



Neue Mobilitäten muslimischer Frauen in Indien: (Trans-)lokale Dynamiken des „islamischen Feminismus“¹

NADJA-CHRISTINA SCHNEIDER
nadja-christina.schneider@asa.hu-berlin.de

Einleitung

Einer der vielen Aspekte, der die beiden Regionen Süd- und Südostasien in historischer, zeitgeschichtlicher und auch in aktueller Perspektive verbindet und vergleichbar macht, ist der jeweils ganz eigene Stellenwert, den beide Regionen in der „Geschichte des Islams“ besitzen – und in denen umgekehrt der Islam jeweils eine sehr wichtige Rolle spielt. Die Beziehungen zwischen dem indischen Subkontinent und den islamisch geprägten Regionen in Asien wie auch im arabischsprachigen Raum sind seit Jahrhunderten durch die vielfältigsten Bewegungen von Menschen, Ideen und Gütern gekennzeichnet. Ein reger Austausch fand und findet nicht nur auf kulturellem und wirtschaftlichem Gebiet statt, sondern auch in den Bereichen der Politik und Religion. Ebenso groß ist die Vielfalt muslimischer Lebenswelten weltweit, so dass man nicht ohne weiteres von einer „islamischen Welt“, beziehungsweise von einem monolithischen Bild der islamischen Religion und Geschichte ausgehen kann. Heute leben die meisten Anhänger der unterschiedlichen Glaubensformen und -praktiken des Islams weltweit, immerhin mehr als 60 Prozent, in Asien. Indonesien, Pakistan, Bangladesh und Indien sind dabei die vier Länder, in denen gegenwärtig die größten muslimischen Gemeinschaften bzw. islamisch geprägten Bevölkerungen leben (vgl. Framke, Schneider und Sprung, 2006; Vaughn 2005).

Die wissenschaftliche und mediale Aufmerksamkeit hat sich dessen ungeachtet lange Zeit auf die als Kernregion des Islams wahrgenommenen arabischsprachigen Gebiete gerichtet. Auch wenn sich inzwischen ein deutlich höheres Interesse an den islamisch geprägten Regionen und Gesellschaften in Süd- und Südostasien feststellen lässt, kann noch längst nicht von einer annähernd vergleichbaren Dichte an Forschungen ausgegangen werden. Da das Thema der Sicherheit und Sicherheitspo-



litik in den Anrainerstaaten des Indischen Ozeans in den vergangenen Jahren stark an Bedeutung gewonnen hat, erklärt sich hieraus wiederum ein entsprechend verstärktes Interesse an politikfokussierten Forschungsprojekten und so genanntem anwendungsorientierten Wissen zu transnationalen muslimischen Netzwerken, die in den Dynamiken politischer und sozialer Konflikte in Süd- und Südostasien eine wesentliche Rolle spielen (vgl. dazu auch den Beitrag von Vincent Houben in diesem Band). Unter Mitwirkung mehrerer Wissenschaftler, die unter anderem in Berlin geforscht haben oder hier nach wie vor tätig sind, hat beispielsweise das National Bureau of Asian Research in Washington im April 2009 eine Online-Sammelpublikation herausgegeben mit dem Titel „Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics“. Darin führt der amerikanische Politikwissenschaftler Peter Mandaville in seinem einführenden Überblicksartikel „Transnational Islam in Asia: Background, Typology and Conceptual Overview“ in seiner Liste von so genannten „Policy Implications“ einen sehr interessanten Aspekt an, der in der Diskussion bislang viel zu kurz kam, wenn er argumentiert:

“At least one form of transnational Islamic networking – that between political parties and movements operating in the ‘justice and development’ mold – holds the potential to serve as an effective and largely democratic space for the aggregation of Muslim discontent and the pursuit of social justice in the name of Islam.” (Mandaville 2009: 2)

Mandaville spricht hier ausdrücklich nicht von säkular-liberalen Netzwerken, welche lange Zeit als die einzigen möglichen Akteure betrachtet wurden, die zu einer echten Demokratisierung und gesellschaftlichen Modernisierung islamisch geprägter Gesellschaften beitragen könnten. Er spricht vielmehr von *islamischen Akteuren*, deren politische Subjektivität also nicht bzw. nicht ausschließlich im Rahmen des säkular-liberalen oder der jeweiligen säkular-nationalen Diskurse begründet ist. Mit Blick auf Indonesien etwa wird diese Einschätzung mittlerweile auch von offizieller Seite der US-Regierung ganz deutlich zum Ausdruck gebracht. Anders als noch vor wenigen Jahren unter der Regierung George W. Bushs, ist jetzt explizit die Rede davon, dass „islamische Organisationen das Rückgrat einer toleranten Zivilgesellschaft bilden können“. Allen voran im Bereich der Rechtsprechung werde deutlich, dass das islamische Recht keinesfalls per se mit der Ungleichbehandlung von Frauen gleich-



gesetzt werden dürfe, sondern auch hier zeige sich, wie auf Grundlage der normativen Quellen des Islams die rechtliche Stellung von Frauen verbessert werden und folglich mit dem Koran eine sehr effektive Bekämpfung frauenfeindlicher Politik erfolgen könne (vgl. Stepan und Menchik 2010; Stepan 2010). Entsprechend wird Indonesien inzwischen aus Sicht der US-Politik als Modell für die so genannte islamische Welt gehandelt (vgl. Mohammed und Davies 2009; CNN Wire Staff 2009).

Ein interessantes Beispiel für diese Herausbildung einer neuen, religiös begründeten politischen Subjektivität von Musliminnen und Muslimen in den beiden Regionen Süd- und Südostasien sind die Vielzahl und auch Vielfalt an Akteurinnen, Organisation und Netzwerken auf lokaler, nationaler und auf internationaler Ebene, die sich mit ihren Programmen und Forderungen verstärkt auf den Diskurs des so genannten islamischen Feminismus beziehen. Mit Blick auf Indien gibt dieser Artikel zunächst einen Überblick darüber, vor welchem zeitgeschichtlichen Hintergrund diese Entstehung einer neuen Subjektivität muslimischer Frauen erklärt werden kann und was sich mit der Idee und dem Projekt einer islamisch begründeten Geschlechterkritik überhaupt verbindet. Darauf aufbauend wird am Beispiel eines Netzwerks aus dem südindischen Bundesstaat Tamil Nadu exemplarisch illustriert, welche Dynamiken diese neuen Mobilitäten muslimischer Frauennetzwerke auf lokaler und translokaler Ebene generieren. Doch um die Tragweite und nicht zuletzt auch die symbolische Bedeutung dieser neuen sozialen Dynamiken nachvollziehen zu können, ist es zunächst notwendig, kurz auf den Repräsentationskontext bzw. die Politik der Repräsentation der „indisch-muslimischen Frau“ einzugehen, die bislang weitgehend auf der Vorstellung einer grundsätzlichen „Immobilität“ basierte.

Politiken der Repräsentation von „Mobilität“ und „Immobilität“

Mobilität als sozialwissenschaftliches Paradigma

Der Begriff der Mobilität wird seit einigen Jahren als neues Paradigma innerhalb der Sozialwissenschaften betrachtet, auch wenn sich dahinter kein eindeutiges oder selbsterklärendes Konzept verbirgt, da wir es mit vielfältigen und auch mehrdeutigen Bedeutungsebenen von Mobilität zu tun haben.² Beispielsweise mit räumlicher, physischer, sozialer, aber eben auch medialer oder virtueller Mobilität, die angesichts der



rasanten Zunahme von medienvermittelter Kommunikation von zentraler Bedeutung ist. Doch selbst wenn wir es gegenwärtig eine Vielzahl höchst verschiedener Formen und Ideen von Mobilität vorfinden, so sind diese dennoch in vielfältiger Weise miteinander verwoben. Sheller und Urry führen unter anderem die Beispiele der Asylsuchenden, internationalen Studierenden, Terrorist_innen, Tourist_innen, Migrant_innen, Geschäftsleute, Sportler_innen, Flüchtlinge, Berufspendler_innen, jungen Berufstätigen, Sexarbeiter_innen und Zwangsprostituierten sowie der militärischen und paramilitärischen Gruppen an, die weltweit die Flughäfen, Schiffe, Busse und Züge füllen. Das an sich ist keineswegs historisch neu, wie etwa an den beiden Beispielen der Arbeitsmigrant_innen und religiösen Pilger_innen im Indischen Ozean besonders deutlich wird (siehe dazu insbesondere die Beiträge von Mann und Houben in diesem Band). Es ist vielmehr die grundsätzlich neue Dimension von Mobilität und Verdichtung, auf die Sheller und Urry in ihrer Aufzählung mobiler Personengruppen verweisen. Denn wie sie beispielhaft am Jahr 2004 aufzeigen, waren darin jeden Tag allein vier Millionen Flugpassagiere weltweit unterwegs und wurden über das ganze Jahr verteilt 31 Millionen Menschen von ihrem Zuhause vertrieben. Auf jede achte Person auf der Welt kam 2004 bereits ein Auto, und die Zahl dürfte sich bis in die aktuelle Gegenwart noch einmal deutlich erhöht haben (WWWa).³

Neu hinzugekommen sind die vielen Orte und Technologien, die zwar die Mobilität mancher Menschen ausweiten, zugleich aber auch die Immobilität anderer erhöhen, beispielsweise bei der Überquerung von Grenzen oder der so genannten digitalen Kluft. Fragen der Bewegung und Beweglichkeit, entweder von zu viel oder zu wenig oder zur falschen Zeit und am falschen Ort, sind für viele Einzelleben und für viele Organisationen und Institutionen von zentraler Bedeutung. Entsprechend spiegeln sich in den verschiedenen Formen von Mobilität ebenso wie in der Kontrolle über Mobilität die gegenwärtigen Machtbeziehungen wider und sie werden durch diese wiederum verstärkt. Mobilität ist in diesem Sinne eine Ressource, zu der nicht alle dieselbe Beziehung und vor allem nicht denselben Zugang haben.

Mit ihrem Mobilitätsparadigma der Sozialwissenschaften geht es Sheller und Urry jedoch nicht darum, eine neue Großzählung zu etablieren oder eine neue generalisierende Beschreibung der Welt abzuliefern, sondern sie leiten daraus vielmehr eine relevante Fragestellung und einen konkreten theoretischen und methodischen Ansatz ab. Darin wollen sie die Zusammenhänge beleuchten, die für manche Menschen



und Gruppen neue Formen der Konnektivität bzw. des „Verbunden-seins“ und des „Empowerments“ ermöglichen, während sie für andere ein Abgeschnittensein oder die soziale Exklusion zur Folge haben (vgl. zum Begriff der Konnektivität auch Tomlinson 2006). Die Forschung zu menschlicher Mobilität auf globaler Ebene gilt es nach Sheller und Urry entsprechend stärker mit „lokalen“ Fragen und Problemen zu verbinden, wie beispielsweise den Fragen des Transports, der materiellen Kultur und den räumlichen Beziehungen von Mobilität und Immobilität, sowie mit „technologischen“ Fragen wie den mobilen Kommunikations- und Informationstechnologien und nicht zuletzt auch den Infrastrukturen der Überwachung und Sicherheit.

Wenn wir also von multiplen Mobilitäten unserer Gegenwart ausgehen können, so schließen diese wiederum die Bewegungen von Bildern, Wahrnehmungen und Informationen in lokalen, nationalen und globalen Medien mit ein, was zugleich heißt, dass es in diesem Zusammenhang auch ganz zentral um die Frage einer *Politik der Mobilität* und der *Repräsentation von Mobilität* geht, die gravierende Auswirkungen auf die „menschliche Mobilität“ – oder eben Immobilität hat.

Mobilität als Metapher in der zeitgenössischen indischen Gesellschaft

Die in unzähligen Werbebotschaften beschworene Idee der Mobilität ist im Zuge der ökonomischen Liberalisierung Indiens zu einer zentralen, wenn nicht sogar zur wirkmächtigsten Metapher innerhalb der indischen Gesellschaft überhaupt geworden (Chakravarty und Gooptu 2000: 99f.). Mobilität kann sich im konkreten Sinne auf die Gestaltung sozialer Aufstiegsmöglichkeiten oder auf die persönliche Bewegungsfreiheit, und nicht zuletzt im Kontext einer zunehmend medienvermittelten Kommunikation inner- wie außerhalb Indiens auch auf eine zunehmende „mediale“ bzw. kommunikative Mobilität beziehen. Von Anfang an war die Vorstellung einer zunehmenden „Beweglichkeit“ auf individueller Ebene eng verknüpft mit dem generellen „Fortschritt bzw. Aufstieg der indischen Nation“ (Schneider 2005: 38f.). Gerade die indischen Muslime wurden jedoch in den 1990er und beginnenden 2000er Jahren häufig aus der medialen Inszenierung und Konstruktion einer „mobilen, nationalen Familie“ ausgeblendet beziehungsweise nicht selten durch die exzessive Betonung ihrer „Rückständigkeit“ und angeblich „mangelnden



Reformbereitschaft“ als Inbegriff des „immobilen Anderen“ schlechthin repräsentiert (vgl. dazu auch Desai 2007). In besonderer Weise trifft dies wiederum auf das stark essentialisierte Bild der muslimischen Frau bzw. muslimischer Frauen in Indien zu, die nach wie vor überwiegend als in jeder Hinsicht (sozial, physisch und medial) als „immobil“ wahrgenommen werden.

Von einem „gefährlichen Dreieck“ spricht in diesen Zusammenhang die verantwortliche Redakteurin der Zeitschrift *Islamic Voice* aus Bangalore, Nigar Ataulla. Sobald das Gespräch etwa auf den Status muslimischer Frauen im indischen Kontext komme, richte sich der Fokus unweigerlich auf drei Themen: Auf die berüchtigte außergerichtliche Verstoßungsform der Ehefrau durch den so genannten „Triple Talaq“, ferner auf die Polygamiefrage und schließlich auf die „Verschleierung“ der Frau (Ataulla 2006). Zu diesem Ergebnis kommt auch eine 2003 veröffentlichte Studie der indischen Medienwissenschaftlerin Sabina Kidwai zur Wahrnehmung der muslimischen Minderheit in Indien (Kidwai 2003). Einen bedeutenden Teil dieser Untersuchung bildete die Befragung von männlichen und weiblichen, muslimischen wie nicht-muslimischen Studierenden aus verschiedenen Colleges und Universitäten in Delhi im Alter zwischen 18-24 Jahren. Obwohl die meisten von ihnen zunächst die Ansicht unterstützten, dass das in den indischen Medien vorherrschende Bild der verschleierten Frau keine realistische Darstellung indischer Musliminnen sei, stellte sich im Laufe der Gruppendiskussionen laut Kidwai immer wieder heraus, dass der Schleier für die meisten Nicht-Muslime dennoch das zentrale Symbol für die Unterdrückung von Frauen durch die muslimische Gemeinschaft darstellte. Ihren niedrigen Status sahen die meisten nicht-muslimischen Befragten zum einen in den Ungleichbehandlungen durch das in Indien geltende islamische Personenstandsrecht (Muslim Personal Law) und zum anderen in der Religion selbst begründet, da der Islam ihrer Überzeugung nach Frauen stärker unterdrücke als andere Religionen. Analog dazu äußerten viele der Studierenden die Ansicht, dass muslimische Frauen im Vergleich zu den Frauen anderer Religionszugehörigkeit „unterwürfig“, „zurückhaltend“ und „fragil“ seien und aufgrund ihrer sozialen Prägung nicht in der Lage seien, selbst für ihre Rechte zu kämpfen.

Tatsächlich waren die muslimischen Frauen auch in Indien niemals so stumm und passiv, wie sie zumeist dargestellt werden und es gibt viele historische Beispiele von Frauen, die sich im öffentlichen wie auch im privaten Bereich engagiert und ihre Rechte als volle Mitglieder ih-



rer Gemeinschaften eingefordert haben. Wissenschaftlerinnen wie Gail Minault (1998), Barbara Metcalf (1990), Abida Samiuddin und Rashida Khanam (2002), Azra Asghar Ali (2000) und Margrit Pernau (2008), um nur einige wenige zu nennen, haben mit ihrer historischen Forschung gezeigt, dass muslimische Frauen wie Männer sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer wieder um eine Neudefinition und Verbesserung bestehender Frauenrechte bemüht haben.

Was die gegenwärtige Situation muslimischer Frauen in Indien bzw. generell in Südasien angeht, sind wissenschaftliche Studien nach wie vor knapp an der Zahl. Treten sie überhaupt als eigener Untersuchungsgegenstand in Erscheinung, so werden sie nach Aussage der pakistanischen Historikerin Tahera Aftab in der Einleitung zu ihrer bahnbrechenden kommentierten Bibliografie „Inscribing South Asian Muslim Women“, in der Regel als „unterdrückt“, „diskriminiert“ und „rückständig“ dargestellt – als Opfer der „doppelten Tyrannei“ ihrer Religion und des spezifisch südasiatischen Patriarchats, wie es im hinduistischen Modell traditioneller Weiblichkeit begründet sei (Aftab 2008: xxxi).

Diese Repräsentation muslimischer Frauen als in jeder Hinsicht „immobil“ hängt in Indien ganz zentral mit der komplizierten und hochgradig symbolpolitisch aufgeladenen Diskussion über das islamische Personenstandsrecht (Muslim Personal Law) zusammen, die deswegen im folgenden Exkurs kurz beleuchtet werden soll (siehe dazu ausführlich Schneider 2005).

Wie in anderen Kolonien auch, erfolgte die Aufteilung des Straf- und Zivilrechts in Indien unter britischer Herrschaft. Das Strafrecht (Indian Penal Code) und das Strafverfahrensrecht (Criminal Procedure Code) wurden 1862 eingeführt und beide sollten unabhängig von Religion oder Kaste auf alle Teile der indischen Gesellschaft angewendet werden. Die Personenstandsrechte (Personal Laws) zur Regelung familien- und zivilrechtlicher Fragen wurden dagegen erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf Grundlage der Religionszugehörigkeit erlassen. Festzuhalten ist also zunächst einmal, dass es sich bei den religiös begründeten Personenstandsrechten in Indien vornehmlich um gesetzliche Neuschöpfungen handelt, mit denen in erster Linie religiös definierte Gemeinschaften festgelegt und klar voneinander abgegrenzt werden sollten.

Die Fokussierung der indischen Muslime auf das islamische Personenstandsrecht als Grundlage für ihre kulturelle Identität erklärt sich wiederum zum einen aus der innerislamischen Entwicklung seit der Abschaffung des osmanischen Kalifats durch Mustafa Kemal im Jahr 1924.



Denn durch diesen Schritt war gleichzeitig das Ende eines a-nationalen politischen Raums der Muslime herbeigeführt worden, das heißt der Möglichkeit, politische Gemeinschaften zu konstruieren, die sich nicht am Modell des Nationalstaates orientierten. In Indien, wo die Kalifatsbewegung einen recht großen Wirkungsradius erreicht hatte, sahen muslimische Gelehrte und Intellektuelle nach dem tatsächlichen Wegfall des Kalifats bzw. dem Ende des Osmanischen Reichs vor allem im islamischen Personenstandsrecht einen letzten verbleibenden, gemeinsamen Nenner, auf dessen Basis sich ihrer Ansicht nach eine Identität der stark fragmentierten muslimischen Gemeinschaft herausbilden konnte.

Bereits seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert hatten darüber hinaus auch muslimische Reformbewegungen das Inkrafttreten des islamischen Personenstandsrechts gefordert, um eine Modernisierung innerhalb der Logik des islamischen Rechts zu erwirken. Schon damals wurde betont, dass Frauen im Rahmen der Scharia über Rechte verfügen, die kein anderes der in Indien zum damaligen Zeitpunkt angewendeten Gewohnheitsrechte garantierte. Als Beispiele wurden das Recht der Muslimin auf Scheidung, Erbe und Wiederheirat nach einer Scheidung oder nach dem Tod des Ehegatten angeführt. Entsprechend wurde die Verabschiedung des Muslim Personal Law Application Act (1937) und des Dissolution of Muslim Marriages Act (1939) von Frauenorganisationen im damaligen Kontext als förderlich für die rechtliche Besserstellung muslimischer Frauen in Indien betrachtet und unterstützt.

Ganz anders bewerteten dagegen nach der Unabhängigkeit 1947 die Anhänger einer starken Zentralmacht und kulturellen Homogenität grundsätzlich die Existenz separater, religiös begründeter Familienrechte. Durch die Verletzung liberaler Grundprinzipien wurde ihrer Überzeugung nach eine „echte“ Nationenbildung und Modernisierung Indiens dauerhaft verhindert. Ähnlich wie die Anhänger des kemalistischen Modernisierungsprojekts in der Türkei waren auch sie davon überzeugt, dass einzig und allein ein einheitliches, säkulares Zivilrecht partikuläre Identitäten einebnen, kommunalistische Ausschreitungen abwenden und somit den Prozess der „nationalen Integration“ und Sozialreform beschleunigen könne (vgl. Göle 1995).

Ganz gezielt gegen das islamische Personenstandsrecht richtete sich in den 1980er Jahren vor allem die Agitation der erstarkenden hindu-nationalistischen Organisationen. Sie griffen das islamische Personenstandsrecht immer wieder als Symbol der „Rückständigkeit und des Reformunwillens“ indischer Muslime und andererseits als Inbegriff der



angeblichen „Privilegierung“ der muslimischen Minderheit durch die damals regierende Kongress-Partei an. Die zunehmend heftiger werdende Agitation der Hindunationalisten auf der einen und der entsprechend starke Widerstand einflussreicher muslimischer Organisationen gegen eine Reformierung des islamischen Personenstandsrechts auf der anderen Seite erreichten im Zusammenhang mit dem berühmten Shah Bano-Fall Mitte der 1980er Jahre ihren Höhepunkt. Diese mediale und reale Eskalation – noch im Vorfeld der hindunationalistischen Mobilisierung für die Errichtung eines Ram-Tempels in Ayodhya – hat nachweislich sehr stark zur Polarisierung der indischen Gesellschaft beigetragen.⁴ In diesem Kontext erlangte die mediale Darstellung der muslimischen Frau als „unterdrücktes Opfer“ der islamischen Religion bzw. der männlichen indischen Muslime einen dramatischen Tiefpunkt (vgl. Schneider 2005: 191-260).

Zugleich – und das mag auf den ersten Blick vielleicht paradox scheinen – lässt sich aus heutiger Sicht eindeutig feststellen, dass der Shah Bano-Fall den Ausgangspunkt für die neu entstehende, muslimische Frauenrechtsbewegung in Indien markierte. So wurden in den späten 1980er Jahren vielerorts muslimische Frauengruppen und -organisationen gegründet, beispielsweise die Goa Muslim Women's Association oder die Organisation Awaaz-e-Niswan (Stimme der Frauen) in Bombay (vgl. Vatuk 2008). Obwohl diese beiden und viele andere muslimische Frauenorganisationen in Indien zum Teil seit mehr als 20 Jahren sehr aktiv sind, lässt sich in den indischen Medien erst seit Ende der 1990er Jahre ein gestiegenes Interesse an muslimischen Frauenorganisationen und -netzwerken feststellen. In den vergangenen Jahren berichteten indische Zeitungen und Magazine häufiger über muslimische Aktivistinnen und Organisationen, die die bestehenden religiösen Autoritäten kritisch hinterfragen. Themen sind dabei unter anderem eine Reformierung des geltenden islamischen Personenstandsrechts zugunsten einer Stärkung der Rechte muslimischer Frauen, Zugang von Frauen zu Moscheen oder die Errichtung von Moscheen für Frauen. Vor allem weisen sie immer wieder darauf hin, dass nicht der Islam selbst Frauen diskriminiere oder unterdrücke, sondern das patriarchale System, das auf einer einseitigen Auslegung der Schriftquellen, insbesondere des Korans basiere. Das allmähliche Sichtbarwerden von selbstbewussten muslimischen Frauenrechtsaktivistinnen in der indischen Medienöffentlichkeit – und damit zugleich eine völlig neue Repräsentation ihrer Mobilität – stellt durchaus eine überraschende Entwicklung dar, die nicht zuletzt darauf



zurückzuführen ist, dass sie selbst in zunehmendem Maße eine gezielte und kontinuierliche Öffentlichkeitsarbeit betreiben. Sie planen bewusst ihre medienorientierten Kampagnen und Kommunikationsstrategien und legen zum Teil großes Gewicht auf ihre Internetpräsenz (vgl. Schneider 2009).

Von „neuen Mobilitäten“ muslimischer Frauen in Indien auszugehen, würde in diesem Zusammenhang also zunächst einmal bedeuten, dass sie zunehmend in der Lage sind, eigene Strategien zu entwickeln, um die auf essenziellen Merkmalen und stereotypen Zuschreibungen beruhende Kategorie der muslimischen Frau sozusagen aktiv „in Bewegung zu bringen“, neu zu interpretieren oder als normative Kategorie zu dekonstruieren.

In der Literatur zu muslimisch-feministischen Artikulationen und Bewegungen in Südasien lässt sich zum Teil die grundlegende Annahme historisch distinkter Phasen feststellen, etwa in dem drei Bände umfassenden Werk von Abida Samiuddin und Rashida Khanam (2002). So waren es in einer ersten Phase nach Ansicht der beiden Autorinnen vor allem individuelle Schriften und Selbstzeugnisse, Gedichte, Kurzgeschichten, Romane, Autobiografien, journalistische Artikel, Essays und wissenschaftliche Abhandlungen, durch die frühe Formen eines Gender-Bewusstseins und feministische Ideen im 20. Jahrhundert entstanden, eine Debatte angeregt und die zunehmende Vernetzung von Frauen ermöglicht wurde. Für die zweite Phase des muslimischen Feminismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sei wiederum der so genannte „everyday activism“ kennzeichnend, etwa in Gestalt individueller Innovationen, in der Schaffung von sozialen Hilfsorganisationen, Bildungsinitiativen und auch dadurch, dass zumindest muslimische Frauen der Mittel- und Oberschicht Zugang zum öffentlichen Leben und modernen Berufen erlangten. Erst in der dritten Phase, die Samiuddin und Khanam verstärkt in der aktuellen Gegenwart sehen, bildet sich wiederum nach ihrer Überzeugung eine organisierte Bewegung heraus, die gut sichtbar und sehr viel konfrontativer als bisherige Formen des Aktivismus sei.

Während sich gegenwärtig in der Tat eine beispiellose Politisierung und Organisation muslimischer Frauen in Indien feststellen lässt, deren Bewegung mehr oder weniger sichtbar, aber mit Sicherheit sehr entschlossen ist, verleitet eine unilineare Konzeption von chronologischen Phasen muslimisch-feministischer Artikulationen tendenziell dazu, einen Großteil der aktuellen sozialen Dynamiken auszublenden oder von vornherein auszuschließen. Doch gerade mit Blick auf die aktuelle Gegen-



wart lässt sich eben nicht nur die erwähnte Politisierung muslimischer Frauen in Indien beobachten, sondern vielmehr eine Gleichzeitigkeit neuer und sehr diverser Artikulationen. Diese können in Filmen, Gedichten, Romanen und journalistischen Formaten beispielsweise neue Subjektivitäten muslimischer Frauen in Indien beschreiben, die sich keinesfalls zwangsläufig in einem religiösen Rahmen bewegen oder religiös begründet sein müssen. Sie können aber auch auf der Ebene des „everyday activism“ stattfinden oder zur Organisation im Rahmen einer sozialen Bewegung beitragen. Und es scheint insbesondere die diskursive Strategie und Praxis des sog. islamischen Feminismus zu sein, durch die muslimische Frauen in Indien gegenwärtig Zugang zur der von Sheller und Urry als Ressource bezeichneten Mobilität erhalten. Sie gewinnen dadurch auch die Handlungsfähigkeit, um ihrer bislang weitgehend auf der Vorstellung von „Immobilität“ basierenden Repräsentation grundlegend neue Visualisierungen von Mobilität entgegen zu setzen.

Islamischer Feminismus: Herausbildung einer islamisch begründeten Geschlechterkritik

Die Soziologin Nilüfer Göle hat in verschiedenen Publikationen der vergangenen Jahre dargelegt, wie die zunehmende öffentliche Sichtbarkeit des Islams neue Vorstellungen und Praktiken eines kollektiven Selbst hervorgebracht hat, die sich deutlich von der Imagination eines westlich-liberalen Selbst und einer fortschrittsorientierten Politik im Sinne der Modernisierungstheorien unterscheidet (vgl. insbesondere Göle 2004: 11-44). Göle betrachtet hierbei zwei Phasen der zeitgenössischen islamischen Bewegung und des damit einhergehenden Diskurses. Die erste Phase hat demnach mit der islamischen Revolution im Iran 1979 ihren Höhepunkt erreicht und ist durch eine Massenmobilisierung, islamisch begründete Militanz und die Suche nach einer kollektiven islamischen Identität gekennzeichnet, sowie durch die Durchsetzung politischer und religiöser Regime. In der zweiten Phase der islamischen Bewegung lässt dieser revolutionäre Eifer nach Göles Ansicht nach und der ideologische Chorus wird von einer Vielfalt an Stimmen und Artikulationen abgelöst. Ferner setzt ein Prozess der Individualisierung und Distanzierung von der kollektiven Militanz ein. Nach einer Phase der scharfen Hervorhebung von Differenz können wir somit nach Göle nunmehr eine Transformation dieser Bewegung von einem radikalen politischen Standpunkt



hin zu einer stärker sozial und kulturell ausgerichteten Orientierung beobachten – aber diese kulturelle Orientierung ist deswegen keinesfalls weniger politisch. Der Islam verschwindet keinesfalls als Bezugspunkt, sondern dringt stattdessen tiefer in das soziale Gewebe und in die Imagination ein, was neue politische Fragen aufwerfe, Fragen, die keinesfalls nur die Muslime allein, sondern die grundlegende Prinzipien des Zusammenlebens betreffen.

Auf der Ebene der Rekonzeptualisierung von autoritativem religiösen Wissen lässt sich folglich argumentieren, dass die von Göle beschriebene erste Phase der zeitgenössischen islamischen Bewegung zugleich – und mit Sicherheit ungewollt – die Voraussetzungen für eine islamische Geschlechterkritik sowie eine feministische Koranhermeneutik geschaffen hat, und zwar vor allem dadurch, dass islamische bzw. so genannte „islamistische“ Akteure zu den stärksten Vertretern einer Rückkehr zu den normativen Schriftquellen des Islams zählten. Die islamische Geschlechterkritik, die auch als islamischer Feminismus oder „Gender-Jihad“ bezeichnet wird, beruht gleichermaßen auf der Interpretation der grundlegenden Texte, allerdings selbstverständlich nicht aus einer patriarchalen oder neo-patriarchalen Perspektive, sondern aus der Perspektive der Geschlechtergleichheit und rechtlichen Gleichstellung. Entsprechend hat Ziba Mir-Hosseini, eine der bekanntesten Theoretikerinnen und Vertreterinnen des islamischen Feminismus, diesen an verschiedenen Stellen als das „ungewollte Kind des ‚politischen Islams‘“ bezeichnet (vgl. etwa Mir-Hosseini 2010).

Auch wenn der islamische Feminismus noch längst kein Schlagzeilenthema ist – was sich nicht zuletzt durch die bereits angesprochene neue Wahrnehmung Indonesiens und seiner islamischen zivilgesellschaftlichen Akteure durchaus bald ändern könnte –, so lässt sich doch jetzt schon beobachten, dass dieser Diskurs einerseits weltweit auf ein zunehmendes Interesse stößt, andererseits aber auch mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen und Vorbehalten in Verbindung gebracht wird. Es gibt inzwischen eine umfangreiche Literatur, die sich zum einen konkret mit den theologischen und methodischen Fragen des islamischen Feminismus befasst, also vor allem mit dem Problem einer geschlechtergerechten Koraninterpretation. Am häufigsten werden in der Diskussion jedoch nach wie vor die Werke von Amina Wadud (1992, 1999, 2006) und von Asma Barlas (2002) zitiert.

Der weitaus größere Teil der publizierten Literatur befasst sich zum anderen mit Fragestellungen, die die historische und aktuelle Entwick-



lung und Zukunftsperspektiven des islamischen Feminismus nicht nur als Diskurs, sondern als globale Bewegung betreffen. Entsprechend schwierig ist es, die Begriffe „islamischer Feminismus“, „Gender Jihad“ oder „islamische Geschlechterkritik“ einzugrenzen. Deswegen möchte ich an dieser Stelle nicht eine oder mehrere Definitionen prominenter Theoretikerinnen des islamischen Feminismus vor- bzw. gegeneinander stellen, sondern mich vor allem auf die Arbeitsdefinition des Begriffs beziehen, wie sie den vier internationalen Konferenzen zum islamischen Feminismus in Spanien zwischen 2005-2010 zugrunde gelegt wurde (WWWb).⁵ In dieser Definition wird der islamische Feminismus als eine Koran-zentrierte Reformbewegung muslimischer Frauen bezeichnet, die über die erforderliche linguistische und theologische Expertise verfügen, um bestehende patriarchale Interpretationen des Korans zu hinterfragen und alternative Lesarten anzubieten, die der Besserstellung der Frau gleichermaßen dienen können wie der Widerlegung westlicher Stereotype und der islamistischen Orthodoxie. Die Kritik der islamischen Feministinnen am rechtlichen Status der Frauen und an ihrer untergeordneten gesellschaftlichen Position entzündet sich vor allem an den in vielen Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit – oder einer großen muslimischen Minderheit wie etwa in Indien – geltenden islamischen Personenstandsrechte bzw. Familienrechte.

Sie kritisieren die Art und Weise, wie diese Personenstandsrechte die Rechte der Frauen einschränken und die der Männer dagegen deutlich privilegieren. Als Bewegung sei der islamische Feminismus Teil dessen, was progressiver Islam genannt wird – einer transnationalen Anstrengung muslimischer Männer und Frauen, um patriarchale, orthodoxe und aggressive Formen des Islams zu marginalisieren und stattdessen die Werte Gerechtigkeit, Friedfertigkeit und Gleichheit in den Vordergrund zu stellen (Moghadam 2007).

Progressiver Islam – dieser Begriff verweist wiederum auf die Hinwendung so genannter Laien-Gläubiger zu den normativen Quellen des Islams (Koran und Sunna) und, damit verbunden, auf eine grundsätzliche Hinterfragung der Deutungsmacht etablierter religiöser Autoritäten. Zum einen reflektiert dies den Wunsch vieler Muslime weltweit, auf globaler Ebene medial und politisch stärker wahrgenommen zu werden als bisher; zum anderen reflektiert es aber auch die aktive und ausgesprochen lebendige Auseinandersetzung mit den spezifischen Herausforderungen, denen sie beispielsweise als Minderheiten in säkular begründeten Nationalstaaten wie Indien oder auch Frankreich gegenüber stehen



– und zwar unabhängig von der Tatsache, dass wir in diesen beiden Staaten sehr unterschiedliche Formen des Säkularismus vorfinden. Eine wachsende Zahl von Muslimen bemüht sich dabei, zeitgemäße Perspektiven aus der islamischen Tradition zu entwickeln, die für sie als Bürgerinnen und Bürger moderner Nationalstaaten relevant und anwendbar sind.

In Indien, wo der sog. Hindu-Muslim-Konflikt seit den 1980er Jahren erneut an Virulenz gewonnen hat und sowohl die Selbst- als auch die Fremdwahrnehmung der unterschiedlichen Gemeinschaften sehr stark prägt, kommt hierzu das Bestreben, die wahrgenommene und teilweise auch reale Abschottung der indischen Muslime zu überwinden und stattdessen aktiv den Dialog mit der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft zu suchen. Neben ihrer Anerkennung als Staatsbürger_innen geht es den Beteiligten auch um das öffentliche Sichtbarmachen einer islamischen Identität, die aus Sicht vieler Musliminnen und Muslime zu Unrecht als rückständig, anti-westlich und anti-säkular gilt und ihren Anspruch erhebt auf eine eigene und eigenständige Modernität. Ein Name, der in herausragender Weise mit dieser Reformbewegung in Indien verbunden wird und dessen zahlreiche Publikationen weit über Indien hinaus ein interessiertes Publikum erreichen, ist der des Sozialaktivisten, Reformtheologen und Träger des alternativen Nobelpreises Asghar Ali Engineer (vgl. zur Person Engineers: Sagir 2006).

Gerade durch das öffentliche Infragestellen etablierten religiösen Autoritäten sowie ihrer Wissensproduktion treffen sowohl der Diskurs des islamischen Feminismus als auch die neuen muslimisch-feministischen Akteurinnen in Indien auf einen entsprechend heftigen Widerstand seitens einflussreicher *Ulama*. Auch sind sie innerhalb der muslimischen Gemeinschaft selbst starker Kritik ausgesetzt, denn angesichts der problematischen Minderheiten-Situation der indischen Muslime wird gegen sie der Vorwurf der Illoyalität gegenüber ihrer „community“ erhoben (vgl. Ataula 2007; vgl. Barlas 2005).⁶ Misstrauen schlägt muslimischen Frauenrechtlerinnen, die im Bezugsrahmen der islamischen Religion argumentieren, aber auch von Seiten vieler säkularer Feministinnen entgegen, die grundsätzliche Zweifel an der Vereinbarkeit der normativen Grundlagen des Islams mit dem Prinzip der Geschlechtergerechtigkeit haben. Für sie stellt der islamische Feminismus daher von vorneherein ein „Kompromiss mit dem Patriarchat“ dar (vgl. Moghissi 1999). In Indien – wie beispielsweise auch in Pakistan – kommt hinzu, dass sich die säkular-nationalen Frauenbewegungen dort insbesondere durch das so genannte Wiederaufleben der religiös begründeten Mobilisierung



von Gemeinschaften in den 1980er und 1990er Jahren in ihren Repräsentationsansprüchen und Überzeugungen grundsätzlich herausgefordert sehen und mehr oder weniger zögerlich darauf reagieren, indem sie ihre Positionen entweder untermauern oder zumindest teilweise neu formulieren (vgl. Ahmed-Ghosh 2008).⁷ So vertraten säkulare Frauenorganisationen im Hinblick auf die religiös begründeten Personenstandsrechte in Indien über Jahrzehnte hinweg die Überzeugung, dass einzig ein einheitliches, säkulares Zivilrecht für alle die rechtliche Gleichstellung von Männern und Frauen garantieren könne und deswegen an die Stelle ersterer treten solle. Erst in jüngster Vergangenheit setzt sich demgegenüber die Ansicht durch, dass die Notwendigkeit und Möglichkeit von Reformen im Rahmen bestehender religiöser Familienrechte durchaus einen gangbaren Weg zur Gleichberechtigung darstellt (vgl. Schneider 2005, 2008).

Nicht zuletzt durch das aktive Bemühen muslimischer Akteurinnen, mit säkularen Organisationen zu kooperieren und für den Diskurs des islamischen Feminismus Anerkennung zu erlangen, zeichnet sich momentan in Indien ab, dass sie mittlerweile in verschiedenen Landesteilen sogar als wegweisend für die „nationale“ Frauenbewegung betrachtet werden. Neben den urbanen Zentren Mumbai, Bangalore und Hyderabad trifft dies etwa auch auf weniger urbanisierte Regionen im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu zu, wo die zunehmende „Politisierung muslimischer Frauen“ in den verschiedenen Distrikten von säkularen Feministinnen selbst als eine „der aufregendsten und spannungsvollsten Entwicklung in der gegenwärtigen tamilischen Gesellschaft“ betrachtet wird (Krishna 2007: 510).

Diskurs und Praxis: Ein Beispiel aus Tamil Nadu

Im Folgenden möchte ich die dargelegte Entwicklung an einem Beispiel aus dem südindischen Bundesstaat Tamil Nadu exemplarisch illustrieren. Es handelt sich dabei um die Frauenorganisation STEPS, die 1987 von Daud Sharifa Khanam im Bezirk Pudukkottai in Tamil Nadu gegründet wurde. Über STEPS und vor allem über Sharifa Khanam selbst ist mittlerweile recht viel in den indischen Medien geschrieben worden und die Homepage von STEPS widmet der Selbstbeschreibung dieser Organisation interessanterweise relativ viel Raum (WWWC). Demnach wurde STEPS ursprünglich nicht ausschließlich für muslimische Mädchen und



Frauen gegründet, sondern engagierte sich zunächst ganz allgemein gegen die Diskriminierung von und Gewalt gegen Frauen. Erst im Jahr 2003 geriet Sharifa Khanam verstärkt in die Schlagzeilen der indischen Presse, als sie eine monatliche *Jamaat*-Gemeindeversammlung für muslimische Frauen ins Leben rief, um diesen einen öffentlichen Raum zu geben, in dem sie sich frei artikulieren können, in dem sie aber auch über die patriarchale Interpretation islamischer Grundsätze durch männliche Religions- und Rechtsgelehrte (Ulama) aufgeklärt werden. Entstanden ist diese Frauen-Jamaat (auf der Homepage von STEPS wird hierfür auch der englische Begriff „federation“ verwendet) offensichtlich auch als Reaktion auf die wachsende Frustration muslimischer Frauen im Bezirk Pudukkottai über die Entscheidungen der männlich besetzten *Jamaats* in familienrechtlichen Streitigkeiten, in denen es um Fragen der Mitgift, Scheidung, häuslichen Gewalt, des Sorgerechts oder auch um Kindesmissbrauch ging. Wenn die Frauen überhaupt zur örtlichen Polizei gehen, um dort Hilfe zu suchen, so wird die Angelegenheit von dieser in vielen Fällen an die örtlichen *Jamaats* weitergereicht, zu denen Frauen jedoch keinen Zugang haben. Das heißt, es wird dort über Fälle entschieden, ohne die Frauen überhaupt anzuhören und entsprechend unausgewogen fallen die Entscheidungen aus.

Mittlerweile bildet STEPS das Zentrum eines inzwischen recht großen muslimischen Frauennetzwerkes in Tamil Nadu, wobei zu erwähnen ist, dass Pudukkottai keine urbane oder großstädtisch geprägte Gegend ist. Dies läuft der recht häufig zu findenden Annahme zuwider, dass es, wenn überhaupt, allenfalls in Metropolen wie Mumbai, Delhi, Bangalore oder Hyderabad eine zahlenmäßig kleine Elite von muslimischen Frauenrechtsaktivistinnen und -aktivisten geben könne.⁸ Was aber vor allem in Indien für einige mediale Aufmerksamkeit sorgte und weiterhin sorgt, ist das Vorhaben dieser Jamaat-Aktivistinnen in Pudukkottai, auf einem Grundstück, das ihnen gestiftet worden war, eine Moschee nur für Frauen zu errichten. Neben einem Gebetsraum und einem Koordinationsbüro für Erziehungsfragen und Arbeitsstellen für Frauen soll darin auch ein Forschungs- und Ausbildungszentrum eingerichtet werden, das dem Studium des islamischen Rechts bzw. der Rechtsprechung gewidmet ist. Der Zugang zu Moscheen nicht nur als Ort des Gebets, sondern als öffentlicher Raum, an dem Frauen aktiv partizipieren können, ist unter den indischen Muslimen - anders als in anderen islamisch geprägten Gesellschaften - ein sehr umstrittenes Thema. Trotz des erbitterten Widerstands und großer finanzieller



Schwierigkeiten halten die Aktivistinnen in Pudukkottai an dem Vorhaben fest, ihre Moschee zu errichten, und Sharifa Khanam selbst koordiniert heute das besagte Netzwerk muslimischer Frauen in Tamil Nadu. Im Jahr 2008 war sie darüber hinaus mit einer ihrer Mitstreiterinnen als Rednerin auf dem dritten Internationalen Kongress des islamischen Feminismus in Barcelona eingeladen, wodurch sie selbst nun nicht mehr nur als eine muslimische Frauenrechtsaktivistin aus Südindien gilt, sondern international als eine der herausragenden, indischen Akteurinnen des transnationalen islamischen Feminismus anerkannt und bekannt gemacht wurde.

Unter den spezifischen Bedingungen des 21. Jahrhunderts und der vielfältigen, einander überlappenden neuen Mobilitäten und gleichzeitigen Immobilitäten scheint Sharifa Khanam also ein geradezu exemplarisches Beispiel für die von Saskia Sassen beschriebenen „Bürger_innen der Zukunft“ zu sein, die sich im Zuge des Wechselspiels zwischen der Ent- und Renationalisierung von politischen und kulturellen Identitäten nicht mehr zwangsläufig oder ausschließlich dem Nationalstaat oder anderen territorial definierten Gemeinschaften, sondern zunehmend auch global präsenten, partikularen Öffentlichkeiten zugehörig fühlen (Sassen 2008). Zugleich bildet Khanams Netzwerk in Tamil Nadu – und in Indien – ein sehr wichtiges Bindeglied zu dem im Jahr 2007 in Kuala Lumpur in Malaysia gegründeten, global orientierten Netzwerk Musawah. Musawah ist ein Wort aus dem Arabischen, das – je nach Übersetzung – Gleichheit, Gleichstellung oder Gleichberechtigung bedeutet und die so bezeichnete Bewegung setzt sich für die „Gleichstellung in der muslimischen Familie“ (Equality in the Muslim Family) ein. Die Bewegung wurde von der inzwischen weltbekannten malaysischen Nichtregierungsorganisation Sisters in Islam ins Leben gerufen, die sich bereits seit Jahren für die Stärkung der Rechte muslimischer Frauen innerhalb eines religiös begründeten Rahmens einsetzt. Zu dieser Organisation gehört ein internationales Planungskomitee, das Aktivistinnen und Wissenschaftlerinnen aus elf Ländern mit einschließt. Als im Jahr 2009 das erste große Treffen der Bewegung in Kuala Lumpur stattfand, nahmen daran Aktivistinnen, Akademikerinnen, Juristinnen und Entscheidungsträgerinnen aus der Politik aus den unterschiedlichsten Regionen der Welt teil, darunter auch einige Vertreterinnen aus Südasien. Das nächste Treffen soll 2013 in Kairo stattfinden, womit Musawah den Anspruch unterstreicht, eine globale und in jeder Hinsicht höchst mobile wie zukunftsorientierte Bewegung muslimischer Frauen zu werden.



Endnoten

1 Der folgende Beitrag basiert auf einem Vortrag, den die Verfasserin im Rahmen der Ringvorlesung „Netzwerke im Indischen Ozean“ am 26. November 2010 an der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten hat.

2 Soweit die abweichenden Referenzen nicht extra angegeben sind, bezieht sich dieser Abschnitt vor allem auf den 2006 veröffentlichten Artikel von Mimi Sheller und John Urry: „The new mobilities paradigm“. *Environment and Planning A* 38 (2), S. 207-226.

3 Jedes dritte Auto wird dabei mittlerweile nach verschiedenen Studien in Asien verkauft, doch sind insbesondere Indien und China nicht nur zu den entscheidenden Absatzmärkten für Autos weltweit geworden, sondern beide Ländern gelten auch generell als neue Zentren der globalen Automobilindustrie, was die Bereiche Produktion, Forschung und Entwicklung angeht (vgl. etwa neuere Pressemeldungen und Studien des Instituts für Automobilwirtschaft (IFA)).

4 Seinen Ausgangspunkt nahm der Shah Bano-Fall bereits Ende der 1970er Jahre, als ein Zivilgericht den Rechtsanwalt M.A. Khan aus Indore im Bundesstaat Madhya Pradesh zu einer monatlichen Unterhaltszahlung an seine geschiedene Frau Shah Bano verurteilte. Khan wollte dies nicht akzeptieren und reichte eine Berufungsklage beim Obersten Gericht in Delhi ein. Eine Muslimin hätte nach islamischem Recht lediglich während der dreimonatigen Wartezeit nach der Scheidung („iddat“) Anspruch auf Unterhaltszahlungen, war seine Begründung. Als die Klage 1985 abgewiesen wurde, löste dies eine erbitterte Kontroverse zwischen Befürwortern des Urteils und muslimischen Wortführern aus, die ihre kulturellen Rechte als Minderheit verletzt sahen. Verstärkt wurde ihre Empörung durch die deutlich herabsetzenden Äußerungen über den Islam in der Urteilsbegründung des vorsitzenden Richters Chandrachud.

5 Die vierte Konferenz fand Ende Oktober 2010 mit mehr als 400 internationalen Teilnehmenden in Madrid statt.

6 Auch wenn die vielschichtige Diskussion über den Begriff „islamischer Feminismus“ und über die damit assoziierten Akteurinnen hier nicht wiedergegeben werden kann, soll zumindest darauf hingewiesen werden,



dass sich die Kritik zu einem großen Teil bereits am Begriff des Feminismus selbst entzündet, den viele Aktivistinnen in ihrer Selbstbezeichnung folglich nicht verwenden, obwohl sie viele der theoretischen Ansätze, Überzeugungen und Praktiken erklärter Feministinnen teilen. Vgl. dazu Asma Barlas (2005): "Women should escape from the circle of oppression", Interview, online veröffentlicht auf: Islam Liberal Network, <http://islamlib.com/en/article/women-should-escape-from-the-circle-of-oppression/>

7 Im Vergleich zur gegenwärtigen Entwicklung in Indien treten in Pakistan neben Parallelen auch deutliche Unterschiede zutage, die dort vor allem aus der anhaltenden Krise der säkularen Frauenbewegung infolge der Islamisierung unter Zia ul-Haq in den 1980er Jahren resultieren, zu einem großen Teil aber auch in der ungeklärten Frage der „muslimischen Identität“ ihrer Akteurinnen in einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft und als Bürgerinnen der Islamischen Republik Pakistan begründet zu sein scheinen (vgl. Dedeant 2003). Säkulare Feministinnen in Pakistan befürchten gegenwärtig, dass der dort mittlerweile die Diskussion dominierende Diskurs des islamischen Feminismus den säkularen Feminismus nicht etwa, wie in Indien, in produktiver Weise reformulieren und dadurch neu beleben, sondern schlichtweg verdrängen könnte, da die Frage der Frauenrechte aus ihrer Sicht zunehmend in einem ausschließlich religiös begründeten Bezugsrahmen betrachtet und exklusiv auf die islamische Geschichte, Kultur und Tradition bezogen wird (vgl. Zia 2009). Aus einer völlig anderen Perspektive, die sich mehr auf die Frage der Handlungsfähigkeit (*agency*) und Subjektivität von Frauenrechtsaktivistinnen in Organisationen wie der pakistanischen Jamaat-e-Islami konzentriert, wird diskutiert, inwieweit gerade der islamische Feminismus als Beispiel für das „Modernisierungspotenzial des politischen Islams“ und damit letztlich auch die sog. islamistischen Bewegungen selbst als „Katalysatoren einer Modernisierung“ betrachtet werden können (vgl. Jamal 2009; Marsden 2008).

8 Selbstverständlich gibt es in den Großstädten des Landes eine ganze Reihe sehr aktiver muslimischer Frauenrechtsorganisationen, wie etwa das 1999 gegründete All-India Muslim Women's Rights Network (MWRN) aus Mumbai, die 2006 gegründete Bewegung indischer muslimischer Frauen aus Delhi (Bharatiya Muslim Mahila Andolan, BMMA) oder das unter großer medialer Anteilnahme 2005 gegründete All-India Muslim Women's Personal Law Board (AIMWPLB) aus Lucknow.



Literatur

Aftab, T. 2008. *Inscribing South Asian Muslim Women: an annotated bibliography & research guide*. Leiden: Brill.

Ahmed-Ghosh, H. Dilemmas of Islamic and Secular Feminists and Feminisms, *Journal of International Women's Studies*, 03.05.08, <http://www.bridgew.edu/SoAS/jiws/May08/Huma.pdf> [Zugriff 22.02.10].

Asghar Ali, A. 2000. *The emergence of feminism among Indian Muslim women*. Pakistan: Oxford University Press.

Ataulla, N. Muslim Women: The Dangerous Triangle. *Countercurrents*, 05.08.08, <http://www.countercurrents.org/ataulla050808.htm> [Zugriff 22.02.10].

Ataulla, N. Indian Muslims and the Media. *Countercurrents*, 05.06.07, <http://www.countercurrents.org/ataulla050607.htm> [Zugriff 22.02.10].

Barlas, A. 2002. *Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.

_____. Women should escape from the circle of oppression (Interview), *JIL*, 24.07.05, <http://islamlib.com/en/article/women-should-escape-from-the-circle-of-oppression/> [Zugriff 22.02.10].

Chakravarty, R. & Gooptu, N. 2000. Imagination: the media, nation and politics in contemporary India. In: E. Hallam und B. V. Street (Hg.), *Cultural Encounters: Representing 'otherness'*. London, New York: Routledge, S. 89-107.

CNN Wire Staff, Obama lauds Indonesia as a model of religious tolerance, *CNN World*, 09.11.09, http://articles.cnn.com/2010-11-09/world/indonesia.obama_1_united-states-and-muslims-indonesia-largest-muslim-population?_s=PM:WORLD [Zugriff 22.02.10].

Dedebant, C. 2003. *Le voile et la bannière. L'avant-garde féministe au Pakistan*. Paris: CNRS éditions.

Desai, R. 2007. Die Ausbürgerung Einheimischer und die Einbürgerung



von Ausländern. Der Hindu-Nationalismus und das Revival des Hindi-Kinos in den 1990er Jahren. In: N.-C- Schneider (Hg.), *Themenschwerpunkt Film in Südasiens*, <http://www.suedasien.info/analysen/2223> [Zugriff 22.02.10].

Framke, M., Schneider, N.-C. & Sprung, C. S. (Hg.), Islam in Südasiens, *Suedasien.info*, 17.11.06, <http://www.suedasien.info/schwerpunkte/1565> [Zugriff 22.02.10].

Göle, N. 2004. Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit. In: N. Göle & L. Amman (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript. S. 11-44.

_____. 1995. *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne*. Berlin: Babel.

Jamal, A. 2009. Gendered Islam and modernity in the nation-space: women's modernism in the Jamaat-e-Islami of Pakistan. *Feminist review*, 91, S. 9-28.

Kidwai, S. 2003. *Images of Muslim women: A study on the representation of Muslim women in the media, 1985-2001*. New Delhi: WISCOMP.

Krishna, S. 2007. Feminist Perspectives and the Struggle to Transform the Disciplines: Report of the IAWS Southern Regional Workshop. *Indian Journal of Gender Studies*, 14 (3), S. 499-515.

Mandaville, P. 2009. Transnational Islam in Asia: Background, Typology and Conceptual Overview. In: National Bureau of Asian Research (Hg.), *Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics*, <http://www.nbr.org/research/initiative.aspx?id=76203629-4eb4-4c3b-a879-3806f75703b7> [Zugriff 22.02.10].

Marsden, M. 2008. Women, Politics and Islamism in Northern Pakistan. *Modern Asian Studies*, 42 (2-3), S. 405-429.

Metcalf, B. 1990. *Perfecting Women: Maulana Ashraf Ali Thanawi's Bihishti Zewar: A Partial Translation With Commentary*. Berkely: UCP.

Minault, G. 1998. *Secluded scholars: women's education and Muslim*



social reform in colonial India. Delhi, New York: OUP.

Mir-Hosseini, Z. 'Islamic feminism' as the 'unwanted child' of political Islam, *WLUML*, 31.10.10, <http://www.wluml.org/node/6745> [Zugriff 31.10.10].

Moghadam, V.M. 2007. *Qu'est-ce que le féminisme musulman? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres*. In: Islam et laïcité (Hg.), *Existe-t-il un féminisme musulman?* Paris: L'Harmattan, S. 43-48.

Moghissi, H. 1999. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Press.

Mohammed, A. & Davies, E. Clinton praises Indonesia as model for Muslim world, *Financial Post*, 18.02.09, <http://www.financialpost.com/careers/Clinton+praises+Indonesia+model+Muslim+world/1303336/story.html> [Zugriff 22.02.10].

Pernau, M. 2008. *Bürger mit Turban. Muslime in Delhi im 19. Jh.*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sagir, F. Von Indien lernen. Portrait des Reformers Asghar Ali Engineer, *Qantara.de – Dialog mit der Islamischen Welt*, 31.08.06, http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-578/_nr-14/_p-1/i.html [Zugriff: 22.02.10].

Samiuddin, A. & Khanam, R. 2002. *Muslim feminism and feminist movement : South Asia: India, Pakistan, Bangladesh & Sri Lanka* (3 vols.). Delhi: Global Vision Publishing House.

Sassen, S., 2008. Migranten machen Geschichte (Interview), *taz*, 22.04.08, <http://www.taz.de/nc/1/archiv/digitaz/artikel/?ressort=ku&dig=2008%2F04%2F22%2Fa0133&src=GI&cHash=1fbeceb944> [Zugriff 22.02.10].

Schneider, N.-C. 2005. *Zur Darstellung von 'Kultur' und 'kultureller Differenz im indischen Mediensystem: Die indische Presse und die Repräsentation des Islams im Rahmen der Zivilrechtsdebatte, 1985-87 und*



2003. Berlin: Logos.

_____. Islamic Personal Law in India: Political Mobilisations along Religious Lines? *Qantara.de – Dialog mit der Islamischen Welt*, 04.01.07, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-478/_nr-552/i.html [Zugriff 22.02.10].

Stepan, A. & Menchik, J. Demokratisierung von unten, *Qantara.de – Dialog mit der Islamischen Welt*, 15.11.10, http://de.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=469&wc_id=1283 [Zugriff 22.02.10].

_____. Indonesien zeigt, wie tolerant der Islam sein kann, *Welt Online*, 10.11.10, <http://www.welt.de/debatte/die-welt-in-worten/article10844025/Indonesien-zeigt-wie-tolerant-der-Islam-sein-kann.html> [Zugriff 22.02.10].

Tomlinson, J. 2006. Your Life – To Go: Der kulturelle Einfluss der neuen Medientechnologien. In: Hepp, A., Krotz, F., Moores, S. & Winter, C. (Hg.), *Konnektivität, Netzwerk und Fluss: Konzepte gegenwärtiger Medien, Kommunikations- und Kulturtheorie*. Wiesbaden: VS, S. 69-78.

Vaughn, B. Islam in South and Southeast Asia, *CRS Report for Congress*, 08.02.05, <http://fpc.state.gov/documents/organization/43999.pdf> [Zugriff 22.02.10].

Vatuk, S. 2008. Islamic Feminism in India: Indian Muslim Women Activists and the Reform of Muslim Personal Law. *Modern Asian Studies: Islamic Reform in South Asia*, 42 (2-3), S. 489-518.

Wadud, A. 1992/1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: OUP.

_____. 2006. *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.

Zia, A.S. 2009. The reinvention of feminism in Pakistan. *Feminist Review*, 91, S. 29-46.



Internetquellen

WWWa Instituts für Automobilwirtschaft (IFA), www.ifa-info.de [Zugriff 05.04.2011].

WWWb <http://feminismeislamic.org/4congres/> [Zugriff 05.04.2011].

WWWc <http://www.stepswomenjamaat.org/index.html> [Zugriff 05.04.2011].