ ein solches gar nicht vorsehe (vgl. Majid 2002: 54f.). Diese neue, progressive islamische Agenda ist für Majid demokratisch, anti-patriarchalisch und anti-imperialistisch ausgerichtet und könnte seiner Meinung nach sogar den Anstoß für ein neues, revolutionäres Paradigma liefern, welches ein kulturell-polyzentrisches globales System auf der Basis von ökonomischem Sozialismus und Geschlechtergerechtigkeit zum Ziel hat. Sie wäre dabei in kontinuierlichem Dialog mit den progressiven Vorstellungen und Programmen anderer Kulturen, wobei sie dennoch an den brauchbaren Elementen der islamischen Traditionen festhalten würde: „*Therefore, a careful articulation of an Islamically progressive agenda – democratic, antipatriarchal, and anti-imperialist – might provide the impetus for a new revolutionary paradigm. This new Islamic consciousness, firmly rooted in usable traditions but uncompromisingly universal in outlook, can redefine the very meaning of Islam without abandoning the parameters of faith. Syncretically arranged and engaged in permanent dialogue with the progressive agendas of other cultures, its ultimate goal is a culturally ‚polycentric‘ world (to use Samir Amin's [1990] expression) founded on economic socialism and gender equality. This conception of Islam alone is capable of legitimizing feminism in the Islamic world*“ (Majid 2002: 56)

7.3.2 Säkularismus als „Form des westlichen Imperialismus“

Für Majid ist der „islamische Weg“ der einzig richtige und authentische Weg für die Länder des Nahen/Mittleren Ostens. Dementsprechend lehnt er Säkularismus¹⁷ als „westliches Phänomen“ ab, welches der islamischen Kultur nicht einfach übergestülpt werden könne. Er weist darauf hin, dass v.a. eine Säkularisierung der Offenbarung und der Geschichte des Propheten von der gesamten islamischen Welt abgelehnt werde (wie der Fall von Salman Rushdie seiner Meinung nach demonstriert habe). Somit könne der Säkularismus auch nicht die Basis für eine emanzipatorische, soziale Bewegung in den islamischen Ländern bilden (vgl. Majid 2002: 72). Für Majid ist das säkulare Paradigma mitsamt seiner Epistemologie eine „Form des westlichen Imperialismus“, welcher die islamische Welt zugunsten des transnationalen Kapitals und im Namen der hegemonialen kapitalistischen Ideologie ausbeutet. In diesem Zusammenhang fungiert das säkulare Paradigma als Instrument des westlich-kapitalistischen Utilitarismus, der durch seine desakralisierende Stoßrichtung die gesamte Welt und die Menschen zu seelenlosen Objekten reduziere, die man rücksichtslos benutzen und unterwerfen könne (vgl. Majid 2002: 73).

Um diesen Argumentationsgang zu untermauern, stützt sich Majid auf die weltverschwörungstheoretisch anmutende Säkularismusdefinition von Abdulwahab al Masseri: *„Secularism is not a separation between religion and the state, as propagated in both western and Arab writing. Rather, it is the removal of absolute values – epistemological and ethical – from the world such that the entire world – humanity and nature alike – becomes merely a utilitarian object to be utilized and subjugated.“*

(al Masseri 1994, zit. nach Majid 2002: 73)

Säkularisierung ist für Majid darüber hinaus auch keine unabdingbare Voraussetzung, um die Frauenemanzipation in islamischen Gesellschaften voranzutreiben und den männlich dominierten Islam zurückzudrängen: *„there is no reason to believe that secularized discourses are indispensable for the emancipation of women from the tyranny of a male-dominated Islam.“* (Majid 2002: 82)

Als Beispiel dafür zieht er das post-koloniale Algerien heran, wo das Projekt der säkularen Modernisierung seiner Meinung nach fehlgeschlagen ist, weil die politischen Eliten des Landes es damit niemals ernst gemeint hatten. Vielmehr wurde hinter der säkularen, modernistischen Fassade das an der Scharia orientierte, frauenfeindliche Familiengesetz verabschiedet, welches die Geschlechterbeziehungen bis heute reguliert. Majid zieht daraus

¹⁷ Vgl. hierzu auch die Säkularismusdefinition der vorliegenden Diplomarbeit im Kapitel 5, die „Säkularismus“ nicht als negatives (weil westliches) Phänomen begreift, sondern auf dessen Nützlichkeit im Zusammenhang mit der Durchsetzung von Frauenrechten hinweist. Sie steht somit ganz im Gegensatz zu Majids Säkularismusdefinition.

den Schluss, dass das „post-koloniale säkulare System“ die erneute Marginalisierung der Frauen zugelassen hat, indem die Vormachtstellung der Männer aufrechterhalten wurde (vgl. Majid 2002: 82f.). Eigenartig ist nur, dass er dem säkularen Paradigma bzw. dem „post-kolonialen säkularen System“ sozusagen die Schuld an der erneuten Unterwerfung der Frauen gibt und nicht den korrupten, patriarchalischen Machthabern und den einflussreichen islamischen Geistlichen. Das frauenfeindliche, an der Scharia orientierte Familiengesetz wurde in Algerien im Jahr 1984 ja nicht als Resultat von ernsthaften Säkularisierungsbestrebungen eingeführt, sondern weil ebenjene fehlgeschlagen waren und der Säkularismus gegenüber den einflussreichen islamischen Geistlichen eben nicht durchgesetzt werden konnte (diese favorisierten ein an der Scharia orientiertes Familiengesetz) (vgl. Schmid 2005). Das so genannte „post-koloniale säkulare System“ Algeriens war, wie er selbst erwähnt, niemals wirklich säkular sondern hatte nur eine „säkulare Fassade“ – anders gesehen kann die erneute gesetzliche Frauenunterdrückung dann aber auch gerade auf das Scheitern des Säkularismus bzw. seine unvollständige Durchsetzung zurückgeführt werden und nicht auf den Säkularismus selbst. Ähnlich wie Fatima Mernissi in ihren Überlegungen zur „verstümmelten Moderne“ (siehe Kapitel 6.3.6.), möchte ich an dieser Stelle dafür plädieren, fortschrittliche Konzepte nicht voreilig ad acta zu legen, nur weil sie unvollständig implementiert bzw. instrumentalisiert werden. Richtig ist allerdings, dass laut Majid die dominanten, westlich-säkularen Ideologien also immer zumindest hinterfragt, und in bestimmten Fällen auch zurückgewiesen, werden müssen. Sollte es lokale, brauchbare Traditionen der sozialen Organisation geben, welche den Aufbau einer menschlicheren und egalitäreren Gesellschaft ermöglichen, wären diese zu bevorzugen (vgl. Majid 2002: 74).

7.3.3 Der Nationalstaat als „westlich-kulturelle Aggression“ und die „verwestlichten Muslime“ als UnterstützerInnen des „Kreuzzuges des Westens gegen den Islam“

Neben dem hegemonialen säkularen Paradigma ist auch der Nationalstaat für Majid ein westliches Produkt, und seine Verbreitung kann als „kulturelle Aggression“ aufgefasst werden. Der Nationalstaat ist v.a. für „Kulturen wie den Islam“, in denen aus seiner Sicht die kommunalen Traditionen von Verwandtschaft und Ehre dominieren (!), keine geeignete Regierungs- und Gesellschaftsform: *„The institutionalization of the nation-state (an outcome of a secular epistemology) is in itself a form of cultural aggression against Islam and other cultures that share in the communal traditions of kinship and honor.“* (Majid 2002: 74)

Die Überlegungen von Majid zu den „kommunalen Traditionen von Verwandtschaft und Ehre“, welche seiner Meinung nach in der „Kultur des Islam“ dominieren, sind nicht nur homogenisierend und orientalisierend, sondern aus feministischer Perspektive äußerst fragwürdig. In seiner anti-imperialistischen Einseitigkeit postuliert Majid eine angeblich in allen islamischen Gesellschaften vorhandene Sozialordnung, deren Traditionen vor äußeren, westlichen Einflüssen (also in diesem Fall der „kulturellen Aggression des Nationalstaates“) geschützt werden müssen. Welcher idealtypische Status Frauen in sehr stark von „Verwandtschaft und (männlicher) Ehre“ geprägten Gesellschaften in der Regel zukommt, lässt sich aus sozialanthropologischen „Ehre-Schande-Konzepten“ ableiten. Die Grundlage des Ehre-Schande-Komplexes ist dabei die patriarchalisch-patrilinäre Gesellschaft, in welcher die Konstruktion der binären Opposition von Ehre und Schande entlang der traditionellen Geschlechterordnung erfolgt: die Familienehre bzw. die Ehre des Mannes wird dabei durch traditionell weibliches, „ehrbares Verhalten der Frau“ (Keuschheit, sexuelle Zurückhaltung, Jungfräulichkeit vor der Ehe etc.) aufrecht erhalten. Das Recht auf Ehre ist somit männlich besetzt und es ist sozusagen die „andere Seite der Ehre-Medaille“ – also der Ehrverlust bzw. die Schande – die mit dem weiblichen Verhalten verbunden wird: *„Frauen beschützen ihre Ehre, damit sie der männlichen Reputation zuträglich sind, dem Haus, dem Vater, der Familie Ehre machen. Wenn die weibliche Ehre ausschließlich an ihr richtiges sexuelles Verhalten gebunden wird, kann sie in den Augen der sozialen Umgebung keine Ehre ansammeln, sondern diese durch Keuschheit bewahren oder sie (und zwar vollständig) verlieren.“* (Strasser 2009: 71) Obwohl es sich bei den „Ehre-Schande-Konzepten“ um die Beschreibung von gesellschaftlichen Normen handelt, die von der Umsetzung in die soziale Praxis zu unterscheiden sind (vgl. Strasser 2009: 72), behalten die eben dargelegten Ausführungen v.a. im Hinblick auf die idealtypische Vorstellung von Geschlechterverhältnissen auf gesellschaftlich-normativer Ebene dennoch ihre Bedeutung: *„Wenden wir uns der Praxis zu, verliert das Verhältnis von Ehre und Schande nicht seine Bedeutung, aber es wird von einem monolithischen Block [...] zu einer Vielfalt von Praktiken und Erfahrungen.“* (Strasser 2009: 73)

Somit kann aus feministischer Perspektive bezweifelt werden, wie sehr es Majid wirklich um Frauengleichberechtigung geht, wenn er aus anti-imperialistischem Impetus heraus die „kommunalen Traditionen von Verwandtschaft und Ehre des Islam“, und somit auch die ihnen auf idealtypischer, normativer Ebene entsprechenden Geschlechterverhältnisse, vor „westlichen Einflüssen“ beschützen möchte.

7.3.4 Der Vorwurf der „Verwestlichung“ als „selektives labeling“

Feindbild Nummer drei sind für Majid schließlich die „verwestlichten Muslime“, die sich dem „Kreuzzug des Westens gegen den Islam“ anschließen. Dabei versuchen sie, den Islam als reaktionäre Religion darzustellen, welche die Rechte und Freiheiten der Frauen und Intellektuellen beschneidet. Diese verzerrte Wahrnehmung ist seiner Meinung nach das Resultat der Beeinflussung durch westlich-orientalistische Vorstellungen über den Islam: *„The West’s crusade against Islam has been joined by Westernized Muslim writers such as Tahar ben Jelloun, Driss Chraïbi, and the Indian-born Salman Rushdie, who have all attempted to depict Islam as a reactionary force that has set back or destroyed the freedoms of women and writers and eclipsed the traditions of non-Arab people. Such claims have proven to be controversial, lucrative, and reflective of the writer’s entrapment in mainstream Western perceptions of Islam.“* (Majid 2002: 57)

Mit dem Begriff „verwestlichte Muslime“ bezeichnet Majid relativ undifferenziert sowohl die von „westlichen“, emanzipatorischen Idealen beeinflussten SchriftstellerInnen und Intellektuellen als auch die vom „westlichen Kapitalismus und Imperialismus“ profitierenden korrupten politischen Eliten der islamischen Welt (vgl. Majid 2002: 57, 70ff., 85f.).

In Anlehnung an die Ausführungen der feministischen Wissenschaftlerin Uma Narayan kann festgestellt werden, dass es sich dabei um „selektives labeling“ handelt: Eine Strategie, die sehr häufig – aber nicht nur – von fundamentalistischen Bewegungen in post-kolonialen bzw. Dritte-Welt-Kontexten angewendet wird (vgl. Narayan 1997). Unter „selektivem labeling“ versteht sie, dass der Begriff der „Verwestlichung“ dazu benutzt wird, um bestimmte, unliebsame Entwicklungen und Sichtweisen als mit der eigenen Tradition bzw. Kultur inkompatibel darzustellen und mit der Bezeichnung „verwestlicht“ zu diskreditieren. Willkommene Entwicklungen und Veränderungen werden hingegen als „pragmatische Anpassungen“ dargestellt, welche mit der „Erhaltung der eigenen Kultur und den eigenen Werten“ zu vereinbaren sind (vgl. Narayan 1997: 23). Was zu einem gewissen Zeitpunkt als „unerwünschtes westliches Verhalten“ bewertet wird variiert dabei sowohl im Hinblick auf den konkreten „post-kolonialen Kontext“ als auch zwischen den unterschiedlichen sozialen Gruppen bzw. Regionen innerhalb des jeweiligen post-kolonialen Landes (vgl. Narayan 1997: 29). Hinter dem Einsatz des Begriffes der „Verwestlichung“ als Strategie des selektiven labeling steckt dabei auch immer eine politische Agenda: Unliebsame politische Anschauungen werden als „verwestlicht“ (sprich „das Andere“) hingestellt und die jeweiligen Personen, welche diese Anschauungen vertreten, als „VeräterInnen“ abgewertet (vgl. Narayan 1997: 30). Laut Narayan handelt es sich dabei sehr oft um FeministInnen, deren Einsatz für

Autonomie und Frauengleichberechtigung als „verwestlicht“ abgetan wird und die selbst als „verwestlichte VerräterInnen“ porträtiert werden: *„Dismissing feminist criticisms as ‚Westernized‘ is, unfortunately, not unique to right-wing fundamentalists, but is a practice that can be found at various places in the political spectrum. Many Third-World intellectuals who are not fundamentalists also collaborate in depicting feminism as ‚Western‘ and a ‘foreign import‘ into Third-World contexts. Feminist political agendas are presumably deemed ‚tainted‘ by their alleged ‚origin‘ in the West. Many of these allegedly ‚Authentic Upholders of their Culture‘ seem to have few personal qualms, however, about using ‚Western‘ technology or buying ‚Western‘ consumer goods.“* (Narayan 1997: 22-23)

Dementsprechend werden auch sehr oft gerade diejenigen sozialen Transformationen bzw. Modernisierungsaspekte als „Verwestlichung“ abgelehnt, welche die traditionellen Geschlechterrollen betreffen und Frauen werden auch viel schneller eines „verwestlichten Verhaltens“ beschuldigt, als Männer (vgl. Narayan 1997: 27).

Narayan zufolge kommt diese „selektive Aneignung der Moderne“ daher, dass Frauen auf normativer Ebene nach wie vor die Rolle der „Behüterinnen der nationalen Kulturen und Traditionen“ zugeschrieben wird. Um diese „Kultur bzw. Nation“ vor „westlichen Einflüssen“ zu schützen, müssen sich also v.a. Frauen entsprechend der traditionellen Geschlechternormen verhalten: *„such selective appropriations of modernity continue [Hervorhebung im original] to be pervasive in many postcolonial and Third-World contexts, and [...] women continue to be disproportionately assigned the tasks of ‚preserving national culture and traditions.‘ I also wish to point out that appropriate ‚public‘ roles for women also continue to be reinterpreted, to make some changes, but not others, consonant with ‚preservation of tradition‘ at particular times.“* (Narayan 1997: 29)

Auch für Majid ist gerade der soziale Status von Frauen sozusagen ein umkämpftes Terrain, auf dem die „Invasion westlicher Einflüsse“ sehr deutlich zu spüren ist und wo unliebsame Modernisierungsprozesse die interne islamische Entwicklung gestört haben. Dabei handelt es sich seiner Ansicht nach v.a. um den „lautstarken Diskurs des westlichen Feminismus und der Menschenrechte“, welcher auf diesem Gebiet „verwestlichende“ (sprich störende) Konsequenzen für „muslimische Völker“ und das „Universum des Islam“ hat: *„Indeed, the rather vociferous discourses of Western feminism and human rights have far-reaching consequences for Muslim peoples, especially as the social status of women constitutes one of the terrains on which the invasion of Western references has disturbed the dynamic of the internal normative evolution of the universe of Islam.“* (Majid 2002: 54)

Welche Konsequenzen die „westlichen Einflüsse“ auf dem Gebiet des sozialen Status von Frauen für muslimische Frauen haben, scheint für Majid allerdings eher nachrangig zu sein.

7.3.5 Islamischer Feminismus als „authentischer Weg“ und die Ehefrauen des Propheten als mögliches „Rollenmodell islamischer Weiblichkeit“

Obwohl es Majid zufolge größtenteils stimmt, dass Frauen in allen patriarchalischen Kulturen „historisch gesehen“ verfolgt bzw. unterdrückt wurden, kann der westliche Feminismus seiner Meinung nach „Frauenthemen“ in einem islamischen Kontext nur unzureichend verstehen, weil er von Geschlechterverhältnissen in christlich-kapitalistischen Kulturen ausgeht: *„While the widely held assumption that women have been historically persecuted by all patriarchal cultures is, to a large extent, incontestably true, the discourse of Western feminism, largely shaped by gender relations in Christian capitalist cultures and by the exhausted paradigms of Western social thought, have hindered a more subtle appreciation of women’s issues under Islam.“* (Majid 2002: 53-54)

Im Rahmen des nach den oben beschriebenen Prinzipien neu reformierten Islam ist es laut Majid demnach auch wichtig, den islamischen Feminismus als „einheimisches Modell der Emanzipation“ (Majid 2002: 53) zu unterstützen. Dabei soll denjenigen muslimischen Frauen mehr Gehör geschenkt werden, die den Koran zugunsten von Frauen neu interpretieren und sich auf seine „ethische, auf Gleichheit abzielende“ Aussage berufen (vgl. Majid 2002: 85f.). Ein mögliches „neues Rollenmodell der islamischen Weiblichkeit“ stellen in diesem Kontext seiner Meinung nach die Ehefrauen (!) des Propheten Mohammed dar. Im Gegensatz zu den Darstellungen des „verwestlichten Schriftstellers“ Salman Rushdie, in denen die Situation von Frauen zu Zeiten des Propheten laut Majid als erniedrigend erscheinen mag, betont er, dass ein paar dieser Frauen die männliche Vorherrschaft in Frage stellten und sich aktiv für öffentliche und politische Angelegenheiten interessierten. Außerdem wurden die Frauen des Propheten aufgrund ihrer intellektuellen Fähigkeiten geschätzt und waren Quelle der Inspiration für etliche *hadiths*: *„The Prophet’s wives (despite the highly publicized portions of Rushdie’s Satanic Verses [Hervorhebung im Original], which may appear to be outrageously demeaning to women) could stand as a new model of womanhood in Islam, for it is now well known that several of his wives challenged male supremacy and as widows, took an active interest in public and political affairs. Several, such as Aisha, Umm Salama, and Umm Habiba, were renowned for their ‚intellectual qualities‘, and Aisha is said to have been one of the principal sources of 2,210 hadiths [Hervorhebung im Original].“* (Majid 2002: 86)

Säkular orientierte (sprich: „verwestlichte“) muslimische FeministInnen wie etwa Fatima Mernissi hingegen, die sich für eine säkulare Entwicklung in der islamischen Welt aussprechen, geben seiner Meinung nach nur die „orientalistische These“ wieder, dass „die Araber“ nur durch „die säkulare Moderne“ aus ihrer „langen und tödlichen Paralyse befreit werden könnten“ (Majid 2002: 61). Abgesehen davon spricht sich Mernissi laut Majid auch für „die UN-Definition von Menschenrechten und Demokratie“ aus (Majid 2002: 61) – ein weiteres Indiz, das für ihre „Verwestlichung“ spricht, da es sich dabei um „bourgeois-kapitalistische Ideen von Demokratie und individueller Freiheit“ handelt (Majid 2002: 60).

Majids Beharren auf einem „islamischen Feminismus“ als einzig möglichem, weil „indigenem“, Emanzipationsmodell für Frauen in islamischen Ländern ignoriert die muslimischen Frauen, die sich für ein säkulares System einsetzen, die Atheistinnen oder Agnostikerinnen und die Frauen, die religiösen Minderheiten angehören. Darüber hinaus delegitimiert Majid auch die Analysen feministisch-säkular denkender Intellektueller mit dem simplen Argument, diese seien entweder „verwestlicht“ oder von „orientalistischen Vorurteilen“ gegenüber dem eigenen Kulturkreis befallen. Auch die Unterstützung der Menschenrechte, der Demokratie und der individuellen Freiheit diskreditiert Majid mit dem Hinweis darauf, dass es sich dabei um „westliche, bourgeoise Konzepte“ handelt. Majids Vorschlag, dass sich das „neue Modell islamischer Weiblichkeit“ an den Ehefrauen des Propheten Mohammeds orientieren sollte, mag zwar aus religiös-feministischer Perspektive (in diesem Fall islamisch-feministischer Perspektive) unter Umständen attraktiv erscheinen – aus säkular-feministischer Perspektive ist er angesichts der durch religiöse Gesetzgebung verankerten Minderwertigkeit von Frauen in vielen islamischen Ländern als problematisch zu bewerten.

8. Schlussfolgerungen

8.1 *Spannungsverhältnis zwischen Feministischer Theorie, Postmoderne und Post-Kolonialismus und Herausforderungen für Feministische Theorie und Praxis*

Anhand der Untersuchung wissenschaftlicher Texte und der Wiedergabe und Gegenüberstellung unterschiedlicher theoretischer Positionen von (feministischen) WissenschaftlerInnen kann festgestellt werden, dass sich Feministische Theorie, Postmoderne und Post-Kolonialismus in einem mit Kontroversen aufgeladenem, spannungsvollen Wechselverhältnis zueinander befinden.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Feministischer Theorie und Postmoderne/Poststrukturalismus ist in Anlehnung an Becker-Schmidt und Knapp festzustellen, dass sich feministische Theoriebildung im Spannungsfeld zwischen einem notwendig dezentrierten und relativierten feministischem Subjekt einerseits und einem gleichzeitigen Festhalten an einer grundsätzlichen Kritik von Gesellschaft andererseits bewegt (Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 111; Kapitel 6.1.).

Auf der einen Seite stehen FeministInnen, welche die radikaldemokratische Ausrichtung Feministischer Theorie und Praxis betonen und deswegen einen deskriptiven, „epistemisch nicht gewalttätigen“, inklusiven Feminismusbegriff befürworten, der seine Grundannahmen permanent selbst hinterfragt und für Umdeutungen offen lässt (z.B. Butler; Flax: Kapitel 6.3.2.). Feministische Theorie und die Kategorie „Frauen“ sind in dieser Version als „unbestimmtes Feld von Unterschieden“ (Butler 1995: 50) aufzufassen und das Risiko anti-feministischer Umdeutungen bzw. anti-feministischer Instrumentalisierungen der Kategorie „Frauen“ ist als notwendiger Teil des demokratischen Prozesses zu akzeptieren, welcher das feministische Subjekt hinsichtlich seiner Bedeutungen offen, und die Grundlagen des Feminismus umstritten, lässt (vgl. Butler 1995: 51). Die Zielsetzung der von Butler anvisierten Form feministischer Politik ist demnach, sich gegen jegliche Verdinglichung von Geschlechtsidentität bzw. Identität zu stellen und die „veränderlichen Konstruktionen von Identität als politisches Ziel anzustreben“ (Butler 1991: 21).

Der Begriff „postfeministisch“ ist aus dieser Perspektive tendenziell als etwas Positives und Befreiendes zu sehen, da dadurch die einschränkenden, immanent gewaltvollen und exkludierenden Normen und Strukturen des Feminismus überwunden werden können.

Auf der anderen Seite stehen FeministInnen, welche die Bekämpfung patriarchalischer Normen und Strukturen als Zielsetzung Feministischer Theorie und Praxis betonen. Sie

befürworten deswegen einen normativ-politischen, engerfassten Feminismusbegriff, der seine Grundannahmen zwar nicht gegenüber Kritiken und Problematisierungen immunisiert, den Verhandlungen über seine Prämissen aber Grenzen setzt entlang derer anti-feministische Strömungen – dann durchaus auch in „epistemisch gewaltvoller Art und Weise“ – exkludiert werden (z.B. Becker-Schmidt/ Knapp; Benhabib: Kapitel 6.3.3.). Der Begriff „postfeministisch“ wird aus dieser Perspektive tendenziell als etwas Negatives gesehen, da er als Überwindung eines politischen und kritischen Feminismus aufgefasst wird, was gerade angesichts des Fortbestehens patriarchalischer Normen und Strukturen in den meisten Gesellschaften als wenig wünschenswert erscheint.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Feministischer Theorie und Post-Kolonialismus verläuft eine der Hauptkonfliktlinien zwischen WissenschaftlerInnen, die eine stärkere Orientierung post-kolonialer Theorie an marxistisch-materialistischen Ansätzen einfordern (z.B. Lazarus; Parry) und WissenschaftlerInnen, die sich stärker poststrukturalistisch-kulturalistischen Ansätzen verpflichtet fühlen (z.B. Bhabha; Said). (vgl. Kapitel 6.2.)

Post-koloniale feministische Ansätze wiederum gehen von der Verwobenheit von patriarchalischen und kolonialen Herrschaftsstrukturen aus und fühlen sich gleichzeitig feministischen und post-kolonialen Perspektiven verpflichtet. Im Kontext der Debatte zwischen westlichen FeministInnen und Dritte-Welt-FeministInnen kommt es einerseits zur Kritik am hegemonial-westlichen, weißen Mittelstandsfeminismus, dem die diskursive Kolonisierung, Homogenisierung und Vereinnahmung der Dritte-Welt-Frau vorgeworfen wird, damit sich westliche FeministInnen der eigenen emanzipierten Überlegenheit versichern können (z.B. bell hooks; Mohanty; Spivak: Kapitel 6.1.3. & 6.2.). Andererseits werden aber auch kritische Positionen vertreten, welche den „ikonenhaften Status“ des post-kolonialen Feminismus anprangern, auf das „Ausspielen der Dritte Welt Karte“ als Immunisierungsstrategie hinweisen und darüber hinaus fordern, dass sich der post-koloniale Feminismus nicht nur mit der Position von Dritte-Welt-FeministInnen/FeministInnen mit Migrationshintergrund als Minderheiten im Westen, sondern auch mit der Situation von Frauen in den post-kolonialen Ländern beschäftigen sollte (z.B. Suleri; Bahri: Kapitel 6.2.9.). In der Debatte über den islamischen Feminismus geht es einerseits um „den richtigen Weg“ für islamische Staaten (also Säkularismus oder religiöser Staat) und andererseits grundsätzlich um die Vereinbarkeit zwischen Feminismus und Religion. Die Hauptkonfliktlinie verläuft dabei zwischen in erster Linie religiös orientierten VertreterInnen des islamischen Feminismus (z.B. Mir-Hosseini; El Guindi: Kapitel 6.2.12.), welche Frauenrechte innerhalb

eines islamischen Systems verwirklichen wollen, und säkular orientierten muslimischen FeministInnen (z.B. Mojab; Shahidian: Kapitel 6.2.12.), die sich für die strikte Trennung von Staat und Religion aussprechen. Während die VertreterInnen des islamischen Feminismus als Hauptpunkte ihrer Argumentationen die Authentizität islamischer Lösungen, die Hegemonie westlich-feministischer Emanzipationsmodelle und die daraus resultierende nicht Beachtung des islamischen Feminismus ins Feld führen, weisen KritikerInnen des islamischen Feminismus sehr oft auf den aktuellen politischen Kontext hin, in dem sich die Bemühungen, die religiösen Texte frauenfreundlich zu interpretieren, abspielen. Sie sind skeptisch, ob sich in einem Klima politischer Willkür und Unterdrückung solche fortschrittlichen Interpretationen jemals durchsetzen können. Außerdem kritisieren auch sie einen ihrer Meinung nach gegenwärtig vorherrschenden Trend, der allerdings umgekehrte Vorzeichen trägt: Im Gegensatz zu den VertreterInnen des islamischen Feminismus, welche die Nichtbeachtung islamischer Lösungen und religiös orientierter islamischer FeministInnen anprangern, weisen die VertreterInnen eines säkularen Weges darauf hin, dass mittlerweile die Errungenschaften islamischer FeministInnen in den Vordergrund gestellt werden, während man säkular orientierte (muslimische) FeministInnen v.a. im „postmodernen feministischen Diskurs“ ihrer Meinung nach eher ignoriert.

Das spannungsvolle Wechselverhältnis, in dem Feministische Theorie, Postmoderne und Post-Kolonialismus zueinander stehen, ist sowohl von positiven als auch von negativen Aspekten geprägt. Sie beeinflussen Feministische Theorie und Praxis im Rahmen des Paradigmenwechsels der 1980er Jahre (Becker-Schmidt/ Knapp 2007: 65; Kapitel 6.1.2.) folgendermaßen:

Die positiven Aspekte des Paradigmenwechsels sind darin zu sehen, dass die Kritiken und Standpunkte Dritter-Welt-FeministInnen, FeministInnen mit Migrationshintergrund, islamischer FeministInnen und lesbischer FeministInnen zunehmend Gehör fanden, der weiße-westliche Mittelstandsfeminismus sich verortete und seine eigenen Exklusionen und Rassismen problematisierte. Die Homogenität der Kategorie „Frauen“ wurde dadurch aufgebrochen und andere Diskriminierungslinien, welche das Leben von Frauen beeinflussen, finden im Rahmen von intersektionalen Analysen mittlerweile zunehmend Berücksichtigung. Der Paradigmenwechsel führte auf erkenntnistheoretischer Ebene auch dazu, dass im feministischen Diskurs ein notwendiger Prozess der Selbstreflexion und Hinterfragung der eigenen Aussagebedingungen in Gang gesetzt wurde.

All diese positiven Aspekte des Paradigmenwechsels bergen das Potential, dass sich auf analytischer und politisch-praktischer Ebene neue Sichtweisen etablieren, die dazu führen

können, dass sich Feministische Theorie und Praxis ein Stück weiter in Richtung einer kritischen, aber trotzdem inklusiven, nicht vereinnahmenden Wissenschaft und Praxis, entwickelt.

Die negativen Aspekte des Paradigmenwechsels sind darin zu sehen, dass die von post-kolonialen und poststrukturalistischen Strömungen angetriebene notwendige Dezentrierung des feministischen Kollektivsubjekts „Frauen“ Hand in Hand mit Einbußen an feministischer Schlagkraft und der Durchsetzung feministischer Anliegen im politischen und gesellschaftlichen Bereich gehen kann. Darüber hinaus besteht die Gefahr, dass es aufgrund des aktuellen Trends in Richtung Kulturalisierung und Individualisierung, der hohen Reflexivität des (akademischen) feministischen Diskurses zu Beginn des 21. Jahrhunderts, und nicht zuletzt aufgrund des relativ starken Einflusses postmodern-kulturrelativistischer Strömungen auf den akademisch-feministischen Diskurs, zur Entpolitisierung und letztlich zur Umdeutung wichtiger feministischer Konzepte kommt.

8.2 Textanalyse: postfeministische Positionen?

Die von einigen FeministInnen geäußerten Bedenken bezüglich des „Endes des Feminismus“ bzw. der zunehmenden Hinwendung zum „Postfeminismus“ sind durchaus begründet, wenn man die drei in der vorliegenden Diplomarbeit analysierten wissenschaftlichen Texte (Jasmin Zine, Saba Mahmood, Anouar Majid) v.a. in einer Art Zusammenschau betrachtet.

8.2.1 Jasmin Zine: anti-rassistische Einseitigkeit

In Jasmin Zines Text *„Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement“* (2006) sind zwar *keine postfeministischen Tendenzen* festzustellen – er kann aber als Text bezeichnet werden, in dem eine anti-rassistische, anti-islamophobe Argumentation gegenüber einer primär feministisch orientierten Argumentation überwiegt. Das liegt meiner Ansicht nach daran, dass sich Zine im Kontext des Ambivalenzkonfliktes zwischen feministischem Diskurs und anti-rassistischem Diskurs aus strategischen Gründen stärker für die anti-rassistische Perspektive entscheidet. In ihrem Fall führt dies dazu, dass die patriarchalischen Züge und misogynen Praktiken islamistischer Strömungen im Sinne der Vermeidungsstrategie kaum thematisiert werden, um rassistische Stereotypisierungen zu vermeiden. Besonders deutlich zeigt sich der Ambivalenzkonflikt meiner Meinung nach auch daran, dass Zine in ihrem Text nicht einmal mehr den religionsspezifischen Begriff *islamischer* Fundamentalismus verwendet und sich stattdessen auf die aus anti-rassistischer

Perspektive „sicheren“ religionsneutralen Begrifflichkeiten „Fundamentalismus“, „religiöser Extremismus“, „religiöser Puritanismus“ und „religiöser Konservatismus“ zurückzieht. Wenn sie den islamischen Fundamentalismus dann doch thematisiert, so weist sie aus anti-imperialistischer Perspektive ausschließlich darauf hin, dass es sich im Grunde um ein vom Westen verschuldetes Phänomen handelt, da dieser als Reaktion auf die neo-imperialistische Globalisierung und auf die vom Westen diktierten ökonomischen Strukturanpassungsprogramme für die Ökonomien der Dritten Welt an Einfluss gewinnen konnte.

Zines Bevorzugung einer anti-rassistischen Perspektive auf die Thematik „gender und Islamismus“ bzw. „gender und Islamophobie“ ist vor dem Hintergrund von 9/11 und der zunehmenden pauschalen Verurteilung und Diffamierung von Muslimen in der westlichen Welt im Zuge des *War on Terror* zu verstehen. Darüber hinaus konzentriert sie sich in ihrem Artikel v.a. auf die Situation von muslimischen Frauen als Minderheiten im Westen, die sehr stark von Rassismus, Exklusion und vergeschlechtlichter Islamophobie betroffen sind, was eine stark anti-rassistische Perspektive rechtfertigt.

Dieser Fokus entspricht auch Zines wissenschaftlichen Schwerpunkten, die in den Bereichen *Critical Race and Ethnic Studies*, *Canadian Muslim Studies* und *Muslim Women`s Studies* angesiedelt sind, wobei sie sich aktuell mit den Themenkomplexen „muslimische Jugend nach 9/11“ und „Islamophobie, religiöse Extremismen und Neoimperialismus“ beschäftigt. Darüber hinaus ist Zines Artikel auch im Sammelband „(En) Gendering the War on Terror. War Stories and Camouflaged Politics“ erschienen, in dessen Zentrum die Untersuchung vergeschlechtlichter, westlich-imperialistischer Kriegsrhetoriken nach 9/11 stehen (vgl. Hunt/Rygiel 2006: 1-4).

Die primär anti-rassistisch/anti-islamophob ausgerichtete Betrachtung der Thematik „gender und Islamismus/Islamophobie“ ist vor dem Hintergrund von 9/11 zwar gerechtfertigt – Zine müsste ihren Standpunkt und ihre Perspektive meiner Meinung nach aber ausdrücklicher deklarieren. Sie hält zwar am Anfang ihres Textes fest, dass sie sich als „muslimische Feministin“ und „anti-rassistische Aktivistin“ sieht. Der Titel und die Einleitung ihres Textes künden aber fälschlicherweise an, dass beide Seiten des Spannungsfeldes, in dem sich muslimische Frauen seit 9/11 bewegen und artikulieren (*between Orientalism and Fundamentalism*), gleichermaßen ausführlich analysiert werden.

Zines einseitige Orientierung an einer anti-rassistischen/anti-islamophoben Perspektive wird außerdem dann problematisch, wenn sie islamkritische Argumentationen von rassistisch-islamophoben Argumentationen nicht unterscheidet. So reiht sie sowohl Irshad Manjis Buch *“The trouble with Islam: A Wake-up call for For Honesty and Change”* (2003) als auch Orianna Fallacis Buch *„The Rage and the Pride“* (2002) unter der Rubrik „neo-orientalistische Publikationen“ ein. Darüber hinaus geht sie auch in diesem Fall wieder nur auf Fallacis rassistisches, den Islam und die Muslime eindeutig diffamierendes Manifesto, genauer ein. Manjis Argumentationen, welche den Islam und die Muslime nicht pauschal verurteilen sondern vielmehr die islamistischen Ausprägungen des Islam kritisieren, werden von Zine überhaupt nicht vorgestellt. Zines strategisch notwendige, anti-rassistische und anti-imperialistische Sichtweise auf die Thematik, kann also dazu führen, dass berechnete Islamkritik eher nicht allzu ausführlich beschrieben wird. Darüber hinaus gibt sie an einer anderen Stelle in ihrem Text auch selbst zu, dass sich muslimische Frauen im Westen aufgrund des islamophoben Klimas oft nicht getrauen, den Islam und seine patriarchalischen Züge zu kritisieren.

8.2.2 Saba Mahmood: postfeministische Positionen und Begriffsumdeutungen

Saba Mahmood hingegen vertritt in ihrem Buch *„Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject”* (2005) eindeutig *postfeministisch* anmutende Positionen. Ihr Buch ist meiner Meinung nach ein exemplarisches Beispiel dafür, dass es in Debatten über „gender und Islamismus“ zur Umdeutung normativ-politischer, feministischer Konzepte kommen kann. Mahmoods Bemühungen, den feministischen *agency*-Begriff komplett von seiner kritischen, politisch-normativen Stoßrichtung zu „befreien“ um ihn dadurch inklusiver zu machen, sind im Grunde überhaupt eine Absage an eine kritisch-politische feministische Betrachtungsweise bzw. Analyse der Thematik. Der feministische *agency*-Begriff wird dadurch zum neutralen, wertfreien *agency*-Begriff, was meiner Ansicht nach eindeutig einer „konservativ-postfeministischen Begriffsumdeutung“ gleichkommt. Mit diesem neutralen, wertfreien *agency*-Begriff, welcher Handlungsmacht nur noch als „*capacity for action*“ definiert, bleibt im Grunde nur noch eine deskriptiv-apolitische Analyse und Betrachtungsweise der Thematik „gender und Islamismus“ übrig, die sich dem status quo verschreibt, indem sie jeglichen Anspruch auf Veränderung der patriarchalischen Geschlechterverhältnisse von vorneherein aufgibt.

Die völlige Aufgabe der politisch-präskriptiven Seite des Feminismus ist meiner Ansicht nach auch nicht vor dem Hintergrund gerechtfertigt, dass dadurch eine objektivere Analyse von „illiberalen konservativen Bewegungen“, wie der islamistischen Moscheenbewegung, vorgenommen werden kann. Für Mahmood mag ein wertfreies Verständnis der Komplexität und Widersprüchlichkeiten von „illiberalen konservativen Bewegungen“ aus anthropologischer Perspektive¹⁸ ja durchaus von großer Bedeutung sein und ich möchte hier auch nicht behaupten, dass diese Art von Erkenntnis keinen Wert habe, sondern vielmehr einen wichtigen *Teilaspekt* in der Betrachtung der Thematik „gender und Islamismus“ darstellt.

Meiner Meinung nach sollte Mahmood dann aber einfach eine kulturellrelativistisch unvoreingenommene, anthropologische Analyse der islamistischen Moscheenbewegung der Frauen vornehmen, ohne dabei eine feministische Analyse dieser Thematik nebenbei, oder eigentlich auch deklarerterweise als zweites Hauptanliegen ihres Buches, ad absurdum zu führen. Denn eine feministische Analyse dieser Thematik ist in meinen Augen trotz postmodernen, kulturellrelativistischen Tendenzen (oder gerade deshalb) nach wie vor von großer Wichtigkeit.

Interessant ist darüber hinaus, dass Mahmoods Versuche einer konservativ-postfeministischen Begriffsumdeutung und „Neutralisierung“ des feministischen *agency*-Begriffes sich in einem wissenschaftlichen (postmodernen) Klima abspielen, in dem es aufgrund der Hinwendung zum Kulturalismus und der tendenziellen Vernachlässigung von historisch-materialistischen Analysen laut Benita Parry (aber auch anderen WissenschaftlerInnen) generell zur Rekonfiguration von Begrifflichkeiten und Kategorien kommt (vgl. Kapitel 6.2.3.).

Diese Redefinitionsversuche zeichnen sich allesamt dadurch aus, dass sie ehemals politisch-kritische Kategorien (Kritik an gesellschaftlichen Strukturen/Herrschafts- und Geschlechterverhältnissen) in apolitisch-versöhnende Kategorien (Betonung von Ambivalenzen, Komplexität etc.) verwandeln. Als zentrales Beispiel kann, in Anlehnung an Parry, die Rekonfiguration des „kolonialen Zusammentreffens“ von einer vornehmlich „antagonistischen, anti-kolonial kritischen Kategorie“ in eine stärker die Ambivalenzen und den Verhandlungscharakter der „kolonialen Begegnung“ betonende, „versöhnende Kategorie“ genannt werden (Parry 2004: 75f.).

Mahmoods postfeministische Argumentationen lassen sich besonders gut an der Kritik veranschaulichen, die sie an der feministischen Norm der Freiheit übt. Dabei weist sie darauf

¹⁸ Saba Mahmood ist Lehrbeauftragte für Kultur- und Sozialanthropologie an der UC Berkeley (vgl. Kapitel 7.2.)

hin, dass FeministInnen Bewegungen, welche die Freiheit von Frauen beschränken wollen kritischer betrachten als Bewegungen, welche die Freiheit von Frauen erweitern wollen. Ihrer Ansicht nach handelt es sich dabei aber um eine voreingenommene Sichtweise, weil der Feminismus das Streben von Frauen nach Freiheit von patriarchalischen Unterdrückungsverhältnissen universalisiert, sich dadurch Freiheit selbst als Norm setzt und somit gar nicht anders kann, als konservativ-illiberale Bewegungen stärker zu kritisieren als progressiv-liberale Bewegungen.

Mahmoods eben dargelegte Überlegungen sind durchaus schlüssig und beschreiben das Verhältnis des Feminismus zum Begriff der Freiheit und die damit einhergehende starke Kritik an Bewegungen, welche die Rechte von Frauen beschränken wollen, ziemlich treffend. Das Problem ist nur, dass Mahmood diese Argumentation verwendet, um den Feminismus und feministische Perspektiven auf die Thematik „gender und Islamismus“ (bzw. auf die islamistische Frauenbewegung) als parteiisch und voreingenommen zu diskreditieren bzw. der feministischen Perspektive mittels postmodern-poststrukturalistischem „Denkmanöver“ die normative Ausrichtung an Freiheit überhaupt zu nehmen.

Deswegen muss an dieser Stelle meiner Meinung nach auch ganz dezidiert Stellung bezogen und bewusst *normativ* darauf hingewiesen werden, dass sowohl die Ausrichtung des Feminismus an der „Norm der Freiheit“ als auch die daraus resultierende stärkere Kritik an frauenfeindlichen bzw. die Freiheit von Frauen einschränkenden Bewegungen auch *wichtig* und *richtig* ist und dass sich Mahmoods Überlegungen nicht nur in eine *falsche* Richtung bewegen, sondern angesichts der daraus folgenden politischen Konsequenzen einfach auch unverantwortlich sind.

Die Dekonstruktion des normativ-politischen Feminismus und die konservative Umdeutung kritisch-emanzipatorischer Begrifflichkeiten haben im postmodernen Klima des Kulturrelativismus und anti-Universalismus nämlich nicht zuletzt auch potentiell fatale Folgen für (muslimische) Frauen in islamischen Ländern. Mahmoods Aussagen, dass „westlich-liberale FeministInnen“ die Frage, wie das patriarchalische System in islamischen Ländern praktisch verändert werden könnte im Grunde sowieso nichts angehe – dass auch Widerstand gegen die hierarchischen Geschlechternormen der „Moscheenbewegung“ auf theoretischer Ebene nicht von außerhalb der „verkörperlichten Formen“ theoretisiert werden könne, die eine bestimmte Art der Subjektivierung möglich macht bzw. hervorbringt – und schließlich, dass FeministInnen zwar kritisch bleiben sollen, aber nur im Hinblick auf ihr

eigenes gesellschaftliches und kulturelles Umfeld, öffnen einer kulturellrelativistischen Indifferenz Tür und Tor.

In Anlehnung an Benhabib kann festgestellt werden, dass durch Mahmoods Argumentationen die in islamischen Ländern lebenden (muslimischen) Frauen sozusagen aus dem menschlichen Verantwortungsbereich ausgeschlossen werden. So führt Mahmoods Betonung der anderen Sichtweisen der islamistischen Frauen, welche eine voreingenommene feministische Analyse der Thematik „gender und Islamismus“ nicht rechtfertigen, letztendlich nicht dazu, dass der Respekt gegenüber „der Anderen“ größer wird.

Vielmehr untermauert sie damit das konservative Plädoyer, welches „die Andere“ aufgrund ihrer Andersartigkeit außerhalb des gemeinsamen Verantwortungsbereiches der Menschlichkeit positioniert (vgl. Benhabib 1990: 122; Kapitel 6.3.3.).

8.2.3 Anouar Majid: anti-feministische Positionen in einem feministischen Aufnahmekontext

Anouar Majids Ansichten, welche er in seinem Text „*The Politics of Feminism in Islam*“ (2002) darlegt, können meiner Meinung nach schließlich als „anti-feministisch“ bezeichnet werden. Die antifeministische Argumentation Majids manifestiert sich für mich erstens daran, dass er sich dafür ausspricht, die in der islamischen Welt seiner Meinung nach dominierenden „kommunalen Traditionen von Verwandtschaft und Ehre“ vor „Verwestlichung“ (sprich: Modernisierung bzw. einfach auch simpler Veränderung) zu schützen. Aus feministischer Perspektive ist es dabei sehr fragwürdig, wie sehr es Majid wirklich um Frauengleichberechtigung geht, wenn er sich aus anti-imperialistischem Impetus heraus für die Bewahrung dieser „Traditionen von Verwandtschaft und Ehre“ – und somit auch der ihnen auf idealtypischer, normativer Ebene entsprechenden traditionellen Geschlechterverhältnisse – stark macht. Darüber hinaus kann in Majids Text das typisch islamistische, anti-feministische Argumentationsmuster wiedergefunden werden, welches muslimischen Frauen die Rolle der Behüterinnen der islamischen Kultur zuschreibt, weswegen auch großer Wert darauf gelegt wird, dass sie sich entsprechend der traditionellen islamistischen Frauenrolle (sittsam, bescheiden, häuslich, in der Öffentlichkeit verschleiert; vgl. Kapitel 5) verhalten und vor „Verwestlichung“ geschützt werden. Auch für Majid ist es gerade der soziale Status von Frauen, auf dem die „Invasion westlicher Einflüsse“ sehr deutlich zu spüren ist und wo „unliebsame Modernisierungsprozesse“ (sprich diejenigen Modernisierungsprozesse, welche die Geschlechterverhältnisse betreffen) die interne islamische Entwicklung gestört haben. Dabei handelt es sich seiner Ansicht nach v.a. um den

„Diskurs des westlichen Feminismus und der Menschenrechte“, welcher auf dem Gebiet des sozialen Status von Frauen „verwestlichende“ (sprich störende) Konsequenzen für „muslimische Völker“ (Majid 2002: 54) (er spricht hier *nicht* von muslimischen *Frauen*) hat. Welche Auswirkungen die westlichen Beeinflussungen des sozialen Status von *Frauen* auf muslimische *Frauen* haben, scheint für Majid von untergeordneter Bedeutung zu sein. Zweitens drückt sich Majids anti-feministische Position meiner Meinung nach darin aus, dass er allen Ernstes die Ehefrauen Mohammeds als neues Rollenmodell der islamischen Weiblichkeit vorschlägt. Dadurch exkludiert er alle Frauen, die sich nicht für Frauenemanzipation innerhalb eines islamischen Rahmens aussprechen, säkular orientiert sind oder religiösen Minderheiten angehören.

Majids Argumentation ist meiner Ansicht nach in erster Linie anti-imperialistisch ausgerichtet. So zielt er darauf ab, eine neue, progressive islamische Agenda zu entwickeln, die demokratisch, anti-patriarchalisch und anti-imperialistisch ist und seiner Meinung nach sogar den Anstoß für ein neues, revolutionäres Paradigma liefern könnte, welches ein kulturell-polyzentrisches globales System auf der Basis von ökonomischem Sozialismus und Geschlechtergerechtigkeit zum Ziel hat.

Geschlechtergerechtigkeit ist demnach zwar angeblich ein Ziel von Majid – er weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass auf der Grundlage dieses neuen, progressiven Islam ein „einheimischer Weg zur Frauenemanzipation“ eingeschlagen werden soll und dass das „theologisch illegitime Patriarchat“ erschüttert werden sollte, da der „wahre Islam“ ein solches gar nicht vorsehe.

Im Zentrum seines Textes steht aber der anti-imperialistische Argumentationsgang, dem auch feministische Anliegen zum Opfer fallen, wenn sie gar zu „westlich, säkular“ sind, sprich wenn es sich nicht um religiös-islamisch feministische Anliegen handelt.

Aus anti-imperialistischer Perspektive wendet sich Majid darüber hinaus sowohl gegen den Nationalstaat als auch gegen den Säkularismus, die für ihn beide ausschließlich Formen des westlichen Imperialismus und der westlichen, kulturellen Aggression darstellen. Den Säkularismus definiert er in weltverschwörungstheoretischer Manier nicht als Trennung von Staat und Religion, sondern vielmehr als Instrument des westlich-kapitalistischen Utilitarismus, welcher es durch seine desakralisierende Stoßrichtung möglich macht, die ganze Welt zu unterwerfen.

Demenstprechend liegt sein Fokus auch darauf, „die islamische Kultur“ vor westlichen Einflüssen und vor dem westlichen Imperialismus zu bewahren. Dabei benutzt er den Vorwurf der „Verwestlichung“ als Strategie des „selektiven *labeling*“ und geht äußerst

undifferenziert und willkürlich vor: Er wirft erstens sowohl die von „westlichen“, emanzipatorischen Idealen beeinflussten SchriftstellerInnen und Intellektuellen der islamischen Welt als auch die vom westlichen Kapitalismus und Imperialismus profitierenden korrupten politischen Eliten in einen Topf, indem er beide Gruppen als „verwestlichte (also feindliche) Muslime“ bezeichnet. Er unterscheidet auch nicht zwischen westlichen Konzepten, die de facto neo-imperialistischen Interessen dienen indem sie instrumentalisiert werden und westlichen Konzepten, wie etwa dem Säkularismus, die aus feministischer Perspektive v.a. im islamischen Kontext notwendig erscheinen, um Frauenrechte überhaupt erst einmal aus dem „Würgegriff der Religion“ (der Scharia) zu befreien. Seine Devise lautet ganz einfach „indigen ist besser“, wobei ihm natürlich dahingehend rechtzugeben ist, dass westliche Konzepte nicht einfach unkritisch übernommen werden sollten und dass lokale, progressive Traditionen Berücksichtigung finden müssen.

Aus feministischer Perspektive ist nun verwunderlich, warum ein Autor wie Majid, dem es aus anti-imperialistischer Perspektive eigentlich um eine Refomierung des Islam und dessen Neupositionierung in einem kulturell-polyzentrischen globalen System geht und der sich mit der Thematik islamischer Feminismus bzw. gender/Frauen in islamischen Gesellschaften ansonsten nicht wissenschaftlich beschäftigt¹⁹ (was natürlich durchaus legitim ist), im frauenspezifischen Sammelband „*Gender, Politics and Islam*“ (2002) – aber auch im feministischen Journal *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (1998) – rezipiert wird. Zweitens ist es bedenklich, dass Therese Saliba (eine der Herausgeberinnen von „*Gender, Politics and Islam*“) in der Einleitung des Sammelbandes, in welcher sie auch Majids Beitrag kurz präsentiert, mit keinem Wort auf die anti-feministischen Positionen von Majid eingeht (vgl. Saliba 2002: 6-7).

Die Tatsache, dass Majids Artikel im Sammelband „*Gender, Politics and Islam*“ aufgenommen wurde ohne dass auf die aus feministischer Perspektive problematischen, anti-feministischen Positionen in irgendeiner Weise Bezug genommen wurde, ist meiner Meinung nach inakzeptabel. Aber auch der Umstand, dass Majids weltverschwörungstheoretisch anmutende Betrachtung des Säkularismus in der von Saliba verfassten Einleitung des Sammelbandes schlicht und einfach ignoriert wird, ist als äußerst problematisch zu bewerten. Beides kann meiner Ansicht nach einerseits auf das „postmoderne Klima“ zurückgeführt

¹⁹ Anouar Majid ist Direktor des *Center for Global Humanities* und assoziierter Provost (kanad.: hoher Verwaltungsbeamter) für globale Initiativen an der *University of New England* (Maine). Seine Arbeiten behandeln den Platz des Islam im Zeitalter der Globalisierung und die Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen seit 1492. (vgl. Kapitel 7.3.)

werden, in dem sich Debatten über „gender und Islamismus“ v.a. an US-amerikanischen Universitäten bewegen. Darüber hinaus kann aus Salibas wissenschaftlichen Schwerpunkten abgeleitet werden, dass sie ebenfalls einen stark anti-orientalistischen, anti-rassistischen Fokus hat (vgl. Kapitel 7.3.). Nicht zuletzt wäre schließlich noch darauf hinzuweisen, dass Saliba die von Mahmood vorgeschlagene postfeministische Neudefinition des feministischen *agency*-Begriffes als Grundlage für den Sammelband „*Gender, Politics and Islam*“ heranzieht, da sie ihrer Meinung nach die in den einzelnen Beiträgen beschriebenen und analysierten Beziehungen von (muslimischen) Frauen zu nationalistischen und religiösen Diskursen und Praktiken besser charakterisiere (vgl. Saliba 2002: 4).

Mit Bezug auf die drei analysierten Texte, und ohne in irgendeiner Weise generalisieren zu wollen, kann festgestellt werden, dass „anti-rassistische Einseitigkeit“ (Zine) und „konservativ-postfeministische Begriffsumdeutungen“ (Mahmood) dazu führen können, dass ein „anti-feministischer Text“ (Majid) in einem „feministischen Umfeld“ (der frauenspezifische Sammelband herausgegeben von Saliba) kritiklos aufgenommen wird.

Majids anti-feministische Positionen konnten sich meiner Meinung nach also im Kontext des postmodern-kulturrelativistischen und von anti-orientalistischen Analysen geprägten akademischen Klimas, dem „Ambivalenzkonflikt“ einiger westlicher FeministInnen insbesondere in Bezug auf die Thematik „gender und Islamismus“ bzw. „gender und Islam“ (welcher zu vagen, vorsichtigen Aussagen führt weil man nicht als rassistisch/islamophob dargestellt werden möchte) und dem „Verratskomplex“ einiger islamischer/muslimischer FeministInnen (welche die misogyn-patriarchalischen Aspekte des Islam in einer islamophoben Umgebung nicht kritisieren wollen), „einschleichen“.

8.3 Potentielle Auswirkungen postfeministischer Tendenzen auf die Situation von (muslimischen) Frauen in islamischen Ländern

Im Hinblick auf die Situation von (muslimischen) Frauen in islamischen Ländern möchte ich mich FeministInnen wie Haideh Moghissi, Nira Yuval-Davis, Gita Sahgal, Fatima Mernissi und Seyla Benhabib anschließen und dafür plädieren, dass nützliche, emanzipatorische Konzepte nicht aufgrund ihrer imperialistischen Instrumentalisierung und ihrer normativen Exklusionen im Klima der postmodernen Skepsis gegenüber universalistischen Tendenzen voreilig ad acta gelegt werden. Im Kontext des „Kampfes um Begrifflichkeiten“ gilt es dabei

meiner Meinung nach, Diskursentwirrungen vorzunehmen, um nützliche, progressive Konzepte sozusagen zu retten. Im Zentrum stehen „gefährliche Diskursüberschneidungen“ zwischen:

- 1) anti-rassistischen, anti-orientalistischen, postmodernen, post-kolonialen FeministInnen und FundamentalistInnen/ Konservativen einerseits (vgl. Moghissi, El Saadawi; Kapitel 6.3.4.)
- 2) kritisch-westlichen, auf Frauenemanzipation und Frauengleichberechtigung abzielenden FeministInnen und imperialistischen, rassistischen, rechten Strömungen andererseits.

So sollte versucht werden, z.B. den Menschenrechtsdiskurs von seinen US-amerikanischen Sicherheitsinteressen und von seiner ursprünglich liberal-kapitalistischen Ethik zu befreien, anstatt ihn im Zusammenhang mit der islamischen Welt komplett zu diskreditieren, nur weil er von bestimmten AkteurInnen missbraucht wird (vgl. Sahgal/Yuval-Davis 1994: 45). Aber auch Konzepte wie „Säkularismus“ und „Moderne“, die aus feministischer Perspektive und auch aus westlich-historischer Erfahrung als besonders notwendig erscheinen, um Frauenrechte gegenüber patriarchalisch-religiösen Autoritäten durchzusetzen und zu verankern, sollten nicht im Zuge der postmodernen Skepsis gegenüber diesen Konzepten ad acta gelegt werden. Dabei möchte ich mich nicht für eine unkritische Übernahme dieser Konzepte aussprechen – einer weltverschwörungstheoretischen Umdeutung des Säkularismusbegriffes à la Majid, welcher den Säkularismus nur noch in seiner instrumentalisierten Form als „kulturelle Aggression des Westens gegenüber der islamischen Welt“ wahrnimmt, muss aber v.a. auch aus feministischer Perspektive entschieden entgegengetreten werden.

Dasselbe gilt für den Begriff der Moderne, dessen befreiende und Gleichheit bringende Aspekte im Kontext des postmodernen Klimas auch oft vergessen werden, weil sie v.a. für die im Westen lebenden Intellektuellen selbstverständlich geworden sind. Moghissi zufolge weisen natürlich viele FeministInnen zu Recht darauf hin, dass die westliche Moderne und die Aufklärung für Frauen paradoxe Auswirkungen hatten und dass das Leben von Frauen in modernen Gesellschaften trotz ihrer besseren rechtlichen Situation und ihrer klassenabhängigen finanziellen Autonomie, von neuen genderspezifischen Zwängen und Ausbeutungsverhältnissen geprägt ist (vgl. Moghissi, Kapitel 6.3.6.).

Demnach ist eine vergleichende Perspektive, welche die für Frauen im Westen natürlich nach wie vor existierende Benachteiligung, sexuelle Ausbeutung und Diskriminierung nicht ausblendet und ebenfalls kritisiert, auch wichtig. Diese Kritik sollte aber nicht zu einer unabdingbaren Voraussetzung dafür werden, um sich gegen frauenfeindliche islamistische Praktiken bzw. Ideologien und patriarchalische Züge islamischer Staaten aussprechen zu

dürfen. Ein in diesem Sinne ritualartiges Hinweisen auf die negativen Aspekte der westlichen Moderne, bevor eine feministische Kritik islamistischer Strukturen vorgenommen werden kann, wirkt laut Moghissi nicht nur verzögernd, sondern verstellt auch den Blick darauf, was aufgrund des Einsatzes von FeministInnen im Westen z.B. im rechtlichen Bereich erreicht wurde und was auch grundsätzlich aufgrund von feministischem Engagement erreicht werden kann: *„No doubt, a comparative view helps when beginning discussion about women in Islamic societies. But why must women’s rights advocates delay criticism of Islam until they complete the ritual of bashing the West? Why not also, for example, discuss how and what women in the West succeeded in gaining in terms of legal equality [...] Why not discuss what is achievable and has been actually achieved by women in the West as a result of their struggle to remove discriminatory barriers in public life?“* (Moghissi 1999: 136-137)

Das Konzept der Modernisierung für die islamische Welt aufgrund der negativen und paradoxen Auswirkungen der westlichen Moderne auf Frauen total abzulehnen, wäre dabei v.a. für die in den islamischen Gesellschaften lebenden Frauen von sehr großem Nachteil. Schließlich würde die Beibehaltung der „verstümmelten Moderne“ in der islamischen Welt nicht zuletzt auch dem transnationalen Kapitalismus und der internationalen Ausbeutung in die Hände spielen, denn der Westen, und die primär westlichen Großkonzerne, haben trotz der offiziellen Demokratisierungs- und Modernisierungsrhetorik ein ökonomisches und geostrategisches Interesse daran, die verstümmelte Moderne in der islamischen Welt (und generell in der Dritten Welt) aufrecht zu erhalten (vgl. Mernissi, Kapitel 6.3.6.).

Postmoderne Ansätze sind also als „Privileg der Intellektuellen der Ersten Welt“ zu betrachten, die in Relation eine vollständigere Moderne mitsamt ihrer befreienden und Gleichheit bringenden Aspekte erfahren hat (im Vergleich zur „verstümmelten Moderne“ der Dritten Welt/Islamischen Welt) (vgl. Moghissi, Kapitel 6.3.6.).

Dass die postmoderne Perspektive ein Privileg der westlichen Intellektuellen darstellt zeigt sich u.a. daran, dass diese es sich im wahrsten Sinne des Wortes „leisten können“, unentschlossene und vage Positionen zu vertreten. Ein wenig polemisch kritisiert Benhabib den „Mangel an Ernsthaftigkeit und den Zynismus“, der den postmodernen „Sprachspielen“ und dem „Polytheismus der unentschlossenen postmodernen Intellektuellen“ in Zeiten bzw. Gesellschaften anhaftet, in denen die realen Verhältnisse „todernst werden können“ (was meiner Meinung nach eher den politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Status von Frauen in der Mehrheit der Länder der islamischen Welt entspricht) (vgl. Benhabib, Kapitel 6.3.3.) Und auch Mojab spricht in diesem Zusammenhang vom „postmodernen

Spielfeminismus“ (*ludic feminism*) (Mojab 2001:143), welcher die Universalität des Anspruchs auf (Geschlechter)Gleichberechtigung in Frage stellt (vgl. Mojab 2001: 143).

Auch Mernissi betont, dass die islamische Welt ein Anrecht auf die positiven Aspekte der Moderne hat (vgl. Mernissi 1992: 65) und Moghissi meint ebenso, dass muslimische Frauen in islamischen Gesellschaften das Recht auf dieselben Privilegien und Rechte haben, wie sie im Westen lebende Frauen besitzen. Dazu zählen z.B. grundsätzliche Rechtsgleichheit in familienrechtlichen Angelegenheiten (aber auch im Strafrecht), sowie Schutz vor rechtlich sanktionierten Formen von Gewalt innerhalb der Familie – Rechte, die Frauen in islamischen Gesellschaften, aber auch grundsätzlich in vielen Gesellschaften außerhalb Europas und Nordamerikas, hartnäckig verweigert werden und deren Durchsetzung durch kulturellrelativistische Betrachtungen noch erschwert wird: *„Regardless of how unhappy one may be with the extent and pace of development in women’s status in the West, European and North American societies have provided women, at least, with an elementary formal standing as legal agents and with a minimum protection against physical brutality. To the vast majority of women in many cultures outside Europe and North America these rights are denied. The insistence, out of context, on the cultural specificity of women’s concerns and the privileging of the voices of religion make such rights even more difficult to achieve.”* (Moghissi 1999: 92-93)

Die Betonung des Rechts der in islamischen Ländern lebenden Frauen auf Gleichberechtigung und dieselben Privilegien, wie sie im Westen lebende Frauen haben, steht also im Gegensatz zu postmodernen kulturellrelativistischen Betrachtungen, welche die „kulturell-spezifischen Bedürfnisse“ von muslimischen Frauen in der islamischen Welt in den Vordergrund stellen und religiöse Stimmen bevorzugen. Mahmoods Hinweis darauf, dass das menschliche Streben nach Freiheit von Unterdrückungsverhältnissen nicht universalisiert werden könne (wie das der Feminismus und der Liberalismus ihrer Ansicht nach illegitimerweise machen) und ihre Betonung des Umstandes, dass muslimische Frauen im islamistischen Kontext nicht in Richtung einer Befreiung von Herrschaftsverhältnissen gedrängt werden dürfen, kann es ebendiesen Frauen aber auch erschweren, sich zu befreien wenn sie es doch wollen. Abgesehen davon kann dieser Fokus auch den Kampf von (muslimischen) FeministInnen behindern, die sich nicht am islamistischen Modell orientieren und sich für Säkularisierung einsetzen.

8.4 Abschaffung der normativ-utopischen Feministischen Theorie zugunsten einer deskriptiv-empirischen Feministischen Theorie im Kontext von „Debatten über gender und Islamismus“?

Saba Mahmoods Argumentationen in „*Politics of Piety*“ sind in meinen Augen ein exemplarisches Beispiel dafür, wie ein normativ-politischer (utopischer) Feminismus in Debatten über „gender und Islamismus“ zu analytischen Zwecken bewusst aufgerieben wird. Entsprechend ihrer deskriptiv-kulturrelativistischen Perspektive tritt Mahmood für einen weitgefassten, mit Bescheidenheit reformulierten Feminismusbegriff ein. Sie will die „gewaltvollen“, weil normativ-politischen und deshalb unvermeidbar (und im Hinblick auf anti-feministische Strömungen sogar intendierterweise) auf bestimmten Exklusionen beruhenden Grundannahmen Feministischer Theorie, inklusiver machen (vgl. Kapitel 7.2.4.). Wenn man sich wie Mahmood an Butler (vgl. Kapitel 6.3.2.) orientiert, dann ist es ja auch als *vorrangige feministische Zielsetzung* anzusehen, im Sinne einer radikaldemokratischen Bewegung den Anspruch auf Repräsentation zu erweitern (vgl. Butler 1991: 21). Dementsprechend sollten auch Bedeutungskämpfe zwischen Frauen über den Inhalt der Kategorie „Frauen“ als Basis Feministischer Theorie gelten und der Begriff „Feminismus“ sollte weitgefasst, inklusiv und offen für ständige Umdeutungsprozesse bleiben (vgl. Butler 1995: 50). Dass es dabei auch zu anti-feministischen Umdeutungen von feministischen Konzepten kommen kann bzw. dass die Kategorie „Frauen“ auch antifeministischen Zwecken dient, ist ihrer Meinung nach ein Risiko, welches eingegangen werden muss und welches sie als „permanentes Risiko des Prozesses der Demokratisierung“ bezeichnet (vgl. Butler 1995: 51). Entsprechend der vorrangigen feministischen Zielsetzung der Erweiterung des Anspruches der feministischen Bewegung auf Repräsentation von Frauen wird auch Gewalt v.a. als „epistemische Gewalt“ aufgefasst, die von normativen und hegemonialen (also westlichen) Definitionen Feministischer Theorie selbst ausgeht.²⁰ So ist das Bestehen auf einem festen Subjekt des Feminismus bzw. einem enggefassten Feminismusbegriff für Butler als Akt aufzufassen, der zwanghafte und regulierende Folgen hat, auch wenn die Kategorie „Frauen“ zu emanzipatorischen Zwecken ausgearbeitet worden ist (vgl. Butler 1991: 20). Aufgrund dieser Perspektive kann es allerdings dazu kommen, dass die Gewalt (patriarchalischer) Normen und Strukturen tendenziell aus dem Blickfeld rückt

²⁰ Parry stellt im Zusammenhang mit dem starken Einfluss postmoderner bzw. poststrukturalistischer Strömungen auf die Post-koloniale Theorie eine ähnliche Verschiebung des Gewaltfokus fest. Demnach wird dadurch ihrer Meinung nach der Blick weg von gewaltförmigen Praxen und Institutionen des Kolonialismus gelenkt und man konzentriert sich stärker auf die epistemische Gewalt des eurozentrischen, westlichen Wissens und die Kritik daran (vgl. Parry 2004: 75; Kapitel 6.2.3.).

bzw. im Fall von Mahmood bewusst ausgeblendet wird, weil sie sich eigenen Angaben zufolge nur auf die empirische Ebene konzentriert und untersucht, wie die Frauen der Moscheenbewegung selbstbestimmt „an sich selbst arbeiten, um zu den erwünschten Subjekten des auf ungleichen Geschlechterbeziehungen basierenden islamistischen Diskurses zu werden“ (Mahmood 2005: 112-113; Kapitel 7.2.6.)

Der erste Schritt, also der neue Analysefokus auf weibliches *empowerment* und den freien Willen von Frauen und die damit einhergehende stärkere Ausblendung gesellschaftlicher Normen bzw. Strukturen und der Kritik daran, ist als notwendige Ergänzung und Erweiterung der davor dominanten, ökonomisch-reduktionistischen und funktionalistischen Theorien und Perspektiven zu sehen, die Frauen in erster Linie als Opfer gesellschaftlicher Strukturen wahrnahmen (z.B. klassischer Marxismus, Feminismus etc.)

(vgl. Becker-Schmidt/Knapp, Kapitel 6.1.4.)

Mahmoods zweiter analytischer Schritt allerdings, mit dem sie eigenen Angaben zufolge über die immer noch auf widerständige Handlungen fixierten, poststrukturalistisch-feministischen Positionen von Butler hinausgehen möchte (vgl. Mahmood 2005: 21-22), weil ihr das Risiko anti-feministischer Begriffsumdeutungen ein wenig polemisch formuliert anscheinend noch nicht „weit genug gefasst ist“, führt in meinen Augen zu einer Absage an eine normativ-politische, an der Utopie ausgerichtete Feministische Theorie.

Wenn diese sehr stark im Blickfeld stehende *agency* von Frauen nämlich nicht nur erweitert, sondern umdefiniert wird, indem dem Konzept die kritisch-politische, auf die Untergrabung patriarchalischer Unterdrückungsverhältnisse abzielende Stoßrichtung zu analytischen Zwecken komplett genommen wird (so wie Mahmood das in ihrem Buch durchführt), und wenn im Zentrum des neuen, mit Bescheidenheit reformulierten Feminismusbegriffes die Einsicht steht, dass der Einsatz für die Realisierung des Ideals der

(Geschlechter)Gleichberechtigung in unserem eigenen Leben uns nicht dazu berechtigt anzunehmen, dass das Ideal der (Geschlechter)Gleichheit auch für alle anderen Frauen (also für Frauen in islamischen Gesellschaften) erstrebenswert sei (vgl. Mahmood 2005: 38-39; Kapitel 7.2.4.), dann kann sich der Feminismus meiner Meinung nach nur selbst dazu beglückwünschen, dass er sich im Zuge exzessiver Selbstreflexion und Selbstkritik sozusagen auch gleich selber abgeschafft hat. Vor diesem Hintergrund der „normativen Normenlosigkeit“ ist es auch nicht verwunderlich, dass sich anti-feministische Positionen wie die von Majid im feministischen Diskurs kritiklos einschleichen können (Mahmoods *agency* Begriff dient ja, wie schon erwähnt, als Grundlage des Sammelbandes „*Gender, Politics and Islam*“, in welchem Majids Artikel kritiklos aufgenommen wurde).

Dass nicht jede Frau das Bedürfnis hat, sich von (patriarchalischen) Unterdrückungsverhältnissen zu befreien und dass das Ideal der (Geschlechter-) Gleichberechtigung nicht für alle Frauen erstrebenswert erscheint (Mahmood 2005: 38-39), trifft nicht nur auf Frauen in islamischen Gesellschaften bzw. in islamistischen Kontexten zu, sondern lässt sich auch unter im Westen lebenden Frauen empirisch feststellen. Dass nun jede Frau auch ein „Recht auf Unfreiheit“ von patriarchalischen Unterdrückungsverhältnissen hat, liegt im Grunde auch auf der Hand. Dass in Debatten um „gender und Islamismus“ jetzt aber „das Recht auf Unfreiheit“ (also die Empirie) und nicht mehr „das Recht auf Freiheit“ (also die Utopie) zur theoretischen und praktischen Norm gemacht wird – wie Mahmood das exemplarisch am Begriff des Feminismus und der feministischen *agency* vorexerziert – kann in Anlehnung an Benhabib darauf zurückgeführt werden, dass der Einfluss postmoderner Strömungen in der Feministischen Theorie zu einer Abwendung von „der Utopie“ geführt hat (vgl. Benhabib 1995: 256f.; Kapitel 6.3.3.). Aufgrund von Befürchtungen, dass die Vielfalt, Pluralität und Widersprüchlichkeit der empirischen gegenwärtigen Lebens- und Erfahrungswelten von Frauen im Namen einer utopisch-politischen Vision (derjenigen der Geschlechtergleichberechtigung und des Rechts auf Freiheit) und der damit einhergehenden Exklusionen verflacht und eindimensional wahrgenommen wird bzw. vom hegemonialen (sprich „westlichen“) Feminismus vereinnahmt wird, kann das Zusammenspiel von postmodern/poststrukturalistischen und post-kolonialen Einflüssen in der feministischen Theoriebildung zu einer Absage an die Utopie als „regulatives Prinzip Hoffnung“ führen, ohne welches jeder *grundlegende* Wandel undenkbar ist (vgl. Benhabib 1995: 256).

8.4.1 Aufgabe des *rooting* zugunsten eines unkritisch-solidarischen *shifting*?

Durch den Versuch der Inklusion von Differenz *kann* es im Zeitalter von Postmoderne und Post-Kolonialismus in der feministischen Theoriebildung also zur Abwendung von der Utopie (sprich einer normativ, politisch-kritischen Feministischen Theorie) und zur Orientierung Feministischer Theorie an der Empirie/an empirischen Verhältnissen (sprich am status quo von Frauen) kommen. Diese Abwendung von der Utopie findet dabei v.a. im Kontext von Debatten um „gender und Islamismus“ statt, wo postmodern-kulturrelativistische FeministInnen wie Mahmood dazu neigen, konservativ-religiösen Frauenbewegungen aus „anderen (sprich: islamischen) Kulturkreisen“ gegenüber ausschließlich objektiv und neutral aufzutreten und die eigene Verankerung (das *rooting*) zugunsten eines unkritisch-solidarischen *shifting* aufzugeben (vgl. hierzu die im Kapitel 7.2.1. vorgestellte

„Selbst(re)positionierung“ Mahmoods: Sie selbst beschreibt in der Einleitung ihre Buches, wie sie in den letzten 20 Jahren von der Position einer „progressiv, säkularen, linken Feministin“ zunehmend abgekommen ist. Die Abwendung von ihrer ursprünglichen Verankerung war das Resultat ihrer Unzufriedenheit mit den aus dieser Sichtweise resultierenden, unzulänglichen und voreingenommenen Erklärungen im Hinblick auf die starke Hinwendung „der Massen“ (Mahmood 2005: x) (sprich der Subalternen) zu „islamischen Formen der Geselligkeit (*sociability*)“ (Mahmood 2005: x) (sprich islamistischen Bewegungen) in den 1970er und 1980er Jahren.)

Da der Status quo von Frauen in einem islamistischen Kontext – aber natürlich auch im Westen – definitiv verbesserungswürdig ist, sollten FeministInnen meiner Meinung nach aber gerade *nicht* ihr „progressiv-emanzipatorisches *rooting*“ zu analytischen Zwecken komplett aufgeben sondern auch wieder stärker betonen, dass sich Feministische Theorie und Praxis am „Recht auf Freiheit“ (also der Utopie) orientiert und dass diese Entscheidung auch wichtig und richtig ist. Genauso wie bei der weiter oben beschriebenen Notwendigkeit der Beibehaltung nützlicher emanzipatorischer Konzepte ist damit allerdings nicht gemeint, dass das utopische Denken unkritisch sein sollte bzw. dass die Fallstricke der Instrumentalisierung von Utopien beachtet werden müssen, wenn diese z.B. im Hinblick auf ein zukünftiges Utopia autoritäre Praktiken in der Gegenwart legitimieren (vgl. Benhabib 1995: 267). In Anlehnung an Benhabib möchte ich mich aber auch in diesem Fall dafür aussprechen, dass die Idee der Utopie im Sinne der „Hoffnung auf das ganz Andere“ (Benhabib 1995: 257) im Kontext feministischer Theoriebildung beibehalten wird.

8.4.2 Grenze zwischen „notwendigen Begriffserweiterungen“ und „konservativen Begriffsumdeutungen“

Im Zeitalter von Postmoderne und Post-Kolonialismus geht es für Feministische Theorie und Praxis also letztlich darum, zwischen notwendigen Lernprozessen und Kurskorrekturen (vgl. Knapp, Kapitel 1) und einer Absage an den Feminismus und die Kategorie *gender* zu unterscheiden.

Ohne die Vielstimmigkeit und die vielen Facetten des v.a. globalen Feminismus negieren zu wollen ist es meiner Meinung nach auch wieder notwendig, auf den „gemeinsamen Kern“ des Feminismus bzw. der Feministischen Theorie hinzuweisen. Dabei sollten FeministInnen in Debatten um „*gender* und Islamismus“ nicht mit unterschiedlichen, sprich kulturellrelativistischen, Maßstäben messen und konservativen Bewegungen aus anderen Religionen und Kulturkreisen gegenüber entschuldigender auftreten, weil das letzten Endes zu

anti-rassistischer bzw. anti-imperialistischer „unkritischer Solidarität“ mit anti-feministischen Bewegungen bzw. Politiken führen kann (vgl. Yuval-Davis 1997: 130).

Die vorliegende Diplomarbeit möchte also dazu auffordern, dass FeministInnen und feministische WissenschaftlerInnen im Zeitalter von Postmoderne und Post-kolonialismus den normativ-kritischen Impetus Feministischer Theorie und Praxis nicht aus den Augen verlieren. In einer Periode der „Emphase der Differenzen“ zwischen Frauen (vgl. Becker-Schmidt/Knapp 2007: 106; Kapitel 6.1.3.) und der Dekonstruktion von (Geschlechts-) Identitäten muss auch wieder auf die durch patriarchalische Herrschaftsstrukturen bestimmten Ähnlichkeiten in den Situationen von Frauen hingewiesen werden, welche eine *gender* spezifische Analyse und Feministische Theorie und Praxis im Grunde erst rechtfertigen. Nur so kann es gelingen, „*Sexismus in seinen unendlichen Variationen und seiner gleichzeitigen monotonen Gleichartigkeit*“ (Fraser/ Nicholson 1990: 34) nicht nur zu analysieren, sondern auch zu bekämpfen.

In der vorliegenden Diplomarbeit wurde herausgearbeitet, dass es in Debatten über „*gender* und Islamismus“ bzw. „*gender* und Islam“ im Zusammenhang mit postmodernen/ poststrukturalistischen analytischen Perspektiven zur konservativen Umdeutung normativ-feministischer Konzepte kommen *kann*, welche durch den „ikonenhaften Status“ des post-kolonialen Feminismus (vgl. Suleri, Kapitel 6.2.9.) zusätzlich noch „abgesichert“ werden. Vor diesem Hintergrund *kann* es darüber hinaus dazu kommen, dass ein anti-feministischer Text in einem feministischen Kontext kritiklos aufgenommen wird. Deswegen ist es meiner Ansicht nach auch wichtig, dass FeministInnen und feministische WissenschaftlerInnen eine klare Grenze zwischen „notwendigen postfeministischen Begriffserweiterungen“ und „konservativen postfeministischen Begriffsumdeutungen“ ziehen.

9. Literaturverzeichnis

Althoff, Martina/ Bereswill, Mechthild/ Riegraf, Birgit (2001): Feministische Methodologien und Methoden-Traditionen, Konzepte, Erörterungen. Opladen.

Ashcroft, Bill/ Griffiths, Gareth/ Tiffin, Helen (2007): Post-Colonial Studies. The Key Concepts. Second Edition. London/ New York.

Ashcroft, Bill/ Griffiths, Gareth/ Tiffin, Helen (2006): „Introduction to Part Nine: Feminism“. In: Ashcroft, Bill/ Griffiths, Gareth/ Tiffin, Helen (Hrsg.) (2006): The Post-Colonial Studies Reader. Second edition. London/ New York, 233-234.

Badran, Margot (2005): „Islamischer Feminismus ist ein weltweiter Diskurs“. Interview mit Margot Badran publiziert auf der website: Quantara.de- Dialog mit der islamischen Welt. http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/ c-296/ nr-25/ p-1/i.html (6.4.2011)

Bahri, Deepika (2004): „Feminism in/and postcolonialism“. In: Lazarus, Neil (Hrsg.): The Cambridge companion to postcolonial literary studies. Cambridge, 199-220.

Becker-Schmidt, Regina/ Knapp, Gudrun-Axeli (2007): Feministische Theorien zur Einführung. Hamburg.

bell hooks (1984): „Sisterhood: Political Solidarity between Women“. In: Weiss, Penny A./ Friedman, Marilyn (Hrsg.) (1995): Feminism & Community. Philadelphia, 293-316.

Benhabib, Seyla (1990): „Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-Francois Lyotard“. In: Nicholson, Linda J. (Hrsg.): Feminism/ Postmodernism. New York/ London, 107-130.

Benhabib, Seyla (1995): Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne. Frankfurt am Main.

Brodil, Lieselotte/ Reiter, Andrea (1998): Spezielle Aspekte der Fremdenfeindlichkeit bei links-intellektuellen Frauen. Endbericht zum Forschungsbericht i. A. des BM f. Wissenschaft u. Verkehr. Wien.

Bundeszentrale für politische Bildung: Politischer Islam im 20. Jahrhundert. Onlineartikel auf der Website der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb)
http://www.bpb.de/publikationen/ZFTQZH,0,Politischer_Islam_im_20_Jahrhundert.html
(27.5.2011)

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main.

Butler, Judith (1995): „Contingent Foundations“. In: Benhabib, Seyla/ Butler, Judith/ Cornell, Drucilla/ Fraser, Nancy (Hrsg.): Feminist Contentions. A Philosophical Exchange. New York/ London, 35-57.

Casanova, José (2006): „Religion, European secular identities, and European integration“. In: Byrnes, Timothy A./ Katzenstein, Peter J. (Hrsg.): Religion in an Expanding Europe. Cambridge, 65-92.

Castro Varela, Maria do Mar/ Dhawan, Nikita (2004): „Horizonte der Repräsentationspolitik – Taktiken der Intervention“. In: Roß, Bettina (Hrsg.): Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft. Perspektiven für eine anti-rassistische und feministische Politik und Politikwissenschaft. Wiesbaden, 205-226.

Castro Varela, Maria do Mar/ Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld.

Davie, Grace (2000): Religion in Modern Europe. A Memory Mutates. Oxford.

Dietze, Gabriele (2009): „Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung“. In: Dietze, Gabriele/ Brunner, Claudia/ Wenzel, Edith (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld, 23-54.

Di Stefano, Christine (1990): „Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism“. In: Nicholson, Linda J. (Hrsg.): *Feminism/ Postmodernism*. New York/ London, 63-82.

El Guindi, Fadwa (1999): „Veiling Resistance“. In: Lewis, Reina/ Mills, Sara (Hrsg.) (2003): *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*. Edinburgh, 586-609.

Flax, Jane (1990): „Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory“. In: Nicholson, Linda J. (Hrsg.): *Feminism/ Postmodernism*. New York/ London, 39-62.

Fekete, Liz (2008): „Aufgeklärter Fundamentalismus? Einwanderung, Islam und andere Kulturdelikte“. In: Kulturverein Kanafani (Hrsg.): *Derwisch 05 – Kulturdelikt: Wenn Aufklärung zum Fundamentalismus wird*. Wien, 5-26.

Fraser, Nancy/ Nicholson, Linda J. (1990): „Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism“. In: Nicholson, Linda J. (Hrsg.): *Feminism/ Postmodernism*. New York/ London, 19-38.

Göle, Nilüfer (2010): „European Self-Presentations and Narratives Challenged by Islam: Secular Modernity in Question“. In: Gutierrez Rodriguez, Encarnacion/ Boatca Manuela/ Costa, Sergio (Hrsg.): *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Farnham/ Burlington, 103-115.

Graham-Brown, Sara (1988): „The Seen, the Unseen and the Imagined: Private and Public Lives“. In: Lewis, Reina/ Mills, Sara (Hrsg.) (2003): *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*. Edinburgh, 502-519.

Groß, Melanie (2007): „Feministische postkoloniale Positionen“. In: *Feministisches Institut Hamburg. Analysen, Positionen & Beratung*.
<http://www.feministisches-institut.de/postkolonial.html> (16.1.2008)

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999): „Fallstricke des Feminismus. Das Denken „kritischer Differenzen“ ohne geopolitische Kontextualisierung. Einige Überlegungen zur

Rezeption antirassistischer und postkolonialer Kritik“. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren (4).

Harding, Sandra (1990): Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht. In: Althoff, Martina/Bereswill, Mechthild/Riegraf, Birgit (Hrsg.) (2001): Feministische Methodologien und Methoden-Traditionen, Konzepte, Erörterungen. Opladen.

Haug, Frigga/ Reimer, Katrin(Hrsg.) (2005): Politik ums Kopftuch. Hamburg.

Heine, Peter (2007): Der Islam. Erschlossen und kommentiert von Peter Heine. Düsseldorf.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1992): „Frauen im Zentrum fundamentalistischer Politik“. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Jg.15. H.32, 29-36.

Hunt, Krista/Rygiel, Kim (2006): „(En)Gendered War Stories and Camouflaged Politics“. In: Hunt, Krista/ Rygiel, Kim (Hrsg.): (En) Gendering the War on Terror. War Stories and Camouflaged Politics. Hampshire/ Burlington, 1-24.

Kepel, Gilles (1991): Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München/ Zürich.

Khan, Shanaz (2002): „Muslim Women: Negotiations in the Third Space“. In: Saliba, Therese/ Allen, Carolyn/ Howard Judith A. (Hrsg.): Gender, Politics, and Islam. Chicago/ London, 305-336.

Knapp, Gudrun-Axeli (1998a): „Einleitung“. In: Knapp, Gudrun-Axeli (Hrsg.): Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne. Frankfurt/New York, 7-24.

Knapp, Gudrun-Axeli (1998b): „Postmoderne Theorie oder Theorie der Postmoderne? Anmerkungen aus feministischer Sicht. In: Knapp, Gudrun-Axeli (Hrsg.): Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne. Frankfurt/New York, 25-83.

Knapp, Gudrun-Axeli/ Klinger, Cornelia (2008): „Einleitung“. In: Knapp, Gudrun-Axeli/ Klinger, Cornelia (Hrsg.): ÜberKreuzungen. Fremdheit, Gleichheit, Differenz. Münster, 7-18.

Kreile, Renate (1992): „Islamische Fundamentalismen-Macht durch Unterwerfung?“. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Jg.15. H.32, 19-28.

Kreile, Renate (2003): „Identitätspolitik, Geschlechterordnung und Perspektiven der Demokratisierung im Vorderen Orient“. In: Rumpf, Mechthild/ Gerhard, Ute/ Jansen, Mechthild M. (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld, 32-52.

Lazarus, Neil (2004): „Introducing postcolonial studies“. In: Lazarus, Neil (Hrsg.): The Cambridge companion to postcolonial literary studies. Cambridge, 1-16.

Lewis, Reina/ Mills, Sara (2003): „Introduction“. In: Lewis, Reina/ Mills, Sara (Hrsg.): Feminist Postcolonial Theory. A Reader. Edinburgh, 1-25.

Lyotard, Jean-Francois (1994): The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Manchester.

Madeley, John T.S. (2003): „European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality.“ In: Madeley, John T.S./ Enyedi, Zsolt (Hrsg.): Church and State in Contemporary Europe. The Chimera of Neutrality. London/Portland, 1-22.

Mahmood, Saba (2005): Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton/Oxford.

Majid, Anouar (2002): „The Politics of Feminism in Islam“. In: Saliba, Therese/ Allen, Carolyn/ Howard Judith A. (Hrsg.): Gender, Politics, and Islam. Chicago/ London, 53-94.

Malik, Kenan (1996): The Meaning of Race. Race, History and Culture in Western Society. London.

Manji, Irshad: The trouble with Islam today.

Erklärungen zum Buch auf der Website von Irshad Manji:

<http://www.irshadmanji.com/The-Trouble-with-Islam-Today> (2.6.2011)

Marx, Daniela (2009): „Feministische Gegenstimmen? Aushandlungen westlich-abendländischer Identität in Auseinandersetzung mit »dem Islam«“. In: Dietze, Gabriele/ Brunner, Claudia/ Wenzel, Edith (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld, 101-115.

Mayring, Philipp (2000): „Qualitative Inhaltsanalyse“. In: FQS. Forum Qualitative Sozialforschung. Vol. 1, No. 2, Art. 20.

<http://agehur.de/fileadmin/redakteur/Qualitaetsentwicklung/QualitativeInhaltsanalyseMayring.pdf> (17.10.2011)

Mayring, Philipp (2007): „Qualitative Inhaltsanalyse“. In: Flick, Uwe/ Von Kardorff, Ernst/ Steinke, Ines (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg, 468-475.

Mc Lennan, Gregor (2010): „Eurocentrism, Sociology, Secularity“. In: Gutierrez Rodriguez, Encarnacion/ Boatca Manuela/ Costa, Sergio (Hrsg.): Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches. Farnham/ Burlington, 119-133.

Mernissi, Fatima (1975): „The Meaning of Spatial Boundaries“. In: Lewis, Reina/ Mills, Sara (Hrsg.) (2003): Feminist Postcolonial Theory. A Reader. Edinburgh, 489-501.

Mernissi, Fatima (1992): Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie. Hamburg.

Metzger, Albrecht (2002): „Die vielen Gesichter des Islamismus“. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Bd. 3-4.

Onlineartikel auf der Website der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb)

http://www.bpb.de/publikationen/TYWE4P,0,0,Die_vielen_Gesichter_des_Islamismus.html#art0 (13.4.2011)

Metz-Göckel, Sigrid (2010): „Institutionalisierung der Frauen-/Geschlechterforschung: Geschichte und Formen“. In: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate (Hrsg.): Handbuch Frauen-und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 3., erweiterte und durchgesehene Auflage. Wiesbaden, 895-903.

Mir-Hosseini, Ziba (1996): „Women and politics in post-Khomeini Iran: divorce, veiling and emerging feminist voices“. In: Afshar, Haleh (Hrsg.): Women and Politics in the Third World. London/ New York, 142-170.

Moghadam, Valentine M. (2002): „Islamic Feminism and its Discontents: Towards a Resolution of the Debate“. In: Saliba, Therese/ Allen, Carolyn/ Howard Judith A. (Hrsg.): Gender, Politics, and Islam. Chicago/ London, 15-51.

Moghissi, Haideh (1999): Feminism and Islamic Fundamentalism. The limits of postmodern analysis. New York.

Mohanty, Chandra Talpade (1991): „Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses“. In: Mohanty, Chandra Talpade/ Russo, Ann/ Torres, Lourdes (Hrsg.): Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington, Indiana, 51-80.

Mohanty, Chandra Talpade (2003): „Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles.“ In: Signs: Journal of Women in Culture and Society, Winter 2003. Vol. 28, No. 2, 499-535.

Mojab, Shahrzad (2001): „Theorizing the Politics of ‘Islamic Feminism’.“ In: Feminist Review. The Realm of the Possible: Middle Eastern Women in Political and Social Spaces, Winter 2001. No. 69, 124-146.

Nayaran, Uma (1997): Dislocating Cultures. Identities, Traditions, and Third-World Feminism. New York/ London.

Nicholson, Linda J. (1990): „Introduction“. In: Nicholson, Linda J. (Hrsg.): Feminism/ Postmodernism. New York/ London, 1-16.

Nohlen, Dieter/ Schultze, Rainer-Olaf/ Schüttemeyer, Suzanne S. (Hrsg.) (1998): Lexikon der Politik. Band 7 Politische Begriffe. München.

NZZ (Neue Zürcher Zeitung) Online (12. Juli 2006): Emanzipation im Namen des Islam.
<http://www.nzz.ch/2006/07/12/fe/articleE40ZV.html> (30.10.2011)

Pahnke, Donat (1992): „Patriarchaler Fundamentalismus im Islam und Christentum“. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Jg.15. H.32, 9-18.

Parry, Benita (1987): „Problems in Current Theories of Colonial Discourse“. In: Ashcroft, Bill/ Griffiths, Gareth/ Tiffin, Helen (Hrsg.) (2006): The Post-Colonial Studies Reader. Second edition. London/ New York, 44-50.

Parry, Benita (2004): „The institutionalization of postcolonial studies“. In: Lazarus, Neil (Hrsg.): The Cambridge companion to postcolonial literary studies. Cambridge, 66-80.

Riesebrodt, Martin (1990): Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich. Tübingen.

Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München.

Riexinger, Martin (2007): Islamismus und Fundamentalismus.
Onlineartikel auf der Website der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb)
http://www.bpb.de/themen/SXR79M,1,0,Islamismus_und_Fundamentalismus.html
(14.4.2011)

Rumpf, Mechthild (2003): „Einleitung: „Islam ist eine Religion“. Einsprüche gegen Kulturalisierung, Politisierung und männliche Deutungsmacht“. In: Rumpf, Mechthild/ Gerhard, Ute/ Jansen, Mechthild M. (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld, 13-31.

Sahgal, Gita/ Yuval-Davis, Nira (1994): „The Uses of Fundamentalism“. In: Lewis, Reina/ Mills, Sara (Hrsg.) (2003): *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*. Edinburgh, 43-48.

Said, Edward W. (1978): „Orientalism“. In: Ascroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (Hrsg.) (2006): *The Post-Colonial Studies Reader*. Second edition. London/New York, 24-27.

Saliba, Therese (2002): „Introduction: Gender, Politics, and Islam“. In: Saliba, Therese/ Allen, Carolyn/ Howard Judith A. (Hrsg.): *Gender, Politics, and Islam*. Chicago/ London, 1-13.

Schmid, Bernhard (2005): *Algerien – Frontstaat im globalen Krieg? Neoliberalismus, soziale Bewegungen und islamistische Ideologie in einem nordafrikanischen Land*. Münster.

Schubert, Klaus/ Klein, Martina (2006): *Das Politiklexikon*. 4., aktual. Aufl. Bonn.
Onlinelexikon auf der Website der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb)
<http://www.bpb.de/wissen/H75VXG.html> (13.4.2011)

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): „Subaltern Studies. Deconstructing Historiography“. In: Landry, Donna/ MacLean, Gerald (Hrsg.) (1996): *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York/ London, 203-235.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): „Can the Subaltern Speak? (Abbreviated by the author)“. In: Ashcroft, Bill/ Griffiths, Gareth/ Tiffin, Helen (Hrsg.) (2006): *The Post-Colonial Studies Reader*. Second edition. London/ New York, 28-37.

Stoeckl, Kristina (2010): „Welche politische Philosophie für die postsäkulare Gesellschaft? Bestandsaufnahme eines *practice turn*.“ In: Tr@nsit Online. Zeitschrift des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen.
http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=302&Itemid=231
(4.11.2011)

Strasser, Sabine (2009): „Ist doch Kultur an allem schuld? Ehre und kulturelles Unbehagen in den Debatten um Gleichheit und Diversität.“ In: Sauer, Birgit/ Strasser, Sabine (Hrsg.) (2009): *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*. Wien, 63-77.

Suleri, Sara (1992): „Woman Skin Deep. Feminism and the postcolonial condition“. In: Ashcroft, Bill/ Griffiths, Gareth/ Tiffin, Helen (Hrsg.) (2006): The Post-Colonial Studies Reader. Second edition. London/ New York, 250-255.

Tohidi, Nayereh (1998): „The Issues at Hand“. In: Bodman, Herbert L./ Tohidi, Nayereh (Hrsg.): Women in Muslim Societies. Diversity Within Unity. London, 277-294.

Wöhler-Khalfallah, Khadija Katja (2004): Der islamische Fundamentalismus, der Islam und die Demokratie. Algerien und Tunesien: Das Scheitern postkolonialer „Entwicklungsmodelle“ und das Streben nach einem ethischen Leitfaden für Politik und Gesellschaft. Wiesbaden.

Winter, Bronwyn (1994): „Women, the Law, and Cultural Relativism in France: The Case of Excision“. In: Signs: Journal of Women in Culture and Society. Vol. 19, No. 4, 939-974.

Young, Robert J.C. (2003): Postcolonialism. An Historical Introduction. Oxford (u.a.).

Yuval-Davis, Nira (1997): Gender & Nation. London/ Thousand Oaks/ New Delhi.

Yuval-Davis, Nira (1999): „What is transversal politics?“. In: Soundings: a journal of politics and culture, Summer 1999. No. 12, 94-98.

Zine, Jasmin (2006): „Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement“. In: Hunt, Krista/ Rygiel, Kim (Hrsg.): (En) Gendering the War on Terror. War Stories and Camouflaged Politics. Hampshire/ Burlington, 27-49.

10. Anhang

10.1 Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Johanna Edthofer

Geburtsdatum: 13.12.1983

Ausbildung:

2008-2009: Auslandsaufenthalt an der Sciences Po Paris im Rahmen des europäischen Mobilitätsprogrammes ERASMUS

Seit 2005: Studium der Politikwissenschaft an der Universität Wien

2002-2005: Medizinstudium an der Medizinischen Universität Wien

2002: Matura am Bundesoberstufenrealgymnasium Hermagor (Kärnten)

Studiumsrelevante Berufserfahrungen und Ausbildungen:

Juli 2011: Teilnahme an der Interdisziplinären Summer School zum Thema „Aktueller Stand der Forschung zu geschlechtsbezogener Gewalt“ (Universität Wien/ Universität Bielefeld/ WAVE)

Juni 2010-März 2011: Mitarbeit an zwei wissenschaftlichen Studien für das Ludwig Boltzmann Institut für Menschenrechte:

- „*Complementary Data Collection 2010 for the RAXEN National Focal Point for Austria*“ (2010)

- „*Access to Justice - A sociological study on cases of discrimination in the EU*“ (2011)

Juli 2010: Teilnahme an der Internationalen Sommerakademie des Österreichischen Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK) zum Thema „Krieg im Abseits“

Feb. 2010-Juni 2010: Volontariat am Ludwig Boltzmann Institut für Menschenrechte im Bereich Anti-Diskriminierung und Gleichbehandlungseinrichtungen

Sept. 2006: Mitarbeit am Forschungsprojekt „*Readiness for Electronic voting of the EU member states and Switzerland*“ (Competence Centre for Electronic Voting and Participation)

10.2 Zusammenfassung

Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich mit den Herausforderungen, vor denen Feministische Theorie im Zeitalter von Postmoderne und Post-Kolonialismus steht. Dabei wird einerseits auf das Spannungsverhältnis eingegangen, in dem diese drei theoretischen Strömungen zueinander stehen.

Spätestens ab den 1980er Jahren begannen v.a. post-koloniale FeministInnen, die hegemoniale Position des „westlichen, weißen Mittelstandsfeminismus“ und seinen Universalitätsanspruch zu kritisieren. Sie machten auf seine rassistischen Exklusionen, seine unzulässigen Verallgemeinerungen und seine Vereinnahmung „anderer Frauen“ aufmerksam. Aufgrund der Tatsache, dass „Frauen“ keine homogene Gruppe sind, sollte die Kategorie *gender* auch um andere Formen sozialer Ungleichheit und kultureller Differenz – wie etwa Unterschiede der Hautfarbe, der ethnischen Herkunft, der sozialen Herkunft oder der sexuellen Orientierung – erweitert werden. Gleichzeitig stellten die zunehmend populärer werdenden postmodernen bzw. poststrukturalistischen Strömungen alle Identitäten, einschließlich der Geschlechtsidentität, in Frage. Sie betonten, dass Identitäten immer sozial konstruiert sind, über keine immanente und unabänderliche Essenz verfügen und auf Ausschlüssen und der Durchsetzung dominanter Erfahrungen und Problemlagen beruhen. In diesem Spannungsfeld geht es für Feministische Theorie und Praxis also darum, zwischen notwendigen Lernprozessen (Begriffserweiterungen) und einer Absage an den Feminismus und die Kategorie *gender* (postfeministischen Begriffsumdeutungen) zu unterscheiden. Ausgehend von der Annahme, dass insbesondere in post-kolonialen (feministischen) Debatten um „*gender* und Islamismus“ bzw. „*gender* und Islam“ postfeministische Positionen vertreten werden, wurden in der vorliegenden Diplomarbeit andererseits drei wissenschaftliche Texte zu dieser Thematik auf postfeministische Begriffsumdeutungen hin untersucht. Für die Analyse der Texte wurde anhand der Gegenüberstellung unterschiedlicher wissenschaftlicher Positionen und Einschätzungen zum Verhältnis von Feministischer Theorie, Postmoderne und Post-Kolonialismus ein Forschungsansatz entwickelt, der sich am Konzept der „*transversal politics (rooting und shifting)*“ orientiert. Gleichzeitig wurde der Versuch einer Selbstpositionierung im Rahmen des „anti-rassistischen/feministischen Ambivalenzkonfliktes“ unternommen. Im Zentrum dieses Forschungsansatzes steht die Definition von Feminismus bzw. Feministischer Theorie als normativ-politisch, kritischer Theorie, welche auf die Kritik und die Veränderung von patriarchalischen Geschlechter- und Herrschaftsverhältnissen abzielt. Der Begriff „postfeministisch“ wird dementsprechend im

negativen Sinne als „Überwindung des Feminismus“ und als Hinwendung zu deskriptiv-apolitischen, unkritischen theoretischen Perspektiven verstanden. Die Textanalyse selbst erfolgte dann in Anlehnung an die Methode der qualitativen Inhaltsanalyse, wobei eine Kombination von strukturierender und explizierender Inhaltsanalyse zum Einsatz kam. Im Hinblick auf die drei analysierten wissenschaftlichen Texte konnte festgestellt werden, dass es in Debatten um „gender und Islamismus“ bzw. „gender und Islam“ im Zusammenhang mit postmodernen analytischen Perspektiven zur postfeministisch-konservativen Umdeutung politisch-kritischer feministischer Konzepte kommen *kann*. Diese Begriffsumdeutungen werden durch anti-rassistische/ anti-imperialistische Einseitigkeiten noch zusätzlich unterstützt. Vor diesem Hintergrund wurde schließlich ein anti-feministischer Text in einem akademischen feministischen Umfeld kritiklos aufgenommen. Durch den Versuch der „Inklusion von Differenz“ im Rahmen von Debatten über „gender und Islamismus“/„gender und Islam“, *kann* es im Zeitalter von Postmoderne und Post-Kolonialismus in der feministischen Theoriebildung also zur Abwendung von einer normativ, politisch-kritischen Feministischen Theorie und zur Orientierung Feministischer Theorie an der Empirie (sprich am *status quo* von Frauen) kommen. Vor allem für Frauen in islamischen Ländern – aber auch grundsätzlich für Frauen in den meisten Gesellschaften – kann eine an der Empirie orientierte, rein deskriptive Feministische Theorie jedoch auch problematische Auswirkungen haben, da dieser *status quo* überall verbesserungswürdig ist. Die vorliegende Diplomarbeit möchte also dazu auffordern, dass FeministInnen und feministische WissenschaftlerInnen im Zeitalter von Postmoderne und Post-kolonialismus den normativ-kritischen, politischen Impetus Feministischer Theorie, welcher auf eine Veränderung und Bekämpfung patriarchalischer Normen und Strukturen abzielt, nicht aus den Augen verlieren. Ohne zum *status quo ante* zurückzukehren, sollte in einer Periode der starken Betonung von Differenzen zwischen Frauen und der Dekonstruktion von (Geschlechts-) Identitäten auch wieder stärker auf die durch patriarchalische Normen und Herrschaftsstrukturen bestimmten Ähnlichkeiten in den Situationen von Frauen hingewiesen werden, welche eine *gender* spezifische Analyse und Feministische Theorie und Praxis im Grunde erst rechtfertigen.

10.3 Summary

This thesis deals with the challenges faced by feminist theory in connection with postmodern and post-colonial approaches. Therefore, the tension-filled relationship between these three theoretical positions was elaborated. At the latest in the 1980s, especially post-colonial feminists started criticising the hegemonic position and the claim to universal validity of “western, white middle-class feminism”. They called attention to its racist exclusions, its illegitimate generalisations and its monopolisation of “other women”. Given the fact that “women” are no homogenous group, the category gender should be expanded in order to include other forms of social inequalities and cultural differences – like e.g. differences concerning skin colour, ethnic origin, social origin and sexual orientation. At the same time, the increasingly popular postmodern respectively poststructuralist approaches called into question all kinds of identity, including gender identities. They emphasised that identities are always socially constructed, that they do not have a fixed essence and that they are constituted through exclusions and the enforcement of dominant experiences and problems.

Against this background, feminist theory and practice has to differentiate between necessary learning processes (conceptual expansions) and a rejection of feminism and the category gender (postfeminist conceptual reinterpretations). Based on the assumption, that postfeminist conceptual reinterpretations can occur particularly in post-colonial (feminist) debates about “gender and Islamism” respectively “gender and Islam”, three academic texts, which deal with the topic, were analysed in this thesis. In order to analyse the texts, a research approach was developed by means of confronting different theoretical positions and evaluations with regard to the relationship between feminist theory, postmodernism and post-colonialism and with the help of the concept of transversal politics/rooting and shifting. At the same time, a self-positioning in the context of the “anti-racist/ feminist ambivalence conflict” was undertaken. At the centre of this research approach is the definition of “feminism” respectively “feminist theory” as a normative, political and critical theory, which aims at criticising and changing patriarchal gender- and power relations. Therefore, the term “postfeminism” is understood in negative terms as an overcoming of feminism and a turn to descriptive, apolitical and uncritical theoretical perspectives. In order to examine the three texts, a combination of structuring and explaining qualitative content analysis was deployed. With regard to the three academic texts, this thesis comes to the conclusion that in connection with postmodern analytical perspectives, postfeminist-conservative conceptual reinterpretations of former political and critical feminist concepts can occur in debates about

“gender and Islamism” respectively “gender in Islam”. Those reformulations are furthermore backed up by onesided anti-racist/ anti-imperialist attitudes and perspectives. Against this background, an anti-feminist text was accepted in an academic feminist context without being criticised at all. By trying to include “differences” in the framework of debates about “gender and Islamism” respectively “gender and Islam”, feminist theory *can* be reformulated in a negative sense. In connection with postmodern and post-colonial approaches, a former normative-political feminist theory can be transformed into a theory, which is merely descriptive and oriented towards the *status quo* of women. Especially for women living in Islamic countries – but also for women in other societies – a descriptive feminist theory can have problematic consequences, since this *status quo* is in need of improvement. Therefore, this thesis wants to invite feminists and feminist scholars not to lose sight of the normative-critical and political impetus of feminist theory, which aims at transforming and combating patriarchal norms and structures. Without returning to the *status quo ante*, in a period where differences between women are highly emphasised and (gender) identities are deconstructed there seems to be a need to point again to the similarities between women that result from patriarchal structures and norms of domination. These similarities basically legitimate a gender specific analysis and feminist theory and practice.